

COLLANA BIBLICA

- A. MAGNANTE, *La teologia dell'Esodo nei Salmi*, pp. 392
- M. ADINOLFI, *Ellenismo e Bibbia*. Saggi storici ed esegetici, pp. 220
- M. CIMOSA, *La preghiera nella Bibbia greca*. Studi sul vocabolario dei LXX, pp. 288
- M. ADINOLFI, *Il Verbo uscito dal silenzio*. Temi di cristologia biblica, pp. 192
- B. ROSSI, *La creazione tra il gemito e la gloria*. Studio esegetico e teologico di Rm 8,18-25, pp. 292
- V. PASQUETTO, *Abbiamo visto la sua gloria*. Lettura e messaggio del vangelo di Giovanni, pp. 278
- G. CASTELLO, *L'interrogatorio di Gesù davanti al sinedrio*. Contributi esegetico-storico alla cristologia neotestamentaria, pp. 232
- B. COSTACURTA, *Con la cetra e con la fionda*. L'ascesa di Davide verso il trono, 2ª ed., pp. 266
- E. TESTA, *La fede della Chiesa madre di Gerusalemme*, pp. 436
- G. ETTORRI, *La liturgia dell'Evangelo*. Annuncio, carità, culto in Paolo apostolo, pp. 280
- S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, pp. 696
- J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia*. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli, pp. 232
- J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia, pp. 320

JEAN LOUIS SKA

INTRODUZIONE ALLA LETTURA
DEL PENTATEUCO

Chiavi per l'interpretazione
dei primi cinque libri della Bibbia

EDIZIONI DEHONIANE ROMA

PREFAZIONE

Negli ultimi tempi, gli studi sul Pentateuco si moltiplicano ed è difficile seguire il movimento delle teorie in un campo dove i problemi abbondano. Questa situazione è nuova. Fino agli anni '70, la teoria documentaria classica che distingueva quattro fonti nel Pentateuco, lo Jahwista davidico-salomonico, l'Elohista del regno del Nord, vicino ai primi profeti, Amos e soprattutto Osea, poi il Deuteronomio, figlio della riforma di Giosia nel 622 avanti Cristo e, infine, il Sacerdotale (P); esilico o postesilico, era diventata una specie di «Vangelo» per ogni lettore colto della Bibbia e si ritrovava nelle introduzioni e note della Bibbie ad uso comune a partire dagli anni '50.

Nel mondo cattolico, essa fece la sua «entrata» ufficiale nel '56, con la prima edizione della *Bibbia di Gerusalemme* in francese. Esercizi, insegnanti di religione, studiosi, studenti e predicatori potevano fidarsi di una teoria che spiegava in modo semplice e convincente i problemi del Pentateuco. Poi, questo consenso è crollato e, oggi, nessuno sa quando si stabilirà di nuovo un consenso simile a quello di vent'anni fa.

Che cosa si può ancora dire oggi sul Pentateuco? La teoria documentaria – che, per altro, aveva impiegato tanto tempo per imporsi nelle varie confessioni, specialmente nella Chiesa cattolica – è stata attaccata, assediata e investita da varie parti. Rimangono solo rovine, come affermano taluni? Oppure la cittadella ha resistito a tutti gli assalti, ha dimostrato di essere inespugnabile, perché ben più solida di quanto si pensasse, ed è riuscita a respingere tutti i nemici?

Anche nell'esegesi sul Pentateuco, i bollettini di guerra sono tutti simili, perché ciascuno canta vittoria. Chi vuol leggere in modo intelligente e critico il Pentateuco si ritrova in una situazione impossibile. Per usare un'altra immagine, ogni cliente viene assalito da una calca di venditori di teorie spesso incompatibili. Che cosa fare?

Questa introduzione ha come primo scopo di spiegare a questo «cliente» come orientarsi nel mondo difficile del Pentateuco. La confusione che regna nel campo esegetico attuale richiedeva delle scelte drastiche per raggiungere questa meta. Bisognava ad ogni costo evitare di entrare troppo presto negli accesi dibattiti odierni. Bisognava preparare il lettore ad affrontare le battaglie attuali e perciò fornirgli le «armi» critiche necessarie. Per questa ragione, la presente introduzione non comincia con una storia della ricerca o una presentazione del metodo storico-critico. Era necessario prendere un punto di partenza più «neutro».

L'introduzione inizia, quindi, con una presentazione dei dati, vale a dire con una descrizione del Pentateuco nella sua forma attuale, *prout jacet*, perché la lettura diacronica e analitica segue sempre il momento della lettura sincronica e la visione sintetica dei dati. Se il tutto è maggiore della somma delle parti, è importante dare uno sguardo al tutto prima di vederci una «somma».

I due primi capitoli sono dunque dedicati alla forma canonica del Pentateuco e dei cinque libri che lo compongono.

Nei capitoli seguenti (terzo-quinto), mi è apparso utile fare un percorso abbastanza lungo attraverso i vari campi del Pentateuco per scoprire a poco a poco il «rilievo» dei vari paesaggi. I testi hanno una «terza dimensione» che apparirà più chiaramente nel corso dei capitoli tre a cinque, che trattano prima dei testi legislativi, poi dei testi narrativi. Ho voluto presentare i problemi prima di vedere come sono stati risolti. Certo, era impossibile non proporre, già a questo primo livello di lettura, qualche soluzione semplice. Si parla dunque di «fonti» e di «redazioni», di testi compositi, opera di diversi autori che hanno operato in varie epoche. Però, non propongo nessuna teoria globale.

Il quinto capitolo sarà forse più innovatore perché presenta vari esempi di interventi redazionali. Alcuni di questi esempi sono conosciuti, altri meno. Il capitolo ha anche voluto mostrare quali fossero le tecniche più consuete adoperate dai redattori quando volevano introdurre un'aggiunta in un testo già esistente.

Solo dopo questo percorso, presento un riassunto della storia della ricerca in due capitoli (sesto-settimo). Invece di partire da Baruch Spinoza e Richard Simon, mi è parso necessario riprendere la storia dagli inizi, vale a dire dall'epoca dei rabbini e dei Padri della Chiesa perché si capisce meglio la problematica dell'esegesi attuale se si vede che prolunga e corregge varie tendenze già presenti nelle epoche precedenti.

Questa storia della ricerca non vuol essere una lunga lista di nomi, date e teorie. Ho voluto piuttosto mostrare quale fosse il retro-

terra culturale e religioso di ogni epoca e di ogni scuola esegetica per poter meglio capire le loro domande e le loro risposte. Se si deve capire la Bibbia nel suo contesto, anche l'esegesi ha il suo contesto storico. Solo in questo contesto si capisce perché furono fatte certe domande e non altre.

Alla fine del capitolo settimo, il libro giunge a un punto critico. Occorre prendere posizione e fornire qualche soluzione a tutti i problemi elencati nei capitoli precedenti. Fra tutte le vie possibili, ho scelto di far precedere il capitolo sulla formazione del Pentateuco da uno studio sulla letteratura antica. Come si scriveva? Perché si scriveva? Che cosa si scriveva? Quali principi hanno seguito gli autori, redattori ed editori del Pentateuco nella loro opera? Sono queste le principali domande alle quali il capitolo ottavo cerca di rispondere.

Il capitolo non può allora proporre non esattamente una teoria sulla formazione del Pentateuco, ma alcuni punti più solidi per poter elaborare una tale teoria. Il lettore sarà forse sorpreso quando – dopo mature riflessioni – abbandono l'idea di un «documento» jahwista preesilico senza, tuttavia negare l'esistenza di testi preesilici. Do le mie ragioni che penso abbastanza convincenti. Questo capitolo cerca anche di distinguere teorie più convincenti da teorie più congetturali.

Infine, l'ultimo capitolo vuole situare la formazione del Pentateuco postesilico nel suo quadro storico. Dovevo scegliere fra l'ipotesi dell'autorizzazione imperiale persiana e quella della comunità dei cittadini legati al tempio. La scelta non è stata facile anche se, *a posteriori*, la teoria scelta mi pare più valida e illuminante. Segue allora qualche considerazione finale sul rapporto fra Pentateuco e Nuovo Testamento.

Dal punto di vista metodologico, questo libro vorrebbe convincere i lettori che non è possibile leggere il Pentateuco oggi senza fare ricorso al metodo storico-critico. Vi sono troppi problemi e problemi troppo complessi per essere trattati in modo «ingenuo». Non rinnego in nessun modo i lavori di tipo sincronico, le analisi stilistiche e narrative di molti testi. Questo approccio risulta più fecondo di alcuni studi sulle fonti che hanno atomizzato il testo senza rendere la lettura più agevole e, soprattutto, senza arricchirne la comprensione.

La scelta del metodo, tuttavia, è comandata primariamente dal suo oggetto. Se il Pentateuco, come la Bibbia nel suo insieme, è un testo segnato storicamente, sorto in un ambiente ben diverso dal nostro, in una lingua che non è la nostra, bisogna per forza «spostarsi» per poterlo capire meglio.

Vi è un'altra ragione, ancora più forte, che obbliga a scegliere i sentieri del metodo storico-critico in questa introduzione al Pentateuco. Gli stessi studi sincronici, se condotti con onestà e rigore, non pos-

sono non reperire le numerose difficoltà, i «salti», le «fratture» e soluzioni di continuità, le tensioni e contraddizioni nei vari testi. Questi problemi appaiono meno facilmente a chi studia testi individuali, strutture «di superficie» e a chi preferisce, per ragioni legittime, cogliere il significato più generico dei testi. Chi, tuttavia, da una parte entra nel vivo dei brani, cerca di capire i particolari e il «funzionamento» delle narrazioni e delle leggi e, dall'altra, prova anche a spiegare come questi particolari entrano nella composizione finale, non può non imbattersi in difficoltà che possono essere risolte solo da uno studio della genesi del Pentateuco.

Il lettore di oggi, credente e non credente, non può più ignorare i problemi che pone la lettura di un testo composto più di venti secoli or sono. Significherebbe rinnegare il senso della storia e il senso dell'«incarnazione della parola». Significherebbe passare accanto alla profondità delle Scritture che ci parla soprattutto perché ha una ricca storia.

Lo vorrei dire in parole semplici: la storia della formazione del Pentateuco è il messaggio del Pentateuco, perché la sua storia è una storia di morte e risurrezione, la storia del popolo d'Israele risorto dopo l'esilio. Il Pentateuco è il primo testimone della sopravvivenza, anzi del risorgere d'Israele dopo l'esperienza traumatica dell'esilio. Come Giacobbe, dopo la lotta con l'angelo, rimase ferito, così il Pentateuco porta ancora le cicatrici della sua storia travagliata. Vale la pena chinarsi a lungo sulla genesi di questi libri antichi per poter ripercorrere le varie tappe di un itinerario che è, nello stesso tempo, il messaggio più denso che ci può offrire.

Devo aggiungere, però, che non escludo nessun metodo *a priori*. Per esempio, si vedrà che i primi capitoli fanno ampiamente ricorso alla lettura canonica di B.S. Childs, applicata forse in modo leggermente diverso. La prima lettura è, comunque, sincronica. Solo dopo questo primo percorso appariranno problemi che devono essere trattati in modo diacronico. La scelta del metodo in ogni caso si determina a seconda della natura dei problemi affrontati.

Non mi pare utile opporre i metodi né, soprattutto, ostracizzare un metodo o l'altro solo a partire da considerazioni generiche o filosofiche. Il metodo utile è quello che permette di capire meglio i testi, che offre le vie più sicure per coglierne il significato e le soluzioni più semplici ai problemi di interpretazione.

La mia scelta sarà quindi piuttosto pragmatica, ma non nego che si basa su una lunga riflessione sullo scopo dell'esegesi, sui suoi doveri e sui suoi limiti. Vorrei soltanto dare o ridare il gusto di percorrere il Pentateuco e di perlustrare i suoi splendidi paesaggi. Sarei già felice se avessi raggiunto questo obiettivo.

Il nostro libro conserva nella sua stesura attuale alcuni segni della sua genesi. È stato elaborato durante una decina di anni di insegnamento all'Istituto Biblico di Roma. Ho preferito, per motivi di chiarezza, conservare il tono e lo stile forse un po' «scolastico» dell'insieme.

Dedico il libro a tutti gli alunni ed ex alunni del Biblico che hanno seguito e incoraggiato l'elaborazione di queste riflessioni su uno dei documenti basilari della fede degli ebrei e dei cristiani e un monumento della nostra cultura occidentale e della letteratura universale.

CAPITOLO I

QUALCHE DOMANDA FONDAMENTALE SUL PENTATEUCO

Lo scopo di questo primo capitolo sarà di presentare il Pentateuco nel suo insieme. Una delle prime domande è di sapere che cosa significa la parola Pentateuco. In seguito, si vedrà per quali ragioni i cinque primi libri della Bibbia Ebraica formano un insieme che dal punto di vista della rivelazione ha un valore diverso da tutto il resto dell'Antico Testamento. La cesura che separa la fine del Deuteronomio e l'inizio del libro di Giosuè non è solo temporale. Segnala anche il passaggio da una prima tappa della storia della rivelazione ad un'altra.

A. ORIGINE DELLA PAROLA PENTATEUCO E DEL SUO USO

Per la tradizione rabbinica, la *Tôrâ* («Legge») comprende i cinque primi libri della Bibbia e si conclude con la morte di Mosè (Dt 34). I cinque libri si chiamano *hămišâ humšê tôrâ* - «i cinque quinti della Legge». Questa espressione ebraica è probabilmente all'origine dell'espressione greca *hè pentateuchos* (*biblos*).

La parola greca *pentateuchos* (*biblos*), da cui viene il latino *pentateuchus* (*liber*), «Pentateuco», è una parola composta da *penta*, che significa «cinque» e *teuchos*, che significa in genere «strumento», «arnese», «utensile»¹. Quest'ultima parola designava prima l'astuccio o

¹ In contesti particolari, la voce greca *teuchos* può avere quattro significati: al plurale, in Omero: «armi»; al plurale, in Omero: «sartame» (vele, cordame, remi); dopo Omero: «vaso», «contenitore» («brocca», «giara», «tino», «moggio», «astuccio», «alveare», «arnia»); «rotolo», «libro».

contenitore cilindrico dei rotoli, poi, per metonimia, il contenuto, cioè il «rotolo»². Pentateuco significa pertanto: «cinque libri» o, meglio, «cinque rotoli».

Il Pentateuco è la prima parte dell'Antico Testamento e della Bibbia Ebraica. Contiene i primi cinque libri della Bibbia, cioè Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio. Questi cinque nomi provengono dalla traduzione greca della LXX e sono stati ripresi dalla Vulgata.

In ebraico, invece, i titoli dei libri corrispondono alla prima parola importante dello stesso libro: *b' rē' šīt* («All'inizio» - Genesi); *š' môt* («I nomi» - Esodo); *wayyiqrā'* («E chiamò» - Levitico); *b' midbār* («Nel deserto [del Sinai]» - Numeri); *d' bārīm* («Le parole» - Deuteronomio).

La parola Pentateuco viene adoperata di rado dai Padri della Chiesa³, che preferiscono parlare della «legge» o della «legge di Mosè», in opposizione ai «profeti», come gli Ebrei e il Nuovo Testamento⁴.

Altri scritti antichi menzionano i «cinque libri» della legge⁵. Una prima menzione si trova forse già negli scritti di Qumran ove appare in un frammento l'espressione *kwl [s]prym hwmšym* che si potrebbe tradurre «tutti i libri del Pentateuco»⁶. Questa divisione in cinque libri si ritrova anche nel salterio nella Bibbia Ebraica: Sal 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. L'idea era probabilmente di fare del salterio una meditazione dei cinque libri della Tora («Legge»). Il Sal 1 va certamente in questa direzione (vedi Sal 1,2).

Il vangelo di Matteo contiene cinque discorsi che si concludono con una formula simile (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Siccome per Matteo Gesù è un «Nuovo Mosè», non è impossibile che abbia fatto del suo vangelo una specie di «Nuovo Pentateuco». L'inizio del suo vangelo: *biblos genešēōs*, «libro della genealogia» corrisponde alla traduzione di Gn 2,4 e 5,1 nella LXX.

Le prime parole del vangelo di Giovanni *en archēi* sono le prime parole della Genesi nella stessa LXX e la traduzione greca del titolo ebraico del libro (*b' rē' šīt*).

² C. HOUTMAN, *Pentateuch*, 1.

³ Vedi J.-P. BOUHOUT - H. CAZELLES, «Pentateuque», *DBS* VII, 687-858, spec. 687 (J.-P. Bouhout). Troviamo la parola «Pentateuco» in ORIGENE, *In Iohannem*, II; in EPIFANIO, *Adversus Haereses*, 33,4; *De mens. et pond.*, 4,5; TOLEMEO, *Lettera a Flora*, 4,1 (scrittore gnostico); ATANASIO, *Lettera a Marcellino*, 5. Nei Padri latini, si ritrova prima in TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, 1,10; poi in GIROLAMO, *Epistola LII ad Paulinam*, 8; *Praefatio in Libro Josue*; infine, in ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie*, VI, 2,1-2.

⁴ Vedi Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lc 16,16; cf. 24,27 («Mosè e i profeti»); 24,44 («la legge di Mosè, i profeti e i salmi»); At 13,15; 24,14; 28,23; Rm 3,21.

⁵ Su questo punto, vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 42-44.

⁶ D. BARTHÉLEMY - J.T. MILK, *Discoveries in the Judean Desert I* (Oxford 1955) 132-133.

Filone, che scrisse prima della redazione dei vangeli, dice che il primo dei cinque libri che contengono le leggi sacre è stato chiamato dallo stesso Mosè «Genesi»:

«... Mosè, il legislatore degli Ebrei, ha detto nei libri sacri che il mondo era creato e incorruttibile; questi libri sono cinque; al primo di essi, ha dato il nome di 'Genesi'...»⁷.

Altrove, Filone cita il primo versetto del Levitico e chiama questo libro con il suo nome «Levitico»⁸. Infine, egli cita anche parecchie volte il libro del Deuteronomio che chiama però «Protrettico», cioè «Esortazione», un titolo assai appropriato per questa opera.

Il nome Deuteronomio si trova nella LXX ove traduce l'espressione *mišnēh hattōrā* (Dt 17,18), «una copia della legge», che il re deve procurarsi e leggere ogni giorno. Ora, la traduzione più normale di questa espressione sarebbe *deuteros nomos*, non *deuteronomion*. Si può spiegare la scelta della LXX se si ammette che il libro si chiamava già a questa epoca «Deuteronomio».

Flavio Giuseppe parla con tutta chiarezza dei «cinque libri di Mosè», verso la fine del primo secolo dopo Cristo, in un passo del *Contro Apione* I, VIII, 37-41⁹:

«Non è permesso a chiunque scrivere la storia e non vi sono discordanze negli scritti ma solamente i profeti hanno appreso per ispirazione divina i fatti più antichi e lontani e hanno scritto con chiarezza come si è svolto ciò che è avvenuto nei loro tempi. Ne consegue naturalmente, anzi di necessità, che noi non abbiamo migliaia di libri divergenti e tra loro contraddittori, ma solamente ventidue libri cui a ragione si presta fede, che contengono la storia di tutti i tempi. Di questi, cinque sono i libri di Mosè che contengono le leggi e la tradizione dalla creazione dell'uomo alla morte dello stesso Mosè; questo periodo abbraccia quasi tremila anni. Dalla morte di Mosè fino ad Artaserse, re di Persia dopo Serse, i profeti successivi a Mosè scrissero gli avvenimenti del loro tempo in tredici libri; i rimanenti quattro comprendono inni al Signore e consigli di vita agli uomini. Dal tempo di Serse fino ad oggi, ogni evento è stato narrato. A tali scritti, però, non si attribuisce fiducia quanto ai precedenti, perché la successione dei profeti non è precisa».

Queste testimonianze confermano che attorno al tempo della nascita di Cristo, la tradizione giudaica aveva già stabilito che: i libri fon-

⁷ Vedi FILONE DI ALESSANDRIA, *De Aeternitate Mundi*, 19; cf. *De Opificio Mundi*, 12; *De Posteritate Caini*, 127. Citato da J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 44.

⁸ *De Plantatione*, 26.

⁹ FLAVIO GIUSEPPE, *In difesa degli Ebrei (Contro Apione)*. A cura di F. CALATI (Venezia 1993) 60-61; cf. J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 43.

damentali della legge fossero cinque; e fossero opera di Mosè; infine l'autorità dei cinque libri di Mosè è superiore a quella degli altri libri attribuiti ai profeti.

B. TETRATEUCO, PENTATEUCO, ESATEUCO O ENNEATEUCO¹⁰?

1. Esateuco

L'antica tradizione che limita a cinque i libri della legge è stata rimessa in questione dai lavori sulle origini del Pentateuco e del popolo d'Israele. H. Ewald nella sua *Geschichte Israels* considera che la prima opera storica d'Israele sia «il libro delle origini» (*Das Buch der Ursprünge*). Questa opera comprende il Pentateuco e il libro di Giosuè¹¹. La stessa idea era già stata espressa prima da Bonfrère (1625), Spinoza (1670) e Geddes (1792).

Dopo Ewald si è generalizzato l'uso di unire il libro di Giosuè al Pentateuco. Perciò si è parlato di «Esateuco» («Sei rotoli») e non più di Pentateuco. Per esempio, l'opera classica di Wellhausen si intitola *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*¹² - «La composizione dell'Esateuco e dei libri storici dell'Antico Testamento».

Anche il famoso esegeta G. von Rad parla di Esateuco nel suo studio fondamentale, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*¹³ - «Il problema della storia delle forme dell'Esateuco». Per von Rad, il nucleo delle tradizioni sulle origini d'Israele si ritrova nel «piccolo credo storico» d'Israele, come per esempio in Dt 6,21-23 e soprattutto 26,5-9; cf. Gs 24,2-13.

Ora, questo «credo» si conclude con la menzione del dono della terra. Perciò, conclude von Rad, non si deve parlare di Pentateuco, ma di Esateuco, poiché la tradizione sulle origini d'Israele doveva concludersi con un racconto della conquista che si trova adesso nel libro di Giosuè, il sesto libro della Bibbia Ebraica.

¹⁰ Su questo punto, vedi R. SMEND, *Entstehung*, 33-35.

¹¹ H. EWALD, *Die Geschichte des Volkes Israel I* (Göttingen 1864) 94.

¹² J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin 1866; 1899).

¹³ G. VON RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT IV, 26; Stuttgart 1938) = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 8; München 1961) 9-86.

2. Tetrateuco

L'idea di von Rad è stata contestata da un suo alunno, Martin Noth, nella sua celebre opera *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*¹⁴ - «Storia delle tradizioni del Pentateuco». L'opera di Noth è all'origine della denominazione «Tetrateuco» («Quattro rotoli»), perché egli esclude dal Pentateuco il Deuteronomio. La sua tesi poggia su tre osservazioni¹⁵:

- Non vi sono testi «deuteronomici» nei quattro primi libri della Bibbia, salvo qualche aggiunta senza grande importanza. Perciò non esiste alcun legame letterario stretto fra Gn-Nm da una parte e Deuteronomio dall'altra.

- Le fonti del Pentateuco non sono presenti nel libro di Giosuè. In altre parole, i racconti iniziati in Gn-Nm non continuano nel libro di Giosuè. Per questa ragione è difficile parlare di Esateuco¹⁶.

- Il Deuteronomio è la prefazione della «storia deuteronomistica» (Gs - 2 Re). Il «codice deuteronomico» viene preceduto da un breve riassunto della storia d'Israele (Dt 1-3) che ripete cose già conosciute per il lettore del libro dei Numeri. Questa ripetizione si capisce solo se il Deuteronomio è stato concepito come l'inizio di un'opera nuova che continua nei libri storici, cioè Gs - 2 Re. Dt 1-3 non avrebbe nessun senso se il Deuteronomio fosse davvero la conclusione di un'opera che comprendeva il libro dei Numeri.

La storia deuteronomistica deve essere letta «alla luce del Deuteronomio». Per esempio, Giosuè può conquistare la terra perché è fedele alla «legge di Mosè» (Gs 1,7-8; 23,6). Il popolo infedele viene punito dal suo Signore con la perdita della terra (2 Re 17,7-23; spec. 17,13.19). La «storia deuteronomistica» è, in gran parte, la storia della fedeltà o dell'infedeltà d'Israele alla legge di Mosè contenuta nel Deuteronomio.

Per Noth, il Pentateuco è nato quando i due blocchi Gn - Nm da una parte e Dt con la storia deuteronomistica dall'altra sono stati riuniti in una sola grande opera. A questo momento, il Dt è divenuto la conclusione del Pentateuco e quindi è stato necessario staccarlo dal libro di Gs e dal resto della storia deuteronomistica.

Però Noth non ha mai affermato che fosse esistito un «Tetrateuco» perché, secondo lui, le antiche fonti, come i libri attuali Gn - Nm,

¹⁴ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948 = Darmstadt 1960) (abbrev. ÜP).

¹⁵ M. NOTH, ÜP, 5-6; cf. S. MOWINCKEL, *Tetrateuch - Pentateuch - Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken* (BZAW 90; Berlin 1964) 3.

¹⁶ M. NOTH, ÜP, 5; cf. ID., *Das Buch Josua* (HAT I,7; Tübingen 1938) xiii-xiv.

richiedono una continuazione, cioè un racconto della conquista. Sarà l'esegeta svedese Engnell a fare il passo decisivo e ad affermare l'esistenza di un Tetrateuco indipendente¹⁷. Per questo esegeta, il Tetrateuco attuale, cioè Gn - Es - Lv - Nm sarebbe l'opera di P (autore sacerdotale), che avrebbe raccolto e compilato antiche tradizioni orali. Accanto a questo Tetrateuco sacerdotale c'era il Dt e la storia deuteronomistica¹⁸. Purtroppo, Engnell ha solo enunciato la sua tesi e non ha mai fornito un'argomentazione completa per suffragarla.

3. Enneateuco

– La tesi

Alcuni esegeti pensano che l'insieme Gn - 2 Re sia da comprendere come una grande unità letteraria che inizia con la creazione del mondo e finisce con l'esilio babilonese¹⁹. Il tema principale di questa storia sarebbe la terra. All'inizio, JHWH la promette ai patriarchi; in Es - Nm, Israele cammina verso di essa nel deserto; Giosuè la conquista; i Giudici la difendono; sotto Davide e Salomone, diventa un regno, prima unito, poi diviso fra Nord e Sud; infine, Israele perde questa terra al tempo dell'esilio babilonese.

Secondo D.N. Freedman, questo lungo racconto sarebbe la «Storia Principale» o «prima storia» d'Israele (*Primary History*)²⁰. Occorre distinguere questa «Storia Principale» dalla «Storia del Cronista», che consta di 1-2 Cr e Esdra-Neemia.

La seconda storia del Cronista riprende in modo drasticamente abbreviato la narrazione delle origini, dalla creazione sino al regno di Davide, per concentrarsi soprattutto sul regno di quest'ultimo, del suo figlio Salomone e dei loro successori. I libri di Esdra e Neemia descrivono la ricostituzione della comunità d'Israele dopo l'esilio.

La «Storia Principale» finisce con la distruzione del tempio e l'esilio; la «Storia del Cronista» culmina nella ricostruzione del tempio e della comunità postesilica.

¹⁷ I. ENGNELL, *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning. I* (Stockholm 1945) 209-212; ID., «The Pentateuch», *A Rigid Scrutiny* (Nashville 1969) = *Critical Essays on the Old Testament* (London 1970) 50-67.

¹⁸ Cf. S. MOWINCKEL, *Tetrateuch*, 3-4.

¹⁹ «Enneateuco» significa «nove rotoli»: Gn, Es, Lv, Nm, Dt, Gs, Gdc, 1/2 Sam, 1/2 Re. Nella Bibbia Ebraica, il libro di Rut fa parte degli «Scritti»; il due libri di Samuele sono considerati un solo libro, come i due libri dei Re.

²⁰ D.N. FREEDMAN, «Pentateuch», *IDB 3* (New York 1967) 711-727, spec. 712-713.

– Alcuni dati

* Per alcuni esegeti, la «storia d'Israele» non finisce con la conquista della terra. Per esempio, Gdc 2,8.10 si riallaccia a Es 1,6.8²¹:

«Giuseppe morì, lui, tutti i suoi fratelli e tutta questa generazione... E salì sul trono dell'Egitto un nuovo re che non conosceva Giuseppe» (Es 1,6.8).

«Giosuè, figlio di Nun, servo di JHWH, morì all'età di cento dieci anni... E anche tutta quella generazione si riunì ai suoi padri e sorse un'altra generazione dopo di loro che non conosceva né JHWH né tutte le opere che egli aveva fatto per Israele» (Gdc 2,8.10; cf. Gs 24,29.31).

Questi «agganci» letterari creano legami fra vari blocchi narrativi e segnalano inoltre il passaggio da un periodo all'altro della storia d'Israele. Es 1,6.8 segnala il passaggio dall'età dei patriarchi a quella dell'esodo; Gdc 2,8.10, quello dall'epoca di Giosuè all'epoca dei Giudici (cf. Gs 24,29.31).

* La cronologia dei vari libri è un'altra indicazione di questa visione globale della storia d'Israele. Per esempio, la durata del soggiorno in Egitto è di 430 anni secondo Es 12,40-41 (cf. Gn 15,13: 400 anni). Salomone inizia a costruire il tempio 480 anni dopo l'esodo (1 Re 6,1), cioè 430 + 50 anni. Contando gli anni a partire da questa data, cioè il quarto anno del regno di Salomone, fino alla fine del regno di Giuda, si giunge ancora a 430 anni²². Se si aggiungono i cinquant'anni dell'esilio, si arriva di nuovo a 480 anni. Per arrivare a questa cifra, occorre però prendere i dati di 1-2 Re senza nessuna correzione.

Vi sono altri dati di questo tipo. Per esempio, secondo la cronologia dell'autore sacerdotale, l'esodo ha avuto luogo nell'anno 2666 dopo la creazione del mondo. 2666 anni sono i due terzi (2/3) di 4000 anni, un numero probabilmente simbolico. Questo anno 4000 dopo la creazione potrebbe coincidere con la purificazione e la nuova dedicazione del tempio da parte dei Maccabei (164 avanti Cristo)²³. Occorre aggiungere, però, che non tutti questi dati sono univoci. Inoltre, la sola cronologia basta per creare una storia unificata?

* Blenkinsopp elenca tre ragioni per affermare che il Pentateuco non può concludersi con la morte di Mosè (Dt 34)²⁴:

²¹ J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 36-37, sulla scia di R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin - New York 1977) 166-169.

²² J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 48.

²³ Vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 48. Per altri dati, vedi 47-50.

²⁴ J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 34-35.

a) Senza il libro di Giosuè, una promessa della terra, fatta ai patriarchi, rimane incompiuta²⁵. D'altronde, Gs 21,43-45 vede nella conquista il compimento di una promessa fatta molto prima agli «antenati» d'Israele:

«Così JHWH dette a Israele tutta la terra che aveva promesso di dare ai loro padri; essi la conquistarono e si stabilirono lì. JHWH dette loro riposo tutt'intorno come aveva giurato ai loro padri. Nessuno resistette loro fra tutti i loro nemici: tutti i loro nemici, JHWH li consegnò nelle loro mani. Non fallì una sola parola di tutte le buone parole [di tutta la parola] che JHWH aveva detto a Israele: tutto si compì».

b) Vi sono corrispondenze fra l'opera della creazione (Gn 1), la costruzione del santuario nel deserto (Es 35-40) e l'installazione del santuario nella terra promessa (Gs 18-19). Infine, il tempio di Salomone sarà costruito 480 anni dopo l'esodo (1 Re 6,1). Questo sistema di datazione collega pertanto la creazione, l'esodo e la costruzione del tempio di Salomone in un'unica narrazione.

c) Un tema maggiore nella storia d'Israele è la fedeltà all'alleanza e alla legge. L'infedeltà del popolo è, per la storia deuteronomistica, la causa dell'esilio. Ora, questa tematica appare già in Gn 2-3 con una tonalità universale. Il giardino di Eden corrisponde alla terra, il comando di non mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male corrisponde alla legge di Mosè, e l'espulsione di Adamo ed Eva dal giardino dopo la colpa corrisponde all'esilio²⁶.

Questi argomenti, però, non sono del tutto convincenti. Il vocabolario di Gs 21,43-45 è tipicamente deuteronomistico e si ritrova solo in parte in alcuni testi tardivi, per esempio in Gn 15,7.18; 26,3:

[JHWH disse ad Abramo:] «Io sono JHWH che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei per darti questa terra in eredità» (15,7).

«In quel giorno JHWH concluse un'alleanza con Abramo dicendo: Alla tua discendenza io do questo paese» (15,18).

[JHWH disse a Isacco:] «... a te e alla tua discendenza io darò tutti questi paesi e manterrò il giuramento che ho giurato ad Abramo tuo padre» (26,3).

²⁵ Altrimenti, si deve parlare di «compimento parziale della promessa» o di «prologa della promessa». Cf. D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch* (JSOTS 10; Sheffield 1978).

²⁶ Vedi L. ALONSO SCHÖKEL, «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3», *Bib* 43 (1962) 295-316; N. LOHFINK, «Die Erzählung vom Sündenfall», *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzung mit dem Alten Testament* (Frankfurt 1965) 81-101.

D'altra parte, si discute oggi per sapere se «i padri» sono i patriarchi o gli Israeliti in Egitto²⁷. Inoltre, le promesse di cui parla Gs 21,44 non si trovano in Genesi, ma piuttosto in Dt 12,10b; 25,19, ove appare, come in Gs 21,44, l'espressione: «dare il riposo dai nemici tutto intorno». In questi due ultimi testi, la promessa è fatta al popolo dell'esodo, non ai patriarchi. Se vi è un legame, è certamente poco apparente ed è ad ogni modo tardivo.

Le corrispondenze fra Gn 1 et Es 24-25; 39-40 sono ben note²⁸. Per esempio, il quadro della settimana in Gn 1,1-2,4a riappare in Es 24,16. Però non si ritrova questa tematica in Gs 18,1; 19,51.

Le analogie fra Gn 2-3 e il tema della terra nella storia deuteronomistica non sono molto specifiche. Il vocabolario è diverso e non vi è alcun richiamo esplicito alla storia della Genesi nella storia deuteronomistica. D'altronde, mancano in Gn 2-3 riferimenti chiari alla teologia dell'alleanza. In Gn 2,16-17, il castigo promesso per chi non osserva il comandamento non è l'espulsione dal giardino, ma la morte (2,17b). Infine, Gn 2-3 è anch'esso, molto probabilmente, un testo relativamente tardivo²⁹.

In conclusione, occorre chiarire la situazione e definire meglio l'oggetto della discussione. Se, dal punto di vista canonico, si può parlare di «Enneateuco» o «Storia Principale», non è lo stesso dal punto di vista letterario. Lo studio critico dei vari libri mostra, per esempio, i legami fra Dt e Gs, o Dt e 1-2 Re. Non esiste tuttavia alcun lavoro letterario che abbia collegato in un insieme organico tutti i libri della «Storia Principale» d'Israele, cioè Gn - 2 Re. Questi legami rimangono a livello di tematiche generiche e non hanno veri riscontri nella tessitura letteraria dei vari libri.

C. MOSÈ, IL PENTATEUCO E IL CANONE DELLA BIBBIA EBRAICA³⁰

Vi sono alcune ragioni importanti per continuare a parlare di un «Pentateuco». Certo, come vedremo più avanti, questo modo di or-

²⁷ TH. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99; Freiburg Schweiz - Göttingen 1990); su Gs 21,43-45, vedi pp. 358-363; N. LOHFINK, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer* (OBO 111; Freiburg Schweiz - Göttingen 1991) 81-85 (su Gs 21,43-45).

²⁸ Vedi, per esempio, P.J. KEARNEY, «Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25-40», *ZAW* 89 (1977) 375-387.

²⁹ Vedi, per esempio, E. OTTO, «Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext», *Jedes Ding hat seine Zeit... Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit* (FS. D. MICHEL) (Hrsg. A.A. DIESEL u.a.) (BZAW 241; Berlin - New York 1996) 167-192.

³⁰ Riprendiamo, con qualche leggera modifica, ZENGER, *Einleitung*, 24-26.

ganizzare i primi libri dell'Antico Testamento non ne esclude altri. Però ha un valore particolare perché tiene conto della forma canonica, definitiva e normativa della Bibbia per la comunità di fede, cioè per il popolo d'Israele prima e per le chiese cristiane poi³¹.

1. Il Pentateuco - Dt 34,10-12

Per quanto riguarda il Pentateuco, esiste un testo fondamentale che funge da «spartiacque» per separare i cinque primi libri della Bibbia da quelli che seguono (Gs - 2 Re). Si tratta di Dt 34,10-12³²:

«¹⁰Non sorse più in Israele un profeta come Mosè, che JHWH conosceva faccia a faccia, ¹¹per tutti i segni e i prodigi che JHWH lo mandò a compiere nella terra d'Egitto contro il Faraone, tutti i suoi servi e tutta la sua terra, ¹²e per tutta [la potenza] della sua mano forte e tutta [l'opera] formidabile [e] grande che Mosè compì agli occhi di tutto Israele».

Questo testo afferma tre cose importanti:

– Mosè è più grande di tutti gli altri profeti. Perciò la «legge di Mosè» è superiore a tutte le altre forme di rivelazione. La sua Tōrā è imparagonabile, insuperabile e rimarrà sempre valida. In altra parole, la rivelazione che risale a Mosè è superiore a tutte le altre rivelazioni che risalgono ai profeti. Perciò, nel canone, Mosè precede i «profeti anteriori» (Gs - 2 Re) e i «profeti posteriori» (Is - MI). Egli precede anche «gli scritti» o libri sapienziali. L'autorità del Pentateuco dipende in fin dei conti dall'autorità superiore di Mosè³³.

– La superiorità di Mosè deriva dalla superiorità della sua relazione con JHWH (vedi Es 33,11; Nm 12,6-8; cf. Gv 1,18; 3,11)³⁴. JHWH e Mosè erano in «contatto diretto», senza intermediari o «schermi» (come nei sogni e nelle visioni; cf. Nm 12,6-8).

³¹ Sulla questione del canone, vedi J.A. SANDERS, *Torah and Canon* (Philadelphia, PA 1972); ID., «Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon», *Magnalia Dei. Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright* (Garden City, NY 1976) 531-560; B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia, PA 1979). Sul suo metodo, vedi P.R. NOBLE, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Biblical Interpretation Series 16; Leiden 1995).

³² Su questo testo, vedi F. GARCÍA LÓPEZ, «De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco», *EstBib* 52 (1994) 7-35, 25-35; ID., «Deut 34. Dtr History and the Pentateuch», *Studies in Deuteronomy* (FS. C.J. Labuschagne) (VTS 53; Leiden 1994) 47-61; CH. DOHMEN - M. OEMING, *Biblischer Kanon, warum und wozu?* (QD 137; Freiburg 1992).

³³ B.S. CHILDS, *Introduction*, 134-135.

³⁴ Per la figura di Mosè nel NT, vedi, fra gli altri, D.C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean Typology* (Minneapolis, MN 1993); M.-E. BOISMARD, *Moïse ou Jésus. Essai de Christologie johannique* (BETL 84; Leuven 1988).

– L'esodo è l'evento fondamentale della storia d'Israele. Nessun altro evento può essere paragonato con esso. La fondazione d'Israele risale quindi a Mosè, e non a Davide o a Salomone. Israele è infatti più antico della monarchia e addirittura della conquista della terra promessa.

2. La seconda parte della Bibbia Ebraica: i profeti anteriori e posteriori

– Giosuè 1,1-8

Il testo di Gs 1,1-8 riallaccia chiaramente la figura e l'opera di Giosuè alla figura e all'opera di Mosè:

«Dopo la morte di Mosè, servo di JHWH, JHWH disse a Giosuè, figlio di Nun, ministro di Mosè: ²Mosè, mio servo, è morto. Ora, alzati, attraversa questo Giordano, tu e tutto questo popolo, verso la terra che io do a loro, gli Israeliti. ³Ogni luogo che calcherà la pianta dei vostri piedi, ve lo do, come ho detto a Mosè. ⁴Dal deserto e da questo Libano fino al grande fiume, il fiume Eufrate, tutta la terra degli Hittiti, fino al Grande Mare all'occidente: tali saranno i vostri confini. ⁵Nessuno sarà capace di resistere davanti a te, durante tutti i giorni della tua vita. Come fui con Mosè, così sarò con te. Non ti lascerò e non ti abbandonerò. ⁶Sii forte e risoluto, perché tu distribuirai a questo popolo la terra che ho giurato ai loro padri di dare loro. ⁷Solo, sii forte e molto risoluto, fedele nell'agire secondo tutta questa legge che ti ha prescritta Mosè, mio servo. Non deviare da essa né a destra né a sinistra affinché abbia successo in qualunque tua impresa. ⁸Il libro di questa legge non si allontani dalla tua bocca, ma meditalo giorno e notte, affinché sii fedele nell'agire secondo tutto quello che vi è scritto, perché allora riuscirai nelle tue imprese e allora avrai successo [...]».

In questo testo, possiamo leggere almeno quattro affermazioni basilari sul libro di Giosuè e sui libri profetici, anteriori e posteriori:

* Giosuè è il successore di Mosè. Il suo compito è di conquistare, poi di distribuire la terra promessa ai padri.

* Mosè è il servo di JHWH (*'ebed jhwh*); Giosuè ha un altro titolo «ministro di Mosè» (*m'sāret mōšeh*). Se Mosè si definisce per la sua relazione con JHWH, Giosuè si definisce per la sua relazione con Mosè. Siamo ad un altro stadio della «rivelazione» e dei rapporti con JHWH. In altre parole, Giosuè è il successore di Mosè, ma non prende il suo posto come «servitore di JHWH».

* Vi è continuità fra Giosuè e Mosè: JHWH sarà con Giosuè come è stato con Mosè (v. 5). JHWH compirà la promessa fatta a Mosè di dare la terra in possesso a Israele (v. 3). Significa però che l'inizio e il fondamento della storia d'Israele è Mosè, non Giosuè.

* Il successo di Giosuè dipende dalla sua fedeltà alla «legge di Mosè» (vv. 7-8). Questa legge è «scritta» (*hakkātūb*; v. 8) in un «libro» (*šēper*; v. 7). D'ora in poi, essa diventa la pietra angolare di ogni impresa della storia d'Israele. Sarà anche il criterio che permetterà di giudicare la storia. La storia d'Israele sarà la storia della fedeltà o dell'infedeltà alla legge di Mosè³⁵.

– Malachia 3,22-24

La conclusione dei libri profetici (Mt 3,22-24) contiene una serie di affermazioni simili:

«²²Ricordatevi della legge di Mosè, mio servo, che gli consegnai sull'Oreb per tutto Israele: decreti e giudizi. ²³Ecco, sto per inviarvi Elia, il profeta, prima che venga il giorno di JHWH, giorno grande e terribile. ²⁴Egli ricondurrà il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i loro padri, affinché io non venga a colpire il paese per distruggerlo! (... affinché io non venga a colpire il paese d'interdetto)».

Questo testo conclude a mo' di inclusione tutti i libri profetici (*n'bi'im*). In merito alla relazione dei libri profetici con la legge di Mosè (il Pentateuco), esso contiene quattro elementi essenziali:

* La lettura dei profeti deve essere un modo per «ricordarsi» della legge di Mosè. Secondo questa interpretazione «canonica» della Bibbia, la profezia attualizza la legge e la mantiene viva nella memoria d'Israele.

* La legge di Mosè è legge divina. La sua autorità non è di origine umana, ma divina. In parole più moderne, la legge di Mosè è frutto di una rivelazione, non della ragione umana.

* Questa legge si trova soprattutto nel Deuteronomio. In questo libro, JHWH appare sul monte Oreb, non sul monte Sinai. Vedi, per esempio, Dt 5,2 e Es 19,1. L'espressione «decreti e giudizi» è tipicamente deuteronomica (vedi Dt 5,1; 11,32; 12,1; 26,16).

* Fra i profeti, solo Elia viene menzionato perché è il più simile a Mosè. Elia, come Mosè, è andato sul monte Oreb (1 Re 19) ed ha sentito Dio nella caverna (cf. Es 34). Vedi anche i «quaranta giorni e quaranta notti» di Es 24,18; 34,28; Dt 9,9 e di 1 Re 19,8³⁶.

³⁵ Cf. 1 Re 17,7-23, spec. 17,13-16, che spiega la fine del regno del Nord sulla base di questo principio: l'infedeltà alla legge ha causato la rovina del regno di Samaria.

³⁶ Perciò Mosè ed Elia appaiono assieme nella scena della Trasfigurazione di Gesù (Mt 17,3 e //).

3. La terza parte della Bibbia Ebraica: «Gli scritti» (*k'tūbim*)

– Salmo 1

Il salmo 1 che funge da introduzione a tutta la terza parte della Bibbia Ebraica contiene anch'esso delle allusioni alla legge:

«¹Beato l'uomo che non andò al consiglio degli empi che non stette nella via dei peccatori e nel consesso dei beffardi non si sedette
²ma solo nella legge di JHWH trova il suo piacere e in essa medita giorno e notte.
³[...] In ogni cosa che fa ha sempre successo».

Alcune asserzioni importanti di questo brano hanno lo scopo di situare i salmi e gli scritti in relazione con la legge:

* Il criterio che distingue il giusto dall'empio e dal peccatore è la meditazione della legge. La legge sarà anche il criterio del giudizio (Sal 1,5-6). Questo salmo applica all'individuo quello che «i profeti anteriori» (i libri storici) asserivano a proposito del popolo.

* La legge viene chiamata «legge di JHWH» (*tōrat jhwh*).

* Il salmo 1 invita a leggere tutti i salmi e tutti gli «scritti» come una meditazione della legge di JHWH³⁷.

– 2 Cronache 36,22-23

La conclusione della Bibbia Ebraica, che coincide con la conclusione degli «scritti», si trova in 2 Cr 36,22-23. Il testo fornisce un'ultima chiave per capire il significato di tutta la Bibbia secondo il canone ebraico:

«²²Nel primo anno di Ciro, re di Persia, in adempimento della parola di JHWH, pronunciata da Geremia, JHWH suscitò lo spirito di Ciro, re di Persia. Egli fece proclamare per tutto il suo regno, a voce e per iscritto:
²³«Così parla Ciro, re di Persia: JHWH, il Dio dei cieli, ha dato in mio potere tutti i regni della terra; egli stesso mi ha incaricato di costruirgli un tempio in Gerusalemme, che si trova in Giuda. Chiunque tra voi appartenga al suo popolo, JHWH, suo Dio, sia con lui e salga (si metta in cammino per salire a Gerusalemme)»».

Possiamo fare tre osservazioni importanti a proposito di questo testo:

³⁷ Vi sono parecchie somiglianze fra il Sal 1 e Gs 1,1-8, come le espressioni «meditare la legge giorno e notte» e «riuscire in ogni impresa». I due testi hanno un sapore deuteronomistico innegabile.

* Qui, non si menziona più Mosè e la legge, ma Geremia e Gerusalemme. La Bibbia Ebraica si conclude con un appello a «salire» (*w'yā'al*). Questo verbo potrebbe contenere un'allusione all'esodo, perché una formula che descrive l'uscita dall'Egitto contiene anche questo verbo «salire» (*l'h, hif.*; cf. Es 3,8).

* Il tempio di Gerusalemme non viene menzionato come tale nel Pentateuco. Tuttavia testi come Es 25-31; 34-40; le prescrizioni culturali del Levitico; la legge sulla centralizzazione del culto in Dt 12 sono da leggere in relazione con il tempio.

* Comunque, fra gli ultimi libri della Bibbia Ebraica si trovano i libri di Esdra e Neemia che, molto probabilmente in uno stadio anteriore seguivano i libri della Cronache. L'ordine 1-2 Cr - Esdra - Neemia rispecchia meglio la cronologia dei fatti. Ora, i libri di Esd-Ne culminano nella proclamazione solenne della «legge di Mosè», davanti a tutto il popolo (Ne 8; cf. 8,1). Questa legge diventa la pietra angolare della comunità postesilica. È difficile concepire il tempio senza riferimento alla legge e alle prescrizioni culturali contenute nel Pentateuco. Nella parte più sacra del tempio, il santo dei santi, si trova l'arca e, nell'arca, vi si trova un solo oggetto: le due tavole che JHWH diede a Mosè sull'Oreb (2 Cr 5,10). La «Legge» sta nel cuore del tempio. E il culto segue le prescrizioni della legge di Mosè (2 Cr 8,13). I riferimenti alla legge di Mosè sono anche numerosi nei libri di Esdra e Neemia (Esd 3,2; 6,18; 7,6; Ne 1,7.8; 8,1.14; 9,14; 10,30; 13,1).

Ad ogni modo, il canone ebraico si conclude con una chiamata rivolta a tutti gli Ebrei della diaspora e che li invita a tornare a Gerusalemme per aiutare a ricostruire il tempio. Questo appello finale richiede una risposta che ogni lettore della Bibbia scrive con la propria vita. La Bibbia, nel canone ebraico, ha una struttura aperta sull'avvenire. L'ultimo verbo è un iussivo, una forma dell'imperativo, e non un indicativo.

4. Conclusione

Possiamo trarre da queste osservazioni alcune conclusioni essenziali per la lettura del Pentateuco all'interno del canone della Bibbia Ebraica.

– Questi vari testi, che incorniciano le tre parti principali della Bibbia Ebraica, sono importanti a causa del loro contenuto e specialmente perché sono posti in punti strategici della Bibbia. La divisione pone in risalto la posizione unica della «Legge» che, secondo la tradizione biblica, porta l'impronta della personalità eccezionale di Mosè. Il Pentateuco è unico perché Mosè occupa un posto unico nella storia della rivelazione.

– I cinque libri del Pentateuco hanno quindi un carattere «normativo» che gli altri testi biblici non possiedono³⁸.

– Il Pentateuco, per di più, si presenta in gran parte come una «vita di Mosè» che inizia con la sua nascita in Es 2 e si conclude con la sua morte in Dt 34. Si tratta però anzitutto di una «vita di Mosè al servizio di JHWH e del popolo d'Israele». Il libro della Genesi che precede questa «vita di Mosè» descrive l'origine del mondo (Gn 1-11) e del popolo d'Israele (12-50)³⁹.

– Dal punto di vista del canone, questo raggruppamento di libri è più importante di altri. Per esempio, i legami del Deuteronomio con Mosè sono più importanti dei legami fra Deuteronomio e storia deuteronomistica. Questo fatto pone un problema serio a proposito della terra promessa che rimane in gran parte fuori dal Pentateuco. La promessa della terra, non il suo possesso, è un elemento essenziale della fede d'Israele. In altre parole, per il Pentateuco è possibile essere un membro del popolo d'Israele senza abitare nella terra promessa. Un'affermazione di questo tipo si capisce meglio dopo l'esperienza dell'esilio e al tempo della diaspora⁴⁰.

– Un altro elemento merita di essere sottolineato. Secondo il canone delle Scritture ebraiche, la monarchia è subordinata alla legge. Le istituzioni mosaiche sono fondamentali per l'esistenza d'Israele, mentre il popolo può fare a meno della monarchia. Questa verità è il frutto della dura e tragica esperienza dell'esilio. A questo momento, Israele ha scoperto che era più antico di Davide e persino della conquista di Giosuè. Era nato come popolo molto prima, quando il Signore lo fece uscire dall'Egitto, dalla casa di servitù.

Per ritrovare le più antiche tracce dei suoi antenati, occorre risalire più avanti ancora e incontrare i patriarchi, Abramo, Isacco e Giacobbe. A loro, il Signore aveva promesso la terra che, prima di morire, Mosè contemplò senza poter entrarvi (Dt 34,1-4). Il Pentateuco contiene i due elementi assolutamente essenziali per definire l'identità d'Israele: i patriarchi e Mosè. Israele è il popolo che discende dai patriarchi e che ha vissuto l'esperienza dell'esodo sotto la guida di Mosè.

Dal punto di vista teologico, i due elementi basilari sono le promesse fatte agli antenati e il binomio esodo/legge (cf. Es 20,2-3). Il Signore d'Israele si definisce come «il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe» (Es 3,6) e come «il Signore che ha fatto uscire [Israele]

³⁸ J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 51-52.

³⁹ Vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 52; E. ZENGER, *Einleitung*, 36, e molti altri.

⁴⁰ Su questo punto, vedi J.A. SANDERS, *Torah and Canon*; sommario in B.S. CHILDS, *Introduction*, 131-132.

dall'Egitto, dalla casa di servitù» (Es 20,2). Queste due affermazioni sono le due travi che sostengono tutto il Pentateuco, salvo la storia delle origini (Gn 1-11). I primi capitoli della Genesi aggiungono un ultimo elemento: il Dio dei patriarchi e il Dio dell'esodo è anche il creatore dell'universo.

La struttura del Pentateuco e l'organizzazione del canone ebraico è fondamentale per poter capire il Nuovo Testamento. La vita pubblica di Gesù, nei quattro vangeli, inizia presso il Giordano, dove Giovanni Battista battezza. Perché questo quadro? Per chi ha letto il Pentateuco, la risposta è immediata. Mosè è arrivato davanti al Giordano con il popolo ed è morto senza aver potuto valicare quest'ultima frontiera. La sua opera è pertanto rimasta incompiuta. La conclusione del Pentateuco è una conclusione aperta verso la terra che contempla Mosè. Giosuè finirà l'opera iniziata.

Quando Gesù appare nei vangeli, la sua missione è simile: egli annunzia la venuta del «regno», vale a dire il momento in cui Israele potrà finalmente prendere possesso della sua terra. L'inizio del Nuovo Testamento si presenta come compimento dell'opera incompiuta da Mosè. Gesù è un altro Giosuè.

In realtà i due nomi sono identici: Giosuè ne è la forma ebraica e Gesù la forma aramaica. Gv 5, il racconto della guarigione del paralitico alla piscina di Betesda, accenna a questa tematica quando Gesù dice: «Mosè ha parlato di me» (5,46). Mosè ha annunziato che JHWH aveva scelto Giosuè per compiere la sua promessa ai patriarchi di dare la terra al popolo⁴¹. Per Gv 5, Gesù è questo Giosuè annunziato. Per questa ragione, i vangeli iniziano sulle sponde del Giordano dove il popolo si trova ancora in Dt 34, quando cala il sipario sul Pentateuco e su Mosè⁴².

⁴¹ Vedi J.L. SKA, «Dal Nuovo all'Antico Testamento», *CivCatt* 147,II (1996) 14-23, spec. 20-23; ID., «Il canone ebraico e il canone cristiano dell'Antico Testamento», *CivCatt* 148, III (1997) 213-225.

⁴² I libri profetici si concludevano con l'annuncio del ritorno di Elia, che il Nuovo Testamento identifica con Giovanni Battista (Mt 3,23-24; cf. Lc 1,17; Mt 11,14; 17,12-13). Infine, la venuta di Gesù deve permettere di rispondere alla chiamata di Ciro in 2 Cr 36,23. Cf. Gv 2,10: Gesù è il nuovo tempio (cf. 4,21-24) e radunerà tutti i figli di Dio dispersi (Gv 10,16; 11,51-52).

CAPITOLO II

I CINQUE LIBRI DEL PENTATEUCO CONTENUTO E STRUTTURA

Come e perché il Pentateuco è stato diviso in cinque libri? Questa divisione è meramente materiale o ha qualche significato? È la prima domanda che vorremmo affrontare in questo capitolo. Poi cercheremo di vedere come sono strutturati questi «cinque quinti della legge» (*hāmishā humsē tōrā*).

A. LA DIVISIONE IN CINQUE LIBRI

1. *Le ragioni materiali*¹

I cinque libri del Pentateuco sono di diversa lunghezza. Il più breve è il Levitico (25 capitoli; 859 versetti; 11.950 parole; 51 pagine nella *BHS*). Il più lungo è il libro della Genesi (50 capitoli; 1.534 versetti; 85 pagine nella *BHS*).

Il libro dell'Esodo e il libro dei Numeri sono di simile lunghezza: per Es: 40 capitoli, 1209 versetti e 16.713 parole; 71 pagine nella *BHS*. Per Nm: 36 capitoli; 1.288 versetti (ma molti versetti sono brevissimi, per esempio in Nm 1-2.7.26.29.33); 16.413 parole; 74 pagine nella *BHS*.

Il Deuteronomio è un po' più lungo del Levitico (34 capitoli; 955 versetti; 71 pagine nella *BHS*, ma l'apparato critico è più voluminoso che per gli altri libri).

¹ Seguiamo J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 45-47.

In tutto, il Pentateuco conta 5845 versetti (353 pagine della BHS). In una edizione senza note i dati sono i seguenti: 88 pagine per Gn; 73 pagine per Es; 52 pagine per Lv; 73 pagine per Nm (come per Es); 64 pagine per Dt.

Alcuni studiosi ritengono che fosse materialmente difficile scrivere tutto il Pentateuco su un solo rotolo. Si calcola che un tale rotolo avrebbe dovuto misurare più o meno 33 metri. Non era del tutto impossibile, perché si parla di un rotolo che conteneva tutta l'opera di Omero (*Iliade* e *Odissea*) e che misurava più o meno 50 metri.

Però un lungo rotolo non era molto pratico per la lettura sinagogale o personale. A Qumran, i rotoli più lunghi sono il *Rotolo del Tempio*: 8,75 metri e quello di *1QIsa*: 7,35 metri. In media, i cinque rotoli del Pentateuco dovevano misurare fra 6 e 7 metri.

La divisione fra i vari libri sembra essere alquanto arbitraria e artificiale. Per esempio, la famiglia di Giacobbe si stabilisce in Egitto in Gn 46, ma il libro dell'Esodo inizia più tardi. La pericope del Sinai inizia in Es 19 e finisce in Nm 10,10. Si estende pertanto su tre libri, ma non corrisponde ad alcuna divisione particolare. Israele arriva nelle steppe di Moab in Nm 21,20 dove rimane fino alla morte di Mosè. Ma la divisione fra Nm e Dt non coincide con questo momento.

2. I criteri teologici²

Quali sono allora i criteri della divisione in cinque libri?

- Genesi

Il libro della Genesi inizia con la creazione del mondo e la famosa espressione *b'rē'sīt bārā' 'ēlōhîm* - «all'inizio Dio creò...» o «quando Dio iniziò a creare...», e finisce con la morte di Giacobbe e di Giuseppe³. Così si conclude l'era patriarcale, cioè la storia di famiglia degli antenati d'Israele. Dopo, Israele non sarà più una famiglia, ma un popolo.

Inoltre, prima della sua morte, Giuseppe annunzia il ritorno dei suoi discendenti nella terra promessa ad Abramo, Isacco e Giacobbe (Gn 50,24). La conclusione di Gn apre pertanto verso il futuro e collega Gn con Es-Dt. Nel linguaggio dell'analisi narrativa, Gn 50,24 contiene un «sommario prolettico» del racconto ulteriore.

² Vedi, fra gli altri, B.S. CHILDS, *Introduction*, 128-130; E. ZENGER, *Einleitung*, 34-36.

³ La traduzione di Gn 1,1 è discussa. Vedi, per esempio, G.J. WENHAM, *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco, Tx 1987) 11-13.

- Esodo

Il libro dell'Esodo inizia con un riassunto della storia di Giuseppe che funge da cerniera fra la «storia dei patriarchi» o «storia degli antenati d'Israele» e la «storia del popolo d'Israele» (Es 1,1-7). Es 1,8: «Allora sorse un re che non aveva conosciuto Giuseppe», segnala anch'esso il passaggio da un periodo all'altro della storia d'Israele.

La conclusione del libro dell'Esodo (40,34-38), descrive il momento in cui, dopo molte vicende, la «gloria di JHWH» viene a riempire la dimora o «tenda dell'incontro». Questo momento è importante, perché JHWH ormai abita in mezzo al suo popolo (40,34-35) e può accompagnarlo e guidarlo (40,36-38).

- Levitico

L'inizio del libro del Levitico si riferisce a questo evento: «E JHWH chiamò Mosè e gli parlò dalla tenda dell'incontro dicendo...». A partire da questo momento, JHWH si rivolge a Mosè dalla tenda dell'incontro e non più dalla cima del monte Sinai (cf. Es 19,3).

La conclusione originale del libro del Levitico si trova in Lv 26,46: «Quelli sono i decreti, i giudizi e le leggi che JHWH stabilì fra sé e gli Israeliti, sul monte Sinai, per mano di Mosè». Si tratta senza dubbio di un «sommario conclusivo», che segue un capitolo di benedizioni e maledizioni (Lv 26,3.14). Il capitolo 27 del Lv è un'aggiunta tardiva. L'ultimo versetto riprende la conclusione di 26,46: «Quelli sono gli ordini che JHWH diede a Mosè per gli Israeliti sul monte Sinai» (27,34).

Queste due conclusioni menzionano il monte Sinai come il luogo della rivelazione. Per la tradizione d'Israele, le leggi promulgate da JHWH sul monte Sinai e trasmesse da Mosè hanno una qualità normativa unica. Queste affermazioni hanno dunque grande importanza perché distinguono fra le leggi che fanno parte del «canone mosaico» e le altre.

- Numeri

Il libro dei Numeri ha anch'esso la propria introduzione e la propria conclusione. L'introduzione è simile a quella del Levitico (Nm 1,1; cf. Lv 1,1): «JHWH parlò a Mosè nel deserto del Sinai nella tenda dell'incontro nel primo giorno del secondo mese, il secondo anno dopo la loro uscita dalla terra d'Egitto, dicendo...». Siamo ancora nel deserto del Sinai, e JHWH continua a parlare dalla tenda dell'incontro (cf. Es 40,34-35; Lv 1,1).

La conclusione del libro dei Numeri riecheggia Lv 26,46 e 27,34: «Quelli sono gli ordini e i giudizi che JHWH diede per mano di Mosè ai figli d'Israele nelle steppe di Moab, di fronte al Giordano di Gerico» (Nm 36,13).

Fra l'introduzione e la conclusione, il popolo si è spostato dal Sinai alle steppe di Moab, dove si prepara ad entrare nella terra promessa. Le leggi promulgate nelle steppe di Moab hanno anch'esse un valore particolare dal punto di vista canonico. Dt 28,69 parla persino di un'ulteriore alleanza che JHWH conclude lì con Israele (oltre all'alleanza conclusa all'Oreb). Queste affermazioni equiparano le leggi di Moab a quelle dell'Oreb/Sinai⁴.

- Deuteronomio

Il Deuteronomio ha la propria cornice. Come il libro dei Numeri, inizia con una formula che indica il posto e il luogo dove Mosè parla (Dt 1,1-3): «Queste sono le parole che Mosè pronunciò davanti a Israele al di là del Giordano, nel deserto... L'anno quaranta, il mese undicesimo, il primo del mese». Tutti i discorsi di Mosè saranno pronunciati in quel giorno e, nello stesso giorno, Mosè muore (Dt 32,48; 34,5). Con la morte di Mosè si conclude il libro del Deuteronomio e tutto il Pentateuco (Dt 34,1-12).

3. Conclusione

I cinque libri del Pentateuco sono chiaramente divisi da segnali linguistici e strutturali. Tuttavia, vi è una cesura maggiore fra il primo libro (Genesi) e i quattro seguenti (Es - Dt). Il primo descrive le origini di Israele e gli altri l'organizzazione del popolo sotto la guida di Mosè. Formano una specie di «vita di Mosè» al servizio di JHWH e di Israele⁵.

Strutturalmente, la fine del Dt corrisponde alla fine di Gn. La morte di Giuseppe conclude il periodo dei patriarchi (Gn 50,26) e la morte di Mosè conclude un altro periodo, quello della permanenza d'Israele nel deserto e della costituzione del popolo d'Israele come po-

⁴ Sull'alleanza nelle steppe di Moab, vedi N. LOHFINK, «Der Bundesschluß im Lande Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69 - 32,47», *BZ NF* 6 (1962) 32-56 = *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAAT 8; Stuttgart 1990) 53-82; ID., «Bund als Vertrag im Deuteronomium», *ZAW* 107 (1995) 215-239.

⁵ Vedi R.P. KNIERIM, «The Composition of the Pentateuch», *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases* (Grand Rapids, MI - Cambridge, UK 1995) 351-379.

polo di JHWH. Alle benedizioni di Giacobbe in Gn 49 corrispondono le benedizioni di Mosè in Dt 33. Introduzioni e conclusioni dei libri del Levitico, Numeri e l'introduzione del libro del Deuteronomio pongono in risalto il carattere legislativo di questi libri, la figura di Mosè, mediatore fra JHWH e il popolo, e l'importanza del Sinai e delle steppe di Moab come «luoghi teologici» della legge.

B. LA STRUTTURA DEL LIBRO DELLA GENESI⁶

1. La formula delle «tôl'dôt» («generazioni»)

La gran maggioranza degli esegeti riconosce nella formula di *tôl'dôt* l'elemento che struttura il libro della Genesi⁷. La formula si trova dieci volte nel libro (o undici se si conta 36,9, che ripete 36,1): 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1(9); 37,2⁸.

- Un problema di interpretazione

Whybray rifiuta di vedere in questa formula l'elemento strutturante del libro della Genesi⁹. Le sue obiezioni sono due:

* La parola *tôl'dôt* non ha sempre lo stesso significato. In alcuni casi, la voce significa «elenco dei discendenti», «discendenti di...» (5,1; 10,1; 11,10...). In altri, invece, significa «storia di...» e si riferisce ad eventi (2,4).

* In 2,4, la formula funge da conclusione di un racconto (1,1 - 2,4a), mentre in altri funge da introduzione, come per esempio in 37,2.

A queste due obiezioni si può ribattere:

* La parola *tôl'dôt* ha lo stesso significato in tutti i contesti. Significa: «quello che è stato generato da...». Ogni tanto, questa formula è seguita da un semplice elenco di nomi, cioè da una genealogia (5,1;

⁶ Vedi soprattutto J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 57-59; 98-100.

⁷ Vedi B.S. CHILDS, *Introduction*, 145; J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 58-59; 99-100; cf. R.B. ROBINSON, «The Literary Function of the Genealogies of Genesis», *CBQ* 48 (1986) 595-608. R.N. WHYBRAY, *Introduction*, 31-32, è contrario, però i suoi argomenti sono piuttosto deboli.

⁸ La bibliografia su questa formula è molto abbondante. Vedi, fra gli altri, N. LOHFINK, «Die Priesterschrift und die Geschichte», *Congress Volume Göttingen 1977* (ed. W. ZIMMERLI) (VTS 29; Leiden 1978) 189-255, spec. 205 = *Studien zum Pentateuch* (SBAAT 4; Stuttgart 1988) 213-254, spec. 230; S. TENGSTRÖM, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (Lund 1982); M.D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies* (SNTSMS 8; Cambridge 1988); B. RENAUD, «Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse», *RB* 97 (1990) 5-30.

⁹ R.N. WHYBRAY, *Introduction*, 31-32.

10,1; 11,10; 25,12; 36,1.9). In altri, è seguita da una narrazione (2,4; 6,9; 11,27; 25,19; 37,2).

Però, questa narrazione tratta sempre dei discendenti del personaggio menzionato nella formula. Per esempio, la formula di 6,9 introduce la storia di Noè e della sua famiglia; quella di 11,27, la storia dei discendenti di Terach, cioè soprattutto Abramo; 25,19, la storia di Giacobbe ed Esaù, i figli d'Isacco; 37,2, la storia di Giuseppe e dei suoi fratelli, i figli di Giacobbe.

Occorre distinguere fra «significato» di una parola ed il suo «uso» in vari contesti. La parola *tôl'dôt* ha i suoi «significati» lessicali che si trovano elencati nei lessici, distinti dagli «usi» concreti della parola nei testi dove appare. Ricordiamo la famosa distinzione introdotta dal linguista svizzero F. de Saussure fra «lingua» e «parola», fra il livello astratto delle possibilità del linguaggio e quello concreto dei discorsi e dei testi, cioè dell'uso¹⁰.

Nel caso concreto della formula di *tôl'dôt*, il «significato» della parola rimane lo stesso, cioè «generazioni di...». Vi sono però due «usi» della stessa parola: in certi casi, essa introduce una genealogia, in altri invece un racconto. Se l'uso è diverso, il «significato» rimane lo stesso.

* Tutte le formule sono introduttive, persino quella di Gn 2,4a, perché la voce *tôl'dôt* è sempre seguita dal nome del generatore e mai da quello del generato¹¹. Quindi la formula di Gn 2,4 non significa: «storia dell'origine del cielo e della terra» («come furono generati o creati il cielo e la terra»), ma «storia di quello che è stato generato dal cielo e dalla terra». Ora, quello che generano il cielo e la terra è il mondo descritto in Gn 2,4-25: dalla terra, cioè dal suolo, JHWH forma il primo essere umano (2,7), fa germogliare gli alberi (2,9), poi forma gli animali (2,19)¹².

È meno probabile, invece, che la formula di Gn 2,4 possa essere la conclusione del primo racconto della creazione e significhi: «Ge-

¹⁰ F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (Genève 1915; Paris 1969) 112 = *Corso di linguistica generale* (Bari 1970); cf. la distinzione fra «meaning» and «significance», in E.D. HIRSCH, *Validity in Interpretation* (New Haven - London 1967); ID., *The Aims of Interpretation* (Chicago 1976).

¹¹ J. SKINNER, *Genesis* (ICC; Edinburgh 1910) 41; cf. B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlin 1934) 71; B.S. CHILDS, *Introduction*, 145.

¹² Per più particolari, vedi T. STORDALEN, «Genesis 2,4 - Restudying a locus classicus», *ZAW* 104 (1992) 163-171 (con bibliografia); E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984) 451-452; ID., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin - New York 1990) 280; D. CARR, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches* (Louisville, KY 1996) 74-75 (con bibliografia); F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA 1973) 302.

nerazioni del cielo e della terra». Oltre alla difficoltà menzionata prima, occorre aggiungere che Gn 1 non parla di «generazione» dell'universo, ma di creazione¹³.

- Suddivisioni

* Gli eventi più importanti. Come accennato prima, alcune formule introducono una genealogia (5,1; 10,1; 11,10; 25,12; 36,1.9). Altre, invece, introducono una narrazione (2,4; 6,9; 11,27; 25,19; 37,2). Quest'ultime corrispondono ai momenti più importanti della Genesi: creazione dell'uomo e della donna (2,4); diluvio (6,9); storia di Abramo (11,27), di Giacobbe (25,19) e di Giuseppe e dei suoi fratelli (37,2).

* Prima e dopo il diluvio. La formula copre tutto il libro della Genesi e non sembra, di primo acchito, segnalare alcuna differenza fra storia delle origini (Gn 1-11) e storia degli antenati d'Israele (i patriarchi: Gn 12-50), divisione diventata tradizionale in quasi tutti i commentari e nelle introduzioni. Il libro della Genesi invece sembra sottolineare un'altra divisione: prima del diluvio e dopo il diluvio.

Vedi la formula *'ahar hammabbûl* in 10,1; 11,10 («dopo il diluvio»). Secondo questo criterio, le due parti della Genesi sarebbero Gn 1-9 e Gn 10-50¹⁴.

Fra il diluvio e Abramo, il libro della Genesi contiene poche narrazioni. Le varie componenti di questi capitoli hanno un solo scopo: mostrare come si arriva da Noè ad Abramo. Anche storie come quella della sbornia di Noè (9,18-29) o della torre di Babele (11,1-9) preparano la venuta di Abramo.

Gn 9,18-29 spiega perché Canaan, figlio di Cam, viene maledetto e perde quindi i suoi privilegi, mentre Sem, antenato di Abramo, viene benedetto e occuperà una posizione di spicco nella storia della salvezza (Gn 9,26; cf. 10,21-31; 11,10-26).

Gn 11,1-9 (la torre di Babele) prepara la migrazione di Terach e di Abramo. A partire da Gn 9,20-29, i testi non si interessano più alla storia dell'universo come tale, ma introducono un principio di selezione che culmina nella chiamata di Abramo (Gn 12,1-3). Per esempio, la «tavola delle nazioni» inizia con la genealogia di Iafet, poi di Cam, infine di Sem, benché Sem sia il primogenito.

In seguito, Gn 11,10-26 contiene la genealogia del solo Sem perché è l'antenato di Terach e di Abramo. Queste scelte sono volute per porre in risalto la figura di Sem e preparare l'arrivo di Abramo.

¹³ È molto probabile che la formula sia di origine redazionale e abbia come scopo di integrare Gn 2-4 nelle «genealogie» della Genesi.

¹⁴ Vedi R. RENDTORFF, «Gen 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten», *KD* 7 (1961) 69-78.

Pertanto vi sono buone ragioni per introdurre una cesura fra Gn 1,1 - 9,19 e 9,20 - 50,26. I testi antichi sono meno disposti a dividere e strutturare che ad unire: coltivano «l'arte della transizione». Nel caso concreto di Gn, si passa progressivamente dalla storia dell'universo (Gn 1-9) a quella di Abramo e dei suoi discendenti (Gn 12-50) con la «transizione» di Gn 9,20-11,26¹⁵.

2. Altri elementi di strutturazione nella storia patriarcale (Gn 12-50)

Nel quadro generale delle *tôl'dôt*, occorre introdurre alcune suddivisioni più importanti. La prima, come visto prima, distingue fra l'universo antediluviano e quello postdiluviano. In questa seconda parte, la storia patriarcale o storia degli antenati d'Israele (Gn 12-50) occupa un posto particolare. In questo caso, gli elementi strutturanti sono diversi.

Si tratta di alcuni discorsi divini che hanno come orizzonte la storia d'Israele o di uno dei patriarchi. Nel linguaggio tecnico dell'analisi narrativa, sono dei «programmi narrativi»¹⁶. I più importanti sono Gn 12,1-3; 26,2-5; 28,13-15; 46,1-5a; cf. 50,24.

Gn 12,1-3, la «chiamata di Abramo», introduce una prima grande cesura nelle genealogie (*tôl'dôt*) della Genesi:

«Va', lascia la tua terra, la tua parentela e la casa di tuo padre verso la terra che io ti mostrerò, ²così che faccia di te una grande nazione, ti benedica, faccia grande il tuo nome e tu possa essere una benedizione. ³Benedirò chi ti benedirà e chi ti disprezzerà maledirà e tutte le famiglie della terra useranno il tuo nome per benedirti».

Finora, Dio si occupava dell'universo e di tutta l'umanità. D'ora in poi, il racconto si preoccuperà solo di un popolo e di una terra. Se si parlerà ancora di altri popoli o di altri paesi, sarà in funzione dei rapporti con questo popolo e questa terra. Questo drastico cambiamento nella trama significa certamente che qualche cosa di nuovo inizia con Gn 12,1-3.

Il problema non è più la sorte dell'umanità sulla terra, ma quella degli antenati d'Israele. Gn 12,1-3 contiene il «programma» divino per i discendenti di Abramo senza nessun limite e perciò va ben oltre il libro della Genesi. Questo programma vale per sempre. Un secondo discorso divino rivolto allo stesso Abramo un po' più avanti nel racconto precisa i confini della terra (Gn 13,14-17). Dopo la separa-

¹⁵ Comunque, occorre insistere sul fatto che le formule di *tôl'dôt* fanno del libro della Genesi una unità letteraria. Vedi le riflessioni di B.S. CHILDS, *Introduction*, 146.

¹⁶ Vedi J.L. SKA, «Sincronia», 157, 230.

zione di Abramo e Lot, Dio «fa vedere» all'antenato d'Israele il paese che gli dà.

Per Isacco, il programma si trova in Gn 26,2-5. Per lo più, Dio ripete ad Isacco le promesse fatte ad Abramo: promessa della terra e promessa di una numerosa discendenza. Il discorso stabilisce anche la continuità fra Abramo e Isacco, fra il Dio di Abramo e il Dio di Isacco.

Quando si passa a Giacobbe, il discorso chiave appartiene alla «visione di Betel» (Gn 28,10-22). Dio si rivela come il Dio di Abramo e di Isacco e sottolinea così la continuità fra i vari patriarchi. Accanto alle promesse della terra e di una numerosa discendenza, il discorso di 28,13-15 contiene un elemento nuovo: la promessa di «far tornare» Giacobbe sulla terra dei suoi padri (28,15). Questo ritorno inizia in 31,3, quando Giacobbe riceve l'ordine esplicito di «tornare nella terra della sua parentela». Gn 31,13 e 33,10 rimandano alla stessa tematica.

Gn 46,1-5a si colloca all'inizio del viaggio di Giacobbe verso l'Egitto, ove ritroverà Giuseppe. Con lui, tutta la sua famiglia si trasferisce in Egitto. Qui inizia la lunga permanenza d'Israele in Egitto che finisce con l'esodo (Es 12-15). A questo punto, l'oracolo divino a Giacobbe promette al patriarca di accompagnarlo in questo secondo importante viaggio della sua vita e poi di farlo «salire» dall'Egitto. Israele, quindi, non si stabilisce permanentemente in Egitto.

Infine, prima di morire, Giuseppe riprende questa idea e annunzia che un giorno Dio condurrà il popolo nella terra promessa ad Abramo, Isacco e Giacobbe (50,24).

Una linea importante di questa «trama» è l'interesse per la «terra». JHWH la fa vedere ad Abramo, la promette di nuovo ad Isacco, vi fa ritornare Giacobbe dopo il suo «esilio» dal suo zio Labano e promette di farvi tornare i suoi discendenti quando scende in Egitto.

Giuseppe ripete questo pensiero proprio nella conclusione del libro della Genesi. In questo modo, la storia patriarcale è, in gran parte, ma non esclusivamente, un racconto centrato sull'itinerario dei patriarchi e questo aspetto è uno degli elementi che più fortemente lega fra di loro questi capitoli in una unità narrativa all'interno del libro della Genesi.

Sebbene sia più evidente nel caso di Giacobbe che per Abramo o Isacco, il messaggio di questi discorsi è palese: la terra promessa a Israele è la terra di Canaan. Perciò questi discorsi interpretano la vita di Abramo come una partenza e un'esplorazione della terra promessa. La vita di Giacobbe è un itinerario circolare, poiché lascia il paese per tornarvi con tutta la famiglia. La storia di Giuseppe, in questo contesto, spiega perché provvisoriamente Israele è andato a vive-

re in Egitto. I discorsi di 46,1-5a e 50,24 mettono l'accento sull'aspetto provvisorio di questa permanenza in terra straniera¹⁷.

3. La funzione della formula di *tôl'dôt* nella storia patriarcale

Alla preoccupazione per la terra, la storia patriarcale unisce la preoccupazione per la discendenza. In questo caso, il problema è di sapere chi è l'erede della promessa. Questo problema è legato di nuovo alla formula di *tôl'dôt* e alla sua funzione. In questo caso, si intrecciano le questioni di genealogia e di territorio. Si potrebbe parlare, addirittura, di geopolitica teologica. Qual è dunque il loro scopo?

Uno degli scopi di una genealogia è, ovviamente, di definire l'appartenenza a una famiglia, a una etnia o a un popolo¹⁸. Nel caso della Genesi, lo scopo della formula di *tôl'dôt* è di delimitare i confini del popolo d'Israele e di situare Israele nell'universo, cioè nella creazione. Le varie formule corrispondono ai momenti più importanti di questa «storia della definizione d'Israele»¹⁹. Infatti, nell'antichità, la «genealogia» ha spesso come scopo di «legittimare» le prerogative degli individui, dei gruppi o dei popoli.

Le formule introducono genealogie o racconti, i due mezzi utilizzati dal libro della Genesi per determinare chi appartiene o meno al popolo eletto.

* Gn 1-9 descrive l'origine dell'universo e dell'umanità. Il peccato e la violenza sono la causa del diluvio (Gn 6-9). Israele fa quindi parte delle nazioni postdiluviane. Dopo il diluvio, genealogie e storie in Gn 9-11 mettono in risalto la figura di Sem, antenato remoto del popolo d'Israele.

* La storia di Abramo (Gn 12-25) s'impenna su una domanda principale: chi sarà l'erede della promessa? Vi sono parecchi candidati successivi: Lot (Gn 13), Eliezer (Gn 15), Ismaele (Gn 16 e 21). Tutti saranno scartati a favore di Isacco (Gn 21,1-7; cf. Gn 15,1-6; 17; 18,1-15)²⁰.

Ismaele avrà la sua genealogia (le *tôl'dôt* di Gn 25,12-18), però si tratta di una linea laterale, non della linea principale. La genealogia e la storia permettono di capire e di definire meglio la posizione dei po-

¹⁷ Su questo aspetto, vedi, fra gli altri, E. BLUM, *Vätergeschichte*, 297-300.

¹⁸ Sulle varie funzioni delle genealogie, vedi fra gli altri R.R. WILSON, «The Old Testament Genealogies in Recent Research», *JBL* 94 (1975) 169-189; ID., *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven, CN 1977); M.D. JOHNSON, *The Purpose of Biblical Genealogies*; B.S. CHILDS, *Introduction*, 152-153.

¹⁹ Vedi E. BLUM, *Komposition*, 479-491, 505-506.

²⁰ Vedi L.R. HELYER, «The Separation of Abraham and Lot: Its Significance in the Patriarchal Narratives», *JOT* 26 (1983) 77-88.

poli vicini, come Moabiti e Ammoniti (discendenti di Lot), Ismaeliti e Israeliti (discendenti di Ismaele e di Isacco).

Inoltre, Gn 12-25 dimostra che la terra promessa è la terra di Canaan. Isacco sarà dunque erede della terra di Canaan, mentre i discendenti di Lot si stabiliranno in Moab e Ammon (Gn 19) e quelli di Ismaele nel deserto, a sud di Beersheba, presso l'Egitto (Gn 25,18; cf. 16,14; 21,14,21).

* La storia di Giacobbe (Gn 25-35) definisce Israele nei confronti di Esaù e degli Edomiti, suoi discendenti, e di Labano l'Arabeo. Nuovamente, si tratta di popoli «apparentati» che occupano territori contigui. Esaù è il gemello di Giacobbe e Labano lo zio. Ma solo Giacobbe sarà l'erede della promessa, sebbene ottenga la benedizione in un modo poco onesto (Gn 25 e 27).

La storia permette di fissare con precisione i confini dei territori occupati da ciascuno. Il giuramento di Labano e di Giacobbe in 31,51-54 che conclude tutte le vicende di Gn 28-31 ha proprio come scopo di tracciare la frontiera fra i rispettivi territori. Gn 36,6-8 asserisce con tutta chiarezza che Esaù non si è stabilito nella terra di Canaan, bensì nella montagna di Seir. La terra di Canaan, invece, appartiene a Giacobbe (28,13-14; 31,3,13; 32,10).

* La storia di Giuseppe risponde ad un'ultima domanda: Perché vi sono dodici tribù? In Gn 37 sorge un ulteriore conflitto tra «fratelli». Giuseppe sarà l'unico erede, come Isacco e Giacobbe? Il racconto spiega perché tutti i fratelli saranno benedetti in Gn 49 e saranno dunque tutti quanti gli antenati del popolo d'Israele.

Dopo la riconciliazione tra i fratelli, tutta la famiglia scende in Egitto. Gli ultimi versetti della storia contengono però la promessa di un ritorno nella terra di Canaan (50,24)²¹. La storia di Giuseppe funge quindi da transizione fra il libro della Genesi e quello dell'Esodo²².

4. Importanza della storia patriarcale

La storia patriarcale (Gn 12-50) è di gran lunga la parte più importante del libro della Genesi. Secondo la cronologia della Genesi, Abramo è nato nell'*annus mundi* 1946. Lascia la sua patria per migrare verso la terra di Canaan nell'*annus mundi* 2021 (cf. Gn 12,4b).

Giacobbe e la sua famiglia scendono in Egitto nell'*annus mundi* 2236 (Gn 47,9)²³. Quindi, i capitoli 1-11 della Genesi coprono 2021

²¹ A partire da Gn 12,1-3, la «terra» diventa un tema centrale della storia patriarcale.

²² Per altre presentazioni, vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 57-59; 98-100; R.N. WHYBRAY, *Introduction*, 29-40; 49-62.

²³ Vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 48.

anni e i capitoli dedicati ai patriarchi, 215, senza contare gli anni che separano l'arrivo in Egitto dalla morte di Giacobbe e di Giuseppe. Se aggiungiamo a questa cifra più o meno 80 anni per arrivare alla morte di Giuseppe, arriviamo a 295/300 anni²⁴.

Proporzionalmente, il «tempo del racconto» è molto più lungo in Gn 12-50 che in Gn 1-11. In parole più semplici, il racconto di Gn 12-50 è molto più ricco e particolareggiato che il racconto di Gn 1-11. Nel primo caso la proporzione è più o meno di un capitolo per 200 anni, mentre, nel secondo, è di un capitolo per 7 anni e mezzo.

C. LA STRUTTURA DEL LIBRO DELL'ESODO

1. *Le suddivisioni*²⁵

La struttura di Esodo è molto diversa da quella di Genesi. Non vi sono segnali linguistici simili alla «formula di *tôl' dôt*», per aiutare a capire la composizione del libro²⁶. Vi sono alcune formule di origine sacerdotale (P) che scandiscono le varie tappe dell'itinerario d'Israele nel deserto (12,37a.40-42; 13,20; 14,2; 15,22a; 16,1; 17,1; 19,2).

Questa formula riappare nel libro dei Numeri (10,11-12; 12,16; 20,1; 20,22; 21,4; 21,10-13; 22,1)²⁷. Nm 33 ne contiene una lista completa. Però la formula non si ritrova in tutte le sezioni del libro – è assente da Es 19-40 – e non corrisponde alle sue maggiori divisioni. Inoltre, l'itinerario continua in Nm strutturando un insieme più vasto del solo libro dell'Esodo.

In genere, gli esegeti distinguono almeno tre parti in Es: l'uscita dall'Egitto (Es 1,1 - 15,21); la marcia dall'Egitto al Sinai (15,22 - 18,27); Israele al Sinai: l'alleanza e le leggi (19-40). In quest'ultima sezione, è abituale distinguere fra l'alleanza (Es 19-24), la rottura dell'alleanza e il suo rinnovamento (32-34), e infine le istruzioni sulla costruzione del

²⁴ Giuseppe aveva 17 anni quando inizia la storia (Gn 37,2). Occorre aggiungere almeno i sette anni di abbondanza (41,53) e due anni di carestia (45,6). Quando Giacobbe e la sua famiglia arrivano in Egitto, Giuseppe aveva almeno 26 anni. Muore a 110 anni (50,26). La differenza è più o meno di 80 anni.

²⁵ Vedi B.S. CHILDS, *Introduction*, 170-171. Altri esegeti rinunciano a studiare la «forma canonica» di Es per analizzare il blocco Es-Nm. Cf. J. BLENKINSOPP, «From Egypt to Canaan», *Pentateuch*, 134-182. Blenkinsopp divide l'insieme Es-Nm in tre sezioni: 1) «Israele in Egitto» (Es 1,1 - 15,21); 2) «Israele nel deserto» (Es 15,22 - 18,27 + Nm 10,11 - 36,13); 3) «Israele al Sinai» (Es 19,1 - Nm 10,10); R.N. WHYBRAY, *Introduction*, 63-64, adotta una posizione simile.

²⁶ B.S. CHILDS, *Introduction*, 170; J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 135.

²⁷ Vedi N. LOHFINK, «Priesterschrift», 206 = *Studien zum Pentateuch*, 231; J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 135-136.

santuario e la loro esecuzione (25-31; 35-40)²⁸. Però mancano segnali linguistici chiari per suffragare questo modo di strutturare il libro. Occorre quindi cercare altrove.

2. *Tentativo di soluzione*

Il libro dell'Esodo si conclude con la consacrazione della tenda dell'incontro (Es 40,34-38). Questo testo può fornire la chiave di interpretazione del libro nella sua forma canonica.

– *Contesto letterario e storico*. Che cosa accade in Es 40,34-38? JHWH prende possesso della tenda dell'incontro, cioè viene ad abitare in mezzo al suo popolo (40,35; cf. 29,43-46). I grandi simboli della presenza sono la «gloria» e la «nube». Questo momento annuncia 1 Re 8,10-13, quando JHWH verrà ad abitare nel tempio di Salomone (cf. 2 Cr 5,11-6,2).

Un altro testo da collegare con Es 40 è Ez 43,1-7, ove la «gloria di JHWH» rientra nel tempio, che aveva abbandonato in Ez 10,18-22. Il tempio distrutto dai Babilonesi sarà ricostruito dopo l'esilio (Esd 5-6). Questo secondo tempio sarà purificato da Giuda Maccabeo in 1 Mac 4,36-61.

Per la comunità postesilica, la consacrazione della tenda doveva essere un momento chiave della storia d'Israele. Molto probabilmente è da mettere in relazione con la ricostruzione del tempio di Gerusalemme e la restaurazione del culto all'epoca persiana²⁹.

– *Significato della costruzione del tempio*³⁰. Nel Medio Oriente antico, la consacrazione del tempio è il momento in cui una divinità afferma la sua sovranità. I racconti di creazione finiscono spesso con la costruzione di un tempio per il dio demiurgo. Per esempio, Marduk si fa costruire un santuario alla fine del poema Enuma Elish. Ad Ugarit esiste un lungo poema sulla costruzione del tempio di Baal. Allo stesso modo, JHWH venendo ad abitare in mezzo a Israele afferma la sua sovranità sul popolo d'Israele (e sull'universo). Israele è il popolo di JHWH e di nessun'altra divinità o potenza. La consacrazione della tenda corrisponde all'affermazione categorica del primo comandamento: «Io sono JHWH, il tuo Dio che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di servitù. Non avrai altri dèi accanto a me» (Es 20,2-3)³¹.

²⁸ B.S. CHILDS, *Introduction*, 170-171.

²⁹ J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 218.

³⁰ Vedi soprattutto M. WEINFELD, «Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord - The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1 - 2:3», *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (éds. A. CAQUOT - M. DELCOR) (AOAT 212; Neukirchen-Vluyn - Kevelaer 1981) 501-512.

³¹ La traduzione dell'espressione *'al-pānāya* è discussa. Vedi i commentari.

Es 40 completa il racconto della creazione (Gn 1). Gn 1 finisce con la consacrazione di un tempo sacro (il settimo giorno, il sabato). Solo in Es 40, JHWH può avere una dimora in mezzo al mondo creato, perché ora Israele è diventato il suo popolo (Es 6,7) ed egli è diventato il suo Dio (29,45-46)³².

– *Struttura del libro dell'Esodo*. La questione della sovranità di JHWH su Israele percorre tutto il libro dell'Esodo.

In Es 1-15, il problema fondamentale è di sapere chi è il vero sovrano d'Israele e chi Israele deve «servire»: faraone o JHWH. La domanda appare più chiaramente nel racconto delle piaghe (Es 7-11) e in quello del passaggio del mare (Es 14). In questi capitoli, JHWH rivela la sua sovranità.

Le piaghe dell'Egitto e il passaggio del mare sono delle prove che «egli è JHWH», mentre il faraone aveva detto: «Non conosco JHWH» (Es 5,2). Per questa ragione la «formula di riconoscimento» è frequente in questa parte dell'Esodo (vedi 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 10,2; 11,7; 14,4.18): «affinché sappiate/sappiano che io sono JHWH». Cf. 14,18: «così che gli Egiziani sappiano che io sono JHWH»³³.

Es 15,18, l'ultimo versetto del «canto di Mosè» afferma, dopo la vittoria definitiva di Es 14: «JHWH regnerà in eterno e per sempre». Il versetto precedente parlava del futuro santuario, ultima meta dell'esodo: «Li condurrà e pianterai nel monte della tua eredità, luogo della tua dimora, quella che tu hai costruito, JHWH, il santuario del Signore che le tue mani hanno consolidato». JHWH regna, sarà re, e avrà la dimora in mezzo al suo popolo.

I due temi della sovranità e della dimora (santuario) sono già uniti in questi versetti finali del «canto di Mosè»³⁴.

Es 15,22 - 18,27 è una transizione che conduce Israele dall'Egitto al monte Sinai. JHWH è ormai il «sovrano» d'Israele e deve risolvere i problemi del suo popolo: la sete (Es 15,22-27; 17,1-7); la fame (16); l'attacco da parte dei nemici (17,8-16). Inoltre, questi capitoli accennano alla legge (15,25b; 16,4-5.28) e all'organizzazione giuridica del popolo (18).

³² Sulle corrispondenze fra Gn 1 e Es 25-40, vedi, fra gli altri, J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 217-218; P. WEIMAR, «Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung», *BN* 24 (1984) 151, n. 179; ID., «Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte», *RB* 95 (1988) 138-162.

³³ Vedi M. GREENBERG, *Understanding Exodus* (New York 1969) 164-167, 169-170, 181; D.J. MCCARTHY, «Moses' Dealings with Pharaoh: Exod 7:8 - 12:27», *CBQ* 27 (1965) 336-347; J.L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109; Rome 1986) 57-60, 75.

³⁴ Su Es 1-15, vedi anche G. FISCHER, «Exodus 1-15. Eine Erzählung», *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 149-178.

Il solo elemento stilistico che unisce questi capitoli compositi è la «formula di itinerario» (15,22.27; 16,1; 17,1; cf. 19,1-2), che contiene spesso i verbi *ns'* («muoversi», «viaggiare», «spostarsi»), *bw'* («arrivare») e *nhb* («accampare»), e vari nomi di luoghi, specialmente il luogo di partenza e il luogo di arrivo.

Es 19,1-24,11 è uno dei momenti più forti del libro dell'Esodo³⁵.

a) Stile. Le corrispondenze fra 19,7-8 e 24,3.7 incorniciano tutta la sezione³⁶:

19,7-8: «Mosè venne e convocò gli anziani del popolo ed espose davanti a loro tutte queste parole che JHWH gli aveva ordinato. «Tutto il popolo, insieme, rispose dicendo: Tutto quello che JHWH ha detto, noi lo faremo...».

24,3: «Mosè venne e raccontò al popolo tutte le parole di JHWH e tutti i giudizi, e tutto il popolo rispose, a una voce, dicendo: Tutte le parole che JHWH ci ha detto, noi le faremo».

24,7: «[Mosè] prese il libro dell'alleanza e lo lesse agli orecchi del popolo e dissero: «Tutto quello che ha detto JHWH, noi lo faremo e lo ascolteremo».

b) Per quanto riguarda JHWH, l'affermazione centrale si trova in Es 20,2-3: «Io sono JHWH che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di servitù. Non avrai altri dei accanto a me». L'esodo è l'evento fondamentale della storia d'Israele, l'evento su cui JHWH fonda tutte le sue prerogative.

La prima conseguenza di questo fatto – il «primo comandamento» – è che per Israele non vi possono essere altri dèi: solo JHWH ha liberato Israele, solo JHWH ha dei diritti su Israele.

c) Lo statuto d'Israele. Il primo testo (Es 19,3-8) contiene il «programma» di tutta la sezione. In questo oracolo che apre la pericope del Sinai, JHWH ricorda l'esodo (19,4) e propone a Israele di diventare il suo «appannaggio» (*s'gullâ*) fra tutti i popoli della terra, un «regno sacerdotale» (*mamleket kōhānīm*) e una «nazione santa» (*gōy qādōš*)³⁷. Dopo la proclamazione del decalogo (20,1-17) e del «codice

³⁵ Su questi capitoli molto difficili, vedi E. BLUM, *Studien*, 88-99 (con bibliografia). Vedi anche TH.B. DOZEMAN, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBLMS 37; Atlanta, GA 1989); B. RENAUD, *La théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et théologie* (CRB 30; Paris 1991).

³⁶ Vedi L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen-Vluyn 1969) 192.

³⁷ Questo testo è stato molto studiato e discusso. Per la discussione e la bibliografia, vedi L. PERLITT, *Bundestheologie*, 167-181; B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary* (OTL; London - Philadelphia, PA 1974) 340, 360-361; J. DURHAM, *Exodus* (WBC

dell'alleanza» (20,22 - 23,19), i vari rituali di Es 24,1-11, specialmente l'alleanza di Es 24,3-8, suggellano i nuovi rapporti fra JHWH e il suo popolo.

Ormai, Israele è l'appannaggio di JHWH, una «nazione santa» e un «regno sacerdotale». I rituali di Es 24,3-8, soprattutto l'aspersione di sangue, «consacrano» Israele. Lo stesso rito di aspersione consacra i sacerdoti in Es 29; Lv 8. La visione e il pasto di Es 24,9-11 hanno come scopo di sancire l'autorità dei sacerdoti e degli anziani, i legittimi rappresentanti di JHWH in mezzo alla «nazione santa»³⁸.

Però manca ancora il «santuario», con i suoi indispensabili complementi, il sacerdozio e l'altare (cf. 29,43-46). Sarà l'argomento della sezione seguente.

Es 24,12-31,18, in particolare 24,15-31,17, sono i capitoli in cui JHWH rivela a Mosè il piano del santuario da costruire (25,8-9): «Mi farete un santuario così che abiterò in mezzo a loro». JHWH sarà davvero il «sovrano» d'Israele quando avrà un santuario in cui potrà dimorare in mezzo al suo popolo.

Questa sezione è incorniciata, a mo' di inclusione, da due menzioni delle «tavole di pietra» che contengono la legge (24,12; 31,18). Queste tavole assolveranno un ruolo importante nei capitoli seguenti perché contengono le condizioni fondamentali della relazione fra JHWH e il suo popolo. JHWH potrà abitare in mezzo al suo popolo solo se Israele rispetta questa «legge»³⁹.

Es 32-34. Ora, Israele non rispetta la «legge fondamentale» contenuta sulle «tavole di pietra». L'episodio del «vitello d'oro» provoca una grave crisi che mette in pericolo l'esistenza d'Israele come popolo di JHWH. Il «vitello d'oro» viene considerato come una divinità rivale (cf. Es 20,3; 32,1.8). Una domanda domina i capitoli 32-34: dopo l'episodio del vitello d'oro, JHWH continuerà ad abitare in mezzo al suo popolo e a guidarlo nel deserto? Vedi 33,3.5.14. Mosè intercede e,

3; Waco, TX 1987) 256, 261-263; D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21A; Rome 1978) 270-273; J.L. SKA, «Ex 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 289-317.

³⁸ Es 24,1-2.9-11 e 24,3-8 sono anch'essi molto discussi. Vedi L. PERLIT, *Bundes-theologie*, 181-190, 190-203; D.J. MCCARTHY, *Treaty*, 264-269; E. BLUM, *Studien*, 51-52 (con bibliografia); J.L. SKA, «Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques», *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS. N. Lohfink; [Hrsg. G. BRAULIK - W. GROB - S. MCEVENEUE] Freiburg im Breisgau 1993) 307-314, spec. 311-312; ID., «Le repas de Ex 24,11», *Bib* 74 (1993) 305-327.

³⁹ Su questi capitoli, vedi H. UTSCHNEIDER, *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)* (OBO 77; Freiburg Schweiz - Göttingen 1988); P. WEIMAR, «Sinai und Schöpfung», 138-162.

finalmente, JHWH cede (33,14.17). Il Dio che ormai accompagnerà Israele sarà un Dio di perdono e di misericordia (Es 34,6-7).

Il rinnovamento dell'alleanza (Es 34) è simboleggiato dal dono di due nuove tavole della legge. Mosè le aveva distrutte in 32,15-16.19. Due nuove tavole vengono scritte in 34,1.27-28⁴⁰.

Es 35-40. Adesso, è ormai possibile costruire il santuario in cui JHWH viene ad abitare in 40,34-35. A questo punto, JHWH ha dimostrato di essere il «sovrano d'Israele», dopo aver eliminato la potenza umana del faraone e le «altre divinità» simboleggiate dal vitello d'oro.

a) Dal punto di vista stilistico, l'ultima sezione di questi capitoli (40,34-38) si riallaccia alla prima (35,1-3) grazie alla parola «lavoro», «opera» (*mē lā'kâ*) che appare in 35,2 e 40,33. In entrambi i casi vi sono anche accenni a Gn 1,1 - 2,4a, specialmente a Gn 2,1-3. Es 35,1-3 parla della settimana e del riposo del settimo giorno (cf. Gn 2,1-3), e Es 40,33 dice che Mosè concluse il suo lavoro, esattamente come Dio fece in Gn 2,2:

Gn 2,2: «Dio finì nel settimo giorno l'opera che aveva fatto».

Es 40,33: «Mosè finì l'opera».

b) Due elementi sono fondamentali in quest'ultimo capitolo di Es.: JHWH abita in mezzo al suo popolo (40,34-35) e occorre organizzare il popolo in funzione della presenza divina. Sarà lo scopo del libro del Levitico. Dalla tenda, JHWH guida il suo popolo (Es 40,37-38). Il libro dei Numeri descriverà l'andamento di questa marcia d'Israele sotto la guida di JHWH presente nella nube.

c) Occorre aggiungere un'ultima osservazione a proposito di questi capitoli. L'inizio del libro dell'Esodo descrive la servitù d'Israele in Egitto (Es 1). Alla fine del libro, Israele «serve» JHWH. Però, il «servizio di JHWH» non è un'altra servitù. La «liturgia» - in ebraico, la stessa parola, *'ābôdâ* - significa «servitù», «lavoro» o «liturgia» - è un «servizio» spontaneo e libero, non un «lavoro forzato». Vedi Es 35,4-29, ove la gente agisce «volontariamente» («ogni cuore ben disposto»; 35,5.22; «ognuno, portato dal suo cuore, e chi era spinto dal proprio spirito»; 35,21)⁴¹.

⁴⁰ Sui problemi di questa sezione molto complessa, vedi E. BLUM, *Studien*, 73-75; R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTS 22; Sheffield 1983); B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40. Quelques points de repère», *Le Pentateuque. Débats et recherches*. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991) (éd. P. HAUDEBERT) (LD 151; Paris 1992) 101-133.

⁴¹ Su questo punto, vedi, fra gli altri, N. LOHFINK, «Freizeit. Arbeitswoche und Sabbat im Alten Testament, insbesondere in der priesterlichen Geschichtsdarstellung»,

Inoltre, il riposo del sabato (Es 35,1-3) distingue il «lavoro libero» dalla schiavitù. Lo schiavo non ha diritto al riposo. Il libro del Levitico descriverà anch'esso il «servizio libero» del popolo d'Israele per JHWH, suo Dio.

D. LA STRUTTURA DEL LIBRO DEL LEVITICO⁴²

1. Il problema

La presenza di JHWH in mezzo al suo popolo richiede una riorganizzazione di tutta la vita in funzione di una fondamentale esigenza di «purezza» e di «santità». Questo è lo scopo primario del libro del Levitico.

2. Struttura

Gli esegeti si accordano per distinguere, in Lv, quattro sezioni importanti e un'appendice. Lv 1-7 tratta dei sacrifici; 8-10, dell'inaugurazione del culto; 11-16, delle leggi di purezza e impurità; 17-26, della «legge di santità»; il capitolo 27 è un'appendice su varie offerte per il santuario.

– Criteri di strutturazione

Lv 1-7 si conclude con un «sommario conclusivo» caratteristico (7,37-38):

«³⁷Questo è il rituale dell'olocausto, dell'oblazione, del sacrificio espiatorio e del sacrificio di riparazione e d'investitura e del sacrificio di comunione, ³⁸rituale che ha comandato JHWH a Mosè sul monte Sinai, il giorno in cui egli ha comandato ai figli d'Israele di offrire le loro offerte a JHWH, nel deserto del Sinai».

Le altre parti del Lv sono sprovviste di queste introduzioni o conclusioni. Le formule di Lv 26,46 e 27,34 concludono tutto il libro. La divisione si appoggia quindi su vari criteri.

Lv 8-10 descrive la consacrazione dei sacerdoti, cioè di Aronne e dei suoi figli, e l'inaugurazione del culto. Mosè, Aronne e i suoi figli sono i personaggi principali di questi capitoli (8,2; 9,1; 10,1).

Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre (Freiburg im Breisgau 1977) 190-208; J.L. SKA, «Il lavoro nella Bibbia», *Firmana* 8 (1995) 47-62.

⁴² Vedi soprattutto B.S. CHILDS, *Introduction*, 182.

Lv 11-16. In questi capitoli prevale il vocabolario della purezza e dell'impurità: *tāmē'* («impuro»); *tābōr* («puro»); *šeqeš* («abominio»); e i verbi corrispondenti. Il capitolo 11 ha la propria conclusione (11,46-47). Vi sono altre conclusioni di questo tipo in 12,7 (legge per la puerpera); 13,59 (legge per la macchia di lebbra); 14,54-57 (legge per la lebbra); 15,32-33 (legge sull'impurità sessuale).

Lv 16 non appartiene esattamente alle leggi sull'impurità. Tratta in realtà del rituale da osservare per il «giorno dell'espiazione» (*yôm hakkippūrîm*), uno dei perni della teologia del Levitico. Vi sono due conclusioni in questo capitolo (16,29a e 16,34).

Lv 17-26 contiene la cosiddetta «legge di santità». Purtroppo, i segnali linguistici che permetterebbero di individuare questa sezione non sono chiari. Per esempio, il nome «legge di santità» deriva dalla famosa espressione: «Siate santi perché io, JHWH, il Dio vostro, sono santo» (Lv 19,2). Però questa espressione non si trova all'inizio della legge, in Lv 17,1, e inoltre appare già in Lv 11,44.

Per molti esegeti, Lv 17 fa parte della «legge di santità» perché questo capitolo parla del sangue, elemento sacro (17,11) presente in molti rituali di consacrazione.

Alcuni capitoli hanno la loro conclusione, cioè un'esortazione all'osservanza della legge. Vedi 18,30; 19,37; 20,22-26; 22,31-33; 26,2. In altri casi, la conclusione asserisce soltanto che Mosè comunicò a Israele (o ad Aronne) le prescrizioni promulgate da JHWH (Lv 21,24; 23,44). Vedi anche 24,23 (conclusione di un intermezzo storico).

Come detto prima, Lv 26,46 e 27,34 concludono tutto il libro.

3. Significato del libro⁴³

Per capire il libro del Levitico, occorre ricordare il suo contesto. Israele è appena uscito dall'Egitto e si trova ai piedi del monte Sinai. Il popolo vive nel deserto e non è ancora entrato nella terra promessa. Quali sono i fondamenti giuridici del popolo d'Israele? Non può essere il possesso di un territorio e pertanto la legge non può appoggiarsi sul diritto di proprietà.

Il solo fondamento dell'esistenza d'Israele in questo momento è l'esperienza dell'esodo: JHWH ha fatto uscire Israele dall'Egitto, cioè ha liberato Israele dalla schiavitù. Israele è quindi un popolo libero, sebbene non possieda ancora alcun territorio.

⁴³ Vedi soprattutto W. ZIMMERLI, «"Heiligkeit" nach dem sogenannten Heiligkeitgesetz», *VT* 30 (1980) 493-512; F. CRÜSEMANN, «Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitgesetzes», *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff [Hrsg. E. BLUM - C. MACHOLZ - E.W. STEGEMANN] Neukirchen-Vluyn 1990) 117-129.

Ora, nel libro del Levitico, questa esperienza esodale riceve una interpretazione nuova: quando JHWH ha fatto uscire Israele dall'Egitto, l'ha «separato» dalle altre nazioni, specialmente dall'Egitto, e «santificato».

Questo «fondamento teologico» dell'esistenza d'Israele ha delle conseguenze sul suo statuto giuridico. Le più importanti sono:

– L'esodo non è una prodezza umana, l'azione di un grande eroe o di un gruppo ben organizzato; non è neanche l'opera di una divinità qualsiasi, ma del solo JHWH. Siccome Israele come popolo deve la sua esistenza a JHWH, esso «appartiene» a JHWH. Vedi per esempio Lv 25,55:

«Perché di me gli Israeliti sono servi, sono i miei servi, quelli che ho fatti uscire dalla terra d'Egitto. Io sono JHWH, il loro Dio».

– Questo fatto definisce i rapporti fra i vari membri del popolo. La libertà di tutti i membri del popolo d'Israele è «sacra», poiché appartiene al solo JHWH. Cf. Lv 25,42 (legge sul riscatto degli schiavi):

«Poiché sono i miei servitori che ho fatti uscire dalla terra d'Egitto. Non saranno venduti come si vendono gli schiavi».

– Poiché Israele è un popolo «santo», tutti gli aspetti della sua esistenza sono caratterizzati dalla «santità» (Lv 19,2; 22,31-33). Perciò il Lv insiste sul culto e sull'osservanza di regole «religiose», per esempio sulla distinzione fra «puro» e «impuro». Vedi Lv 11,44-47 (legge sui cibi leciti e i cibi non leciti):

«⁴⁴Poiché io, JHWH, sono il vostro Dio, vi santificherete e sarete santi perché sono santo. Non vi contaminerete con qualsiasi animale che striscia sulla terra. ⁴⁵Io sono JHWH che vi ha fatto salire dalla terra d'Egitto per essere vostro Dio. Siate santi perché sono santo.

⁴⁶Questa è la legge relativa al bestiame, agli uccelli e a ogni essere vivente che si muove nell'acqua e a ogni essere vivente che striscia sulla terra.

⁴⁷[Questa legge ha lo scopo] di separare l'impuro dal puro, gli animali che si possono mangiare da quelli che non è lecito mangiare».

Israele è stato «santificato» da JHWH quando l'ha fatto salire dall'Egitto. Perciò, afferma lo stesso testo di Lv 11, Israele deve «distinguerne fra il puro e l'impuro», cioè deve rimanere «santo» e «puro» (cf. 18,1-4; 20,24-25).

– La «terra» che sarà data al popolo appartiene solo a JHWH che ne sarà l'unico proprietario⁴⁴. Non vi sarà pertanto in Israele «di-

⁴⁴ F. CRÜSEMANN, «Exodus», 124-125.

ritto di proprietà». Gli Israeliti possono usufruire della terra, non possederla. Lv 20,24; 25,23-38. Lv 25,23 è particolarmente significativo (legge sul riscatto della terra):

«La terra non sarà venduta perdendone ogni diritto, perché mia è la terra e voi siete residenti e ospiti presso di me».

– L'esodo come «separazione» e «santificazione» definisce anche i rapporti d'Israele con le altre nazioni⁴⁵. Il popolo che è stato «santificato» non può vivere come le nazioni dalle quali è stata «separato». Vedi Lv 11,47; 18,3-5; 20,22-26; 22,32-33; specialmente Lv 22,32-33 (conclusione di una legge sui sacrifici):

«⁴²Non profanate il mio santo nome, affinché io sia proclamato santo in mezzo ai figli d'Israele. Io sono JHWH che vi santifica, ⁴³che vi ha fatto uscire dalla terra d'Egitto per essere il vostro Dio. Io sono JHWH».

Questo testo stabilisce una corrispondenza esatta fra due azioni divine: la santificazione d'Israele e l'uscita dall'Egitto. Il participio *m-qaddîš kem* («che vi santifica») è seguito dal participio *hammôšî'î* («che ha fatto uscire»). I due participi hanno lo stesso valore e perciò, l'uscita dall'Egitto è la santificazione d'Israele.

Vedi anche Lv 18,3-4 che introduce le leggi sulla sessualità:

«⁴²Non agite secondo il costume della terra d'Egitto dove abitavate e [non agite] secondo il costume della terra di Canaan dove sto per portarvi, [non agite] secondo i loro decreti. Le mie decisioni applicherete e i miei decreti osserverete per condurvi secondo essi. Io sono JHWH, il vostro Dio».

Se Israele è stato «separato» e «santificato», non può vivere secondo i costumi e le leggi dei popoli da cui è stato «separato» e «santificato».

Conclusione. Questa introduzione non è il luogo per cercare di valutare a fondo la teologia del Lv che ha senza dubbio i suoi limiti. L'insistenza sul culto, sulla «separazione» e il carattere distintivo di Israele non è privo di pericoli.

L'Antico Testamento, per esempio, in Rut e Giona e in alcuni passi profetici, si mostrerà critico nei confronti di questa mentalità.

Il Nuovo Testamento la giudicherà con severità. Però occorre anche evidenziare i suoi meriti. Senza questa teologia, Israele non sarebbe stato in grado di sopravvivere e di trasmettere la sua fede quando, persa la sua autonomia politica, non disponeva più di un territorio proprio. Questo vale *a fortiori* per gli Ebrei della diaspora.

⁴⁵ F. CRÜSEMANN, «Exodus», 118-119.

E. LA STRUTTURA DEL LIBRO DEI NUMERI⁴⁶1. Il problema⁴⁷

Come hanno notato molti autori, il libro dei Numeri è molto difficile da strutturare⁴⁸. In genere prevale la divisione in tre parti, però con grande varietà di opinioni. Queste tre parti sono: Israele al Sinai; la marcia dal Sinai alle pianure di Moab; Israele nelle pianure di Moab.

Per molti, la prima sezione finisce in 10,10. Ma per Noth e Coats, finisce in 10,36 e per Budd in 9,14. La conclusione della seconda parte si trova, a seconda degli autori, in 20,13; 21,9; 22,1 o 25,18.

Non vi è accordo nemmeno per la conclusione del libro. Quasi tutti gli autori pensano che la terza sezione coincida con la fine del libro, cioè in 36,13. Ma Budd considera il cap. 36 come un'aggiunta.

Sono pochi gli studiosi che non dividono il libro in tre parti. Uno, tuttavia, preferisce dividerlo in due parti: D.T. Olson⁴⁹. Queste due parti sono 1-25 e 26-36. La prima parte parla soprattutto della generazione che ha conosciuto l'esodo e il Sinai, mentre la seconda parla della nuova generazione che prese il posto della prima quarant'anni dopo. I due censimenti dei cap. 1 e 26 segnalano l'inizio delle due parti.

2. La struttura in due parti⁵⁰

Il libro dei Numeri contiene alcune indicazioni che potrebbero servire alla sua strutturazione. Per esempio, vi sono indicazioni cro-

⁴⁶ Seguiamo soprattutto R.P. KNIERIM, «The Book of Numbers», *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff; [Hrsg. E. BLUM - C. MACHOLZ - E.W. STEGEMANN] Neukirchen-Vluyn 1990) 155-163.

⁴⁷ R.P. KNIERIM, «Numbers», 155-156.

⁴⁸ Vedi R. RENDTORFF, *Einleitung*, 156; vedi anche i commentari e studi di G.B. GRAY, *Numbers* (ICC; Edinburgh 1903); N.H. SNAITH, *Leviticus and Numbers* (The Century Bible; London 1967); M. NOTH, *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7; Göttingen 1967); G.W. COATS, *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament* (Nashville, TN 1968); J. DE VAULX, *Les Nombres* (Sources bibliques; Paris 1972); B.A. LEVINE, *Numbers 1-20* (AB 4A; New York 1993); J. MILGROM, *Numbers* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia, PA - New York, NY 1989); PH.J. BUDD, *Numbers* (WBC 5; Waco, TX 1984); A. SCHART, *Mose und Israel in Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98; Freiburg Schweiz - Göttingen 1990); T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers* (NICOT; Grand Rapids, MI 1993); R.K. HARRISON, *Numbers: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI 1992); J. SCHARBERT, *Numeri* (NEB 27; Würzburg 1992); K.D. SAKENFELD, *Journeying with God. A Commentary on the Book of Numbers* (International Theological Commentary; Grand Rapids, MI - Edinburgh 1995); cf. B.S. CHILDS, *Introduction*, 194-199.

⁴⁹ D.T. OLSON, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (Brown JudSt 71; Chico, CA 1985).

⁵⁰ R.P. KNIERIM, «Numbers», 156-160.

nologiche in 1,1; 7,1; 10,11; 33,38; indicazioni topografiche che permettono di distinguere le varie tappe della permanenza d'Israele nel deserto: il Sinai (1,1-10,10); Paran (10,12-12,16); Edom (20,23-21,4); il Negeb (21,1); Moab (21,11.13.20; 22,1); il paese degli Amorriti (21,13.21.31); infine, le steppe di Moab (22-36).

Però, queste indicazioni non sono decisive perché non convergono. Per ottenere un risultato più soddisfacente, occorre studiare allo stesso tempo forma e contenuto.

Knierim perciò propone di partire dalla divisione in tre parti. Nota però che non vi è alcuna ragione di distinguere la seconda dalla terza parte dal punto di vista formale e contenutistico. Da 10,10 in poi, Israele cammina nel deserto. Moab è un'altra «tappa d'Israele nel deserto», anche se è più lunga. Quindi, è più ragionevole distinguere due parti nel libro: Nm 1,1-10,10 e 10,11-36,13.

Qual è il fattore che unisce e distingue queste due parti al più alto livello di strutturazione⁵¹? In 1,1-10,10, Israele si prepara a camminare nel deserto. Questa preparazione è culturale e militare, ed è diversa da quella dei capitoli seguenti, perché ha in vista *tutta* la marcia nel deserto, e non solo una tappa particolare. La seconda parte del libro (10,11-36,13) descrive l'esecuzione del piano contenuto nei primi capitoli. La struttura fondamentale del libro dei Numeri è quindi: piano/esecuzione del piano. Il libro intero appartiene al genere letterario della campagna militare⁵².

Tuttavia, vi sono buone ragioni per introdurre un'ulteriore suddivisione senza modificare la struttura proposta da Knierim. La seconda parte di Nm (10,11-36,13) descrive una marcia nel deserto sul modello di una campagna militare. In questa campagna, vi sono due tappe ben distinte. Nella prima, Israele cammina dal Sinai verso la terra promessa. Nella seconda, invece, inizia a conquistare un territorio.

La «campagna» non è più esattamente la stessa, poiché, per la prima volta, il testo dice che Israele ha «preso un territorio» e che vi si è «stabilito». Questi verbi appaiono in Nm 21,21-26, il racconto della campagna contro Sihon, re degli Amorriti. Vedi 21,25: «Israele prese tutte queste città e si stabilì in tutte le città degli Amorriti, in

⁵¹ R.P. KNIERIM, «Numbers», 159. Dal punto di vista metodologico, questa osservazione di Knierim è molto importante. Il criterio di strutturazione è un fattore che permette di capire tutto il libro e l'articolazione delle sue parti.

⁵² G.W. COATS, «The Wilderness Itinerary», *CBQ* 34 (1972) 135-172; G.I. DAVIES, «The Wilderness Itineraries: A Comparative Study», *Tyndale Bulletin* 25 (1974) 46-81; ID., *The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament* (SOTSMS 5; Cambridge 1979); J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville, KY - Kampen 1994) 153-164. Per paralleli mesopotamici, vedi G.I. DAVIES, «Wilderness Itineraries», 52-78.

Heshbon e in tutte le sue dipendenze». Cf. 21,31: «e Israele si stabilì nella terra degli Amorriti». Inoltre, appare in 21,24 un verbo chiave per la conquista, il verbo *yrs* («conquistare»): «Israele lo [Sihon] colpì a fil di spada e conquistò (*wayyîras*) la sua terra dall'Arnon sino allo Iabboq...».

A partire da questo momento, il racconto è orientato verso la conquista. Per esempio, Nm 32 contiene istruzioni per la ripartizione del territorio della Transgiordania e Nm 34 per quello della Cisgiordania. Nm 21,10-20 funge da transizione fra queste due tappe della marcia nel deserto. Gli oracoli di Balaam (Nm 22-24) occupano un posto chiave in questa struttura, all'inizio della conquista. In essi, viene dimostrato in vari modi che nessuno potrà opporsi al piano divino.

In *conclusione*, proponiamo la struttura seguente per il libro dei Numeri:

1. Preparazione della campagna: 1,1 - 10,10
2. Esecuzione della campagna: 10,11 - 36,13
 - a. La marcia nel deserto: 10,11 - 21,20
 - b. L'inizio della conquista: 21,21 - 36,13.

3. Il significato del libro dei Numeri⁵³

Il problema del libro dei Numeri è di sapere come «camminare con JHWH», con JHWH presente nella tenda, in mezzo all'accampamento d'Israele. La prima parte del libro (1,1-10,10) è dedicata anzitutto all'organizzazione delle tribù attorno alla tenda (Nm 2) e ai vari compiti dei leviti che stanno al servizio di questa tenda (Nm 3-4). Nm 7-8 contiene altre prescrizioni culturali legate anch'esse al santuario. Nm 10 tratta della preparazione immediata della partenza.

La seconda parte del libro (10,11-36,13) contiene vari episodi che mostrano che cosa significa concretamente «camminare con JHWH». JHWH è pronto ad aiutare il suo popolo, però è soprattutto un Dio che castiga ogni ribellione (11; 12; 13-14; 16-17; 20,1-13; 21,4-9; 25).

Nella maggioranza dei casi, tutto il popolo si ribella contro JHWH e contro Mosè ed Aronne. In alcuni casi, tuttavia, JHWH castiga individui: Aronne e Miriam in Nm 12; Datan, Abiram e i figli di Qorah in Nm 16; Mosè e Aronne in Nm 20,1-13.

L'episodio più importante è Nm 13-14 ove tutta la generazione dell'esodo viene condannata a morire nel deserto perché rifiutò di conquistare la terra promessa.

⁵³ R.P. KNIERIM, «Numbers», 160-163.

Il messaggio è chiaro: se vi sono stati dei fallimenti, ciò non dipende dalla preparazione della campagna. JHWH aveva previsto tutto. I fallimenti sono dovuti ai peccati d'Israele. Al contrario, quando Israele segue le istruzioni date da JHWH a Mosè, il popolo riesce nelle sue imprese.

Sarà il caso, per esempio, nelle prime guerre di conquista (21,21-32; 21,33-35; 31). Se il Pentateuco è stato composto per l'Israele postesilico, il libro dei Numeri spiega a quali condizioni il popolo potrà ritrovare la terra promessa.

F. STRUTTURA DEL LIBRO DEL DEUTERONOMIO

La struttura del libro del Deuteronomio ruota attorno a quattro «titoli» simili nella loro costruzione e nel loro contenuto:

1,1: «Queste sono le parole che Mosè rivolse a tutti gli Israeliti al di là del Giordano [...]».

4,44: «Questa è la legge che Mosè propose agli Israeliti [...]».

28,69: «Queste sono le parole dell'alleanza che JHWH ordinò a Mosè di concludere con gli Israeliti [...]».

33,1: «Questa è la benedizione con cui Mosè, uomo di Dio, benedisse gli Israeliti prima di morire [...]»⁵⁴.

Questo libro, però, richiede un trattamento a parte⁵⁵.

Conclusione. Non tutti i libri del Pentateuco sono strutturati nello stesso modo e non tutti presentano una chiara struttura. Nondimeno, è possibile individuare una strutturazione del testo canonico di ciascun libro. Occorre adesso studiare più da vicino il testo canonico

⁵⁴ Vedi P. KLEINERT, *Das Deuteronomium und die Deuteronomiker. Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Literaturgeschichte* (Bielefeld - Leipzig 1872) 167; N. LOHFINK, «Der Bundesschluss im Lande Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69 - 32,47», *BZ* 6 (1962) 32-56, spec. 32-33 = *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAAT 8; Stuttgart 1990) 53-82, spec. 53-54; ID., «Bund als Vertrag im Deuteronomium», 219; G. BRAULIK, *Deuteronomium 1 - 16,17* (NEB; Würzburg 1986) 5-6.

⁵⁵ Vedi J.L. SKA, *Introduzione al Deuteronomio. Struttura, storia, teologia* (Appunti, Roma 1995).

per vedere se è completamente unificato o se nasconde le tracce di un lavoro di composizione, a partire da elementi più antichi⁵⁶.

⁵⁶ Bibliografia complementare sulla «lettura canonica» dell'AT: J. BARTON, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (Oxford 1986); R.T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids, MI 1985); J. BLENKINSOPP, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins* (Notre Dame, IN 1977); W. BRUEGGEMANN, *The Creative World. Canon as a Model for Biblical Education* (Philadelphia, PA 1982); R.E. CLEMENTS, *Prophecy and Tradition* (Atlanta, GA 1975); L.M. McDONALD, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Peabody, MA 1995); D.F. MORGAN, *Between Text and Community. The «Writings» in Canonical Interpretation* (Minneapolis, MN 1990); P.R. NOBLE, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Biblical Interpretation Series 16; Leiden: Brill, 1995); J.H. SAILHAMER, *Introduction to Old Testament Theology. A Canonical Approach* (Grand Rapids, MI 1995); G.T. SHEPPARD, «Canonical Criticism», *ABD* 1, 861-866.

Opere di B.S. CHILDS: B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary* (OTL; London-Philadelphia, PA 1974); ID., *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia, PA 1979); ID., *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (London 1992).

Opere di J.A. SANDERS: *Torah and Canon* (Philadelphia, PA 1972); ID., *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia, PA 1984); id., *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm* (Philadelphia, PA 1987); ID., «Canon», *ABD* 1, 837-852; ID., «The Integrity of Biblical Pluralism», «*Not in Heaven: Coherence and Complexity in Biblical Narrative*» (eds. J.P. ROSENBLATT - J.C. SITTERSON) (Indianapolis, IN 1991) 154-169.

CAPITOLO III

I PROBLEMI LETTERARI DEL PENTATEUCO

I. I TESTI LEGISLATIVI

La lettura della «forma canonica» del Pentateuco ha già evidenziato la varietà di contenuto nei cinque primi libri della Bibbia.

In questo capitolo, vorremmo mostrare che è impossibile attribuire il Pentateuco a un solo «autore».

Molti testi legislativi e narrativi, da una parte, si rassomigliano e, dall'altra, contengono delle differenze palesi. Sono i famosi «doppioni» del Pentateuco. La spiegazione più semplice è di dire che questi testi sono stati scritti da vari autori in varie epoche.

Prenderemo i primi esempi dai testi legislativi¹. In seguito, analizzeremo alcuni testi narrativi.

I testi legislativi hanno un valore particolare perché sono presentati tutti come «parola» di JHWH, rivelata a Mosè e trasmessa da quest'ultimo al popolo d'Israele (vedi Es 20,18-21; Dt 5,23-31).

Benché i testi legislativi godano tutti di questa stessa autorità, vi sono delle divergenze evidenti fra le varie leggi, soprattutto fra i tre codici maggiori, cioè il «codice dell'alleanza» (Es 20,22-23,33), il «codice deuteronomico» (Dt 12,1-26,15), e la Legge di santità (Lv 17-26).

L'analisi mostra che alcune leggi sono state scritte in riferimento ad altre per correggerle. Le leggi sugli schiavi, sul prestito, sull'amore del nemico e il decalogo sono fra gli esempi più chiari di questo fenomeno.

¹ Per una breve presentazione, vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 54-61.

A. LE LEGGI RELATIVE AGLI SCHIAVI²1. *Il codice dell'alleanza* (Es 21,2-11)

La legge sugli schiavi nel codice dell'alleanza distingue il caso dello schiavo da quello della schiava:

«Se acquisterai un servo ebreo, ti servirà sei anni. Il settimo anno, uscirà libero senza pagare niente. ³Se è venuto solo [non sposato], uscirà solo. Se era sposato, sua moglie uscirà con lui. ⁴Se il suo padrone gli dà una moglie e se essa gli dà dei figli o delle figlie, la moglie e i figli saranno proprietà del padrone e lui [il servo] uscirà solo. ⁵Ma se il servo dice: "Amo il mio padrone, la mia moglie e i miei figli, non voglio uscire libero", il suo padrone lo farà avvicinarsi a Dio, lo farà avvicinare alla porta o allo stipite e il suo padrone forerà il suo orecchio con il punteruolo e [il servo] sarà sempre al suo servizio.

⁶Se un uomo deve consegnare la sua figlia come serva, essa non uscirà come escono i servi. ⁷Se non piace al suo padrone che se l'è destinata [come concubina], sarà riscattata. Il padrone non ha il diritto di consegnarla a un'altra famiglia, agendo in modo sleale verso di essa. ⁸Se la destina a suo figlio, si agirà secondo il diritto delle figlie. ⁹Se [il padrone] ne prende un'altra, non potrà diminuire [il suo diritto] al cibo, al vestito e al domicilio. ¹⁰Se la priva di queste tre cose, uscirà senza alcun pagamento, senza pagare danaro».

La legge di Es 21,2-11 tratta delle persone che vengono consegnate o acquistate per saldare debiti, non di «schiavi permanenti», come per esempio i prigionieri di guerra.

L'interpretazione dei particolari di questa legge non è sempre facile³. Un punto, però, è abbastanza chiaro: la legge mette in rilievo i diritti e i doveri dei padroni nei riguardi dei servi e delle serve. Il suo

² Su questo punto, vedi I. CARDELLINI, *Die biblischen «Sklaven»-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte* (BBB 55; Königstein - Bonn 1981); G.C. CHIRICIGNO, *Debt-Slavery in Israel and in the Ancient Near East* (JSOTS 141; Sheffield 1993); B.S. JACKSON, «Biblical Laws of Slavery: A Comparative Approach», *Slavery and Other Forms of Unfree Labour* (ed. L.J. ARCHER) (London 1988) 86-101; J.M. HAMILTON, *Social Justice and Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15* (SBLDS 136; Atlanta, GA 1992); N.P. LEMCHE, «The "Hebrew Slave"», *VT* 25 (1975) 129-144; ID., «The Manumission of Slaves - The Fallow Year - The Sabbatical Year - The Yobel Year», *VT* 26 (1976) 38-59; I. MENDELSON, *Slavery in the Ancient Near East* (New York 1949); A. PHILLIPS, «The Laws of Slavery: Ex 21,2-11», *JSOT* 30 (1984) 51-66; J.P.M. VAN DER PLOEG, «Slavery in the Old Testament», *Congress Volume. Uppsala 1971* (VTS 22; Leiden 1972) 72-87.

³ Vedi i commentari per una discussione dettagliata; vedi anche J.L. SKA, *Il codice dell'alleanza. Il diritto biblico e le leggi cuneiformi. Esegesi di Es 21,2-32* (Dispense; Roma 1996).

primo scopo è di proteggere i diritti delle famiglie. Perciò regola anzitutto i problemi di matrimonio.

2. *Il codice deuteronomico* (Dt 15,12-18)

La legge di Dt 15,12-18 è simile a quella del codice dell'alleanza su alcuni punti; su altri, invece, diverge sostanzialmente. La traduzione evidenzia in corsivo i passi comuni alle due leggi:

«¹²Se il tuo fratello *ebreo* o tua sorella ebrea si *consegna* a te, *ti servirà sei anni. Il settimo anno* tu lo rinvierai *libero* da te. ¹³Quando lo rinvierai libero, non lo rinvierai con le mani vuote. ¹⁴Tu lo caricherai [con il prodotto] del tuo gregge, della tua aia e del tuo frantoio, tu gli darai di quello con cui JHWH tuo Dio ti ha benedetto. ¹⁵Tu ti ricorderai che sei stato servo nella terra d'Egitto e che JHWH tuo Dio ti ha riscattato. Perciò ti do oggi questo ordine. ¹⁶E se ti dice: "non uscirò da te", poiché *ama* te e la tua casa, se sta bene con te, ¹⁷tu prenderai *il punteruolo*, tu forerai *l'orecchio* contro *la porta* e sarà tuo *servo per sempre*. E anche per la tua serva farai così. ¹⁸Che non ti sembri troppo difficile di rinviarlo libero da te, perché [vale] due volte il salario di un bracciante il servo [che ti ha servito] per *sei anni*. E JHWH tuo Dio ti benedirà in tutto quello che farai».

Il confronto fra Es 21,2-11 e Dt 15,12-18 evidenzia quattro cose essenziali⁴: su alcuni punti, le due leggi convergono; su altri, invece, la legge del Dt corregge la legge del codice dell'alleanza; in genere, la legge del Dt è meno dettagliata di quella del codice dell'alleanza; tuttavia, contiene anche alcuni elementi nuovi.

- Somiglianze

Le convergenze importanti sono tre: le due leggi trattano dello schiavo ebreo (*'ibri*); la durata della servitù è di sei anni e lo schiavo viene liberato il settimo anno; se il servo vuol rimanere dal suo padrone, si effettua la stessa operazione: si fora l'orecchio del servo con un punteruolo contro la porta.

- Differenze

* La prima, e la più importante, è il modo di trattare le serve. Il codice dell'alleanza tratta i servi e le serve in modo opposto, poiché la serva *non* può essere liberata dopo sei anni («non uscirà come escono i servi» - Es 21,7). Nel codice deuteronomico, invece, la legge va-

⁴ Su questa legge deuteronomica, vedi J.M. HAMILTON, *Social Justice and Deuteronomy*.

le per il servo come per la serva: «Se il tuo fratello ebreo o la tua sorella ebrea si consegna a te...». Ambedue serviranno sei anni e verranno liberati il settimo (Dt 15,12). Lo stesso vale per il caso del servo che vuol rimanere dal suo padrone e si fa forare l'orecchio con un punteruolo: «e anche per la tua serva agirai così» (Dt 15,17).

* Il servo e la serva non sono delle persone qualsiasi, sono dei «fratelli» o delle «sorelle» («tuo fratello» - Dt 15,12). Il codice deuteronomico insiste sulla fraternità e la solidarietà che devono unire tutti i membri del popolo d'Israele.

* Quando il servo e la serva finiscono il loro tempo di servizio, la legge deuteronomica introduce il diritto alla «buona uscita»⁵. Secondo questo diritto, lo schiavo e la schiava possono disporre di alcuni beni per poter sopravvivere subito dopo il loro servizio. Per sei anni hanno lavorato per un padrone e perciò dispongono di ben poche cose. Se non vengono aiutati, sono quasi certamente condannati alla miseria.

* Il «rituale della porta» nel Dt comporta una novità: si svolge non più «presso Dio» (Es 21,6), cioè molto probabilmente in un santuario locale, ma alla porta della casa del padrone (Dt 15,16), perché nel Dt ci può essere un solo santuario centrale (Dt 12).

– Omissioni nella legge deuteronomica

La legge deuteronomica è più semplice di quella del codice dell'alleanza: tratta soltanto dalla durata del servizio e delle condizioni della liberazione, lasciando fuori tutte le clausole pertinenti al matrimonio dello schiavo e della schiava, che occupano molto spazio nella legge di Es 21,2-11.

– Aggiunte nella legge deuteronomica

La legge deuteronomica è più teologica di quella del codice dell'alleanza. Per esempio, Dt 15 menziona tre volte JHWH (15,14.15.18). Due volte parla della benedizione (15,14.18). Inoltre, riassocia la legge sugli schiavi all'esperienza dell'esodo, cioè alla storia della salvezza (15,15). Siccome Israele è stato schiavo in Egitto ed è stato liberato da JHWH suo Dio, deve ora liberare i propri schiavi e non deve mandarli via a mani vuote.

Conclusioni. Il problema principale della legge del Deuteronomio è quello della liberazione dei servi e delle serve. Il Dt insiste molto di più della legge del codice dell'alleanza sui diritti dei servi e delle serve.

⁵ Indennità che si paga quando finisce il contratto di lavoro, al momento della «liquidazione». Si parla anche di «trattamento fine rapporto» (TFR).

3. La Legge di santità (Lv 25,39-55)

Questa legge non ha legami così stretti con Es 21,2-11 o Dt 15,12-18. Ciononostante, i rapporti fra la legge del Levitico e le altre sono innegabili. La prima parte della legge (Lv 25,39-43) tratta degli schiavi ebrei e contiene alcuni elementi simili alle leggi precedenti. Nella traduzione che segue, le parole in corsivo sono comuni alla legge del Lv e a quella del Dt:

«³⁹Se il tuo fratello [che è in rapporto] con te sta nel bisogno e si consegna a te, non ti servirà come serve un servo. ⁴⁰Sarà per te un salariato, come un ospite. Servirà da te fino all'anno del giubileo. ⁴¹Uscirà da te, lui e i suoi figli con lui, e tornerà al suo clan e ritroverà la proprietà dei suoi padri. ⁴²Poiché siete i miei servi, che ho fatto uscire dalla terra d'Egitto. Non saranno consegnati come si consegnano i servi. ⁴³Non dominerai su di lui con brutalità e temerai il tuo Dio».

* Questa legge parla di nuovo del «fratello», come Dt 15,12, però non menziona la serva. Inoltre, nel contesto di Lv 25, «fratello» significa soprattutto «ebreo», «non straniero» (cf. 25,44). La legge del Lv tratta, come la legge del Dt, delle persone che si devono «consegnare» per saldare debiti, e della loro liberazione. Vi è una differenza maggiore con le leggi precedenti: la legge del Lv in realtà abolisce la schiavitù all'interno del popolo d'Israele. Chi deve saldare debiti viene assunto come un salariato o un residente, non come uno schiavo («*ebed*»), come dice espressamente Lv 26,39-40⁶.

* La «liberazione», tuttavia, ha luogo soltanto ogni cinquant'anni, per l'anno del giubileo (Lv 26,40b). In questo momento, il «salariato» ritrova il suo clan e, più importante ancora, il suo patrimonio.

* Come in Dt 15,15, la legge invoca l'esperienza dell'esodo per giustificare le sue norme: siccome tutti i membri del popolo d'Israele sono «servi» di Dio, non possono essere servi gli uni degli altri (25,42; cf. 25,55). Davanti al Dio dell'esodo, tutti i membri del popolo d'Israele sono uguali.

Le altre leggi di Lv 25 contemplano il caso del servo straniero e quello dell'ebreo che diventa servo di uno straniero. Queste situazioni non esistono nel codice dell'alleanza e nel codice deuteronomico, o, almeno, non causano alcun problema giuridico.

«⁴⁴Il tuo servo e la tua serva di tua proprietà verranno dai popoli che abitano attorno a voi. Da loro acquisterai servi e serve. ⁴⁵Anche fra i figli degli ospiti che risiedono fra di voi potrete acquistarli, e dalle loro famiglie che si trovano da voi e che hanno generato figli nelle vostre terre. Saran-

⁶ Vedi, fra gli altri, F. CRÜSEMANN, «Exodus», 124-125.

no vostro possesso. ⁴⁶Li lascerete in eredità ai vostri figli, dopo di voi, perché li assumano in possesso eterno. Loro, li potete asservire, ma fra i vostri fratelli, gli Israeliti, che nessuno domini duramente sul suo fratello».

Lv 25,39-43 e 25,44-46 distinguono chiaramente il caso dell'ebreo, che può diventare un «salariato», ma non uno schiavo, e lo straniero che sarà «schiavo permanente». Lv 25,47-55 prevede il caso di un Israelita che diventa schiavo di uno straniero e le modalità del suo riscatto. Come le leggi del Deuteronomio, il Levitico cerca anzitutto di proteggere gli Israeliti contro le conseguenze dell'indebitamento. Perciò insistono più sui diritti degli Israeliti poveri che su quelli dei padroni.

Conclusione. Le somiglianze e le differenze fra queste leggi sono inconfutabili. Questo fatto pone un problema giuridico abbastanza serio: quale legge vige in materia di servitù? Per esempio, bisogna liberare lo schiavo dopo sei anni (Es e Dt) o quando si celebra l'anno del giubileo (Lv)? Dopo sei anni, bisogna liberare solo lo schiavo (Es) o anche la schiava (Dt)? È lecito acquistare uno schiavo ebreo (Es, Dt) o non lo è (Lv)?

Queste leggi contraddittorie si trovano nello stesso Pentateuco e godono della stessa autorità divina e mosaica, poiché tutte sono state trasmesse da JHWH a Mosè sul Sinai. Queste leggi sono state scritte dallo stesso autore, alla stessa epoca? Se così fosse, la legislazione d'Israele sarebbe confusa e inapplicabile.

B. LE LEGGI SUL PRESTITO (Es 22,24; Dt 23,20-21; Lv 25,35-36)⁷

Le leggi sul prestito hanno come primo scopo di arginare gli effetti dell'indebitamento e dell'impovertimento delle fasce più deboli della popolazione.

1. Il codice dell'alleanza (Es 22,24)

«Se dai in prestito danaro a [un membro del] mio popolo, al povero che sta con te, non ti comporterai con lui come un usuraio. Non gli imposerai interesse».

La legge è chiara e semplice: tratta soltanto del prestito di danaro e proibisce il prestito a interesse all'interno del popolo d'Israele, specialmente nei confronti dei più deboli.

⁷ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 54; per più particolari, vedi i commenti e E. NEUFELD, «The Prohibitions Against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws», *HUCA* 26 (1955) 355-412.

2. Il codice deuteronomico (Dt 23,20-21)

«²⁰Non esigerai dal tuo fratello un interesse, né in danaro, né in viveri, né in qualsiasi cosa per cui vi può essere un interesse. ²¹Dallo straniero, invece, potrai esigere un interesse, ma dal tuo fratello non l'esigerai, affinché JHWH, tuo Dio, ti benedica in ogni impresa delle tue mani sulla terra che tu vai a conquistare».

Tre punti meritano attenzione. La legge del Deuteronomio è più dettagliata e più specifica di quella del codice dell'alleanza, perché esclude ogni genere di interesse, mentre Es 22,24 parlava solo di danaro. Inoltre la legge introduce una chiara differenza fra Israelita (il famoso «fratello» della legislazione deuteronomica) e lo straniero (23,21a). Infine, la legge introduce una motivazione teologica: «affinché JHWH, tuo Dio, ti benedica...» (23,21b).

3. La Legge di santità (Lv 25,35-36)

«³⁵Se il tuo fratello è in difficoltà e se la sua mano è debole con te [ed è privo di mezzi], tu lo sostenterai, anche se è ospite e residente, ed egli vivrà con te. ³⁶Non prenderai da lui [qualche cosa] per interesse e per profitto. Tu temerai il tuo Dio e il tuo fratello vivrà presso di te».

La legge del Lv introduce un cambiamento essenziale: non soltanto il prestito a interesse non è lecito, ma occorre *aiutare* il fratello in difficoltà. L'interpretazione delle parole «ospite e residente» non è del tutto chiara. Sembra comunque che la legge estenda la norma anche agli «ospiti», cioè agli emigrati. Infine, la legge del Lv contiene, come la legge del Dt, una motivazione teologica.

Le tre leggi concordano su un punto essenziale: il divieto del prestito a interesse.

Su altri punti, vi sono delle differenze. Per esempio, qual è il dovere del creditore: non prestare a interesse (Es, Dt) o, inoltre, aiutare il debitore (Lv)? La legge vale soltanto per gli Israeliti (Dt) o ancora per gli emigrati e i residenti (Lv)? Il divieto del prestito a interesse vale solo per il danaro (Es) o per qualsiasi cosa (Dt)?

Le ripetizioni e le differenze creano problemi di non poca importanza per chi deve applicare la legge.

C. LE LEGGI SULL'ASINO DEL NEMICO O DELL'AMORE DEL NEMICO
(Es 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18)⁸

1. *Il codice dell'alleanza* (Es 23,4-5)⁹

«Se incontri per caso il bue del tuo nemico o il suo asino che sono dispersi, tu glielo riporterai. ²Se vedrai un asino di chi ti odia giacere sotto il suo carico, astieniti di trascurarlo: lo slegherai con lui».

In questo testo, il «nemico» deve essere un vicino, probabilmente un avversario nel tribunale o un membro di un clan rivale. La legge mostra che la solidarietà deve essere più forte della «faida» o desiderio di vendetta in certe circostanze. Si parla solo dell'asino del nemico, perché chi incontra «l'asino dell'amico» gli riporterà senz'altro l'animale. L'asino e il bue sono due animali essenziali nell'economia agricola e pastorale.

2. *Il codice deuteronomico* (Dt 22,1-4)

«Se vedi il bue del tuo fratello o un capo di bestiame minuto che vagano, non ti tirerai indietro: *riportali* al tuo fratello. ²Se tuo fratello non è tuo vicino e non lo conosci, raccogli l'animale in casa tua e esso rimarrà con te finché tuo fratello non lo cerchi. Allora glielo restituirai. ³Così farai per il tuo asino, così farai per il suo mantello, così farai per ogni oggetto smarrito da tuo fratello e che tu ritroverai. Non puoi tirarti indietro. ⁴Se vedi che l'asino di tuo fratello o il suo bue sono caduti sulla strada, non tirarti indietro. Lo aiuterai a rialzarli».

– Nel Dt, il «nemico» o «quello che tu odi» del codice dell'alleanza è divenuto «il fratello». La legge di Es 23,4-5 esorta ad aiutare il nemico; la legge di Dt 22,1-4 esorta piuttosto all'amore fraterno¹⁰. Nel Dt, questo dovere di solidarietà si estende a tutti i membri del popolo.

– La legge prevede il caso di un animale che non appartiene a una persona che abita nelle vicinanze. Il Dt legifera in un'epoca in cui vi sono grandi movimenti di popolazione, mentre il codice dell'alleanza tratta soprattutto i problemi della comunità locale.

⁸ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 54-58. Su queste leggi, vedi anche G. BARBIERO, *L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento* (Es 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18) (AnBib 128; Roma 1991).

⁹ La traduzione è incerta. Vedi i commentari e l'opera di Barbiero segnalata nella nota precedente.

¹⁰ Contro Barbiero; vedi A. SCHENKER, rec. di Barbiero, in *Bib 73* (1992) 263-265, spec. 264.

– Come nella legge sul prestito, la legge deuteronomica è più specifica: estende il dovere al mantello e a qualsiasi oggetto smarrito.

3. *La Legge di santità* (Lv 19,17-18)

«¹⁷Non odierai tuo fratello nel tuo cuore. Correggerai il tuo compatriota e non ti caricherai di un peccato nei suoi confronti. ¹⁸Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i membri del tuo popolo. Amerai il tuo prossimo come te. Io sono JHWH».

La legge del Lv non menziona più gli animali e gli oggetti smarriti. Essa tratta dei doveri all'interno del popolo. Tra fratelli e compatrioti, l'odio non può esistere. Invece, è importante correggere e rimproverare chi non sta sulla via giusta. Anche la vendetta e il rancore devono essere sradicati. La legge tende a creare fra i membri del popolo una solidarietà che possa superare tutte le altre esigenze, persino il desiderio di «vendetta» o le «faide». La solidarietà nazionale diventa il compito primordiale per tutti.

Conclusioni. Queste leggi non sono contraddittorie, ma difficilmente possono risalire allo stesso autore poiché le situazioni e le formulazioni sono troppo differenti. Perché, per esempio, avere tre leggi sullo stesso argomento in tre posti diversi del Pentateuco?

D. IL DECALOGO¹¹

Il decalogo è il testo fondamentale di tutta la legge dell'Antico Testamento. È l'unico testo che JHWH trasmette direttamente al popolo, senza la mediazione di Mosè (Es 20,1; soprattutto Dt 5,4). Per di più, secondo varie attestazioni, Dio stesso l'ha scritto su due tavole di pietre (Es 24,12; 31,18; 32,15; Dt 5,22).

¹¹ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 58-60; per una bibliografia recente sul decalogo, vedi W.H. SCHMIDT - H. DELKURT - A. GRAUPNER, *Die Zehn Gebote im Rahmen Alttestamentlicher Ethik* (Eiträge der Forschung 281; Darmstadt 1993). Per un paragone delle due forme del decalogo, vedi F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog; seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45; Freiburg Schweiz - Göttingen 1982); CH. LEVIN, «Der Dekalog am Sinai», VT 35 (1985) 165-191; A. GRAUPNER, «Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld», ZAW 99 (1987) 308-329; F.-L. HOSSFELD, «Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs», *Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte* (ed. F.-L. HOSSFELD) (Würzburg 1989) 73-118; J. LOZA, *La Palabras de Yahve: Estudio del Decálogo* (Biblioteca Mexicana; México 1989); B.Z. SEGAL (ed.), *The Ten Commandments in History and Tradition* (Jerusalem 1990); R.G. KRATZ, «Der Dekalog im Exodusbuch», VT 44 (1994) 205-238.

Questo «decalogo etico» esiste sotto due forme nel Pentateuco: in Es 20,1-17 e in Dt 5,6-21. Siccome in entrambi i casi, lo stesso JHWH proclama lo stesso decalogo allo stesso momento sullo stesso monte Sinai davanti allo stesso popolo d'Israele, sarebbe normale trovare due volte lo stesso testo. Invece, non è così. Gli esegeti hanno elencato una ventina di differenze fra la versione di Es 20 e quella di Dt 5¹². Il testo del Dt contiene una serie di «aggiunte» in confronto con il testo di Es 20; in sette casi, si tratta soltanto della particella di coordinazione *w* («e»). Fra queste divergenze, tre sono più significative.

1. Il comandamento del sabato (Es 20,8-11; Dt 5,12-15)

In Es 20,8-11 e Dt 5,12-15, la motivazione è diversa. Es 20,8-11 riallaccia il comandamento al riposo di Dio il settimo giorno della creazione (20,11), mentre Dt 5,15 lo riallaccia all'esperienza dell'esodo.

Es argomenta a partire dalla teologia della creazione, mentre Dt preferisce la teologia della storia della salvezza.

2. La struttura del decalogo¹³

Il decalogo di Es 20,1-17 distingue dieci comandamenti che iniziano ciascuno con un imperativo o con quello che le grammatiche chiamano un «vetitivo» (*lō* seguito da un *yiqtol*). Es 20,2 è un «titolo». Abbiamo quindi:

- 20,2: Titolo
- 20,3: Divieto di adorare altri dèi
- 20,4-6: Divieto di fabbricare immagini
- 20,7: Divieto di usare invano il nome divino
- 20,8-11: Comandamento del sabato
- 20,12: Comandamento di onorare i genitori
- 20,13: Divieto di uccidere
- 20,14: Divieto di commettere adulterio
- 20,15: Divieto di rubare
- 20,16: Divieto di dire falsa testimonianza
- 20,17: Divieto di concupire il bene altrui

¹² Vedi, per esempio, J.J. STAMM, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung* (Bern 1958) 5 (20 differenze); J. LOZA, *Palabras*, 99-102 (22 differenze); W.H. SCHMIDT - H. DELKURT - A. GRAUPNER, *Zehn Gebote*, 34-35 (sinossi).

¹³ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 60; per altre proposte, vedi R. MEYNET, «Les dix commandements, loi de liberté. Analyse rhétorique d'Ex 20,2-17 et Dt 5,6-21», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50 (Beyrouth 1984) 405-421; H.J. KOOREVAAR, «De opbouw van de tien woorden in Exodus 20:1-17», *AcT* 15 (1995) 1-15.

Il decalogo del Dt non è strutturato in questo modo. Si divide piuttosto in tre parti¹⁴. Il comandamento del sabato si trova al centro ed è collegato da richiami verbali con l'inizio e la conclusione del brano. Il verbo «far uscire» appare in 5,6 («ti ho fatto uscire») e in 5,15 («e ti ha fatto uscire [JHWH, tuo Dio]»). Questo verbo lega l'inizio del decalogo con il comandamento del sabato. D'altra parte, lo stesso comandamento del sabato e il comandamento finale, il divieto di concupire il bene altrui, hanno due parole in comune: «servo e serva» (*'ebed*, *'āmā*; Dt 5,14.21). Queste due parole sono assenti nella versione di Es 20.

La seconda parte del decalogo deuteronomico (Dt 5,16-21) forma una catena coordinata. Dt ha sei volte *welō'* («e non...») dopo il *lō'* («non...») iniziale di Dt 5,17, mentre i cinque *lō'* («non...») di Es 20,13-17 si susseguono senza coordinazione. In Dt 5, questa seconda parte distingue un comandamento positivo, il comandamento di rispettare i genitori, e una serie di sei divieti. La prima parte (Dt 5,6-11) inizia pure con un'affermazione (5,6) seguita da cinque divieti, tutti relativi a JHWH.

Abbiamo dunque la macrostruttura seguente¹⁵:

- A. Dt 5,6-11: i comandamenti relativi a JHWH
- X. Dt 5,12-15: il sabato
- A'. Dt 5,16-21: i comandamenti sociali

Il testo del Dt è più strutturato, più organico, specialmente nella sua seconda parte, dove appaiono anche le differenze maggiori, stilistiche e contenutistiche, con il testo di Es 20. La struttura di Dt 5 pone in risalto il comandamento del sabato che è, allo stesso tempo, un comandamento verso JHWH e un comandamento sociale.

Imperniato sull'esperienza dell'esodo, questo comandamento diventa il simbolo dei doveri verso JHWH, il Dio liberatore (5,6.15), e verso il prossimo «liberato» (5,14.21).

¹⁴ Cf. N. LOHFINK, «Zur Dekalogfassung von Dt 5», *BZ* 9 (1965) 17-32 = *Studien I*, 193-209, che struttura il testo del Dt in cinque parti (203):

- | | | | |
|------------------------|---------|---------|-------|
| I. Adorazione di JHWH | 5,6-10 | lungo | |
| II. Il nome di JHWH | 5,11 | breve | |
| III. Il sabato | | 5,12-15 | lungo |
| IV. I genitori | 5,16 | breve | |
| V. Comandamenti morali | 5,17-21 | lungo | |

La difficoltà di questa struttura viene dal fatto che non vi è alcuna ragione di ordine stilistico per separare 5,11 dal resto. La costruzione di Dt 5,6-11 è identica a quella di Es 20,3-7.

¹⁵ Non escludo la possibilità di suddividere il testo. Importa solo vederne le maggiori divisioni.

3. La seconda parte del decalogo¹⁶

Le differenze maggiori fra le due versioni del decalogo appaiono soprattutto nella seconda parte. Perciò vale la pena studiarlo più da vicino. Il testo di Es 20,13-17 contiene cinque comandamenti sociali non coordinati e senza apparente ordine. In Dt 5,17-21 invece, i sei comandamenti sono coordinati e formano due serie successive che si corrispondono (5,17-19 e 5,20-21ab). La prima tratta dei delitti come tali e la seconda delle loro cause principali¹⁷. Per di più, la prima serie comprende divieti brevi (due parole in ebraico), mentre la seconda è più lunga:

<i>Delitti</i>	<i>Causa principale</i>
Assassinio: 5,17	Falsa testimonianza: 5,20
Adulterio: 5,18	Desiderare la moglie altrui: 5,21a
Furto: 5,19	Concupire il bene altrui: 5,21b

La falsa testimonianza nel giudizio è uno dei mezzi più semplici per vendicarsi di un nemico o di un avversario. Essa conduce spesso all'omicidio, come nel famoso esempio di Nabot (1 Re 21: «La vigna di Nabot»). Il desiderio della moglie altrui conduce all'adulterio, e il concupire i suoi beni porta naturalmente al furto. In confronto con Es 20,13-17, il Dt sembra rispecchiare una riflessione più approfondita e una maggiore sensibilità pedagogica¹⁸.

4. Il «decalogo culturale» (Es 34,11-26)¹⁹

Dopo l'episodio del vitello d'oro (Es 32), in cui Mosè distrugge le tavole della legge (32,15-16.19), egli, poi, intercede per il popolo e ottiene il perdono divino. Per suggellare questa riconciliazione, JHWH dice a Mosè in Es 34,1: «Scolpisciti due tavole di pietra, come le prime. Scriverò sulle tavole le parole che erano sulle prime tavole che hai rotto».

¹⁶ E. ZENGER, *Einleitung*, 59.

¹⁷ E. ZENGER, *Einleitung*, 59, parla piuttosto di delitti segreti e di delitti pubblici. Però questa distinzione non mi pare cogliere la vera differenza fra le due serie. Desiderare la moglie altrui o concupire i suoi beni sono dei delitti pubblici?

¹⁸ Nel Dt, il decalogo è la legge che deve essere osservata da ogni membro del popolo d'Israele, in qualsiasi luogo. Le altre leggi, invece, devono essere osservate solo da chi abita nel paese (cf. 5,1 e 6,1).

¹⁹ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 60; su Es 34,11-26, vedi J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes: Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (FRLANT 14; Göttingen 1975); E. BLUM, «Das sog. "Privilegrecht" in Exodus 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?», *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 347-366.

Dopo questa affermazione, il lettore si aspetta di ritrovare il decalogo di Es 20,1-17. Però non è affatto così. Il «decalogo» di Es 34,11-26 contiene delle prescrizioni che toccano soltanto il culto esclusivo di JHWH: divieto del culto di altri dèi, leggi sui sacrifici e il calendario liturgico. Perciò si chiama «decalogo culturale».

In Es 34, persino il divieto di rendere un culto agli altri dèi è formulato in modo diverso da quello di Es 20,3. Per di più, Es 34,11-26 ha un suo parallelo nella parte finale del «codice dell'alleanza» (Es 23,10-19)²⁰. Vi sono delle corrispondenze verbali, ma anche differenze nell'ordine dei comandamenti e nelle formulazioni. Infine, vi sono molti contatti fra questo «decalogo culturale» e la seconda parte del «codice dell'alleanza» e del «codice deuteronomico».

Conclusione. Queste ripetizioni, tensioni e contraddizioni fra «discorsi divini» pongono un problema serio alla critica. Dal punto di vista letterario, è difficile attribuire tutti questi testi alla stessa mano. Un autore avrebbe evitato queste difficoltà. È più semplice pensare che i testi sono stati scritti in varie epoche e corrispondono a differenti situazioni e preoccupazioni.

Dal punto di vista teologico, la varietà delle leggi che si correggono mutuamente pone un altro problema, quello dell'autorità divina della legge. In Israele, solo JHWH poteva cambiare la legge che veniva da lui ed era stata trasmessa da Mosè. Si accetta una modifica della legge divina quando la modifica viene promulgata da JHWH tramite Mosè e risale alla rivelazione del Sinai. Il problema dell'interpretazione è di sapere quale «legge divina» vige.

Per lo stesso motivo, una nuova legge non abolisce una legge più antica: la legge è di origine divina e pertanto ha valore «perenne» e non può essere abrogata. La «nuova legge» viene considerata come un'altra forma della legge antica. È allo stesso tempo identica e differente. Per l'applicazione vale soltanto la formulazione nuova, «attualizzata»²¹. Anche il Nuovo Testamento si capisce sotto certi aspetti come un'attualizzazione dell'Antico Testamento (cf. Mt 5,17).

La ragione di questo fenomeno è duplice. Da una parte, la legge è valida solo se gode di un'autorità divina. Perciò deve essere antica e far parte della rivelazione mosaica e «sinaitica». D'altra parte, per essere applicata, la legge deve essere costantemente attualizzata e interpretata in funzione delle varie situazioni in cui vive il popolo d'Israele.

²⁰ Vedi 34,18 e 23,15; 34,20 e 23,15; 34,23 e 23,14.17; 34,25 e 23,15; 34,26 e 23,19.

²¹ Su questo punto, vedi M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985) 91-277.

CAPITOLO IV

I PROBLEMI LETTERARI DEL PENTATEUCO

II. I TESTI NARRATIVI

Le «Introduzioni» al Pentateuco trattano più spesso i testi narrativi che i testi legislativi. Per il principiante, però, la molteplicità delle teorie proposte dagli esegeti può stordire e creare confusione.

Facilmente, si «caricatura» una certa analisi che riesce a distinguere varie fonti e redazioni persino all'interno di un solo versetto. Sembra che i soli arnesi dell'esegesi siano le «forbici e la colla». Non è del tutto vero¹.

Prima di affrontare le varie teorie sulla composizione del Pentateuco, occorre accorgersi della presenza di problemi reali. Nessun esegeta ragionevole nega la presenza di dopponi, tensioni e contraddizioni nei testi del Pentateuco. Vi è disaccordo solo sul modo di spiegare questi fenomeni.

In questo capitolo presenterò problemi di due tipi diversi: doppia o tripla versione di un solo evento; presenza di dopponi all'interno di un racconto.

¹ Per una buona presentazione del metodo storico-critico, vedi H. SIMIAN-YOFRE, «Diacronia: i metodi storico-critici», *Metodologia dell'Antico Testamento* (a cura di H. SIMIAN-YOFRE) (Bologna 1994) 79-119; P. GUILLEMETTE - M. BRISBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Héritages et Projets 35; Montréal 1987); trad. italiana di C. VALENTINO: *Introduzione ai metodi storico-critici* (Roma 1990).

A. VARIE VERSIONI DI UN SOLO EVENTO

1. *Il doppio racconto della creazione* (Gn 1,1-2,4a e 2,4b-3,24)²

Chi legge il libro della Genesi sarà senz'altro sorpreso di vedere che Dio, dopo aver creato l'universo in Gn 1,1-2,4a sembra ricominciare da capo in Gn 2,4b-25. La seconda volta, inoltre, non crea lo stesso mondo. Vi sono parecchie differenze evidenti fra i due racconti, specialmente nel modo di presentare la creazione, ma anche nella loro teologia.

- Il racconto

* In Gn 1, l'universo sorge dalle acque e dalle tenebre primordiali (Gn 1,2). L'immagine suggerita da questo racconto è quella di una terra sommersa dalle acque, per esempio dopo un'alluvione, come accade ogni primavera in Mesopotamia e in Egitto, ma non in Israele. Dopo l'alluvione, la terra emerge a poco a poco dalle acque, si ricopre di vegetazione, poi di esseri viventi.

La descrizione della creazione in Gn 1 segue in gran parte questo ordine. Prima Dio crea la luce (1,3-5), poi il firmamento (il cielo; 1,6-8), fa sorgere la terra dalle acque e fa crescere le piante (1,9-13). Il processo viene interrotto perché Dio crea gli astri (1,14-19). In seguito Dio crea gli esseri viventi: pesci, uccelli, animali e uomini (1,20-31). Il tutto si svolge in una settimana.

In Gn 2, invece, l'universo prima dell'intervento divino è un deserto senz'acqua. In Gn 1, c'è soltanto acqua, mentre in Gn 2 manca l'acqua. Non è ancora piovuto e solo un «fiume» inaffia la terra (2,6)³. Dio forma il primo essere umano, poi pianta un giardino che sorge come un'oasi in mezzo alla steppa desertica. Questa immagine della creazione rispecchia la situazione climatica e geografica della Palestina⁴.

* In Gn 1, Dio crea la prima coppia il sesto giorno (1,26-27), mentre in Gn 2, crea prima *'ādām* («essere umano», «uomo»; 2,7), poi, alla fine del racconto, la donna (2,22).

* Gn 1 contiene un racconto completo della creazione dell'universo: cielo, mare e terra. Gn 2, invece, non parla della creazione del

² Vedi soprattutto E. ZENGER, *Einleitung*, 49; vedi anche K. KOCH, «P - kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung», *VT* 37 (1987) 446-467; J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 60-67; A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 22-23; 92-94; D. CARR, *Fractures of Genesis*, 62-68.

³ La traduzione di questo versetto, soprattutto del termine *'ēd*, è molto discussa.

⁴ Vedi O. KEEL - M. KÜCHLER, *Synoptische Texte aus der Genesis* (BB 8; Freiburg Schweiz 1971) 49-103.

cielo e del mare, come non menziona gli astri. Il secondo racconto della creazione si occupa soltanto della terra e degli esseri viventi che la popolano.

* Secondo Gn 1,11, Dio fa sorgere piante su tutta la terra, senza fare distinzioni. Secondo Gn 3,18, invece, vi è una grande differenza fra il giardino dove crescono gli alberi che danno frutti buoni (2,9) e la terra fuori dal giardino dove crescono solo «spine e cardi» (3,18).

* Fra la piante e gli alberi, Gn 1 non menziona nessuna pianta in modo speciale. Non è il caso in Gn 2 che evidenzia la presenza nel giardino dell'albero della conoscenza del bene e del male e dell'albero della vita (2,11b).

* Secondo Gn 1,29-30, tutti gli esseri viventi sono vegetariani e, perciò, è proibito uccidere animali. Dopo il diluvio, in Gn 9,2-3, Dio cambia questa norma e permette, a certe condizioni, di ammazzare animali per cibarsi della loro carne. In Gn 3,21, Dio riveste l'uomo e la donna con «tuniche di pelle»: ha dovuto quindi ammazzare animali⁵.

- Teologia

La divinità che crea il mondo non porta lo stesso nome nei due racconti. Nel primo, viene sistematicamente chiamato «Dio» (*'ēlōhîm*; 35x in 1,1 - 2,4a); nel secondo, ha un doppio nome: JHWH DIO (*yhwh 'ēlōhîm*). Il Dio di Gn 1 è trascendente: pianifica la creazione in tutti i suoi dettagli, parla e tutto quello che dice accade, rimane invisibile e non si confonde con il creato⁶.

In Gn 2-3, al contrario, la divinità è più «antropomorfica»: plasma il primo essere umano con argilla e soffia nelle sue narici un alito di vita. In seguito, pianta gli alberi e mette l'essere umano nel giardino. Si accorge allora che manca qualche cosa. Cerca di risolvere il problema della solitudine del primo essere umano creando prima gli animali, poi la donna.

In Gn 3, egli viene a passeggiare nel giardino alla sera: nota qualche cosa di strano e scopre la colpa dell'uomo e della donna dopo una inchiesta. Questo Dio non sembra né «onnisciente», né «onnipotente», ed è molto differente dal Dio di Gn 1.

- Prospettiva

* Gn 1 descrive la creazione dell'universo. Prima, Dio crea gli elementi essenziali dell'universo: luce, tenebre, cielo, terra, mare, astri.

⁵ Questo problema ha molto preoccupato i rabbini e i Padri della Chiesa.

⁶ La distinzione fra i due appellativi divini JHWH e Dio (*'ēlōhîm*) deve essere usata con prudenza. In seguito a Rendtorff, E. BLUM, *Komposition*, 471-477, ha severamente criticato l'uso indiscriminato di questo criterio.

La vegetazione servirà da cibo agli esseri viventi che popoleranno le tre parti del mondo: gli uccelli nel cielo, i pesci nel mare, gli animali e gli uomini sulla terra. Gn 2, invece, tratta principalmente della creazione dell'umanità e delle condizioni della vita sulla terra. La terra ha bisogno di un essere umano per essere coltivata. La fertilità della terra dipende dall'acqua. Gli alberi devono fornire cibo all'essere umano che non può neanche vivere senza compagnia. Perciò Dio crea prima gli animali, poi la donna.

* L'universo di Gn 1 è totalmente positivo. Il testo di Gn 1,1-2,4a non contiene una sola negazione. Sette volte, si ripete la frase: «E Dio vide che era buono» (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31). In Gn 2-3 appare per la prima volta un elemento negativo con «l'albero della conoscenza del bene e del male» (Gn 2,11.17; cf. 3,3).

Conclusione. Queste differenze impediscono di attribuire i due testi allo stesso autore o di leggerli solo in modo sincronico⁷.

2. Il triplice racconto della moglie/sorella (Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11)⁸

Tre volte, nel libro della Genesi, si può leggere un racconto che coinvolge un patriarca, sua moglie e un sovrano straniero. I tre racconti seguono lo stesso schema:

1. Il patriarca entra in una terra straniera.
2. Il patriarca teme per la sua vita e fa passare sua moglie per sua sorella.
3. L'inganno viene scoperto dal sovrano del paese.
4. Il sovrano convoca il patriarca e lo rimprovera per l'inganno.

Nonostante questa struttura comune, le tre versioni contengono numerose divergenze.

⁷ Anche i tentativi in questa direzione devono riconoscere le differenze fra i due racconti. Vedi per esempio T.C. ESKENAZI, «Torah as Narrative and Narrative as Torah», *Old Testament Interpretation. Past, Present, Future* (eds. J.L. MAYS - D.L. PETERSEN - K.H. RICHARDS) (Edinburgh 1995) 13-30, che rinvia, fra gli altri, a R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1991) 141-147.

⁸ La bibliografia su questo argomento è molto abbondante. Per un'opera recente, vedi I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (BZAW 222; Berlin - New York 1994); vedi anche S. NIDITCH, *Underdogs and Tricksters. A Prelude to Biblical Folklore* (San Francisco, CA 1987) 23-69; cf. H. SIMIANYOFRE, «I metodi storico-critici», 99-100; per la struttura, vedi R.C. CULLEY, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative* (Semeia Supplements; Philadelphia, PA - Missoula, MT 1976) 33-41. Per una breve presentazione dei testi, vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 99, 108-109, 167.

Il primo racconto (Gn 12,10-20) si svolge in tre fasi concatenate che trattano ciascuna un problema. Il primo problema è la carestia e la soluzione è l'emigrazione verso l'Egitto (12,10). L'emigrazione pone un altro problema: Abramo teme per la sua vita perché Sara è bella (12,11). La soluzione è l'inganno (12,13) che riesce in parte, perché Abramo viene trattato bene dal faraone, ma crea un ulteriore problema: Sara si trova nell'harem del faraone (12,14-16). JHWH interviene, colpisce il faraone (12,17) che scopre la verità - senza che si sappia esattamente come -, convoca Abramo, lo rimprovera, gli rende sua moglie e lo fa accompagnare alla frontiera (12,18-20).

La seconda versione si svolge non più in Egitto, ma a Gerar, il paese di Abimelek, re dei Filistei. La prima parte del racconto è molto breve, quasi lacunosa (20,1). Non si dice per esempio perché Abramo va a vivere a Gerar, nel Negeb. Non si spiega neanche perché Abramo dice di sua moglie che è sua sorella e perché Abimelek prende Sara (20,2). Il Dio che interviene in questo racconto si chiama 'elohim, salvo nel v. 18 dove interviene *yhwh*. Questo intervento divino, assai breve in 12,10-20, è invece molto sviluppato in Gn 20. Dio appare in sogno e discute a lungo con Abimelek (20,3-7). Segue la convocazione dei servi (20,8), poi di Abramo (20,9-13), anch'essa abbastanza lunga.

Nell'epilogo (20,14-18), tutti i problemi trovano la loro soluzione: Abimelek restituisce Sara ad Abramo, lo copre di regali e gli offre di vivere nel suo paese (20,14-15); inoltre, il re offre un risarcimento per l'offesa nei confronti di Sara (20,16); infine Abramo intercede per Abimelek e la sua famiglia, cosicché tutti guariscono (20,17-18).

La terza versione è la più breve. Questa volta, i personaggi principali sono Isacco, Rebecca e di nuovo Abimelek, re di Gerar (cf. 20,1-2). La ragione del soggiorno di Isacco e Rebecca nella regione è una carestia, come in 12,10 (cf. 26,1). Come Abramo, Isacco dice che sua moglie è sua sorella (26,7). Ma niente accade. Per puro caso, il re, indiscreto, scopre la verità: guarda dalla finestra mentre Isacco «gioca» con Rebecca (26,8). Il re rimprovera Isacco per non esser stato sincero e proibisce sotto pena di morte di «toccare» Rebecca (26,10-11).

Il primo racconto ha come scopo di mostrare come Dio protegge e salva Sara, moglie di Abramo, rivelando la sua vera identità: Sara non è solo una «donna», una «bella donna», o la «sorella» di Abramo, ma «la moglie di Abramo». Essa è il punto focale di tutto il racconto, sebbene non apra mai bocca.

Il secondo racconto suppone probabilmente la conoscenza del primo, o almeno della tematica generale⁹. I due primi versetti (20,1-2)

⁹ Il più importante sostenitore di questa teoria è J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CN - London 1975) 167-191.

corrispondono a sei versetti nel primo racconto (12,10-16) e non dicono niente sulle circostanze del viaggio o dell'entrata di Sara nell'harem di Abimelek. La parte principale del racconto tratta del problema giuridico della colpevolezza. Ciascuno tenta di giustificare la propria condotta: Dio, Abimelek ed Abramo. Poi, nell'epilogo, tutti si preoccupano di «ristabilire la giustizia».

Il terzo racconto mostra come JHWH protegge Rebecca da un pericolo che esiste solo nell'immaginazione del marito. Rebecca non sarà presa da Abimelek che, appena scopre la verità, stabilisce con un decreto l'inviolabilità del matrimonio. Nei tre racconti, il «re straniero» appare molto diverso dall'immagine che i patriarchi hanno di lui. Il faraone e Abimelek hanno grande senso della giustizia e del loro dovere di proteggere gli stranieri. Nei paesi stranieri esiste il «timore di Dio» – benché Abramo pensi il contrario (20,11) – e gli uomini non obbediscono necessariamente ai loro più bassi istinti.

Dal punto di vista critico e letterario risulta difficile attribuire queste tre storie alla penna di un solo autore. Perché ripetersi in modo così palese? Perché utilizzare due appellativi divini diversi? Perché Abramo ripete lo stesso errore due volte? La seconda volta, né Sara né Dio sembrano ricordarsi del primo episodio. Isacco, in Gn 26, non ha imparato niente dall'esperienza del padre. Anche Abimelek reagisce come se non avesse avuto nessuna esperienza previa dello stesso tipo.

3. Il doppio racconto dell'episodio di Meriba (Es 17,1-7; Nm 20,1-13)¹⁰

I due episodi di Meriba sono costruiti sullo stesso schema e contengono molti elementi comuni:

1. Manca l'acqua.
2. Il popolo si lagna con Mosè¹¹.
3. Mosè si rivolge a JHWH.
4. JHWH indica la soluzione: far scaturire l'acqua dalla roccia.
5. L'ordine viene eseguito.

Le differenze sono anch'esse numerose.

– Scopo del racconto

La differenza più vistosa si trova nell'esito dell'episodio. In Es 17,1-7 non vi è nessuna traccia di castigo per un qualsiasi peccato com-

¹⁰ Per i testi, vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, 86-87; 144. Per un'analisi dei testi, vedi N. LOHFINK, «Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung», *Die Zeit Jesu* (FS. H. Schlier; [Hrsg. G. BORNKAMM - K. RAHNER] Freiburg 1970) 38-57 = *Studien zum Pentateuch*, 169-189, spec. 187-189; E. BLUM, *Studien*, 271-278.

¹¹ In Nm 20, Mosè è accompagnato da Aronne.

messo dal popolo o dai suoi capi. In Nm 20, invece, Mosè e Aronne vengono puniti per non aver creduto e santificato JHWH (20,12). Es 17,1-7 racconta come JHWH salva il suo popolo dalla sete. Al bisogno del popolo e alla preghiera di Mosè, JHWH risponde e offre la soluzione al problema. Nm 20 è più complesso. Al problema della sete e alla sua soluzione si sovrappone un racconto di peccato/castigo¹².

– Trama del racconto

* *Lagnanza del popolo*. All'inizio, la lagnanza del popolo è più sviluppata in Nm 20,3-5 che in Es 17,2a. Alla mancanza d'acqua, unico rimprovero in Es 17,2a, il popolo aggiunge un'accusa: dice che i suoi capi hanno voluto ucciderlo e contesta l'esodo come tale (Nm 20,3-5).

* *Reazione di Mosè*. In Es 17,2b-3, Mosè risponde che il popolo se la prende non con il suo capo, ma con il proprio Dio. Poi si rivolge direttamente a JHWH. In Nm 20, egli si accontenta di prostrarsi davanti alla tenda dell'incontro con Aronne.

* *Risposta di JHWH*. In Es 17,5-6a JHWH risponde a Mosè e gli dà ordini per far scaturire acqua dalla roccia colpendola con il bastone. Devono essere presenti gli anziani. In Nm 20,6b appare la «gloria di JHWH». Gli ordini di JHWH (20,7-8) menzionano il bastone come in Es 17,5-6, però, Mosè deve soltanto parlare alla roccia.

* *Soluzione del problema*. In Es 17,6b, tutto finisce molto presto con una «formula di esecuzione», mentre Nm 20 contiene un racconto elaborato: dopo la «formula di esecuzione» (20,9), segue un discorso di rimprovero da parte di Mosè al popolo (20,10), poi il gesto di colpire due volte la roccia da cui scaturisce l'acqua (20,11). In Nm 20 mancano gli anziani.

* *Conclusione*. I due racconti finiscono con un'eziologia (Es 17,7; Nm 20,13). Tuttavia, prima dell'eziologia, Nm 20,12 contiene un'ulteriore discorso divino in cui JHWH accusa Mosè e Aronne di non aver creduto in lui e di non averlo santificato davanti al popolo («sanzione»)¹³.

¹² Su Nm 20, vedi, fra gli altri, F. KOHATA, «Die priesterschriftliche Überlieferungsgeschichte von Numeri xx,1-31», *AJBI* 3 (1977) 3-34; L. SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214; Berlin - New York 1993) 45-72; H. SEEBAB, «Biblisch-theologischer Versuch zu Num 20,1-13 und 21,4-9», *Altes Testament Forschung und Wirkung* (FS. H. Graf Reventlow; [Hrsg. P. MOMMER - W. THIEL] Frankfurt 1994) 219-229.

¹³ Sul concetto di «sanzione», vedi J.L. SKA, «Sincronia», 158, 231.

– Personaggi e altri dettagli

* Gli *anziani* appaiono solo in Es 17 e Aronne solo in Nm 20.

* Es 17,7 conclude l'episodio con l'etiologia di *Massa e Meriba*, mentre Nm 20,13 menziona soltanto *Meriba* e allude a *Qadesh* (20, 1.13b).

* Il *bastone* appare nei due racconti. La sua funzione, tuttavia, non è la stessa. Sembra quasi superfluo in Nm 20.

Conclusione. Il secondo episodio (Nm 20,1-13) si capisce meglio come una seconda versione, rielaborata, dello stesso episodio, non come un altro episodio simile. Se fosse un altro episodio, posteriore al primo, non si capirebbe perché nessuno sa come risolvere il problema dell'acqua. Né il popolo, né Mosè, né Aronne, né JHWH ricordano l'episodio precedente.

B. DOPPIONI ALL'INTERNO DI UN SOLO RACCONTO

Accanto alle varie versioni di un episodio, vi sono altri problemi ancora più complessi, perché vi sono delle tensioni e delle contraddizioni all'interno di un solo racconto.

Vi sono molti esempi di testi in cui si intrecciano due o più fili narrativi. Fra gli esempi classici figurano Gn 6-9 (il diluvio); Gn 37 (l'inizio della storia di Giuseppe); Es 14 (il miracolo del mare) e Nm 13-14 (l'esplorazione della terra promessa).

Presenterò brevemente i problemi di Gn 6-9; Gn 37; Es 14.

1. Il racconto del diluvio (Gn 6-9)¹⁴

Chi legge il testo per la prima volta forse non si accorgerà dei problemi inerenti alla sua composizione, perché il racconto nasconde la sua dualità dietro un'unità di composizione. Unità e dualità sono entrambi presenti nel testo¹⁵.

¹⁴ Per una presentazione, vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 211-223; E. ZENGER, *Einleitung*, 51; per un'analisi recente, vedi J.L. SKA, «El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores», *EstBib* 52 (1994) 37-62; P.J. HARLAND, *The Value of Human Life. A Study of the Story of the Flood (Genesis 6-9)* (VTS 64; Leiden 1996); D. CARR, *Fractures*, 48-62; vedi anche J.L. SKA, «Nel segno dell'arcobaleno. Il racconto biblico del diluvio (Gen 6-9)», *La natura e l'ambiente nella Bibbia* (a cura di M. LORENZANI) (Studio biblico teologico aquilano; L'Aquila 1996) 41-66.

¹⁵ Questa presentazione segue per lo più quella di A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 211-223.

– Unità del racconto¹⁶

Il racconto del diluvio segue un filo abbastanza chiaro. Di primo acchito, non vi sono difficoltà nella lettura del testo. Possiamo riassumere nel modo seguente gli avvenimenti:

1. Dio scopre la perversità dell'umanità.
2. Dio decide di distruggere l'universo.
3. Viene presentato Noè, l'unico giusto del tempo.
4. Dio chiede a Noè di costruire un'arca.
5. In questa arca entrano Noè, la sua famiglia, ed esemplari di tutti gli animali dell'universo.
6. Arriva il diluvio. Tutti gli esseri viventi dell'universo periscono nelle acque, salvo Noè e tutti coloro che stanno con lui nell'arca.
7. Dopo il diluvio si prosciuga la terra. Noè esce con la sua famiglia e tutti i passeggeri dell'arca.
8. Dio dà delle garanzie per l'esistenza dell'universo dopo il diluvio.

– Dualità del racconto¹⁷

* *Le tensioni più importanti.* Chi legge attentamente il testo, non può non notare alcune tensioni sorprendenti. Normalmente, gli esegeti elencano sei contraddizioni più importanti¹⁸:

a) La ragione del diluvio: la malvagità del cuore umano (6,5) o la corruzione della terra e di «ogni carne» (ogni essere vivente) e la presenza della violenza (6,11-12.13).

b) Gli ordini divini: Dio chiede a Noè di prendere con sé un paio di ogni specie animale (6,19-20) o sette paia di animali puri e un paio di animali impuri (7,2).

c) La durata del diluvio: quaranta giorni e quaranta notti (7,4.12) o un anno intero (7,6.11; 8,13.14).

d) La natura del diluvio: una forte pioggia (7,12; 8,2b) o un cataclisma cosmico perché si aprono le sorgenti dell'abisso e le cateratte del cielo (7,11; 8,1-2a).

e) L'uscita dall'arca: dopo l'invio di vari uccelli (8,6-12) o dopo un ordine divino (8,15-17).

f) Gli appellativi divini: JHWH (*yhwh*) o Dio (*'ēlōhîm*).

¹⁶ A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 214-215.

¹⁷ A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 215-216. Vedi anche l'eccellente analisi di S.E. McEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50; Rome 1971) 22-36.

¹⁸ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 51; cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11* (BK I,1; Neukirchen-Vluyn 1984) 532-533; G.J. WENHAM, *Genesis 1*, 163-164.

* *I due racconti paralleli*. Per molti esegeti è possibile ricostruire due racconti paralleli del diluvio. Ciascuno è completo – almeno a prima vista – e tutti gli elementi sono presenti nei due racconti¹⁹.

1. La malvagità degli uomini:	6,5	6,11-12
2. Decisione divina di distruggere l'universo:	6,7	6,13
3. Annuncio del diluvio:	7,4	6,17
4. Ordine di entrare nell'arca:	7,1	6,18
5. Ordine a proposito degli animali:	7,2	6,19-20
6. Scopo: salvarli dal diluvio:	7,3	6,19
7. Entrata nell'arca:	7,7-9	7,13-16
8. Inizio del diluvio:	7,10	7,11
9. Salita delle acque:	7,17	7,18
10. Distruzione degli esseri viventi:	7,22-23	7,20-21
11. Fine del diluvio:	8,2b	8,2a
12. Recesso delle acque:	8,3a	8,3b.5
13. Preparativi per l'uscita:	8,6-12	8,15-17
14. Promessa divina di non mandare più un diluvio:	8,20-22	9,8-17

Vi sono alcuni elementi che permettono di individuare i due fili narrativi.

Nel *primo racconto* (A), Dio si chiama JHWH. La causa del diluvio è la malvagità del cuore umano. JHWH chiede a Noè di prendere con sé sette paia di animali puri e un paio di animali impuri. Il diluvio dura quaranta giorni e quaranta notti ed è causato da una violenta pioggia. Il diluvio finisce quando smette la pioggia. Noè esce dall'arca e offre un sacrificio, ovviamente di animali puri. Questo fatto permette di capire perché ha dovuto prendere con sé *sette* paia di animali puri. JHWH sente l'odore del sacrificio, si rassegna davanti alla malvagità umana e promette di non più sconvolgere l'ordine dell'universo con un diluvio.

Nel *secondo racconto* (B), Dio si chiama ('*ēlōhīm*), come in Gn 1. La causa del diluvio è più generica: la terra è corrotta ed è piena di violenza. Dio chiede a Noè di costruire un'arca e di farvi entrare una coppia di ogni specie animale che vive sulla terra. La cronologia di questo secondo racconto spicca per la sua precisione: vi troviamo un vero «calendario» del diluvio e date corrispondenti della vita di Noè (7,6.11; 8,13)²⁰. Il diluvio viene causato dall'apertura delle cateratte del

¹⁹ Vedi, fra gli altri, E. ZENGER, *Einleitung*, 51.

²⁰ La cronologia del diluvio pone parecchi problemi. Vedi, per esempio, L.M. BARRÉ, «The Riddle of the Flood Chronology», *JOT* 41 (1988) 3-20; F.H. CRYER, «The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10-11, and the Chronology of the Flood (Gen 6-9)», *Bib* 66 (1985) 241-261; N.P. LEMCHE, «The Chronology in the Story of the Flood», *JOT* 18 (1980) 52-62. Per i dati, vedi J. SKINNER, *Genesis*, 167-169; S.E. MC-EVENUE, *Narrative Style*, 54-59.

cielo e delle sorgenti dell'abisso. La cosmologia è nuovamente quella di Gn 1 (cf. Gn 1,2). Alla fine del diluvio, dopo il prosciugamento delle acque, Dio benedice Noè e la sua famiglia, cambia le istruzioni sul cibo – permette sotto certe condizioni di mangiare carne (cf. 1,29-30) – e conclude un'alleanza con Noè in cui promette di non mandare un altro diluvio. Il segno dell'alleanza è l'arcobaleno.

* *Alcuni problemi*. Malgrado le numerose corrispondenze, i due racconti paralleli non sono completi. Nel racconto A mancano due elementi fondamentali: la costruzione dell'arca e l'uscita dall'arca. Si potrebbe capire perché la costruzione dell'arca viene raccontata una sola volta. Forse il «compilatore» o «redattore» non ha voluto ripetersi e ha scelto il racconto più adatto al suo scopo.

Il secondo problema è più serio: perché non descrivere due volte l'uscita dall'arca se si descrive due volte l'entrata? Questa domanda ha condotto alcuni autori a contestare la lettura precedente e a rivedere alcuni dei «paralleli» proposti dall'analisi. Per esempio, la doppia entrata nell'arca forse non è un vero «doppione», ma un modo di evidenziare un momento decisivo della storia dell'universo, ripetendo due volte la descrizione delle fasi decisive dell'avvenimento.

Altri «doppioni» sono sospetti, come l'inizio del diluvio, la salita delle acque e il recesso delle acque. Ogni tanto, gli esegeti hanno voluto trovare paralleli per ricostruire due racconti completi, mentre il testo non offriva segnali chiari o mancavano addirittura gli indizi per favorire una tale operazione²¹.

Nonostante queste obiezioni, rimangono alcuni casi in cui non è possibile armonizzare completamente le due versioni del diluvio: si tratta delle due serie di ordini divini a proposito degli animali da imbarcare prima del diluvio, della natura del diluvio, della sua durata e della doppia promessa divina di non distruggere più l'universo²².

– Le varie soluzioni

Per la maggioranza degli esegeti, il racconto del diluvio è il frutto di un lavoro redazionale che ha combinato due racconti paralleli

²¹ Vedi già B.D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien I: Die Komposition der Genesis* (Gießen 1908) 81-82; più recentemente, vedi G.J. WENHAM, *Genesis 1*, 167-169; J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 77-78; E. BLUM, *Studien*, 282, n. 206; J.L. SKA, «Diluvio», 40-51; B. GOSSE, «La tradition yahviste en Gn 6,5-9,17», *Henoch* 15 (1993) 139-154; J. BLENKINSOPP, «P and J in Genesis 1-11. An Alternative Hypothesis», *Fortunate the Eyes that See* (FS. D.N. Freedman; [eds. A.B. BECK e.a.] Grand Rapids, MI 1995) 1-15.

²² Si può aggiungere la causa del diluvio. Però, in questo caso, le due versioni sono piuttosto complementari. Ciascuna ha la propria visione e il proprio vocabolario, ma non vi sono contraddizioni fra di esse.

e completi dello stesso evento. Tranne in pochissimi casi (vedi sopra), il lavoro redazionale ha conservato questi testi precedenti nella loro integrità.

Una piccola minoranza propone un'altra soluzione²³. Vi sarebbe un solo racconto completo, il racconto B, e il racconto A sarebbe soltanto una serie di aggiunte tardive. Molto probabilmente, lo scopo di queste aggiunte era di completare il racconto precedente a partire dai racconti mesopotamici, per rispondere meglio a delle preoccupazioni nuove. In questo secondo racconto, l'elemento chiave è il sacrificio di Noè dopo il diluvio. Questo elemento si trova anche nelle versioni parallele dell'epopea di Gilgamesh (xi,159-161) e quella di Atrahasis (3,5,34-35)²⁴. Dopo aver «sentito» l'odore gradevole del sacrificio offerto da Noè, JHWH decide di non annientare più gli esseri viventi e di non sconvolgere più l'ordine dell'universo (Gn 8,20-22).

Il fatto sottolinea l'importanza del culto: l'universo attuale esiste grazie al sacrificio di Noè dopo il diluvio. In vista di questo sacrificio, JHWH chiede a Noè di imbarcare sette paia di animali puri (7,2), perché sono i soli animali idonei ai sacrifici. Siccome per gli antichi un'istituzione è più venerabile perché più antica, il redattore di queste aggiunte ha voluto far risalire il culto fino al tempo di Noè e, in questo modo, dargli una «lettera di raccomandazione». Altri elementi, come la pioggia violenta e l'invio degli uccelli, hanno un loro parallelo nei racconti mesopotamici²⁵.

L'intenzione del racconto completo, attribuito alla fonte sacerdotale (P), è più cosmologica. Il diluvio è un ritorno parziale al caos che precedeva la creazione (cf. Gn 1,2). L'evento è cosmico e coinvolge tutto l'universo come è descritto in Gn 1. Per esempio, le acque che ricoprono la terra sono quelle che stanno sopra il cielo e quelle dell'abisso primordiale (Gn 7,11; 8,2; cf. Gn 1,2,6-7,9).

Il diluvio ha come scopo di eliminare la «violenza» (6,11.13) che distrugge l'universo. In altre parole, le acque purificano il mondo. Dopo il diluvio sorge un nuovo mondo: la terra si prosciuga nuovamente (8,14; cf. 1,9); Dio benedice una seconda volta l'umanità nella persona di Noè, nuovo Adamo, e della sua famiglia (9,1; cf. 1,28); infine, cambia le istruzioni sul cibo (9,2-3; cf. 1,29-30).

L'esistenza di questo nuovo universo, purificato dal diluvio, dipende interamente dalla «grazia divina», poiché Dio conclude un'al-

²³ Vedi gli autori citati nella n. 21.

²⁴ Vedi G.J. WENHAM, *Genesis 1*, 159-164. Per una traduzione italiana, vedi J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia* (Torino 1992); G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh* (Milano 1992).

²⁵ Per la pioggia violenta, vedi Gilgamesh (xi, 96-109) e Atrahasis (3,2,53 - 4,27); per l'invio degli uccelli, vedi Gilgamesh (xi, 145-154).

leanza unilaterale con Noè, la sua famiglia e tutti gli esseri viventi che erano nell'arca (9,8-17). Dio si ricorderà di questa alleanza quando ne vedrà il segno, l'arcobaleno (9,13-15). Questo messaggio è particolarmente significativo per l'Israele che ha vissuto l'esilio.

Conclusione. Il testo finale riesce a creare l'impressione di un racconto armonioso. Tuttavia, rimangono delle tensioni nel testo che non possono essere eliminate se si vogliono rispettare tutti i dati. Per esempio, è difficile conciliare l'ordine divino di 6,19-20, ove Dio ordina a Noè di prendere con sé nell'arca una sola coppia di animali, e 7,2, ove parla di sette coppie di animali puri e di una coppia di animali impuri.

In 7,9 riappare la stessa difficoltà, poiché si dice che Noè fece entrare gli animali nell'arca «a due a due». Noè non ha sentito l'ordine di 7,2? Oppure occorre capire che Noè abbia fatto entrare «coppie» di animali, sette coppie in certi casi e solo due in altri casi? Questa interpretazione è possibile, però è difficile provarla. Infine, perché Dio si corregge²⁶? Perché non dire subito a Noè cosa egli voleva? Questi fenomeni richiedono una spiegazione e non sono facilmente compatibili con l'idea di un solo autore²⁷.

Il racconto attuale del diluvio è come una cantata a due o più voci. L'universo, poteva essere distrutto una sola volta ed era quindi difficile raccontare l'evento due volte²⁸. Il messaggio, tuttavia, è «polifonico». Una lettura che voglia sopprimere le varie voci per difendere l'unità di composizione rischia non soltanto di eliminare alcuni dati del testo, ma di cancellare una parte importante del suo messaggio²⁹.

²⁶ La teoria dei complementi permette di capire meglio questo fatto. Solo JHWH può correggere se stesso. Perciò, Gn 7,1-5 si colloca *dopo* 6,13-22.

²⁷ Per una critica di alcuni tentativi di difendere l'unità di Gn 6-9, vedi J.A. EMERTON, «An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis», *VT* 27 (1987) 401-420; *VT* 28 (1988) 1-21. Per i tentativi di una lettura unitaria e strutturale del diluvio, vedi soprattutto B.W. ANDERSON, «From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen 1-11», *JBL* 97 (1978) 23-39; M. KESSLER, «Rhetorical Criticism of Gen 7», *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of J. Mulenburgh* (eds. J.J. JACKSON - M. KESSLER) (Pittsburgh 1974) 1-17; G.J. WENHAM, «The Coherence of the Flood Narrative», *VT* 28 (1978) 336-348; ID., *Genesis 1*, 156-157; ID., «Method in Pentateuchal Criticism», *VT* 41 (1991) 84-109; G. BORGONOVO, «Gen 6,5-9,19: Struttura e produzione simbolica», *La scuola cattolica* 115 (1987) 321-348.

²⁸ Vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 236; CH. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1993) 439-440.

²⁹ «In the combination of both [the sources J and P], two voices have joined in the singing of one song, and the song is the more powerful for their harmony. Two witnesses give testimony to the faith of Israel; in such a matter of life and death, at least two witnesses are required. The compiler of our composite final text has done marvelously well» (A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 223).

2. L'inizio della storia di Giuseppe (Gn 37)³⁰

Gn 37 è un altro esempio classico proposto dalle introduzioni per mostrare che varie mani sono all'opera nella composizione del Pentateuco³¹. In genere, gli autori evidenziano la presenza di doppioni o di fili paralleli: vi sono due nomi per il patriarca, Giacobbe in 37,1-2.34 e Israele in 37,3.13; due fratelli tentano di salvare Giuseppe, Ruben in 37,21-24.29-30 e Giuda in 37,26-27; per la vendita di Giuseppe, il testo menziona gli Ismaeliti (37,25.28; cf. 39,1) e i Madianiti (37,28.36).

– La difficoltà

La difficoltà principale del racconto di Gn 37 si trova nei vv. 28.36 (cf. 39,1). Non si sa esattamente chi ha venduto Giuseppe. Vi sono parecchie letture possibili del passo: Giuseppe può essere stato venduto dai fratelli agli Ismaeliti, o rapito (rubato) dai Madianiti che lo vendono agli Ismaeliti, o rapito dai Madianiti che lo vendono in Egitto a Potifar, o rapito dai Madianiti e venduto dagli stessi Madianiti in Egitto. La sequenza degli avvenimenti non è chiara.

Secondo Gn 37,17-20, i fratelli vedono da lontano Giuseppe avvicinarsi e decidono di ucciderlo (37,20). Ruben interviene per salvare il fratello e propone di gettare Giuseppe in una cisterna vuota (37,21-22). Il piano di Ruben viene accettato e Giuseppe si ritrova nella cisterna, spogliato dalla sua tunica (37,23-24).

A questo punto, i fratelli si siedono per mangiare (37,25). Sopravviene una carovana di Ismaeliti e Giuda propone di vendere Giuseppe a questi mercanti (37,26-27). Di nuovo, i fratelli sono d'accordo (37,27b). A questo punto, il racconto si complica. Secondo il testo nella sua stesura finale, arriva un altro gruppo di mercanti – sono Madianiti –: prendono Giuseppe, che si trova nella cisterna, e lo vendono agli Ismaeliti che lo portano in Egitto (37,28).

Il racconto insinua che tutto questo sia accaduto all'insaputa dei fratelli che stanno mangiando e discutendo. In seguito, Ruben torna alla cisterna e scopre che Giuseppe è sparito (37,29). Va ad annunciare la notizia ai fratelli (37,30). Tutti assieme decidono di ingannare il padre e di convincerlo che il figlio è stato ammazzato da una fiera (37,31-35).

Insomma, secondo il racconto nella sua stesura finale, nessuno tra i fratelli sa esattamente quello che è accaduto a Giuseppe. Ruben ha

³⁰ Vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 223-237.

³¹ Oltre a A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 107; R.N. WHYBRAY, *Introduction*, 57; N. MARCONI, «Contributi per una lettura unitaria di Gen 37», *RivBib* 39 (1991) 277-303.

voluto salvarlo e Giuda ha proposto di venderlo. Mentre i fratelli mangiavano e discutevano, i Madianiti sono passati, hanno «preso» Giuseppe e l'hanno venduto agli Ismaeliti che Giuda e i fratelli avevano visto arrivare un po' prima. Questa sequenza non pone molti problemi.

Forse, un lettore critico potrebbe chiedersi come mai i fratelli non hanno visto arrivare i Madianiti e non si sono accorti di quello che succedeva quando i Madianiti hanno venduto il loro fratello agli Ismaeliti. Tuttavia, il lettore è davvero sbigottito quando legge il v. 36, secondo cui i Madianiti – e non gli Ismaeliti – hanno venduto Giuseppe in Egitto. Gn 39,1 riprende 37,28b e attribuisce nuovamente l'azione agli Ismaeliti. È impossibile riconciliare completamente queste varie versioni.

– Le soluzioni

Gli esegeti hanno proposto varie soluzioni.

Secondo una prima soluzione abbastanza ragionevole, il racconto attuale avrebbe combinato due versioni parallele. Nella prima, Ruben è l'attore principale e decide di salvare Giuseppe (37,21-22). Convince i fratelli a non ammazzare il «sognatore», ma a buttarlo in una cisterna (37,22), il che viene fatto (37,23-24). Mentre i fratelli sono lontani, si avvicina un gruppo di Madianiti che, di nascosto, traggono Giuseppe dalla cisterna, e lo portano in Egitto (37,28a). Ruben torna alla cisterna per prendere Giuseppe e riportarlo al padre (cf. 37,22b): trova la cisterna vuota e, tutto sbalordito, va ad annunciare la notizia ai fratelli (37,29-30). In Gn 40,15, Giuseppe sembra confermare questa versione dei fatti quando dice che è stato «rapito», «rubato», «portato via furtivamente» dal paese degli Ebrei.

Nella seconda versione, solo Giuda interviene. Mentre i fratelli mangiano, avvertono una carovana di Ismaeliti che si dirige verso l'Egitto (37,25). Giuda propone allora di vendere a loro Giuseppe (37,26-27). I fratelli sono d'accordo e lo vendono agli Ismaeliti (37,28aβb). In questo caso, il soggetto del verbo «vendere» in 37,28aβ, sarebbe «i fratelli» e non «i Madianiti». In Gn 45,4-5, Giuseppe suffraga questa versione: i suoi fratelli l'hanno venduto («mi avete venduto»).

Gn 37,36 conclude la «versione Ruben», secondo la quale i Madianiti vendono Giuseppe in Egitto, mentre 39,1 si riallaccia alla «versione Giuda».

Su questi fatti, quasi tutti gli esegeti sono d'accordo. Su ulteriori domande, non vi è più accordo. Due problemi sono più importanti e più difficili da risolvere: le due versioni – la versione Ruben e la versione Giuda – sono complete o meno? In altre parole, il testo attuale è il risultato di una combinazione di due fonti che sono esistite sepa-

ratamente in uno stadio anteriore? Oppure esisteva solo una versione completa e un redattore vi ha aggiunto alcuni elementi di un'altra versione?

La seconda domanda è legata alla prima: È possibile datare le due versioni e sapere qual è la più antica³²?

– Coerenza o incoerenza del testo finale?

Anche qui non mancano le letture sincroniche che cercano di ridurre la difficoltà³³. Però, di rado le spiegazioni sono soddisfacenti. Non basta affermare, per esempio, che Ismaeliti e Madianiti sono un solo popolo (cf. Gdc 8,24). Rimangono delle difficoltà insormontabili.

Due sono più importanti: Perché utilizzare due nomi diversi nello stesso versetto (37,28) e altrove (37,36; 39,1)? Per risolvere il problema, alcuni esegeti affermano che, nel testo attuale, «i fratelli» vendono Giuseppe agli Ismaeliti/Madianiti³⁴. In questo caso, però, occorre chiedersi dove era Ruben in quel momento. Se non era con i fratelli, perché il testo non dice niente in proposito? Se era con i fratelli quando Giuseppe fu venduto, perché va a cercarlo in 37,29³⁵?

L'ipotesi delle «due versioni», da attribuire a due mani diverse, è più semplice e più «economica», poiché permette di capire il testo attuale senza porre ulteriori problemi. In esegesi, la soluzione da preferire è quella che spiega più dati con maggiore semplicità.

Conclusione. Nel caso di Gn 37, due versioni contraddittorie e incompatibili coesistono nel testo finale e, perciò, possono difficilmente risalire a un unico autore³⁶.

³² Per un'opinione recente sull'argomento, con bibliografia aggiornata, vedi C. PAAP, *Die Josephsgeschichte Genesis 37-50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (EURHS XXIII, 534; Frankfurt 1994).

³³ Vedi N. MARCONI, «Contributi», 277-303; R.E. LONGACRE, *Joseph: A Story of Divine Providence* (Winona Lake, IN 1989) 31; ID., «Who Sold Joseph into Egypt?», *Interpretation and History* (FS. A.A. MacRae; [ed. R.L. HARRIS e.a.] Singapore-Hatfield, PA 1986) 75-91; W.L. HUMPHREYS, *Joseph and His Family: A Literary Study* (Columbia, SC 1988) 36; e le critiche di A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 233, n. 59.

³⁴ Vedi R.E. LONGACRE, *Joseph*, 31; ID., «Who Sold Joseph...?», 75-92.

³⁵ Vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 231-236.

³⁶ A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 235-237, propongono una spiegazione interessante. Secondo loro, Gn 37 avrebbe voluto conservare nello stesso testo due modi di raccontare la «vendita» di Giuseppe. Nei manoscritti antichi non esistevano le note o le possibilità tipografiche dell'età moderna, come i vari tipi di caratteri. Tutto si doveva scrivere in un solo testo. Inoltre, Giuseppe poteva essere venduto una sola volta ed era quindi difficile offrire due racconti successivi dello stesso evento.

3. Il passaggio del mare (Es 14)³⁷

Con Gn 6-9, Es 14 è uno dei pochi casi in cui esistono due versioni parallele dello stesso evento³⁸. La ragione è semplice: gli Egiziani potevano annegare una sola volta nel mare, come la generazione del diluvio poteva sparire una sola volta nelle acque. Era quindi difficile raccontare due volte la stessa vicenda.

– Le difficoltà

Nel testo vi sono quattro momenti in cui il testo attuale presenta delle grosse difficoltà che impediscono di leggere il testo come un racconto unitario e coerente. Si tratta dell'atteggiamento di Mosè in 14,13-14 e del discorso divino in 14,15; della posizione degli Israeliti e degli Egiziani prima del «miracolo»; della natura del «miracolo»; della morte degli Egiziani.

* *Fiducia o grido? Stare tranquillo o muoversi?* (Es 14,13-14 e 14,15)³⁹

a) Fiducia o grido? In Es 14,13-14, Mosè si rivolge agli Israeliti sconvolti dalla presenza dell'esercito egiziano che li ha appena raggiunti sulla sponda del mare (14,8-10). L'uomo di Dio chiede al popolo di non temere, perché JHWH salverà i suoi. Poi annunzia che lo stesso JHWH interverrà contro l'esercito egiziano, che Israele non vedrà più gli Egiziani e che deve soltanto rimanere tranquillo (14,14).

In 14,15, invece, JHWH si rivolge a Mosè e sembra rimproverarlo dicendo: «Perché gridi verso di me?». Nel testo precedente, Mosè non ha gridato verso JHWH, ma lo ha esortato alla calma e alla fiducia.

b) Guardare, stare tranquillo o muoversi? Nella sua esortazione agli Israeliti, Mosè dice: «State pronti e vedrete la salvezza che JHWH sta per compiere per voi» (14,13a) e aggiunge in 14,14: «JHWH combatterà per voi e voi sarete tranquilli». Sebbene alcuni verbi lascino spazio all'interpretazione, il senso più ovvio della frase è che Israele deve rimanere tranquillo sul posto, senza muoversi, e guardare JHWH che sta per agire.

³⁷ Vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 238-254; J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 157-160; E. ZENGER, *Einleitung*, 51-52; per alcune opere recenti su questo brano, vedi M. VERVENNE, «The Sea Narrative Revisited», *Bib* 75 (1994) 80-98.

³⁸ Per CH. LEVIN, *Jabwist*, 439-440, sono perfino i due soli veri esempi di questo tipo. Penso personalmente che Gn 6-9 non contenga due versioni complete del diluvio. Si potrebbe anche discutere di Nm 13-14. Per M. NOTH, *Pentateuch*, 269, questi casi sono piuttosto rari («ziemlich selten»); cf. A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 210, n. 22.

³⁹ A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 241.

Il verbo *ysb/nyb* significa di per sé «prendere posizione», «essere pronto», il che non esclude la possibilità di un movimento, per esempio, in contesti militari, per attaccare il nemico⁴⁰. Tuttavia, il testo di Es 14,13 dice piuttosto che Israele deve prepararsi a «guardare» (*r'b*), non ad agire. Il verbo *hrs* significa solo «essere zitto», «essere tranquillo». Non accenna a un movimento qualsiasi, anche se non lo si deve escludere *a priori*. In questo contesto, si capisce difficilmente perché in 14,15, JHWH chiede improvvisamente a Mosè di far muovere Israele: «che si muovano».

* *Cronologia e topografia del racconto* (Es 14,15-20.22-28)⁴¹

a) Cronologia: Quando avviene il «miracolo»? Secondo 14,20, i due accampamenti sono separati dalla nube «tutta la notte». Di per sé, questo versetto lascia supporre che non si sono spostati. Era notte e la nube non poteva più guidare Israele (cf. 13,21-22).

D'altra parte 14,23 parla di un inseguimento d'Israele da parte degli Egiziani. Però, in questo contesto, non si parla mai di notte.

b) Topografia: Dove sono gli Israeliti e gli Egiziani? In 14,19-20, la nube si sposta: invece di stare dinanzi al popolo per guidarlo (cf. 13,21-22), prende posizione fra l'accampamento degli Israeliti e quello degli Egiziani, così che saranno separati per tutta la notte e non potranno avvicinarsi l'uno all'altro. In questo modo, la colonna di nube forma un ostacolo invalicabile che impedisce agli Egiziani di raggiungere gli Israeliti (cf. 14,10).

Secondo questa descrizione, Egiziani e Israeliti stanno fermi per tutta la notte. Siccome la nube impedisce a tutti quanti di muoversi, i due accampamenti sono rimasti dove si sono incontrati prima della notte, cioè sulla sponda del mare (14,9-10). Niente nel testo accenna a un qualsiasi movimento della nube dopo questo spostamento (cf. 14,19b e 14,24).

Questi versetti non parlano di un passaggio del mare durante la notte. La manovra sarebbe difficile da immaginare: la nube non è più di fronte agli Israeliti per illuminare la via (cf. 13,21-22) e gli Egiziani stanno dietro alla nube che impedisce loro di avvicinarsi a Israele. Solo il testo finale suggerisce un'immagine diversa.

* *Natura del miracolo*⁴²

Es 14,21 contiene la difficoltà più grande di tutto il testo. Per molti esegeti è il punto di partenza della teoria secondo cui il testo de-

⁴⁰ Cf. J. REINDL, «*nyb/ysb*», TWAT V, 555-565, spec. 560-561.

⁴¹ A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 243-244.

⁴² A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 242.

ve essere il prodotto di un lavoro redazionale che ha unito in un solo racconto due versioni diverse. Il versetto dice: «Mosè stese la sua mano sul mare e JHWH mosse il mare con un forte vento dell'est tutta la notte e mise il mare a secco e si separarono le acque⁴³».

Questo testo pone qualche difficoltà. Come immaginare il fenomeno? Mosè stende la mano, JHWH fa soffiare un grande vento dell'est che separa le acque in due per aprire un varco in mezzo al mare? Il vento dovrebbe quindi soffiare in un modo molto particolare per arrivare a questo risultato: dovrebbe soffiare sempre nella stessa direzione, in linea dritta, in una sola zona molto ben circoscritta e non su tutto il mare.

Il testo però non dice che «JHWH fece soffiare un forte vento dell'est e aprì un varco in mezzo alle acque». Esso dice solo che il vento mise a secco il mare, non una via in mezzo al mare.

Il v. 16a permette di fare un passo avanti. Nel suo ordine a Mosè, JHWH dice tre cose: Mosè deve alzare il bastone; stendere la mano sul mare e dividerlo. Il primo elemento non riappare nel testo del v. 21. Forse è secondario, o si tratta di una «piccola variazione», molto frequente nei testi biblici, specialmente quelli della fonte sacerdotale (P)⁴⁴. I due altri elementi sono presenti all'inizio e alla fine del versetto:

v. 16a: «Stendi la tua mano sul mare e dividilo».

v. 21: «Mosè stese la mano sul mare... e le acque si divisero».

Questa immagine è chiara: Mosè stende la mano e le acque obbediscono al suo gesto: si separano in due. Così appare la «terra asciutta» in mezzo al mare, si apre un varco e gli Israeliti possono attraversare il mare, inseguiti poi dagli Egiziani (cf. 14,22-23). Le acque formano una muraglia a destra e a sinistra (14,22a e 14,29).

Il resto del v. 21 descrive un altro fenomeno: JHWH fa soffiare durante la notte un violento vento dell'est che prosciuga il mare come tale, dunque una zona assai estesa e non uno stretto «varco» in mezzo alle acque⁴⁵.

⁴³ La traduzione «Il mare si separò», di B.G. BOSCHI, *Esodo* (Nuovissima versione della Bibbia; Roma 1978) 149, non corrisponde esattamente al testo originale che porta alla fine del versetto *hammāyim* e non *hayyām*.

⁴⁴ Vedi S.E. MCEVENEUE, *Narrative Style*, 51, che afferma a proposito dello stile delle ripetizioni nel racconto sacerdotale: «Its essence is variety within system».

⁴⁵ Rimane un problema trattato dai vari commentari: dove sono esattamente gli Israeliti e gli Egiziani a questo momento? Per alcuni autori, bisogna supporre che gli Egiziani si siano spostati a questo momento per prendere posto sulla parte del mare prosciugata dal vento. Questo è possibile, ma non è detto esplicitamente dal testo. Vedi F. KOHATA, *Jahvist und Priesterschrift in Exodus 3-14* (BZAW 166; Berlin - New York 1986) 281-283. Per la discussione, vedi E. BLUM, *Studien*, 257, n. 96.

* *La morte degli Egiziani*⁴⁶

a) Le acque o il mare? Anche qui le immagini proposte dal testo sono difficilmente conciliabili. Secondo il v. 26, gli Israeliti sono arrivati sull'altra sponda del mare. In questo momento JHWH chiede a Mosè di stendere una seconda volta la mano sul mare e di far tornare le acque sugli Egiziani. Mosè esegue questo ordine in 14,27-28. Tuttavia, nuovamente, i versetti contengono elementi non menzionati nell'ordine divino. Solo l'inizio del v. 27 e il v. 28 corrispondono al v. 26. Le corrispondenze verbali sono strette:

v. 26: «stendi la tua mano sul mare e che le acque tornino...».

v. 27: «Mosè stese la sua mano sul mare...».

v. 28... e le acque tornarono...».

Il v. 27 non parla del ritorno delle «acque» (vv. 26 e 28), ma del «mare» (v. 27). Questa piccola differenza di vocabolario si aggiunge ad altre più significative. Per esempio, l'ordine divino menziona «i carri e gli aurighi⁴⁷», che riappaiono nel v. 28.

b) L'alba. Il v. 27 contiene l'ultima notazione di tempo: «sul far del mattino», in una serie che inizia nei vv. 20-21 con: «tutta la notte», e continua nel v. 24 con: «alla veglia del mattino». Nel v. 26, invece, JHWH non ha detto a Mosè di stendere la mano o di far tornare il mare all'alba⁴⁸.

c) Il vento. Il v. 21 menzionava il vento. Nel suo ordine del v. 26, invece, JHWH non dice a Mosè di far smettere il vento. Si può supporre che il vento dopo aver soffiato tutta la notte cadde da sé al mattino⁴⁹.

d) Gli Egiziani fuggono incontro al mare o vengono ricoperti dalle acque⁵⁰? Secondo il v. 27, al mattino il mare torna al suo posto abituale. Questo versetto è da mettere in relazione con il v. 21, secondo cui JHWH mosse il mare con un forte vento dell'est e lo mise a secco. Nel v. 27, il vento cade e il mare torna al posto che occupava prima della notte. Lo stesso v. 27 dice che gli Egiziani sono fuggiti «incontro al mare». Il significato del versetto non richiede una lunga spiegazione: il mare torna al suo posto e gli Egiziani, nel panico pro-

⁴⁶ A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 244-245.

⁴⁷ La traduzione abituale, «cavalieri», non è del tutto esatta. Il *pārās* è un soldato armato su un carro, non un cavaliere. Vedi H. NIEHR, «*pārās*», *TWAT VI*, 782-787, esp. 784-785.

⁴⁸ A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 243.

⁴⁹ A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 246.

⁵⁰ A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 244-245, 251.

vocato da JHWH nel v. 24, fuggono verso il mare che si muove verso di loro.

In altre parole, gli Egiziani, nella confusione, si mettono a fuggire in quella zona occupata in tempo normale dal mare e scoperta dal vento durante la notte. Poi, incontrano il mare e sono travolti dalle onde (v. 27b). Gli Israeliti potranno così contemplare i loro cadaveri rigettati dalle acque sulla sponda del mare (v. 30).

È difficile conciliare questa prima immagine con la seconda che appare nei vv. 26.28-29. Secondo questi versetti, gli Israeliti hanno attraversato il mare sulla «terra asciutta», in un varco aperto da Mosè in 14,21*. Le acque formavano una muraglia alla loro destra e alla loro sinistra (vv. 22.29) e gli Egiziani li hanno inseguiti (vv. 23.28).

Quando Israele arriva dall'altra parte del mare, JHWH comanda a Mosè di stendere la mano una seconda volta sul mare per far tornare le acque sull'esercito egiziano (v. 26). Ciò accade all'inizio del v. 27* e nei vv. 28-29. In questo caso, le acque che formavano due muraglie «crollano» sugli Egiziani che vengono ricoperti dalle acque.

Da una parte, dunque, il mare torna al suo posto in un movimento «orizzontale». Dall'altra, le acque crollano, in un movimento «verticale». Da una parte, gli Egiziani fuggono (vv. 25.27) lontano da Israele: «fuggiamo da davanti a Israele»; dall'altra, gli Egiziani inseguono Israele (vv. 23.28), anche nel momento in cui le acque li ricoprono: «[le acque] ricoprirono i carri e gli aurighi, tutto l'esercito del faraone, che li [gli Israeliti] avevano inseguiti nel mare».

Se, a questo momento, inseguono gli Israeliti, come possono fuggire di fronte a loro? E come le acque possono fare due movimenti assieme? Tornano indietro e nello stesso tempo cadono sugli Egiziani?

Per conciliare le due descrizioni, occorre fare un certo sforzo di immaginazione. Nel momento del panico, gli Egiziani che inseguivano gli Israeliti hanno dovuto fare voltafaccia per tornare indietro verso la sponda del mare che avevano lasciato. In questo momento, JHWH dà a Mosè l'ordine di stendere la mano sul mare. Le acque, da una parte, cadono sugli Egiziani dalla destra e dalla sinistra, e, dall'altra, tornano in questo «varco», venendo dall'altra sponda, verso gli Egiziani che fuggono incontro a loro. Sebbene la cosa non sia impossibile, da nessuna parte il testo dice esattamente questo e, inoltre, non è il modo più semplice di interpretare il fenomeno.

Conclusione. Vi sono due descrizioni del «miracolo del mare» che il testo finale ha conservato l'una accanto all'altra. I mezzi semplici che permettono di ricostruire i due racconti sono i seguenti:

– Le corrispondenze nel vocabolario, specialmente le corrispondenze fra discorsi divini e narrazione (esecuzione degli ordini da parte di Mosè).

– La logica propria di ciascun racconto. Questa regola della coerenza interna di un racconto deve essere utilizzata con prudenza, perché i racconti antichi non obbediscono alla stessa «logica» dei racconti moderni.

– I due racconti⁷¹

Per la maggioranza degli esegeti, il testo combina due versioni parallele e complete del «miracolo» del mare. Nella *prima*⁷², che possiamo chiamare la «versione del prosciugamento delle acque», gli Egiziani raggiungono gli Israeliti alla sera sulla sponda del mare. La nube interviene, si sposta e impedisce agli Egiziani di avvicinarsi di più.

Questa situazione di «stallo» dura tutta la notte. Nella stessa notte, JHWH fa soffiare un forte vento dell'est che prosciuga il mare (o almeno una parte importante).

Verso il mattino – la veglia del mattino va dalle due alle sei del mattino (v. 24) –, JHWH getta il panico fra gli Egiziani. La causa di questo panico non è descritta con più precisione. Forse è caduto il vento e gli Egiziani che sono ancora di fronte alla nube (la nebbia fitta), sentono il mare tornare al suo posto. Vogliono fuggire, fanno fatica a far muovere i loro carri.

Anche qui, si deve supporre qualche cosa, per esempio che gli Egiziani si trovano su un terreno molto umido. Finalmente, fuggono, molto probabilmente a loro insaputa, verso il mare che al mattino torna al suo posto. Sono travolti dalle acque, affogano e il mare rigetta i loro cadaveri sulla sponda dove sono rimasti gli Israeliti.

Per la *seconda descrizione*⁷³, che chiamiamo «racconto della divisione delle acque» – il miracolo accade di giorno, perché non vi sono notazioni di tempo. Dopo che gli Egiziani ebbero raggiunto gli Israeliti presso il mare – più probabilmente un grande lago –, JHWH chiede a Mosè di stendere la mano sul mare per dividere le acque.

⁷¹ Per uno studio più dettagliato, vedi i commentari, per esempio B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary* (OTL; London - Philadelphia, PA 1974) 218-224 = trad. italiana: *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*. Traduzione di A. FERRONI (Collezione Teologica; Casale Monferrato 1995); e gli studi di K. VON RABENAU, *Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Exod. 13,17-14,31* (Theologische Versuche 1; Berlin 1966) 7-29; P. WEIMAR - E. ZENGER, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75; Stuttgart 1975); P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Ex 13,17 - 14,31* (Ägypten und Altes Testament 9; Bamberg 1985); F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift*, 278-295; ID., «Die Endredaktion (R^p) der Meerwundererzählung», *AJBI* 14 (1988) 10-37; E. BLUM, *Studien*, 256-262; L. SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214; Berlin - New York 1993) 19-34.

⁷² A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 246.

⁷³ A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 245-246.

Così fa Mosè. Gli Israeliti entrano in questo passaggio fra le acque, inseguiti dagli Egiziani.

Quando gli Israeliti arrivano dall'altra parte del mare, o del lago, JHWH chiede una seconda volta a Mosè di stendere la mano sulle acque per farle «tornare» sull'esercito egiziano. Mosè esegue questo ordine come la prima volta e le acque ricoprono gli Egiziani che stanno ancora nel mare. In questo secondo racconto, gli Israeliti servono da esca per attirare gli Egiziani in una trappola.

Gli esegeti attribuiscono generalmente il primo racconto allo Jahwista e il secondo al «racconto sacerdotale» (P).

Il *primo racconto* («il prosciugamento del mare») s'impenna su una triplice menzione della «paura»: 14,10.13.31. Quando gli Israeliti vedono gli Egiziani, «hanno molta paura» (14,10). Mosè reagisce ed esorta alla calma dicendo: «non temete» (14,13). Poi, JHWH getta il panico e la confusione nell'accampamento degli Egiziani (14,24), salva gli Israeliti (14,13.30) e il popolo «teme JHWH e crede in JHWH e in Mosè suo servo». Il racconto descrive quindi – *grosso modo* – un passaggio dalla paura davanti agli Egiziani al timore di JHWH e alla fede⁷⁴.

Il *secondo racconto* («la divisione delle acque») descrive piuttosto la prima manifestazione della «gloria» di JHWH (14,4.17-18) e il riconoscimento della sovranità dello stesso JHWH da parte degli Egiziani (14,4.18)⁷⁵. JHWH manifesta la sua «gloria» in due modi correlati: come Signore della creazione e Signore della storia.

Come Signore della creazione, perché fa apparire la «terra asciutta», come in Gn 1,9-10; cf. 8,14.

Come Signore della storia, perché si rivela come giudice delle nazioni quando fa perire nelle acque gli Egiziani, come fece per la generazione perversa del diluvio⁷⁶.

⁷⁴ Vedi P. WEIMAR - E. ZENGER, *Exodus*, 56-58; J.L. SKA, *Passage*, 136-145.

⁷⁵ Sulla «gloria», vedi C. WESTERMANN, «Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift», *Wort - Gebot - Glaube* (FS. W. Eichrodt; [Hrsg. H.J. STOEBE] ATANT 59; Zürich 1970) 227-249 = *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II* (TBü 55; München 1974) 115-137; U. STRUPPE, *Die Herrlichkeit Yahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu k'bôd JHWH* (ÖBS 9; Klosterneuburg 1988). Vedi anche la «formula di riconoscimento», in 14,4.18: «Gli Egiziani sapranno che io sono JHWH».

⁷⁶ Vedi J.L. SKA, «Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal», *NRT* 103 (1981) 512-532; ID., *Passage*, 96-97.

– Il racconto finale⁵⁷

* *Stilisticamente*, il racconto finale viene strutturato dai tre discorsi divini di Es 14,1-4; 14,15-18 e 14,25 e dal discorso di Mosè a Israele in 14,13-14. Quest'ultimo discorso trova la sua realizzazione in 14,25 (cf. 14,14) e in 14,30-31 (cf. 14,13). Vi sono pertanto tre parti: 14,1-14; 14,15-25 e 14,26-31.

La prima descrive la crisi e le due ultime la sua risoluzione. Ognuna delle tre parti corrisponde a un momento e a un luogo preciso. Es 14,1-14 si svolge prima della notte, nel deserto fra l'Egitto e il mare. La scena di Es 14,15-25 ha come quadro il mare e la notte. Es 14,26-31 descrive gli avvenimenti dell'alba, dall'altra parte del mare.

* *Teologicamente*, il racconto unisce due voci principali in un canto polifonico, alla stregua di Gn 6-9 o di Gn 37: la «gloria» di JHWH (14,4.17-18) e la «salvezza d'Israele» (14,13.30-31), poiché JHWH rivela la sua «gloria» quando si fa riconoscere dagli Egiziani e «salva» Israele. La risposta d'Israele dopo il miracolo è la fede in JHWH e in Mosè, il suo servo (14,31).

* *Conclusioni*. Una lettura sincronica che non rispettasse la diversità polifonica del testo non può che impoverire il messaggio del racconto⁵⁸.

CAPITOLO V

I PROBLEMI LETTERARI DEL PENTATEUCO III. ALCUNI INTERVENTI REDAZIONALI

A. DUE ESEMPI DI «INSERTI» REDAZIONALI

1. *Esodo 14,11-12*¹

In Es 14,8-10, gli Egiziani raggiungono gli Israeliti presso il mare, mentre questi ultimi preparano l'accampamento per la notte. Il momento è drammatico: dopo tre giorni di libertà, gli Israeliti si accorgono che gli Egiziani li hanno inseguiti. Ora, non vi è nessuna via di scampo: gli Egiziani stanno dietro e il mare sta davanti. Subito, la paura invade l'anima d'Israele: «ed ebbero grande paura e gridarono verso JHWH» (14,10b).

Segue in 14,11-12 un discorso d'Israele a Mosè in cui Israele non menziona più l'esercito egiziano e il faraone; parla piuttosto dei pericoli del deserto e della sua volontà di tornare in Egitto, perché preferisce vivere da schiavo in Egitto piuttosto che morire nel deserto. Il linguaggio ha delle connotazioni giuridiche. La formula «che cosa ci hai fatto» è una formula di accusa². Israele rimprovera a Mosè di vo-

⁵⁷ Su questo punto, vedi J.L. SKA, *Passage*, 24-37; vedi anche U.F.W. BAUER, *kl hdbrym h'lb - All diese Worte. Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeerzählung in Exodus 13,17 - 14,31* (EurHS xxiii/442; Bern u.a. 1992); M. VERVENNE, «The Sea Narrative Revisited», 80-98.

⁵⁸ Vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 251-254.

¹ Vedi M. VERVENNE, «The Protest Motif in the Sea Narrative (Ex 14,11-12). Form and Structure of a Pentateuchal Pattern», *ETL* 63 (1987) 257-271; TH. RÖMER, «Exode et Anti-Exode. La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert», *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement* (FS. F. Smyth-Florentin) (éd. TH. RÖMER) *DBAT* 12 (1991) 155-172.

² H.J. BOECKER, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (WMANT 14; Neukirchen-Vluyn 1964, ²1970) 26-31; P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110; Roma 1986) 64.

ler cagionare la sua morte (14,11), sicché il lettore può aspettarsi una specie di «resa dei conti» fra Israele e l'uomo di Dio.

I versetti seguenti, invece, non contengono alcuna risposta di Mosè a questa grave accusa. Come si è visto nel capitolo precedente, il suo discorso dei vv. 13-14 esorta alla quiete e alla fiducia. Le sue prime parole si riallacciano al v. 10b, non ai vv. 11-12, poiché contengono un'esortazione a «non temere»: «non temete», che riprende «ed ebbero grande paura» del v. 10b.

Perciò vi sono buone ragioni per pensare che i vv. 11-12 formino un'aggiunta tardiva. I tre argomenti più forti a favore di questa ipotesi sono: il vocabolario comune ai vv. 10 e 13; l'unità tematica fra il v. 10 e i vv. 13-14; l'isolamento dei vv. 11-12 nel loro contesto, dal punto di vista stilistico e contenutistico.

2. Esodo 24,3-8³

Dopo aver comunicato a Mosè il «codice dell'alleanza» (Es 21-23), JHWH dà a Mosè l'ordine di salire sulla montagna con Aronne, Nadab, Abi e settanta fra gli anziani d'Israele (24,1). Il versetto aggiunge qualche specificazione su questo ordine (24,2). In 24,3, tuttavia, Mosè non sale sulla montagna con le persone menzionate in 24,1.

Il lettore assiste a una scena molto diversa: lettura delle parole di JHWH, redazione di un libro, sacrifici, aspersione di sangue, lettura del libro e solenne rituale di alleanza (24,3-8).

L'ordine di 24,1 viene eseguito solo in 24,9: all'imperativo «sali» di 24,1 corrisponde il *wayyiqtol* «e sali» di 24,9. Mosè è accompagnato da Aronne, Nadab, Abi e da settanta fra gli anziani, cioè i personaggi menzionati da JHWH nel suo ordine di 24,1. Invece, in 24,3-9, Mosè è solo con il popolo e alcuni «giovani» che, al v. 5, lo assistono al momento del sacrificio. Chiaramente, i vv. 3-8 interrompono il filo narrativo dei vv. 1-2.9-11.

Vi sono molti esempi di questo tipo nel Pentateuco. Non tutti, però, sono palesi e non è sempre facile trovare argomenti decisivi per dimostrare l'esistenza di un'aggiunta redazionale. I capoversi seguenti vorrebbero analizzare alcune delle tecniche più abituali dei redattori nel Pentateuco.

³ Per la bibliografia, vedi J.L. SKA, «Le repas de Ex 24,11», *Bib* 74 (1993) 305-327, spec. 307, n. 9; vedi soprattutto E.W. NICHOLSON, «The Interpretation of Exodus xxiv 9-11», *VT* 24 (1974) 77-97, spec. 78-79. Cf. A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 199, con n. 37.

B. LA «RIPRESA»⁴

La ripresa è una tecnica letteraria che consiste nel ripetere, dopo una digressione o un'aggiunta, una o più parole del testo che precede immediatamente questa digressione o aggiunta, per permettere al lettore di riprendere la lettura dove è stata interrotta⁵.

In caso di aggiunta redazionale, il primo testo è originale e la «ripresa», la ripetizione di una o più parole, viene dalla mano del redattore che vuole, in questo modo, «ricucire» la sua aggiunta sul testo originale.

Questo fenomeno è ben conosciuto, però non è esclusivo del lavoro redazionale. Anche gli autori stessi usano questa tecnica per introdurre, per esempio, una digressione o descrivere due scene simultanee. Perciò, la «ripresa» come tale non è un indizio sicuro di lavoro redazionale.

Per stabilire la presenza di un'aggiunta redazionale, occorre aggiungere altri criteri, come il cambiamento di vocabolario o di tematica⁶. Vi sono molti esempi di questo fenomeno nel Pentateuco nel resto della Bibbia e nelle letterature antiche⁷.

⁴ Studi basilari: C. KUHL, «Die «Wiederaufnahme» - ein literarkritisches Prinzip?», *ZAW* 64 (1952) 1-11; M. ANBAR, «La «reprise»», *VT* 38 (1988) 385-398. Il termine «Wiederaufnahme» («ripresa»; cf. Kuhl) è già stato adoperato da A. DILLMANN, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (Leipzig 1886) 463; A. DILLMANN - V. RYSEL, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (Leipzig 1897) 63; C. STEUERNAGEL, *Deuteronomium und Josua* (Göttingen 1900) 169, 172; J. WELLHAUSEN, *Composition*, 64. Vedi M. ANBAR, «Reprise», 385, n. 1. Per la bibliografia, vedi A. ROFÉ, *The Book of Balaam* (Jerusalem 1979) 55, n. 106. In inglese, si usa il termine «resumption» o «resumptive repetition».

⁵ Vedi C. KUHL, «Wiederaufnahme», 2-3; M. ANBAR, «Reprise», 385.

⁶ Vedi W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen 1971) 70, n. 81.

⁷ Per più informazioni, vedi M. ANBAR, «La «reprise»», 385-398; G. BRAULIK, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1-40* (AnBib 68; Rome 1978) 85, 144-145; CH. CONROY, *Absalom, Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20* (AnBib 81; Rome 1978) 54, 110, n. 57; C. KUHL, «Die Wiederaufnahme», 1-11; B. LANG, «A Neglected Principle in Ezechiel Research: Editorial Criticism», *VT* 29 (1979) 39-44, spec. 43; B.O. LONG, «Framing Repetitions in Biblical Historiography», *JBL* 106 (1987) 385-399; H.V.D. PARUNAK, «Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure», *Bib* 62 (1981) 153-168, spec. 160-162; P.A. QUICK, «Resumptive Repetition: A Two-Edged Sword», *Journal of Translation and Textlinguistics* 6 (1993) 289-316; W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft*, 70-71, con n. 81; I.L. SEELIGMANN, «Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung», *TZ* 18 (1962) 305-325, spec. 318; S. TALMON, «The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narrative», *Scripta Hierosolymitana* 27 (Jerusalem 1978) 12-25; J. TREBOLLE BARRERA, «Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings», *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 15 (1982)

1. *Genesis* 6,22; 7,5⁸

La prima serie di ordini divini rivolti a Noè si conclude con una «formula di esecuzione»:

«Noè fece tutto come gli aveva ordinato Dio. Così fece».

La seconda serie di ordini, che introduce la distinzione fra animali puri e impuri, si conclude con una formula simile:

«Noè fece tutto come gli aveva ordinato JHWH».

La formula è più breve e usa il nome divino JHWH invece di *'ēlohîm* (Dio). Tuttavia, il procedimento è chiaro: la seconda conclusione significa che l'aggiunta di 7,1-4 fa parte dello stesso insieme di ordini divini. Dopo 7,5, il racconto può proseguire.

In questo caso, come visto prima, vi sono almeno due argomenti per vedere in 7,1-5 un'aggiunta: vi è contraddizione fra le due serie di ordini divini a proposito del numero degli animali; l'appellativo divino è diverso (Dio/JHWH).

2. *Genesis* 21,27b.32a⁹

Il testo descrive la conclusione di un'alleanza fra Abramo e Abimelek. Alla fine del racconto, Abramo offre ad Abimelek del bestiame grosso e minuto (21,22-27.32b-34). Il narratore conclude la descrizione con la formula: «Conclusero ambedue un'alleanza».

Un redattore o forse due hanno introdotto a questo punto due etimologie di Beersheba: «il pozzo delle sette pecore» (27,28-31a) o «il pozzo del giuramento» (21,31b). In ebraico, sette si dice *šeba'* e il verbo «giurare» si dice *šāba'*. Le due radici possono spiegare, nella mentalità popolare, il nome *b'ēr šeba'* «Beersheba». Dopo questa aggiunta, il lettore ritrova in 21,32a la formula di 21,27b con una leggera variante, poi prosegue il racconto originale: «Conclusero un'alleanza a Beersheba».

12-35; H.M. WIENER, *The Composition of Judges II 11 to 1 Kings II 46* (Leipzig 1929) 2; ID., *Die drei Männer im Feuer* (BZAW 55; Berlin 1930) 163.

⁸ C. KUHL, «Wiederaufnahme», 9. Vedi anche J.L. SKA, «El relato del diluvio», 56. Cf. C. WESTERMANN, *Genesis* 1, 577.

⁹ M. ANBAR, «Reprise», 386. Per una spiegazione diversa, vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 169 (20,27b e 32 sono delle aggiunte). Vedi anche C. WESTERMANN, *Genesis* 12-36 (BKAT I,2; Neukirchen-Vluyn 1981) 426-427 (Gn 21,32a «ist Wiederaufnahme des gleichen Satzes V. 27b»).

In questo caso, l'aggiunta interrompe la narrazione per introdurre una tematica nuova, cioè una «spiegazione» o «eziologia», prima della fine del racconto.

3. *Genesis* 37,36 e 39,1¹⁰

Questo esempio è già stato trattato nell'analisi di Gn 37. La «ripresa» di Gn 39,1 unisce Gn 39 al filo narrativo del capitolo 37, mentre il capitolo 38 tratta di un tema estraneo alla storia di Giuseppe: l'episodio di Giuda e Tamar. La ripresa è evidente, benché introduca gli Ismaeliti invece dei Madianiti di 37,36, probabilmente per provare a conciliare per quanto possibile le due versioni della vendita di Giuseppe, presenti in Gn 37:

37,36: «I Madianiti lo [Giuseppe] vendettero a Potifar, eunuco del faraone, capo dei cuochi».

39,1: «Giuseppe fu portato in Egitto e Potifar, eunuco del faraone, capo dei cuochi, un Egiziano, lo comperò dagli Ismaeliti che l'avevano portato laggiù».

4. *Esodo* 6,10-12.29-30; 6,13.26-28¹¹

La genealogia di Ruben, Simeone e Levi (6,14-25) è incorniciata da due serie di ripetizioni: i vv. 10-12 e 29-30 menzionano le obiezioni di Mosè alla missione affidatagli da JHWH; i vv. 13 e 26-28 sono dedicati alla missione di Mosè e Aronne.

La genealogia di 6,14-25 introduce una tematica estranea all'insieme del capitolo. Le corrispondenze verbali fra testo originale e «ripresa» sono innegabili, sebbene vi siano sempre leggere varianti fra il testo originale e la «ripresa» del redattore.

- Prima «ripresa»

6,10-12: «¹⁰JHWH parlò a Mosè dicendo: "Va', parla al faraone, re dell'Egitto, affinché lasci partire gli Israeliti dal suo paese. ¹¹Mosè parlò davanti a JHWH dicendo: Se gli Israeliti non mi hanno ascoltato, come mi potrà ascoltare il faraone? Ed io ho le "labbra incirconcise"».

¹⁰ Vedi, fra gli altri, H. GUNKEL, *Genesis* (GHAT 1,1; Göttingen 1910) 423; C. WESTERMANN, *Genesis* 37-50 (BKAT I,3; Neukirchen-Vluyn 1982) 56.

¹¹ M. ANBAR, «Reprise», 386-387. Vedi anche W.H. SCHMIDT, *Exodus* 1,1 - 6,30 (BKAT II,1; Neukirchen-Vluyn 1988) 295-296; A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 36-37, con n. 37, sulla scia di Noth, con una eccellente descrizione del fenomeno della ripresa. Cf. B.S. CHILDS, *Exodus*, 111.

6,29-30: «²⁹JHWH parlò a Mosè dicendo: Io sono JHWH. Di' al faraone, re dell'Egitto, tutto quello che ti sto dicendo. ³⁰Mosè disse davanti a JHWH: Se io ho "le labbra incirconcise", come mi potrà ascoltare il faraone?».

– Seconda «ripresa»

6,13: «JHWH parlò a Mosè e ad Aronne e diede loro ordini a proposito degli Israeliti e del faraone, re dell'Egitto, per far uscire gli Israeliti dalla terra d'Egitto».

6,26-28: «²⁶Questi sono Aronne e Mosè a cui JHWH disse: fate uscire gli Israeliti dal paese d'Egitto secondo le loro schiere. ²⁷Sono loro che hanno parlato al faraone, re dell'Egitto, per far uscire gli Israeliti dall'Egitto. Questi sono Mosè e Aronne. ²⁸Quando JHWH parlò a Mosè e ad Aronne in Egitto...».

La prima serie di ripetizioni (6,10-12.29-30) menziona solo Mosè, mentre la seconda (6,13.26-28) aggiunge Aronne. Si noti anche, in 6,28, come il redattore si preoccupi di creare una transizione fra la sua «ripresa» e il discorso seguente (7,1-5).

5. *Levitico* 26,46; 27,34¹²

Il libro del Levitico si concludeva originariamente con Lv 26 che contiene una serie di benedizioni e di maledizioni, come nei trattati di vassallaggio del Medio Oriente antico. Questo capitolo 26 ha la sua conclusione in 26,46, come visto sopra. La «ripresa» di questa conclusione in 27,34 ha lo scopo di «ricucire» un ultimo capitolo sul libro del Levitico. Come nei casi precedenti, il contenuto del capitolo 27 fornisce argomenti sufficienti per dichiarare con sicurezza che si tratta di un'aggiunta posteriore.

26,46: «Questi sono i decreti, i giudizi e le leggi che JHWH stabilì fra sé e gli Israeliti, sul monte Sinai, tramite Mosè».

27,34: «Questi sono gli ordini che JHWH diede a Mosè per gli Israeliti sul monte Sinai».

6. *Numeri* 22,21b.35b¹³

Nella storia di Balaam (Nm 22-24), vi è un episodio celebre, quello dell'asina (22,22-34). Si tratta di una lunga interpolazione che contiene una variante sulla missione del veggente. In Nm 22,7-21, il re di Moab, Balaq, invia due ambascierie per convincere Balaam di venire a

¹² M. ANBAR, «Reprise», 387.

¹³ *Ibid.*, 388. Vedi anche P.J. BUDD, *Numbers*, 256-257.

profetizzare contro Israele. La prima volta, su ordine di Dio, Balaam rifiuta. La seconda volta, invece, Dio suggerisce a Balaam di accompagnare l'ambascieria (22,20) e Balaam parte (22,21). In 22,22, però, Dio si arrabbia contro Balaam e questo fatto non può mancare di sorprendere il lettore dopo il discorso divino di 22,20: se Dio acconsente alla partenza di Balaam in 22,20, perché si adira contro di lui in 22,22?

La spiegazione più semplice è di ammettere che l'episodio dell'asina sia stato aggiunto. Questo argomento di tipo contenutistico, la contraddizione fra le due versioni della missione di Balaam, viene confermato dalla «ripresa» di 22,21b in 22,35b:

22,21b: «[Balaam] se ne andò con i notabili di Moab».

22,35b: «Balaam se ne andò con i notabili di Balaq».

Inoltre, 22,35a si riallaccia a 22,20. In 22,20, dopo l'episodio dell'asina, l'angelo di JHWH ripete l'ordine dato da Dio a Balaam la prima volta:

22,20: «Alzati, va' con loro [i notabili]. Però, farai solo quello che ti dirò».

22,35a: «L'angelo di JHWH disse a Balaam: Va' con questi uomini. Tuttavia, dirai solo le parole che ti dirò».

Conclusione. La tecnica della «ripresa» è molto frequente nella Bibbia Ebraica¹⁴. Occorre insistere quindi ancora una volta sul fatto che la ripresa non è di per sé un segno sicuro di lavoro redazionale. Se non vi sono altri argomenti o indizi sicuri per stabilire la presenza di un'aggiunta, la ripresa può essere una tecnica usata dall'autore stesso del testo, per esempio, per descrivere due eventi simultanei¹⁵.

¹⁴ Vedi gli esempi presentati negli articoli citati nella bibliografia.

¹⁵ Vedi B.O. LONG, «Framing Repetitions», 385-399; esempi discussi: 2 Re 4,12b.15; 2 Re 4,25a.27a; 1 Re 20,12a.16; 2 Re 5,11a.12b; 2 Re 4,8a.11a; 1 Sam 1,3a.7a; 2 Re 7,5b.8a; 1 Re 1,1.4 e 1,15b; 1 Sam 14,1a.6a; 1 Sam 18,5.14.30; per incorniciare un *excursus*: 2 Re 17,6b.23b; 17,33-34.40-41.

C. ALCUNI «SEGNI LINGUISTICI» DEL LAVORO REDAZIONALE
(LINGUISTIC MARKERS)

1. *Discorsi divini*

– Genesi 22,15-18¹⁶

La «prova di Abramo» o «il sacrificio d'Isacco» (Gn 22,1-19) trova una prima conclusione in 22,14, quando Abramo dà un nome al luogo della «prova», dove l'angelo intervenne per impedirgli di sacrificare il figlio. Dopo, l'angelo interviene una seconda volta, per «sancire» l'obbedienza di Abramo e riconfermare le promesse fatte prima; fra l'altro, la promessa di una numerosa discendenza. In seguito, Abramo ritorna a Beersheva (22,19).

Il secondo discorso dell'angelo stupisce in vari modi:

1) Perché l'angelo di JHWH chiama «una seconda volta» (*šēnît*; 22,15)? Perché non dire tutto la prima volta (22,11-12)?

2) Il testo di Gn 22,15-18 non aggiunge niente di indispensabile alla comprensione del racconto. La prima «sanzione» di 22,12 («Ora, io so che tu temi Dio») conclude in modo soddisfacente la «prova» di 22,1-10 e il lettore non aspetta nessun elemento supplementare.

3) Il secondo discorso dell'angelo riprende vari elementi del primo per completarlo: vedi l'introduzione: «L'angelo di JHWH chiamò [Abramo] dal cielo e disse...»; 22,15 e 22,11; il motivo dell'ubbidienza: «e non hai risparmiato tuo figlio, il tuo unico»; vv. 12 e 16.

4) Il vocabolario e le tematiche di Gn 22,15-18 riprendono sotto un'altra forma le promesse di 12,1-3; 13,14-17; 15,1-6.7.21¹⁷.

Per queste ragioni, molti esegeti considerano Gn 22,15-18 come un'aggiunta tardiva¹⁸. In 22,15, il «segnale linguistico» è l'avverbio

¹⁶ Per un commento di questo brano, vedi R.W.L. MOBERLY, «The Earliest Commentary on the Akedah», *VT* 38 (1988) 302-323.

¹⁷ Vedi C. WESTERMANN, *Genesis* 2, 445; vedi anche l'articolo di Moberly citato nella nota 16.

¹⁸ Vedi, fra gli altri, H. GUNKEL, *Genesis*, 239. Fanno eccezione G.W. COATS, «Abraham's Sacrifice of Faith: A Formcritical Study of Genesis 22», *Int* 27 (1973) 389-400; J. VAN SETERS, *Abraham*, 227-240, spec. 230-231; T.D. ALEXANDER, «Gen 22 and the Covenant of Circumcision», *JSTOT* 25 (1983) 17-22; G.J. WENHAM, *Genesis 16-50* (WBC 2; Dallas, TX 1994) 102-103. La loro argomentazione risulta però piuttosto debole. Per esempio, G.J. WENHAM, *Genesis* 2, 102, dice: «For God to spare Isaac's life, which would not have been at risk without Abraham's submission to the test, and then merely to say «now I know you fear God» is somewhat an anticlimax. Surely God should say more to Abraham after putting him through such a traumatic experience». Però, questa reazione corrisponde alla sensibilità antica o solo a quella moderna? Chi può dire con certezza: «Surely God should say more»? In nome di quale principio?

«una seconda volta». Lo scopo di questa aggiunta è di legare le promesse divine all'episodio della «prova».

– Esodo 3,15

La scena del roveto ardente è, dal punto di vista critico, un testo assai complesso¹⁹. Una parte particolarmente delicata è il momento in cui Dio risponde alla domanda di Mosè sul suo nome (3,13-15). Dopo la «rivelazione del nome» in 3,14, Dio riprende «ancora» (*'ôd*) la parola per aggiungere alcuni elementi supplementari. La parola «ancora» fa sospettare che si tratti di un'aggiunta:

«E Dio disse ancora a Mosè: Così parlerai agli Israeliti: JHWH, il Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe, mi manda a voi. Questo è il mio nome per sempre e il modo di invocarmi di generazione in generazione».

Molti esegeti concordano nel considerare 3,15 un'aggiunta tardiva²⁰.

1) L'introduzione combina elementi del v. 14a: «Dio disse a Mosè» e del v. 14b: «Così dirai agli Israeliti». L'avverbio *'ôd* («ancora») indica chiaramente che il v. 15 deve essere compreso come un «supplemento» di informazione da parte di Dio.

2) Il v. 15 contiene una spiegazione di quello che precede. Riprende elementi del v. 6: «Io sono il Dio di tuo padre, Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe»; del v. 13: «Il Dio dei vostri padri mi manda a voi» e la parola «nome»; e del v. 14: «io sono mi manda a voi». Tuttavia, il v. 15 sostituisce il difficile «io sono» (*'ehyeh*; v. 14b) con il più conosciuto «tetragramma» (*yhwh*). Pertanto, il veretto rende esplicito il contenuto più enigmatico del v. 14.

3) Se il v. 15a è ancora ben ancorato nel suo contesto, il v. 15b non risponde più solo alla domanda del v. 13, ma va ben oltre, poiché Dio si rivolge a tutte le generazioni del popolo d'Israele che lo invocheranno nel culto. Dal punto di vista stilistico, si passa dalla terza persona in 15a: «JHWH ... mi manda a voi», alla prima persona nel v. 15b: «Questo è il mio nome...».

¹⁹ Per uno studio letterario di questa pericope, vedi G. FISCHER, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)* (OBO 91; Freiburg/Schweiz-Göttingen 1989); per uno studio recente della composizione del brano, vedi B. RENAUD, «La figure prophétique de Moïse en Ex 3,1 - 4,17», *RB* 93 (1986) 510-534; vedi anche P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23 - 5,5* (OBO 32; Freiburg/Schweiz - Göttingen 1980); F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift*, 17-18; W.H. SCHMIDT, *Exodus 1*, 107-123; E. BLUM, *Studien*, 22-28.

²⁰ Vedi W.H. SCHMIDT, *Exodus 1*, 132-133.

– Genesi 16,9.10.11²¹

Gn 16 racconta il conflitto fra Agar e Sara, seguito dalla nascita di Ismaele. Quando Agar fugge nel deserto (16,6), vi incontra «l'angelo di JHWH». Dopo una breve «presa di contatto» (16,7-8), l'angelo le rivolge tre volte la parola e i tre interventi vengono introdotti dalla medesima formula: «E le disse l'angelo di JHWH» (16,9a.10a.11a).

Perché queste tre introduzioni, quando Agar non interrompe il discorso in alcuna maniera? La spiegazione più semplice è di ammettere che uno o più redattori abbiano aggiunto all'oracolo iniziale dei vv. 11-12 due altri discorsi divini per conciliare il testo attuale con altri testi di Gn.

In 16,9, l'angelo di JHWH chiede ad Agar di tornare da Sara. Questo ordine permette di capire perché Ismaele nasce in casa di Abraamo (e Sara) in 16,15-16 e si trova lì quando nasce Isacco (21,1-3). Sarà anche più facile capire perché, in 21,8-21, Agar sarà cacciata via una seconda volta, con suo figlio Ismaele.

Il secondo discorso (16,10) contiene la promessa di una numerosa discendenza per Ismaele. Questa promessa si ritrova in 17,20 e 21,13.18. La preoccupazione costante dei redattori posteriori era di conciliare e armonizzare i singoli racconti con altri testi presenti nello stesso libro o nella Bibbia²².

²¹ Vedi, fra i primi, J. WELLHAUSEN, *Composition*, 19-20; vedi anche, fra gli altri, H. GUNKEL, *Genesis*, 184; C. WESTERMANN, *Genesis 2*, 292-293; E. BLUM, *Komposition*, 316-317, 365. Secondo la sua abitudine, G.J. WENHAM, *Genesis 2*, 5-6, si mostra cauto prima di ammettere la presenza di fonti o di aggiunte redazionali nel testo. Tuttavia, i suoi argomenti rimangono piuttosto formali, perché si appoggia soprattutto su una sua strutturazione del testo. J. VAN SETERS, *Abraham*, 194-195, considera solo il v. 10 come aggiunta. La sua analisi del v. 9, però, è problematica. Se l'angelo di JHWH ordina ad Agar di tornare da Sara, perché non si fa alcun accenno a questo ritorno in seguito?

²² Il doppio *wayyōmer* non è sempre segno di un lavoro redazionale. In altre parole, vi sono molti casi in cui un doppio *wayyōmer* che introduce due discorsi successivi dello stesso locutore senza alcuna interruzione di un interlocutore, è da attribuire a un solo autore. È il caso, per esempio, quando qualcuno fa una domanda retorica o interPELLA, lascia un breve momento all'interlocutore per riflettere, poi continua il discorso (Gn 19,9; 37,21-22). Oppure, quando uno dà un ordine e aspetta che sia eseguito prima di riprendere la parola (vedi Gn 15,5; Es 3,5-6). Su questo fenomeno, vedi M. SHILOH, «And he said... and he said», *Sefer Korngreen* (Tel Aviv 1963) (Ebraico); CH. CONROY, *Absalom*, 130, n. 65; S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible* (Bible and Literature Series 17; JSOTS 70; Sheffield 1989) 43-45; G. FISCHER, *Jahwe, unser Gott*, 41-45; S.A. MEIER, *Speaking of Speaking. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (VTS 46; Leiden 1992) 73-81.

2. Glosse esplicative introdotte da *hû'* o *hî'* («egli/esso» ed «essa»)

– Genesi 36,1.8.19²³

Gn 36 contiene la genealogia di Esaù (36,1). A questo «titolo» il testo aggiunge una precisazione: «Questo è Edom», «che è Edom» (*hû' 'edôm*). Siccome il nome Esaù riappare nei vv. 2.4.6.9.15... senza questa specificazione, viene il sospetto che le parole «questo è Edom» siano un'aggiunta redazionale che vuol togliere ogni equivoco, equiparando fin dall'inizio Esaù con Edom.

Una conferma viene dai vv. 8 e 19, ove la stessa aggiunta riappare, però senza integrarsi molto bene nel contesto. Il v. 8 recita: «Esaù si stabilì nella montagna di Seir. Esaù è Edom». Anche il v. 19 offre una costruzione grammaticale poco elegante: «Questi sono i figli di Seir e questi sono i loro clan. Egli è Edom». Nei tre casi, lo scriba ha adoperato la stessa tecnica: introduce la glossa esplicativa con il pronome *hû'* («egli»).

– Genesi 14,2.3.7.8.17²⁴

Gn 14 è un testo difficile che contiene parecchi nomi propri e toponimi poco conosciuti. In parecchi casi, il testo offre delle spiegazioni introdotte dai pronomi *hî'* o *hû'* - «essa» o «egli». In 14,2.8, la città di Bela viene identificata come città di Zoar: «[Il re di] Bela, [che è ora] Zoar». La «valle di Siddim» è, secondo il testo di 14,3, il mar Morto («il mare Salato»).

In 14,7, nella descrizione della campagna dei quattro re, appare la «Sorgente del Giudizio», che viene equiparata con Qadesh: «cioè Qadesh». In 14,17, si tratta del luogo dove il re di Sodoma viene a incontrare Abramo, «la valle di Shaweh»²⁵, e il testo precisa che si tratta della «valle del re» (vedi 2 Sam 18,18).

Lo scopo di queste precisazioni è di permettere al lettore di identificare i luoghi di cui parla il testo biblico e che probabilmente non portavano più gli stessi nomi. I destinatari originari del testo non ave-

²³ Per la tecnica redazionale in questo testo e nei seguenti, vedi M. FISHBANE, *Interpretation*, 44-55; per Gn 36,1.8.19, vedi p. 45-46. Cf. GUNKEL, *Genesis*, 390.

²⁴ M. FISHBANE, *Interpretation*, 45, 80-81.

²⁵ A. WIEDER, «Ugaritic-Hebrew Lexicographical Notes», *JBL* 84 (1965) 160-164, propone di interpretare l'ebraico *shw/shwy* sulla base dell'ugaritico *twy*, che significa «regolare»; vedi Sal 89,20. In questo caso, l'espressione «valle del re» sarebbe soltanto una traduzione di una parola antica di cui non si conosceva più il significato. Vedi M. FISHBANE, *Interpretation*, 45. La «Valle del Re» viene menzionata in 2 Sam 18,18. Per altri, invece, la parola *sawēb* significa «Valle». L'espressione sarebbe pleonastica. Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 1*, 315.

vano bisogno di queste spiegazioni che, perciò, vengono spesso considerate delle aggiunte.

La frequenza del fenomeno all'interno di un solo capitolo è un ultimo argomento a favore dell'ipotesi di un lavoro redazionale. Le aggiunte testimoniano la volontà di «attualizzare» il testo e di renderlo comprensibile per i lettori di un'epoca più recente. In questo modo si manifesta la vitalità della tradizione biblica²⁶.

3. Glosse esplicative che riprendono una o più parole del testo originale

– Genesi 13,13²⁷

Nel racconto della separazione di Abramo e Lot, si dice che Lot se ne andò a piantare la sua tenda nei pressi di Sodoma (13,12b). Il v. 13 riprende la parola «Sodoma» per aggiungere qualche informazione sulla città. Il versetto recita: «Gli abitanti di Sodoma erano molto perversi e peccatori nei riguardi di JHWH». L'informazione non ha alcuna funzione nel suo contesto immediato, ma prepara il lettore a capire il racconto di Gn 18-19, ove si manifesterà la perversità dei Sodomitici che verrà punita con la distruzione della città.

– Genesi 16,7²⁸

In Gn 16,7 Agar incontra l'angelo di JHWH «presso una sorgente d'acqua nel deserto». Un redattore ha voluto precisare di quale «sorgente» si trattasse e ha aggiunto le parole: «presso la sorgente sulla via verso Shur». L'aggiunta riprende due parole del testo originale: «presso la sorgente», per introdurre la precisazione. Se il testo originale avesse voluto parlare della «via verso Shur», l'avrebbe fatto piuttosto alla fine del v. 6, quando parla della fuga di Agar.

– Esodo 16,36

Nel racconto di Es 16 («il miracolo della manna») appare più volte il nome di una misura, il gomer (16,16.18.22.32.33). Una famiglia raccoglieva quanto un gomer di manna ogni giorno. Alla fine del racconto, dopo la conclusione, il testo vuol spiegare che cos'è esattamente un gomer: la decima parte di un efa («misura»; v. 36). Con ogni pro-

²⁶ Per altri esempi, vedi Gn 23,2.19; fuori dal Pentateuco: Gs 18,13; 1 Re 6,38; 8,2; 1 Cr 11,4; Est 2,16; 3,7; 8,12; 9,24. Vedi M. FISHBANE, *Interpretation*, 44-45.

²⁷ Vedi H. GUNKEL, *Genesis*, 175; C. WESTERMANN, *Genesis* 2, 208; E. BLUM, *Komposition*, 283; CH. LEVIN, *Jahwist*, 143.

²⁸ Vedi H. GUNKEL, *Genesis*, 186.

babilità, si tratta di un'aggiunta redazionale. Il redattore ha sentito la necessità di spiegare il termine perché, nel suo tempo, non si conosceva o non si usava più il gomer. L'autore del testo originale, dal canto suo, non sente questa necessità quando parla per la prima volta del gomer, nel v. 16.

– Numeri 13,22

In Nm 13, Mosè manda degli esploratori a perlustrare la terra promessa. In Nm 13,22a gli uomini percorrono la regione di Hebron. Il testo aggiunge poi un'informazione sulla città di Hebron che non ha nessuna incidenza sul racconto stesso: «Hebron fu costruita sette anni prima di Tanis in Egitto». Il v. 22b riprende la parola «Hebron» presente nel v. 22a. In un testo moderno, l'editore avrebbe rimandato a una nota a piè di pagina. Per questo motivo, gli esegeti considerano Nm 13,22b un'aggiunta redazionale, una «glossa» di un dotto redattore.

– Deuteronomio 3,9

Il primo territorio della Transgiordania conquistato dagli Israeliti si estende, secondo Dt 3,8, dal fiume Arnon fino al monte Hermon. Il versetto seguente contiene una nota «dotta» su questo monte: «I Sidoniti chiamano questo monte Sirion e gli Amorrei lo chiamano Senir». Il testo è perfettamente comprensibile senza questa informazione che viene pertanto attribuita a un redattore.

D. ALCUNI «DISCORSI DIVINI» IMPORTANTI E DI ORIGINE REDAZIONALE

Negli ultimi decenni, gli specialisti del Pentateuco hanno notato la presenza di alcuni «discorsi divini» posti in luoghi strategici, specialmente all'inizio di grandi tappe della storia della salvezza. Questi discorsi contengono spesso dei «programmi narrativi» che vedono nella storia delle origini più lontane del popolo d'Israele gli elementi basilari del suo futuro.

L'origine di alcuni di questi discorsi è ancora discussa. Per altri, però, l'origine redazionale non lascia alcun dubbio. Sono dei testi tardivi aggiunti a un racconto o a un ciclo di racconti preesistenti con lo scopo di «attualizzarli», di reinterpretarli e di ricavarne un nuovo significato in funzione delle preoccupazioni dell'epoca postesilica. Israele ha voluto trovare nel suo passato le fondamenta su cui ricostruire la sua identità e la sua esistenza.

Si tratta di «discorsi divini», perché JHWH è la massima autorità nella Bibbia e solo la voce divina può dare a queste affermazioni fondamentali un valore indiscutibile e riconosciuto da tutti. Ma chi possedeva l'autorità necessaria per scrivere un testo e attribuirlo a JHWH? Con ogni probabilità, questi testi sono dovuti ai garanti e agli interpreti della tradizione dopo la scomparsa delle istituzioni preesiliche legate alla monarchia.

Queste autorità religiose sono da individuare soprattutto nelle famiglie sacerdotali, ma anche fra gli «anziani», vale a dire i rappresentanti dei grandi proprietari terrieri di Giuda e di Gerusalemme.

Nei paragrafi seguenti, mi limiterò a segnalare la presenza di questi brani e a dare gli argomenti principali a favore della loro origine redazionale. Rinverò in nota ad alcuni lavori recenti per una interpretazione più ampia.

1. *Genesi 12,1-4a*²⁹

La chiamata di Abramo è stata giudicata per lungo tempo uno dei testi chiave della fonte più antica del Pentateuco, lo Jahwista. Ora, sono sempre più numerosi gli esegeti che tendono a ritenere che si tratti piuttosto di un testo esilico o postesilico. Tre sono le ragioni più importanti per pensare che il testo sia tardivo e sia stato inserito nel suo contesto attuale.

– Gn 12,1-4a interrompe una cronaca che descrive le migrazioni del clan di Terach. La cronaca inizia in 11,31, quando Terach lascia Ur dei Caldei «per andare nella terra di Canaan», ma si ferma a Charan, ove muore (11,32). Abramo continua il viaggio in 12,5, per arrivare questa volta alla destinazione prevista dall'inizio, la terra di Canaan (cf. 11,31). Le corrispondenze fra 11,31 e 12,5 mostrano a sufficienza che questi due versetti sono l'opera dello stesso autore. Gli esegeti li attribuiscono al «racconto sacerdotale»:

11,31: «Terach prese suo figlio Abram, suo nipote Lot, figlio di Haran, e sua nuora Saray, moglie di Abram [partirono assieme] da Ur dei Caldei per andare nella terra di Canaan. Arrivarono a Charan e si stabilirono lì».

12,5: «Abram prese sua moglie Saray, Lot, il figlio di suo fratello, tutta la ricchezza che aveva accumulata e il personale che aveva acquistato a Charan e partirono per andare nella terra di Canaan e arrivarono nella terra di Canaan».

²⁹ Vedi E. BLUM, *Komposition*, 349-359; D. CARR, *Fractures*, 183-196; J.L. SKA, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël», *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (eds. M. VERVENNE - J. LUST) (BETL 133; Leuven 1997) 367-389.

L'oracolo di 12,1-3 e la menzione dell'ubbidienza di Abramo in 12,4a si inseriscono fra i due momenti della cronaca. Inoltre, la menzione dell'età di Abramo non segue il v. 5, ma lo precede. Molto probabilmente, questa notazione è stata spostata per corrispondere al suo nuovo contesto. La partenza di Abramo viene descritta in 12,4a e la menzione dell'età di Abramo deve essere collegata con questa menzione e non più con il v. 5.

– L'oracolo di 12,1-3 offre un'altra immagine della migrazione di Abramo. In 11,31-32; 12,5, il clan di Terach decide *sua sponte* di andare nella terra di Canaan. Nell'oracolo di 12,1-3, la decisione viene da JHWH che manda Abramo verso un paese sconosciuto («Va... verso il paese che ti mostrerò»; 12,1).

– Gn 12,1-3 non ha molte echi nei testi seguenti. Tranne Gn 18,18 e 22,18, due testi tardivi, nessun testo si riallaccia direttamente a questo oracolo che rimane pertanto isolato nel ciclo di Abramo e Sara. L'immagine di Abramo, uomo di fede, che compie una lunga migrazione, è dovuta in gran parte a Gn 12,1-3.

Gli altri racconti, più antichi, parlano di migrazioni molto meno importanti. Abramo si sposta da Betel verso Hebron (13,18), poi verso Gerar, nella terra dei Filistei (20,1), infine a Beersheva (21,33). Il viaggio in Egitto fa eccezione (12,10-20), però è motivato da una carestia (12,10).

Lo scopo di Gn 12,1-3 è di fare di Abramo l'antenato degli esiliati che sono tornati da Babilonia in Israele e di legittimare le loro prerogative davanti a coloro che sono rimasti nel paese. I due gruppi si contendevano il possesso del paese, come testimonia soprattutto Ez 33,24³⁰.

Il gruppo della *gôlâ* (parola ebraica che significa «esilio») formato dagli esiliati, ha avuto il sopravvento e ha reinterpretato le «migrazioni» di Abramo in modo teologico, poiché l'antenato d'Israele ha ubbidito a un ordine di JHWH. Gli esiliati si considerano come gli eredi spirituali di Abramo, in quanto anche loro sono tornati da Babilonia dopo una chiamata divina che troviamo, per esempio, in Is 40-55. Il popolo d'Israele, nel corso della sua storia, ha sempre cercato nella sua tradizione nuove ragioni di vivere e di sperare.

2. *Genesi 13,14-17*

Per questo oracolo vi sono meno dubbi sulla sua origine redazionale. Gli argomenti sono anch'essi convincenti³¹.

³⁰ Vedi anche il contrasto fra Abramo e Mosè, in Is 63,11.16.

³¹ Vedi J. WELLHAUSEN, *Composition*, 23-24; H. GUNKEL, *Genesis*, 175-176; M. NOTH, *Pentateuch*, 29; C. WESTERMANN, *Genesis* 2, 208-209; A.F. CAMPBELL - M.

– L'oracolo di Gn 13,14-17 interrompe un testo che descrive le migrazioni rispettive di Abramo e Lot dopo la loro decisione di separarsi. Il testo inizia in 13,12 e continua chiaramente in 13,18. L'intrusione del narratore in 13,13 precede immediatamente l'oracolo³²:

«¹²Abram si stabilì nella terra di Canaan e Lot si stabilì nella "Pianura" e spostò le sue tende verso Sodoma [...] ¹⁸Abramo spostò le sue tende e venne a stabilirsi alle Querce di Mamre, che sono a Hebron [...]».

Dal punto di vista stilistico, il brano è costruito in modo chiasmico:

- A. Abram si stabilì nella terra di Canaan.
- B. Lot si stabilì nella «Pianura».
- B'. Lot spostò le sue tende verso Sodoma.
- A'. Abram spostò le sue tende e si stabilì alle Querce di Mamre.

Questa costruzione viene disturbata dall'intrusione del narratore in 13,13 sulla malvagità degli abitanti di Sodoma e soprattutto dall'oracolo dei vv. 14-17.

– L'oracolo di 13,14-17 non è legato in modo stretto al suo contesto. Primo, la promessa della terra (13,14-15) sancisce *a posteriori* la scelta di Abramo, perché JHWH gli dà la terra dove il patriarca si è già stabilito secondo 13,12. Secondo, la promessa di una numerosa discendenza (13,16) non si inserisce perfettamente in un racconto che tratta anzitutto della terra. Terzo, l'ordine di percorrere la terra nella sua lunghezza e larghezza (13,17) non viene eseguito. Abramo si sposta solo da Betel sino a Hebron (13,18).

L'oracolo di Gn 13,14-17 colloca le prime promesse della terra e di una numerosa discendenza dopo la separazione di Abramo e Lot (13,14a). Il momento è molto importante, perché in questo modo Lot e i suoi discendenti, Moabiti e Ammoniti (19,29-38) vengono esclusi dal piano divino.

3. *Genesi 28,13-15*³³

Solo alcuni lavori recenti sono giunti alla conclusione che questo oracolo sia anch'esso tardivo. Le ragioni a sostegno di questa ipotesi non mancano di peso.

O'BRIEN, *Sources*, 100; E. BLUM, *Komposition*, 290; CH. LEVIN, *Jahwist*, 145-146; D. CARR, *Fractures*, 163-166.

³² Anche questo testo viene spesso giudicato come tardivo e redazionale.

³³ Vedi R. RENDTORFF, «Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22», *ZAW* 94 (1982) 511-523; E. BLUM, *Komposition*, 1-35.

– Dal punto di vista narrativo e stilistico, il racconto della visione di Betel (28,10-22) è centrato sulla scoperta di un «luogo sacro», Betel (28,19). La parola «luogo» (*mâqôm*) è una parola chiave nel brano (28,11 [3x]; 16.17.19). Un altro elemento importante è la pietra (28,11.18; cf. 28,22). Il racconto si conclude quando Giacobbe ha eretto la pietra per farne una stele e quando ha dato il nome di Betel al «luogo sacro», appena scoperto (28,18-19).

L'oracolo dei vv. 13-15 tratta invece di altre problematiche: JHWH, il Dio di Abramo e di Isacco sarà anche il Dio di Giacobbe (28,13a); JHWH promette al fuggitivo una terra (28,13b) e una numerosa discendenza (28,14a) e aggiunge che diventerà una «benedizione» (28,14b). Infine, gli promette di proteggerlo durante il suo viaggio e di farlo tornare un giorno a casa (28,15). Questi temi sono estranei al racconto della «scoperta di un luogo sacro».

– Quando Giacobbe si sveglia dal sonno in 28,16, poi al mattino, in 28,18, non fa nessun accenno all'oracolo. Sembra ricordarsi unicamente della visione. Il solo elemento del racconto che si collega con l'oracolo è il voto dei vv. 20-22, che segue la conclusione del racconto in 28,19 e, per questa ragione, deve anch'esso essere un'aggiunta posteriore.

– Gli elementi dell'oracolo hanno una funzione «trasversale»: collegano Gn 28 con il ciclo di Abramo (28,13-14) e presentano un sommario prolettico del ciclo di Giacobbe, sino al ritorno del patriarca nella sua terra (28,15).

I legami con Gn 13,14-17 sono palesi³⁴. L'oracolo di Gn 28,13-14 ripete a Giacobbe l'essenziale di quanto fu detto ad Abramo in Gn 13,14-15:

<i>Gn 13,14-15</i>	<i>Gn 28,13-14</i>
«La terra che tu stai vedendo, la darò a te e alla tua discendenza».	«La terra sulla quale tu stai giacendo, la darò a te e alla tua discendenza».
«E renderò la tua discendenza come la polvere della terra».	«E la tua discendenza sarà come la polvere della terra».
«Verso nord, sud, est e ovest».	«Verso ovest, est, nord e sud».

La promessa di fare di Giacobbe una «benedizione» (28,14b) è simile alla promessa fatta ad Abramo in 12,3; 18,18; 22,18, e ad Isacco in 26,4. La parentela tra i vari testi è innegabile, malgrado le leggere varianti caratteristiche dello stile ebraico.

³⁴ Vedi E. BLUM, *Komposition*, 290; D. CARR, *Fractures*, 181.

Il v. 15 unisce tutti gli episodi del soggiorno di Giacobbe da suo zio Labano in un'unica narrazione che si svolge sotto lo sguardo benevolo di JHWH, fin quando Giacobbe ritornerà sano e salvo a Betel (Gn 33,18-19; 35,1-7)³⁵.

In conclusione, l'oracolo ha come funzione principale di unire varie parti del libro della Genesi: unisce il ciclo di Giacobbe con quello di Abramo (e di Isacco); unisce anche il ciclo di Giacobbe in un viaggio che lo farà tornare a casa dopo lunghe peripezie.

4. Esodo 19,3-8³⁶

Un ulteriore esempio di questo tipo si trova in Es 19,3-8. Anche qui, gli indicatori sono abbastanza chiari.

– In 19,3a Mosè sale verso Dio, mentre in 19,3b JHWH lo chiama dalla montagna per affidargli un messaggio da trasmettere a Israele. In 19,7 Mosè esegue l'ordine, trasmette il messaggio, poi riferisce a JHWH la risposta del popolo in 19,8b.

Dopo un ulteriore messaggio divino per Mosè e una «ripresa» in 19,9b, il testo prosegue con una serie di istruzioni per la teofania (19,10-13). In 19,14 Mosè scende dalla montagna.

Non è facile capire tutti gli spostamenti di Mosè in questo capitolo. Tuttavia, vi sono in questi versetti due movimenti irconciliabili: da una parte Mosè sale (19,3a); dall'altra JHWH gli parla dalla montagna (19,3b) e tutto si svolge nella pianura ai piedi del monte Sinai. In 19,3b-8, non si dice mai che Mosè sia sceso per parlare al popolo. In 19,7 «va» verso il popolo, che non è lontano. È rimasto pertanto ai piedi della montagna, contrariamente a quanto viene detto in 19,3a.

Il testo diventa molto più chiaro quando si separa 19,3b-8 da quello che precede e segue. In 19,3b-8 JHWH chiama Mosè dalla montagna e Mosè gli risponde, ma senza salire sul monte. Fa soltanto la spola fra il popolo e JHWH che gli parla dalla cima del monte Sinai. Invece, in 19,3a, Mosè sale sulla montagna per ricevere le istruzioni di 19,10-13, per poi scendere in 19,14 e preparare la teofania secondo quello che gli è stato ordinato da JHWH.

– L'oracolo di Es 19,3b-6 non è direttamente collegato con la teofania di 19,16-19 e nemmeno la menziona. Il suo argomento princi-

³⁵ Cf. L.A. TURNER, *Announcements of Plot in Genesis* (JSOTS 96; Sheffield 1990) 137-138.

³⁶ Vedi B. BAENTSCH, *Exodus - Leviticus - Numeri* (HAT I,2; Göttingen 1903) 170-171; B.S. CHILDS, *Exodus*, 360-361; J.L. SKA, «Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 289-317 (con bibliografia).

pale è l'alleanza che si concluderà in 24,3-8, altro testo tardivo. In questo modo introduce tutta la pericope del Sinai e ne rivela il significato: JHWH propone al suo popolo di diventare il suo «appannaggio» (*s'gullâ*), una «nazione santa» (*gôy qādôš*) e un «regno sacerdotale» (*mamleket kōhānîm*). In altre parole, JHWH definisce lo statuto d'Israele come popolo e l'oracolo contiene i «cardini» della «costituzione d'Israele». Significa che il testo si presenta come un'interpretazione di tutta la legislazione e di tutto il diritto del popolo eletto.

E. LE INTERCESSIONI DI MOSÈ (Es 32,7-14; Nm 14,11b-23a)

Mosè deve intercedere parecchie volte per il popolo d'Israele durante la permanenza nel deserto. Due di queste intercessioni, più sviluppate, e collocate in due testi chiave di Esodo e Numeri, sono state riconosciute dalla critica come aggiunte tardive. Il primo testo, Es 32,7-14, appare nelle pericope del vitello d'oro, che descrive il primo peccato d'Israele dopo l'alleanza del Sinai. Il secondo, Nm 14,11b-23a, contiene l'intervento di Mosè dopo il rifiuto del popolo di conquistare la terra (Nm 13-14). I due testi sono caratterizzati da una profonda teologia di stampo deuteronomico.

1. Esodo 32,7-14³⁷

In Es 32,7-14, JHWH avverte Mosè di quello che è successo nel campo durante la sua assenza e della sua decisione di distruggere il popolo ribelle. Mosè intercede e JHWH perdona. Questo brano è stato inserito in un racconto più antico. Parecchi indizi confermano questa idea.

– In 32,7-10, JHWH informa Mosè della costruzione del vitello d'oro, mentre, in 32,15-19, Mosè e Giosuè scoprono il misfatto quando scendono dalla montagna.

– In 32,14, JHWH cambia parere e rinuncia a castigare il popolo. In 32,35, tuttavia, JHWH manda una piaga per punire Israele.

– Mosè intercede in 32,11-13 e una seconda volta in 32,30-34. La seconda intercessione non contiene alcun accenno alla prima.

– Alcune tematiche e alcuni elementi del vocabolario sono vicini a Dt 9, un capitolo che ricorda lo stesso evento. I tratti più significativi sono la menzione dei patriarchi (Es 32,13 e Dt 9,27; cf. 9,5); il

³⁷ Per la bibliografia e l'analisi del testo, vedi E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (ConBib OT 27; Stockholm 1988) 41-44; 91-100.

giuramento ai padri (con il verbo *šb'*)³⁸; il verbo «ricordare» (Es 32,13; Dt 7,18; 8,18; 9,7.27); l'espressione «duro di nuca» (Es 32,9; Dt 9,6.13).

– Con ogni probabilità, il racconto primitivo passava immediatamente da 32,6 a 32,15. Il passo si riattacca a Es 24,12-15a, ove ritroviamo i due personaggi principali, Mosè e Giosuè, e la menzione delle due tavole della legge che JHWH ha preparato e consegnato a Mosè sulla montagna.

2. Numeri 14,11b-23a³⁹

In Nm 14,11b-12, come in Es 32,7-12, JHWH minaccia di distruggere il popolo ribelle e di fare di Mosè l'antenato di una nazione più grande e più potente. Mosè intercede ed ottiene ancora una volta il perdono divino. Questo testo, di una grande densità e intensità teologica, è un inserto tardivo. Due argomenti suffragano questa opinione.

– La teologia e lo stile sono diversi da quelli dei brani più antichi di Nm 13-14 e degli altri racconti sulla permanenza nel deserto. Vi sono somiglianze di vocabolario con testi di varie origini, specialmente con Dt 32,7-14 e alcuni testi deuteronomici⁴⁰.

– Il verbo «rigettare» appare in 14,11a e 14,23b, ma non appare mai in 14,11b-23a. La delimitazione di questa aggiunta non è del tutto sicura e non si sa esattamente quale fosse il testo primitivo del racconto prima dell'inserzione di questo brano. Malgrado queste incertezze, la maggioranza degli esegeti considera che vi sia un'aggiunta in Nm 14,10-25⁴¹.

Conclusione. Si potrebbe allungare la lista di questi interventi redazionali⁴¹. La loro presenza nel Pentateuco – come nel resto del-

³⁸ Vedi Dt 1,8.35; 4,31; 6,10.18; 7,8.12.13; 8,1.18; 9,5; 10,11; 11,9.21; 13,18; 19,8; 26,3.15; 28,11; 29,12; 30,20; 31,7.20-21; 34,4.

³⁹ Vedi E. AURELIUS, *Fürbitter*, 132-133; M. NOTH, *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7; Göttingen 1966) 96.

⁴⁰ I paralleli più significativi sono i seguenti: i «segni»: Nm 14,11.22; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 11,3; 26,8; 29,2; 34,11; JHWH vuol fare di Mosè un grande popolo: Nm 14,12b; Es 32,10; Dt 9,14; il motivo della «fama di JHWH», nell'intercessione di Mosè: Nm 14,13-16; Es 32,12; Dt 9,28; la nube: Nm 14,14; Dt 1,33; la descrizione di JHWH, Dio misericordioso: Nm 14,18; Es 20,6; 34,7; Dt 5,10; 7,9-10; il popolo mette JHWH alla prova: Nm 14,22; Es 7,2.7; Dt 6,16; «ascoltare la voce»: Nm 14,22b; Dt 4,30; 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 26,4.17; 28,1-2.15.45.62; 30,2.8.10.20

⁴¹ Vedi per esempio Gn 26,2-6; 31,3; 46,1-5. Gli interventi sono più frequenti nel libro della Genesi, forse perché le storie patriarcali necessitavano una più profonda reinterpretazione.

l'Antico Testamento – esclude la possibilità che i cinque primi libri della Bibbia possano essere l'opera di un solo autore o possano formare una sola unità letteraria, frutto di un solo disegno architettonico. Al contrario, la polifonia è una caratteristica fondamentale del testo che va rispettata come tale.

In varie epoche, i testi legislativi e narrativi sono stati riletti, corretti, chiarificati, reinterpretati e attualizzati per corrispondere a nuove situazioni e nuovi quesiti del popolo d'Israele.

L'attività redazionale non è pertanto da disdegnare. È piuttosto la prova della grande vitalità di una tradizione capace di adattarsi e di rinnovarsi in ogni circostanza⁴².

⁴² Sull'importanza dell'attività redazionale e sul modo di interpretarla, vedi, per esempio, M.V. FOX, *The Redaction of the Books of Esther* (SBLMS 40; Atlanta 1991) 142-154; e soprattutto M. FISHBANE, *Interpretation*.

CAPITOLO VI

ESEGESI DEL PENTATEUCO STORIA DELLA RICERCA DALL'ANTICHITÀ FINO AL 1970

Non è possibile, nel quadro di questa introduzione, presentare un resoconto completo dell'esegesi del Pentateuco dal momento della sua composizione fino ad oggi. Ho menzionato nella bibliografia alcune opere in cui si possono trovare tutte le informazioni in merito. Lo scopo di questo capitolo sarà solo di mostrare come gli esegeti, dal tempo dei Padri in poi, hanno letto il Pentateuco e risolto i vari problemi critici, elencati nei capitoli precedenti.

A. ANTICHITÀ E MEDIO EVO

1. *La lettura dei Padri della Chiesa*¹

Durante l'epoca patristica prevale l'opinione comune alla Sinagoga e alla Chiesa secondo la quale Mosè scrisse il Pentateuco. I problemi critici non ritengono l'attenzione, perché la grande preoccupazione era piuttosto di ordine teologico e apologetico.

Bisognava difendere il cristianesimo di fronte alla cultura classica e nelle polemiche con il giudaismo. È molto probabile che l'attribuzione del Pentateuco a Mosè sia dovuta all'influsso dell'ellenismo per

¹ Per questo paragrafo, vedi J.-P. BOUHOUT, («Pentateuque»), «Le Pentateuque chez les Pères», *DBS* VII, 687-708; vedi anche M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation*. Vol. I. *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*. Part 1: *Antiquity* (Göttingen 1996).

cui grandi opere non potevano essere anonime. Grandi opere e grandi nomi andavano sempre di pari passo².

Vi sono almeno tre grandi scuole fra i Padri della Chiesa: gli Alessandrini, gli Antiocheni e i Siriaci. La scuola più conosciuta e quella che ha prevalso nella storia della Chiesa è la scuola alessandrina. Anche le due altre, però, hanno avuto grandi maestri e un influsso notevole in certi periodi e in certe aree della cristianità.

La lettura alessandrina, sulla scia di Origene, pratica soprattutto l'allegoria, mentre la scuola antiochena tiene maggiormente conto del contesto storico e preferisce un metodo più letterale che chiama «teoria»³. I Padri siriaci, come Efrem e Afraate, sono vicini al mondo semitico e le loro opere sono in gran parte di tipo liturgico.

Tutti i Padri, occidentali e orientali, tuttavia, sono influenzati dalla filosofia greca di Platone. L'allegoria dei Padri alessandrini era praticata dai filosofi platonici nella loro lettura degli autori classici greci. Nel mondo giudaico, le letture allegoriche dell'Antico Testamento proposte da Filone di Alessandria hanno avuto un influsso considerevole su Origene e, tramite quest'ultimo, sugli altri Padri della scuola alessandrina.

I principi della lettura allegorica sono spiegati con grande chiarezza in un'opera di sant'Agostino, *De doctrina christiana*⁴. Alla base dell'esegesi agostiniana sta la distinzione, di origine platonica, fra *signum* - «segno» e *res* - «realtà». Ogni «segno» rinvia a una «realtà». Siccome la Scrittura è fatta di «parole», pertanto di «segni», essi rinviano alla sola vera realtà, la Trinità. Il lavoro dell'esegesi è di indicare come si può passare dai «segni», ovvero dalle parole (racconti, preghiere, oracoli ecc.), alla realtà che è il Dio uno e trino.

In un'altra opera, più popolare, *De catechizandis rudibus*, Agostino definisce la *res* («realtà») della Bibbia in un modo alquanto diverso: la Bibbia ci rivela l'amore di Dio per il mondo. Questa rivelazione trova il suo culmine nell'incarnazione di Gesù Cristo. La visione più «pastorale» del *De catechizandis rudibus* è anche più dinamica, perché introduce l'idea di sviluppo e di storia.

Per quanto riguarda l'esegesi dell'Antico Testamento, i Padri cercano soprattutto nei testi veterotestamentari le «figure» di Cristo.

Vedono nei personaggi e negli eventi degli elementi che annunciano o prefigurano la persona e la vita di Cristo. In termini più tec-

² Vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 1.

³ I più grandi rappresentanti di questa scuola sono Teodoro di Mopsuestia, Giovanni Crisostomo e Teodoro di Ciro.

⁴ Per una spiegazione, vedi, per esempio, E.V. MCKNIGHT, *Post-Modern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville 1988) 29-44.

nici, si passa dal «tipo» all'«antitipo», dal *signum* alla *res*, dalla «lettera» allo «spirito»⁵.

Il mondo dei Padri latini e greci rimane per lo più dominato dalla rappresentazione gerarchica della realtà che proviene da Platone. Secondo il «mito della caverna» del grande filosofo, il mondo sensibile contiene solo le «ombre» della vera realtà, quella delle «idee eterne». Inoltre, nella filosofia platonica, il linguaggio non ha alcuna consistenza propria: è solo «imitazione della realtà», *mimesis*⁶. Il suo unico valore è di poter «segnalare» la vera realtà.

2. Da Platone ad Aristotele: il Medio Evo⁷

Durante il Medio Evo, la società e la cultura passano lentamente da un'economia basata sull'agricoltura e la proprietà terriera a un'economia ove l'artigianato, specialmente l'industria tessile, e il commercio occupano una posizione sempre più importante. Le città prendono il sopravvento sulle campagne e la borghesia urbana contesta il potere all'aristocrazia rurale. Accanto ai Benedettini che costruirono le loro grandi abbazie nelle campagne, nascono dei nuovi ordini religiosi, specialmente i Domenicani e i Francescani (gli Ordini mendicanti), che preferiscono stabilirsi nelle città.

A questi cambiamenti politici, sociali e culturali corrispondono cambiamenti nel mondo filosofico e teologico. Il più importante è il passaggio progressivo dalla filosofia «idealistica» e «gerarchica» di Platone a quelle più «realistica» di Aristotele. L'Areopagita entra nelle grandi università europee tramite i filosofi musulmani della Spagna, specialmente Averroè. L'evoluzione è manifesta negli scritti di un Alberto Magno o di un Tommaso d'Aquino.

Il mondo dell'esegesi conosce un'evoluzione simile. La lettura della Bibbia si separa a poco a poco dalla dogmatica. Cresce l'attenzione al senso «letterale» che viene meno spesso opposto al senso «spirituale», come nell'epoca precedente. Per la prima volta qualcuno mette in dubbio l'origine mosaica del Pentateuco.

⁵ La distinzione fondamentale fra «lettera» e «spirito» si ritrova nella dottrina dei «quattro sensi della Scrittura», specialmente nell'esegesi dell'Antico Testamento: senso letterale - senso allegorico o cristologico - senso tropologico o morale - senso anagogico o mistico. I sensi allegorici, tropologici e anagogici sono solo delle suddivisioni del senso spirituale. Vedi l'opera fondamentale di H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture* (Paris 1959-1964); ID., *L'Écriture dans la tradition* (Paris 1966).

⁶ Vedi E. AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern 1946); M.H. ABRAMS, *The Mirror and the Lamp* (New York 1953).

⁷ Vedi H. CAZELLES, («Pentateuque»), «L'époque médiévale», *DBS VII*, 708-728.

Questa voce si alza in Spagna, che era all'epoca un vero crogiolo culturale perché vi coabitavano pacificamente musulmani, ebrei e cristiani. Si tratta del grande rabbino Abraham Ibn Ezra (Toledo 1092 circa – Calahorra 1167) che, nel suo commentario al Deuteronomio, si rende conto che alcuni testi del Pentateuco possono difficilmente essere attribuiti alla mano di Mosè⁸.

Ibn Ezra teme la censura e addirittura la persecuzione. Si esprime pertanto in modo enigmatico e con la massima cautela⁹. Per esempio, trova strano che Mosè abbia detto: «I Cananei [erano] allora ('āz) nel paese» (Gn 12,6). Mosè avrebbe detto: «I Cananei sono ora nel paese», perché erano lì quando egli arrivò dall'Egitto con il popolo d'Israele.

In Gn 22,14, dopo la «prova», Abramo dà un nome al luogo del sacrificio: «JHWH vedrà/provvederà». Il narratore, che, secondo la tradizione, dovrebbe essere Mosè, aggiunge: «Perciò si dice oggi: Sulla montagna JHWH appare». Per Ibn Ezra, questa montagna è il monte Sion su cui è stato costruito il tempio e dove «JHWH appare». Perciò Mosè non può dire: «Oggi si dice...», perché il tempio è stato costruito molto tempo dopo di lui, sotto Salomone.

Nel libro del Deuteronomio vi sono parecchie difficoltà. Quando si dice in Dt 1,1: «Queste sono le parole che Mosè disse a tutto Israele al di là del Giordano», l'autore di queste parole deve trovarsi nella terra promessa, cioè nella Cisgiordania attuale. Mosè, tuttavia, è sempre rimasto nella Transgiordania.

Dt 3,11 contiene una nota sul letto di Og, re di Bashan, un discendente dei Refaim, giganti di una volta. Questo letto di ferro era lungo nove cubiti e largo quattro. Infine, il testo precisa: «Non si trova a Rabba degli Ammoniti?». Se Mosè è un contemporaneo di Og, perché si esprime così? Questa frase viene da qualcuno che si riferisce a una tradizione conosciuta da molto tempo.

In 31,9, il testo recita: «Mosè scrisse tutta questa legge...». Perché Mosè non dice: «Quando io scrissi...»? Infine, sempre secondo Ibn Ezra, sembra difficile immaginare che Mosè abbia potuto scrivere tutto il Deuteronomio su delle pietre intonacate, come chiede JHWH in Dt 27,2-3 (cf. Dt 27,1-8).

Ibn Ezra, tuttavia, rimane per molto tempo isolato e, prima di Spinoza, non avrà molto seguito¹⁰.

⁸ Vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 2.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Vedi A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (Paris 1950) 86-87.

B. L'UMANESIMO E GLI INIZI DELL'ESEGESI MODERNA¹¹

1. Il ritorno alle lingue originali

Quando si parla dell'epoca moderna, si pensa subito al Protestantismo e al suo principio della «sola Scriptura». Non si può negare il loro influsso sull'esegesi biblica, specialmente su quella del Pentateuco. Però, l'esegesi delle varie confessioni è tributaria di un altro movimento culturale, più vasto, che ha segnato questa epoca: il rinascimento. La riscoperta dell'antichità classica, l'umanesimo e il gusto per la filologia e le lingue originali hanno avuto un profondo influsso sul modo di leggere la Bibbia.

Dopo aver letto e interpretato per secoli la Bibbia nella versione latina, i cristiani occidentali ritornano alle lingue originali. Il movimento parte dalla Spagna, dove il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros fonda l'università di Alcalá per favorire, fra l'altro, l'insegnamento del greco e dell'ebraico, e ordina l'edizione della «Bibbia di Alcalá» (*Biblia complutensis*), stampata nel 1514-1517 e pubblicata nel 1520-1522.

La *Biblia complutensis* è una Bibbia poliglotta nella quale l'Antico Testamento viene stampato in ebraico, greco e latino, con il Targum aramaico del Pentateuco, e il Nuovo Testamento in greco – per la prima volta dopo i manoscritti antichi – e in latino.

Cinquant'anni dopo, Christophe Plantin pubblica a sua volta ad Anversa, nei Paesi Bassi, un'altra celebre Bibbia poliglotta, la *Biblia regia* (1569-1572). L'invenzione della stampa, opera di Gutenberg (Magonza, 1400 circa - 1468) nel 1434, e la pubblicazione della prima Bibbia stampata dallo stesso Gutenberg (1454-1456), hanno reso possibili queste nuove edizioni del testo sacro nelle lingue originali¹².

Nel 1530, in Francia, Guillaume Budé ottiene dal re Francesco I il permesso di fondare il *Collège des trois langues* a Parigi, dove si insegnano greco, ebraico e latino classico, mentre la Sorbona continua ad insegnare in un latino medioevale meno curato. Questo collegio si chiamò *Collège de France*, a partire dalla Restaurazione.

¹¹ Vedi H. CAZELLES, («Pentateuque»), «L'exégèse des temps modernes», *DBS* VIII, 728-736.

¹² La Bibbia di Gutenberg si chiama *Bibbia a quarantadue righe*. La prima edizione stampata della Bibbia Ebraica è quella di Soncino (1477). Lo stampatore D. Bomberg pubblica nel 1518 a Venezia una prima *Bibbia rabbinica* (Bibbia con Masora, targum e una selezione di commentatori medievali) e una seconda, più importante, nel 1524/1525, il cui curatore è Jacob ben Chayyim e che rimarrà per secoli il *textus receptus*. Sarà sostituita solo nel 1929 dalla *Bibbia Hebraica* di R. Kittel e P. Kahle. Per la LXX, le prime due edizioni stampate sono l'*Aldina* (Venezia 1518) e la *Complutensis* (Alcalá 1521).

Erasmus (Rotterdam, 1469 circa - Basilea, 1536), uno dei padri dell'esegesi moderna, pubblica il suo Nuovo Testamento greco, a Basilea nel 1516, poco tempo prima della pubblicazione della *Biblia complutensis* (1521)¹³. Il testo di Erasmo, pieno di errori, poi in parte corretto, servirà di base all'edizione di Robert Estienne e diventerà il *textus receptus* fino al diciannovesimo secolo.

Quando Lutero preferisce la «sola Scriptura» alla «Tradizione» più recente, si mostra un fedele discepolo degli umanisti del suo tempo perché condivide il loro gusto per le «origini», per l'antiquità, e una certa avversione nei confronti del Medio Evo. La distinzione, nelle Bibbie protestanti, fra libri originali e «libri apocriphi» è un'altra manifestazione della stessa tendenza.

2. Baruch Spinoza e Richard Simon¹⁴

Due personalità spiccano in questo periodo: Baruch Spinoza (Paesi Bassi) e Richard Simon (Francia).

Baruch Spinoza (Amsterdam, 1632 - La Aia, 1677) è un ebreo di origine portoghese¹⁵. Conosceva molto bene la Bibbia Ebraica, poi scoprì la filosofia di Cartesio e la scienza di Galileo Galilei.

Nell'ottavo capitolo del suo *Tractatus theologico-politicus* (1670), riprende le domande di Abraham Ibn Ezra a proposito di alcuni versetti del Pentateuco e dice in parole chiare quello che Ibn Ezra diceva in un linguaggio cifrato.

Spinoza aggiunge alcuni argomenti propri per arrivare alla conclusione che il Pentateuco non è stato scritto da Mosè, ma forse dallo scriba Esdra, molto tempo dopo di lui. Spinoza fu espulso dalla sinagoga a causa del suo razionalismo e le sue opere furono messe all'Indice dalla Chiesa cattolica.

¹³ Fra i più celebri umanisti, occorre elencare Melantone (Philipp Schwarzerd; 1497-1560), discepolo e successore di Lutero, e Tommaso Moro (1478-1535), amico di Erasmo. In Italia, vi sono molti umanisti. Occorre menzionare almeno Giovanni Pico della Mirandola (Mirandola 1463 - Firenze 1494) e Marsilio Ficino (Figline Valdarno 1433 - Careggi 1499).

¹⁴ Segnaliamo solo gli autori più importanti. Altri, però, hanno messo in dubbio l'origine mosaica del Pentateuco o almeno di alcune delle sue parti, specialmente Dt 34 che racconta la morte di Mosè. Si tratta di D.A. Bodenstein Karlstadt (1486-1541), Andrea Masius (André Maes; Anversa 1516-1573), del filosofo inglese Thomas Hobbes (1588-1679), del vescovo di Avila, Tostatus, di B. Pereyra e Bonfrère... Già il Talmud attribuiva la redazione di Dt 34 a Giosuè (*Baba Bathra* 14b-15a). Molti di questi autori pensano ad Esdra come autore finale del Pentateuco. Sarà anche il caso di Spinoza e Richard Simon.

¹⁵ Vedi H. CAZELLES, «Pentateuque», 731-733.

In Inghilterra, il filosofo Thomas Hobbes (Westport, Malmesbury, 1588 - Hardwick, 1679) giunge alla stessa conclusione nel suo famoso *Leviathan*, capitolo 33 (1651).

Richard Simon (Dieppe, 1638-1722) è uno dei pionieri della critica biblica¹⁶. Era un sacerdote oratoriano, giurista e specialista delle lingue semitiche. Nella sua *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), ammette l'origine mosaica del Pentateuco, ma suggerisce che la sua forma finale è dovuta all'attività continua di scribi e giuristi dal tempo delle origini fino al tempo di Esdra.

Per le sue idee fu violentemente attaccato dai cattolici, soprattutto da Bossuet, espulso dall'Oratorio e mandato in esilio in una piccola parrocchia in Normandia.

I suoi libri furono messi all'Indice e gran parte delle 1.300 copie furono distrutte¹⁷. Qualche copia fu salvata e tradotta in tedesco da Johann Salomo Semler e in inglese. Il suo influsso fu più importante in Germania che in Inghilterra.

C. L'IPOTESI DOCUMENTARIA CLASSICA

1. I primi lavori critici: Witter, Astruc e Eichhorn¹⁸

Nel 1711, un giovane pastore protestante di Hildesheim, Henning Bernhard Witter (1683-1715), pubblica uno studio su Gn 1-3 in cui fa notare la differenza fra gli appellativi divini Elohim (1,1-2,4a) e JHWH Elohim (2,4b-3,24). Witter pensa che Mosè abbia utilizzato varie «fonti» per comporre il Pentateuco. Il suo libro sarà dimenticato fino al 1925¹⁹.

Per molti esegeti, il padre dell'ipotesi documentaria è invece Jean Astruc, un medico di Luigi XV, protestante convertito al cattolicesimo, e bibliista dilettante (1684-1766). Sulla base dei diversi appellativi divini, Elohim e JHWH, costruisce come Witter una teoria sull'origine del Pentateuco.

¹⁶ Vedi H. CAZELLES, «Pentateuque», DBS VII, 730-731; J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* (Paris-Bruges 1959). Per altri particolari e una bibliografia più ampia, vedi C. HOUTMAN, *Pentateuch*, 43-48.

¹⁷ Richard Simon pubblicò ancora due opere importanti: *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689) e *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (1690).

¹⁸ Vedi A. DE PURY - TH. RÖMER, *Pentateuque*, 15-16.

¹⁹ Vedi A. LODS, «Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter», ZAW 43 (1925) 134-135; cf. H. BARDTKE, «Henning Bernhard Witter. Zur 250. Wiederkehr seiner Promotion zum Philosophiae Doctor am 6. November 1704 zu Helmstedt», ZAW 66 (1954) 153-181.

Mosè avrebbe utilizzato tre «fonti» o «documenti» – in realtà, Astruc parla di *Mémoires* –, che chiama semplicemente A, B e C. Le due prime si caratterizzano per l'uso di un appellativo divino, e la terza contiene i testi indipendenti dalle altre due. Mosè dispose le tre fonti come in una sinossi, ma, durante la trasmissione, l'ordine delle pagine fu perturbato. Questo spiegherebbe i problemi attuali della lettura del Pentateuco.

Astruc limita il suo lavoro al libro della Genesi e a Es 1-2 per una ragione semplice: dopo la rivelazione del nome divino JHWH, in Es 3,14 (cf. Es 6,3), diventa più difficile usare il criterio degli appellativi divini²⁰.

In Germania, Johann Gottfried Eichhorn riprende il lavoro di Astruc e lo affina. Sarà il primo autore di una *Introduzione all'Antico Testamento* (1780-1783), in cui continua a difendere l'origine mosaica del Pentateuco²¹. Cambierà idea dopo le scoperte di de Wette.

A questo punto, gli specialisti si dividono in tre gruppi e propongono tre teorie principali sull'origine del Pentateuco: l'ipotesi dei documenti, l'ipotesi dei frammenti e l'ipotesi dei supplementi.

Secondo l'ipotesi dei *documenti*, che riprende le idee di Astruc ed Eichhorn, all'origine del Pentateuco attuale vi sono vari documenti paralleli, completi e indipendenti.

L'ipotesi dei *frammenti* è stata proposta prima da un sacerdote cattolico di origine scozzese, Alexander Geddes (1737-1802), che studiò il tedesco per poter seguire gli sviluppi dell'esegesi in Germania²². La sua ipotesi suppone che esistesse all'origine una pluralità di fonti, di piccole unità narrative e di testi separati e incompleti, che furono riuniti molto tempo dopo la morte di Mosè per formare il Pentateuco attuale²³.

Anche lui ebbe molte difficoltà con la censura ecclesiastica e le sue idee non ebbero molto successo in Gran Bretagna. In Germania, invece, due eminenti esegeti difesero posizioni analoghe: Johann Severin Vater²⁴ e, con importanti modifiche, Wilhelm de Wette²⁵.

²⁰ Vedi la sua opera *Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que Moïse s'est servi pour composer le récit de la Genèse* (Bruxelles 1753). L'opera, però, fu stampata a Parigi.

²¹ J.G. EICHHORN, *Einleitung in das Alte Testament I-II* (Göttingen 1780-1783). Su questo esegeta, vedi R. SMEND, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten* (Göttingen 1989) 25-37.

²² Vedi R.C. FULLER, *Alexander Geddes, 1737-1802. Pioneer of Biblical Exegesis* (Sheffield 1984); J. ROGERSON, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century. England and Germany* (London-Philadelphia, PA 1984) 154-157.

²³ Vedi A. GEDDES, *The Holy Bible as the Books Accounted Sacred by Jews and Christians* (London 1792); ID., *Critical Remarks* (London 1800).

²⁴ J.S. VATER, *Commentar über den Pentateuch I-III* (Halle 1802-1805).

²⁵ W.M.L. DE WETTE, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* (Halle 1806-1807).

La terza ipotesi, quella dei *complementi*, nacque un po' più tardi. La menzioniamo qui per più chiarezza. Spesso, la teoria viene attribuita a Heinrich Ewald. Si dovrebbe dire, con più esattezza che egli ha suggerito l'idea senza mai difenderla come tale²⁶. Ewald ipotizza l'esistenza di un documento basilare (*Grundschrift*), l'Elohista – l'attuale documento sacerdotale, con, in più, alcuni documenti più antichi, come il decalogo (Es 20,2-17) e il codice dell'alleanza (Es 21-23) – che un editore avrebbe «completato» con brani di un documento jehovista (lo Jahwista) durante l'ultimo periodo della monarchia di Giuda²⁷.

L'opera finale, frutto di un lavoro editoriale di parecchi secoli, copre gli attuali primi sei libri della Bibbia e, perciò, Ewald parla di un Esateuco²⁸. La teoria dei *complementi*, come sarà sviluppata in seguito, suppone un «documento basilare» al quale furono aggiunti dei brani in diverse epoche.

2. Il movimento delle idee nel XIX secolo: l'illuminismo, la teologia liberale, il romanticismo e l'interesse per la storia²⁹

Prima di parlare degli sviluppi nella lettura critica del Pentateuco, occorre situare l'esegesi nei movimenti culturali del tempo per capire meglio le nuove problematiche e le nuove risposte. Gli esegeti del secolo passato vivono in un mondo intellettuale influenzato dalla «filosofia dei lumi» o «illuminismo» (*Aufklärung, Philosophie des Lumières, Illuminism*) che rivendica l'autonomia della ragione davanti ad ogni forma di autorità.

Il mondo cristiano risponde a questa nuova sfida cercando di conciliare ragione e fede, lettura critica della Bibbia e interpretazione religiosa del suo messaggio. Questo vale per il mondo protestante come

²⁶ C. HOUTMAN, *Pentateuch*, 93-94.

²⁷ H. EWALD, recensione di J.J. STÄHELIN, *Kritische Untersuchung über die Genesis* (Basel 1830), in *Theologische Studien und Kritiken* (1831) 595-606; prima, Ewald aveva difeso l'unità della Genesi; vedi H. EWALD, *Die Composition der Genesis kritisch untersucht* (Braunschweig 1823). La teoria dei complementi sarà sostenuta da F. BLEEK, *De libri Geneseos origine atque indole historica observationes* (Bonn 1836); ID., *Einleitung in das Alte Testament* (Berlin 1829); J.C.F. TUCH, *Commentar über die Genesis* (Halle 1838; 1871); vedi anche W.L.M. DE WETTE, *Einleitung* (Halle 1840, 1845). H. EWALD svilupperà una teoria assai complessa sulle origini dell'Esateuco nella sua «storia d'Israele»: *Geschichte des Volkes Israels bis Christus I-II* (Göttingen 1843-1845; 1864).

²⁸ Ewald ebbe delle difficoltà con il governo della Prussia perché rifiutò di giurare lealtà nel 1867. Fu costretto a lasciare l'insegnamento presso l'Università di Göttingen.

²⁹ Vedi R.A. OGDEN, «Intellectual History and the Study of the Bible», *The Future of Biblical Studies* (ed. R.E. FRIEDMAN - H.G.M. WILLIAMSON) (Semeia Studies; Atlanta, GA 1987) 1-18, spec. 1-6.

per il mondo cattolico. Concretamente, appare la necessità di separare il contenuto religioso della Bibbia da alcune ipotesi sulle sue origini.

A poco a poco si fa strada l'idea che l'ispirazione divina dei testi non escluda l'origine umana e storica dei libri. In Germania domina a questa epoca la «teologia liberale» che tende, nelle sue forme più radicali, a ridurre al minimo l'elemento soprannaturale della religione per esaltarne gli aspetti umanistici, universali e razionali.

Un altro movimento avrà un influsso notevole sugli esegeti durante il diciannovesimo secolo, specialmente in Germania: il romanticismo. Il suo portavoce nel mondo dell'esegesi è Johann Gottfried Herder, famoso per il suo libro *Vom Geist der hebräischen Poesie* (1783). Herder darà a molti esegeti un forte gusto per le manifestazioni originarie, spontanee e naturali della cultura biblica.

Per questa ragione nasce il desiderio di ritrovare nel passato i momenti in cui il pensiero è ancora «genuino» e non contaminato da nessuna perversione posteriore. Per la stessa ragione, si sviluppa un atteggiamento negativo verso i periodi più recenti della storia biblica, specialmente l'epoca postesilica, contrassegnata dal legalismo e da un fariseismo esacerbato. Si poteva solo aspettare una «nuova creazione», una nuova gioventù, che venne con il Nuovo Testamento³⁰.

Infine, nel mondo universitario tedesco, il più influente per quanto riguarda l'esegesi biblica in questa epoca, prevalgono le categorie della «storia». Sulla scia dei grandi storici³¹, anche i filosofi come Fichte, Schelling e Hegel, cercano di integrare le categorie della storia nel loro pensiero.

Per gli esegeti dell'epoca, le culture conoscono fasi di sviluppo analoghe a quelle del mondo biologico: dopo la nascita, viene l'epoca creativa della gioventù, poi la maturità che coincide con un primo declino delle energie vitali, e infine la decadenza della vecchiaia che precede la morte.

Come per il romanticismo, l'evoluzione non è vista come positiva, perché non conduce a poco a poco verso un apice. Al contrario, l'evoluzione è la causa della sclerosi, del declino e del deperimento di ogni forma di vita intellettuale e religiosa. Le scoperte di de Wette, il sistema di Wellhausen e le ricerche di Gunkel si collocano in questo contesto culturale³².

³⁰ Il teologo protestante Friedrich Schleiermacher (1768-1834), amico di de Wette, difenderà idee simili.

³¹ I principali sono W. von Humboldt, J.G. Droysen e soprattutto G. von Ranke. ³² Cf. anzitutto W. VATKE, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt* (Berlin 1835), che divide la storia d'Israele in tre periodi, secondo uno schema hegeliano: La religione primitiva e naturale dell'epoca dei Giudici e della monarchia unita. Alla fine della monarchia, i profeti purificano la religione d'Israele che diventa più ideali-

3. De Wette

Per poter progredire nello studio del Pentateuco mancava un «agancio» storico che permettesse di datare le varie fonti, frammenti o supplementi. Occorreva dunque datare almeno un testo significativo o collegare un testo con un evento storico. Fu il merito di Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849)³³.

Il punto di partenza della sua ricerca è uno studio del libro delle Cronache. De Wette paragona l'opera del Cronista con gli altri libri che descrivono il periodo monarchico, i libri di Samuele e dei Re, e si trova di fronte a due quadri molto dissimili della religione d'Israele. Come spiegare questa differenza?

De Wette risolve il problema in chiave storica, dicendo che il libro delle Cronache deve essere molto posteriore agli avvenimenti e risalire all'epoca persiana o forse addirittura ellenistica. Questa conclusione ha una conseguenza importante per il Pentateuco. In effetti, le Cronache affermano che le istituzioni del tempio sono state stabilite da Mosè. Secondo de Wette, invece, le Cronache hanno retroproiettato nel passato mosaico le istituzioni di un'epoca molto più tardiva per dare ad esse il sigillo dell'antichità.

In seguito, de Wette applica la stessa teoria al Pentateuco: i testi legislativi e narrativi dei primi cinque libri della Bibbia non forniscono un quadro fedele del passato. Rappresentano piuttosto le preoccupazioni di epoche posteriori che volevano spiegare, a partire dal passato, l'origine e il destino d'Israele nel mondo.

La problematica è ormai chiara, poiché per de Wette e gli esegeti del suo tempo, si è aperto un divario fra «il mondo del testo», gli eventi raccontati nel Pentateuco, e «il mondo reale», il mondo in cui e per cui questi testi sono stati scritti. Bisognava ancora trovare un legame fra «il mondo del testo» e «il mondo reale». Sarà il prossimo passo nello studio di de Wette.

Nella sua tesi del 1805, de Wette identifica il libro del Deuteronomio, almeno nella sua versione più antica, con il «libro» trovato nel tempio durante il regno di Giosia³⁴. L'esegeta giunge a questa conclusione dopo aver osservato che le riforme di Giosia (2 Re 23) corri-

stica, morale e spirituale. Infine, dopo l'esilio, domina il legalismo. L'ultimo periodo è dunque il contrario di un apogeo. Cf. L. PERLITT, *Vatke und Wellhausen* (BZAW 94; Berlin - New York 1965); A. DE PURY - TH. RÖMER, «Pentateuque», 28.

³³ Vedi J.W. ROGERSON, W.M.L. de Wette: *Founder of Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography* (JSOTS 126; Sheffield 1992); vedi anche, per una breve biografia, R. SMEND, *Deutsche Alttestamentler*, 38-52.

³⁴ W.M.L. DE WETTE, *Dissertatio critica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur* (Jena 1805).

spondono in gran parte con le esigenze delle leggi deuteronomiche in campo culturale. I punti principali sono la centralizzazione e la purificazione del culto.

De Wette non è il primo ad aver avuto questa idea, che si trova già in alcuni Padri della Chiesa. È però il primo a trarne un criterio solido per la datazione dei testi. Le leggi o i racconti che non suppongono la centralizzazione del culto a Gerusalemme devono essere anteriori alla riforma di Giosia, nel 622 avanti Cristo, e i testi legislativi o narrativi che ne tengono conto sono logicamente posteriori.

Per quanto riguarda l'esegesi recente del Pentateuco, la scoperta di de Wette è il momento chiave per due ragioni principali. Il punto di partenza non è più l'analisi delle narrazioni, come per Witter, Astruc, Eichhorn e i loro discepoli. Alla stregua di Richard Simon, de Wette preferisce impregnare il suo studio sulle leggi e le istituzioni dell'Antico Testamento. Dal tempo di de Wette, non si è trovato «un punto d'appoggio» più solido, sebbene non siano mancate le discussioni in merito³⁵.

D'altronde, l'evento che permette di datare i testi non fa parte degli eventi raccontati nel Pentateuco. Pertanto, è ormai chiaro che esiste una distanza importante fra gli avvenimenti descritti nel Pentateuco e le varie epoche in cui i testi furono redatti. Diventerà anche sempre più difficile pensare che Mosè abbia scritto i cinque libri della Tôrah³⁶.

4. Da de Wette a Wellhausen

Verso il 1800, un gran numero di esegeti distingueva nel Pentateuco due «fonti» principali: l'Elohista e lo Jahwista, secondo il nome divino che usavano nel libro della Genesi e in Es 1-2. L'Elohista offriva un racconto più articolato che strutturava l'insieme della storia. Inoltre, appariva più fedele alla «storia», poiché il nome divino JHWH venne rivelato soltanto al tempo di Mosè (Es 3,14; 6,3).

³⁵ Per un riassunto delle discussioni recenti, vedi CH. CONROY, «Reflexions on the Exegetical Task. A propos of Recent Studies on 2 Kgs 22-23», *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (eds. CH. BREKELMANS - J. LUST) (BETL 94; Leuven 1990) 225-268; A. DE PURY - TH. RÖMER - J.-D. MACCHI, *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 34; Genève 1996); E. EYNIKEL, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (OTS 33; Leiden 1996).

³⁶ Il mondo dell'esegesi biblica non è isolato. Al tempo di de Wette, gli studiosi della letteratura classica applicavano lo stesso metodo agli autori greci e latini. Friedrich August Wolf, per esempio, dimostrava il carattere composito delle opere di Omero nel suo libro *Prolegomena zu Homer*. Cf. J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 6.

Per queste ragioni, verrà considerato come più antico e chiamato *Grundschrift* - «racconto basilare» (cf. Ewald). Tre importanti opere cambieranno questo paesaggio accademico prima dell'arrivo di Wellhausen.

- Nel 1798, Karl David Ilgen distingue due «Elohisti», uno più antico e l'altro più recente³⁷. Quest'ultimo diventerà il «racconto sacerdotale» dell'ipotesi documentaria classica; l'altro è l'Elohista pre-silico. Ilgen pensava che questi documenti facessero parte degli archivi del tempio di Gerusalemme che furono dispersi quando l'esercito babilonese distrusse la città nel 587/586 avanti Cristo. La scoperta di Ilgen sarà dimenticata per lungo tempo, finché Hupfeld, nel 1853, le darà nuova vita³⁸.

- Hermann Hupfeld, professore prima a Marburg, poi a Halle, scrive nel 1853 un importante studio sulle «fonti della Genesi»³⁹. Sono due i suoi contributi maggiori all'esegesi del suo tempo. Primo, dimostra la validità dell'ipotesi documentaria contro l'ipotesi dei frammenti (Geddes, Vater, de Wette nelle sue prime opere) e dei complementi (Ewald, Bleek, Tuch, de Wette nelle sue opere posteriori).

Secondo, come Ilgen, ma senza conoscerlo⁴⁰, distingue due Elohisti, l'uno più antico e l'altro più recente. Per Hupfeld, vi sono quindi tre fonti nella Genesi, nel loro ordine cronologico: il primo Elohista (che diventerà il racconto sacerdotale), il secondo Elohista (l'Elohista dell'ipotesi documentaria classica) e, infine, lo Jahwista. Questo ordine è destinato a cambiare.

- Un anno dopo, nel 1854, Riehm separa definitivamente il Deuteronomio dal resto del Pentateuco per farne una fonte indipendente⁴¹.

Ormai, tutto è pronto per l'elaborazione di un'ipotesi completa. Gli esegeti hanno identificato quattro fonti: due Elohisti (sigle: E¹ e E²), uno Jahwista (sigla: J, dal tedesco *Jahwist*) e il Deuteronomio (sigla: D). Hanno a disposizione un punto di riferimento solido per la cronologia, il legame fra il Deuteronomio e la riforma di Giosia nel 622 avanti Cristo. Rimane solo un compito: dare ai tasselli la loro giusta collocazione.

³⁷ K.-D. ILGEN, *Die Urkunden des Jerusalemer Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik aus dem Hebräischen mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, auch mancherley dazu gehörenden Abhandlungen*. Theil I: *Die Urkunden des ersten Buchs von Moses* (Halle 1798).

³⁸ Su questo esegeta, vedi B. SEIDEL, *Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Urkundenhypothese: Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung* (BZAW 213; Berlin - New York 1993).

³⁹ H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht* (Berlin 1853).

⁴⁰ C. HOUTMAN, *Pentateuch*, 95.

⁴¹ E. RIEHM, *Die Gesetzgebung Moses im Lande Moab* (Gotha 1854).

5. Reuss, Graf, Kuenen e Wellhausen: l'ipotesi documentaria classica

Nel 1833, Edouard Reuss, professore a Strasburgo, si accorge che i profeti preesilici ignorano le prescrizioni della legge mosaica, specialmente quelle rituali, che sono invece molto vicine a testi postesilici come quelli di Ezechiele. Queste leggi dovrebbero pertanto essere postesiliche. Reuss, però, non pubblica le sue scoperte⁴². Il suo discepolo e amico, Karl Heinrich Graf, dimostrerà la validità delle sue intuizioni nel 1866⁴³.

Appoggiandosi sulle conclusioni di Reuss e di Hupfeld, afferma che l'Elohista deve essere non la prima, ma piuttosto l'ultima fonte del Pentateuco e non può essere stata scritta prima dell'esilio. Independentemente, il grande esegeta olandese Abraham Kuenen arriva alle stesse conclusioni nel 1869⁴⁴. Chiamerà per la prima volta questo Elohista *Priester-codex* - «codice sacerdotale», e gli darà come sigla la lettera P.

Julius Wellhausen conferirà a questi studi una forma classica e definitiva. Il successo delle sue teorie è dovuto in gran parte alla chiarezza della sua esposizione e alla limpidezza del suo stile⁴⁵.

L'opera più importante di Wellhausen non è, come si pensa spesso, la sua *Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlín 1868; 1899) - «Composizione dell'Esateuco e dei libri storici dell'Antico Testamento». Per apprezzare il genio di Wellhausen e capire meglio le sue intenzioni, occorre leggere i *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlín 1883) - «Prolegomeni alla storia d'Israele»⁴⁶.

⁴² Vedi la sua opera più tardiva: E. REUSS, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments* (Braunschweig 1881).

⁴³ K.H. GRAF, *Die Geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritischen Untersuchungen* (Leipzig 1866).

⁴⁴ A. KUENEN, *Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds* (Leiden 1861); ID., «Critische bijdragen tot de geschiedenis van den Israëliotischen godsdienst. V. De priestelijke bestanddeelen van Pentateuch en Josua», *Theologisch Tijdschrift* 4 (1870) 391-426, 487-526. Vedi anche J.F.L. GEORGE, *Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs* (Berlín 1835).

⁴⁵ Su questo autore, vedi R. SMEND, *Deutsche Alttestamentler*, 99-113. J. Wellhausen fu professore successivamente a Greifswald, Halle, Marburg e Göttingen.

⁴⁶ Traduzione inglese: *Prolegomena to the History of Israel*. With a Reprint of the article *Israel* from the *Encyclopaedia Britannica*. Preface by W. Robertson Smith (Reprints and Translation Series; Atlanta, GA 1994). La prima traduzione fu fatta da W. Robertson Smith, che perse la sua cattedra a Aberdeen nel 1881, a causa della sua simpatia per le idee di Wellhausen. Lo stesso accadde a John William Colenso, vescovo anglicano di Natal (Sud Africa), che fu deposto nel 1869, poiché nei suoi libri aveva diffuso teorie sul Pentateuco provenienti dalla Germania. Vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 12.

Wellhausen è anzitutto uno storico che vuol ricostruire una «storia d'Israele», più concretamente una «storia della religione d'Israele». Con il senno di poi, si può vedere che gli esegeti della prima metà del secolo passato erano poco interessati ai testi come tali, per esempio alle loro qualità letterarie o al loro contenuto intrinseco. I commentari, in questa epoca, sono rari. A causa della filosofia hegeliana e di romantici come Herder, gli esegeti volevano studiare soprattutto la «storia» e perciò hanno dedicato le loro energie alla datazione delle fonti, punto di partenza indispensabile per questo lavoro.

Inoltre, capivano la «storia» come evoluzione o sviluppo dialettico, secondo il noto schema hegeliano: tesi - antitesi - sintesi⁴⁷.

Tuttavia, come i romantici, il periodo «ideale» non era l'ultimo, ma il primo. Wellhausen, come de Wette e tanti altri autori di questo periodo e i loro seguaci sino ad oggi, hanno grande stima per i periodi antichi e apprezzano molto meno i periodi recenti. L'evoluzione era percepita come un processo di decadenza e di degenerazione progressiva.

Infine, l'opposizione luterana fra «legge» e «vangelo» (*Gesetz und Evangelium*) inciderà in modo non trascurabile sulle ricostruzioni della «scuola di Wellhausen». Discepolo del Protestantismo liberale, Wellhausen tenderà a identificare il «vangelo» con una religione «naturale», «razionale» e «umanistica».

A queste ragioni intellettuali si deve aggiungere la grande ammirazione di Wellhausen per la monarchia prussiana sotto la quale si realizzava l'unificazione della Germania⁴⁸. Analogicamente, Wellhausen nutriva una grande stima per Davide e l'inizio della monarchia unita, perché vedeva molte somiglianze fra questa epoca e la storia contemporanea del suo paese. Per lui, l'inizio della monarchia israelitica era l'età dell'oro della religione in Israele.

Nella prefazione dei *Prolegomena*, Wellhausen spiega con grande sincerità i suoi sentimenti verso l'Antico Testamento⁴⁹. Iniziò la sua lettura con i libri di Samuele, la storia di Elia e i primi profeti, Amos e Isaia, che lesse con grande piacere. Poi, si disse che doveva leggere anche la «Legge», che precede i profeti. Però, ben presto perse gusto per la lettura, specialmente quando giunse ai testi legislativi di Es, Lv e Nm.

Non riusciva ad ammettere che, dall'inizio, la religione d'Israele fosse potuta essere legalista e ritualistica. Quando s'imbattè nelle opere di Graf, le lesse con entusiasmo e sollievo, perché dimostravano il carattere recente di queste parti del Pentateuco.

⁴⁷ W. VATKE, *Biblische Theologie* (n. 32).

⁴⁸ F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum* (WMANT 49; Neukirchen-Vluyn 1978) 3-9.

⁴⁹ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 3-4.

Sulla base di uno studio accurato delle leggi e delle narrazioni, Wellhausen distingue tre periodi principali nella religione d'Israele: gli inizi della monarchia, la riforma deuteronomica e il periodo postesilico (il secondo tempio). A queste tre tappe corrispondono tre momenti di attività letteraria. All'inizio della monarchia furono scritti lo Jahwista, poi l'Elohista. Spesso, Wellhausen non li distingue e parla del Jehovista. Il Deuteronomio è evidentemente nato con la riforma deuteronomica del 622 avanti Cristo.

Gli scritti sacerdotali risalgono al periodo postesilico⁵⁰. La legge, dunque, non è all'origine di Israele, ma del Giudaismo⁵¹. Per quanto riguarda l'ipotesi documentaria, Wellhausen stabilisce l'ordine classico delle fonti: J (Jahwista), E (Elohista), D (Deuteronomio) e P (Priestercodex o codice sacerdotale, che Wellhausen chiama Q, dalla parola latina *quattuor*, perché questo racconto conterrebbe quattro alleanze di Dio con l'umanità: alleanza con Adamo, con Noè, con Abramo e con Israele al Sinai)⁵².

La religione dello Jahwista è naturale, spontanea, libera e genuina. Con il Deuteronomio inizia un processo di *Denaturierung*, di «degenerazione», accompagnato da una progressiva centralizzazione e ritualizzazione della religione. Le regole prendono il posto della spontaneità. Questo processo giunge al culmine nella religione instaurata dal sacerdozio postesilico: legalismo e ritualismo hanno il sopravvento sulla libertà. La religione non cresce più sul suolo della vita concreta, poiché si radica ormai nelle astrazioni sacerdotali.

Un esempio caratteristico del pensiero wellhauseniano è il modo di presentare l'evoluzione dei sacrifici e delle feste in Israele. Secondo Wellhausen, all'inizio della monarchia, il ritmo della liturgia e dei sacrifici era dettato dai lavori stagionali. Le date non erano fissate da un calendario. I sacrifici erano offerti dalle famiglie nei santuari locali.

Con la riforma deuteronomica, il calendario liturgico si allontana dalla vita e dalla natura. Le feste vengono legate ad avvenimenti della storia d'Israele e il calcolo matematico diventa più importante delle stagioni. Nello stadio finale (P), la liturgia perde ogni legame con la vita e la natura. I sacerdoti introducono un calendario preciso per

⁵⁰ Nella prima parte dei *Prolegomena*, Wellhausen studia: i centri culturali, i sacrifici, le feste, i sacerdoti e i leviti e l'organizzazione del sacerdozio (tasse, decima e altre imposte). Vedi un riassunto in H. CAZELLES, «Torah ou Pentateuque», 122-124; A. DE PURY - TH. RÖMER, «Pentateuque», 26-27.

⁵¹ Vedi L. PERLITT, «Hebraismus - Deuteronomismus - Judaismus», *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS. N. Lohfink; [Hrsg. G. BRAULIK - W. GROß - S. McEVENUE] Freiburg im Breisgau 1993) 279-295.

⁵² Su questo punto, Wellhausen sbaglia. P conosce solo due alleanze, quella con Noè (Gn 9) e quella con Abramo (Gn 17).

ogni festa (Lv 23) e aggiungono una nuova festa, «il giorno delle espiasioni» (Lv 16; 23,26-32). Le preoccupazioni della vita quotidiana cedono il passo al sentimento di colpa, il culto è incentrato sul «peccato» e lo scopo primario della liturgia è l'espiazione.

Questa visione negativa del periodo postesilico e l'incapacità di coglierne il significato nel suo contesto storico sono i grandi limiti del sistema di Wellhausen e dei suoi discepoli⁵³. Lo schema evolucionistico, mutuato alla filosofia hegeliana, e le idee romantiche sulla religione primitiva, spontanea e libera, sono strumenti che uno storico e un esegeta devono adoperare con grande cautela.

La storia non obbedisce alla filosofia e le culture primitive conoscono più restrizioni e costrizioni di quanto voleva ammettere uno Herder o un Jean-Jacques Rousseau. Infine, Wellhausen traduceva in categorie storiche il «credo» luterano sulla legge e il vangelo. All'inizio della religione d'Israele regnava un «vangelo» genuino, la religione primitiva della monarchia davidica. Poi, la «legge» fa la sua apparizione con la riforma deuteronomica.

Con la religione dei sacerdoti, dopo l'esilio, quando fu instaurata la teocrazia o ierocrazia del secondo tempio, la religione naturale muore e il legalismo regna da solo. Bisognerà aspettare l'avvento del Nuovo Testamento per sconfiggere la «legge della schiavitù» e sostituirla con il «vangelo della libertà». Si può facilmente obiettare a questa visione che la storia d'Israele è assai più complessa e che voler riassumere un grande movimento di idee sulla base di due sole categorie fondamentali può essere rischioso.

Nonostante i suoi limiti palesi, le ricerche di Wellhausen rimangono basilari per chiunque voglia studiare il Pentateuco oggi. Il paragone fra i vari codici di leggi e i suoi criteri per la distinzione delle fonti rimangono fra gli strumenti più validi per l'esegesi odierna. Inoltre, Wellhausen non mancava né di fiuto né di buon senso e la sua prudenza nei casi difficili è esemplare.

A partire da questo momento, l'ipotesi documentaria assumerà una forma classica, familiare a chiunque legge una introduzione al Pentateuco. Vi sono quattro fonti: lo Jahwista (J), scritto nel Sud nel secolo IX; l'Elohista (E), scritto un secolo dopo, circa, nel regno del Nord e influenzato dai primi profeti (ottavo secolo); il Deuteronomio (D) che, nel suo nucleo più antico, risale alla riforma di Giosia nel 622 avanti Cristo; infine, il sacerdotale (P), un'opera esilica o postesilica⁵⁴.

⁵³ Vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 9.

⁵⁴ Dopo Wellhausen, nella prima metà del ventesimo secolo, si tenderà a dare una data più alta alle fonti, specialmente per quanto riguarda lo Jahwista. G. von Rad, per esempio, lo fa risalire all'epoca di Davide e Salomone.

Il Pentateuco attuale sarebbe stato compilato, con ogni probabilità, all'epoca del secondo tempio e molti legano questa redazione alla riforma di Esdra (cf. Ne 8).

D. GUNKEL, NOTH, VON RAD E LA *FORMGESCHICHTE*⁵⁵

1. Il retroterra culturale della «Formgeschichte»

Dopo Wellhausen, l'ipotesi documentaria s'impone durante più o meno un secolo. Benché l'opposizione continui a manifestarsi, specialmente nel mondo cattolico ed ebraico, la maggioranza degli esegeti aderisce ai postulati di Wellhausen⁵⁶.

Siccome le principali fonti sono state identificate, gli esegeti introdurranno suddivisioni che, in certi casi, saranno talmente numerose da creare un certo disagio e disaffezione per un metodo che non riesce più a definire i suoi limiti⁵⁷.

Inoltre, la mentalità cambia⁵⁸. Due fattori importanti influenzano il mondo intellettuale ed esegetico nella seconda metà del diciannovesimo secolo: le scoperte del Medio Oriente antico e il gusto per la letteratura popolare.

Le prime scoperte importanti in Mesopotamia risalgono agli anni 1840⁵⁹. In Egitto, gli scavi avevano iniziato già prima. Più importanti per l'esegesi biblica furono i lavori di deciframento della lingua egiziana e soprattutto accadica⁶⁰.

Il primo libro che ebbe un impatto notevole sulle ricerche esegetiche fu quello di George Smith, *Chaldean Account of Genesis* (1876). Il libro si basa sull'undicesima tavoletta dell'epopea di Gilgamesh che contiene il racconto del diluvio. L'evento creò scalpore, perché sconvolgeva alcune idee semplici sul carattere unico della rivelazione bi-

⁵⁵ Su questo metodo, vedi l'opera classica di K. KOCH, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibellexegese* (Neukirchen-Vluyn 1967).

⁵⁶ Per il cattolicesimo francese, vedi J. BRIEND, «Lecture du Pentateuque et hypothèse documentaire», *Le Pentateuque. Débats et recherches* (éd. P. HAUDEBERT) (LD 151; Paris 1992) 9-32, spec. 10-20. Vedi anche J. BLENKINSOPP, *Pentateuque*, 12-13; A. DE PURY - TH. RÖMER, «Pentateuque», 44-48.

⁵⁷ Vedi A. DE PURY - TH. RÖMER, «Pentateuque», 29-31; J. BLENKINSOPP, *Pentateuque*, 13-14. Per esempio Bruno Baentsch distinguerà sette «fonti sacerdotali», ciascuna con una prima e talvolta una seconda redazione.

⁵⁸ Vedi R.A. OGDEN, «Intellectual History», 6-10.

⁵⁹ Paul-Émile Botta a Khorsabad; Austen Henry Layard a Ninive.

⁶⁰ Jean-François Champollion decifra i geroglifici (la Pietra di Rosette e soprattutto l'obelisco di Philae) nel 1821. Pubblica i suoi risultati l'anno seguente nella sua *Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques* (1822). Il Major Henry Creswicke Rawlinson decifra l'iscrizione trilingue di Bisitun (Dario I), nel 1849.

blica. Se Wellhausen aveva potuto accennare solo alla letteratura araba antica, adesso le pubblicazioni forniscono agli esegeti un ampio materiale comparativo.

Gunkel, che cresce in questo mondo, sarà un esponente entusiasta della *religionsgeschichtliche Schule* «La scuola della storia delle religioni», che dà molto spazio al paragone fra fenomeni simili nelle varie religioni e culture dell'antichità⁶¹.

Per quanto riguarda la cultura al tempo di Gunkel, essa è sempre più urbana, tecnica e industriale. Nelle città e nelle università cresce un interesse nuovo per il folklore, la psicologia popolare e il mondo rurale che sta sparendo. Fra il 1815 e il 1819, i fratelli Grimm avevano pubblicato le loro raccolte di fiabe⁶². Lo stesso interesse per il folklore si farà strada più tardi nel mondo dell'esegesi.

2. Il nuovo metodo introdotto da Gunkel (1862-1932)

In questo mondo nuovo si sviluppa un altro metodo di lettura che, fino agli anni '70, andrà di pari passo con l'ipotesi documentaria.

– Se Wellhausen studiava soprattutto i concetti e la letteratura, la nuova generazione vorrà ritrovare l'origine dei testi nella preistoria della scrittura, nella tradizione orale. Tuttavia, continua a prevalere il gusto romantico per le origini. Per Wellhausen, l'«età dell'oro» della religione israelitica era il periodo della monarchia unita; per Gunkel e i suoi discepoli, bisogna risalire nel passato, fino al periodo dei Giudici e, oltre, al tempo in cui Israele era ancora nomade.

– Questo gusto per l'ambiente concreto in cui sono nati i racconti si traduce nella ricerca del *Sitz im Leben*, il contesto esistenziale dei testi letterari: «Chi vuole capire un genere letterario antico deve prima chiedere dove sono le sue radici nella vita [*Sitz im Leben*]». La famosa espressione *Sitz im Leben* fu coniata da Gunkel in questo passo⁶³.

Gunkel intendeva parlare delle circostanze in cui si raccontavano, per esempio, gli episodi della vita dei patriarchi. Immaginava che gli anziani, durante le lunghe veglie dell'inverno, passassero il tempo

⁶¹ Un rappresentante importante di questa scuola è Max Müller.

⁶² J. GRIMM - W. GRIMM, *Kinder- und Hausmärchen* (Marburg 1812-1815).

⁶³ «Wer also eine antike Gattung verstehen will, hat zunächst zu fragen, wo sie ihren Sitz im Volksleben habe» - H. GUNKEL, «Die israelitische Literatur», *Die Kultur der Gegenwart: die orientalischen Literaturen* (Hrsg. P. HINNEBERG) (Berlin - Leipzig 1906) 53; vedi anche «Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte», *Deutsche Literaturzeitung* 27 (1906) = *Reden und Aufsätze* (Göttingen 1913) 21-38, spec. 33: «Jede alte literarische Gattung hat ursprünglich ihren Sitz im Volksleben Israels an ganz bestimmter Stelle» - «Ogni antico genere letterario ha le sue radici nella vita d'Israele in un posto preciso».

a ricordare le avventure degli antenati davanti a tutta la famiglia radunata attorno al focolare. Tutti ascoltano con grande attenzione, specialmente i bambini⁶⁴. Per i salmi, l'ambiente concreto sarà spesso una istituzione culturale.

– Gli esegeti di questa scuola insistono su un principio basilare dell'ermeneutica romantica: la «simpatia» che un interprete deve provare nei riguardi dei testi che legge. Il principio era conosciuto e già de Wette, per esempio, lo menzionava nei suoi scritti⁶⁵. Gunkel e la sua scuola fanno un passo in avanti, perché riescono ad integrare meglio questo principio nella metodologia esegetica. Gunkel, per esempio, dirà che l'esegesi è «più un'arte che una scienza»⁶⁶.

Intuizione, sensibilità estetica e spiccato interesse per la forma letteraria e lo stile sono fra le caratteristiche più importanti di questa scuola. Non si possono separare forma e contenuto, stile e messaggio, estetica e teologia. «La forma giusta è l'espressione necessaria del contenuto», dice Gunkel⁶⁷.

– Più concretamente, l'esegeta cercherà di definire il «genere letterario» dei testi⁶⁸. Le caratteristiche di un genere letterario sono normalmente tre: una struttura e una serie di formule; un'atmosfera (*Stimmung*) e un modo di pensare; un *Sitz im Leben*.

3. L'influsso di Gunkel⁶⁹

Il grande genio di questa epoca si chiama Hermann Gunkel (1862-1932)⁷⁰. Scrisse diverse opere importanti: un commentario alla Gene-

⁶⁴ H. GUNKEL, *Genesis*, xxxi; P. GIBERT, *Une théorie de la légende: Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible* (Paris 1979) 289. Purtroppo, si deve dire che l'ipotesi di Gunkel in questo caso è probabilmente sbagliata. Non siamo nella Germania del secolo XIX, ma nel Medio Oriente antico. Esistono, ancora oggi, nel mondo arabo, dei «narratori professionisti» che raccontano le leggende e le gesta di una volta durante le feste; oppure, ogni tanto, sulla piazza del mercato. Altri pensano alla «porta della città».

⁶⁵ J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 6.

⁶⁶ H. GUNKEL, «Grundprobleme», *Reden und Aufsätze*, 14: «Exegese im höchsten Sinne ist mehr eine Kunst als eine Wissenschaft». Gunkel criticava i suoi colleghi esegeti per la loro scarsa sensibilità artistica. Citando Eduard Reuss, parlava dei «dotti Filistei» (*gelehrtes Philistertum*); vedi H. GUNKEL, «Ruth», *Reden und Aufsätze*, 65-92, spec. 85.

⁶⁷ «Die Rechte Form ist der notwendige Ausdruck des Inhalts» - H. GUNKEL, «Grundprobleme», *Reden und Aufsätze*, 23.

⁶⁸ In tedesco: *Gattung*.

⁶⁹ Vedi R. SMEND, *Deutsche Alttestamentler*, 160-181.

⁷⁰ Su H. GUNKEL, vedi W. KLATT, *H. Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtliche Methode* (FRLANT 100; Göttingen 1969); P. GIBERT, *Une théorie de la légende* (vedi nota 64).

si, una introduzione ai salmi e vari lavori sui profeti. Sarà giustamente considerato come il padre della *Formgeschichte* - «Storia delle forme»⁷¹.

L'introduzione alla terza edizione del suo commentario alla Genesi è un classico della letteratura esegetica di tutti i tempi. La parte dedicata allo stile dei racconti della Genesi non è ancora stata superata da nessun commentatore per la «finezza» dell'analisi.

La prima frase è molto celebre, perché tradisce immediatamente lo spirito dell'opera: «Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen» - «Genesi è una raccolta di storie»⁷². L'affermazione permette di misurare la distanza fra Wellhausen e Gunkel. Per Wellhausen, la Genesi, come il resto dell'Esateuco, era il risultato di un lavoro di compilazione a partire da tre o quattro «fonti» scritte. Ora, si studiano piuttosto i singoli racconti allo stadio preletterario, che hanno formato poi dei «cicli di storie»⁷³ e, infine, sono stati raccolti nelle «fonti» come lo Jahwista e l'Elohista.

Per Gunkel, le «fonti» non sono più delle composizioni letterarie di grande importanza per l'esegesi. Lo stadio orale dei racconti è molto più interessante. Inoltre, i discepoli di Gunkel spiegheranno molte difficoltà letterarie, per esempio le incoerenze fra racconti, come tracce dell'origine orale dei racconti. Le «fonti» hanno raccolto dei materiali eterogenei senza cercare di armonizzarli.

Gunkel rimane ancora oggi un punto di riferimento obbligato per l'esegesi del Pentateuco, in particolare per la Genesi. Se alcune delle sue tesi sono superate, il suo lavoro di pioniere nel campo della stilistica e dell'analisi del racconto non ha perso niente della sua freschezza. Chiunque lo legge ne trarrà ampio profitto⁷⁴.

Dopo Gunkel, il lavoro continuerà, non soltanto in Germania, ma

⁷¹ Altre opere importanti: H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Job. 12* (Göttingen 1894, ²1921); ID., *Die Psalmen* (Göttingen ⁴1926); H. GUNKEL - H. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen 1933). Altri pionieri della stessa scuola: Wolf Graf Baudissin (1874-1927); Albert Eichhorn (1856-1926); Hugo Greßmann (1877-1927), autore di *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 18; Göttingen 1913).

⁷² La traduzione del termine tedesco «Sage» ha creato non pochi problemi. Preferiamo la traduzione più neutra «storia». Si potrebbe anche dire «storia eroica». Vedi P. GIBERT, «Légende ou Saga?», *VT* 24 (1974) 411-420; J.J. SCULLION, «*Märchen, Sage, Legende: Towards a Clarification of Some Literary Terms Used by Old Testament Scholars*», *VT* 34 (1984) 321-336.

⁷³ In tedesco: *Sagenkranze*.

⁷⁴ Esistono traduzioni di alcune opere di Gunkel in inglese: H. GUNKEL, *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History* (New York 1964); ID., *The Folktales of the Old Testament (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 5)*; Sheffield 1987). In francese, vedi P. GIBERT, *Une théorie de la légende*.

anche in Scandinavia e nel mondo anglo-sassone. Alcuni esegeti, come Albrecht Alt, Gerhard von Rad e Martin Noth hanno avuto un influsso notevole fino ad oggi, sebbene le loro tesi siano state criticate o addirittura abbandonate. Tuttavia, non si può fare a meno di presentarli, perché non è possibile capire il mondo esegetico odierno senza riferimento a questi grandi maestri.

4. Albrecht Alt (1883-1956), Gerhard von Rad (1901-1971) e Martin Noth (1902-1968)

Questi tre famosi esegeti illustrano, ciascuno a modo suo, una tendenza prevalente nella prima metà del ventesimo secolo, quella di ricercare nel Pentateuco il nucleo originale della fede d'Israele. Lo trovano nelle origini remote del passato premonarchico. Adesso, l'età dell'oro della storia d'Israele è il periodo dei Giudici e perfino il periodo precedente, quando Israele era nomade nelle zone semidesertiche che circondano la terra promessa.

La ricerca del «nucleo primitivo» della religione d'Israele rispecchia, nel mondo dell'esegesi, gli sforzi di grandi teologi dello stesso periodo che affermavano l'assoluta originalità del cristianesimo nei confronti delle altre religioni. Per gli esegeti, alcuni «generi letterari» o certe istituzioni dimostravano il carattere unico e assolutamente originale della rivelazione biblica. Si potrebbe parlare, in merito, di un certo «positivismo religioso»⁷⁵.

Karl Barth e la teologia dialettica stanno nel retroterra di molte ricerche di questo tempo, anzitutto per quanto riguarda le opposizioni dialettiche fra «religione rivelata» e «religione naturale» e quella, più tradizionale, fra «legge» e «vangelo» (*Gesetz und Evangelium*).

– Albrecht Alt e alcune pietre angolari della fede d'Israele: il «Dio dei padri» e il «diritto apodittico»⁷⁶

* Sono due le tesi di Albrecht Alt che meritano di essere menzionate. La prima riguarda la religione dei patriarchi. Secondo Alt, il «Dio dei padri» appartiene alla religione dei nomadi, perché la divinità non è legata a un luogo, bensì a una persona⁷⁷. Non porta alcun

⁷⁵ Vedi H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (Neukirchener Studienbücher 10; Neukirchen-Vluyn 1976) 167. Nell'esegesi neotestamentaria, esiste una tendenza simile: la ricerca degli *ipsissima verba* di Gesù Cristo (cf. J. JEREMIAS).

⁷⁶ Su A. Alt, vedi R. SMEND, *Deutsche Alttestamentler*, 182-207.

⁷⁷ A. ALT, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT 3; Stuttgart 1929) = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I* (München 1953) 1-77.

nome proprio, ma quello dell'antenato a cui si è rivelato, per esempio, «il Dio di Abramo» (Gn 26,23; cf. Gn 28,13; 32,10; 46,3; Es 3,6).

Questo elemento originario della religione d'Israele risale al periodo nomade pre-israelitico e i patriarchi sono pertanto dei «fondatori di culto»⁷⁸. In questa maniera, la religione patriarcale si discosta dalla religione cananea, legata ai santuari⁷⁹.

* La seconda tesi tocca il campo del diritto israelitico. Nuovamente, Alt oppone radicalmente il mondo biblico a quello cananeo. Nelle leggi bibliche, Alt poneva in risalto la presenza del «diritto apodittico» accanto al «diritto casistico»⁸⁰. Il primo è presente, per esempio, nel decalogo. Le formule sono generalmente molto concise e non prevedono eccezioni. Il secondo, invece, si riconosce alle formule iniziali: «Se...» o «Quando...».

Il diritto casistico sarebbe di origine cananea, mentre il diritto apodittico risalirebbe al passato nomade d'Israele⁸¹. Come nel caso della «religione dei patriarchi», il «diritto apodittico» sarebbe una caratteristica del diritto biblico senza analogia nelle altre religioni e una prova che la rivelazione biblica è unica⁸².

– Gerhard von Rad e il *kerygma* d'Israele⁸³

Le tesi più importanti di von Rad concernono l'origine dell'Esateuco e la figura dello Jahwista. Alla stregua degli altri esponenti del-

⁷⁸ A. ALT, *Kleine Schriften I*, 47. Vedi H. WEIDEMANN, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen* (FRLANT 94; Göttingen 1968). Questa tesi è stata radicalmente contestata da M. KÖCKERT, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben* (FRLANT 148; Göttingen 1988). I testi studiati da Alt risultano tardivi e hanno come primo scopo di creare un collegamento teologico fra i cicli narrativi dei vari patriarchi.

⁷⁹ Alt studierà anche le origini dell'insediamento d'Israele e introdurrà l'idea della «sedentarizzazione progressiva» dei seminomadi. Vedi A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (Leipzig 1925) = *Kleine Schriften I*, 89-125; ID., «Erwägungen zur Landnahme der Israeliten in Palästina», *PJ* 53 (1939) 8-63 = *Klein Schriften I*, 126-175; ID., *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (Leipzig 1930) = *Kleine Schriften II*, 1-65.

⁸⁰ A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934) = *Kleine Schriften I*, 278-332.

⁸¹ Le affermazioni di Alt sono difficili da verificare. Finora, gli archeologi non hanno ritrovato alcuna traccia del «diritto cananeo». Quanto al passato nomade d'Israele, pure questo non ha lasciato alcuna traccia scritta. Per di più, il diritto apodittico è anche presente nel diritto del Medio Oriente antico, benché tali formulazioni siano meno frequenti che in Israele.

⁸² Per una critica, vedi H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz*, 166-180 (con bibliografia).

⁸³ Su von Rad, vedi R. SMEND, *Deutsche Alttestamentler*, 226-254. Opera principale: *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 78; Stuttgart 1938) = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 8; München 1958) 9-86; tr. inglese:

la stessa scuola, von Rad cerca nelle origini i momenti più autentici di una tradizione. I suoi studi portano anche la traccia della distinzione fondamentale fra «legge» e «vangelo». Infine, non si può non notare nel modo di presentare lo Jahwista la tendenza dei romantici ad evidenziare nelle opere letterarie l'impronta delle «grandi personalità»⁸⁴.

* *Il piccolo credo storico*. G. von Rad constata che la ricerca delle varie fonti non conduce più a risultati interessanti⁸⁵. Gli pare più fruttuoso studiare la «forma finale» dell'Esateuco⁸⁶. Nel suo studio, von Rad adotta il metodo preconizzato da Gunkel e cerca la «forma» o «genere letterario» dell'Esateuco e il suo *Sitz im Leben*. Per quanto riguarda la forma o «genere letterario», egli afferma che il Pentateuco attuale sia un ampliamento di un nucleo primitivo, il «piccolo credo storico», presente in testi antichi come Dt 26,5b-9; 6,20-23; Gs 24,2b-13⁸⁷.

In queste brevi affermazioni di fede, sotto forma di riassunti della storia d'Israele, due momenti sono più importanti: l'esodo e il dono della terra. La storia patriarcale viene solo accennata all'inizio, mentre la storia delle origini (Gn 1-11) e il dono della legge al Sinai sono completamente assenti. Von Rad ne trae una conclusione drastica: «legge» e «storia d'Israele» sono due «forme letterarie» diverse che hanno ciascuna un *Sitz im Leben* proprio⁸⁸.

Il «piccolo credo storico» ha come *Sitz im Leben* la festa delle Settimane o della Mietitura (Pentecoste) e si celebrava a Gilgal, presso il Giordano. Pentecoste, perché il testo più antico (Dt 26,5b-9), è legato all'offerta delle primizie (Dt 26,2-3). Gilgal, perché è il luogo dove si celebrava l'entrata nella terra promessa, culmine del «piccolo credo storico» (Gs 4,19-24).

Il dono della legge, invece, si celebrava a Sichem durante la festa dei Tabernacoli, in autunno, secondo quanto viene detto in Dt 31,9-13. Sichem è il luogo dove Giosuè conclude un'alleanza fra JHWH e il suo popolo, e stabilisce un diritto (Gs 24, specialmente 24,25-26). Il tutto viene consegnato nel «libro della legge di Dio» (24,26). Quindi, Sichem era adatto a tale celebrazione. A partire da questi «credo»

«The Form-Critical Problem of the Hexateuch», *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York 1966) 1-78.

⁸⁴ Vedi M.H. ABRAMS, *The Mirror and the Lamp* (New York 1953).

⁸⁵ Cosa direbbe G. von Rad se dovesse leggere alcune monografie recenti sul Pentateuco?

⁸⁶ In tedesco: *Leztgestalt* o *Endgestalt*. Vedi G. VON RAD, *Problem*, 1-2.

⁸⁷ Nel Nuovo Testamento, gli esegeti ritrovano un «nucleo» dei vangeli nel «kerygma pasquale»; cf. Atti 10,36-43; 1 Co 15,3-8.

⁸⁸ Vedi H.H. SCHMID, «Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung», *Congress Volume. Vienna 1980* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 32; Leiden 1981) 375-394, spec. 387-388.

culturali e dalla tradizione del dono della legge al Sinai, lo Jahwista ha composto la trama narrativa del suo Esateuco, al tempo di Salomone⁸⁹.

Riappare in questa distinzione fra «piccolo credo storico» e «dono della legge» l'opposizione dialettica fra «vangelo» e «legge», «religione della grazia» e «religione delle opere». Inoltre, il fatto che von Rad collochi il «piccolo credo storico» al principio della storia d'Israele si capisce sullo sfondo di alcune affermazioni care alla teologia dialettica. Dall'inizio la religione d'Israele s'impenna su affermazioni di fede – «un credo» – il che implica la rivelazione di Dio nella storia. Siamo lontani dalla «religione naturale» dello Jahwista secondo Wellhausen.

* *Lo Jahwista*. Per Gunkel, lo Jahwista (J) era solo un compilatore di «storie» (*Sagen*) e stava alla fine di un lungo processo di redazione. Per von Rad, invece, lo Jahwista è una «grande personalità», un genio letterario e teologico dell'epoca salomonica. Il suo contributo alla composizione dell'Esateuco è essenziale. Senza di lui, non avremmo la grandiosa architettura attuale. In paragone, le altre «fonti», l'Elohista (E) e il Sacerdotale (P), sono figure molto più pallide.

Sotto questo aspetto, von Rad è ancora un seguace di Herder e dei romantici, poiché per lui le «gemme letterarie» sono sempre vicine alla sorgente del fiume.

Quale fu l'opera dello Jahwista? Doveva soprattutto completare il «credo» ancora molto scarno e, in seguito, creare legami fra le varie componenti della sua composizione. Prima, come già visto, ha unito le due tradizioni sulla storia delle salvezze e sul dono della legge al Sinai. Poi ha arricchito l'insieme con tradizioni già esistenti che ha riformulato per farle corrispondere al suo disegno teologico.

Il «piccolo credo storico» menzionava solo Giacobbe (Dt 26,5). Lo Jahwista aggiunge le tradizioni su Abramo e Isacco. Per legare le tradizioni patriarcali con l'esodo, introduce la storia di Giuseppe. L'eroe di quest'ultimo racconto rappresenta, per von Rad, l'ideale dell'amministratore saggio che rispecchia lo spirito «illuminato» della corte di Salomone. J fa precedere questa parte introduttiva della storia d'Israele come popolo da un «prologo» universalistico, la storia delle origini (Gn 1-11), che ha come sfondo tutta l'umanità⁹⁰.

⁸⁹ La teoria di von Rad sui «piccoli credo storici» non è resistita agli attacchi dei critici. I testi fondamentali sono infatti dei riassunti recenti di fattura deuteronomica e deuteronomistica che non possono quindi stare all'inizio del processo di composizione letteraria.

⁹⁰ In realtà, la storia jahwista delle origini inizia solo in Gn 2,4b.

Lo scopo teologico di von Rad è di dimostrare che la monarchia davidica è, per lo Jahwista, il culmine della storia d'Israele. L'opera letteraria testimonia lo spirito di un'epoca «illuminata». Von Rad parlerà addirittura di un «illuminismo salomonico» (*Salomonische Aufklärung*)⁹¹. Questo periodo esercita sul grande esegeta lo stesso fascino che esercitava su Wellhausen. L'idea dell'illuminismo salomonico si percepisce soprattutto nella storia di Giuseppe, perché il protagonista deve trovare la volontà di Dio senza alcun aiuto soprannaturale. Dio non parla mai direttamente a Giuseppe.

Alcuni passi «programmatici» esprimono chiaramente il disegno dello Jahwista, come per esempio, Gn 12,1-3. L'oracolo forma la cerniera fra la storia delle origini (Gn 1-11) e la storia dei patriarchi, inizio della storia d'Israele. Secondo von Rad, Gn 1-11 descrive un mondo dove cresce sempre più il peccato e, di conseguenza, anche la maledizione divina.

Gn 12,1-3 segna una svolta nella storia dell'universo, perché, in questo momento, la storia di maledizione si muta in una storia in cui Dio promette una «benedizione per tutte le nazioni», tramite Abramo⁹². La promessa divina si adempie al tempo di Davide e Salomone, quando Israele diventa una «grande nazione» (Gn 12,2) e il «grande nome» è quello conferito a Davide (Gn 12,2; cf. 2 Sam 7,9).

Le «famiglie della terra» sono tutte le popolazioni radunate nel regno di Davide («la terra») che hanno la fortuna di ricevere, grazie alla dinastia davidica, la benedizione divina⁹³. Gn 12,1-3 contiene davvero il «kerygma dello Jahwista»⁹⁴.

⁹¹ G. VON RAD, «Josephsgeschichte und ältere Chokma», *Congress Volume. Copenhagen 1952* (VTS 1; Leiden 1953) 120-127 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 8; München 1961) 272-280; cf. ID., *Problem*, 75-76; ID., *Der Heilige Krieg im alten Israel* (ATANT 20; Zürich 1951) 39-42; ID., *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2-4; Göttingen 1949; 1964) 20-21; 379-384; ID., *Theologie des Alten Testaments I* (München 1962) 62, 70. Cf. A. DE PURY - TH. RÖMER, «Pentateuque», 42.

⁹² Von Rad intende in questo senso Gn 12,3b: «In te saranno benedette tutte le famiglie della terra». Questa interpretazione, tuttavia, non si impone. È più verosimile che significhi «tutte le famiglie della terra si benediranno con il tuo nome»; in altre parole: «tutte le famiglie della terra si benediranno dicendo: siate benedetti come Abramo». Vedi E. BLUM, *Komposition*, 349-352, e i paralleli: Gn 48,20; Sal 72,17; Ger 29,22; Zac 8,13.

⁹³ L'analogia con il messaggio di Rom 1 è palese: le nazioni sono sotto la «collera divina» e la salvezza viene dalla fede in Gesù Cristo, figlio di Davide.

⁹⁴ L'espressione viene da H.W. WOLFF, «Das Kerygma des Jahwisten», *EvTh* 24 (1964) 73-98 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 22; München 1964) 345-373. Le critiche non sono mancate neanche in questo caso. Gn 12,1-3 è, con grande probabilità, un testo tardivo, postesilico. Inoltre, il legame con il regno davidico è tenue.

- Martin Noth e l'Israele premonarchico⁹⁵

Martin Noth e Gerhard von Rad si sono influenzati mutuamente. Se von Rad è piuttosto teologo, Martin Noth è anzitutto uno storico⁹⁶. Tre o quattro intuizioni di questo esegeta hanno lasciato delle tracce profonde nella storia dell'esegesi.

* *Il Deuteronomio e l'opera deuteronomistica*⁹⁷. Secondo Noth, il Deuteronomio attuale, salvo qualche brano più tardivo, è diventato soltanto in uno stadio recente il quinto libro del Pentateuco. In uno stadio anteriore, questo libro fungeva da prefazione alla grande opera che si estende dal libro di Giosuè fino a 2 Re. Il deuteronomista - che lavorava durante l'esilio - interpreta tutta la storia d'Israele alla luce della «legge di Mosè» e misura ogni evento o regno secondo questo «metro». Ha lasciato la sua firma in alcuni testi caratteristici, per esempio, 2 Re 17,7-23. Solo con l'aggiunta di Dt 34, il racconto della morte di Mosè, il Dt diventa il quinto libro del Pentateuco.

Inoltre, Noth constata che le fonti del Pentateuco, J, E e P, non sono presenti nel libro di Giosuè. Questo fatto è difficile da spiegare, perché - come per von Rad - la «storia d'Israele» sbocca necessariamente nell'entrata nella terra.

Secondo Noth, un'ipotesi s'impone: quando si è formato il Pentateuco attuale, il racconto della conquista, presente nelle antiche fonti, è stato cancellato per lasciar posto a quello che troviamo adesso nel libro di Giosuè. Perciò, Noth suppone nei suoi studi l'esistenza di un Tetrateuco piuttosto che di un Pentateuco o Esateuco.

* *I grandi temi del Pentateuco/Tetrateuco e la «storia della trasmissione»* (*Überlieferungsgeschichte*)⁹⁸. I vari temi che compongono il Tetrateuco attuale sono stati trasmessi separatamente prima di essere riuniti, dopo un lungo processo redazionale, in una sola opera. Per questa ragione, Noth parla della «storia della trasmissione» (*Überlieferungsgeschichte*). I temi originali, allo stadio orale, erano cinque: l'uscita dall'Egitto, la permanenza nel deserto, l'entrata nella terra, le

⁹⁵ Su questo esegeta, vedi R. SMEND, *Deutsche Alttestamentler*, 255-275. Opere importanti di M. NOTH: *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen 1943, 1957); ID., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948); ID., *Geschichte Israels* (Göttingen 1960, 1966).

⁹⁶ Vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 17.

⁹⁷ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 3-110 («Das deuteronomistische Werk [Dtr]»).

⁹⁸ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*; tr. inglese: *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, NJ 1972 - Chico, CA 1981).

promesse patriarcali e la rivelazione al Sinai. La parentela con le teorie di von Rad è innegabile. Anche per Noth, queste tradizioni sono state trasmesse oralmente nei santuari. Il loro *Sitz im Leben* è pertanto culturale. Le tradizioni erano fissate nella loro sostanza prima della loro redazione scritta. Quando sono intervenuti, gli autori delle fonti J, E e P si sono accontentati di mettere per scritto le tradizioni che erano già giunte alla loro forma quasi definitiva. Hanno quindi aggiunto ben poco: la storia delle origini sarebbe l'opera di J e le cronologie quella di P⁹⁹.

* *L'anfizionia israelitica*¹⁰⁰. Qual era la base istituzionale di queste tradizioni orali? Siccome tutte le tradizioni rispecchiano l'idea che esiste un solo Israele, significa logicamente che esistesse già allo stadio orale «un» Israele. Se J ha scritto all'epoca di Davide, bisogna ricercare questo «Israele» all'epoca precedente, nel periodo dei Giudici.

Occorre pertanto cercare qual era l'organizzazione premonarchica d'Israele che ha reso possibile la formazione e la trasmissione di tradizioni comuni.

Sul modello delle anfizionie greche, Noth ipotizza quindi l'esistenza di una simile confederazione di dodici tribù in Israele. Avevano un santuario comune, in cui celebravano le loro feste e recitavano le loro «gesta» comuni. Così si è formata, man mano, una tradizione pan-israelitica. Le tribù potevano anche reclutare un esercito per difendersi dai nemici comuni e avevano un qualche tipo di organizzazione politica¹⁰¹.

⁹⁹ Nella ricerca di Noth fa spesso capolino la sua forte avversione verso il nazional-socialismo del suo tempo. Per esempio, Noth esclude Mosè dalle tradizioni dell'esodo, del deserto e del Sinai. L'unico punto fermo della tradizione mosaica è la menzione della sua tomba. Il Deuteronomista sarà il primo a dare alla figura di Mosè un posto unico nelle tradizioni sulle origini d'Israele. Per esempio, la tradizione più antica dell'esodo attribuiva la missione di liberazione agli anziani, non a Mosè. Basta usare una parola tedesca per capire l'allusione: Israele non è stato liberato e salvato da un *Führer* («guida», «duce»). Nello stesso modo, Noth esalta la «confederazione» delle tribù che precede la monarchia davidica. L'essenziale della fede d'Israele proviene da questa epoca e i tempi seguenti non vi hanno aggiunto niente. Infine, la sua visione molto pessimistica della storia deuteronomistica che descrive, grosso modo il fallimento della monarchia è stata elaborata a Königsberg – oggi Kaliningrad – durante la seconda guerra mondiale. Come Noth, il deuteronomista è una persona indipendente, che non appartiene a nessuna istituzione, e giudica senza illusioni gli avvenimenti del suo tempo. Vedi A. DE PURY - TH. RÖMER - J.-D. MACCHI, *Historiographie deuteronomiste*, 36.

¹⁰⁰ M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 52; Stuttgart 1930).

¹⁰¹ La tesi è fragile, perché ha pochi riscontri nei testi. Oggi la tesi è stata abbandonata. Vedi S. HERRMANN, «Das Werden Israels», *TLZ* 87 (1962) 561-574; ID., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (München 1973) 116-166; G. FOHRER, «"Amphictyonie" und "Bund"», *TLZ* 91 (1966) 801-816; 893-904 = *Studien zur alt-*

* *Il racconto sacerdotale*¹⁰². Nel codice sacerdotale, Noth distingue due strati, uno più antico, che chiama «racconto sacerdotale» (*P als Erzählung*) e i «supplementi» di tipo legislativo (P^s), più recenti, come Lv 1-7; 11-15; 17-26. Ritroviamo quindi la distinzione fra «storia» e «legge», come nei lavori di von Rad, ma a proposito del codice sacerdotale, e il P di Noth rassomiglia molto a quello di Graf. Per Noth, come per Wellhausen prima di lui, P ha fornito agli ultimi redattori e compilatori del Pentateuco (o Tetrateuco) la trama o struttura basilare della loro opera¹⁰³.

E. LE ALTRE SCUOLE ESEGETICHE

Il maggiore lavoro esegetico sul Pentateuco proviene dalle università di lingua tedesca. Altrove, gli esegeti mostrano un certo riserbo dinanzi alle idee diffuse da un ambiente protestante liberale. Nel mondo cattolico, soprattutto, l'entusiasmo era più che limitato.

Nel 1906, un decreto della Pontificia Commissione Biblica riaffermava l'origine mosaica del Pentateuco, pur concedendo che Mosè abbia potuto usare fonti e non dovesse avere scritto tutto di propria mano. Tuttavia, all'École Biblique di Gerusalemme, fondata nel 1894, il padre Lagrange già insegnava il metodo storico-critico e la teoria documentaria, malgrado tutte le controversie e le difficoltà incontrate sul suo cammino¹⁰⁴.

testamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966) (BZAW 115; Berlin - New York 1969) 84-119; R. SMEND, «Gehörte Juda zum vorstaatlichen Israel?», *Fourth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem 1967) 57-62; R. DE VAUX, «La thèse de l'amphictyonie israélite», *Studies in Memory of Paul Lapp, HTR* 64 (1971) 415-436 = *Histoire ancienne d'Israël 2. La période des Juges* (EB; Paris 1973) 19-36; C.H.G. DE GEUS, *The Tribes of Israel. An Investigation of the Presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis* (SSN 18; Assen - Amsterdam 1976); F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum*, 194-222; N.K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of Liberated Israel* (New York 1979); CH. LEVIN, «Das System der zwölf Stämme Israels», *Congress Volume. Paris 1992* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 61; Leiden 1995) 163-178. Per un riassunto della questione, vedi O. BÄCHLI, *Amphictyonie im Alten Testament* (TZ Sonderband VI; Basel 1977); A.D.H. MAYES, «The Theory of the Twelve Tribe Israelite Amphictyony», *Israelite and Judaean History* (ed. J.H. HAYES - J.M. MILLER) (OTL; Philadelphia, PA - London 1977) 297-308.

¹⁰² M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, 7-8.

¹⁰³ Vedi A. DE PURY - TH. RÖMER, «Pentateuque», 38-39.

¹⁰⁴ M.J. LAGRANGE, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* (ÉB; Paris 1903; 1966); per altri particolari su questa grande figura, vedi ID., *L'Écriture dans l'Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937)* (LD 142; Paris 1990).

In Scandinavia, gli studi di Gunkel ebbero una grande eco fra gli esegeti¹⁰⁵. Il norvegese S. Mowinckel difese nel 1927 la tesi di un'origine culturale del decalogo. Secondo lui, i dieci comandamenti facevano parte della celebrazione del capodanno durante il periodo premonarchico¹⁰⁶. Per il danese J. Pedersen, Es 1-15 è una «leggenda culturale» che veniva recitata durante la celebrazione della Pasqua¹⁰⁷.

Più tardi, gli studi sulla tradizione orale ebbero grande successo in Svezia, specialmente a Uppsala¹⁰⁸. I. Engnell adotta una posizione radicale che mette in questione l'ipotesi documentaria. Secondo i suoi studi, purtroppo interrotti per una morte prematura, la tradizioni antiche furono trasmesse oralmente fino all'epoca postesilica.

Solo dopo l'esilio, furono messe per scritto in due fasi. Una scuola di ispirazione deuteronomistica fece un primo lavoro di compilazione, che corrisponde più o meno al Deuteronomio e alla storia deuteronomista di M. Noth (Gs - 2 Re). A questa opera si aggiunse in seguito un Tetrateuco, frutto di una edizione di stampo sacerdotale¹⁰⁹. Anche E. Nielsen (Danimarca) pone in rilievo il ruolo essenziale della tradizione orale nella formazione del Pentateuco¹¹⁰.

Negli Stati Uniti, lo studio dei testi procede di pari passo con le scoperte archeologiche e epigrafiche. I documenti della Mesopotamia, soprattutto di Rash Shamra (Ugarit), danno avvio a una ricerca instancabile sulla base storica degli avvenimenti descritti nei testi veterotestamentari. W.F. Albright viene spesso considerato come il fondatore di questa scuola nordamericana.

F.M. Cross è uno dei suoi rappresentanti più significativi, con G.E. Mendenhall. Una caratteristica della loro ricerca è la volontà di mettere in relazione la Bibbia con il Medio Oriente antico. Per esempio, Albright riallaccerà certi usi patriarcali con documenti giuridici scoperti a Nuzi. Le migrazioni degli antenati d'Israele sono da mettere in

¹⁰⁵ Sulla scuola scandinava, vedi l'articolo di E. NIELSEN, «The Tradition-Historical Study of the Pentateuch since 1945, with Special Emphasis on Scandinavia», *The Production of Time. Tradition History in Old Testament Scholarship* (eds. K. JEPPESEN - B. OTZEN) (Sheffield 1984) 11-28.

¹⁰⁶ S. MOWINCKEL, *Le décalogue* (Paris 1927).

¹⁰⁷ J. PEDERSEN, «Passahfest und Passahlegende», *ZAW* 52 (1934) 161-175. «Leggenda» è una parola tecnica che significa: «racconto edificante a proposito di una persona o di un luogo santo». La parola viene dal latino *legere*, «leggere». «Leggenda» significa letteralmente: «cose da leggere» e designava i racconti che i monaci dovevano leggere in certe occasioni.

¹⁰⁸ Lo stesso vale per il Nuovo Testamento, fino ad oggi. Vedi, per esempio, le opere di Gerhardsson e Riesenfeld.

¹⁰⁹ I. ENGNELL, *Gamla Testamentet* I (Stockholm 1945); ID., «Methodological Aspects of Old Testament Study», *VT* 7 (1960) 13-30; ID., *A Rigid Scrutiny. Critical Essays on the Old Testament* (London - Nashville, TN 1969).

¹¹⁰ E. NIELSEN, *Oral Tradition* (London 1954).

relazione con le migrazioni delle carovane di mercanti che usavano asini come animali da soma, secondo quanto viene rappresentato nelle pitture della tomba di Beni-Hasan in Egitto¹¹¹.

Mendenhall farà risalire l'alleanza del Sinai fino al dodicesimo secolo avanti Cristo sulla base di un parallelo fra la struttura dell'alleanza sinaitica e quella dei trattati di vassallaggio degli Ittiti¹¹². Cross ipotizzerà l'esistenza di un'epopea orale versificata delle origini d'Israele, analoga agli scritti ugaritici e anteriore al testo in prosa che conosciamo¹¹³.

In lingua francese, i lavori più importanti sono quelli dell'École Biblique di Gerusalemme. Ho già menzionato il lavoro da pioniere compiuto dal suo fondatore, Lagrange. Purtroppo, non poté pubblicare il suo commentario alla Genesi. Dopo di lui, i suoi discepoli Abel¹¹⁴, Vincent e soprattutto R. de Vaux ebbero l'opportunità di continuare il lavoro. Il metodo di R. de Vaux è, sotto certi versi, abbastanza simile a quello della scuola nordamericana, forse con un accento maggiore posto sullo studio dei testi e delle tradizioni¹¹⁵.

Non dobbiamo dimenticare che la *Bibbia di Gerusalemme*, nella sua prima edizione del 1956, è la prima Bibbia e la prima opera esegetica che può parlare apertamente, e con l'imprimatur, della teoria documentaria nella Chiesa cattolica. A poco a poco, si fa strada l'idea che l'interpretazione critica della Bibbia non minaccia il *depositum fidei*.

Al contrario, promuove la comprensione adulta e responsabile dei documenti sui quali si fonda la fede della comunità ecclesiale. I documenti più importanti sono le encicliche *Providentissimus Deus* (Leone XIII - 1893); *Divino afflante spiritu* (Pio XII - 1943); *Dei Verbum* (Concilio Vaticano II); *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, documento della Pontificia Commissione Biblica (1993)¹¹⁶.

In questi documenti, la Chiesa cattolica riconosce il «diritto di cittadinanza» alla lettura critica della Bibbia. *Divino afflante spiritu* e

¹¹¹ W.F. ALBRIGHT, «Abram the Hebrew. A New Archaeological Interpretation», *BASOR* 163 (1961) 36-54.

¹¹² G.E. MENDENHALL, «Covenant Forms in Israelite Tradition», *BA* 17 (1954) 50-76 = *Law and Covenant in the Ancient Near East* (Pittsburgh 1955).

¹¹³ F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA 1973).

¹¹⁴ Vedi soprattutto F.M. ABEL, *Géographie de la Palestine* I-II (EB; Paris 1933, 1967); ID., *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* I-II (EB; Paris 1952).

¹¹⁵ R. DE VAUX, *Bible et Orient* (Cogitatio Fidei 24; Paris 1967); trad. inglese: *The Bible and the Ancient Near East* (Garden City, NY 1971); ID., *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (EB; Paris 1971); ID., *Histoire ancienne d'Israël. II: La période des Juges* (EB; Paris 1973).

¹¹⁶ Su questi documenti, vedi P. LAGHI - M. GILBERT - A. VANHOYE, *Chiesa e Sacra Scrittura: un secolo di magistero ecclesiale e di studi biblici* (SBib 17; Roma 1994).

Dei Verbum parlano soprattutto della legittimità di una lettura basata sui «generi letterari». Il documento della Pontificia Commissione Biblica elenca una serie di metodi e di approcci che permettono una migliore comprensione dei testi biblici¹¹⁷ e critica con fermezza un solo tipo di lettura: l'interpretazione fondamentalista.

Nel mondo esegetico ebraico regna una certa diffidenza nei confronti del metodo storico-critico e dell'ipotesi documentaria. Troppe affermazioni di Wellhausen e di Gunkel rasentano l'antisemitismo. Le loro teorie possono apparire desacralizzanti a più di un'anima religiosa. Nondimeno, alcuni esegeti adottano il metodo sviluppato nelle università di lingua tedesca per arrivare a delle conclusioni proprie. Si tratta di Y. Kaufmann e dei suoi discepoli che difenderanno una data alta, preesilica, del documento sacerdotale¹¹⁸.

U. Cassuto, ebreo di origine italiana, invece, lotterà tutta la vita contro l'ipotesi documentaria¹¹⁹, e il commentario alla Genesi di B. Jacob si presenta, in gran parte, come una confutazione del commentario di Gunkel allo stesso libro¹²⁰.

Conclusione. Questo lungo percorso, alquanto faticoso, mostra che ogni epoca e cultura pone nuove domande al Pentateuco e trova nuove risposte. Verso gli anni '70, il paesaggio esegetico è variegato. Tuttavia, vi è un accordo di fondo sulla base di lavoro che è e rimane, per la stragrande maggioranza degli esegeti, l'ipotesi documentaria¹²¹. Però questo accordo non era destinato a sopravvivere a lungo.

¹¹⁷ *L'interpretazione della Scrittura nella Chiesa* (Città del Vaticano 1993). Il testo esiste in varie lingue.

¹¹⁸ Y. KAUFMANN, «Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte», *ZAW* 48 (1930) 23-43; ID., *The Religion of Israel. From Its Beginning until the Babylonian Exile* (Chicago 1960). Vedi anche, nella stessa linea, M. HARAN, *Temple and Temple Services in Ancient Israel* (Oxford 1979). Su questa scuola, vedi T.M. KRAPP, *Die Priesterschaft und die vorexilische Zeit. Yeezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion* (OBO 119; Freiburg Schweiz - Göttingen 1992).

¹¹⁹ U. CASSUTO, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (London 1961).

¹²⁰ B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlin 1934); vedi anche ID., *The Second Book of the Bible. Exodus* (New York 1992) [Ebraico: 1945].

¹²¹ Vedi le «Introduzioni all'Antico Testamento» dell'epoca, in tedesco: O. EIFELDT, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964); E. SELLIN - G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg 1965); O. KAISER, *Einleitung in das Alte Testament* (Gütersloh 1969); in francese: H. CAZELLES, «La Torah ou Pentateuque», *Introduction à la Bible. II. Introduction critique à l'Ancien Testament* (éd. H. CAZELLES) (Paris 1973) 95-244; in inglese: H.H. ROWLEY, *The Growth of the Old Testament* (London 1950); C.R. NORTH, «Pentateuchal Criticism», *The Old Testament and Modern Study* (ed. H.H. ROWLEY) (Oxford 1951) 48-83; R.E. CLEMENTS, «Pentateuchal Problems», *Traditions and Interpretations* (ed. G.W. ANDERSON) (Oxford 1979) 96-124; in italiano: J.A. SOGIN, *Introduzione all'Antico Testamento* (Brescia 1974).

CAPITOLO VII

GLI SVILUPPI RECENTI NELL'ESEGESI DEL PENTATEUCO

Negli ultimi anni regna una grande confusione nell'esegesi del Pentateuco e non si vede ancora come uscire da questa situazione complicata. Tuttavia, non mi pare utile fare solo l'elenco delle varie opinioni e fornire una lunga lista di autori di varie provenienze.

Come nel capitolo precedente, il mio primo scopo sarà anzitutto di cercare il perché di tante metodologie diverse. Ogni problematica è radicata in un ambiente culturale che permette di capirla meglio. Anche gli esegeti sono figli o figlie del loro tempo e la lettura degli studi sul Pentateuco lo conferma abbondantemente.

A. LE CRITICHE ALL'IPOTESI DOCUMENTARIA

1. *Il retroterra culturale e intellettuale degli anni '70*¹

Attorno agli anni '70, il clima esegetico cambia notevolmente. Vari fattori contribuiscono a questo mutamento. La seconda guerra mon-

¹ Per più particolari sulle discussioni degli anni '70-80, vedi, fra gli altri, N.E. WAGNER, «Pentateuchal Criticism: No Clear Future», *CJT* 13 (1967) 225-232; E. OTTO, «Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?», *VF* 22 (1977) 82-97; B. DIEBNER, «Neue Ansätze in der Pentateuchforschung», *DBAT* 13 (1978) 2-13; J. VAN SETERS, «Recent Studies on the Pentateuch. A Crisis in Method?», *JAOS* 99 (1979) 663-673; J. VERMEYLEN, «La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historique-critique», *RTL* 12 (1981) 324-346; E. ZENGER, «Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise», *TRv* 78 (1982) 353-362; A.H.J. GUNNEWEG, «Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung», *TRu* 48 (1983) 227-253; 50 (1985) 107-131.

diale aveva lasciato dietro a sé un'Europa profondamente lacerata. Un mondo era sparito nelle distruzioni e il mondo sorto dalla macerie era diviso dalle ideologie. Nel 1968, quasi dappertutto nel mondo, il movimento studentesco dà voce ai sentimenti di una nuova generazione, nata dopo la guerra².

In teologia appaiono nuovi temi, come la «teologia della morte di Dio», «la secolarizzazione», la «teologia della liberazione» o «teologia della speranza». L'influsso della psicologia e della sociologia si fa sentire sempre più nel mondo intellettuale. La linguistica, scienza nuova, comincia a fare dei discepoli fra gli esegeti.

Nell'esegesi del Pentateuco, si assiste a una sorta di «morte del padre». I grandi maestri del passato vengono tutti criticati e le fondamenta della ricerca cominciano a tremare. In questo periodo, gli esegeti non si accontentano di discutere i dettagli di tale o tale teoria.

Vanno ben oltre rimettendo in questione i presupposti della ricerca³. L'ipotesi documentaria si ritrova sul banco degli accusati⁴ e, in certi ambienti, anche l'esegesi storico-critica è sotto accusa⁵.

Nel mondo anglo-sassone, si assiste a un influsso maggiore della «nuova critica» letteraria. Il metodo insiste sull'autonomia del testo letterario e della scienza letteraria che lo studia. Per capire un testo non si deve necessariamente spiegare la sua origine, come voleva la critica letteraria al tempo di Wellhausen e fino a Noth.

Cercare le fonti, le origini e la genesi di un testo è uno studio storico. Lo studio letterario prescinde dalla storia del testo e dal suo autore (o dai suoi autori) per spiegarlo come sta – *prout iacet* –, nella sua stesura finale o, come dirà Childs, nella sua forma «canonica»⁶.

² Rolf Rendtorff, per esempio, era Rettore dell'Università di Heidelberg nel 1968.

³ Vedi soprattutto H.H. SCHMID, «Perspektiven».

⁴ Vedi, fra i primi, F.V. WINNETT, «Re-examining the Foundations», *JBL* 84 (1965) 1-19.

⁵ Vedi soprattutto R. RENDTORFF, «Between Historical Criticism and Holistic Interpretation. New Trends in Old Testament Exegesis», *Congress Volume. Jerusalem 1986* (VTS 40; Leiden 1988) 298-303; ID., «The Paradigm is Changing: Hopes and Fears», *Biblical Interpretation* 1 (1993) 34-53.

⁶ Vedi, per esempio, B.S. CHILDS, *Exodus*, che nella prefazione afferma il suo programma senza mezzi termini: «The purpose of this commentary is unabashedly theological [...]. Its purpose is to understand Exodus as scripture of the church [...]. It will be immediately clear from this perspective that a different understanding of the role of biblical interpretation is being offered from that currently held by the majority of scholars within the field» (ix). Vedi anche D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*: «I am here arguing that the Pentateuch is a unity - not in origin, but in its final shape. Two centuries of Biblical criticism have trained us to look for unity, if at all, in the Pentateuch's sources rather than in the final product. I have thought it worthwhile to suggest that it is time that we ignored the sources - hypothetical as they are - for a little, and asked what the Pentateuch as a whole is about; that it to say, what is its theme» (5).

La parola importante in quest'ultima frase è l'aggettivo «finale». Se, durante tutto il periodo dominato dalle idee del romanticismo tedesco, si ricercavano i valori autentici della religione e della storia d'Israele nelle «origini», in una certa «età dell'oro» del passato, ora gli esegeti sono molto più interessati alla «fine» della storia.

Per Wellhausen, il periodo postesilico era quello in cui era nato il giudaismo, una degenerazione della genuina religione d'Israele.

A partire dagli anni '70, al contrario, quasi ogni scritto di qualche importanza è sorto durante l'esilio o il periodo postesilico.

Lo Jahwista, di conseguenza, trasloca dalla confortevole corte di Davide o di Salomone per andare ad abitare in esilio, a Babilonia⁷, oppure, per alcuni, viene addirittura a partecipare alla ricostruzione di Gerusalemme⁸.

Tre elementi caratterizzano in modo più specifico questo periodo: l'esperienza della crisi, l'esperienza della complessità e la diffidenza verso le ideologie. L'interesse crescente per il periodo esilico/postesilico ha le sue radici nella coscienza, più o meno chiara, che il mondo nord-occidentale vive una crisi simile.

Un mondo finisce e si spera che un mondo nuovo possa rinascere⁹. L'esperienza della crisi suppone anche un'esperienza della complessità dei fenomeni storici. Il mondo attuale si rivela frammentato e pluralistico. Perciò, è difficile vedere nei fenomeni storici evoluzioni lineari verso il progresso o la decadenza. La realtà non si lascia più ridurre a schemi semplici come al tempo di Wellhausen. Per la stessa ragione esiste nel mondo esegetico, come nel mondo intellettuale, una profonda diffidenza verso le ideologie.

I presupposti vengono analizzati con sempre maggiore cura. Le affermazioni assolute sembrano diventare impossibili. Un testo non ha «un solo significato», ne ha parecchi, secondo la prospettiva dei vari interpreti¹⁰.

Non tutti questi elementi sono presenti in tutte le aree esegetiche, nello stesso modo. La situazione generale, però, è cambiata, perché quasi nessuno può iniziare lo studio del Pentateuco senza chiarire i

⁷ Vedi, recentemente, CH. LEVIN, *Der Jahwist*.

⁸ M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATANT 67; Zürich 1981): lo Jahwista segue il Deuteronomista!

⁹ H.H. SCHMID, «Perspektiven», 390: «Hängt dies damit zusammen, dass wir selbst in gewissem Sinne in einer Spätzeit leben?» - «[Questo interesse per le epoche tardive] non sarebbe da collegare con il fatto che noi stessi viviamo, in un certo senso, in un'epoca tardiva?»

¹⁰ Vedi, fra gli altri, E.V. MCKNIGHT, *Postmodern Use of the Bible*. Si pensa anche al *Deconstructionism* di A. Derrida, per cui i testi sono fondamentalmente instabili.

suoi presupposti metodologici. Non esiste più alcun consenso in merito.

2. Contestazione di alcune tesi basilari sull'Israele premonarchico

Nel corso degli anni, l'ipotesi documentaria si era identificata con una immagine delle origini d'Israele, specialmente dell'Israele premonarchico. Il dibattito attuale verte soprattutto sullo Jahwista e la sua preistoria nella tradizione orale.

I primi attacchi sono rivolti contro la ricostruzione di una storia patriarcale antica, che possa rispecchiare un periodo patriarcale premonarchico.

Due esegeti nordamericani, l'uno canadese, J. Van Seters¹¹, l'altro statunitense, Th. L. Thompson sono i maggiori rappresentanti di questa tendenza¹².

Il «periodo nomade» d'Israele, con le sue caratteristiche, per esempio, il «Dio dei padri» (A. Alt, V. Maag), è un'altra tesi che non resiste alla critica. Il «Dio dei padri» non è legato a un periodo molto antico, proto-israelitico. Si tratta piuttosto di una costruzione letteraria tardiva che vuol collegare fra di loro le varie tradizioni patriarcali¹³.

Un'altra tesi di A. Alt, sulla sedentarizzazione progressiva di seminomadi, viene radicalmente messa in questione¹⁴. Israele non sa-

¹¹ J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CN - London 1975).

¹² TH. L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133; Berlin - New York 1974).

¹³ Vedi B.J. DIEBNER, «Die Götter des Vaters. Eine Kritik der "Vätergott"-Hypothese Albrechts Alts», *DBAT* 9 (1975) 21-51; H. VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23; Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1975); E. RUPRECHT, «Die Religion der Väter. Hauptlinien der Forschungsgeschichte», *DBAT* 11 (1976) 2-29; più recentemente, vedi anche E. BLUM, *Komposition*, 495-497; M. KÖCKERT, *Vätergott*; cf. T.D.N. METTINGER, «The God of the Fathers: Divine Designations in the Patriarchal Narratives», *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names* (Philadelphia 1987) 50-74. Sull'insieme della questione, vedi H. WEIDEMANN, *Die Patriarchen und ihre Religion*.

¹⁴ G.E. MENDENHALL, «The Hebrew Conquest of Palestine», *BA* 25/3 (1962) 66-87 = *The Biblical Archaeologist Reader* 3 (Garden City, NY 1970) 100-120; ID., *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore 1973); ID., «Change and Decay in all around I see: Conquest, Covenant and *The Tenth Generation*», *BA* 39 (1976) 152-157; N.K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*; B. ZUBER, *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels* (OBO 9; Freiburg Schweiz - Göttingen 1976). Sull'«ideale nomade» d'Israele, vedi la critica di S. TALMON, «The "Desert Motif" in the Bible and in Qumran Literature», *Biblical Motifs - Origins and Transformations* (ed. A. ALTMANN) (Cambridge, MA 1966) 31-63.

rebbe venuto dal deserto. Sarebbe sempre stato nella terra di Canaan e l'insediamento o conquista sarebbe in realtà un fenomeno interno, evolutivo o rivoluzionario, che avrebbe condotto a un passaggio del potere dai Cananei a un'altra popolazione che diventerà «Israele»¹⁵.

Anche l'anfizionia di M. Noth si rivela fragile e non resiste a un esame critico¹⁶. Il parallelo con l'anfizionia greca non regge, perché non si può dimostrare l'esistenza di una organizzazione di dodici tribù o l'esistenza di istituzioni comuni, come, per esempio, quella di un santuario centrale¹⁷.

Le tesi di G. von Rad non fanno eccezione. Il fondamento della sua teoria sulla formazione del Pentateuco si smonta dopo un esame rigoroso di testi come Dt 26,5b-9; 6,20-23; Gs 24,2b-13.

Questi testi non sono antichi. Si rivelano invece creazioni deuteronomiche¹⁸. Dopo il crollo delle ipotesi maggiori sull'Israele premonarchico, diventava difficile far risalire lo Jahwista a questa epoca. E se cambiava il volto dello Jahwista, doveva anche cambiare il volto dell'ipotesi documentaria.

¹⁵ Più recentemente, vedi I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem 1988); W. THIEL, «Vom revolutionären zum evolutionären Israel? Zu einem neuen Modell der Entstehung Israels», *TLZ* 113 (1988) 401-410; R. NEU, *Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie* (Neukirchen-Vluyn 1992); A.J. FREUDO, «Five Recent Books on the Emergence of Ancient Israel: Review Article», *PEQ* 124 (1992) 144-155; TH.L. THOMPSON, *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources* (Studies in the History of the Ancient Near East 4; Leiden - New York - Köln 1992); P. KASWALDER, «L'archeologia e le origini d'Israele», *RivBib* 41 (1993) 171-188.

¹⁶ Vedi capitolo VI, p. 140, n. 101.

¹⁷ Vedi R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels* (FRLANT 84; Göttingen 1963) 56-70; W.H. IRVIN, «Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie», *RB* 72 (1965) 161-184.

¹⁸ C.W.H. BREKELMANS, «Het "Historische Credo" van Israel», *Tijdschrift voor Theologie* 3 (1963) 1-11; L. ROST, «Das kleine geschichtliche Credo», *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg 1964) 11-25; W. RICHTER, «Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des "kleinen geschichtlichen Credo"», *Wahrheit und Verkündigung*. FS. W. Schmaus (München - Paderborn - Wien 1967) 175-212; J. PH. HYATT, «Were There an Ancient Historical Credo and an Independent Sinai Tradition?», *Essays in Honor of H.G. May* (Nashville, TN - New York 1970) 152-170; N. LOHFINK, «Zum "kleinen geschichtlichen Credo" Dtn 26,5-9», *ThPh* 46 (1971) 19-39; S. KREUTZER, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments* (BZAW 178; Berlin - New York 1989).

B. I PROBLEMI DELLE VARIE FONTI

1. L'Elohista¹⁹

Da quando è stata separata dal codice o racconto sacerdotale, la fonte elohista è «il parente povero» dell'ipotesi documentaria. In genere, gli esegeti attribuivano all'Elohista i testi o frammenti che non potevano attribuire allo J o al P²⁰. Nella fonte E, pertanto, si raccoglievano gli «avanzi» rimasti dopo la determinazione delle altre fonti.

Si potrebbe anche dire che, come un fantasma, E appariva soprattutto negli angoli oscuri del Pentateuco. Esso serviva a risolvere i problemi di testi difficili come Gn 15; Gn 20-22; Gn 28,10-22; parte della storia di Giuseppe, della vocazione di Mosè (Es 3-4), della pericope del Sinai (Es 19-24) o della storia di Balaam (Nm 22-24).

Le difficoltà, però, sono numerose. Per esempio, alcuni testi attribuiti a E non usano il nome divino Elohim (Gn 15); il decalogo - Es 20,2-17) o usano anche il nome divino JHWH (cf. Gn 22,11.14). Questo è per lo meno sorprendente e obbliga la critica a una ginnastica argomentativa più pericolosa che convincente. Solo in Gn 20-22 si trovano dei testi che hanno delle caratteristiche comuni e potrebbero fornire una base più solida all'ipotesi di una «fonte», o almeno di una serie di racconti provenienti dallo stesso ambiente²¹.

Le prime voci contrarie all'esistenza di una «fonte» elohista, cioè un racconto completo e indipendente delle origini d'Israele, si fanno sentire già nel 1933, in uno studio di P. Volz e W. Rudolph²². Secondo questi due autori, l'Elohista non sarebbe mai esistito. I testi attribuiti a E appartengono in realtà a J, o sono delle aggiunte di origine deuteronomistica. Volz e Rudolph non avranno molto successo.

Solo Mowinckel adotterà una posizione analoga: E sarebbe una «variante di J», una serie di racconti paralleli a quelli di J e trasmessi per lungo tempo oralmente prima di essere integrati nell'opera jahwista²³. Recentemente, però, molti danno loro retta *a posteriori*.

¹⁹ Per i testi, vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 166-193; per un riassunto della storia della ricerca, vedi A. DE PURY - TH. RÖMER, «Pentateuque», 45-46; per le caratteristiche della fonte E, vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 111-112.

²⁰ Vedi lo studio di O. PROCKSCH, *Das nordhebräische Sagenbuch: Die Elohimquelle* (Leipzig 1906).

²¹ S. McEvenue impernia la sua difesa dell'Elohista proprio su questi testi; vedi S. MCEVENUE, «The Elohist at Work», *ZAW* 96 (1984) 315-332.

²² P. VOLZ - W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik* (BZAW 63; Gießen 1933); W. RUDOLPH, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua* (BZAW 68; Berlin 1938).

²³ S. MOWINCKEL, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage* (Oslo - Trondheim 1964).

Oggi, ben pochi studiosi parlano ancora di una «fonte E»²⁴. Le obiezioni sono numerose e sono state riassunte da E. Zenger nella sua «Introduzione»²⁵.

Esistono solo frammenti di questa fonte nel Pentateuco attuale. Non esiste un vero accordo sull'inizio di E. Spesso, gli esegeti lo cercano in Gn 15, un testo problematico che non usa il nome divino Elohim (vedi sopra). I brani attribuiti alla fonte elohista non hanno molti elementi in comune. Inoltre, è ben difficile vedere un qualche legame fra di essi. È difficile parlare della «trama» o del «disegno teologico» del racconto elohista.

Alcuni testi generalmente attribuiti a E sono adesso considerati tardivi. È il caso, per esempio, di Gn 22 («la prova di Abramo») ²⁶. Nella teoria documentaria classica, si collocava E nel regno del Nord. Perciò si cercava o si vedeva un legame fra E e i profeti Elia e Osea. Questo punto suscita perplessità²⁷. Per esempio, nei racconti di 1 Re 17-21, Elia è il campione di una reazione religiosa contro il culto di Baal e a favore del culto di JHWH, non di Elohim. Lo stesso vale, *mutatis mutandis*, per Osea, che ben raramente usa il nome divino Elohim. Una pista più fruttuosa sarebbe probabilmente la redazione elohistica del salterio che viene raramente considerata preesilica.

Vi sono altri modelli per spiegare l'esistenza dei brani generalmente attribuiti a E. Per esempio, possono essere considerati come una serie di «complementi» puntuali, frutto di una redazione che non voleva perdere niente delle tradizioni antiche.

2. Lo Jahwista²⁸

Nella ricerca recente, la discussione verte principalmente su due aspetti della fonte jahwista: la sua esistenza come «fonte»; la sua datazione.

²⁴ Vedi, tuttavia, A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 161-193 (con un certo scetticismo); W. JENKS, *The Elohist and North Israelite Traditions* (SBLMS 22; Missoula, MT 1977); R.B. COOTE, *In Defense of Revolution: The Elohist History* (Minneapolis, MN 1991).

²⁵ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 111-112.

²⁶ Inoltre, al momento chiave del racconto, appare l'angelo di JHWH, non l'angelo di Elohim (Gn 22,11). Cf. 21,17. Per la datazione di Gn 22, vedi T. VEIJOLA, «Das Opfer des Abraham - Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter», *ZTK* 85 (1988) 129-164.

²⁷ Sviluppriamo su questo punto l'argomentazione di Zenger.

²⁸ Per i testi, vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 91-160; per un riassunto dalle posizioni attuali, vedi A. DE PURY - TH. RÖMER, «Pentateuque», 55-66; per la discussione a proposito della datazione, vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 109-111.

– Esiste una fonte Jahwista (J)?

L'attacco frontale contro lo Jahwista è venuto da R. Rendtorff, successore di G. von Rad all'università di Heidelberg²⁹. Il suo punto di partenza è lo studio di M. Noth. Dal punto di vista della metodologia, Rendtorff avverte una contraddizione fra la *Traditionsgeschichte* o *Überlieferungsgeschichte* di M. Noth, metodo affine alla *Formgeschichte* di H. Gunkel e dei suoi seguaci, e la *Literarkritik* o «critica delle fonti», il metodo reso celebre dalla scuola di Wellhausen.

Per i primi, il punto di partenza dello studio è la «piccola unità», il singolo racconto. In una seconda tappa, i singoli racconti entrano nella composizione delle «unità maggiori», i grandi temi di M. Noth. Questi «blocchi narrativi» hanno la loro coerenza interna e sono abbastanza indipendenti gli uni dagli altri. La «critica delle fonti», d'altra parte, suppone che all'inizio del processo di formazione del Pentateuco vi siano delle grandi unità scritte, indipendenti e complete.

Dal tempo di Gunkel, gli esegeti del Pentateuco praticano entrambi i metodi senza accorgersi delle difficoltà inerenti al loro uso simultaneo. Per Rendtorff, i due metodi sono inconciliabili. Come le piccole unità possono entrare nei «documenti», per esempio nel J di Wellhausen? O l'unità perde le sue caratteristiche in questo processo e non può più essere individuata, o non perde le sue proprietà e i «documenti» non sono unificati, poiché possono essere soltanto delle raccolte di testi diversi senza legame fra di loro.

In altre parole, J non può essere allo stesso tempo un *Sammler von Sagen* («un raccogliitore di storie»), come per H. Gunkel, e un grande teologo che ha pianificato una grande opera letteraria secondo un chiaro disegno letterario, come, per esempio, afferma von Rad.

Inoltre, Rendtorff insiste molto su una differenza essenziale fra le storie patriarcali e l'esodo. Le storie degli antenati d'Israele sono unificate dal tema delle promesse, in particolare la promessa della terra.

²⁹ R. RENDTORFF, «Literarkritik und Traditionsgeschichte», *EvTh* 27 (1967) 138-153; ID., «Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis», *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies I* (Jerusalem 1969) 5-11; ID., «Der "Jahwist" als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik», *Congress Volume. Edinburgh 1974* (VTS 28; Leiden 1975) 158-166 = «The "Yahwist" as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism», *JOT* 3 (1977) 2-9; ID., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin - New York 1976); ID., «The Future of Pentateuchal Criticism», *Henoah* 6 (1984) 1-15; sulla sua opera, vedi L. ZAMAN, R. Rendtorff en zijn «Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch». *Schets van een Maccabeër binnen de hedendaagse Pentateuchexegese* (Brussel 1984). Le posizioni di Rendtorff sono riassunte nella sua *Introduzione all'Antico Testamento. Das Alte Testament. Eine Einführung* (Neukirchen-Vluyn 1983), che esiste in traduzione italiana, inglese e francese.

Quando inizia il racconto dell'esodo, non si parla più di questa promessa. Israele esce dall'Egitto e cammina nel deserto verso «la terra dove scorre il latte e il miele» (Es 3,8). La terra promessa ai padri non viene più menzionata, salvo in alcuni testi isolati come Es 32,13; 33,1; cf. Nm 14,16.

L'idea di una marcia verso la «terra promessa ai padri» è frequente, invece, nel Deuteronomio³⁰. Se le promesse patriarcali e i testi sull'esodo e la permanenza nel deserto appartengono alla stessa fonte jahwista, il fenomeno è difficilmente spiegabile. È più semplice, secondo Rendtorff, pensare che questi due «blocchi» narrativi si siano sviluppati indipendentemente, prima di essere congiunti nello stesso Pentateuco. Rendtorff ritorna, quindi, a un modello vicino a quello dell'«ipotesi dei frammenti»³¹.

Rendtorff preferisce partire dalle piccole unità (*Einzelsage*) o dai «blocchi» letterari (*grössere Einheiten* - «unità maggiori»). In altre parole, opta per il metodo di M. Noth contro quello della «critica delle fonti». Però, senza mai affermarlo in modo palese, non si interessa alla tradizione orale e discute solo dei testi *scritti*.

Abbandona quindi l'idea di fonti continue attraverso tutto il Pentateuco. Aggiunge che la divisione in fonti distrugge alle volte la struttura dei testi e impedisce di capire il loro intento teologico. Rendtorff vede sei «unità maggiori» nel Pentateuco/Esateuco: la storia delle origini (Gn 1-11); le storie patriarcali (Gn 12-50); l'uscita dall'Egitto (Es 1-15); la marcia nel deserto (Es 16-18; Nm 11-20); la pericope del Sinai (Es 19-24); la conquista (Gs).

Per quanto riguarda la formazione del Pentateuco attuale, Rendtorff distingue un'opera redazionale di stampo deuteronomistico e un'altra di stampo sacerdotale a cui occorre aggiungere qualche intervento redazionale posteriore³². Questa opera redazionale è già presente nelle «unità maggiori». Per esempio, secondo Rendtorff, il tema delle promesse che unisce i racconti sui tre patriarchi è di origine deuteronomistica.

Le proposte di Rendtorff saranno riprese e sviluppate dal suo allievo Erhard Blum in due voluminosi studi, l'uno sulle tradizioni patriarcali e l'altro su Mosè³³. La figura di quest'ultimo unisce le tema-

³⁰ Vedi Dt 1,8.21.35; 6,10.23; 8,1 [...]. Per una lista completa, vedi TH. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99; Freiburg Schweiz - Göttingen 1990) 12-14.

³¹ Si parla anche, in questo caso, del modello dei «cicli narrativi» (*Erzählkränze*). Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 72.

³² Ritroviamo, quindi, un'idea simile a quella di I. ENGNELL, *Gamla Testamentet I*.

³³ E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984); ID., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin - New York

tiche dell'esodo, del Sinai e della marcia nel deserto e questo riduce il numero delle «unità maggiori», proposte in un primo momento da Rendtorff.

Per Blum, il Pentateuco attuale è il frutto di un compromesso che ebbe luogo durante l'epoca persiana. Esistevano due correnti importanti, l'una «laica» e l'altra sacerdotale. Nella prima si ritrovava soprattutto l'aristocrazia terriera della Giudea e il suo organo rappresentativo era il gruppo degli «anziani». La seconda corrente, «sacerdotale», difendeva la teologia e le prerogative delle famiglie sacerdotali del secondo tempio di Gerusalemme. I due gruppi hanno composto ciascuno una propria «storia delle origini d'Israele».

Le due opere esistevano quindi l'una accanto all'altra. La prima, quella dei «laici» e degli «anziani», viene chiamata «composizione D» o «deuteronomistica» (*D-Komposition* o *KD*). La seconda viene chiamata «composizione P» o «sacerdotale» (*P-Komposition* o *KP*). Quando il governo persiano decise di accordare una certa autonomia alla provincia di Giuda, ci voleva un solo documento legislativo per definire la nuova entità politica. Inoltre, l'Israele postesilico doveva unirsi per sopravvivere.

Per queste ragioni, esterne e interne, si creò il Pentateuco attuale e le due «composizioni» furono congiunte in una sola opera, che diventò pertanto il documento ufficiale dell'«autorizzazione imperiale persiana». In altre parole, il Pentateuco era, agli occhi delle autorità persiane, la legge ufficiale dell'impero per gli Israeliti, in particolare nella provincia di Giuda³⁴.

In conclusione, per questa «scuola di Heidelberg», non esiste più lo Jahwista. Diventa anche molto difficile separare, nelle «composizioni» postesiliche gli elementi più antichi dagli elementi redazionali più recenti. In molti casi, Blum rinuncia a questo lavoro per quanto riguarda l'insieme Es-Nm.

Nella sua prima opera sulla Genesi, invece, l'indole dei racconti permetteva di ritrovare più facilmente il substrato antico, preesilico, dei racconti.

1990); su quest'ultima opera, vedi J.L. SKA, «Un nouveau Wellhausen?», *Bib* 72 (1991) 253-263; E. CORFÈSE, «Pentateuco: la strada vecchia e la nuova», *Liber Annuus* 43 (1993) 71-87.

³⁴ Vedi la tesi di P. FREI, «Zentralgewalt und Achämenidenreich», *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich* (Hrsg. P. FREI - K. KOCH) (OBO 55; Freiburg Schweiz - Göttingen 1984; 1996) 7-43. J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 229-243, adotta una posizione molto simile a quella di Rendtorff e soprattutto di Blum. Anch'egli pensa a due «strati» nel Pentateuco, l'uno di tipo deuteronomistico e composto alla stregua della storia deuteronomistica e l'altro di origine sacerdotale. Si riferisce anche allo studio di P. Frei e all'autorizzazione imperiale persiana per spiegare l'origine del Pentateuco attuale.

Non è possibile valutare questa immensa opera, forse la più impressionante degli ultimi anni, accanto ai libri di J. Van Seters³⁵. A mio parere, quattro punti richiederebbero un approfondimento:

* I rapporti fra il Deuteronomio, la storia deuteronomistica (Gs - 2 Re) e i testi del Pentateuco. Deuteronomio e opera deuteronomistica non sono opere unificate³⁶. Inoltre, sarebbe utile studiare le tecniche redazionali in queste opere e paragonarle con le tecniche redazionali in Gn-Nm.

* La questione dei codici legislativi e del loro rapporto con i testi narrativi meriterebbe un esame più approfondito³⁷.

* Il problema di una redazione postdeuteronomistica e postsacerdotale. Alcuni testi tardivi non si lasciano classificare fra i testi deuteronomistici o sacerdotali, poiché portano lo stampo di ambedue le scuole per quanto riguarda lo stile e la teologia.

* Se si ammette che le due «composizioni» abbiano amalgamato e organizzato materiali più antichi, non è possibile individuare questi materiali?

- Uno Jahwista postdeuteronomico

In due aree linguistiche diverse, in Canada e in Svizzera, si è sviluppata l'idea che lo Jahwista non sia la più antica delle fonti. Al contrario, la parentela con il Deuteronomio e l'opera deuteronomistica

³⁵ Per una critica, vedi, fra gli altri, E. OTTO, «Kritik der Pentateuchkomposition», *VF* 40 (1995) 3-28, spec. 164-181; E. ZENGER, *Einleitung*, 73; S. MCEVENUE, «The Speaker(s) in Ex 1-15», *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, FS. N. LOHFINK (Hrsg. G. BRAULIK - W. GROB - S. MCEVENUE) (Freiburg im Breisgau 1993) 220-236.

³⁶ Vedi N. LOHFINK, «Deutéronome et Pentateuque: État de la recherche», *Le Pentateuque. Débats et recherches* (éd. P. HAUBEERT) (LD 151; Paris 1992) 35-64 = «Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung», *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* III (SBAAT 20; Stuttgart 1995) 13-38, spec. 14-15.

³⁷ Questa domanda non viene trattata né da Rendtorff né da Blum. In compenso, altri due rappresentanti della «scuola di Heidelberg» hanno mostrato più interesse per i codici legislativi. Vedi R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1-2 (ATD Ergänzungsreihe 8/1-2; Göttingen 1992); trad. inglese: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* 1-2 (London 1994); F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser Traktate 78; München 1983); ID., «Das Bundesbuch - historischer Ort und institutioneller Hintergrund», *Congress Volume. Jerusalem 1986* (VTS 40; Leiden 1988) 27-41; ID., «Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes», *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff; Hrsg. E. BLUM - C. MACHOLZ - E.W. STEGEMANN) Neukirchen-Vluyn 1990) 117-129; ID., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München 1992).

invita a ipotizzare una data molto più bassa. Attualmente, parecchi sostenitori di questa opinione collocano lo Jahwista *dopo* il Deuteronomio e l'opera deuteronomistica.

La loro argomentazione si appoggia su considerazioni letterarie, storiche e archeologiche.

* Non vi è alcuna prova archeologica valida per provare l'esistenza di un'«epoca patriarcale» premonarchica. Lo stesso vale per l'esodo e la permanenza nel deserto. Questa conclusione è palesemente in contraddizione con le opinioni della scuola di Albright.

* Gli esegeti di questa scuola mettono anche in dubbio i lavori di Gunkel, Noth e von Rad sulla tradizione orale. Non è possibile, secondo Van Seters, per esempio, ritrovare una tradizione orale antica dietro le tradizioni patriarcali o le tradizioni su Mosè.

* I profeti preesilici non menzionano le tradizioni del Pentateuco.

* Vi sono, invece, parecchi contatti linguistici, tematici e teologici fra lo Jahwista e gli scritti esilici e postesilici. Alcuni paralleli extrabiblici confermano queste connessioni fra lo Jahwista e le epoche tardive della storia d'Israele.

* Per Van Seters e Rose, lo Jahwista segue cronologicamente il Deuteronomista e lo corregge. Per esempio, è contrario al suo legalismo e nazionalismo, è più liberale, umanistico e universalistico. L'opera jahwista costituisce infatti una «prefazione» dell'opera deuteronomistica.

* Lo Jahwista è uno storico come gli storici greci della stessa epoca, per esempio Erodoto ed Ellanico. Il suo scopo è identico: vuol formare la coscienza e l'identità del popolo d'Israele a partire dal suo passato.

Gli esponenti più importanti di questa tendenza sono, fra i canadesi, F.V. Winnett³⁸, N.E. Wagner³⁹, e soprattutto J. Van Seters⁴⁰; in

³⁸ F.V. WINNETT, *The Mosaic Tradition* (Toronto 1949); ID., «Re-examining the Foundations», *JBL* 84 (1965) 1-19.

³⁹ N.E. WAGNER, «Pentateuchal Criticism: No Clear Futures», *Canadian Journal of Theology* 13 (1967) 225-232; ID., «Abraham and David?», *Studies in the Ancient Palestinian World Presented to Professor F.V. Winnett* (eds. J.W. WEVERS - D.B. REDFORD) (Toronto Semitic Texts and Studies; Toronto 1972) 117-140.

⁴⁰ Vedi, anzitutto, J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CN - London 1975); ID., *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven, CN - London 1983); ID., *Der Jahwist als Historiker* (Theologische Studien 134; Zürich 1987); ID., *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville, KY - Zürich 1992); ID., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (CBET 10; Kampen - Louisville, KY 1994); ID., «Cultic Laws in the Covenant Code (Exodus 20,22 - 23,33) and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code», *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 319-345.

Svizzera e in Germania, H.H. Schmid⁴¹, M. Rose⁴², H. Vorländer⁴³ e H.-Ch. Schmitt⁴⁴.

Recentemente, Ch. Levin ha pubblicato una monografia sullo Jahwista nella quale le sue posizioni si avvicinano molto a quelle di Van Seters e Rose⁴⁵. Lo Jahwista di Levin è un redattore che, durante l'esilio a Babilonia, avrebbe raccolto e reinterpretato antiche fonti frammentarie. Il suo scopo era di ridare speranza agli esiliati. Per questo motivo, critica il Deuteronomista, specialmente l'idea della centralizzazione del culto.

Per J, JHWH è presente ovunque e non solo nel tempio di Gerusalemme. Accompagna e benedice il suo popolo nella sua terra e in esilio, come ha accompagnato e benedetto i patriarchi e il suo popolo in Egitto e nel deserto. Anche per Levin, quindi, J è esilico e posteriore al Deuteronomista.

La sua ipotesi riprende elementi dei vari modelli proposti anteriormente. All'inizio esistevano solo racconti isolati, come nell'ipotesi dei «frammenti». Lo Jahwista esilico raccoglie questi testi e forma un racconto unificato. La sua attività redazionale è apparentata al modello dell'ipotesi dei «complementi». Secondo Levin, vi sarebbero tre «documenti» o «fonti» nel Pentateuco: lo Jahwista, il sacerdotale e il Deuteronomio⁴⁶.

⁴¹ H.H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich 1976); ID., «In Search of New Approches in Pentateuchal Research», *JSTOT* 3 (1977) 33-42; ID., «Vers une théologie du Pentateuque», *Le Pentateuque en question* (éd. A. de PURY) (Le monde de la Bible; Genève 1989) 361-386.

⁴² M. ROSE, *Deuteronomist and Jahwist. Untersuchungen zur Berührungspunkte bei der Literaturwerke* (ATANT 67; Zürich 1981); ID., «La croissance du corpus historiographique de la Bible - une proposition», *RTP* 118 (1986) 217-326; ID., «Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse», *Le Pentateuque en question*, 129-147.

⁴³ H. VORLÄNDER, *Der Entstehung des jehowistischen Geschichtswerkes* (EURHS XXIII,109; Frankfurt 1978).

⁴⁴ Vedi H.-CH. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte* (BZAW 154; Berlin - New York 1980); ID., «Priesterliches und "prophetisches" Geschichtverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17 - 14,31. Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch», *Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments* (FS. E. Würthwein; Göttingen 1979) 138-155; ID., «Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der "Glaubens"-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch», *VT* 32 (1982) 170-189; ID., «Die Hintergründe der "neuesten Pentateuchkritik" und der literarische Befund der Josephsgeschichte», *ZAW* 97 (1985) 161-179.

⁴⁵ Vedi CH. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1993).

⁴⁶ Per una valutazione, vedi le recensioni di E. BLUM, *TLZ* 120 (1995) 786-790; D. CARR, *CBQ* 57 (1995) 354-355; E. OTTO, «Kritik der Pentateuchredaktion», *TRU* 60 (1995) 163-191, spec. 182-190; J.L. SKA, *Bib* 77 (1996) 425-428.

Dopo la lettura di questi studi, diventa sempre più difficile ammettere l'esistenza di un'opera antica – risalente magari agli inizi della monarchia – sulle origini d'Israele. D'altronde, se i rapporti fra lo Jahwista esilico o postesilico e l'opera deuteronomica/deuteronomistica debbano essere visti come propone questa serie di esegeti, è una domanda che per il momento preferiamo lasciare aperta.

Inoltre lo studio si concentra quasi unicamente sulle narrazioni. Tranne un articolo di Van Seters, mancano studi completi sulle leggi⁴⁷.

Per quanto riguarda la parentela fra J e gli storici greci, vi sono alcune difficoltà maggiori che impediscono di spingere il paragone oltre certe somiglianze superficiali.

Il Pentateuco è un'opera di tipo religioso, contiene molte leggi che le danno un carattere giuridico innegabile, e non si presenta esplicitamente come l'opera di un autore. Infine, lo scopo del Pentateuco non è di informare o di divertire, come le opere degli scrittori greci. Il Pentateuco si presenta come testo normativo per la vita d'Israele⁴⁸.

– Uno Jahwista ridotto

Per ovviare alle difficoltà avanzate dagli autori precedenti, alcuni esegeti tornano a una sorta di ipotesi dei complementi. Suppongono l'esistenza di uno Jahwista primitivo molto ridotto che sarà poi completato in varie epoche. Questi esegeti postulano quindi che lo Jahwista si sia formato per mezzo di aggiunte redazionali successive (*Fortschreibung*). In certi casi, si possono elencare sette o più livelli in un solo brano. I rappresentanti più conosciuti di questa tendenza sono P. Weimar, E. Zenger (prima maniera) e J. Vermeylen⁴⁹.

⁴⁷ J. VAN SETERS, «Cultic Laws in the Covenant Code» (vedi n. 40).

⁴⁸ Vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 37-42.

⁴⁹ Qualche opera più significativa: P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (FzB 9; Würzburg 1973); ID., *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146; Berlin - New York 1977); ID., *Die Berufung des Mose* (OBO 32; Freiburg Schweiz - Göttingen 1980); ID., *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17 - 14,31* (AAAT 9; Wiesbaden 1985); E. ZENGER, *Die Sinaiheophantie* (FzB 3; Würzburg 1971); ID., *Israel am Sinai. Analysen und Interpretation zu Exodus 17-34* (Altenberge 1982); P. WEIMAR - E. ZENGER, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75; Stuttgart 1975); E. ZENGER, «Le thème de la "sortie d'Égypte" et la naissance du Pentateuque», *Le Pentateuque en question*, 301-331; J. VERMEYLEN, «La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique», *RTL* 12 (1981) 324-346; ID., «Les premières étapes de la formation du Pentateuque», *Le Pentateuque en question*, 149-197; ID., «Le vol de la bénédiction paternelle. Une lecture de Gen 27», *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (eds. C. BREKELMANS - J. LUST) (BETL 94; Leuven 1990) 23-40. Per una breve valutazione, vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 72.

E. Zenger ha proposto un'ipotesi leggermente diversa⁵⁰. Il suo modello riprende elementi dell'ipotesi dei frammenti o dei «cicli narrativi» (*Erzählkränze*) e dell'ipotesi documentaria.

Nella prima tappa del processo di redazione esistevano solo dei «cicli narrativi», indipendenti gli uni dagli altri⁵¹: una serie di racconti su Abramo e Sara, e Abramo e Lot (Gn 12-19*), provenienti dal regno di Giuda. Un ciclo narrativo su Giacobbe e Labano, sorto nel regno del Nord e che fu rielaborato più tardi nel regno di Giuda. La storia di Giuseppe, nata forse nel Nord o, più probabilmente nel Sud. La vecchia storia dell'esodo (Es 1-14*), scritta nel regno del Nord.

La prima opera redazionale ampia, che parte da una visione globale della storia d'Israele, viene composta a Gerusalemme, dopo il 700 avanti Cristo, vale a dire dopo la caduta di Samaria (722 avanti Cristo) e la mancata conquista di Gerusalemme da parte di Sennacherib nel 701 avanti Cristo, sotto l'influsso dei profeti Amos, Osea e Isaia.

Zenger chiama questa opera *Jerusalemmer Geschichtswerk* - «Storia gerosolimitana». I suoi autori sono da cercare in ceti sacerdotali e profetici. Avrebbero «creato», fra l'altro, la pericope del Sinai. Durante l'esilio, l'opera fu rielaborata e espansa. Per esempio, vi fu integrato il vecchio «codice dell'alleanza» (Es 20,22-23,33).

Zenger chiama questa seconda opera «rivista»: *Exilisches Geschichtswerk* - «Storia esilica»⁵². Questa parte dell'ipotesi di Zenger è la più personale e più originale. Infine, a questa «storia esilica» furono aggiunti prima «il racconto sacerdotale», scritto in esilio verso 520 avanti Cristo, poi il Deuteronomio, nella sua versione esilica/postesilica.

Non è facile valutare l'insieme di queste proposte. Per quanto riguarda alcune opere di questi esegeti, ove si moltiplicano gli strati e gli interventi redazionali, si deve dire che la complicazione stessa delle ipotesi le rendono poco credibili. Come diceva Occam: «Frustra fit plura quod fieri potest pauciora»⁵³, il che potrebbe essere tradotto: «Perché complicare quello che si può semplificare?». Si potrebbe anche plagiare un altro detto di Occam dicendo: «Redactiones non sunt multiplicandae praeter necessitatem»⁵⁴.

⁵⁰ E. ZENGER, *Einleitung*, 73, 108-123.

⁵¹ Riassunto in E. ZENGER, *Einleitung*, 119.

⁵² E. ZENGER, *Einleitung*, 73.

⁵³ «Invano diventano di più le cose che possono essere di meno».

⁵⁴ «Non bisogna moltiplicare le redazioni senza necessità». Il detto originale di Occam recita: «Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem» - «Gli esseri non devono essere moltiplicati senza necessità». Si può anche citare M. Noth che dice: «Eine literarkritische Möglichkeit ist jedoch noch keine literarkritische Notwendigkeit» - «Una possibilità di trovare fonti non significa la necessità di trovare fonti» - M. NOTH, *1 Könige* (BKAT 9/1; Neukirchen-Vluyn 1969) 246.

L'ipotesi migliore è quella che spiega con maggiore semplicità il più grande numero di dati. L'ipotesi di Zenger, per se stessa, non è priva di interesse. Mancano, nondimeno, veri riscontri nelle altre parti della Bibbia, per esempio nei libri profetici. Zenger legge nella «storia gerosolimitana» un influsso di Amos, Osea e Isaia. Non precisa però dove si può evidenziare questo influsso. Inoltre, non tiene abbastanza conto della possibilità di un lavoro redazionale postesilico quando furono unite le varie «fonti».

Zenger tiene a una data «alta» per la sua «storia gerosolimitana», poiché la teologia di questa «storia» è diversa da quella dell'opera deuteronomistica. Per esempio lo schema «infedeltà / castigo / conversione / salvezza», tipico del deuteronomista, non è presente in Gn-Nm. Le promesse patriarcali si distinguono dallo schema deuteronomistico «predizione/adempimento». I temi della conversione e della pace, propri al Deuteronomista, non sono presenti in Gn-Nm. La teologia del peccato in Gn-Nm non è quella del Deuteronomista⁵⁵.

Tuttavia, le differenze si possono spiegare anche se si postula una data postesilica per molti testi in Gn-Nm. E non si deve sottovalutare l'attività letteraria postesilica, testimoniata dai libri delle Cronache, Esdra-Neemia, le ultime parti di Isaia, senza dimenticare gran parte del Levitico. La ricostruzione del tempio e la restaurazione della comunità di fede nell'impero persiano crearono una situazione nuova che richiedeva indubbiamente una revisione e una reinterpretazione del «dato» fornito dalle antiche fonti e tradizioni. Questo vale soprattutto per la pericope del Sinai che forma la sezione centrale del Pentateuco attuale.

– Posizione classica (W.H. Schmidt - F. Kohata - H. Seebass - L. Ruppert - L. Schmidt)

Alcuni esegeti, pochi ma assai influenti, continuano a difendere l'ipotesi documentaria nella sua forma classica, senza molte modifiche. Continuano a supporre l'esistenza di uno Jahwista all'inizio della monarchia unita. Si parla volentieri del regno di Salomone. L'esponente più conosciuto è probabilmente W.H. Schmidt⁵⁶. Il suo collega a Bonn,

⁵⁵ E. ZENGER, «Sortie d'Égypte», 328-329.

⁵⁶ Vedi anzitutto la sua «Introduzione»: W.H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament* (Berlin - New York 1979, 1995); ID., *Exodus* (BKAT II,1; Neukirchen-Vluyn 1988); ID., «Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten», *BZ* 25 (1981) 82-102; ID., «Plädoyer für die Quellenscheidung», *BZ* 32 (1988) 1-14; ID., «Elementäre Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch», *Congress Volume. Leuven 1989* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 43; Leiden 1991) 22-45; ID., «Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in ihrem Kontext», *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 225-243.

H. Seebass, segue vie molto simili⁵⁷. Un'alunna de W.H. Schmidt, F. Kohata, ha esposto le sue tesi in uno studio su Es 3-14⁵⁸.

Altri esegeti seguono, con molte sfumature, i «vecchi sentieri» dell'ipotesi documentaria, come per esempio L. Ruppert⁵⁹ e L. Schmidt⁶⁰. Recentemente si sono alzate altre voci fuori dalla Germania per sostenere posizioni simili⁶¹.

La validità di queste posizioni dipende molto dal loro modo di rispondere alle obiezioni fatte dagli autori menzionati prima e dalle soluzioni proposte per risolvere i nuovi problemi sui quali verte il dibattito attuale.

– Conclusione: che cosa rimane dello Jahwista?

Dopo questo faticoso percorso attraverso le discussioni recenti sullo Jahwista, appare chiaro che i problemi non mancano. La confu-

⁵⁷ Vedi, fra l'altro, H. SEEBASS, «Gehörten Verheißungen zur ältesten Bestand der Vätererzählungen?», *Bib* 64 (1983) 189-210; ID., «Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Élohiste?», *Le Pentateuque en question*, 199-214; ID., «À titre d'exemple: réflexions sur Gen 16/21,8-21/26,1-33», *Le Pentateuque en question*, 215-230; ID., *Genesis I. Urgeschichte* (1,1 - 11,26) (Neukirchen-Vluyn 1996). H. Seebass sta scrivendo il commentario al libro dei Numeri per la collana *Biblischer Kommentar*.

⁵⁸ F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14* (BZAW 166; Berlin - New York 1986); ID., «Die Endredaktion (R^p) der Meerwundererzählung», *AJBI* 14 (1988) 10-37.

⁵⁹ L. RUPPERT, «Die Aporien der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josefserzählung der Genesis», *BZ* 29 (1985) 31-48 = *Studien* (vedi infra), 89-109; ID., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*. 1. Teilband: *Gen 1,1-11,26* (FzB 70; Würzburg 1992); vedi anche la sua raccolta di articoli *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (SBAAT 18; Stuttgart 1994). Ogni tanto, L. Ruppert si avvicina alle posizioni di P. Weimar. Cf. E. ZENGER, *Einleitung*, 72.

⁶⁰ Vedi soprattutto: L. SCHMIDT, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167; Berlin New York 1977); ID., «Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen. Literarkritik und Redaktion in Genesis 27,1-45», *ZAW* 100 (1988) 159-183; ID., *Beobachtungen und Fragen zu der Plagenerzählung in Exodus 7,14-11,10* (Studia Biblica; Leiden 1990); ID., «Väterverheißungen und Pentateuchfrage», *ZAW* 104 (1992) 1-27; ID., *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214; Berlin - New York 1993); ID., «Weisheit und Geschichte beim Elohisten», «Jedes Ding hat seine Zeit». *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241; Berlin - New York 1996) 209-225.

⁶¹ È fondamentalmente la posizione dell'introduzione di A.F. CAMPBELL - M.A. O'BRIEN, *Sources*; vedi anche S. BOORER, *The Promise of Land as Oath: A Key to the Formation of the Pentateuch* (BZAW 205; Berlin - New York 1992) (un'alunna di A.F. Campbell); K. BERGE, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte* (Berlin - New York 1990); E. CORTESE, «Pentateuco: la strada vecchia e la nuova», *Liber Annuus* 43 (1993) 71-87; cf. E.W. NICHOLSON, «The Pentateuch in Recent Research. A Time for Caution», *Congress Volume. Leuven 1989* (ed. J.A. EMERTON) (SVT 43; Leuven 1991) 10-21.

sione sembra regnare invece del consenso tranquillo che gli esegeti conoscevano prima degli anni '70. Ciascuno o quasi propone una diversa data, un diverso modello e ben spesso una diversa delimitazione dei testi. Le teorie si moltiplicano, nessuna riesce ad imporsi. Malgrado tutte le incertezze e le difficoltà, è possibile trarre qualche conclusione più sicura. Tre punti emergono con maggiore chiarezza.

Sembra sempre più difficile ammettere l'esistenza di una «fonte» jahwista antica. All'origine della tradizione non esisteva un documento completo, ma piuttosto dei «cicli di racconti» (*Erzählkränze*)⁶². Questo modello, vicino a quello dei «frammenti», spiega meglio alcuni dati già conosciuti, sebbene non siano sempre stati presi sufficientemente in considerazione. Ne elenchiamo alcuni per illustrare la cosa.

Per esempio, vi sono pochi legami fra la storia delle origini (Gn 2-11) e le storie patriarcali⁶³. In Gn 2-11, la «terra» (*'ādāmā*) è il suolo che si coltiva, mentre nelle tradizioni patriarcali designa l'universo (Gn 12,3; 28,14) o la terra promessa (28,15). L'altra parola per «terra» (*'eres*) in Gn 1-11 designa l'«universo», e in Gn 12-50 la «terra promessa». I patriarchi sono dei nomadi, mentre i primi abitanti della terra sono coltivatori. Il linguaggio di Gn 1-11 ha un colorito sapienziale tardivo⁶⁴.

Vi sono anche differenze fra i vari cicli patriarcali. Abramo, il primo patriarca, vive nel Sud della terra di Canaan, a Hebron (Gn 13,18) o a Beersheva (21,33; 22,19). Circola nel Negeb (12,9), scende in Egitto (12,10-20) o si stabilisce per un tempo a Gerar e dai Filistei (20,1; 21,34). Giacobbe, invece, è piuttosto in contatto con il Nord (Sichem, Betel; Gn 35,1-7)⁶⁵ e con Charan nella Mesopotamia settentrionale (29-33). La storia di Giuseppe si distingue sotto molti aspetti dalle altre tradizioni. Non menziona più le promesse e la «benedizione».

Quando si arriva all'Esodo, non si parla più della «terra promessa ai patriarchi» (Rendtorff). La teofania del Sinai rimane anch'essa isolata. Quando se ne parla durante la permanenza nel deserto? È pertanto più ragionevole pensare che all'origine esistessero solo piccoli gruppi di racconti isolati, con le loro tematiche. Solo in un secondo tempo furono riuniti in un insieme più largo per formare, infine, una «storia delle origini d'Israele».

⁶² Cf. i modelli di R. Rendtorff, E. Blum (per la Genesi) e di E. Zenger.

⁶³ Vedi F. CRÜSEMANN, «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den "Jahwisten"», *Die Botschaft und die Boten* (FS. H.W. Wolff; [Hrsg. J. JEREMIAS - L. PERLITT] Neukirchen-Vluyn 1981) 9-29; J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 64-66; 69-70; 77-78; E. ZENGER, *Einleitung*, 114-115; cf. J.L. SKA, «Pentateuque», 251.

⁶⁴ Vedi L. ALONSO SCHÖKEL, «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3», *Bib* 43 (1962) 295-316.

⁶⁵ Beersheva viene tuttavia menzionata in Gn 28,10.

Il lavoro redazionale ha preso un certo tempo e si è svolto molto probabilmente in varie fasi. È da chiedersi però se il tentativo di creare legami fra i vari «blocchi» possa precedere di molto l'opera deuteronomica/deuteronomistica (Dt/Dtr) e il racconto sacerdotale (P). I «piccoli credo storici» (Dt 6,21-23; 26,3-9) e il testo sacerdotale di Es 6,2-8 sono i primi a collegare i patriarchi con l'esodo. Un altro testo dello stesso genere è Nm 20,14-16⁶⁶.

Non si deve eliminare troppo presto la possibilità che questo lavoro redazionale abbia seguito piuttosto che preceduto Dt/Dtr e P. Le sintesi teologiche di Dt/Dtr e P hanno dato un nuovo impulso alla tradizione e creato il quadro indispensabile per poter raccogliere e organizzare i materiali narrativi più antichi⁶⁷.

Malgrado la resistenza di alcuni esegeti conosciuti, sembra sempre più difficile parlare di un'opera jahwista all'epoca di Salomone⁶⁸. Le ragioni sono numerose. La teologia di alcuni testi attribuiti a J può difficilmente essere anteriore alla predicazione dei primi profeti e alle prime sintesi dell'opera deuteronomica. Gli studi sulla religione d'Israele non incoraggiano a collocare questa teologia agli inizi della storia del popolo eletto.

Il «senso della storia» e le tecniche di composizione letteraria che troviamo nel J classico possono difficilmente precedere nel tempo l'apparizione delle prime opere letterarie dei profeti e le opere dello stesso genere che sono sorte nel Medio Oriente antico. Non si trova niente di simile all'epoca di Davide e Salomone.

Se J fosse stato scritto prima dei profeti preesilici, si dovrebbe trovare qualche traccia nei loro scritti quando parlano del passato d'Israele.

Alcuni testi fondamentali del J tradizionale come Gn 12,1-4a o la storia delle origini (Gn 2,4b-8,22) sono, per alcuni studi recenti, dei testi tardivi. Gli studi sulle «promesse patriarcali» vanno nello stesso senso.

Il parallelismo, spesso invocato, fra i racconti di 1-2 Sam sull'ascesa al trono di Davide e la successione di Davide da una parte e il classico J dall'altra non resiste a un esame critico. Se J dovesse fornire una base alla composizione di 1-2 Sam, come si afferma ogni tan-

⁶⁶ S. KREUTZER, *Die Frühgeschichte Israels*.

⁶⁷ P fornisce in gran parte il «filo rosso» del Pentateuco. Vedi J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 336: «Es ist als ob P der rote Faden sei, an dem die Perlen von JE aufgereiht werden»; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, 11.

⁶⁸ Vedi le obiezioni di J. BLENKINSOPP, *Pentateuch* (124-125); R.N. WHYBRAY, *Introduction*, 25-27; E. ZENGER, *Einleitung*, 108-110; D. CARR, *Fractures*, 220-232; cf. J.L. SKA, «Pentateuque», 251.

to, perché i legami non appaiono più chiaramente? Inoltre, le teologie di J e di 1-2 Sam hanno pochi punti in comune.

In conclusione, vi sono indubbiamente molte ragioni per pensare che J – se mai è esistito – non è un'opera molto antica. Si deve anche concepire J come il frutto di un lavoro redazionale a partire da cicli narrativi più antichi. Se J possa aver compiuto il suo lavoro prima dell'esilio (Zenger), durante (Levin) o dopo (Rose, Van Seters) rimane per il momento una questione aperta. Personalmente, penso che occorre prendere in maggiore considerazione l'attività letteraria post-deuteronomistica e postsacerdotale (vedi sopra)⁶⁹.

L'ultima osservazione è di tipo metodologico. Si nota che il modo di procedere degli esegeti tende a un certo accordo per quanto riguarda il punto di partenza dello studio. Sono sempre meno gli esegeti che presuppongono l'esistenza delle fonti, in particolare della fonte J. L'analisi parte da più lontano, dal testo nella sua configurazione attuale. In questa maniera, la sincronia – studio del testo nella sua ultima forma – precede la diacronia – studio della genesi del testo –. Perciò, prima di stabilire l'esistenza di fonti, si esamina la struttura e la coerenza del testo e solo se vi sono indizi solidi, per esempio delle tensioni, delle «fratture» o delle incoerenze, si passa alla tappa seguente e si parla di «fonti» o di «redazioni».

Diventa più difficile «sezionare» o «atomizzare» un bel testo narrativo pur di ritrovarvi due o tre fonti perché l'episodio «deve» essere presente in tutte queste fonti. Anche quando si tratta delle «fonti» o «redazioni», gli esegeti preferiscono verificare la solidità delle loro conclusioni. Il tempo nel quale si poteva con grande sicurezza distribuire i versetti del Pentateuco fra quattro grandi «cesti», J, E, D e P, è ormai passato, almeno per la maggioranza degli specialisti.

Ciascuno vuole accertare i legami fra i vari testi prima di affermare una loro parentela. Si stabilisce una cronologia provvisoria e relativa, poi si tenta di collegare i testi con alcuni periodi della storia d'Israele. Su questo atteggiamento metodologico, occorre dare retta a Rendtorff e Blum: lo studio della forma del testo deve precedere la «critica delle fonti» (*Literarkritik*)⁷⁰.

In fin dei conti, dopo l'Elohista, lo Jahwista sembra perdere consistenza e i tratti del suo volto si fanno sempre più sfocati. Perciò, al-

⁶⁹ Vedi E. OTTO, «Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) 61-111.

⁷⁰ Vedi J.L. SKA, «Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15. Remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22», *Le Pentateuque. Débats et recherches* (éd. P. HAUDEBERT) (LD 151; Paris 1992) 135-171, spec. 144-146; D. CARR, *Fractures*, applica questo metodo al libro della Genesi con buoni risultati.

cuni parlano più volentieri dei «testi non sacerdotali» (Blum, Carr) e forse un giorno si abbandonerà anche la sigla J.

Qualunque sia l'avvenire dello Jahwista, una cosa è certa: per chi legge oggi in modo critico i testi non sacerdotali del Pentateuco, diventa sempre più necessario distinguere chiaramente fra le unità narrative e i codici legislativi antichi, da una parte, e gli strati redazionali più recenti dall'altra. Per il momento e per quanto riguarda gli inizi della tradizione, il modello che si impone è sempre più quello dei «frammenti» o dei «cicli narrativi».

3. Il problema del racconto sacerdotale⁷¹

Il racconto sacerdotale (P), non è mai stato nell'occhio del ciclone che ha investito gli studi sul Pentateuco. A causa di uno stile e di una teologia particolarmente riconoscibili, è sempre stato relativamente facile identificare i testi che appartengono a questa «fonte», come, per esempio, Gn 1,1-2,4a; 17; 23; 28,1-9; 35,11-15; Es 6,2-8; 25-32; 35-40⁷²; Lv 9; Nm 20,1-13⁷³ e lo strato sacerdotale di Gn 6-9; Es 7-11; 14; 16; Nm 13-14⁷⁴.

Tranne qualche discussione sulla delimitazione del racconto sacerdotale in alcuni casi, i problemi principali toccano cinque campi: la sua natura; la sua conclusione; i suoi rapporti con la «Legge di santità» (Lv 17-26); la sua teologia; la sua datazione.

– La natura del racconto sacerdotale⁷⁵

Negli ultimi anni, parecchi autori hanno affermato che il racconto sacerdotale non è esattamente una «fonte» completa e indipendente del Pentateuco⁷⁴. Sarebbe piuttosto uno strato redazionale, una sorta

⁷¹ Su questo punto, vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 92-108; J.L. SKA, «De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal», *Bib* 76 (1995) 396-415. Per una traduzione in inglese e un breve commento, vedi A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources*, 21-90.

⁷² Per una delimitazione del testo, vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 94-95. Vedi anche il contributo fondamentale di K. ELLIGER, «Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung», *ZTK* 49 (1952) 121-142 = *Kleine Schriften zum Alten Testament* (TBü 32; München 1966) 174-198. Delimitazione: 121-122 = 174-175.

⁷³ Vedi J.L. SKA, «De la relative indépendance», 397-402. Per la bibliografia, vedi 402, n. 24.

⁷⁴ Vedi soprattutto F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 293-325; R. RENDTORFF, *Problem*, 130-146; E. BLUM, *Komposition*, 130-146; ID., *Studien*, 219-332 (con sfumature importanti); VAN SETERS, *Abraham*, 279-295; ID., *Moses*, 103-112. Questa era anche l'opinione di P. VOLZ, «P ist kein Erzähler», in P. VOLZ - W. RUDOLPH, *Elohista*, 135-142. Per una discussione, vedi N. LOHPINK, «Priesterschrift», 189-225, spec. 196-201 (bibliografia 197, n. 28) = *Studien zum Pentateuch*, 213-253, spec. 221-225 (con bibliografia 221, n. 28).

di commento e di complemento delle antiche fonti. L'argomento principale a favore di questa opinione è il fatto che P non è completo.

Certo, P non contiene un racconto dettagliato di tutto quello che troviamo nelle altre fonti del Pentateuco. Non parla di Caino e Abele, salta molti episodi della vita di Abramo e Sara, e di Giacobbe ed Esaù, non dice quasi niente di Giuseppe, evita di parlare dell'alleanza del Sinai e contiene ben poco sulla permanenza nel deserto.

Nessuno, però, dice che P doveva fornire un parallelo per ogni testo presente nelle fonti più antiche. Il vero problema è diverso perché sorge dalla presenza di lacune all'interno della trama sacerdotale.

Mancano nel racconto di P alcuni episodi o brani che, secondo le buone regole della narrazione biblica, dovrebbero essere presenti. Per esempio, P non racconta la nascita di Giacobbe ed Esaù (Gn 25,26b). In Gn 27,46-28,9, Isacco invia Giacobbe dal suo zio Labano per sposarsi. In seguito, si cerca invano una menzione di questo matrimonio in P. L'inizio della storia di Giuseppe (Gn 37,2) è molto frammentario e richiederebbe una continuazione che non esiste nel racconto sacerdotale⁷⁵.

Mosè appare in Es 6,2 senza essere stato introdotto. L'uscita dall'Egitto in Es 12,40-42 non viene spiegata. Vi sono altri casi simili. Per esempio, Gn 2,4a: «Queste sono le generazioni del cielo e della terra...», sembra essere un «titolo» per il testo che segue (Gn 2,4b-25 - testo non sacerdotale), piuttosto che la conclusione del testo che precede.

In Es 7,1-5, JHWH incarica Mosè di una missione per il faraone. Tuttavia, quando Mosè e Aronne lo incontrano, non gli trasmettono il messaggio affidato. In Es 14,15, JHWH chiede a Mosè: «Perché gridi verso di me»? Nel racconto precedente, Mosè non ha gridato.

Per poter risolvere il problema, è necessario studiare tutto il racconto sacerdotale. Da questo studio emergono due fatti: come abbiamo già visto sopra, il racconto sacerdotale non è completo. D'altra parte, la teologia, il vocabolario e il modo di presentare gli avvenimenti è troppo distante dalle altre fonti per poter considerare P come un «complemento».

La sua opera ha la sua indipendenza. Perciò, si deve parlare della «relativa indipendenza» del racconto sacerdotale. P conosce le antiche fonti e suppone che il suo lettore le conosca. Dialoga con queste tradizioni, le corregge, le reinterpreta e propone una nuova visione della storia d'Israele. Sviluppa una teologia propria, *indipendente*, però sempre in *relazione* con le antiche tradizioni.

⁷⁵ Questi casi sono stati notati da M. NOTH, *Pentateuch*, 13-14.

Per usare una immagine, P costruisce la sua casa sulle fondamenta delle fonti che l'hanno preceduto. Però non si accontenta di completare, decorare, abbellire o prolungare un'opera già iniziata. P costruisce una nuova casa su fondamenta antiche⁷⁶.

– La conclusione del racconto sacerdotale⁷⁷

Vi sono in merito a questo problema almeno cinque posizioni: il racconto sacerdotale finisce in Gs 18,1; 19,51 (Lohfink; Blenkinsopp)⁷⁸. La posizione tradizionale, almeno dal tempo di Wellhausen e soprattutto di Noth, vede la conclusione di P in Dt 34,1.7-9. Perlitt attacca la posizione precedente e considera che P finisce prima, in Nm 27⁷⁹. Zenger e Otto risalgono fino a Lv 9. P conclude il suo racconto con l'inaugurazione solenne del culto⁸⁰. Infine, T. Pola è ancora più drastico: per lui P finisce in Es 40⁸¹.

Il problema è complesso perché tocca la natura stessa del racconto sacerdotale. Per sapere dove esso finisce, occorre anche sapere qual è la sua intenzione. Se, per esempio, si dice che P abbia come unico scopo l'instaurazione del culto, può benissimo finire in Lv 9 o addirittura in Es 40.

Se P è interessato alla «terra», dovrà anche dire qualche cosa in merito⁸². Diventa più difficile, in questo secondo caso, non attribuire a P alcuni testi che spiegano perché Israele o alcuni dei suoi capi non sono entrati nella terra promessa, per esempio, Nm 13-14* e Nm 20,1-13*. Inoltre, dopo la condanna di Mosè e Aronne, si pone la domanda sulla loro successione, domanda che riceve una risposta in Nm 20,22-29* e 27*.

⁷⁶ Vedi N. LOHFINK, «Priesterschrift», 197, 200 = *Studien zum Pentateuch*, 221-222; 224-225; J.L. SKA, «De la relative indépendance», 404-405.

⁷⁷ Vedi J.L. SKA, «De la relative indépendance», 413-415; ID., «Le Pentateuque», 263-265; cf. E. ZENGER, *Einleitung*, 94-96. Per la bibliografia, vedi N. LOHFINK, «Priesterschrift», 198, n. 30 = *Studien zum Pentateuch*, 223-224, n. 30.

⁷⁸ Vedi J. BLENKINSOPP, «The Structure of P», *CBQ* 38 (1976) 275-292, spec. 287-291; ID., *Pentateuch*, 185; per N. LOHFINK, vedi nota precedente e J.L. SKA, «De la relative indépendance», 413, n. 70.

⁷⁹ L. PERLITT, «Priesterschrift im Deuteronomium?», *ZAW* 100 (Suppl. 1988) 65-88 = *Deuteronomium-Studien* (FAT 8; Tübingen 1994) 123-143. Cf. J.L. SKA, «Pentateuque», 263, n. 67.

⁸⁰ E. ZENGER, *Einleitung*, 94-96; vedi E. OTTO, «Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion», 83, n. 100.

⁸¹ T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P²* (WMANT 70; Neukirchen-Vluyn 1995).

⁸² Cf. E. CORTESE, *La terra di Canaan nella Storia Sacerdotale del Pentateuco* (SupRivBib 5; Brescia 1972).

Come dirimere la questione? Il pericolo di molte argomentazioni è la loro circolarità: si parte da un «concetto» sulla natura di P per delimitare i testi, e poi si definisce la natura di P sulla base di questi testi.

Per evitare questo pericolo, sembra più utile partire da alcuni testi attribuiti senza dubbio a P. Si tratta di Gn 17 e Es 6,2-8. Il vocabolario e la teologia di questi due brani sono prettamente sacerdotali. Il primo testo contiene il «programma» sacerdotale per i patriarchi e Es 6,2-8 è un riassunto della storia d'Israele da Abramo fino all'entrata nella terra promessa.

Orbene, entrambi i testi accordano grande spazio al tema della «terra». Vi sono solo alcuni dubbi a proposito di Es 6,8: «Vi farò entrare nella terra che ho giurato a mano alzata di dare ad Abramo, Isacco e Giacobbe. Ve la darò in possesso ereditario. Io sono JHWH»⁸³.

Alcuni vogliono vedere in questo versetto un'aggiunta deuteronomistica. Questa posizione, tuttavia, si rivela fragile. Gn 17, il testo dell'alleanza di Dio con Abramo e dell'istituzione della circoncisione, parla esplicitamente della promessa della terra (Gn 17,8). Es 6,2-8 si riferisce a questa promessa all'inizio e alla fine (Es 6,4,8) per presentare l'esodo e l'entrata nella terra come un compimento del giuramento fatto ai patriarchi (cf. 6,5). Eliminare il v. 8 da questo testo, come vorrebbero alcuni, distruggerebbe la struttura e il significato dell'insieme⁸⁴:

«Dio parlò a Mosè e gli disse:

Io sono JHWH.

¹Sono apparso ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe sotto il nome di *'el sad-day*, ma il mio nome JHWH non l'ho rivelato loro.

²Poi ho stabilito la mia alleanza con loro, [giurando] di dare loro la terra di Canaan, la terra delle loro migrazioni, ove vissero come migranti.

³Poi ho ascoltato il grido degli Israeliti che gli Egiziani avevano ridotto in servitù e mi sono ricordato della mia alleanza.

⁴Perciò di' agli Israeliti:

⁸³ F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift*, 29-34, attribuisce questo versetto a un redattore deuteronomista perché P non è interessato alla terra. Però il vocabolario di Es 6,8 non è deuteronomistico, dato che Dt utilizza il verbo «giurare» (*šb, nif.*), mentre il testo sacerdotale utilizza l'espressione «alzare la mano» (*ns' 'et-yād*), che è presente in Ez 20,28.42, un testo vicino a P e non a Dt (vedi anche Nm 14,30). Inoltre la parola «possesso ereditario» (*mōrāsā*) è anche presente in Ezechiele, ma non in Dt. Vedi Ez 11,15; 25,4.10; 33,24; 36,2.3.5.

⁸⁴ Vedi nota precedente. Su questo testo chiave di P, vedi J.L. SKA, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode», *ZAW* 94 (1982) 530-548; ID., «Quelques remarques sur P^e et la dernière rédaction du Pentateuque», *Le Pentateuque en question* (éd. A. DE PURY) (Genève 1989; 1992) 95-125, spec. 97-107. Per uno studio recente, vedi J. LUST, «Exodus 6,2-8 and Ezechiel», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) 209-224.

Io sono JHWH.

Vi farò uscire dai lavori forzati dell'Egitto,

vi strapperò dalla servitù,

vi riscatterò con braccio teso e con grandi giudizi,

¹vi prenderò per me come popolo,

sarò il vostro Dio

cosicché saprete che io sono JHWH, il vostro Dio,

che vi ho fatti uscire dai lavori forzati dell'Egitto

²vi farò entrare nella terra che ho giurato a mano alzata di dare

ad Abramo, ad Isacco e a Giacobbe

e ve la darò in possesso ereditario.

Io sono JHWH».

Non si tratta di entrare nei particolari di un testo assai ricco di significato. Il punto che occorre porre in risalto è la promessa della terra. Dio lega il suo nome JHWH al compimento della promessa fatta ai patriarchi e la fedeltà di Dio alle sue promesse è all'origine dell'esodo. In altre parole, Dio fa uscire Israele dall'Egitto e lo conduce nella terra promessa perché si ricorda dell'alleanza conclusa con i patriarchi (cf. Gn 17).

Per tornare alla nostra questione, è quindi impossibile sopprimere da questo oracolo il v. 8 senza sopprimere anche il v. 4: il Dio che ha promesso la terra la darà. Se si sopprime il v. 4, si deve sopprimere anche il v. 5 che menziona l'alleanza e fa del ricordo di questa alleanza il motivo o il movente dell'azione divina a favore d'Israele. Perciò senza il v. 4 e il v. 5, non rimane niente di tutto l'oracolo. Infine, il tema della terra ricorre parecchie volte in P (Gn 17,8; 28,4; 35,12; 48,4; Es 6,4,8).

Se la promessa della terra fa parte del «piano divino», P non è soltanto interessato al culto. L'instaurazione del culto (cf. 6,7) è una tappa importante, ma non l'ultima tappa dell'itinerario d'Israele con il suo Dio. Perciò P deve anche spiegare perché Mosè, Aronne e la generazione dell'esodo non sono entrati nella «terra». Questa spiegazione si trova in testi tradizionalmente attribuiti a P come Nm 13-14^{*}; 20,1-13^{*}; 20,22-29^{*}; 27^{*}.

Il problema di Dt 34,1.7-9 è più complesso. Il vocabolario non è quello di P; è difficile separare i versetti 7-9 dal loro contesto; e, più importante ancora, P non racconta la morte di Mosè, poiché Dt 34,5 non gli viene attribuito! Vi sono buone ragioni per dire che il testo è tardivo, postdeuteronomistico e postsacerdotale⁸⁵.

Ma se P ha come ultimo scopo del suo racconto l'entrata nella terra, perché non vedere la conclusione di P in Gs 18,1; 19,51? Sa-

⁸⁵ Vedi sopra n. 79. Cf. E. ZENGER, *Einleitung*, 95.

rebbe normale andare fino all'installazione della tenda a Silo, che segna la presa di possesso del paese da parte di Dio e del suo popolo. Dio abita finalmente in mezzo al suo popolo e in mezzo alla terra promessa.

Certamente, Es 6,8 punta in questa direzione. Per i sostenitori di questa tesi, però, il perno dell'argomentazione è altrove, in un parallelismo intenzionale fra Gn 1,28 e Gs 18,1b. Questi due testi dovrebbero incorniciare a mo' di inclusione tutto il racconto sacerdotale:

Gn 1,28: «... e soggiogate [tutta la terra]».

Gs 18,1b: «... e la terra era soggiogata davanti a loro».

La promessa di Gn 1,28 non trova in nessun'altra parte del Pentateuco il suo compimento, tranne in Gs 18,1b. Vi sono, ciò nonostante, alcune forti obiezioni contro questa tesi⁸⁶.

* Perché privilegiare Gn 1,28? Perché non menzionare in Gs 18-19 il giuramento ai padri (*brît*), la «gloria» (*kābôd*) o il riconoscimento di JHWH da parte d'Israele (Es 6,7; 29,46)?

* Gs 18-19 contiene un solo tema caratteristico di P: la «tenda dell'incontro» (*'ôhel mô'ēd*). Come spiegare l'assenza di altre tematiche connesse al culto, come la «gloria» (Es 29,43-46; 40,34-35; Lv 9,24; cf. 1 Re 8,11)?

* Il racconto sacerdotale distingue chiaramente la storia delle origini (Gn 1-9*) e la storia d'Israele che inizia con Abramo. Il programma della storia d'Israele si trova in Gn 17. Orbene, Gs 18-19 non accenna in alcun modo a Gn 17, nemmeno per quanto riguarda la terra (cf. Gn 17,8).

* La storia d'Israele si divide, per P, in due fasi: le promesse fatte ai patriarchi; la storia del popolo come compimento delle promesse (vedi Es 6,2-8). Mosè è la cerniera che permette di passare dalla prima alla seconda fase. Gs 18-19, tuttavia, non menziona Mosè e non si riallaccia a Es 6,8 che annunzia l'entrata nella terra giurata ai padri.

* L'espressione di Gs 18,1b: «La terra era soggiogata davanti a loro», sembra apparentata a quella di Gn 1,28: «soggiogate la terra». Il testo di Gs 18,1b è però più vicino a dei testi tardivi postsacerdotali, come Nm 32,22-29; 1 Cr 22,18.

Per queste ragioni sembra preferibile cercare la fine di P non prima e non oltre Nm 27.

⁸⁶ Vedi E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112; Stuttgart 1983) 100; ID., *Einleitung*, 95-96; J.L. SKA, «Pentateuque», 263-264.

– Il racconto sacerdotale e la «Legge di santità» (Lv 17-26)⁸⁷

La Legge di santità (sigla: H) è stata individuata e ha ricevuto il suo nome da A. Klostermann nel 1877, a causa della presenza ripetuta della formula: «Siate santi perché io sono santo», in Lv 17-26⁸⁸. Molti autori considerano che questo codice sia di origine sacerdotale, ma senza far parte del racconto sacerdotale.

L'indipendenza della Legge di santità, però, è stata recentemente rimessa in questione⁸⁹. Blum, per esempio, afferma che vi è continuità logica e tematica fra «racconto sacerdotale» e Legge di santità: una volta che il santuario venne installato in mezzo al popolo (Is 40), Israele doveva essere consono alla santità di colui che abitava in mezzo ad esso (Lv 17-26)⁹⁰. Questo argomento è sufficiente per dire che P e H formano un'unità letteraria, prodotta da un autore o un solo gruppo editoriale, alla stessa epoca?

Malgrado la coerenza logica sottolineata da Blum, vi sono altri indizi, soprattutto letterari, che impediscono di andare in questa direzione. Il legame logico evidenziato da Blum è, in realtà, di origine redazionale. In altre parole, è stato voluto e creato dagli editori del Pentateuco. Si può addirittura pensare che gli autori della Legge di santità l'abbiano composta per completare il racconto sacerdotale.

Le ragioni che conducono a vedere in H un testo più recente di P sono numerose⁹¹.

* H corregge P per quanto riguarda la «terra». Per P, JHWH dà la terra in possesso ai discendenti di Abramo (vedi Gn 17,8; 28,4; 35,12; 48,4; Es 6,4,8; vedi specialmente quest'ultimo testo che usa la

⁸⁷ Per un riassunto, vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 223-224; E. ZENGER, *Einleitung*, 103-105.

⁸⁸ A. KLOSTERMANN, «Ezechiel und das Heiligkeitgesetz», *ZLThK* 38 (1877) 401-445 = ID., *Der Pentateuch I* (Leipzig 1893) 368-418. La sigla H viene dal tedesco *Heiligkeitgesetz*, «Legge di santità».

⁸⁹ Vedi V. WAGNER, «Zur Existenz der sogenannten "Heiligkeitgesetz"», *ZAW* 86 (1974) 307-316; E. BLUM, *Studien*, 318-328.

⁹⁰ E. BLUM, *Studien*, 318-319: «Dopo la fondazione del santuario e del culto, si tratta qui [nella «Legge di santità»] logicamente dell'esigenza di un atteggiamento corrispondente da parte di tutto Israele» - «Nach den Stiftungen von Heiligtum und Kult geht es hier also folgerichtig um das geforderte Korrespondenzverhalten (ganz) Israels».

⁹¹ Vedi soprattutto A. CHOLEWINSKI, *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66; Roma 1976) 334-338; I. KNOHL, «The Priestly Torah versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals», *HUCA* 58 (1987) 65-117; J. MILGROM, *Leviticus* (AB 3,1; Garden City, NY 1991) 3-35; E. OTTO, «Das »Heiligkeitgesetz« Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion», *Altes Testament. Forschung und Wirkung* (Fs. H. Graf Reventlow; [Hrsg. P. Mommer - W. Thiel] Frankfurt 1994) 65-80; ID., «Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco», *EstBib* 52 (1994) 195-217, esp. 215-216; ID., *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3,2; Stuttgart 1994) 237.

parola ebraica *môrāšā* - «possesso ereditario»). Per H, invece, la terra rimane proprietà esclusiva di JHWH (Lv 25,23-24,38). Gli Israeliti non sono proprietari, bensì solo «residenti e ospiti» (Lv 25,23).

* Anche il modo di concepire i rapporti fra JHWH e il suo popolo sono diversi in P e H. Per Es 6,7 (P), JHWH libera Israele per farne «il suo popolo» e la sua famiglia⁹². Secondo Lv 25,42; 26,13, Israele rimane «servo di JHWH», il che accentua l'aspetto di ubbidienza nei confronti di Dio.

* H cambia la teologia sacerdotale dell'alleanza. Per P, vi è una sola vera «alleanza» (*b'rit*), per Israele: il giuramento unilaterale e irrevocabile di Dio ad Abramo (Gn 17; cf. Es 6,2-8). Per H, invece, le promesse sono condizionate (Lv 26,3-39), poiché benedizioni e maledizioni sono legate all'osservanza o meno della legge. Inoltre, JHWH ricorda l'alleanza con i patriarchi se il popolo si pente dopo aver peccato (Lv 26,40-45)⁹³.

* Il vocabolario di H è, sovente, più affine al Deuteronomio che a P⁹⁴.

* Vi sono alcune differenze fra le prescrizioni sulla Pasqua in Es 12 (P) e Lv 23 (H). Quest'ultimo testo cerca di conciliare il rituale di Es 12 con quello di Dt 16,1-8⁹⁵. Si capisce difficilmente perché una sola opera dovrebbe contenere due legislazioni sulla Pasqua.

* La nozione di «santità» non è uguale per P e H. Nel racconto sacerdotale, la «santità» è una qualità esclusiva dell'altare, del santuario e del sacerdozio (Es 29,42-46)⁹⁶. In H, la santità è richiesta a tutto il popolo (Lv 19,2; 20,7.24-26; 21,8; 22,31-33; cf. 11,44-45)⁹⁷.

* In P non emerge ancora il problema delle «nazioni», dalle quali Israele deve separarsi (cf. Lv 20,22-26).

⁹² La formula usata è quella che si ritrova per il matrimonio o l'adozione di un nuovo membro in una famiglia. Vedi Gn 12,19; 25,20; 28,9; 34,4.21 (sposa); Est 2,7.15 (figlia); 2 Re 4,1 (servo). Vedi A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico* (AnBib 100; Roma 1982) 73-74, 77.

⁹³ Vedi N. LOHFINK, «Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitgesetzes. Zu Lev. 26,9.11-13», *Wort und Geschichte*. FS. Karl Elliger (Hrsg. H. GESE - H.P. RÜGER) (AOAT 18; Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1973) 129-136 = ID., *Studien zum Pentateuch*, 157-168. Vedi la critica di E. BLUM, *Studien*, 326-327. Lv 26 prevede due situazioni diverse: nel paese o in esilio. Nel paese, Israele è tenuto ad osservare la legge. Se non la osserva, incorre nella maledizione. Però, quando si trova in esilio e confessa i suoi peccati, Dio si ricorda dell'alleanza con i patriarchi e non rigetta completamente il suo popolo (26,40-45).

⁹⁴ Vedi C. FEUCHT, *Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz* (Berlin 1964) 112-133; W. THIEL, «Erwägungen zum Alter des Heiligkeitgesetzes», *ZAW* 81 (1969) 40-72, spec. 69-73.

⁹⁵ Vedi E. OTTO, «Pesah», *TWAT* VI, 659-682, spec. 677.

⁹⁶ J.L. SKA, «Ex 19,3-6», 307-308.

⁹⁷ D'altra parte, per H come per P, JHWH santifica il sacerdozio (Lv 21,12-15; 22,9.16).

- La teologia e la struttura di P⁹⁸

Lo studio della teologia di P coincide in gran parte con lo studio della sua struttura. Per quanto riguarda quest'ultima, le proposte non mancano, perché P offre vari spunti per un lavoro di questo tipo. Per esempio, vi sono più o meno dieci «formule di *tôl'dôt*» («generazioni») in Genesi e dieci «formule dell'itinerario d'Israele nel deserto» in Es-Nm⁹⁹.

Dio si rivela in tre fasi della storia e ognuna corrisponde a un appellativo divino: la creazione, opera di «Dio» (*'ēlōhîm*); il tempo delle promesse ai patriarchi, ove Dio si rivela come El Shaddai (*'ēl šadday* - «Dio Onnipotente»[?]; cf. Gn 17,1; Es 6,3); JHWH, il Dio dell'esodo, del popolo d'Israele e del compimento delle promesse, rivela il suo nome a Mosè (Es 6,3).

P conosce due alleanze, una con Noè (Gn 9,1-17) e l'altra con Abramo (Gn 17). Vi sono quattro «peccati» in P: la «violenza» della generazione del diluvio (*hāmās* - Gn 6,11.13); la «brutalità» degli Egiziani (*perek* - Es 1,13-14); la generazione del deserto «calunnia la terra» (*dibbat hā'āres* - «calunnia della terra» - Nm 13,32; 14,36-37); Mosè e Aronne non credono in JHWH e non santificano il suo nome (Nm 20,12). Ogni peccato è seguito da un castigo corrispondente. L'acqua è strumento del castigo nel diluvio (Gn 7-8*) e nel miracolo del mare (Es 14*).

Questi due racconti si riallacciano al racconto della creazione del mare in Gn 1,9-10. I due altri castighi hanno luogo nel deserto. Li muoiono i ribelli, Aronne e Mosè¹⁰⁰. Il racconto della costruzione della tenda dell'incontro contiene numerose allusioni al racconto della creazione. Per esempio, la nube copre la montagna per sei giorni e JHWH chiama Mosè nel settimo giorno per dargli le istruzioni sul culto (Es 24,16).

Le formule di conclusione in Es 39,32.43 riprendono quelle di Gn 1,31; 2,1-3: «Così fu compiuto...»; «Mosè vide tutta l'opera...»; «Mosè benedisse...»¹⁰¹.

⁹⁸ Per un riassunto delle ultime discussioni, vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 98-103; cf. E. BLUM, *Studien*, 287-332.

⁹⁹ N. LOHFINK, «Priesterschrift», 189-225 = *Studien zum Pentateuch*, 213-254; trad. francese: «L'Écrit sacerdotal et l'histoire», *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (Cahiers Évangile 97; Paris 1996) 9-25.

¹⁰⁰ Vedi N. LOHFINK, «Ursünden», 38-57 = *Studien zum Pentateuch*, 169-189; J.L. SKA, «Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal», *NRT* 103 (1981) 512-532.

¹⁰¹ Vedi, fra gli altri, P.J. KEARNEY, «Creation and Liturgy: The P Redaction of Exod 25-40», *ZAW* 89 (1977) 375-387; N. LOHFINK, «Der Schöpfergott und der Bestand von Himmel und Erde. Das Alte Testament zum Zusammenhang von Schöpfung und Heil», *Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für*

Gli studiosi hanno sfruttato le indicazioni di P in vari modi. Per taluni, P divide la storia in due grandi momenti, la storia delle dieci *tôl'dôt* («generazioni») in Gn, seguita dalle dieci tappe d'Israele nel deserto (Es-Nm). L'esodo forma la cerniera fra questi due pannelli (N. Lohfink)¹⁰². Sulla scia di J. Wellhausen, W.H. Schmidt propone di vedere quattro periodi in P: la creazione, il diluvio, il tempo di Abramo e il tempo di Mosè¹⁰³. P. Weimar ed E. Zenger preferiscono una divisione in due parti: Gn 1,1 - Es 1,7 ed Es 1,13 - Dt 34,9.

La prima parte è incentrata sul moltiplicarsi del popolo (cf. Gn 1,28 e Es 1,7), la seconda sulla marcia verso la terra (cf. Lohfink). O.H. Steck preferisce un'altra divisione bipartita fra «storia delle origini del mondo e dell'umanità» (Gn 1-11), da Adamo ad Abramo, e «storia delle origini d'Israele», da Abramo a Mosè. In questo caso, Abramo è la figura chiave della storia, non Mosè¹⁰⁴.

Non è facile integrare tutti i dati in una sola struttura e forse P non intendeva nemmeno offrire un racconto nitido secondo i principi dello strutturalismo odierno. Molti esegeti cercano di suddividere il testo del racconto sacerdotale, mentre P cerca piuttosto di organizzare la storia. Occorre, in questo caso come in tanti altri, distinguere chiaramente il testo dal mondo al quale si riferisce.

In parole più tecniche, bisogna tenere conto della distinzione fra *story* e *discourse* - fra «storia» e «discorso». La «storia» è la realtà che il lettore ricostruisce quando legge il testo, mentre il «discorso» è il testo concreto¹⁰⁵. Il racconto sacerdotale utilizza costantemente queste due «tastiere» mentre suona la sua musica. Più concretamente, il let-

unsere Erde (Hrsg. G. ALTNER u.a.) (Regensburg 1978) 15-39, spec. 33-34 = *Studien zum Pentateuch*, 191-211, spec. 205-207; N. NEGRETTI, *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico* (AnBib 55; Rome 1973) 162-164; M. OLIVA, «Interpretación teológica del culto en la pericopa del Sinai de la Historia Sacerdotal», *Bib* 49 (1968) 348-351; P. WEIMAR, «Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte», *RB* 95 (1988) 138-162; B. JANOWSKI, «Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtums-konzeption», *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1993) 214-246, spec. 238-239, 244.

¹⁰² Vedi sopra, n. 99.

¹⁰³ W.H. SCHMIDT, *Einführung*, 104-112.

¹⁰⁴ O.H. STECK, «Aufbauprobleme in der Priesterschrift», *Ernten was man sät* (FS. K. Koch) (Hrsg. D.R. DANIELS u.a.; Neukirchen-Vluyn 1991) 287-308. La struttura proposta da BLUM, *Studien*, 287-332, è molto simile: «Die Schöpfungswelt und ihre Minderung» («Il mondo della creazione e il suo declino») - «Die partielle Restitution in Israel» («La restaurazione parziale in Israele»).

¹⁰⁵ Sull'origine e la funzione di questa distinzione che viene dai formalisti russi, vedi J.L. SKA, «*Our Fathers Have Told Us*». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13; Rome 1990) 5-6.

tore deve, a partire dai dati e dagli schemi forniti da P, ricostruire una «storia» del mondo nella quale si inserisce la storia d'Israele.

La domanda, quindi, è di sapere con precisione quali sono le tappe di questa *storia*, piuttosto che di sapere come si struttura il *testo* o il *discorso*. Nei paragrafi seguenti, mi limiterò dunque a parlare della «storia» senza cercare di ritrovare nei testi una geometria ineccepibile¹⁰⁶.

Per arrivare a un risultato più sicuro, sembra opportuno prendere come punto di partenza alcune affermazioni teologiche di P, poiché lo scritto sacerdotale vede nella storia il compimento di un piano divino. Una grande differenza fra P e le altre «fonti» che lo precedono, è il tono decisamente «teologico» adottato da P.

Parecchi studiosi hanno notato il fatto che i discorsi divini sono relativamente più frequenti in P che nei testi più antichi.

Questi discorsi sono per lo più dei «programmi narrativi», per usare il linguaggio tecnico dell'analisi narrativa¹⁰⁷. In P, Dio riscrive e «programma» la storia che si divide in due grandi momenti: la storia dell'universo e la storia d'Israele. La storia dell'universo si suddivide in creazione (Gn 1-5*) e rinnovamento della creazione per mezzo del diluvio (Gn 6-9*).

Anche la storia d'Israele si suddivide in due momenti: la storia degli antenati (i patriarchi) e la storia del popolo. I testi più importanti sono Gn 1,1 - 2,4a; 9,1-17; 17; Es 6,2-8.

Il Dio dell'universo è Elohim; il Dio degli antenati d'Israele è El Shaddai; il Dio del popolo è JHWH. Dio si rivela solo a Israele, prima ai patriarchi, poi a tutto il popolo. I due «nomi» - Elohim e El Shaddai - corrispondono a due interventi particolari nella storia. Però, prima di entrare nel merito di questa «teologia», conviene convalidare queste prime impressioni sulla struttura di P.

La storia delle origini è come il fondamento sul quale Dio costruisce la storia d'Israele. Perciò, non mancano le corrispondenze fra questi due momenti del racconto. Per esempio, all'alleanza con Noè (Gn 9) corrisponde l'alleanza con Abramo (Gn 17). Il «segno» della prima è l'arcobaleno (Gn 9,12), il «segno» della seconda, la circoncisione (Gn 17,11).

Gli Egiziani che oppressero gli Israeliti spariscono nelle acque del mare (Es 14*), alla stregua della generazione violenta del diluvio che sparisce nelle acque (Gn 7*). In ambedue i casi, Dio agisce come crea-

¹⁰⁶ Per lo stile di P, lo studio fondamentale è quello di S. MCEVENUE, *Narrative Style*. Egli definisce così lo stile di P: «Its essence is variety within system» (50). Per questa ragione, i tentativi di strutturazione troppo spinti sono destinati a fallire.

¹⁰⁷ Vedi J.L. SKA, «Sincronia», 157, 230.

tore del mondo perché comanda alle acque e fa apparire o riapparire la «terra asciutta» (*yabbāsā* - Gn 1,9-10; 8,14; Es 14,16.22.29). La benedizione che Dio impartisce al genere umano in Gn 1,28: «Siate fecondi, moltiplicatevi e riempite la terra», viene ripetuta in 9,1 per Noè e i suoi discendenti. Essa trova un'eco nella benedizione di Abramo (Gn 17,2.16; cf. 17,20) e in quella di Giacobbe (28,3; 35,11; 48,4). Questa benedizione ha il suo compimento in Gn 47,27; Es 1,7.

Il Dio che fornisce il cibo agli esseri viventi (Gn 1,29-30; cf. 6,21) nutre il suo popolo nel deserto con la manna (Es 16,15). Israele scopre in Es 16 il riposo del settimo giorno che Dio aveva inaugurato nel settimo giorno della creazione (Gn 2,1-3).

Abbiamo già evidenziato i richiami tra il racconto della creazione e quello della costruzione della tenda. Il creatore del mondo può venire ad abitare in mezzo all'universo quando Israele diventa il suo popolo (Es 6,7; 29,43-46).

La tenda è il «palazzo» del «sovrano dell'universo» in mezzo al suo regno¹⁰⁸. Questi indizi mostrano a sufficienza che P ha voluto costruire – per usare un'immagine – una storia a due piani con strutture analoghe.

Le due fasi della prima parte offrono anche delle somiglianze fra loro. Dio crea l'universo a partire dal caos primitivo dove le acque coprono tutta la terra (Gn 1,2.9-10). Nel diluvio, l'universo ritorna parzialmente al caos primitivo quando la terra viene ricoperta dalle acque che fanno sparire una generazione corrotta e violenta. Quando riappare la terra asciutta (Gn 8,14; cf. 1,9-10), Noè esce dall'arca con la sua famiglia per ripopolare l'universo. In 9,1, Dio rinnova la benedizione di 1,28 e in 9,2-3 cambia le prescrizioni alimentari di 1,29-30.

Fra le due fasi della storia d'Israele vi sono meno corrispondenze. L'articolazione è diversa: si passa dalla promessa all'adempimento. Testi come Es 2,23-25 e 6,2-8 pongono in risalto l'articolazione fondamentale di questa seconda fase della storia sacerdotale. Quando Israele si trova in Egitto, Dio si «ricorda» di quello che aveva promesso ad Abramo, Isacco e Giacobbe (Es 2,24; 6,5). Dio giura tre cose ad Abramo: gli darà una numerosa discendenza (Gn 17,2-6), una terra (17,8) e sarà il suo Dio (17,7-8). La promessa di una numerosa discendenza si compie in Gn 47,27; Es 2,7.

La seconda promessa trova il suo adempimento quando JHWH viene ad abitare in mezzo al suo popolo (Es 40,34-35; cf. Es 6,7; 29,45-

¹⁰⁸ Vedi soprattutto M. WEINFELD, «Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord - The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1 - 2:3», *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Henri Cazelles* (éds. A. CAQUOT - M. DELCOR) (AOAT 212; Neukirchen-Vluyn - Kevelaer 1981) 501-512; cf. gli studi citati nella n. 101.

46). Una sola promessa aspetta ancora la sua realizzazione: la promessa della terra. Secondo P, tuttavia, il mancato adempimento è dovuto alla colpa d'Israele. Dio non è responsabile di questo fallimento, come si può ricavare da Nm 13-14*.

La generazione dell'esodo non ha voluto conquistare la terra e perciò è stata condannata a morire nel deserto. La seconda generazione entrerà nella terra giurata ai patriarchi (Nm 14,26-38*).

Lo scopo di P è di ritrovare nel passato le salde fondamenta sulle quali si possa ricostruire la comunità d'Israele. Per P, queste fondamenta sono religiose. L'esistenza dell'universo postdiluviano dipende interamente dall'alleanza unilaterale di Dio con Noè (Gn 9,1-17). In altre parole, il fondamento è indistruttibile perché è stato stabilito da Dio. La violenza degli esseri viventi non può più distruggere il mondo.

L'esistenza d'Israele ha anch'essa il suo fondamento in Dio: l'alleanza unilaterale di El Shaddai con Abramo e i suoi discendenti (Gn 17). Su questo punto, P modifica la teologia dell'alleanza deuteronomica. Per il Dt, la benedizione dipendeva dall'osservanza della legge da parte del popolo.

Siccome il popolo non è stato fedele, è giunta la maledizione dell'esilio. Occorreva pertanto trovare nel passato un fondamento più solido che non fosse legato alla fragile fedeltà umana. P lo trova nell'alleanza unilaterale e non condizionata di Dio con Abramo (Gn 17). Su questa base, P sviluppa la teologia della «gloria»¹⁰⁹.

JHWH rivela questa sua «gloria» per la prima volta in Es 14 (vv. 4.17-18), quando «si glorifica» contro l'Egitto. La «gloria» riappare nel deserto quando JHWH dà la manna al popolo (Es 16,10). La stessa gloria appare sul monte Sinai (Es 24,16-17) e prende possesso della tenda dell'incontro (Es 40,34-35; cf. 29,43). Appare quando JHWH inaugura il culto (Lv 9,23).

Le ultime apparizioni della gloria coincidono con il castigo della generazione ribelle che «calunnia la terra» promessa (Nm 14,10) e il dono dell'acqua che sgorga dalla roccia (Nm 20,6). La «gloria» unisce quindi due aspetti importanti della rivelazione divina: gli interventi di JHWH nella storia d'Israele e la sua presenza nel culto. Israele venera nella tenda la «gloria» di JHWH, Signore della sua storia¹¹⁰.

Inoltre, JHWH è anche chiaramente il creatore dell'universo che ha adoperato la sua potenza di creatore per liberare Israele (Es 14*)¹¹¹

¹⁰⁹ C. WESTERMANN, «Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift», 227-249 = *Forschung am Alten Testament*, 115-137; U. STRUPPE, *Die Herrlichkeit Yahwes in der Priesterschrift*.

¹¹⁰ Vedi J.L. SKA, *Passage*, 101-107.

¹¹¹ Vedi soprattutto le allusioni alla «terra asciutta» in Es 14,16.22.29; cf. Gn 1,9-10 (8,14). J.L. SKA, *Passage*, 95-96; ID., «Séparation», 517-519.

e nutrirlo (Es 16^a)¹¹². Le corrispondenze fra Es 24.39-40 e Gn 1 sottolineano anch'esse con grande forza che il Dio d'Israele è il creatore dell'universo¹¹³. Perciò la fede è ancorata su un fondamento inattaccabile perché è il fondamento stesso dell'universo.

Infine, la «gloria» si sposta con la tenda e accompagna Israele nel suo cammino attraverso il deserto verso la terra promessa. Il deserto non è l'ultima tappa del viaggio. Ma se la «gloria» di JHWH è presente in mezzo al popolo, significa che l'impresa non potrà fallire.

La doppia natura della «gloria», che è nello stesso tempo presenza concreta ed efficace di JHWH nella storia e nel culto, permette di risolvere parecchi problemi a proposito di P. Un primo problema è quello del suo scopo finale. La maggioranza degli studiosi afferma che P è anzitutto interessato al culto. Il racconto raggiunge quindi la sua conclusione nella pericope del Sinai, dopo l'inaugurazione della tenda (Es 40; Pola) o dopo i primi sacrifici (Lv 9; Zenger, Otto)¹¹⁴.

Altri, meno numerosi, pensano che il vero scopo di P sia piuttosto il ritorno nella terra¹¹⁵. In realtà, per P, il culto è inseparabile dalla storia e, quindi, l'inaugurazione del culto non è un fine in sé. Se la «gloria» di Dio conduce la storia, la promessa fatta in Es 6,8 potrà difficilmente fallire. La «gloria» unisce pertanto aspetti dinamici e stabili, la tensione verso il futuro – il possesso della terra – e la presenza di un Dio vicino nel santuario¹¹⁶.

Nello stesso modo, il racconto sacerdotale è percorso da un doppio movimento. Da una parte, vuol ancorare l'esistenza d'Israele nel passato, nell'opera creatrice di Dio, nelle alleanze incondizionate con Noè ed Abramo¹¹⁷. Dall'altra, testi come Gn 17; 28,1-9; 35,9-15; Es

¹¹² Vedi Gn 1,29; 6,21; Es 16,15, con lo stesso vocabolario (*ntn ll...*) *l'oklâ* - «dare a [...] come cibo».

¹¹³ Su questo punto, la teologia di P è molto simile a quella del Deutero-Isaia per cui JHWH è creatore e redentore. Vedi l'uso dei verbi *bārā* («creare») e *gā'al* («credimere», «riscattare»), in Is 43,1; cf. 54,5.

¹¹⁴ Vedi anche M. NOTH, *Pentateuch*, 8, e molti altri.

¹¹⁵ Vedi soprattutto K. ELLIGER, «Sinn und Ursprung», 129; R. KILIAN, «Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift», *Bibel und Leben* 7 (1966) 39-51; E. CORTESE, *La terra di Canaan*; ID., «La teologia del documento sacerdotale», *RivBib* 26 (1978) 113-137.

¹¹⁶ Vedi la discussione in E. BLUM, *Studien*, 287-332. A mio parere, il concetto di *Gottesnähe* - «vicinanza di Dio», scelto da Blum e ripreso da Janowski e Zenger, comporta due aspetti: JHWH è vicino perché «abita» in mezzo al suo popolo (Es 6,7; 29,45-46) e perché agisce nella sua storia (Es 14^a.16^a; Nm 13-14^a.20^a). Cf. J.L. SKA, «De la relative indépendance», 406-407.

¹¹⁷ Per N. LOHFINK, «Priesterschrift», 202-215 = *Studien zum Pentateuch*, 227-242; 215-225 = *Studien zum Pentateuch*, 242-253, P vuol «ritornare in un mondo mitico» e «rifiuta un mondo dinamico». Vedi la reazione di E. BLUM, *Studien*, 330-331.

6,2-8 contengono dei «programmi» per un futuro che va oltre la conclusione del racconto.

P va ad attingere nel passato la forza per vivere il presente e la speranza per costruire un futuro migliore. Insomma, non si possono ridurre le tensioni dialettiche che soggiacciono alla teologia sacerdotale senza correre il rischio di impoverirla.

– La data di P¹¹⁸

Gli autori hanno proposto tre possibili date per P: prima dell'esilio (Y. Kaufmann e la sua scuola); la fine dell'esilio o l'inizio del ritorno (K. Elliger); il periodo che segue la ricostruzione del secondo tempio (la maggioranza).

Il primo gruppo, in gran parte formato da esegeti ebrei, difende una data preesilica e si appoggia su due argomenti principali: la lingua¹¹⁹ e il fatto che il primo tempio doveva avere una legislazione. In realtà, questi autori parlano soprattutto delle leggi contenute in P e nel libro del Levitico¹²⁰.

Il secondo e il terzo gruppo argomentano a partire da un'interpretazione del racconto sacerdotale che distingue fra contenuto e intenzione¹²¹.

Per il secondo gruppo, P contiene un «progetto per il futuro», perché Israele vive un periodo di transizione. Il «deserto» in cui il popolo si trova alla fine del racconto corrisponde all'esilio o al momento del primo ritorno. Israele deve ancora entrare nella terra e ricostruire il tempio. Il racconto sacerdotale, soprattutto la pericope del Sinai e la descrizione del culto, sarebbe quindi da leggere come una «utopia»¹²².

¹¹⁸ Vedi riassunto in E. ZENGER, *Einleitung*, 97-98. Cf. J. HUGHES, *Secret of Times. Myth and History in Biblical Chronology* (JSOTS 66; Sheffield 1990) 43-54.

¹¹⁹ Vedi, per esempio, A. HURVITZ, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to the Problem* (CRB 20; Paris 1982); ID., «Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century after Wellhausen», *ZAW* 100 Sup. (1988) 88-100; cf. M.F. ROOKER, *Biblical Hebrew in Transition. The Language of the Book of Ezekiel* (JSOTS 90; Sheffield 1990). Per una critica, vedi J. BLENKINSOPP, «An Assessment on the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch», *ZAW* 108 (1996) 495-518.

¹²⁰ Vedi T.M. KRAPP, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit*.

¹²¹ Vedi W.H. SCHMIDT, *Einführung*, 104.

¹²² E. ZENGER, *Einleitung*, 97, 102. Cf. gli autori citati nella nota 115. Vedi anche V. FRITZ, *Tempel und Zeit. Studien zum Tempelbau und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift* (WMANT 47; Neukirchen-Vluyn 1977) 149, n. 162.

Per il terzo gruppo, invece, P è stato scritto per giustificare e legittimare la «ierocrazia» del secondo tempio. Pertanto, la sua redazione segue la ricostruzione e ne fornisce l'«eziologia»¹²³.

Se si considera il racconto sacerdotale nella sua forma presente e non i materiali più antichi che avrebbe potuto integrare, vi sono buoni argomenti per affermare che deve essere almeno esilico. La centralizzazione del culto è un fatto accettato e non richiede più né spiegazione né polemica, come ha mostrato Wellhausen. P si colloca dunque cronologicamente *dopo* la riforma di Giosia e il primo Deuteronomio.

Occorre aggiungere che vi sono molti contatti fra P e due grandi profeti della fine dell'esilio o il primo postesilio, Ezechiele e il Deutero-Isaia. Ezechiele e P hanno in comune una teologia della «gloria» e del «riconoscimento di JHWH», e una visione simile della storia d'Israele (Ez 20 e Es 6,2-8)¹²⁴. Il Deutero-Isaia insiste come P sul legame fra «creazione» e «redenzione», e sul monoteismo¹²⁵. P dialoga con la teologia deuteronomica/deuteronomistica riguardante l'alleanza. Tutto questo porta a pensare a una data vicina alla fine dell'esilio¹²⁶.

Per sapere se P è stato scritto prima o dopo la ricostruzione del tempio, ci vorrebbe una indicazione precisa. Finora le argomentazioni poggiano solo su delle probabilità. A mio parere, P fornisce un dato che potrebbe dirimere la questione. Occorre, però, ammettere che Nm 14 faccia parte di P, come abbiamo proposto in precedenza. Il dato in questione si trova in Nm 14,9 ove Giosuè esorta gli Israeliti a «non temere il popolo della terra», cioè gli abitanti di Canaan.

Quest'ultima espressione – popolo della terra – ha una storia particolare. Nei libri dei Re, ha un senso positivo e designa l'aristocrazia terriera di Giuda fedele a Davide (2 Re 11,20; 14,21; 21,24; 23,30). Nei libri di Esdra-Neemia, invece, l'espressione ha delle connotazioni negative. Il «popolo della terra» è quella parte della popolazione che non è andata in esilio e che si oppone al ritorno degli esiliati. Vuole soprattutto impedire la ricostruzione del tempio (cf. Esd 3,3; 4,4; 9,1.2.11; 10,2.11; Ne 9,24.30; 10,29.31.32).

Il testo di Nm 14,9 parla in modo negativo del «popolo della terra»¹²⁷. Da una parte, Israele si trova nel deserto e vuol entrare nella

¹²³ Vedi soprattutto L. SCHMIDT, *Studien*, 259. Cf. E. BLUM, *Studien*, 304-306, spec. 305, n. 68. Blum, tuttavia, parla di KP, uno scritto molto più ampio del tradizionale «racconto sacerdotale», poiché comprende anche tutto il libro del Levitico.

¹²⁴ Vedi N. LOHFINK, «Priesterschrift», 195 = *Studien zum Pentateuch*, 219-220; C. HOUTMAN, *Pentateuch*, 327-328; per Ez 20 e Es 6,2-8, vedi LUST, «Exodus 6,2-8 and Ezekiel».

¹²⁵ Vedi C. HOUTMAN, *Pentateuch*, 375, n. 55.

¹²⁶ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 97.

¹²⁷ Vedi soprattutto A.G.H. GUNNEWEG, «'m b'rs - A Semantic Revolution», *ZAW* 95 (1983) 437-440; E. LIPINSKI, «'am», *TWAT VI*, 177-194, spec. 190-191.

terra promessa. Dall'altra, vi è una popolazione ostile nel paese che impaurisce Israele. Il popolo rinuncerà persino ad entrare nel paese a causa di loro. Come interpretare questo testo? Chi è, per esempio, questo «popolo del paese»? Due testi di Esd potrebbero fornire la chiave dell'enigma: Esd 3,3 e 4,4.

Nel primo, si dice che il sacerdote Giosuè e i suoi fratelli, con Zorobabele e i suoi fratelli, ristabilirono l'altare sul suo fondamento sebbene «gravasse su di loro il terrore dei popoli del paese»¹²⁸.

Esd 4,4-5 segnala la ragione del conflitto fra i due gruppi. Le popolazioni che erano rimaste nel paese vollero partecipare alla ricostruzione del tempio, ma questo fu negato loro da Zorobabele e dagli esiliati ritornati con lui. Come misura di ritorsione, gli indigeni impedirono agli esiliati di ricostruire il tempio per tutta la durata del regno di Ciro sino all'inizio del regno di Dario.

Perché questo rifiuto? Era un problema di potere o una lite a proposito del possesso della terra? Il testo non lo dice. Qualunque sia il motivo, una cosa è certa: per un lungo periodo il conflitto fra gli esiliati e la popolazione indigena è stato acuto¹²⁹.

Inoltre, i libri di Esd-Ne equiparano questi «popoli del paese» ai nemici tradizionali d'Israele, le popolazioni sconfitte da Giosuè (Esd 9,1; cf. Ne 9,8.24). In questo modo, vengono squalificati perché «pagani» che non osservano la legge di Mosè (cf. Ne 10,29), in particolare non osservano il sabato (Ne 10,32). Non hanno nessun diritto ad ereditare il paese. Al contrario, sono destinati allo sterminio.

Vi sono pertanto buone ragioni per collocare P in questo contesto, prima del 520 avanti Cristo, durante il regno di Ciro. P descrive il grande progetto del ritorno e il suo fallimento parziale a causa dell'opposizione del «popolo del paese» e dello scoraggiamento degli Israeliti che hanno calunniato la terra (13,32; 14,36-37).

L'entrata nella terra è di conseguenza posticipata di una generazione. Questo corrisponde al periodo che separa il regno di Ciro († 530 av. Cristo) dal regno di Dario (521-486 av. Cristo).

¹²⁸ Per la traduzione dell'espressione 'ammè bā'ārāšôt - «popoli del paese» e non «dei paesi», vedi Joüon-Muraoka § 1360.

¹²⁹ È verosimile che questi «popoli del paese» siano la parte del popolo di Giuda che non è andata in esilio. Altri parlano di invasori stranieri, per esempio Edomiti. La prima soluzione è preferibile. Vedi lo studio di B. SCHRAMM, *The Opponents of Third Isaiah. Reconstructing the Cultic History of the Restoration* (JSOTS 193; Sheffield 1994) 53-61.

C. LO STUDIO «SINCRONICO» DEL PENTATEUCO¹³⁰

Bisogna menzionare in questo contesto il contributo non trascurabile dei nuovi metodi di ricerca. Vi sono tuttavia molte scuole ed è impossibile nel quadro di questa introduzione presentarle tutte¹³¹. Le più importanti sono la «lettura canonica» della Scrittura, lo strutturalismo, la semiotica e la narratologia. La lettura canonica della Bibbia è legata soprattutto ai nomi di B.S. Childs e J.A. Sanders¹³².

Lo strutturalismo è nato in Francia nel mondo dell'etnologia e dell'antropologia. Il nome più conosciuto è quello dello scienziato C. Lévi-Strauss¹³³. Si parla anche volentieri, in questo campo, di «analisi retorica» (*Rhetorical Criticism*)¹³⁴.

La semiotica è figlia del formalismo russo e ha trovato una seconda patria in Francia e in Québec¹³⁵. La narratologia applica ai testi bi-

¹³⁰ Vedi C. HOUTMAN, *Pentateuch*, 249-278, per una presentazione dettagliata delle varie scuole.

¹³¹ Per la bibliografia, vedi M. MINOR, *Literary-Critical Approaches to the Bible* (West Cornwall, CN 1992); M.A. POWELL, *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography* (New York 1992); D.F. WATSON - A.J. HAUSER, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography. With Notes on History and Method* (Biblical Interpretation Series 4; Leiden 1994).

¹³² Vedi, fra gli altri, P.R. NOBLE, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Biblical Interpretation Series 16; Leiden 1995); R. RENDTORFF, *Canon and Theology* (Overtures to Biblical Theology 30; Minneapolis, MN 1994).

¹³³ Vedi, fra gli altri, P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du premier chapitre de la Genèse* (Paris 1969); R. BARTHES (ed.), *Analyse structurale et exégèse biblique* (Neuchâtel 1971); R.C. CULLEY, «Some Comments on Structural Analysis and Biblical Studies», *Congress Volume Uppsala* (VTS 22; Leiden 1972) 129-142; D. PATTE, *What is Structural Exegesis?* (Philadelphia 1976).

¹³⁴ Per il «programma» di questa scuola, vedi J. MUILENBURG, «Form Criticism and Beyond», *JBL* 88 (1969) 1-18; J.J. JACKSON - M. KESSLER, *Rhetorical Criticism* (FS. J. Muilenburg) (Pittsburgh 1974); J. WUELLNER, «Where is Rhetorical Criticism Taking Us?», *CBQ* 49 (1987) 448-463. Vedi anche R. MEYNET, *L'analyse rhétorique: une nouvelle méthode pour comprendre la Bible* (Initiations; Paris 1989); traduzione italiana: *L'analisi retorica* (Biblioteca biblica 8; Brescia 1992); ID., «E ora scrivete per voi questo cantico». *Introduzione pratica all'analisi retorica* (Retorica biblica 3; Roma 1996).

¹³⁵ Il critico letterario che ha influenzato di più gli esegeti è A.J. Greimas. Per alcuni esempi dell'applicazione di questo metodo, vedi E.J. VAN WOLDE, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden* (SSN 25; Assen - Maastricht 1989); GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes. Introduction - Théorie - Pratique* (Lyon 1985); G. SAVOCA, *Iniziazione all'analisi biblica strutturalista: teoria e applicazioni* (Messina 1989). La distinzione fra i termini *structural*, *structurel* et *sémiotique*, è difficile da stabilire. Per una valutazione, vedi J.-N. ALETTI, «Exégèse biblique et sémiotique», *RSR* 80 (1992) 9-28.

blici un metodo di origine anglo-sassone e conosciuto sotto il nome di «nuova critica». Si chiama anche *close reading* («lettura attenta») ¹³⁶.

Per lo studio del Pentateuco, ciascuno dei metodi offre delle analisi interessanti. Essi hanno anche dei limiti. Prima di tutto, le letture sincroniche sono letture di testi individuali. Sono rari gli studi di libri interi e su tutto il Pentateuco¹³⁷.

Vi sono altre difficoltà. Alcuni studi strutturali tendono a privilegiare le parole o espressioni che ricorrono in alcuni punti strategici del testo, per esempio nei chiasmi e nelle inclusioni, o che appaiono nel centro delle strutture concentriche.

In questi casi, però, si passa dalla struttura alla semantica e non è sempre detto che le indicazioni strutturali siano sufficienti per stabilire quale parte di un testo abbia più peso di un'altra. Il centro geometrico di un testo non è necessariamente il suo centro semantico.

¹³⁶ Vedi J.L. SKA, «La «nouvelle critique» et l'exégèse anglo-saxonne», *RSR* 80 (1992) 29-53. Alcune opere di maggior rilievo: J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (SSN 17; Assen - Amsterdam 1975) = (Biblical Seminar 12; Sheffield 1991); R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981) = *L'arte della narrativa biblica* (Biblioteca biblica 4; Brescia: Queriniana 1990); M. WEIB, *The Bible From Within. The Method of Total Interpretation* (Jerusalem 1984); S. BAR-EPFRAT, *Narrative Art in the Bible* (JSOTS 70 - Bible and Literature Series 17; Sheffield 1989); A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series; Sheffield 1983) = (Winona Lake, IN 1994); D.M. GUNN - D.N. FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford Bible Series; Oxford 1993); J. LICHT, *Storytelling in the Bible* (Jerusalem 1978) = *La narrazione nella Bibbia* (Studi biblici 101; Paideia, Brescia 1992); M.A. POWELL, *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis, MN 1992 - London 1993); J.L. SKA, «Our Fathers Have Told Us». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13; Rome 1990); ID., «Sincronia: l'analisi narrativa», *Metodologia dell'Antico Testamento* (a cura di H. SIMIAN-YOFRE) (Studi biblici 25; Bologna 1994) 139-170; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Studies; Bloomington 1985).

¹³⁷ Esistono saggi di strutturazione di alcuni brani importanti, come la storia di Abramo; vedi D. SUTHERLAND, «The Organisation of the Abraham Promise Narratives», *ZAW* 95 (1983) 337-343; A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative. Thematic Coherence within the Abraham Literary Unit of Genesis 11,27 - 25,18* (Malta 1989); per il ciclo di Giacobbe, vedi J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 237-241; M. FISHBANE, *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York 1979); per il libro della Genesi, vedi G.A. RENDSBURG, *The Redaction of Genesis* (Winona Lake, IN 1986); R.L. COHN, «Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis», *JSOT* 25 (1983) 3-16 = *The Pentateuch. A Sheffield Reader* (ed. J.W. ROGERSON) (The Biblical Seminar 39; Sheffield 1996) 89-102. Per tutto il Pentateuco, vedi D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch* (JSOTS 10; Sheffield 1978); R.P. KNIERIM, «The Composition of the Pentateuch», *SBL Seminar Papers* 24 (Atlanta, GA 1985) 393-415 = *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases* (Grand Rapids, MI - Cambridge, UK 1995) 351-379. Per una critica di Rendsburg, vedi M. BRETTTLER, «Rendsburg's *The Redaction of Genesis*», *JQR* 78 (1987) 113-119; per una critica di Knierim, vedi E. BLUM, *Studien*, 381-382, n. 77.

L'affermazione più importante può apparire solo in una conclusione lungamente preparata. Inoltre, tutte le parole non hanno lo stesso valore. I verbi, per esempio, sono determinanti in una frase, mentre le altre parole assolvono spesso ruoli secondari.

In molte analisi, il pericolo che sta in agguato è il «feticismo della parola». Ogni affermazione va interpretata secondo il suo contesto, e la dinamica del testo prevale sugli aspetti statici quando si tratta di determinarne il significato¹³⁸. Gli studi di tipo sincronico non tengono sempre sufficientemente conto della distinzione tra «forma» e «contenuto». O, per usare il vocabolario della linguistica, non distinguono sempre bene fra «significante», «significato» e «referente»¹³⁹.

Molte analisi sincroniche ignorano i problemi testuali. Per darne un solo esempio, si cerca invano nelle analisi sincroniche su Gn 12-25 una spiegazione soddisfacente di un problema di cronologia ben noto: come mai Gn 21 presenta Ismaele come un neonato, portato da sua madre, quando, secondo i dati forniti dagli altri testi, dovrebbe avere più o meno diciassette anni? Egli ha tredici anni in Gn 17,25; Isacco nasce un anno dopo (Gn 17,21; 18,14) e viene svezzato a l'età di tre anni circa.

Spesso, si parla dell'«autonomia» del testo che sarebbe da interpretare indipendentemente dal suo autore e dallo studio delle circostanze nelle quali fu scritto. Questo vale, forse, per la letteratura moderna, perché condividiamo la stessa cultura degli autori e perché le opere non hanno una lunga storia redazionale dietro di sé. Già nel mondo della critica letteraria moderna vi sono alcune voci critiche in merito¹⁴⁰.

Ma parlare di «autonomia dell'opera letteraria», non vale per testi antichi che sono stati scritti secondo i criteri e le preoccupazioni di un'altra cultura. Non si può passare dalla *fiction* moderna allo studio della Bibbia senza tenere in considerazione la diversità che separa l'una dall'altra¹⁴¹.

¹³⁸ Cf. J. DUPONT, «Le Magnificat comme discours sur Dieu», *NRT* 102 (1980) 321-343, spec. 330, n. 18.

¹³⁹ Il significante è il discorso concreto, fatto di parole e di frasi. Il significato è l'idea o concetto espresso. Il referente è la realtà alla quale si riferisce il discorso.

¹⁴⁰ Vedi, per esempio, le reazioni di autori come E.D. HIRSCH, *Validity in Interpretation* (New Haven, CN - London 1967); ID., *The Aims of Interpretation* (Chicago 1976); L.M. POLAND, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formalist Approaches* (AAR Academy Series 48; Atlanta, GA 1985); B. POLKA, *The Dialectic of Biblical Critique: Interpretation and Existence* (New York - Basingstoke, NH 1986); U. ECO, *The Limits of Interpretation* (Bloomington, IN 1990) = *I Limiti dell'interpretazione* (Studi Bompiani; Milano 1990).

¹⁴¹ Vedi E. BLUM, *Studien*, 381.

È lo stesso studio «sincronico» che induce a porre domande sul contesto storico dei testi, perché devono essere letti e interpretati secondo le norme che emergono dai testi stessi.

Queste norme risalgono a una cultura diversa dalla nostra. Perciò, uno studio storico-critico riesce spesso a risolvere con più semplicità delle domande che ogni esegeta onesto non può non porsi durante la sua lettura¹⁴².

Non vale la pena entrare nel «conflitto dei metodi» o fare la guerra per difendere tale o tale tipo di analisi. I metodi sono solo strumenti che l'esegeta sceglie in funzione della natura dell'oggetto che deve studiare. In questo campo come in tanti altri, il dialogo offre vie più fruttuose delle controversie.

Il metodo migliore è quello che riesce a spiegare il testo del Pentateuco con più chiarezza e senza ignorare la complessità che i capitoli precedenti hanno voluto evidenziare.

Chi, inoltre, «perde» tempo per ripercorrere le vie della ricerca nei secoli passati, in realtà risparmierà tempo, perché non dovrà rifare, a proprie spese, lo studio già fatto e – magari – non ripeterà gli stessi errori.

¹⁴² Vedi E. BLUM, *Studien*, 380-382. Anche dei sostenitori conosciuti dello studio sincronico, come Alter e Sternberg, ammettono volentieri la necessità di uno studio storico dell'AT. Vedi R. ALTER, *Art*, 19: «[There] is a methodological deficiency in [the authors] who tend to write about biblical narrative as though it were a unitary production just like a modern novel [...]. They turn their back [...] on what historical scholarship has taught us about the specific conditions of development of the biblical text and about its frequently composite nature». Vedi anche M. STERNBERG, *Poetics*, 10: «[...] the hard antihistorical line in hermeneutics is too condescending and inconsistent [...] to make a viable theory». AGOSTINO, *De doctrina christiana* I,2,42, enunciava già un principio analogo: «Quidquid igitur de ordine temporum transactorum indicat ea quae appellatur historia, plurimum nos adiuvat ad sanctos libros intelligendos, etiamsi praeter ecclesiam puerili eruditione discatur». In parole semplici, Agostino afferma che tutto quello che ci insegna la storia sui tempi passati è di grandissima utilità per capire le Scritture, anche se questo insegnamento si fa indipendentemente dalla Chiesa.

CAPITOLO VIII

LE CARATTERISTICHE BASILARI DELLA LETTERATURA ANTICA

Dopo un lungo percorso attraverso le difficoltà del Pentateuco e un altro viaggio nelle teorie proposte, dal tempo dei Padri della Chiesa fino ad oggi, per risolverle, arriva il momento di fare un bilancio. Prima di tutto, vorrei enunciare alcuni assiomi chiave per ogni ricerca nel campo delle letterature antiche. Si tratta di principi semplici e ben noti. Mi pare utile, nondimeno, rammentarli e raggrupparli, dato che i manuali e gli specialisti ne parlano solo in occasione di specifiche discussioni.

I primi principi spiegano come e perché si sono conservate tradizioni antiche, malgrado le tensioni e contraddizioni che sorgono quando coesistono in un'opera unica come il Pentateuco.

Gli ultimi due capoversi, invece, traggono alcune conseguenze da quanto sappiamo sui modi concreti di stendere documenti nel passato e da un parallelo extra-biblico, l'epopea di Gilgamesh.

A. LA LEGGE DELL'ANTICHITÀ O DELLA PRECEDENZA

Nel mondo in cui fu scritta la Bibbia, le cose che avevano valore erano le cose antiche. Questo suona come una verità lapalissiana, ma è di primaria importanza per capire la Scrittura. Prendo un primo esempio dal Nuovo Testamento.

Quando Paolo vuole mostrare nella lettera ai Galati la superiorità della giustificazione per la fede sulla giustificazione per le opere della

legge, dice che la fede precede la legge perché Abramo è venuto prima di Mosè. La precedenza cronologica implica, per Paolo come per i suoi destinatari, una qualità superiore: quello che è più antico ha più valore (Gal 3,17-19).

Nella lettera ai Romani, Paolo fa un ragionamento simile a proposito della circoncisione. Egli vuole mostrare che, per la fede, Abramo è padre dei circoncisi e degli incirconcisi. In altre parole, secondo Paolo, la fede apre la porta della salvezza anche ai pagani incirconcisi e la legge non può essere un impedimento. L'argomento è il seguente: quando Abramo credette alla promessa divina e la sua fede gli fu accreditata come giustizia (Gn 15,6), il patriarca non era ancora circonciso. La circoncisione interviene solo in Gn 17. Perciò secondo Paolo, Abramo è padre anche di tutti gli incirconcisi che saranno come lui giustificati dalla fede.

Il modo di argomentare può sorprendere il lettore moderno. Per il lettore antico, invece, questo tipo di ragionamento era del tutto normale. Quando Gesù dice, in Gv 8,58: «Prima che Abramo fosse, io sono», invoca lo stesso principio: esisteva prima di Abramo e gli è dunque superiore.

Per la lettera agli Ebrei, il sacerdozio di Cristo è superiore a quello di Levi, perché è più antico, in quanto risale a Melkisedeq che è vissuto molto prima di Levi.

Nell'Antico Testamento, vi sono numerose applicazioni di questa «legge dell'antichità» o della precedenza. Tutte le genealogie della Bibbia vogliono provare la stessa cosa: l'origine antica delle famiglie e delle istituzioni. In un altro campo, quando Geremia dice di esser stato scelto da Dio prima di essere stato concepito (Ger 1,5), afferma che la sua vocazione viene da Dio, non dalla sua ambizione personale o da qualche motivo umano. La consacrazione è più antica del suo concepimento e quindi la sua origine non è umana.

Nella stessa linea, il valore dei santuari dipende dalla loro antichità. Il tempio e il culto di Betel si richiamano a Giacobbe (Gn 28,10-22). Gerusalemme, in modo velato, si richiama ad Abramo (Gn 22,1-19; cf. 22,14)¹. Il culto di Gerusalemme è, per questa ragione, superiore a quello di Betel. Una piccola nota inserita nel testo di Nm 13,22, ove trapela un pizzico di sciovinismo: «Hebron è stata costruita sette anni prima di Tanis in Egitto», vuol mostrare la superiorità di Hebron sulla grande città egiziana.

Evidentemente, il diritto di primogenitura entra in questa cate-

¹ Inoltre, Abramo è passato a Betel e a Sichem, prima di Giacobbe e vi ha costruito degli altari (Gn 12,6.7.8). Secondo questi testi di Gn 12, il vero fondatore di questi culti è infatti Abramo, non Giacobbe.

goria e, in virtù di questo diritto, la sapienza rivendica una superiorità su tutte le creature perché è stata «generata» prima (Prov 8,22).

Persino l'affermazione di JHWH nel Deutero-Isaia: «Sono il primo e l'ultimo», riecheggia questa legge (Is 41,4; 44,6).

Nel Pentateuco, la situazione non è diversa e la legge dell'antichità permette di spiegare vari fenomeni. Per esempio, la costruzione della tenda dell'incontro e le istituzioni cultuali risalgono al periodo della permanenza nel deserto, vale a dire a un'epoca che precede di parecchio il tempo di Salomone. Il motivo è di mostrare il valore di queste istituzioni. Il tempio costruito da Salomone è stato distrutto dall'esercito babilonese nel 586 avanti Cristo. Però, secondo i testi del Pentateuco, il culto era più antico della monarchia e pertanto non è stato cancellato dalla catastrofe dell'esilio.

Lo stesso vale per tutte le altre istituzioni religiose o civili d'Israele. Secondo la Bibbia attuale, l'essenziale della «costituzione» giuridica d'Israele proviene dall'epoca mosaica e non dalla monarchia davidica.

Dopo il fallimento della monarchia, si volle ritrovare un altro fondamento per ricostruire la comunità d'Israele: una base più solida che doveva essere più antica. Perciò, si è passato da Davide a Mosè. Inversamente, se Mosè precede nel tempo la monarchia, quest'ultima è sottomessa alla legge di Mosè e verrà giudicata da essa.

Così ragionano gli autori della «storia deuteronomistica». Per il racconto sacerdotale, era importante mostrare il legame fra la storia d'Israele e la creazione del mondo. Per lo stesso racconto sacerdotale, le alleanze con Noè e Abramo sono superiori a quella del Sinai, perché più antiche.

Quello che vale per il culto vale, *a fortiori*, per i racconti della Genesi sulla creazione del mondo e sui patriarchi. Perché far risalire la fede d'Israele alla creazione e ai primi antenati del popolo? Perché non iniziare con Mosè? La risposta è da trovare nel contesto postesilico, quando il Pentateuco fu composto nella sua forma finale. Israele vive ormai in mezzo ad altre nazioni che lo dominavano e in contatto con altre culture che non può più ignorare. In questo contesto, i racconti di Gn 1-11, specialmente i primi racconti della creazione hanno come scopo di dimostrare che il Dio d'Israele non ha niente da invidiare alle divinità delle altre nazioni.

Per chi legge la Bibbia oggi, specialmente in un mondo cristiano o un mondo monoteistico, le affermazioni della Bibbia appaiono scontate. Ma non fu così nei secoli turbolenti del periodo esilico e postesilico, quando Israele visse l'esperienza più drammatica della sua esistenza, vale a dire quando rischiò di essere cancellato dalla carta del mondo.

Israele, anzitutto i suoi capi religiosi e la sua intelligenza, dovettero rispondere alla terribile sfida delle nazioni che erano riuscite

a conquistare il paese, distruggendo tutto quello che aveva di più sacro: le sue istituzioni religiose e politiche, il tempio e la monarchia.

Era indispensabile poter dimostrare che il Dio d'Israele non era inferiore alle divinità potenti dei vincitori. Siccome la superiorità dipende in gran parte dell'antichità, occorre dunque mostrare che il Dio d'Israele era molto antico. Si capisce meglio, in questo contesto, l'opportunità di possedere dei racconti sulla creazione del mondo nei quali l'unico artigiano dell'universo è il Dio d'Israele.

Si può certamente fraintendere quello che dico a proposito della fede in un Dio creatore. Una domanda sorge immediatamente: Israele ha pertanto «inventato» un Dio creatore per poter «salvare la faccia» davanti ai popoli della Mesopotamia che avevano racconti simili, per esempio quello di Enuma Elish?

Occorre distinguere in questo caso due aspetti diversi. Da un canto, esiste la fede d'Israele con tutte le sue potenzialità. D'altro canto, abbiamo le esigenze della storia. La fede d'Israele si esprime non in un mondo astratto e lontano dalle esperienze traumatiche della storia. Al contrario, si è sempre espressa rispondendo alle sfide degli avvenimenti.

Per esempio, è un dato di fatto che la fede in un unico Dio, creatore dell'universo, si esprime per la prima volta in modo univoco e senza ambiguità nel Deutero-Isaia (Is 40-55). Vi sono alcuni elementi di questa fede in altri testi, più antichi. Però, prima dell'epoca postesilica, non era stato necessario esprimere in questo modo la fede in un unico Dio, creatore dell'universo. Si tratta di un approfondimento della fede e non di una «invenzione». Israele ha riconosciuto nel suo Dio l'unico creatore dell'universo, non ha escogitato un nuovo «dio».

Era tuttavia indispensabile poter affermare che il Dio d'Israele fosse il creatore dell'universo e non solo una divinità locale, anche perché proprio come «divinità locale», JHWH aveva fallito nell'impresa che avrebbe dovuto compiere: salvare il suo popolo dai propri nemici. Ma il Dio d'Israele è anche il Dio dell'universo che comanda tutte le nazioni. Il profeta Geremia, per esempio, afferma che JHWH ha dichiarato guerra al suo popolo. Egli conduce l'esercito dei Babilonesi contro la sua città, contro Gerusalemme². Se Dio ha guidato l'esercito dei nemici, è lui che decide della loro sconfitta e introduce i deportati sul palcoscenico internazionale per permettere al suo popolo di tornare nella sua terra, come asserisce il Deutero-Isaia³.

Sempre per il Deutero-Isaia, il Dio d'Israele è il Dio dell'universo perché è il primo e l'ultimo⁴. Per JHWH, il fatto di essere il primo

² Vedi per esempio Ger 4,5-8.

³ Vedi Is 41,2-3.25-29; 45,1-6.

⁴ Is 44,6; 48,12.

– di essere esistito prima di tutto – è essenziale, poiché così si afferma la sua trascendenza.

I racconti di Gn 1-11 sull'origine del mondo e delle nazioni si collocano nello stesso ambiente. Sotto forma narrativa difendono tesi teologiche molto importanti. L'universo non sta nelle mani di potenze qualsiasi e non è governato dai grandi di questo mondo. Non è neanche l'opera delle divinità degli altri popoli. Il mondo è stato creato dal Dio d'Israele e solo lui può esercitare il suo potere sul creato.

Per quanto riguarda i patriarchi, il ragionamento è analogo, però il contesto è prettamente israelitico. I racconti patriarcali vogliono inculcare una convinzione fondamentale per l'Israele postesilico: il Dio dell'esodo e il Dio dei patriarchi è un unico Dio. Quando Dio appare per la prima volta a Mosè, rivela la sua identità in questo modo: «Sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe» (Es 3,6). Questa affermazione non lascia alcun dubbio sul legame fra la religione dei patriarchi e quella dell'esodo.

Il Dio che si rivela a Mosè non è diverso dal Dio dei patriarchi. Pertanto, il Dio di Mosè non è una invenzione o una scoperta dell'uomo di Dio. Non è una religione «recente», più recente di quella dei patriarchi che, essendo anteriore, potrebbe rivendicare una vera superiorità. Perché affermare con tanta forza l'identità tra il Dio dell'esodo e il Dio dei patriarchi?

La risposta viene ancora una volta da alcuni dati del periodo postesilico. Quando la comunità d'Israele si è ricostruita, un gruppo ha avuto il sopravvento: gli esuli che tornavano dalla Babilonia. Economicamente, culturalmente e politicamente erano più potenti. Sorse un conflitto fra il «popolo del paese» e coloro che tornavano dall'esilio. Probabilmente il conflitto aveva delle radici più antiche. Già durante l'esilio il popolo che era rimasto in Israele aveva preteso di essere l'unico erede della terra e appoggiava le sue pretese sulla figura di Abramo: «Gli abitanti di queste rovine [le rovine di Gerusalemme e di Giuda dopo la deportazione] che si trovano nella terra d'Israele dicono: Abramo che era solo prese possesso del paese. A noi, che siamo numerosi, il paese sarà dato in possesso» (Ez 33,24).

I deportati, invece, si appoggiavano soprattutto sulla figura di Mosè e l'esperienza dell'esodo e del nuovo esodo per convalidare i loro diritti. Senza entrare nei particolari di queste discussioni, possiamo dire che il libro della Genesi vuol rispondere a delle critiche e placare delle polemiche. Israele ha un solo Dio. Il Dio dei patriarchi è il Dio dell'esodo, e il Dio dell'esodo compie le promesse fatte ai patriarchi.

Per tornare all'argomento di prima, si vede bene che i testi del Pentateuco vogliono dimostrare l'antichità delle tradizioni d'Israele: Israele è più antico della monarchia e della conquista del paese. Il Dio

dell'esodo è il Dio dei patriarchi. Il Dio d'Israele è il creatore dell'universo. Questa antichità è essenziale per poter dimostrare il valore delle tradizioni di fronte alle nazioni. All'interno del popolo, si tratta piuttosto di riconciliare e di unire le varie componenti dell'Israele postesilico.

B. LA LEGGE DELLA CONSERVAZIONE: NON SI ELIMINA NIENTE

La seconda legge è una conseguenza della prima: se quello che è antico ha un tale valore, è impossibile eliminarlo. Se una tradizione è antica, verrà conservata, sebbene sia superata. Una legge non potrà essere abolita, anche se non è più applicabile. La società antica è fondamentalmente conservatrice. Non si elimina, si corregge e si interpreta⁵. Vi sono numerosi esempi di questa tecnica nell'Antico Testamento e nel Pentateuco in particolare.

L'esempio più vistoso è quello dei tre codici di leggi. Il codice deuteronomico (Dt 12-26) si presenta nel suo insieme come una revisione del codice dell'alleanza (Es 21-23). La Legge di santità (Lv 17-26) riprende e prolunga il lavoro di reinterpretazione e attualizzazione in vari punti.

Questa teoria, abbastanza ragionevole, è sostenuta dalla maggioranza degli esegeti. Ma anche senza ammettere una teoria evolutivista del diritto biblico, rimane il fatto sorprendente di trovare tre codici diversi che trattano tutti e tre una serie di casi simili in modi dissimili⁶. La Bibbia ha voluto conservare i tre codici, e altre leggi, benché su vari punti si contraddicano. Tutte le legge, però, sono state promulgate dallo stesso Signore sullo stesso monte Sinai (od Oreb) e trasmesse dallo stesso Mosè.

Dal punto di vista formale, non vi è alcuna differenza essenziale fra i tre codici. Per poter sapere quale legge vige in un caso concreto, quindi, non si può fare a meno di un esercizio di esegesi.

Nelle narrazioni si assiste a un fenomeno identico. Le varie versioni di un evento sono giustapposte, ma non armonizzate. Per esempio, vi sono due versioni dell'alleanza di JHWH con Abramo, l'una in Gn 15 e l'altra in Gn 17 e la Bibbia ha conservato entrambe le versioni.

⁵ Vedi lo studio di M. FISHBANE, *Biblical Interpretation*, 1-19.

⁶ Per un tentativo recente di squalificare ogni tentativo di leggere in modo dia-cronico i vari codici legislativi della Bibbia, vedi R. WESTBROOK, «What is the Covenant Code?», *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development* (ed. B.M. LEVINSON) (JSOTS 181; Sheffield 1994) 15-36, e la critica di B.M. LEVINSON, «The Case for Revision and Interpolation within the Biblical Legal Corpora», *Theory and Method*, 37-59.

Vi sono tre versioni – come visto prima – dell'episodio della moglie/sorella. Il secondo episodio, Gn 20, viene considerato da parecchi esegeti e sulla base di buoni argomenti, come una versione «rivista e corretta» della prima (Gn 12,10-20). Tuttavia, troviamo ancora nella Bibbia la prima versione. Si potrebbe benissimo immaginare che la seconda abbia sostituito la prima. Anche nei pochi casi nei quali abbiamo in un solo racconto due versioni combinate di un solo evento, come in Gn 6-9; Es 14; Nm 13-14, la versione più recente non ha preso il posto di quella più antica.

In Gn 1-3 si susseguono due racconti della creazione. Sarebbe stato più semplice sopprimerne uno in favore dell'altro. Anche qui – e a scapito della coerenza dell'insieme – gli ultimi redattori ed editori della Bibbia hanno preferito mettere i loro lettori di fronte a un primo «doppione» piuttosto vistoso.

Per quanto era possibile, la Bibbia ha voluto conservare tutto quello che la tradizione aveva tramandato.

Questa regola, però, sembra molto più rigida nelle ultime fasi del processo di trasmissione. Nei primi stadi di composizione, i redattori ed editori si sentono più liberi di riformulare un testo antico nel proprio stile e secondo i propri criteri. Nel caso del Pentateuco, il desiderio di raccogliere tutto quello che la tradizione aveva trasmesso si è fatto molto vivo nel periodo del secondo tempio. Il paragrafo seguente ne spiega il motivo.

C. LA LEGGE DELLA CONTINUITÀ E DELL'ATTUALITÀ

Se è vero che il mondo antico è conservatore, è anche vero che la tradizione conserva solo quello che ha valore per il presente.

Nel Pentateuco – e questo vale *mutatis mutandis* per il resto della Bibbia – si incrociano due desideri. Da una parte, si cerca di stabilire un legame con un passato remoto e, dall'altra, si vuol dimostrare che le tradizioni conservano il loro valore per il presente.

Israele non ha conservato le sue tradizioni antiche per poterle ammirare nelle vetrine di un museo. L'interesse per il passato è sempre legato alle preoccupazioni per il presente. Il libro del Pentateuco che insiste di più su questo aspetto è il Deuteronomio. Un passo caratteristico si trova al capitolo 5 che introduce il racconto della teofania del Sinai: «Non con i nostri padri strinse JHWH quest'alleanza, ma con noi che oggi siamo qui tutti vivi» (5,3).

Malgrado qualche difficoltà di interpretazione, in particolare in merito all'identificazione dei «padri» e di coloro che parlano alla prima persona plurale («noi»), l'intenzione del testo è abbastanza pale-

se: l'alleanza non appartiene al passato ma al presente⁷. La predilezione del Deuteronomio per la voce «oggi» è uno dei tanti segni della sua volontà di «attualizzazione».

La preoccupazione per la validità del passato affiora in vari passi del Deutero-Isaia. Un passo famoso dice: «Non ricordatevi delle cose passate, non riflettete più sulle cose antiche. Ecco: io faccio qualche cosa di nuovo: esso già germoglia, non ve ne accorgete?» (Is 43,18-19).

L'idea presente in questo oracolo sembra contraddire quello che abbiamo detto in precedenza. Come mai JHWH può chiedere di dimenticare le cose antiche se solo le cose antiche hanno un vero valore? Il problema, in questo contesto, è diverso.

La tentazione, per l'Israele postesilico, era la nostalgia di un passato remoto, ma senza incidenza sul presente. JHWH è stato attivo, ma ha dimenticato il suo popolo: «Sion ha detto: JHWH mi ha abbandonato, il Signore mi ha dimenticato» (Is 49,14). In parole semplici, la fede d'Israele è una cosa del passato. Nel presente, dopo l'esilio, il Dio d'Israele non agisce più. Perciò, occorre trovare altre vie. Il Pentateuco, al contrario, vuol dimostrare la validità delle antiche tradizioni per la comunità postesilica. Vi sono parecchi segni visibili di questa volontà.

Le numerose aggiunte tardive che sono state segnalate da vari autori, recenti e meno recenti, intendono dare ai testi più antichi un valore nuovo e più attuale. Più importante ancora, la reinterpretazione delle leggi antiche da parte dei codici più recenti, è un segno evidente della necessità di adattare il diritto a delle situazioni nuove. Questo vale per gli schiavi come per il prestito o per la celebrazione delle feste. Gli esempi abbondano e non è necessario insistere su questo aspetto. Il desiderio di attualizzare appare ogni tanto in un minimo dettaglio, in altri casi in una lunga aggiunta, in altri ancora in una nuova versione dei fatti che prende posto accanto a un'altra, più antica.

In Gn 18,6, una sola parola è stata aggiunta per dare al testo un tocco leggermente diverso. Abramo chiede a Sara di preparare delle focacce per i suoi tre ospiti e dice di prendere della «farina» (*qemah*). Un redattore tardivo ha semplicemente aggiunto, accanto a questa parola, un'altra, più precisa: «fior di farina» (*sōlet*).

Il testo ebraico è sovraccarico: almeno una delle due parole è ridondante. La seconda parola, «fior di farina» (*sōlet*), è molto proba-

⁷ Sul problema, vedi TH. RÖMER, *Väter*, 45-53, che propone l'interpretazione seguente: l'alleanza si conclude con la generazione presente all'Oreb, non con un'altra generazione del passato. Il testo insiste pertanto sull'attualità dell'evento nel «mondo del racconto». Certo, il testo si rivolge indirettamente ai suoi destinatari per convincerli che l'alleanza è anche per loro attuale.

bilmente secondaria. Essa appare soprattutto nelle leggi cultuali⁸. Un redattore ha voluto precisare che la farina utilizzata per la preparazione delle focacce doveva essere quella che si utilizza nel culto, dunque una farina ritualmente accettabile⁹.

Per questo redattore, non vi era alcun dubbio che JHWH fosse presente fra gli ospiti e, pertanto, che il pasto dovesse corrispondere alle regole che la legge prevede per le offerte rituali. L'aggiunta redazionale attualizza il racconto perché Abramo obbedisce alle prescrizioni cultuali postesiliche e diventa quindi per i lettori di questa epoca tardiva un fedele osservatore della legge e un modello da seguire (vedi Gn 18,19; 22,18; 26,5).

Quello che si verifica nel caso di un infimo dettaglio vale a *fortiori* per brani più importanti. Abbiamo visto quale fosse la funzione di alcune aggiunte tardive come Gn 12,1-4a o Es 19,3b-8. Gn 12,1-4a fa di Abramo l'antenato di tutti coloro che lasciano la Mesopotamia per venire a stabilirsi nella terra della promessa. Testi come Gn 28,13-15; 31,3 fanno di Giacobbe il modello degli esuli che tornano a casa.

Il Deuteronomio, nei suoi vari strati, «aggiorna» le antiche tradizioni e le reinterpreta per poter dare delle risposte adeguate alle domande sorte dopo le invasioni assire, dopo la caduta di Gerusalemme e al momento della ricostruzione¹⁰.

Il racconto sacerdotale cerca di convincere i suoi destinatari della validità delle antiche tradizioni. Rilegge, corregge, reinterpreta e attualizza la storia delle origini, le promesse fatte ai patriarchi, la storia dell'esodo, la legislazione del Sinai e la permanenza d'Israele nel deserto per stabilire un nuovo legame fra passato e presente dopo la rottura dell'esilio. Questo modo di vedere le cose dovrebbe essere sfumato in alcuni punti e, d'altronde, non tutti gli esegeti condividono le stesse convinzioni a proposito del Deuteronomio e del racconto sacerdotale. Sono ben pochi, però, a non ammettere la presenza nei testi di elementi di reinterpretazione e di attualizzazione.

L'insieme del Pentateuco obbedisce allo stesso imperativo. Nelle sue varie componenti, il Pentateuco forma il fondamento sul quale l'Israele postesilico si è ricostruito. I due pilastri che sorressero la costruzione furono la legge e il tempio. L'insistenza sulla legge come tale è soprattutto presente nel Deuteronomio e la tradizione che ne deri-

⁸ Vedi, per esempio, Es 29,240; Lv 2,1.4.5.7 [...] (13x); Nm 6,15; 7,13.19 [...] (27x).

⁹ Vedi J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 62; H. GUNKEL, *Genesis*, 196.

¹⁰ Cf. E. OTTO, «Von der Programmschrift einer Rechtsreform zum Verfassungsentwurf des Neuen Israel: Die Stellung des Deuteronomiums in der Rechtsgeschichte Israels», *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium* (Hrsg. G. BRAULIK) (HBS 4; Freiburg 1995) 93-105.

va. Il culto del tempio è senza dubbio uno degli argomenti maggiori della tradizione sacerdotale¹¹.

Il Pentateuco nel suo insieme fornisce la base storica e giuridica che permette di autenticare e legittimare queste due istituzioni. Israele è diventato popolo quando JHWH, tramite Mosè, gli ha dato una legge e ha istituito il suo culto. Se queste istituzioni erano valide prima della monarchia, devono essere ancora valide dopo la sua scomparsa. Il ritorno al passato mosaico si accompagna pertanto ad un altro movimento verso le necessità del presente. Occorre risalire a Mosè perché la situazione attuale, dopo l'esilio, corrisponde a quella che precedeva la monarchia.

Dopo l'esilio, anche il problema della terra divenne acuto. Valeva la pena lasciare Babilonia o l'Egitto per tornare in Israele? Qual era il piano divino per il suo popolo? I racconti della Genesi rispondono che le promesse patriarcali non hanno perso nulla della loro attualità. Sono promesse unilaterali, senza condizioni, legate a un giuramento divino (cf. Gn 15 e 17), che niente può abolire.

Se il racconto della Genesi finisce con la discesa di Giacobbe in Egitto, con tutta la famiglia, il testo contiene due elementi che insistono sul fatto che questa permanenza in Egitto deve essere provvisoria. Dio appare a Giacobbe per promettergli di farlo «salire» di nuovo nella terra della promessa (Gn 46,1-5a) e, prima di morire, Giuseppe afferma che Dio visiterà il suo popolo e lo ricondurrà nella terra promessa ad Abramo, Isacco e Giacobbe (Gn 50,24).

Così finisce anche il Pentateuco: Mosè può guardare dalla cima del monte Nebo tutto il paese che Dio ha giurato di dare ai tre patriarchi. Mosè non vi entrerà, ma tutto è pronto per permettere al popolo di attraversare il Giordano sotto la guida di Giosuè.

La grande preoccupazione di questi testi è di mostrare l'attualità delle promesse fatte ai patriarchi. È difficile trovare nel Pentateuco un interesse puramente «archeologico» per un passato remoto. Il passato viene raccontato perché «fonda» il presente.

¹¹ Se qualcuno vuol seguire lo sviluppo delle idee religiose e delle istituzioni d'Israele fino al Nuovo Testamento, ritroverà questi due «pilastri», l'uno – la legge – diffuso anzitutto dai Farisei, l'altro – il tempio –, al centro degli interessi della classe dei Sadducei. Paolo, per esempio, sarà arrestato perché trama contro il popolo, la legge e il «luogo», vale a dire il tempio (Atti 21,28). Legge e tempio erano due cose sacre per Israele perché l'esistenza del popolo ne dipendeva.

D. LA LEGGE DELL'ECONOMIA: SI SCRIVE SOLO QUANTO È NECESSARIO

Dopo aver enunciato alcuni principi di tipo intellettuale sulla redazione del Pentateuco, è anche importante porsi qualche domanda sui problemi materiali nei quali si imbarcavano coloro che si incaricarono della stesura finale dell'opera.

È difficile immaginare per il lettore moderno la difficoltà concreta che rappresentava la scrittura nel mondo antico¹². Erano pochi gli scribi capaci di scrivere. Il materiale stesso era costoso. Tutto il lavoro si faceva a mano. Per esempio, uno scriba che scrive oggi tutta la Tôrà può impiegare più o meno un anno e bisogna cucire assieme circa 62 pelli di animali. Il prezzo attuale di un tale manoscritto può andare da \$18.000 a \$40.000¹³. Non è difficile immaginare che nell'antichità il prezzo doveva essere ben più alto.

Scrivere un rotolo richiedeva molto tempo ed era molto costoso. Lo spazio doveva essere sfruttato al massimo per ragioni economiche evidenti. Chi guarda da vicino i manoscritti antichi, quelli di Qumran come manoscritti più recenti, si accorge che i margini e lo spazio tra le righe sono ridotti. Bisognava utilizzare al massimo il rotolo per non sprecare uno spazio prezioso¹⁴.

Nondimeno, in confronto con i manoscritti provenienti da altre aree culturali, per esempio dalla Grecia, i manoscritti della Bibbia sono differenti. In genere, i margini sono più ampi, lo spazio fra le righe anche e gli scribi sogliono separare le parole. È difficile dire se queste abitudini fossero antiche. I primi manoscritti importanti in nostro possesso risalgono al periodo di Qumran.

Come possiamo raffigurarci la confezione dei manoscritti nei periodi precedenti? In mancanza di dati, le nostre risposte rimangono ipotetiche.

¹² Vedi D.W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archaeological Approach* (JSOTS 109; Sheffield 1991) 222-237; fra le opere più importanti, bisogna segnalare A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39; Fribourg Suisse - Göttingen 1981); M. HARAN, «On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel», *Congress Volume Jerusalem 1986* (VTS 40; Leiden 1988) 81-95.

¹³ Dati forniti da L. AVRIN, *Scribes, Script and Books. The Book Art from Antiquity to the Renaissance* (Chicago - London 1991) 115-117.

¹⁴ La «legge dell'economia» potrebbe suffragare una teoria recente di A.F. Campbell. Lo studioso australiano dice che molti testi sono solo dei «riassunti» che servivano di «falsariga» ai narratori o a tutti coloro che dovevano proclamare pubblicamente i testi sacri. Le condizioni economiche del tempo potrebbero spiegare perché molti testi narrativi rassomigliano a dei prontuari. Vedi A.F. CAMPBELL, «The Reported Story: Midway between Oral Performance and Literary Art», *Semeia* 46 (1989) 77-85.

La produzione di manoscritti richiedeva delle condizioni economiche particolari. Sebbene il sistema alfabetico fosse più semplice dei segni cuneiformi della Mesopotamia e dei geroglifici egiziani, il tirocinio dello scriba rimaneva difficile perché doveva imparare, oltre l'alfabeto, le formule e lo stile proprio dei documenti da redigere. Soprattutto all'epoca preesilica, lo scriba era un ufficiale della corte più che un semplice «segretario».

Poter dedicare il tempo necessario all'attività di scrivere era infatti un lusso che solo una società agiata poteva permettersi. Significava che in questa società alcune persone potevano vivere senza partecipare alla produzione dei beni di prima necessità per loro e per le loro famiglie.

Secondo alcuni studi recenti, solo nell'ottavo e settimo secolo avanti Cristo furono riunite le condizioni economiche necessarie per permettere lo sviluppo di una tale attività letteraria in Israele, più particolarmente a Gerusalemme¹⁵.

Questa tesi obbliga ad abbandonare l'idea, molto diffusa, che già al tempo di Davide e Salomone potesse esistere in Israele una corte reale nella quale si svolgeva un'attività letteraria di alto livello¹⁶.

I dati archeologici ed epigrafici, e gli studi recenti sulla scrittura in Giuda non suffragano l'ipotesi di uno Jahwista, teologo alla corte di Salomone¹⁷ o quella di von Rad sull'illuminismo (*Aufklärung*), che regnava nella stessa corte verso il decimo secolo avanti Cristo¹⁸. In quel momento, Gerusalemme non era una città in grado di far vivere una classe di scribi professionisti¹⁹.

Solo due secoli più tardi e, forse, a Samaria prima che a Gerusalemme, lo sviluppo economico e culturale raggiunse il livello necessario per poter assistere alla nascita dell'attività letteraria. Allora sorsero i primi «profeti scrittori», come Amos e Osea nel Nord, poi Isaia e Michea nel Sud.

Il più antico testo biblico scoperto finora in Israele si trova su due piccoli rotoli d'argento ritrovati nel 1979 nella valle della Geenna a Gerusalemme (Keteph Hinnom, accanto alla chiesa scozzese di Sant'Andrea). Contengono le benedizioni sacerdotali di Nm 6,24-26.

¹⁵ D.W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes*, 74-80 and *passim*.

¹⁶ Vedi soprattutto D.W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes*, 138-144.

¹⁷ Cf. W.H. SCHMIDT, «Ein Theologe in salomonischer Zeit?».

¹⁸ G. VON RAD, «Josephsgeschichte und ältere Chokma», *Congress Volume. Copenhagen 1952* (VTS 1; Leiden 1953) 120-127 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 8; München 1961) 272-280.

¹⁹ Per questo periodo, vedi lo studio di H.M. NIEMANN, *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT 6; Tübingen 1993).

Secondo gli specialisti, i rotoli risalgono alla fine del settimo o all'inizio del sesto secolo avanti Cristo²⁰. Questi sono solo alcuni fra i dati più importanti sulla base dei quali pensiamo che le fonti scritte più antiche del Pentateuco o della Bibbia possono difficilmente risalire a un'epoca anteriore all'ottavo secolo avanti Cristo²¹. Non si può, *a priori*, escludere l'esistenza di alcuni documenti scritti anteriori a questo periodo. Tuttavia, gli specialisti nella materia non incoraggiano ad andare in questa direzione.

Gli stessi dati materiali possono anche fornire dei criteri per valutare altre teorie sul Pentateuco? È difficile dare una risposta univoca²². È certamente possibile pensare, sulla base dei dati attuali, che all'inizio esistessero brani brevi: un lungo documento può difficilmente essere fra le prime opere di una corporazione di scribi che ha appena imparato il suo mestiere. Non è possibile, però, costruire una teoria sul Pentateuco solo a partire da riflessioni su questi dati che, comunque, rimangono scarsi.

All'inizio, si scriveva sulla pietra (cf. Dt 27,2-3), su rotoli di metallo, su cocci (*ostraca*) o su papiri che venivano importati dall'Egitto. Dopo l'esilio si è diffuso l'uso della pergamena (cartapeccora)²³. Anche qui si può dire, senza rischiare troppo, che a partire da questo momento divenne più facile scrivere documenti più lunghi.

I dati favoriscono piuttosto le teorie che si rappresentano la formazione del Pentateuco come una evoluzione che parte da piccole unità per arrivare a blocchi più importanti.

In altre parole, avremmo all'inizio dei «frammenti», prima di avere dei «documenti». Insistiamo però sul fatto che questi dati non sono sufficienti per dirimere la questione.

Altre teorie, invece, sono difficilmente convalidate dalle osservazioni fatte sopra. Per esempio, non è verosimile che gli scribi o i redattori abbiano avuto la possibilità di inserire un grande numero di

²⁰ Vedi G. BARKAI, «The Priestly Benediction on Silver from Keteph Hinnom in Jerusalem», *Cathedra* 52 (1989) 37-76 (ebraico; data proposta: fine settimo secolo avanti Cristo); A. YARDENI, «Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem», *VT* 41 (1991) 176-185 (data proposta: sesto secolo avanti Cristo).

²¹ Cf. A. DE PURY, «Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque», *Le Pentateuque. Débats et recherches* (éd. P. HAUBEKERT) (LD 151; Paris 1992) 175-207, spec. 91-104.

²² Vedi la discussione di N. LOHFINK, «Gab es eine deuteronomistische Bewegung?», *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«* (Hrsg. W. GROß) (BBB 98; Weinheim 1995) 91-113, spec. 335-347 = N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium III*, 65-142, spec. 91-104.

²³ Vedi M. HARAN, «Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times», *JJS* 33 (1982) 161-173; ID., «Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Transition from Papyrus to Skins», *HUCA* 54 (1983) 111-122.

aggiunte. Se si parla solo del problema economico e tecnico, un rotolo era molto prezioso e lo si conservava fino a quando non era più possibile utilizzarlo, perché la scrittura non era più leggibile o perché il materiale si era rovinato, o per qualche altra ragione. Ciò significa che le possibilità di cambiare il testo, di correggerlo o di fare aggiunte non erano frequenti.

D'altra parte, soprattutto nei rotoli antichi, i margini non dovevano essere molto ampi e quindi lasciavano uno spazio ridotto a chi voleva inserire qualche parola. A questo primo problema se ne aggiunge un altro, molto diverso. Il Pentateuco era un testo sacro e per cambiarlo ci voleva un'autorità particolare che agiva solo per motivi seri. Alcuni autori ipotizzano fino a sette, otto o più strati redazionali in un unico testo. È inutile insistere per dire che l'idea è poco verosimile. Infine, basta dare un'occhiata ai manoscritti di Qumran per vedere che non vi ritroviamo niente di simile a questi molteplici interventi redazionali ideati da alcuni autori.

Molto probabilmente si deve aggiungere che i rotoli in circolazione non dovevano essere numerosi. A parte le istituzioni ufficiali come il tempio, quale individuo aveva i mezzi finanziari necessari per procurarsi o farsi redigere dei costosi rotoli? La moltiplicazione dei rotoli è un fenomeno piuttosto recente.

Certamente, la distruzione del tempio nel 70 d.C. ha avuto un influsso notevole sulla diffusione delle Scritture nelle comunità ebraiche disperse. Poiché il tempio era sparito, rimaneva solo la legge per poter fornire una base alla vita religiosa.

Secondo il Talmud, furono ritrovati tre manoscritti della Tôrà nel tempio di Gerusalemme al momento della sua distruzione da parte dell'esercito romano condotto da Tito²⁴. Non sappiamo quanti esistevano altrove. Le comunità di Alessandria in Egitto, ove si tradusse la Bibbia in greco (la cosiddetta Settanta o LXX) o di Babilonia, come la piccola comunità di Qumran, disponevano di libri sacri. Quante copie della legge erano in circolazione in epoca persiana?

È più probabile pensare che solo le grandi comunità urbane fossero in possesso dei costosi rotoli della legge. Solo nelle città di una certa importanza si potevano trovare le condizioni economiche e culturali necessarie per poter acquistare e utilizzare le Scritture. Inoltre, l'uso pubblico dei rotoli richiedeva una certa organizzazione di tipo religioso, che è più facile trovare nei grandi centri che nei piccoli villaggi isolati.

²⁴ Vedi *y. Taan* 4.68a; cf. S. TALMON, «The Three Scrolls of the Law That Were Found in the Temple Court», *Textus* 2 (1962) 14-27 = *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader* (ed. S.Z. LEIMAN) (LBS; New York 1974) 455-468.

E. I PARALLELI EXTRABIBLICI

Negli ultimi tempi, le varie teorie sulla formazione del Pentateuco sono state «sotto tiro» da parte dai sostenitori delle letture sincroniche. Molte critiche sono giustificate e bisogna ammetterlo. Ciò nonostante, lo studio dei paralleli extrabiblici avvalora quanto detto sulla formazione del Pentateuco.

In poche parole, i paralleli extrabiblici mostrano non soltanto che i testi hanno dietro di sé una lunga storia, ma, inoltre, che è possibile rintracciare questa storia. Vi sono vari tipi di testi che sono ormai da tempo a disposizione degli esegeti: codici legislativi, testi narrativi, di stampo religioso o profano, annali storici, cronache di campagne militari e persino racconti di viaggio.

Esistono molti studi che paragonano la legislazione biblica con quelle della Mesopotamia e dell'impero ittita²⁵. La presenza dei vari codici legislativi mesopotamici, databili con una certa sicurezza, mostra che il diritto può e addirittura deve cambiare quando vi sono dei cambiamenti politici, economici o sociali importanti²⁶. Basti un esempio. Nelle leggi ittite si incontrano, talvolta, le espressioni seguenti: «prima» / «adesso». Grammaticalmente, si passa dalle forme del passato a quelle del presente. Una legge a proposito di percosse e lesioni recita:

«Se qualcuno acceca una persona libera o rompe i suoi denti, *prima* doveva pagare una mina d'argento, ma *adesso* si pagano venti sicli d'argento» (Leggi ittite § 7)²⁷.

Nella Bibbia, tuttavia, gli esempi di questo tipo sono rarissimi. Solo in Rut 4,7, il testo si riferisce ad una usanza previa:

«Così si faceva in Israele *una volta* nei casi di redenzione o di permuta per convalidare qualsiasi affare: l'uno [il venditore] si toglieva il sandalo e lo dava all'altro [il compratore]. Questa era la pratica in Israele»²⁸.

²⁵ Vedi, per la bibliografia, B.M. LEVINSON (ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development* (JSOTS 181; Sheffield 1994); E. OTTO, «Biblische Rechtsgeschichte. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung», *TRev* 91 (1994) 283-292.

²⁶ Vedi i contributi nel libro di B.M. Levinson (ed.), citato nella nota precedente. Per esempio, gli articoli di B.M. LEVINSON, «The Case for Revision and Interpolation within the Biblical Legal Corpora», 37-59; E. OTTO, «Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law», 160-196. Vedi anche E. OTTO, «Town and Rural Countryside in Ancient Israelite Law: Reception and Redaction in Cuneiform and Israelite Law», *JSOT* 57 (1993) 3-22.

²⁷ Esempio dato da B.M. LEVINSON, «The Human Voice in Divine Revelation: The Problem of Authority in Biblical Law», *Innovation in Biblical Traditions* (eds. M.A. WILLIAMS - C. COX - M.S. JEFFEE) (Berlin - New York 1992) 35-71, esp. 42.

²⁸ Vedi la spiegazione di B.M. LEVINSON, «Human Voice», 44.

Questa spiegazione o intrusione del narratore sottintende che l'uso non era più conosciuto dai suoi destinatari e, per questa ragione, egli sente il bisogno di dare qualche informazione in merito. Nelle leggende del Pentateuco, però, non troviamo niente di simile. La ragione non è facile da stabilire. Si può supporre, nondimeno, che era difficile ammettere correzioni esplicite quando tutta la legge è suggellata dall'autorità divina. Gli autori biblici usavano mezzi meno espliciti per far capire quale fosse la legge in vigore. Tuttavia, questa breve indagine mostra a sufficienza che il fenomeno dell'evoluzione nel diritto è ben conosciuto nel Medio Oriente antico e non deve sorprendere ritrovarlo nella Bibbia.

Per quanto riguarda i racconti, esistono anche nella letteratura del Medio Oriente antico esempi di processi redazionali simili a quelli ipotizzati dai critici a proposito del Pentateuco. J.H. Tigay ha confrontato l'evoluzione dell'epopea di Gilgamesh con alcuni risultati dell'esegesi biblica²⁹. L'esempio è stato scelto per ovvi motivi.

La storia testuale dell'epopea di Gilgamesh si estende su 1500 anni e gli archeologi hanno ritrovato una grande quantità di copie o di frammenti delle varie epoche. I ricercatori hanno quindi a loro disposizione un abbondante materiale che permette di ricostruire le varie fasi della formazione del testo. Vale la pena soffermarsi su questo sviluppo per potere ricavare alcuni elementi che permetteranno di controllare la validità di alcune ipotesi sulla formazione del Pentateuco.

Tigay distingue quattro fasi principali nell'evoluzione dell'epopea di Gilgamesh: i primi racconti isolati, scritti in sumero (2100 avanti Cristo); il primo racconto completo in accadico, del primo periodo babilonese (2000-1600 avanti Cristo); le revisioni all'epoca babilonese intermedia (1600-1000 avanti Cristo); infine, la versione babilonese classica, conosciuta dalla copia ritrovata nella biblioteca di Assurbanipal (668-627 avanti Cristo)³⁰.

I primi racconti sono delle narrazioni slegate che raccontano vari episodi dell'eroe di Uruk, Gilgamesh³¹. La prima versione in acca-

²⁹ Vedi soprattutto J.H. TIGAY, «An Empirical Model for the Documentary Hypothesis», *JBL* 94 (1975) 329-342; ID., *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia 1982); ID. (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia 1985).

³⁰ Vedi, soprattutto, l'articolo «The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the *Gilgamesh Epic*», *Empirical Models*, 21-52.

³¹ Sono otto gli episodi sumerici conosciuti che parlano di Gilgamesh: 1) Gilgamesh e la terra dei viventi; 2) Gilgamesh e il Toro del Cielo; 3) la morte di Gilgamesh; 4) il diluvio, un tema che solo indirettamente è in connessione con Gilgamesh; 5) Gilgamesh, Enkidu e gli Inferi; 6) Gilgamesh e Agga; 7) un frammento molto difficile da decifrare, UET 6, n. 60; 8) un inno a Shulgi, re di Ur, contiene due piccoli brani innici rivolti da Shulgi a Gilgamesh. Cf. J.H. TIGAY, «Evolution of the Pentateuchal Narratives», 30.

dico è un'opera nuova che unisce i racconti isolati in una grande unità narrativa. Finora, non è stato possibile stabilire l'esistenza di stadi intermedi fra i racconti sumerici e la prima grande opera unificata e scritta in accadico.

Le differenze fra i due stadi sono numerose³². Primo, gli episodi sciolti entrano ormai in una «trama unificata», con un unico tema, la ricerca dell'immortalità. Questa tematica era già presente in alcuni racconti sumerici su Gilgamesh, ma non in tutti. L'elemento che ha permesso di collegare gli elementi è Enkidu, personaggio che, nell'epopea accadica, diventa l'amico di Gilgamesh.

Secondo, l'autore del testo accadico ha fatto una scelta e ha eliminato alcuni episodi anteriori. La ragione non è sempre palese, però rimane il fatto che alcune narrazioni sumeriche non hanno alcun corrispondente nel testo accadico, come per esempio il racconto di Gilgamesh e Agga. Terzo, l'epopea accadica ha aggiunto alcuni elementi propri di varia provenienza. Quarto, l'autore ha profondamente ristrutturato e rielaborato quanto era a sua disposizione. Le divergenze fra gli episodi sumerici e i loro equivalenti nell'epopea accadica sono numerose e importanti. Sarebbe impossibile ricostruire un episodio in sumero a partire dalla forma che assume nel testo accadico³³.

La terza tappa raggruppa le versioni dell'epopea all'epoca babilonese intermedia. A questo punto, secondo Tigay, sparisce la grande libertà con la quale, all'epoca precedente, l'autore aveva trattato il materiale narrativo precedente. Certo, gli editori aggiungono righe o intere sezioni o riformulano passi poetici in una lingua più moderna. Tuttavia, è chiaro che non «creano» un'opera nuova. Trasmettono un testo «rivisto e corretto», opera di un autore che aveva scritto in un'epoca anteriore. In parole più semplici, sono degli editori, non più degli autori originali³⁴.

L'ultimo stadio comprende il periodo che va dal nono od ottavo secolo fino al secondo o primo avanti Cristo. La versione più conosciuta è quella ritrovata nella biblioteca di Assurbanipal (668-627). Il testo sarebbe stato composto fra il 1250 e il 1000 avanti Cristo. I cambiamenti non sembrano importanti. Il confronto tuttavia è difficile, perché le versioni dell'epoca babilonese intermedia sono frammentarie.

Comunque, il testo ha subito una sola vera modifica di una certa importanza. Tre brani sono stati aggiunti: un prologo, che insiste sulla sapienza ottenuta da Gilgamesh nelle sue avventure e che precede l'inno che, verosimilmente, iniziava l'antica epopea del primo pe-

³² *Ibid.*, 32-35.

³³ *Ibid.*, 35-38.

³⁴ *Ibid.*, 38-39.

riodo babilonese; la famosa storia del diluvio, contenuta nella tavoletta XI; la tavoletta XII, un'evocazione degli Inferi nella quale riappare Enkidu, morto prima (tavoletta VIII)³⁵.

Con questa versione tardiva, il processo evolutivo si avvicina alla sua fine. Esistono ancora delle variazioni fra le copie rinvenute, però sono minime. Si tratta anzitutto di problemi di ortografia, di grammatica e di formato. Esiste ormai una sorta di *textus receptus*, abbastanza stabile.

Un breve confronto con gli studi sul Pentateuco permette di evidenziare alcune somiglianze fra l'evoluzione dell'epopea di Gilgamesh e alcuni modelli proposti dagli studiosi in merito alla formazione del Pentateuco, soprattutto per quanto riguarda i racconti. Ne menziono quattro di maggiore rilievo.

1. L'evoluzione dell'epopea di Gilgamesh, come viene ricostruita dagli assiriologi, ha molti punti in comune con il modello che proponeva H. Gunkel all'inizio di questo secolo. Gunkel diceva che la *Genesi* è *eine Sammlung von Sagen*, vale a dire «una raccolta di racconti popolari». Per il grande studioso tedesco, il libro della *Genesi* si è formato a partire da piccole unità narrative indipendenti, esattamente alla stregua dell'epopea di Gilgamesh che nasce da una serie di racconti sullo stesso eroe, ma senza legame fra di essi.

Avremmo quindi un ulteriore argomento in favore del modello preferito dalla scuola di Heidelberg (Rendtorff, Blum, Albertz). Fra gli studi degli ultimi anni, le introduzioni di Blenkinsopp e Zenger, e lo studio di Levin sullo *Jahwista* vanno nello stesso senso³⁶. Per utilizzare il vocabolario antico, l'«ipotesi dei frammenti» è da preferire alle altre per quanto riguarda gli inizi. Come spiegare il passaggio dalle piccole unità alla prima opera di più ampio respiro?

Per l'epopea di Gilgamesh, il passaggio non è progressivo. Non vi sono tappe intermedie, come suppone Gunkel a proposito della *Genesi*. Tuttavia, occorre osservare che l'epopea di Gilgamesh forma, di per sé, un unico «ciclo narrativo».

È possibile immaginare diverse serie di episodi? Nella *Genesi* – e nel resto del Pentateuco – vi sono parecchi cicli, con temi e personaggi diversi. La situazione è pertanto differente e gli stessi principi non sono applicabili nello stesso modo. Comunque, lo studio di Tigay rende plausibile un'ipotesi che vorrebbe descrivere l'inizio della formazione del Pentateuco in due tappe, dalle piccole unità («frammenti») a uno o più «documenti».

³⁵ *Ibid.*, 41-42.

³⁶ Vedi J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 124-125; E. ZENGER, *Einleitung*, 108-119; CH. LEVIN, *Jahwist*, 34-35; 436-441.

2. L'autore della prima lunga narrazione godeva di una grande libertà ed è impossibile ricostruire un episodio anteriore a partire dalla forma che ha preso nella tappa seguente. Anche qui, vi sono autori che partono da un principio simile per interpretare alcuni fenomeni propri al Pentateuco. Per Blum, per esempio, in vari casi non è più possibile distinguere con certezza «tradizione» e «redazione», e separare gli elementi antichi dal lavoro redazionale che ha rielaborato e organizzato i grandi blocchi narrativi del Pentateuco³⁷.

L'esempio dell'epopea di Gilgamesh dovrebbe, per lo meno, indurre alla prudenza quando si vuol ricostruire gli stadi previ di un dato testo. Per di più, oggi, è diventato difficile, se non impossibile, cercare di ritrovare una tradizione orale dietro a un testo scritto³⁸.

3. La grande libertà che caratterizza la prima opera, nel periodo babilonese antico, sparisce a poco a poco. Alla fine del processo, non esiste quasi più. Tigay nota che, all'inizio del processo, le aggiunte sono molto ben integrate, e spesso irriconoscibili se non avessimo vari esemplari da paragonare. Verso la fine del processo, invece, le aggiunte sono molto meno integrate e, di conseguenza, molto più riconoscibili. Tigay cita in proposito un principio enunciato da M. Greenberg: «La flessibilità e la capacità di integrazione sono caratteristiche dei primi stadi di trasmissione; la rigidità e l'assenza di assimilazione sono caratteristiche dello stato quasi canonico del materiale al momento della redazione»³⁹.

In altre parole, nelle prime fasi della trasmissione, il redattore cambia facilmente il testo, mentre, nelle fasi finali, può soltanto inserire delle aggiunte nel testo già esistente.

4. Una serie di fenomeni ben conosciuti dai biblisti appaiono anche nelle varie forme dell'epopea di Gilgamesh. Malgrado le critiche che provengono da varie scuole, dai fondamentalisti come da alcuni esponenti della «nuova critica», gli esegeti possono dunque continuare ad adoperare alcuni strumenti classici della critica delle fonti. Per esempio, il fenomeno ormai ben conosciuto della «ripresa» è presente anche nell'epopea di Gilgamesh dove permette di reperire aggiunte redazionali abbastanza lunghe⁴⁰.

³⁷ E. BLUM, *Studien*, 208-218 («Zum Verhältnis von Tradition und Komposition in Exodus und Numeri»).

³⁸ P.S. KIRKPATRICK, *The Old Testament and Folklore Studies* (JSOTS 62; Sheffield 1988).

³⁹ M. GREENBERG, «The Redaction of the Plague Narrative in Exodus», *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright* (ed. H. GOEDICKE) (Baltimore 1971) 243-252, spec. 245: «The less integrated the disturbance is into its context, the later it may be assumed to have been combined». Cf. J.H. TIGAY, «Evolution of the Pentateuchal Narratives», 43.

⁴⁰ J.H. TIGAY, «Evolution of the Pentateuchal Narratives», 48.

Inoltre, nell'epopea di Gilgamesh come nel Pentateuco, le diverse fonti non usano lo stesso stile o lo stesso vocabolario⁴¹. Per esempio, il racconto del diluvio usa una formula propria per introdurre i discorsi. La moglie di Utnapishtim, l'eroe del diluvio, si chiama «donna» nel racconto del diluvio, mentre il resto della sezione nella quale il racconto del diluvio è stato inserito, adopera la parola «sposa». Lo stile è meno omogeneo e più ripetitivo.

Alle volte, le varie versioni dello stesso episodio usano nomi diversi per lo stesso personaggio. Si pensa subito a Giacobbe/Israele, Reuel/Ietro/Hobab, e JHWH/Elohim. In Gilgamesh, il nome dell'eroe del diluvio è Utnapishtim. Una volta, però, appare il nome dell'eroe presente in un'altra epopea, alla quale si rifà il racconto di Gilgamesh, e che si chiama Atrahasis (Gilgamesh XI,187). Forse si tratta di una svista dell'editore. Comunque, è un segno evidente della presenza di una «fonte» dalla quale è stato mutuato il racconto del diluvio in Gilgamesh.

Incoerenze di tipo contenutistico possono indicare la presenza di un'aggiunta. Come visto sopra, la tavoletta XII dell'epopea neo-babilonese mette in scena Enkidu, l'amico di Gilgamesh, che è morto da tempo (tavoletta VIII). L'incoerenza è il segnale che tradisce l'aggiunta.

Infine, il cambiamento di persona può essere il segno di un intervento redazionale. L'autore che ha introdotto il racconto del diluvio ha riscritto in prima persona il racconto più antico di Atrahasis. La situazione narrativa richiedeva il cambiamento di persona, perché Utnapishtim racconta a Gilgamesh la propria storia. Tuttavia, in XI,37 è rimasta una traccia del racconto alla terza persona quando il testo recita: «[Il dio Ea] disse al suo servo, me». L'editore aggiunge la parola «me», ma non corregge il testo. Il motivo di questa scelta rimane oscura. Il fenomeno è però istruttivo e rivela l'intervento di una seconda mano.

Un solo fenomeno o un solo criterio generalmente non basta per stabilire con sicurezza la presenza di un'aggiunta o di un intervento redazionale, o l'uso di una fonte. È indispensabile poter appoggiarsi su una convergenza di indizi e i criteri vanno utilizzati con la dovuta flessibilità.

Il confronto con lo studio dell'epopea di Gilgamesh avvalorava, se ancora fosse necessario, tutto il lavoro critico che è stato fatto negli ultimi due secoli sulle «fonti» del Pentateuco. Se i singoli risultati possono essere fragili e discutibili, l'impresa come tale può difficilmente essere rimessa in questione.

⁴¹ *Ibid.*, 42, 45, 47.

D'altronde, non possiamo non ricordare che vi sono delle differenze essenziali fra l'epopea di Gilgamesh e il Pentateuco.

Il testo biblico è un testo sacro, con valore normativo per il popolo d'Israele. Si tratta del testo fondatore, della «costituzione» dell'Israele postesilico, che contiene leggi accanto alle narrazioni.

L'epopea di Gilgamesh occupa certo un posto importante, forse unico, nella cultura mesopotamica, ma difficilmente si può dire che abbia avuto un valore normativo.

Questa differenza ha un'incidenza sulle regole elencate sopra. Da un lato, la necessità di attualizzare il contenuto del Pentateuco per adattarlo alle circostanze era imperativa. Dall'altro, le possibilità di rielaborare o modificare i testi già considerati sacri erano più ridotte, anzitutto nei periodi tardivi.

Le differenze non possono essere negate. Tutto sommato, però, sono differenze di grado e non di essenza e, con le volute sfumature, il paragone regge e la tesi di Tigay conserva tutto il suo pregio⁴².

⁴² Gli esegeti hanno anche utilizzato il *Diatessaron* di Taziano per verificare alcune delle ipotesi sulla formazione del Pentateuco. Vedi G.F. MOORE, «Tatian's *Diatessaron* and the Analysis of the Pentateuch», *JBL* 9 (1890) 201-215 = *Empirical Models*, 243-256; H. DONNER, «Der Redaktor: Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift», *Henoah* 2 (1980) 1-30; per un riassunto, vedi D. CARR, *Fractures*, 19-20, 24-25.

CAPITOLO IX

QUALCHE PUNTO DI RIFERIMENTO PER LA LETTURA DEL PENTATEUCO

Non sarà possibile, nel quadro ristretto di questa introduzione, proporre una teoria completa sulle origini e la formazione del Pentateuco. Forse una tale impresa non è ancora possibile oggi. Proporrò solo alcuni elementi più importanti per poter orientare una lettura critica del Pentateuco e aiutare a distinguere nelle teorie attuali elementi più solidi da quelli che lo sono meno.

Questo capitolo sarà forse il più problematico di tutto il libro. Non sarà possibile fornire un'argomentazione completa per ogni punto. Anche la bibliografia non potrà essere esaustiva. Sarebbe impossibile e in realtà poco utile. Chi conosce la materia ritroverà facilmente le opere da consultare e chi non la conosce non dovrà percorrere lunghi elenchi di nomi sconosciuti.

Le tesi principali di questo capitolo sono tre.

– Il Pentateuco attuale è un'opera postesilica. La composizione attuale e la disposizione delle varie parti risalgono all'epoca persiana. Per cogliere l'intenzione dell'opera come tale, occorre quindi studiare questo periodo.

– L'opera attuale è composita e contiene pertanto delle parti più antiche. Una prima domanda importante sorge a questo punto: esisteva un documento preesilico completo? La mia risposta è negativa e proverò a dare le mie ragioni in merito.

– Ciò non significa tuttavia che non esistessero materiali preesilici, sotto forma di racconti brevi o di cicli narrativi più ampi, e di raccolte di leggi. Al contrario, è possibile mostrare che nell'edificio del

Pentateuco che conosciamo appaiono ancora i mattoni più antichi. Non è sempre possibile tratteggiare le loro dimensioni con esattezza, non è neanche sempre possibile datarli con precisione. Però sono stati riutilizzati e provengono pertanto da un'epoca anteriore. Questa è l'idea più importante che voglio difendere in queste pagine.

Qual è il punto di partenza di una teoria ragionevole sul Pentateuco che possa aiutare a capirlo meglio? Come visto nei capitoli sulla storia della ricerca, la scoperta di de Wette ha fornito un punto di riferimento storico all'elaborazione delle varie ipotesi che si sono susseguite durante quasi due secoli.

Senza un'altra scoperta di questo tipo, gli studi dovranno accontentarsi di «rimescolare le carte». Le teorie potranno affinare, sfumare, correggere e addirittura invertire i risultati ottenuti, ma non aggiungeranno gran che di nuovo. Gli stessi elementi riappariranno, sotto un'altra forma o in un altro ordine. Senza un nuovo de Wette, sarà difficile elaborare una «nuova teoria documentaria» o qualsiasi altra teoria sul Pentateuco¹.

Gli elementi nuovi, tuttavia, non mancano. Provengono soprattutto da due campi di studio.

Primo, le scoperte archeologiche hanno messo a disposizione degli esegeti materiali di notevole importanza: documenti scritti e iconografici, testi narrativi e legislativi, diplomatici e amministrativi. Il confronto con il Pentateuco deve seguire certe regole, perché tutto deve essere interpretato, anche i dati archeologici. Il paragone con l'epopea di Gilgamesh, condotto da Tigay, apre la strada ad altri paragoni dello stesso tipo che dovrebbero portare frutto.

Secondo, le riflessioni metodologiche che provengono da vari orizzonti hanno fornito degli strumenti nuovi alla ricerca. Inoltre, l'uso di diverse metodologie può rivelarsi fruttuoso. Per esempio, il dialogo fra letture sincroniche e letture diacroniche ha dato buoni risultati in parecchi casi². Su questa base sarà possibile costruire una teoria non troppo speculativa che possa davvero contribuire alla nostra comprensione del Pentateuco.

A. IL PENTATEUCO E LA RICOSTRUZIONE D'ISRAELE DOPO L'ESILIO

Per utilizzare un'immagine semplice, il Pentateuco assomiglia a una città ricostruita dopo due terremoti successivi. Il primo terremoto ebbe luogo nel 721 avanti Cristo, quando l'esercito assiro s'impadronì di Samaria e la distrusse, travolgendo insieme tutte le sue istituzioni politiche e religiose.

Non possiamo sapere con certezza quanto sia sopravvissuto delle tradizioni del regno del Nord. Quello che possiamo sapere proviene dal Sud ed è influenzato dalle polemiche fra i due regni nemici. È ragionevole pensare che parte di queste tradizioni sia stata trasferita a Gerusalemme, ove un secondo violento terremoto sconvolse la città nel 586 avanti Cristo, dopo una forte scossa premonitrice nel 596 avanti Cristo.

Nel 586, l'esercito di Nabucodonosor, dopo un lungo assedio, prese la città che fu incendiata e saccheggiata. Sarà sempre difficile raffigurarsi il trauma vissuto dagli abitanti della città in questo momento. Significava la fine di tutto quello che avevano di più prezioso: la fine della monarchia, garante dell'indipendenza, e la fine del tempio, che rappresentava il simbolo più importante per l'anima religiosa nel regno del Sud.

Dopo l'esilio, quando Ciro permise agli esiliati di tornare in patria, la situazione era molto complessa³. L'intesa fra quelli che tornarono dalla Mesopotamia e quelli che erano rimasti nel paese fu lunga dall'essere facile⁴.

Dopo molte vicissitudini, gli esuli ebbero il sopravvento e si fecero carico della ricostruzione di Gerusalemme: il gruppo della *gôlâ*, parola ebraica che significa esilio, prese la direzione delle operazioni. Non soltanto la città e il tempio, ma anche la comunità come tale fu ricostruita secondo i principi e le esigenze della *gôlâ*.

La ricostruzione doveva obbedire a due imperativi. Primo, era indispensabile che la comunità ritrovasse le sue radici nel passato. Questo punto non richiede una lunga dimostrazione. Si ricostruiva Gerusalemme, la città antica, e non una città nuova (Is 54), per mostrare la continuità con il passato.

Lo stesso popolo stava per rinascere, nello stesso paese, sotto la guida dello stesso Dio. L'opera della comunità postesilica di Gerusa-

¹ F. LÓPEZ GARCÍA, «La nueva crítica del Pentateuco», 17, n. 27, che riprende una riflessione di E. Otto.

² Per esempio, i lavori di E. Blum sulla Genesi e su Es-Nm riprendono molti elementi degli studi sincronici. Vedi anche D. Carr, che va in questo senso, nel suo studio sulla Genesi.

³ Per una breve descrizione di questo periodo, vedi H.M. BARSTAD, *The Myth of the Empty Land* (Symbolae Osloenses Fasc. Suppl. 28; Oslo 1996).

⁴ Cf. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* (Torino 1994) 92-104; B. SCHRAMM, *The Opponents of Third Isaiah*, 53-80.

lemme è fondamentalmente un'opera di restaurazione. Il popolo rinasce, non nasce un altro popolo con altri ideali e altre istituzioni. Occorreva pertanto tornare alle antiche tradizioni e ristabilire un ponte con il passato preesilico.

Secondo, era ugualmente indispensabile mostrare l'attualità delle antiche tradizioni e convincere tutti i membri del popolo che era possibile ricostruire sulle vecchie fondamenta. Le due esigenze sembrano, di primo acchito, contraddittorie. Era compito del popolo e dei suoi responsabili trovare la via giusta per risolvere il dilemma.

Per tornare alla nostra immagine, possiamo identificare, nell'opera di ricostruzione, almeno tre tipi diversi di edifici. Alcuni sono sopravvissuti, per intero o parzialmente, ai due terremoti. Lo stato di conservazione può variare molto. Accanto alle macerie e ai ruderi, vi sono alcune case quasi intatte.

Poi, sono sorti palazzi completamente nuovi, che hanno preso il posto di quelli antichi spariti. Infine, esiste tutta una gamma di costruzioni miste nelle quali si riconoscono alcuni elementi antichi che sono stati riutilizzati e completati da parti nuove, aggiunte in varie epoche.

In alcuni casi, diventa molto difficile distinguere con esattezza le parti antiche da quelle recenti. La proporzione fra materiale antico e moderno non è mai la stessa. Ci vuole quindi un occhio esercitato per leggere la storia della città nei suoi vari quartieri. Però, tutti gli edifici, antichi, moderni o misti, hanno lo stesso scopo, quello di accogliere una popolazione e di rispondere alle sue varie richieste. La città non è un museo, il suo scopo non è di preservare il passato, ma di creare le condizioni indispensabili che permetteranno a un popolo di sopravvivere in una situazione precaria.

Come questa città, il Pentateuco contiene materiali antichi, che vogliono stabilire un legame con il passato, materiali nuovi che rispondono alle domande del presente. Alcune zone sono state ritoccate o restaurate parecchie volte. In tutta la città, però, batte il cuore della comunità postesilica. Ogni parte, antica, più recente o molto recente, offre un riparo alla sua fede. Tutto, dunque, va interpretato nel contesto postesilico e secondo gli interessi e le preoccupazioni di questa epoca.

Anche i testi più antichi, che sono sorti in epoche remote, in ambienti ben diversi e per rispondere a esigenze differenti, si ritrovano nel Pentateuco perché hanno un valore particolare per la comunità postesilica. Fanno parte del suo patrimonio e hanno un «uso» nella sua vita di fede.

In queste pagine, il mio proposito è di dare al visitatore odierno di questa «città» ricostruita che è il Pentateuco una sorta di «mappa»

o di «guida», che gli permetterà, per quanto possibile, di riconoscere i vari edifici che incontrerà e di distinguere i vari stili, vale a dire gli edifici o parti di edifici più antichi dai più recenti.

B. I PUNTI SALDI PER L'INTERPRETAZIONE: TRE CODICI; TRE TEOLOGIE; L'ULTIMA REDAZIONE

1. I tre codici del Pentateuco

Come spiegare la formazione del Pentateuco attuale? Quali sono i punti saldi per l'interpretazione dopo le tempeste che hanno scosso l'esegesi a partire dagli anni '70? Per poter orientarsi nel Pentateuco attuale, bisogna ripartire dalle intuizioni di de Wette e di Reuss, Graf, Kuenen e Wellhausen.

Malgrado tutte le discussioni, i tre codici rimangono il punto di partenza più sicuro dell'esegesi del Pentateuco³. Il codice dell'alleanza precede il codice deuteronomico che, a sua volta, precede la Legge di santità (Lv 17-26)⁶. Il codice dell'alleanza suppone una società

³ A questi tre codici, E. OTTO, «Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion», 64, propone di aggiungere un quarto elemento, il decalogo, una composizione esilica e deuteronomica. Colloca il decalogo fra Dt (preesilico) e la Legge di santità.

⁶ J. VAN SETERS, «Cultic Laws», 319-346; ID., «The Law of the Hebrew Slave», ZAW 108 (1996) 534-546, vuol dimostrare che il codice dell'alleanza è più recente del Dt; per esempio, la legge di Es 21 è più recente di quella di Dt 15. A mio parere, non è del tutto convincente. Fra l'altro, deve correggere il testo di Es 20,24, la «legge dell'altare», per farlo quadrare con la sua tesi. Traduce: «In every place where you invoke my name, I will come to you and bless you» («Cultic Laws», 325-326). Il testo ebraico dice: «Dove farò invocare il mio nome», «dove rivelerò il mio nome» (prima persona). J. Van Seters preferisce la lettura del Siriaco, più intelligibile e conclude che il testo non allude a vari altari, ma ai vari luoghi dove il pio Israelita può invocare il nome di JHWH. Non vi è dunque alcuna contraddizione fra questa legge e la centralizzazione del culto voluta da Dt 12. Dunque, Es 20 può essere posteriore a Dt 12. Questa interpretazione s'imbatte in almeno quattro grosse difficoltà. Perché scegliere il testo siriano e non la *lectio difficilior* del TM? Se si ammette con Van Seters che il testo originale portasse la seconda persona, come spiegare il cambiamento dalla seconda alla prima persona? Non è vero che «Since the clear and usual meaning of the verb *hzyr* is «to invoke», it makes no sense for the deity to say: «I will invoke my name» and scholars have been ingenious in trying to invent other suitable meanings» («Cultic Laws», 325). Un semplice sguardo in un dizionario mostra che non è affatto il caso. 2 Sam 18,18 fornisce un bel parallelo. Assalonne fa costruire un monumento perché, disse: «Non ho nessun figlio *ba'abûr hazkîr s'mî* - per ricordare il mio nome». Assalonne vuole che il suo nome sia ricordato, per questo erige un monumento che lo «fa ricordare». Il significato di Es 20,24b è analogo: come il ricordo del nome di Assalonne è legato a un monumento, quello del nome di JHWH è legato all'altare o agli altari. Dove si erige un altare, lì JHWH farà ricordare o invocare il suo nome. In que-

dove i capi delle «famiglie estese» potevano regolare i conflitti più importanti al livello locale, vale a dire la piccola città o il villaggio.

Nel codice del Deuteronomio, la centralizzazione del culto va di pari passo con la centralizzazione della giustizia. La famiglia estesa perde gran parte del suo potere a vantaggio del potere centrale di Gerusalemme. Il Dt «unifica», affermando che Israele forma un popolo unico, con un solo Dio e un solo tempio. Questa centralizzazione è conseguenza delle invasioni assire che hanno devastato e distrutto il regno del Nord, nel 721 avanti Cristo e il regno del Sud, nel 701 avanti Cristo. Solo Gerusalemme non fu conquistata, sebbene dovette pagare un prezzo molto alto.

La riforma amministrativa e giuridica era stata resa necessaria perché le invasioni avevano sconvolto, se non distrutto le strutture locali e familiari. Sotto Giosia (640-609 avanti Cristo), la riforma divenne anche religiosa e politica, approfittando della debolezza dell'impero assiro.

La volontà di centralizzazione religiosa, politica e amministrativa trasse vantaggio da una situazione favorevole e la tradusse in termini giuridici. Dietro il codice deuteronomico ritroviamo le forze vive all'opera nella riforma: gli ufficiali della corte (l'aristocrazia di Gerusalemme), i grandi proprietari terrieri di Giuda, il sacerdozio e la monarchia.

Dopo l'esilio, la Legge di santità insisterà sull'idea di un popolo «santo» e «separato» dalle altre nazioni. Siccome Israele non esiste più

sto modo, si dice dove sarà istituito un culto legittimo di JHWH. Vedi J.J. STAMM, «Zum Altargesetz im Bundesbuch», *TZ* 1 (1945) 304-306. Pertanto, non si può affermare in modo apodittico: «It is certain that the verb should be second person singular» (*ibid.*). L'invocazione del nome in Es 20,24-26 si trova in un contesto cultuale. In ogni versetto si parla dell'altare. Pertanto, anche se si traduce: «tu invocherai il mio nome», si presuppone che l'invocazione abbia luogo in un santuario, presso un altare. Il versetto non esclude dunque la pluralità dei luoghi di culto e il problema del rapporto con Dt 12 rimane. Dt 12,13-14 contiene un'allusione abbastanza palese a Es 20,24b: «Guardati bene di offrire i tuoi olocausti in ogni luogo (*b'kol-māqôm*) che vedrai, ma solo nel luogo (*le' im-bammāqôm*) che JHWH sceglierà in una delle tue tribù, lì li offrirai...». L'espressione *b'kol-māqôm* di Dt 12,13 riprende la formula *b'kol-bammāqôm* di Es 20,24b per correggerla. Alcuni manoscritti, il Samaritano e alcuni Targumim hanno anche *b'kol-bammāqôm* in Dt 12,13, per sottolineare il collegamento con Es 20,24b.

Inoltre, Van Seters non tiene molto conto del contesto generale dei due codici. Il mondo del codice dell'alleanza è quasi esclusivamente un mondo agricolo e pastorale, il mondo della famiglia estesa e della piccola borgata. Il codice deuteronomico suppone un mondo più centralizzato e più urbanizzato, dove la famiglia perde la sua importanza mentre aumenta quella delle istituzioni centrali. Lo studio del retroterra giuridico, sociale e storico dei due codici non suffraga la tesi di J. Van Seters che si basa piuttosto su una serie di osservazioni puntuali.

come nazione indipendente, l'identità del popolo verrà principalmente dalle sue istituzioni religiose, vale a dire la legge e il tempio. Le preoccupazioni principali del codice si capiscono meglio in questo contesto. Il culto prende un posto importante nel codice. L'insistenza sulle leggi di purezza, sulla separazione dalle «nazioni», le regole particolari nel campo della sessualità hanno come primo scopo di preservare l'identità di un popolo che si sente minacciato nella sua esistenza. Bisognava stabilire nuove frontiere, specialmente nel comportamento quotidiano.

Il paragone fra questi tre codici fornisce una prima serie di criteri validi per la lettura dei testi narrativi e un quadro per situarli. In poche parole: le narrazioni che non presuppongono la centralizzazione del culto devono, in linea di massima, precedere la riforma deuteronomica; i testi che la richiedono sono contemporanei con la riforma; i testi che la presuppongono devono essere posteriori alla riforma. Come ogni criterio, tuttavia, esso deve essere usato con la dovuta cautela.

2. Le tre teologie del Pentateuco

Dopo i tre codici vengono le due teologie principali del Pentateuco, la teologia deuteronomica e quella sacerdotale. Il Dt e il racconto sacerdotale contengono due teologie, due visioni della storia e due progetti di società. Il Deuteronomio sviluppa una teologia dell'alleanza con JHWH che interpreta il legame fra Dio e il suo popolo secondo lo schema dei trattati di vassallaggio del Medio Oriente antico. L'alleanza è bilaterale e condizionata. Le benedizioni, e soprattutto l'esistenza d'Israele, sono legate all'ubbidienza d'Israele alla legge. Come si sa, la storia deuteronomica interpreta la caduta di Gerusalemme e l'esilio come una conseguenza dell'infedeltà d'Israele.

A questo punto si pone una domanda cruciale: esiste ancora una speranza per Israele? Su quale base teologica si potrà ricostruire l'avvenire del popolo?

Il racconto sacerdotale risponde in gran parte a questa domanda. Se l'alleanza del Sinai/Oreb è fallita, bisogna sostituirla con un'altra ancora valida. Per P, prima del Sinai, JHWH ha concluso un'alleanza con Abramo (Gn 17)⁷.

Secondo il principio ormai ben conosciuto, questa alleanza più antica è superiore. Inoltre, l'alleanza con Abramo è unilaterale. Le promesse non dipendono quindi dalla fedeltà del popolo.

⁷ Vedi W. ZIMMERLI, «Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift», *TZ* 16 (1960) 268-280 = *Gottesoffenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TBü 19; München 1969) 205-216.

Per il racconto sacerdotale, il popolo che deve fare a meno dell'indipendenza politica e della regalità diventa un'«assemblea» culturale attorno alla presenza divina, la «gloria». La «santità», qualità che definisce i luoghi o le persone che sono in una relazione privilegiata con la presenza divina (la «gloria»), viene conferita al sacerdozio, alla tenda e all'altare (Es 29,44).

Infine, la Legge di santità (H) corregge P su alcuni punti per offrire una sintesi parziale della teologia deuteronomica e della teologia sacerdotale.

– L'alleanza è di nuovo bilaterale e condizionata (Lv 26,3-4.14-16), come nel Deuteronomio, ma rimane sempre valida l'«alleanza» o promessa unilaterale con i patriarchi (Lv 26,41-42.44), come in P: se sono infedeli «[...] li condurrò nella terra dei loro nemici. Forse allora si umilierà il loro cuore incirconciso e allora espieranno le loro colpe. Ed io ricorderò la mia alleanza con Giacobbe, e la mia alleanza con Isacco, e la mia alleanza con Abramo davvero ricorderò e ricorderò la terra [...]».

– La santità è richiesta a tutto il popolo («Siate santi come io sono santo»; Lv 11,44-45; 19,2; 20,7.26; 21,8; 22,31-33), come nel Dt tutto il popolo è santo. Ma essa è anche una qualità particolare del sacerdozio (Lv 21), come nella teologia di P (Es 29,44). Nel Deuteronomio, la santità del popolo era una conseguenza della sua elezione (Dt 7,6; 14,2; 26,19).

In H, Israele è santo a causa dell'esperienza dell'esodo, perché in questo momento, Dio ha separato il suo popolo dalle nazioni (Lv 11,45; 18,1-5; 22,33). D'altronde, il popolo rimane santo se osserva le leggi di purità e compie fedelmente gli atti del culto (22,31-33). H unisce pertanto gli aspetti di «grazia» e di «legge», poiché la santità data al momento dell'esodo dipende ora dalla fedeltà del popolo alla legge divina.

– La liturgia dell'espiazione (Lv 16) è un altro cardine della teologia proposta dalla legge di santità che permette al popolo di riconciliarsi regolarmente con JHWH e in questo modo di superare le crisi della sua storia causate dalla sua infedeltà⁸.

Anche su questo punto, H tenta di risolvere i problemi che provengono dalle teologie anteriori. Dt non aveva previsto niente di concreto in caso di infedeltà. Su questo punto, anche P rimane abbastanza laconico. H contiene una riflessione molto approfondita sul «pecca-

⁸ Vedi B. JANOWSKI, *Sühne und Heilsgeschehen*, 272-276.

to» e l'«espiazione», frutto dell'amara esperienza dell'esilio e delle delusioni del ritorno.

Spesso, si trascura nella ricerca l'importanza della teologia del Levitico. L'ombra di Wellhausen e della sua generazione si estende ancora sul mondo esegetico che vede in questo periodo un momento di decadenza spirituale e di sclerosi religiosa⁹. Gran parte dell'organizzazione ultima del Pentateuco, tuttavia, risale a questo periodo e proviene dalla scuola teologica che ha redatto la Legge di santità¹⁰. Anche questo momento della storia d'Israele deve essere studiato secondo gli imperativi del tempo e non secondo criteri assoluti e atemporali o, peggio ancora, secondo criteri odierni.

Queste tre teologie: Dt, P e H, accanto ai tre codici legislativi, formano i cardini della struttura del Pentateuco. Se vogliamo situare le cose in ordine cronologico, abbiamo: codice dell'alleanza (preesilico); codice deuteronomico (fine della monarchia); teologia deuteronomica (fine della monarchia ed esilio); racconto sacerdotale (prima generazione del ritorno); Legge di Santità e teologia postsacerdotale e postdeuteronomistica (secondo tempio).

C. ESISTEVA UNA «FONTE» PREESILICA SULL'ORIGINE D'ISRAELE?

Il modello che appare più ragionevole oggi è quello che combina elementi dei vari modelli proposti nel secolo passato, vale a dire l'ipotesi dei frammenti, l'ipotesi dei complementi e l'ipotesi dei documenti.

All'inizio del processo di redazione del Pentateuco, esistevano piuttosto racconti isolati o brevi cicli narrativi, come proponeva a suo

⁹ Vedi E. BLUM, *Studien*, 356, n. 85: «L'immagine secondo cui il «popolo d'Israele» è diventato la «comunità/chiesa/confessione del Giudaismo», dopo l'esilio, è uno dei falsi concetti più tenaci e più cari dell'esegesi veterotestamentaria» (traduzione nostra).

¹⁰ Vi sono alcune eccezioni. Vedi N. LOHFINK, «Die Abänderung der Theologie der priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev. 26,9.11-13», *Wort und Geschichte*. FS. K. Elliger (AOAT 18; Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1973) 129-136 = *Studien zum Pentateuch*, 157-168; ID., «"Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in der Theologie einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)», *Ich will eurer Gott werden. Beispiele biblischen Redens von Gott* (Hrsg. H. MERKLEIN - E. ZENGER) (SBS 100; Stuttgart 1981) 11-73 = *Studien zum Pentateuch*, 91-155. Vedi anche E. OTTO, specialmente i suoi articoli «Genesis 2-3: eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung» e «Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus». Nella stessa linea, vedi l'introduzione di J. Blenkinsopp, il commentario alla Genesi di G.J. Wenham e i nostri studi su Gn 6-9, Gn 12,1-4a e Es 19,3-6.

tempo l'ipotesi dei frammenti¹¹. Le «fonti» sono nate più tardi, con la teologia deuteronomica e soprattutto con il racconto sacerdotale. Infine, dopo l'esilio, il Pentateuco attuale è sorto da un lavoro di compilazione e di revisione, con aggiunte in punti strategici, come nell'ipotesi dei complementi¹².

Nei paragrafi seguenti, parlerò solo delle prime tappe di questa evoluzione, dunque dei testi antichi e non sacerdotali.

1. Una «fonte preesilica»?

Il problema più acuto e più dibattuto oggi verte sull'esistenza di una «fonte» preesilica. Sulla scia di molti lavori recenti, penso che non esistesse una vera «fonte» prima dell'esilio e forse prima del documento sacerdotale. Precisiamo che vi sono buone ragioni di pensare che esistessero dei «cicli narrativi» e dei «codici legislativi» preesilici. Ma non formavano ancora un'opera organica.

Quattro serie di motivi conducono a questa conclusione che può sembrare drastica, benché lo sia solo in apparenza.

– Anzitutto, i primi testi che ci assicurano dell'esistenza in Israele di una «storia della salvezza», o almeno di una narrazione che copre diversi periodi della storia delle origini e li struttura secondo una idea precisa sono abbastanza tardivi. Si tratta dei famosi «piccoli credo storici» di von Rad (Dt 6,20-23; 26,5b-9) e di un testo sacerdotale (Es 6,2-8). Quest'ultimo testo, più chiaramente degli altri, collega storia patriarcale ed esodo. JHWH compie nell'esodo la promessa (*b'rit*) fatta ai patriarchi (Es 6,4.5.8). Dt 6,20 inizia con l'esodo e Dt 26,5b menziona Giacobbe (l'Arameo errante), ma il solo legame con gli eventi successivi è di tipo cronologico. Un unico «sommario» o «piccolo credo» potrebbe essere più antico: Nm 20,14-16, testo difficile da datare con precisione. Per alcuni, risale all'epoca di Ezechia¹³.

¹¹ Ritroviamo H. Gunkel, nel suo studio della Genesi, R. Rendtorff, E. Blum, e persino, in qualche modo, Ch. Levin, J. Blenkinsopp e R.N. Whybray.

¹² Questo modello viene anche preferito nello studio recente di D. CARR, *Fractures*, per il libro della Genesi. Vedi soprattutto il riassunto, pp. 290-293. A mio parere, D. Carr non lascia abbastanza spazio a una redazione postdeuteronomistica e post-sacerdotale.

¹³ Vedi S. KREUTZER, *Die Frühgeschichte Israels*, 119-140, specialmente 138; cf. S. MITTMANN, «Num 20,14-21 - eine redaktionelle Kompilation», *Wort und Geschichte*. FS. K. Elliger (Hrsg. H. GESE - H.P. RÜGER) (AOAT 18; Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1973) 143-149. Entrambi gli autori lavorano nell'ambito dell'ipotesi documentaria classica.

Altri studi, più recenti, preferiscono una data più bassa, esilica o postesilica, perché il testo sarebbe posteriore a Dt 26,3-8¹⁴. La seconda soluzione è preferibile per buone ragioni. Il testo di Nm 20 spiega e interpreta Dt 26,3.7: il «padre» di 26,3 diventa «i padri» in Nm 20,15. Il «grido» di Dt 26,7 è più sviluppato in Nm 20,15-16, che parla anche di «maltrattamenti». Il paragone con altri testi, per esempio Gdc 11,16-18, va nello stesso senso¹⁵.

L'argomento più forte in favore di una data esilica/postesilica è, a mio parere, la presenza dell'«angelo» (Nm 20,16), che troviamo solo in aggiunte tardive o in testi recenti, come Es 14,19a; Es 23,20-23; 32,34; 33,2-3; Gdc 2,1-5; cf. Gn 24,7¹⁶. Questo angelo che prende il posto di JHWH, e non si identifica più con lui, rispecchia una teologia più consapevole della trascendenza divina e più restia ad usare antropomorfismi¹⁷. Comunque, per quanto riguarda i «padri», il testo usa dei termini molto generici e descrive una mera sequenza cronologica. Non stabilisce alcun legame logico fra «promesse ai padri» ed «esodo».

– Secondo, i testi che collegano le piccole unità all'interno del Pentateuco sono tardivi. Queste aggiunte redazionali non sono perfettamente integrate nel loro contesto e, secondo la regola enunciata da Greenberg, ciò è segno della loro origine secondaria. Il fenomeno è particolarmente palese nel libro della Genesi, ma anche nel complesso Es-Nm¹⁸.

Questo vale soprattutto per i legami fra le tradizioni patriarcali e l'esodo. Se esodo e tradizioni patriarcali fossero già unite in epoca antica, perché Es 3-4, la vocazione di Mosè – testo piuttosto recente – non parla della «terra promessa ai patriarchi»? Questo testo contiene il «programma narrativo» di tutta la sezione Es-Nm ed è strano che non facesse il legame con il libro della Genesi (cf. Rendtorff).

– Terzo, bisogna spiegare il «silenzio» dei profeti preesilici. Certo, l'argomento del silenzio non è sempre conclusivo e, talvolta, anche fragile. Esso vale solo se si può provare che i profeti preesilici avreb-

¹⁴ Vedi E. BLUM, *Studien*, 118-120; TH. RÖMER, *Väter*, 551-552; J. VAN SETERS, *Moses*, 386-393.

¹⁵ Vedi J. VAN SETERS, *Moses*, 389-390.

¹⁶ Vedi E. BLUM, *Studien*, 365-366.

¹⁷ Questo «angelo» è diverso dall'angelo di Gn 16,7-14; Es 3,2; Gdc 6,11-12.21-22; 13,3-18, che, nel corso della narrazione, viene identificato con JHWH.

¹⁸ Cf. l'argomentazione di D. CARR, *Fractures, passim* (sommario, pp. 290-293), nella scia di R. Rendtorff e E. Blum.

bero dovuto parlare delle tradizioni del Pentateuco se le avessero conosciute¹⁹.

Per la nostra argomentazione, tuttavia, un punto merita una maggiore attenzione. Vi sono delle allusioni, più o meno velate, nei profeti preesilici, ma sono allusioni a delle tradizioni isolate. Non esistono testi dove vengono collegati, per esempio, i patriarchi con l'esodo.

Per i profeti preesilici, l'esodo non è ancora il compimento delle promesse fatte ai patriarchi, come lo sarà per P (Es 6,2-8). Osea oppone Giacobbe a Mosè, non li unisce in una storia della salvezza (Os 12,3-5.13 e 12,10.14). Lo stesso Osea menziona l'uscita dall'Egitto (2,17; 11,1; 12,14; 13,4; cf. Am 9,7) e alcuni episodi della vita nel deserto (2,16-17; 9,10; 13,5)²⁰.

Quando si passa al Deutero-Isaia o a Ezechiele, la situazione non cambia molto. Negli ultimi vent'anni, si è molto discusso su questi due profeti, soprattutto sul Deutero-Isaia, per appoggiare una datazione tardiva, postesilica, di molte tradizioni del Pentateuco. Siccome il Deutero-Isaia è il primo o uno dei primi profeti a parlare di Noè (Is 54,9; cf. Ez 14,14), di Abramo e Sara (Is 51,2; cf. Ez 33,24) o dell'esodo (43,16-21 e passim; cf. Ez 20), alcuni autori hanno affermato su questa base che le tradizioni in questione siano postesiliche²¹.

Il Deutero-Isaia, però, si riferisce a delle tradizioni ben conosciute, e non le inventa. Quando si conosce la mentalità antica, sarebbe poco appropriato escogitare una tradizione nuova per convincere. Si può argomentare solo a partire da tradizioni che fanno parte, da tempo, della «memoria collettiva» del popolo²². Orbene, il Deutero-Isaia è chiarissimo su questo punto quando parla dell'esodo (43,18):

«Non ricordatevi dei primi avvenimenti
non riflettete più alle cose antiche».

Se il profeta invita a «non ricordare», significa implicitamente che il popolo si ricordava di questi avvenimenti passati e ci pensava sopra. Il testo fa indubbiamente appello alla «memoria collettiva» dei suoi destinatari. Pertanto il Deutero-Isaia non introduce nella discussione elementi non conosciuti. La tradizione dell'esodo è più antica del Deutero-Isaia e della sua epoca. D'altra parte, però, bisogna aggiungere

¹⁹ Vedi E. BLUM, *Studien*, 218.

²⁰ Per Osea, vedi H.-D. NEEF, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea* (BZAW 169; Berlin - New York 1987). Vedi per esempio la tabella delle pp. 248-249. Secondo Neef, Osea conosce la tradizione di Giacobbe, quella dell'esodo, del Sinai e della permanenza nel deserto.

²¹ Vedi, soprattutto, J. VAN SETERS, *Abraham*, 275-276; ID., «The Religion of the Patriarchs in Genesis», *Bib* 61 (1980) 220-233.

²² Vedi E. BLUM, *Studien*, 218, n. 44.

che anche nel Deutero-Isaia, le tradizioni sono giustapposte senza formare un tutto organico.

Perciò sarebbe poco prudente voler costruire una teoria sull'esistenza di una «storia d'Israele» solo a partire dai dati forniti dal Deutero-Isaia. Manca il cemento per unire i vari blocchi della costruzione. Ezechiele non permette di andare oltre. Il capitolo 20, che tratta per lo più dell'esodo e della permanenza d'Israele nel deserto, non menziona affatto le promesse patriarcali²³. Quando parla di Abramo, non menziona l'esodo (Ez 33,24)²⁴.

Quando il Trito-Isaia parla di Abramo, Israele/Giacobbe e di Mosè, le figure rimangono giustapposte. Si potrebbe dire che fanno parte di una storia unica poiché il profeta li conosce tutti e tre. Ma si può anche molto bene ribattere che egli accenna a varie tradizioni separate che fanno tutte parte del passato d'Israele in una sorta di «paratassi narrativa» dove i legami sono possibili ma non espliciti. Comunque, il Trito-Isaia sembra piuttosto opporre Mosè ad Abramo e Israele, come Osea opponeva Mosè a Giacobbe²⁵.

– Quarto, gli studi recenti sulla storia delle religioni e sulla storiografia nel Medio Oriente antico rendono difficile ammettere l'idea che in Israele sia stato possibile ideare in un'epoca antica una storia del popolo di ampio respiro con una teologia ben articolata che vede in JHWH il vero e solo Dio dell'universo.

Una storia di questo tipo suppone una coscienza limpida dell'unità di tutto il popolo e del suo destino comune, e una teologia abbastanza sviluppata per affermare l'unicità di JHWH²⁶.

L'affermazione chiara di un «monoteismo» si trova nel Deutero-Isaia, con qualche preparazione in Geremia. D'altronde, le grandi sintesi storiche nel Medio Oriente antico come in Grecia non sono nate prima del sesto secolo avanti Cristo. Infine, si può difficilmente parlare di una vera «nazione» chiamata «Israele» al tempo della monarchia davidica²⁷.

²³ L'oracolo menziona «la casa di Giacobbe». È poco per poter vedere un legame stretto fra tradizioni patriarcali ed esodo.

²⁴ Cf. TH. RÖMER, *Väter*, 513-517.

²⁵ Vedi TH. RÖMER, *Väter*, 537.

²⁶ Per lo sviluppo della religione d'Israele, vedi O. KEEL - CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134; Freiburg 1992).

²⁷ Vedi J.W. FLANAGAN, *David's Social Drama. A Hologram of Israel's Early Iron Age* (JSOTS 73 - SW 7; Sheffield 1988); H.M. NIEMANN, *Herrschaft, Königtum und Staat*.

In conclusione, non è possibile pensare a una «storia delle origini d'Israele» prima di un'epoca tardiva. Con la riforma deuteronomica si fa strada l'idea di «un solo Dio, un solo popolo, un solo tempio» e in quest'epoca si sono realizzate le condizioni che permettono di pensare a una prima sintesi storica e teologica in Israele. Infatti, fu anche necessario creare una nuova mentalità dopo la caduta del regno del Nord nel 721 avanti Cristo.

La riforma di Giosia nel 622 avanti Cristo aveva bisogno di un solido fondamento teologico che troviamo nel Deuteronomio primitivo. La questione è di sapere se, prima del Deuteronomio o accanto ad esso, si è sentita la necessità di scrivere una «storia d'Israele», o almeno qualche «frammento» di questa storia.

Alcuni, come J. Van Seters o Ch. Levin, parlano piuttosto di uno Jahwista esilico o persino postesilico, comunque postdeuteronomico. E. Zenger, invece, postula l'esistenza di una «storia gerosolimitana» all'epoca di Manasse (dopo 700/690 avanti Cristo)²⁸.

A mio parere, è difficile dimostrare l'esistenza di una tale «storia». Essa non ha un profilo chiaro, al contrario del Deuteronomio o del racconto sacerdotale. Persino E. Zenger deve ammettere che la «storia gerosolimitana» non è ben unificata²⁹. Bisogna quindi riesaminare l'argomentazione.

2. Esisteva un legame letterario tra patriarchi ed esodo prima del Deuteronomio?

Dopo la caduta di Samaria si produsse una situazione difficile ed E. Zenger vede in queste circostanze il contesto storico nel quale si è formato la «storia gerosolimitana», per rispondere alle domande sull'avvenire d'Israele minacciato nella sua esistenza dalla potenza assira. Tutto questo è possibile, ma non dimostra ancora l'esistenza di un tale scritto.

L'argomento più forte viene dal Deuteronomio. Se, come pensa E. Zenger, sulla scia di N. Lohfink, il Deuteronomio, nel suo nucleo primitivo e nelle sue parti preesiliche, suppone l'esistenza non solo di cicli narrativi, ma anche di una storia che unisca patriarchi ed esodo, allora non vi è alcun dubbio che dobbiamo sottoscrivere alla tesi di una «storia gerosolimitana» preesilica. Tuttavia, la dimostrazione non mi pare completa ed interamente soddisfacente.

²⁸ E. ZENGER, *Einleitung*, 73; 112-119.

²⁹ *Ibid.*, 119.

– Il Deuteronomio

Una delle idee centrali del Deuteronomio è l'alleanza. Perciò, la tradizione storica sulla quale poggia quasi esclusivamente il Deuteronomio primitivo è la tradizione dell'Oreb. Come dice N. Lohfink, l'Israele del Deuteronomio è un *Horeb-Israël*³⁰. Israele è nato all'Oreb e potrà sopravvivere se rimane fedele all'Oreb, vale a dire all'alleanza con il solo JHWH. Il resto è «portico e vestibolo», come aggiunge N. Lohfink³¹. In questo «resto» si trovano le promesse patriarcali e l'esodo.

Per poter stabilire con più precisione la natura di questo «portico e vestibolo», occorre rispondere a parecchie domande complesse. Il Deuteronomio crea o suppone un legame fra promesse patriarcali ed esodo? Chi sono i «padri» di cui parla il Deuteronomio? Recentemente, Th. Römer ha sostenuto che questi «padri» nel Deuteronomio primitivo non sono i patriarchi (Abramo, Isacco e Giacobbe), bensì gli antenati d'Israele in Egitto. Solo in uno stadio tardivo sarebbero stati equiparati con le grandi figure della Genesi³².

La risposta alla prima domanda non è facile. Certo, il Deuteronomio si riferisce spesso alle promesse fatte ai patriarchi, parlando della terra che JHWH ha giurato di dare ai padri o di un «giuramento» ai padri (radice *šb'*)³³. Il vero problema non è di sapere se questi testi deuteronomici si riferiscono o meno a delle tradizioni o a dei testi più antichi, concretamente ad alcuni testi della Genesi.

La teoria dei «frammenti» o dei «blocchi narrativi» basterebbe ampiamente per spiegare il fenomeno. Per dimostrare l'esistenza di un «documento», per esempio della «storia gerosolimitana» di E. Zenger, bisogna provare che il Deuteronomio suppone un'opera previa organica, e non solo dei cicli narrativi isolati e che i testi antichi sono davvero integrati in quest'opera unificata. Il punto più delicato della dimostrazione, come riconosce lo stesso E. Zenger, è il legame fra promesse patriarcali e tradizioni sull'esodo³⁴.

La domanda è quindi: il Deuteronomio ha creato il legame fra i «padri» e Mosè, fra le promesse agli antenati ed esperienza dell'esodo? Oppure ha ripreso l'idea da un documento più antico per il quale l'esodo è il compimento delle promesse fatte ai padri, documento che possiamo ritrovare fra i testi del Pentateuco?

³⁰ N. LOHFINK, *Väter*, 104-105.

³¹ *Ibid.*, 105.

³² TH. RÖMER, *Väter*.

³³ Vedi TH. RÖMER, *Väter*, 11: Dt 1,8.35; 4,31; 6,10.18.23; 7,8.12-13; 8,1.18; 9,5; 10,11; 11,9.21; 13,18; 19,8; 26,3.15; 28,11; 29,12; 30,20; 31,7.20-21; 34,4.

³⁴ *Einleitung*, 116-117.

Per il momento, prescindendo dal dibattito recente sull'identità dei «padri»³⁵. Lo stesso E. Zenger adotta l'opinione di N. Lohfink secondo cui il Deuteronomio identifica i «padri» con i patriarchi (vedi Dt 1,8; 6,10; 9,5.27; 29,12; 30,20; 34,4). È questa tesi che voglio esaminare. Sarebbe infatti molto più semplice dire che i «padri» del Deuteronomio non sono i patriarchi, perché in quel caso, il legame fra Dt e Gn sarebbe inesistente e potrei fare a meno di questa discussione.

Posso anche prescindere dalle questioni delicate che toccano i vari strati del Deuteronomio. Nell'ipotesi da esaminare, il Deuteronomio, con tutta la sua storia redazionale, è più recente del documento preesilico e predeuteronomico chiamato jahwista da alcuni e «storia gerosolimitana» da E. Zenger.

– La pericope del Sinai - Es 19 - Nm 10³⁶

Siccome la tradizione centrale del Deuteronomio è quella dell'Oreb, è opportuno vedere quali sono le tradizioni che il Dt connette con questa tradizione. Vi sono parecchi testi che, in un modo o nell'altro, collegano il giuramento fatto ai padri e l'alleanza dell'Oreb o la legge. Il testo più esplicito è Dt 29,9-12:

«Voi siete tutti presenti oggi al cospetto di JHWH, vostro Dio, [...] ¹¹per passare nell'alleanza di JHWH, tuo Dio, suggellata dalla sua maledizione, che JHWH, tuo Dio, conclude oggi con te, ¹²per fare di te oggi un popolo che gli appartenga e per diventare per te Dio, come ti ha detto, e come ha giurato ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe».

L'alleanza conclusa in Dt 29 – che riprende quella dell'Oreb³⁷ – è il compimento del giuramento fatto da JHWH ai patriarchi. Altri testi fanno invece dell'osservanza della legge, proclamata sull'Oreb, la condizione del possesso della terra che JHWH ha giurato di dare ai padri (Dt 6,10-13; 6,17-19; 8,1.17-18; 11,8-9.18-21; 19,8-9; 30,19-20; cf. 28,11). Dt 7,8 è l'unico testo che presenta l'esodo come conseguenza di un giuramento fatto ai padri:

³⁵ Vedi la discussione fra TH. RÖMER, *Väter*, e N. LOHFINK, *Väter*. A mio parere, sarà difficile mantenere posizioni estreme del tipo: «i padri del Deuteronomio non sono mai equiparati con i patriarchi», oppure: «i padri del Deuteronomio sono sempre i patriarchi menzionati nella Genesi». La parola «padri» nel Deuteronomio ha più di un significato e pertanto occorre studiare ogni contesto prima di stabilire qual è il suo significato in un dato testo.

³⁶ Per questi testi, vedi E. BLUM, *Studien*, 81-82, che li attribuisce alla sua KD (composizione deuteronomistica).

³⁷ Vedi N. LOHFINK, «Bund als Vertrag im Deuteronomium», *ZAW* 107 (1995) 215-239.

«È a causa dell'amore di JHWH per voi e per rispettare il giuramento fatto ai vostri padri che JHWH vi ha fatti uscire con mano forte e vi ha riscattati dalla casa di servitù, dalla mano del Faraone, re dell'Egitto».

Per questi testi del Deuteronomio che appartengono con ogni probabilità a diversi strati, esiste una correlazione stretta fra il giuramento fatto ai padri e due eventi centrali delle tradizioni mosaiche: l'esodo e l'alleanza dell'Oreb.

In un secondo passo, bisogna ora verificare se si possa stabilire lo stesso legame nelle tradizioni più antiche, predeuteronomiche. La conclusione di questa indagine è negativa: i testi non sacerdotali più antichi non conoscono il legame fra patriarchi ed esodo o fra patriarchi e Sinai. Il legame pertanto è stato creato dal Deuteronomio. Basta un breve percorso dei testi per convincersene.

La sezione del Sinai (Es 19 - Nm 10), in tutta la sua complessità, contiene pochissimi riferimenti ai patriarchi. Il decalogo, che si considera comunque oggi come un'opera di origine deuteronomica, parla della terra in riferimento al rispetto dei genitori, ma non allude alle promesse patriarcali:

«Onora tuo padre e tua madre affinché si prolunghino i tuoi giorni sulla terra che JHWH, tuo Dio, ti dà» (Es 20,12).

Il passo di Es 23,20-33 parla della conquista della terra, ma non del giuramento fatto ai padri. Era il posto più adatto per inserire la frase classica: «La terra che ho giurato di dare ai tuoi padri». Ma non se ne trova alcuna traccia.

I soli testi che accennano ai patriarchi nella pericope del Sinai sono Es 32,13 e 33,1. Generalmente, questi testi sono giudicati tardivi. La cosa è chiara per Es 32,13, che fa parte dell'intercessione di Mosè, un testo con forte colorazione deuteronomistica (32,11-14). Ad ogni modo, questi due testi suggeriscono un'idea che non è esattamente quella del Deuteronomio.

Mosè chiede a JHWH di non sterminare il suo popolo dopo l'episodio del vitello d'oro per non rendere vane le promesse fatte ai patriarchi. Non dice che JHWH abbia agito sinora a causa di queste promesse antiche e quindi deve continuare ad agire in favore del suo popolo. Es 33,1 è forse più chiaro ed implica un nesso più stretto fra esodo, marcia nel deserto e promesse patriarcali:

«JHWH disse a Mosè: Va', sali da qui, tu e il popolo che tu hai fatto salire dalla terra d'Egitto, verso la terra a proposito della quale ho giurato ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe dicendo: la darò ai tuoi discendenti».

Questo testo, tuttavia, non può essere molto antico. Si ritrovano in esso frasi, formule e tematiche che provengono da Es 32 e da altri testi, spesso deuteronomici³⁸. Perciò è molto probabile che sia più recente dei testi di diversa provenienza che ha congiunto. Il testo è stato creato per fungere da cerniera fra Es 32 e il resto del racconto ove si stabiliscono nuovi rapporti fra JHWH e il suo popolo dopo il fatto del vitello d'oro. La domanda cruciale è di sapere se JHWH continuerà a guidare il popolo verso la terra promessa e in che modo.

In conclusione, nessun testo antico della pericope del Sinai menziona i patriarchi. Certamente, da nessuna parte si dice, come in Dt 29,12, che JHWH abbia concluso un'alleanza con Israele per essere fedele a una promessa fatta ai patriarchi.

- L'uscita dall'Egitto (Es 1-15*)

Un'indagine simile sui testi dell'uscita dall'Egitto (Es 1-15*) arriva alla medesima conclusione. Nessun testo presacerdotale (e predeuteronomico) presenta l'uscita dall'Egitto come l'adempimento di una promessa previa. Solo il testo di Es 6,2-8, testo sacerdotale, fa questo collegamento. Vi sono anche due accenni al giuramento fatto ai patriarchi in Es 13,5 e 11. Tuttavia, questi due versetti non mettono in relazione l'uscita dall'Egitto con questo «giuramento». Indicano solo il momento nel quale le leggi di Es 13 entreranno in vigore.

Inoltre, la maggioranza degli esegeti elenca Es 13 fra i testi tardivi di Es 1-15. Sorprende, però, di non trovare alcun nesso fra patriarchi ed esodo nel racconto della vocazione di Mosè (Es 3-4). Il testo identifica il Dio che appare a Mosè come il Dio dei patriarchi (3,5) e non va oltre. Non indica in nessuna maniera che la terra nella quale JHWH condurrà il suo popolo è la terra giurata ai padri (Es 3,8,17). Benché Es 3,1-4,18 sia più recente del contesto nel quale è stato inserito (Es 2,23a e 4,19), il legame fra i padri e la missione di Mosè non vi ha trovato il suo posto.

- La permanenza nel deserto

Fra i pochi testi che menzionano altre tradizioni, bisogna annoverare Nm 11,12, un testo nel quale Mosè dice a JHWH:

³⁸ «Il popolo che tu hai fatto salire dall'Egitto»: Es 32,7; 33,1; «[il paese] che ho giurato ad Abramo, Isacco e Giacobbe»: Gn 50,24; Es 33,1; Nm 32,11; Dt 34,4; «invio davanti a te un angelo [...]»: Es 23,20; 32,34; la lista dei popoli di Es 33,2 si ritrova, con una leggera variante, in 23,23 (in 33,2, i Cananei sono in testa); «la terra dove scorre latte e miele»: Es 3,8,17; 13,5; Lv 20,24; Nm 16,13,14; Dt 6,3; 11,9; 26,9,15; 27,3; Gs 5,6; Ger 11,5; 32,22; la formula è accompagnata da una lista di popoli in Es 3,8,17; 13,5 e 33,2-3; «popolo dalla dura cervice»: Es 32,9; 33,3,5; 34,9; Dt 9,6,13.

«Ho io concepito questo popolo, l'ho io partorito perché tu mi dica: Portalo sul tuo petto, come la balia porta il bimbo, al paese che tu hai giurato di dare ai suoi padri?».

Il versetto allude ai «padri» e alla terra promessa. Tuttavia, il vocabolario è prettamente deuteronomico e il passo è pertanto tardivo. Il verbo «giurare» è tipico del Deuteronomio e della letteratura apparentata. La sintassi della frase rimane difficile. Sarebbe più naturale dire: «Portalo [...] al paese che io ho giurato di dare ai loro padri», come propongono alcuni manoscritti del Samaritano e della LXX³⁹.

Queste sono le principali ragioni che fanno pensare a un'aggiunta tardiva.

- Il libro della Genesi

Lo stesso vale per il libro della Genesi. Pochi sono i testi che parlano esplicitamente dell'esodo e questi pochi testi sono tardivi. Il primo è Gn 15,13-16. Gn 15 è un testo molto discusso e ben pochi esegeti pensano oggi che sia molto antico, almeno nella sua stesura attuale⁴⁰. Per di più, i vv. 13-16 sono stati aggiunti e sono quindi fra gli strati recenti del testo.

La «ripresa» del v. 12: «quando il sole stava per tramontare», nel v. 17: «quando il sole fu tramontato», ne è un primo indizio. I vv. 13-16, d'altronde, interrompono l'azione iniziata in 15,7-12 e che si conclude in 15,17-18, vale a dire la conclusione dell'alleanza. Gn 15,13-16 è un testo recente, di origine redazionale, e non può servire a dimostrare la tesi di un antico legame fra Abramo e l'esodo.

Si potrebbe, con alcuni esegeti, pensare che Gn 15,7-12,17-18 faccia allusione in qualche modo alla teofania del Sinai. Esisterebbe pertanto un «ponte» fra Abramo e la pericope del Sinai. Il vocabolario di Gn 15,17 contiene alcuni elementi che potrebbero accennare alla teofania di Es 19,10-19, per esempio la «fornace» (*tannûr*: Gn 15,17; *kibšân*: Es 19,18), il «fumo» (*šm*: Es 19,18; Gn 15,17) e «la fiamma di fuoco» (*lapi'd*: Gn 15,17; Es 20,18). Mancano altri elementi, come il tuono.

Comunque, il vocabolario dell'alleanza («tagliare» l'alleanza - *krt b'rît*), si ritrova non in Es 19, ma in Es 24,8, testo tardivo. Inoltre, l'alleanza con Abramo è un testo isolato, che ha il suo corrispondente so-

³⁹ Vedi M. NOTH, *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7; Göttingen 1966) 77-78; Th. RÖMER, *Väter*, 558; E. BLUM, *Studien*, 81 (bibliografia n. 160), 103.

⁴⁰ Vedi E. BLUM, *Komposition*, 367-372; M. KÖCKERT, *Vätergott*, 198-247; D. CARR, *Fractures*, 165; specialmente M. ANBAR, «Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomic Narratives», *JBL* 101 (1982) 39-55.

lo in Gn 17, testo sacerdotale. Queste possibili allusioni alla teofania del Sinai, però, non significano ancora che un antico ciclo di Abramo e un antico racconto della teofania sinaitica abbiano fatto parte di un solo racconto. Gli accenni permettono solo di affermare che l'autore di un testo conosceva l'altro. Niente in Gn 15 dice, per esempio, che bisogna aspettare un'altra alleanza. Non è escluso, ma non è neanche provato. Bisogna aggiungere altri elementi e altre indicazioni.

Solo Gn 46,1-5a accenna al ritorno della famiglia di Giacobbe dall'Egitto nella terra di Canaan, ma il testo è anch'esso secondario ed eterogeneo al suo contesto⁴¹. Per diversi aspetti, si distingue dal resto della storia di Giuseppe. Anzitutto, il brano contiene l'unico discorso divino di Gn 37-50, l'unica visione e l'unico atto culturale.

Inoltre, è una sorte di «toppa» cucita sul racconto primitivo. In 45,27, i figli mostrano al padre i carri inviati da Giuseppe per facilitare il viaggio verso l'Egitto. Nel versetto seguente, Giacobbe/Israele, finalmente convinto da questo argomento, decide di partire. Il lettore ritrova la continuazione del racconto in 46,5b, quando i figli d'Israele/Giacobbe fanno salire il padre e tutta la famiglia sui carri per poi scendere in Egitto⁴². Quest'ultima azione non ha molto senso dopo una prima partenza e un primo scalo a Beersheva (46,1).

Infine, l'ordine di Dio in 46,3-4 arriva quando il patriarca ha già deciso di partire (45,28). Normalmente, l'oracolo dovrebbe precedere la decisione. Si noti che nel racconto primitivo come nell'aggiunta di 46,1-5a, i nomi Giacobbe e Israele si alternano in modo chiasmico:

Giacobbe: 45,25
Israele: 45,28; 46,1.2
Giacobbe: 46,5a e 5b

Gn 50,24 è l'altro testo non sacerdotale che allaccia la storia dei patriarchi con l'esodo. Giuseppe promette che JHWH visiterà il suo popolo e lo farà «salire» verso la terra giurata ad Abramo, Isacco e Giacobbe. Anche in quest'ultimo caso, si tratta di un testo tardivo, aggiunto alla conclusione della storia di Giuseppe. Gli indicatori lasciati dal redattore sono ancora visibili. Gn 50,22-23.26 contiene un breve resoconto della morte di Giuseppe. Fra le due parti di questo brano è stato inserito il suo «testamento», i vv. 24-25.

La menzione dell'età di Giuseppe, cento dieci anni, in 50,22, è

⁴¹ Per la discussione e la bibliografia, vedi E. BLUM, *Komposition*, 246-249; 297-301; D. CARR, *Fractures*, 211, n. 70.

⁴² Vedi le somiglianze nel vocabolario: «[Giacobbe] vide i carri che Giuseppe aveva mandato per il suo trasporto» (45,27b); «e caricarono Giacobbe, loro padre, [...] sui carri che il faraone aveva inviato per il suo trasporto».

«ripresa» all'inizio di 50,26a. La parola-gancio che unisce i due brani è il verbo *mwt*, «morire» (50,24a.26a).

Il vocabolario e le tematiche di 50,24-25 si ritrovano in Es 13,19 e Gs 24,32. Secondo Es 13,19, Mosè ha preso con sé le ossa di Giuseppe, secondo la volontà espressa da quest'ultimo in Gn 50,25 e, in Gs 24,32, le ossa vengono finalmente sepolte a Sichem. L'argomento più forte in favore del carattere secondario di Gn 50,24-25, però, è il fatto strano che mai, nella storia di Giuseppe, si parla di un «giuramento» fatto ai tre patriarchi. Il tema appare all'improvviso e senza alcuna preparazione. Giuseppe non ne parla, per esempio, quando invita i suoi fratelli a venire a stabilirsi in Egitto con il loro padre (Gn 45,9-11). Neanche Giacobbe ne parla quando i fratelli tornano e lo invitano a scendere con loro in Egitto (45,28). Egli non obietta che Dio ha promesso la terra di Canaan ai suoi antenati⁴³.

Dopo questa indagine, risulta più verosimile che il legame fra tradizioni patriarcali e tradizioni dell'esodo sia una creazione deuteronomica e non possa risalire al periodo precedente. Quindi, non esisteva prima del Deuteronomio un «documento» completo che avesse già unito i due «blocchi» narrativi. Le tradizioni erano giustapposte e ogni tanto opposte. Per esempio, in Osea 12 Giacobbe viene opposto a Mosè, in Ez 33,23-29 Abramo viene opposto alla legge, e in Is 63 Abramo viene opposto a Mosè.

D. I MATERIALI PREESILICI DEL PENTATEUCO

Nei paragrafi seguenti, cercherò di dare alcune indicazioni sui materiali più antichi nei diversi libri del Pentateuco. Non sarà possibile offrire un'argomentazione completa e rigorosa per ogni proposta. Ho scelto, fra le ipotesi elaborate negli ultimi tempi quelle che hanno un più elevato grado di verosimiglianza, che sono più facilmente verificabili e che permettono di capire meglio il testo del Pentateuco attuale in tutta la sua complessità.

1. Il libro della Genesi

Nel libro della Genesi, varie tradizioni sono esistite separatamente prima di essere unite. Bisogna distinguere, sempre in un Pentateuco predeuteronomico e presacerdotale, una storia delle origini (2-11); il ciclo di Abramo (12-25); il ciclo di Giacobbe (25-35) e la storia di Giuseppe (37-50).

⁴³ Per la discussione e la bibliografia, vedi D. CARR, *Fractures*, 166-167.

- La storia delle origini

La storia delle origini pone dei problemi particolari⁴⁴. Molti brani appaiono come postdeuteronomici e postsacerdotali. Non è facile distinguere gli elementi più antichi dalle rielaborazioni tardive. Per il racconto del diluvio, penso di aver dimostrato in modo convincente che il cosiddetto racconto jahwista sia in realtà formato da una serie di aggiunte postsacerdotali⁴⁵.

Comunque sia, Gn 2-11 ha una propria storia e gli agganci con il resto del Pentateuco sono pressoché inesistenti⁴⁶.

L'universo di Gn 2-11 è un universo di comunità sedentarie: per lo più agricoltori e cittadini. I problemi trattati sono quelli che riguardano i rapporti fra JHWH, l'umanità nel suo insieme e la terra (*'ādāmā*), diremmo oggi: «l'ambiente». In nessuna parte, Gn 2-11 prepara una vera «continuazione». L'unità narrativa è chiusa in se stessa. D'altronde, i problemi che appaiono dopo Gn 11 sono ben diversi: la ricerca della terra, le migrazioni, la discendenza, oppressione e libertà, e costituzione giuridica di un popolo senza terra.

Solo in uno stadio tardivo Gn 2-11 è stato collocato nel suo posto attuale per formare un prologo universalistico a tutta la storia della salvezza. Fra i riassunti di questa storia, solo testi molto tardivi come la preghiera di Neemia (Ne 9) iniziano con un accenno alla creazione (9,6) prima di menzionare i patriarchi (9,7). Lo stesso vale per il Sal 136.

Per un lungo tempo, gli esegeti hanno visto in Gn 12,1-3 «l'aggancio» che univa storia delle origini e storia della salvezza. La benedizione universale promessa ad Abramo veniva come la grazia offerta a un mondo sotto «la collera divina» (Rm 1,18). Il testo riprenderebbe anche alcuni elementi di Gn 11,1-9, come il «grande nome» (11,4; cf. 12,2).

Lo studio accurato di Gn 12,1-3 non conferma questa visione. Gn 12,1-3 è un inserto tardivo, postesilico, e contiene l'atto di nascita d'Israele, non la promessa di una salvezza universale. È rivolto verso il futuro, non verso il passato. Il testo non parla di benedizione universale, ma della fama universale che Abramo acquisterà⁴⁷.

⁴⁴ Vedi D. CARR, *Fractures*, 234-248.

⁴⁵ J.L. SKA, «El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores», *EstBib* 52 (1994) 37-62. È anche l'opinione di B.D. Eerdmans, J. Blenkinsopp, J.G. Wenham e B. Gosse.

⁴⁶ Vedi soprattutto F. CRÜSEMANN, «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte»; M. KÖCKERT, *Vätergott*, 264-265; D. CARR, *Fractures*, 241.

⁴⁷ J.L. SKA, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël (Gn 12,1-4a)». Per un'accurata analisi del testo e della sua interpretazione, vedi E. BLUM, *Komposition*, 349-359; M. KÖCKERT, *Vätergott*, 276-297; D. CARR, *Fractures*, 179-194.

- Le storie degli antenati (Gn 12-50)

Nelle storie patriarcali si distinguono facilmente alcuni complessi narrativi con caratteristiche proprie: il ciclo di Abramo (12-25); qualche tradizione su Isacco (26); il ciclo di Giacobbe (25.27-35) e la storia di Giuseppe (37-50). Una breve descrizione dei testi induce a pensare che i legami fra i diversi complessi siano tardivi.

Abramo. Abramo vive in un'area vicina al Sud della terra di Canaan, ha dei contatti con l'Egitto (Gn 12,10-20) o con i Filistei (Gn 20-21), e vive soprattutto a Hebron o a Beersheva, non lontano dal deserto. Giacobbe, invece, è piuttosto in contatto con gli Aramei della regione di Charan e vive nei pressi di Sichem e Betel. I cicli di Abramo e Giacobbe sono assai diversi: la trama, l'atmosfera, il quadro geografico e tanti dettagli separano i due patriarchi.

Isacco rimane anch'egli isolato, e non è necessario insistere sulle caratteristiche individuali della storia di Giuseppe dalla quale sono assenti molti motivi importanti dei racconti precedenti. Soprattutto, la storia di Giuseppe ha uno stile che la distingue dal resto della Genesi⁴⁸. La storia è molto più unificata, più centrata sulla sorte di un personaggio e Dio non interviene se non indirettamente nelle vicende dell'eroe.

L'impronta «egiziana» di molti episodi in Gn 37-50, è un'altra delle sue particolarità. Le qualità letterarie e artistiche sono note e obbligano a classificare la storia di Giuseppe in una categoria a parte⁴⁹.

Il ciclo di Abramo è stato formato a partire da alcuni racconti isolati e brevi cicli narrativi⁵⁰. Fra questi testi più antichi, possiamo con una relativa certezza annoverare il ciclo Abramo-Lot (Gn 13.18-19); il racconto del soggiorno in Egitto (12,10-20); le due versioni dell'espulsione di Agar (16,1-14* e 21,8-20*); qualche tradizione sulla permanenza di Abramo a Gerar (20,1-18*; 21,22-34)⁵¹.

Gli altri episodi sono più recenti, come i diversi testi che collegano la storia di Abramo con il resto delle tradizioni patriarcali, vale a dire le promesse e gli itinerari⁵².

⁴⁸ Sulle caratteristiche letterarie delle varie parti della Genesi, vedi l'eccellente articolo di R.L. COHN, «Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis», 3-16 = *The Pentateuch. A Sheffield Reader*, 89-102.

⁴⁹ Per più particolari, vedi W.L. HUMPHREYS, *Joseph*, 135-214, spec. 194-214; D. CARR, *Fractures*, 271-289.

⁵⁰ E. BLUM, *Komposition*, 273-289 (cf. 289-297); I. FISCHER, *Erzeltern*, 333-343.

⁵¹ Si può affermare con buone ragioni che Gn 20 sia più recente di Gn 12,10-20. Vedi I. FISCHER, *Erzeltern*, 223-228.

⁵² Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 119, che segue I. FISCHER, *Erzeltern*, 333-343; D. CARR, *Fractures*, 202.

Gn 22,1-19, la prova di Abramo, e Gn 24, il matrimonio di Isacco, sono racconti giudicati oggi tardivi, vale a dire postesilici⁵³.

Testi difficili come Gn 14 e 15 appartengono a un altro tipo di racconti. Benché possano contenere alcuni elementi antichi, la loro stesura attuale porta le tracce di un lungo processo redazionale e sono dunque recenti⁵⁴.

Isacco. Gn 26, il solo capitolo dedicato al personaggio di Isacco, si discosta dal suo contesto⁵⁵. Il capitolo si colloca fra i due principali episodi della rivalità fra Esaù e Giacobbe, Gn 25,27-34, l'episodio del piatto di lenticchie, e Gn 27, «la benedizione rubata». Si tratta di una «interruzione» o «digressione».

I due figli sono stranamente assenti da Gn 26⁵⁶. Il capitolo descrive una serie di conflitti che hanno come quadro la regione di Gerar dove interviene il re Abimelek. Questi tratti particolari distinguono il capitolo da quelli che lo circondano.

Giacobbe. Il ciclo di Giacobbe ha caratteristiche proprie. Anch'esso ha conosciuto una storia indipendente prima di far parte del libro della Genesi⁵⁷. Questa ipotesi si basa su solide ragioni. Nel suo nucleo primitivo, la storia di Giacobbe non contiene nessun legame con la storia di Abramo. D'altra parte, quando la storia si conclude in Gn 33 e 35, nessun elemento prepara la storia di Giuseppe. Il racconto come tale non richiede una continuazione.

La storia di Giacobbe è più unificata di quella di Abramo. Si può individuare senza molte esitazioni il complesso narrativo che descrive i conflitti di Giacobbe con Esaù e con Labano⁵⁸. Questo complesso comprende i due episodi della rivalità fra Esaù e Giacobbe, Gn 25,27-34; 27,1-45; la visione di Betel, 28,10-12.16-19⁵⁹; i conflitti fra Giacobbe e il suo zio/suocero Labano 29,1 - 32,1; il ritorno in terra di Canaan, 32-33⁶⁰; 35,1-8.16-20⁶¹.

⁵³ Vedi T. VEIJOLA, «Das Opfer des Abraham», 129-164; A. ROFÉ, «An Inquiry into the Betrothal of Rebekah», *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff; [Hrsg. E. BLUM - C. MACHOLZ - E.W. STEGEMANN] Neukirchen - Vluyn 1990) 27-40.

⁵⁴ Vedi D. CARR, *Fractures*, 163-166, con bibliografia.

⁵⁵ E. BLUM, *Komposition*, 301-307.

⁵⁶ Per più particolari, vedi D. CARR, *Fractures*, 205.

⁵⁷ E. BLUM, *Komposition*, 66-203 (conclusione: 202-203).

⁵⁸ Vedi l'analisi di D. CARR, *Fractures*, 258-261, che riprende il meglio dei lavori di E. Blum e R. Kessler.

⁵⁹ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 119; D. CARR, *Fractures*, 256-257, che si appoggia molto sui lavori di E. Blum.

In questi testi, è ancora possibile, ma con meno certezza, percepire la presenza di alcuni racconti individuali, in relazione con certi luoghi o santuari, che possono essere più antichi ed aver avuto una esistenza indipendente prima della loro integrazione nel «ciclo di Giacobbe»: la «leggenda sacra» di Betel (28,10-12.16-19⁶²); l'episodio di Penuel (32,23-33⁶³); il passaggio da Sichem a Betel (35,1-5⁶⁴.16-20⁶⁵).

Gn 34, la storia di Dina e Sichem, è una «digressione» che ha una storia propria. È stata inserita al posto attuale a causa della menzione di Sichem e di Hamor in Gn 33,19. Il filo narrativo di Gn 33,19-20 si ritrova in 35,1-5 e il racconto di Gn 34 potrebbe spiegare, nella composizione attuale di Gn 33-35, perché Dio chiede a Giacobbe di lasciare Sichem per andare a Betel.

La storia di Giacobbe è sorta nel Nord. È legata a luoghi caratteristici del Nord come Betel, Sichem o Penuel (cf. 1 Re 12,25.29).

Giuseppe. Le caratteristiche letterarie e teologiche della storia di Giuseppe sono ben conosciute⁶¹. Ogni commentario ne dà un buon riassunto. Questa storia, più di tutte le altre nel libro della Genesi, ha una sua coerenza interna⁶². All'inizio, il lettore deve solo sapere qualche cosa sulla famiglia di Giacobbe e dei suoi figli. Almeno nel racconto attuale, questi elementi non fanno parte dell'esposizione.

Il Giacobbe di Gn 37-50 è ben diverso, ad ogni modo, dal patriarca scaltro e intrepido di Gn 25-35. È diventato un anziano debole e prigioniero delle sue preferenze affettive. Esaù e Labano scompaiono dal racconto.

Il nucleo del racconto comprende la vicenda del conflitto e della «vendita» di Giuseppe (37); la salita di Giuseppe al potere (40-41); i viaggi dei fratelli in Egitto e la riconciliazione (42-45)⁶³. Gn 38, la storia di Giuda e Tamar, non appartiene alla storia di Giuseppe. Interrompe il racconto e introduce temi e personaggi estranei alle vicende di 37-50. Gn 39, più che probabilmente, è un'aggiunta o un «intermezzo» fra Gn 37 e Gn 40.

Gn 39 si discosta dal resto della storia di Giuseppe sotto parecchi aspetti. JHWH interviene solo in questo capitolo. Giuseppe finisce in carcere dove acquista una posizione di riguardo, mentre all'inizio di Gn 40, è incaricato di due prigionieri e il suo «padrone» – se è lo stesso Potifar di Gn 39 – ha dimenticato quello che è accaduto nel capitolo precedente. La finale di Gn 39 non è del tutto soddisfacente

⁶⁰ D. CARR, *Fractures*, 268.

⁶¹ E. BLUM, *Komposition*, 229-257.

⁶² Vedi, fra gli altri, C. WESTERMANN, *Genesis 3*, 8-16; W.L. HUMPHREYS, *Joseph*, 15-131; 195-196; D. CARR, *Fractures*, 271-289.

⁶³ Per questo capoverso, vedi W.L. HUMPHREYS, *Joseph*, 194-207.

dal punto di vista narrativo. Il reato di Giuseppe richiede di per sé la pena di morte, non il carcere. D'altra parte, il delitto della moglie di Potifar non viene scoperto ed essa rimane impunita.

Gn 39 è anche l'unico brano ad avere un parallelo egiziano nella «storia dei due fratelli». Tutto questo fa pensare che un redattore abbia inserito questo capitolo, con qualche lieve ritocco, in un racconto già esistente. In effetti, Giuseppe si trova alla fine dove era all'inizio, cioè al servizio di un ufficiale egiziano (37,36; 39,1; 40,3-4).

Gn 37 richiede una spiegazione particolare. La parte più antica del capitolo racconta come Giuseppe venne «rubato» dai Madianiti, mentre Ruben voleva salvarlo. La versione Giuda, che racconta come Giuseppe è stato venduto agli Ismaeliti, è più recente ed è stata aggiunta alla precedente. In Gn 42-45, invece, la figura di Giuda non è secondaria. Al contrario, il personaggio è centrale e non si può fare a meno dei suoi interventi senza sfigurare e distruggere la trama del racconto.

Senza aver su questo punto una certezza assoluta, penso che la soluzione più verosimile di questi problemi è da cercare nel passaggio della storia di Giuseppe dal Nord al Sud. Solo nel Sud si spiega perché Giuda possa espletare un ruolo chiave in una storia su Giuseppe, un personaggio sicuramente ambientato nel regno del Nord. Gn 37 sarebbe il nucleo più antico della storia, di origine settentrionale.

L'autore/redattore del Sud che ha rielaborato la storia, ha aggiunto l'intervento di Giuda in 37, poi ha riscritto quasi interamente i capitoli 42-45, ove Giuda fa parte del tessuto connettivo del racconto. In effetti, la figura di Giuda è sempre decisiva nel racconto attuale: Giuda convince i fratelli a vendere Giuseppe (37,26-27); Giuda convince Giacobbe a lasciar partire Beniamino (43,3-14); Giuda, con la sua aringa in favore di Beniamino, capovolge la situazione in quanto induce Giuseppe a farsi riconoscere e a riconciliarsi con i fratelli (44,18-34).

In questi tre interventi, la posizione e il carattere di Giuda cambia: quando Giuseppe crea una situazione simile a quella iniziale, offrendo ai fratelli la possibilità di sbarazzarsi di un altro figlio preferito dal padre, colui che lo aveva venduto, vale a dire Giuda (37,26-28), si offre per prendere il posto della vittima potenziale (Beniamino). Questa «trasformazione» di Giuda si capisce meglio come frutto di una revisione «meridionale» dell'antico racconto. Giuda diventa lo strumento di riconciliazione in una famiglia lacerata dalla discordia. Questo atteggiamento corrisponde bene al ruolo di Giuda dopo la caduta di Samaria.

La storia di Giuseppe è dunque più probabilmente sorta nel Nord per poi trasferirsi nel Sud⁶⁴. In uno stadio ulteriore, essa è diventata

⁶⁴ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 119, nella scia di W. Dietrich, H. Donner, H.-Ch. Schmitt e H. Schweizer. Vedi anche D. CARR, *Fractures*, 277-283.

la continuazione della storia di Giacobbe. Poi, questo complesso è stato unito al ciclo di Abramo per formare una sola narrazione sugli antenati d'Israele.

Penso che quest'ultimo lavoro redazionale sia post-esilico, come i principali testi di questo strato redazionale (specialmente Gn 12,1-4a; 13,14-17; 28,13-15; 26,2-5; 31,3; 46,1-5a; 50,24-25).

2. L'esodo, il Sinai e la permanenza nel deserto

Il grande complesso narrativo dell'esodo e della permanenza nel deserto è irto di difficoltà. Posso solo proporre una ipotesi ragionevole, basata sui lavori più affidabili degli ultimi anni. In un primo passo, con un margine di sicurezza sufficiente, si possono distinguere una storia dell'uscita dall'Egitto (Es 1-2*, 5.7-12*.14-15*), la pericope del Sinai (19.24.32-34), il decalogo (20,1-19*), il «codice dell'alleanza» (Es 21-23*), le tradizioni sulla permanenza d'Israele nel deserto (Es 15*.17-18*, Nm 11*; 12*; 13-14*; 20-21*.25*) e la storia di Balaam (Nm 22-24*).

Queste tradizioni sono relativamente indipendenti. Anche all'interno di alcuni blocchi si possono verificare delle «faglie» che permettono, con un sufficiente grado di probabilità, di ipotizzare un'origine propria per alcune «sequenze narrative».

- L'oppressione in Egitto e i primi anni di Mosè

Es 1 descrive in poche scene le prime misure vessatorie del faraone contro Israele. Poi, in Es 2, introduce Mosè, il futuro salvatore. Lo stile di questi capitoli è stato studiato da molti autori negli anni recenti⁶⁵. È molto vicino allo stile dei racconti popolari di Gn 12-35, lo stile della *Sage* studiato da Gunkel con grande accuratezza.

Questi racconti formano adesso un ciclo narrativo che precede e prepara la vocazione di Mosè (Es 3,1 - 4,18). Una lettura attenta, tuttavia, mostra facilmente che i diversi brani non sono stati tutti concepiti per il loro contesto attuale. Rimangono delle tensioni o incoerenze che si spiegano solo se gran parte dei racconti è esistita prima di essere integrata in una narrazione più ampia sull'oppressione d'Israele in Egitto e il suo lieto fine.

Già l'inizio del racconto rivela qualche tensione con il contesto più ampio⁶⁶. Il motivo della moltiplicazione rapida del popolo è limi-

⁶⁵ Per la bibliografia, vedi fra gli altri G. DAVIES, *Israel in Egypt: Reading Exodus 1-2* (JSOTS 135; Sheffield 1992).

⁶⁶ Per una discussione più approfondita, vedi W.H. SCHMIDT, *Exodus 1-6*, 16-26.

tato a Es 1, come quello della costruzione delle città-magazzino. Dopo Es 1-2 non si parla più neanche della volontà del faraone di eliminare i figli maschi per impedire l'aumento del popolo. Vi è anche una certa tensione fra la causa dell'oppressione e le misure adottate. I lavori forzati faranno diminuire la popolazione? Non pare del tutto certo. E se il faraone vuol utilizzare gli Ebrei come mano d'opera servile, perché cerca di eliminare i figli maschi? Il fatto che gli Egiziani non possano sopportare gli Ebrei non quadra bene con il loro timore di vederli lasciare il paese (1,10).

Vi sono anche problemi nel passo seguente (1,15-22). Se il popolo è diventato molto numeroso, sembra difficile che due sole levatrici possano bastare per assistere tutte le partorienti. Tuttavia, gli ordini dati alle levatrici di eliminare tutti i figli maschi sono abbastanza consoni al tema dell'aumento straordinario del popolo ebreo. Questo racconto (1,15-22) forma d'altronde una eccellente preparazione alla nascita di Mosè e ai pericoli che la circondano. Sembra che il racconto attuale abbia unito diversi motivi come l'aumento della popolazione, la schiavitù, e alcuni racconti popolari come quello sull'intervento delle levatrici.

Le diverse narrazioni sull'inizio della carriera di Mosè appartengono allo stesso tipo di racconto⁶⁷. Es 2,1-10, la storia della nascita di Mosè, ha un parallelo nella storia della nascita di Sargon di Accad. Il tema fa parte del folclore di tutti i tempi. Questo racconto, però, suppone la narrazione precedente e l'ordine del faraone di buttare nel Nilo tutti i figli maschi degli Ebrei. L'episodio dell'incontro presso il pozzo (Es 2,15-22) ha almeno due paralleli nella Genesi (Gn 24 e 29,1-14). Si tratta di un motivo o di una «scena tipica» del folclore.

Il tema sarà appena sviluppato in seguito. Nei capitoli seguenti, solo Es 3,1; 4,18 e 18,1-3 (cf. Nm 10,29; Gdc 1,16; 4,11) accennano al soggiorno di Mosè dal suo suocero nella terra di Madian. Fra la nascita (2,1-10) e il matrimonio (2,15-22) si collocano due brevi episodi: Mosè uccide un egiziano per difendere un suo fratello ebreo; Mosè viene contestato da un ebreo che litiga con un altro ebreo e deve fuggire perché faraone è venuto a sapere dell'omicidio di un egiziano. Questo brano è forse di origine secondaria. Il suo primo scopo è di creare un legame fra la scena della nascita e quella del matrimonio nella terra di Madian.

La «vocazione di Mosè» (Es 3,1 - 4,18) è un racconto tardivo che si inserisce fra Es 2,23a e 4,19 come notato da B.D. Eerdmans e M.

⁶⁷ Vedi W.H. SCHMIDT, *Exodus 1-6*, 51-62; 79-88.

Noth⁶⁸. Chiari segni permettono di separare Es 3,1 - 4,18 dal suo contesto immediato.

Dopo la notizia della morte del faraone (2,23a), JHWH dice a Mosè di tornare in Egitto perché i suoi persecutori sono deceduti (4,19). Ora, in 4,18, Mosè ha già discusso di questo ritorno con il suo suocero Ietro.

Nell'ordine di Es 4,19, JHWH non menziona nessun elemento presente nel racconto di Es 3,1 - 4,18, per esempio le obiezioni di Mosè o la missione affidata in precedenza.

D'altronde, il racconto della vocazione non allude al fatto che il faraone volesse uccidere Mosè. Questo elemento avrebbe potuto essere utilizzato dall'uomo di Dio come obiezione, ma non è il caso.

È possibile passare senza alcuna difficoltà da 2,23a a 4,19. La morte del faraone (2,23a) è il motivo allegato per convincere Mosè a tornare in Egitto (4,19).

In 4,20 riappaiono la sposa e i figli di Mosè che sono presenti in 2,21-22, ma non vengono menzionati in 3,1 - 4,18.

Il nome del suocero di Mosè è Ietro in 3,1 o Ieter in 4,18, mentre si chiama Reuel in 2,18. Chiaramente, il filo narrativo presente in Es 2,23a e 4,19 viene interrotto per integrare un racconto che spiega con dovizia di particolari quale sarà la missione di Mosè (3,1 - 4,18). Forse questo racconto della vocazione riutilizza qualche materiale più antico, specialmente nella scena del rovetto ardente (3,1-6).

Es 5 presenta alcuni tratti individuali che lo distinguono dal suo contesto. Si riallaccia a Es 1,8-12, l'inizio dell'oppressione e dei lavori forzati, sebbene non menzioni la ragione dell'oppressione, vale a dire la paura degli Egiziani davanti all'aumento del popolo ebreo. I mattoni fabbricati dagli Ebrei possono benissimo servire alla costruzione delle città magazzino menzionate in 1,11, ma Es 5 non si riferisce esplicitamente a queste città. Il racconto è stato rielaborato e ampliato per introdurre la figura di Aronne (5,1,20)⁶⁹.

– Le piaghe d'Egitto

Anche nel racconto delle piaghe (Es 7-11*) appaiono delle «fratture»⁷⁰. Per esempio, il racconto della piaghe non menziona mai con

⁶⁸ Vedi B.D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien III. Das Buch Exodus* (Gießen 1910) 16; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, 32, n. 103. Per una dimostrazione più completa, vedi adesso E. BLUM, *Studien*, 20-22; J.L. SKA, «Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15», 156.

⁶⁹ Per più particolari, vedi W.H. SCHMIDT, *Exodus 1-6*, 247-250.

⁷⁰ Per Es 1-15*, vedi in particolare P. WEIMAR - E. ZENGER, *Exodus*; W.H. SCHMIDT, «Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in ihrem Kontext»,

chiarezza il problema dell'oppressione in Egitto. Gli Israeliti vivono nella terra di Goshen, separati dagli Egiziani (8,18; 9,4.6-7.26; 10,23), e non sembrano dover lavorare alla costruzione di città-magazzino (Es 1,11).

Il tema della schiavitù, specialmente della fabbricazione dei mattoni, sparisce dopo il c. 5 e riappare in modo abbastanza chiaro solo in Es 14,5 (cf. 14,11-12). Forse si tratta di un caso di economia narrativa, perché il racconto delle piaghe si concentra sulla lotta fra JHWH e il faraone e pertanto non si interessa della sorte degli Ebrei. Si può aggiungere che il verbo «lasciar partire» (*šlh, pi.*) significa anche «liberare», «affrancare».

Infine, il racconto suppone un contesto nel quale la situazione degli Ebrei in Egitto non è da invidiare. Comunque, Mosè non chiede mai esplicitamente al faraone di porre fine ai lavori forzati degli Ebrei. Chiede piuttosto il permesso di poter andare a celebrare una festa nel deserto (3,18; 5,1; 7,16.26; 8,16.21-24; 9,1.13; 10,3.7.8-11.24-26). Sebbene l'uno non escluda l'altro, gli accenti sono diversi.

L'inizio del racconto delle piaghe, in Es 7,14, non si riallaccia bene ai capitoli precedenti. In questo versetto, JHWH informa Mosè del rifiuto del faraone, mentre, in 5,22-23, è Mosè che informa JHWH. Es 7,14 introduce inoltre un tema nuovo, quello dell'indurimento del cuore (cf. 4,21), assente da Es 5⁷¹.

Il racconto delle piaghe potrebbe dunque avere una origine diversa dal resto del testo nel quale si inserisce.

Il testo di Es 7-11⁷² contiene alcune somiglianze con la letteratura profetica⁷³, come per esempio la presenza della «formula del messaggero»: «così dice JHWH» (Es 7,17.26; 8,16; 9,1.13; 10,3; 11,4) e della «formula di riconoscimento»: «affinché si sappia che io sono JHWH»; «affinché tu sappia che io sono JHWH» (Es 7,17; 8,18; 9,14.29; 10,2; 11,7). Anche l'efficacia dell'intercessione di Mosè può essere un motivo profetico (Es 8,4-9.25-27; 9,27-33; 10,16-19). L'indurimento del cuore è una tematica presente in alcuni profeti (Is 6,10; Ger 5,21; Ez 2,4; 3,7).

Si può vedere qualche analogia con le visioni di Amos (Am 7-9), dove si osserva una progressione simile a quella delle piaghe, con lo

stesso risultato negativo: il giudizio finale è sempre più vicino. In Am 7-9, si parla anche dell'intercessione del profeta (Am 7,2.5; cf. 7,8). Am 4,6-12 è un altro testo che si può paragonare con il racconto delle piaghe: JHWH invia una serie di castighi, ma il popolo non si converte, come faraone non si lascia convincere dalle piaghe. I contatti testuali fra Amos e il racconto delle piaghe rimangono tenui e pertanto è possibile trovare solo qualche punto di appoggio per individuare l'ambiente nel quale Es 7-11⁷⁴ potrebbe essere nato.

I tratti «profetici», però, sono caratteristici di questo racconto e lo distinguono abbastanza nettamente dalle altre parti di Es 1-15⁷⁵. Per la datazione, esiste un testo importante, 1 Sam 6,6, che menziona le piaghe nel quadro della guerra fra Israele e i Filistei⁷⁶. Quest'ultimo testo è con ogni probabilità preesilico e di origine nordica. Su questa base, si può ipotizzare che esistesse nel regno del Nord una tradizione sulle piaghe.

Il racconto attuale, tuttavia, non è stato necessariamente redatto nel regno del Nord. Mancano gli elementi sicuri per proporre una soluzione più precisa. Al massimo, si potrebbe vedere un legame – implicito – fra la propaganda anti-egiziana di Isaia e il racconto delle piaghe (Is 18,1-7; 19,11-15; 20,1-6; 30,1-7; 31,1-3; cf. 36,9). Saremmo di nuovo in un ambiente profetico.

Il racconto attuale delle piaghe viene strutturato in due modi diversi. Il racconto sacerdotale ne fa una serie di «segni e prodigi» che preparano, annunziano e prefigurano il giudizio finale. I testi che strutturano P sono Es 7,1-5 e 11,9-10. Il giudizio finale viene menzionato in Es 12,12 e il passaggio del mare (Es 14⁷⁷). Il secondo modo di strutturare il racconto di Es 7-11 appare in Es 3,16-22; 6,1; 11,1-3. In questi testi, il piano divino si divide in due tappe opposte: al fallimento della prima tappa si contrappone il successo della tappa finale.

Le piaghe sono «meraviglie» operate da JHWH (3,20) che, però non riescono a convincere il faraone. Solo dopo un ulteriore intervento – la morte dei primogeniti – egli lascerà partire Israele (3,20-21; 6,1; 11,1)⁷⁸. Alcuni elementi sono molto tardivi, come la presenza di Aronne e del suo bastone.

⁷³ Per altre proposte, meno convincenti, vedi B.S. CHILDS, *Exodus*, 142-144; J. VAN SETERS, *Moses*, 80-86, che parla di profetismo esilico/postesilico.

⁷⁴ In questo racconto, la decima piaga, la morte dei primogeniti, occupa un posto a parte. La struttura e il vocabolario sono diversi da quelli di Es 7-11.

⁷⁵ Vedi J.L. SKA, «Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (Pg)», *Bib* 60 (1979) 23-35; ID., «La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique», *Bib* 60 (1979) 191-215; E. BLUM, *Studien*, 242-256; L. SCHMIDT, *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus vii 14 - xi 10* (Studia Biblica 4; Leiden 1990). Per Es 14, vedi J.L. SKA, *Passage*, 97-99.

⁷⁶ E. BLUM, *Studien*, 20-22; J.L. SKA, «Récit et récit métadiégétique», 150-165.

Studies in the Book of Exodus (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 225-243. L'analisi proposta qui non esclude che il testo finale sia un capolavoro letterario, come viene riconosciuto da diversi autori, come per esempio W.H. Schmidt a varie riprese, o da un rappresentante di una scuola diversa, G. FISCHER, «Exodus 1-15. Eine Erzählung», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 149-178.

⁷¹ J.L. SKA, «Récit et récit métadiégétique», 158.

⁷² B.S. CHILDS, *Exodus*, 144-149.

– Il miracolo del mare (Es 14*)

Il racconto non sacerdotale di Es 14* non sembra conoscere il racconto delle piaghe. Né il faraone né i suoi ministri le menzionano all'inizio del racconto. Israele è «fuggito» (Es 14,5), e nessuno sembra ricordarsi degli avvenimenti tragici di Es 12*, quando il faraone pregò con insistenza Mosè di lasciare l'Egitto con il suo popolo in piena notte.

Spariscono alcuni motivi importanti della storia delle piaghe, come la festa da celebrare nel deserto, dopo tre giorni. Riappare invece il motivo della schiavitù (14,5)⁷⁷.

Il vocabolario profetico, presente nelle piaghe, è assente da Es 14*. Vi sono indizi abbastanza validi per vedere in Es 14* sia una tradizione propria, all'origine relativamente indipendente dal racconto delle piaghe.

Sulla base di Os 2,17; 11,1; 12,10.14, e di alcuni testi di Amos (2,10; 3,1; 9,7), forse meno sicuri, si può parlare di un'origine nordica del racconto.

– La pericope del Sinai

Il legame più esplicito fra l'uscita dall'Egitto e il Sinai si trova in Es 19,4-6, testo postesilico, che connette cronologicamente e logicamente i due eventi:

«Avete visto voi stessi che cosa ho fatto all'Egitto e come vi ho portato su delle ali d'aquila per condurvi fino a me. Ora, se ascoltate la mia voce e rispettate la mia alleanza, sarete il mio appannaggio fra tutti i popoli – perché tutta la terra mi appartiene – e sarete per me un regno sacerdotale e una nazione santa».

Tranne questo testo, le allusioni all'uscita dall'Egitto in Es 19-24 sono piuttosto rare e probabilmente tardive. Una è presente all'inizio del decalogo, testo che è, con grande probabilità, di origine deuteronomica⁷⁸. Nel codice dell'alleanza, vi sono alcune allusioni all'uscita dall'Egitto in testi che appartengono alla seconda parte del codice dell'alleanza e che sono spesso giudicati più recenti (Es 22,20; 23,9.15).

Ma anche se fossero antichi, non vi si trova alcun nesso stretto fra l'esperienza dell'esodo e la pericope del Sinai come tale, ma piuttosto un riferimento a una tradizione conosciuta.

⁷⁷ Vedi anche l'accenno alla schiavitù in Egitto in 14,11-12, un'aggiunta tardiva.

⁷⁸ Vedi F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog*; CH. DOHMEN, «Der Dekaloganfang und sein Ursprung», *Bib* 74 (1993) 175-195.

La pericope del Sinai è una delle più complicate di tutto il Pentateuco. E. Otto limita il nucleo più antico di questa pericope a Es 19,2b.3a.10-20*; 34,(11a).18-23.25-27⁷⁹. Per E. Zenger, invece, è più esteso: 19,3a.10-12aa.14-18; 20,18.20; 24,4ag.b.5; 32*; 34,6-7.14.18-23.25-26⁸⁰.

Vi sono molte altre opinioni. Comunque, le parti più antiche sono da cercare nella teofania di Es 19,10-19 e nella legislazione di Es 34⁸¹.

Oltre alla delimitazione delle parti originali, tema aspramente dibattuto, la provenienza della pericope pone problemi particolari. Tuttavia, molti ipotizzano oggi un'origine culturale, oppure in associazione con le liturgie della guerra⁸², oppure con il culto di Gerusalemme⁸³.

Non è possibile dare una risposta sicura a questa domanda⁸⁴. Mi pare che la teofania del Sinai sia un testo molto rielaborato, perché contiene l'esperienza sulla quale Israele impernia la sua esistenza come popolo.

Nella sua stesura attuale, il testo è certamente postesilico, postsacerdotale e postdeuteronomico. Sarà sempre molto difficile trovare il metodo giusto e sicuro per poter reperire, con un ragionevole grado di sicurezza, gli elementi più antichi e, *a fortiori*, la loro origine.

– Il codice dell'alleanza

Per il codice dell'alleanza, bisogna distinguere due problemi: quello dell'origine delle diverse leggi o piccole raccolte di leggi da una parte, e dall'altra quello della redazione del codice come tale. La prima redazione del codice può difficilmente risalire a un'epoca anteriore al settimo o ottavo secolo avanti Cristo, perché richiede una cultura giuridica e letteraria abbastanza sviluppata che, secondo gli studi recenti, non esisteva prima.

⁷⁹ E. OTTO, «Pentateuchredaktion», 99.

⁸⁰ E. ZENGER, «Wie und Wozu die Tora zum Sinai kam. Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 265-288.

⁸¹ Sul legame fra teofania e legge, vedi CH. LEVIN, «Der Dekalog am Sinai», *VT* 35 (1985) 165-191.

⁸² Sulla base dello studio di J. JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10; Neukirchen-Vluyn 1965). Vedi J. VAN SETERS, *Moses*, 254-270.

⁸³ F.M. CROSS, *Canaanite Myth*, 163-169; R.J. CLIFFORD, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (HSM 4; Cambridge, MA 1972) 155; J. LEVENSON, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco, CA 1985).

⁸⁴ Vedi, fra gli altri lavori recenti, TH.B. DOZEMAN, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBLMS 37; Atlanta, GA 1989); B. RENAUD, *La théophanie du Sinai Ex 19-24: Exégèse et théologie* (CRB 30; Paris 1991).

Taluni propongono come data approssimativa l'epoca di Ezechia⁸⁵. Perché scegliere questa epoca relativamente recente? Le ragioni addotte da Crüsemann, in particolare, provengono da riflessioni di tipo storico e sociologico. Il codice dell'alleanza dimostra una preoccupazione particolare per gli schiavi, gli stranieri, le transazioni finanziarie e il commercio che suppone una società nella quale esistono grosse differenze sociali.

Secondo la testimonianza dei profeti Amos, Osea, Isaia e Michea, una tale situazione si è verificata nell'8° e il 7° secolo avanti Cristo, e non prima. Gli studi recenti sulla storia e la cultura d'Israele suffragano questa opinione.

– La permanenza d'Israele nel deserto

La permanenza d'Israele nel deserto richiede uno studio particolare. La figura di Mosè permette di collegare e unificare racconti e tradizioni di diversa provenienza. Comunque, le tradizioni sulla permanenza nel deserto contengono pochi ricordi dell'oppressione, delle piaghe d'Egitto (Es 7-12*) o del miracolo del mare (Es 14*). I testi si riferiscono in genere alla permanenza in Egitto (Es 14,11-12; 16,3; Nm 11,4-6; 14,1-4; 16,13-14; 20,2-5; 21,5).

Di rado, un racconto allude all'uscita dall'Egitto e, quando lo fa, non entra nei particolari (Es 18,1.8-11; Nm 20,15-16)⁸⁶. Nm 20,15-16 è comunque il testo che più chiaramente unisce in una sequenza narrativa la permanenza in Egitto e la permanenza nel deserto. Esiste qui un nesso logico fra i due momenti della storia: JHWH ha fatto uscire Israele perché gli Egiziani lo maltrattavano.

Il testo, come visto prima, è di epoca tardiva, vale a dire posteriore a testi deuteronomici come Dt 26,3-8. Con il testo sacerdotale di Es 6,2-8 e il testo recente di Gn 15,13-16, si tratta di uno dei pochi testi del Tetrateuco che colleghi in un riassunto narrativo i «padri», la permanenza in Egitto e la permanenza nel deserto e testimonia

⁸⁵ F. CRÜSEMANN, «Das Bundesbuch. Historischer Ort und institutioneller Hintergrund», *Congress Volume Jerusalem 1986* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 40; Leiden 1988) 27-41 (28-35; 41; Crüsemann parla della monarchia del settimo e ottavo secolo avanti Cristo in modo generico); R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels 1*, 283-285, che parla esplicitamente dell'epoca di Ezechia. Per una discussione delle teorie recenti in merito, vedi G. LASSERRE, «Quelques études récentes sur le Code de l'Alliance», *RTP* 125 (1993) 267-276 (soprattutto F. Crüsemann, L. Schwienhorst Schönberger, Y. Osumi, E. Otto).

⁸⁶ Su questi testi, vedi soprattutto lo studio di A. SCHATZ, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98; Freiburg Schweiz - Göttingen 1990).

dell'attività teologica e letteraria dell'epoca postesilica. Avremmo qui una delle «pietre angolari» del Pentateuco attuale.

Vi sono anche pochissimi richiami alla teofania o alla legislazione del Sinai. Come in altri casi, non si deve insistere troppo sull'argomento del silenzio. Se le narrazioni descrivono piuttosto le ribellioni del popolo e il suo desiderio di tornare in Egitto, non si può nello stesso tempo parlare della schiavitù. Nondimeno, Mosè non usa mai l'oppressione passata come argomento per scoraggiare coloro che vogliono tornare nella terra del faraone.

Bisogna aggiungere che vi sono diversi tratti particolari, come la struttura, lo stile e l'ambientazione in luoghi specifici del deserto che danno a questi racconti una fisionomia distinta.

Il ricordo della permanenza nel deserto è vivo nei libri profetici, come in Os 2,16-17; 12,10; Am 2,10; Ger 2,2-3; Ez 20, anche se si discute ogni tanto della datazione o dell'interpretazione di questi testi⁸⁷. Molti di questi racconti sono delle tradizioni locali, riutilizzate in un contesto diverso, quello dei conflitti che oppongono il popolo a Mosè.

È possibile percepire in questi testi un'eco dell'opposizione alla riforma di Ezechia o a quella di Giosia? Oppure si tratta anche dell'opposizione ai profeti? Ad ogni modo, l'atmosfera di molti di questi testi è tesa e suppone un contesto conflittuale aspro nel quale fede e autorità politica sono strettamente legate.

Con più probabilità si deve cercare nel Sud l'ambiente nel quale questi testi sono stati redatti e trasmessi, per le ragioni esposte sopra e anche perché il regno del Sud è più vicino al deserto. Le tradizioni su Balaam (Nm 22-24) hanno una storia diversa, attestata nei documenti extra-biblici di Deir 'Alla⁸⁸.

In conclusione, esistono materiali che, con un grado ragionevole di plausibilità, possiamo considerare come preesilici. Tuttavia, rimane molto difficile, se non impossibile, poter evidenziare l'esistenza di grandi complessi narrativi prima dell'esilio.

I primi testi che possiamo individuare sono testi o «cicli» brevi, isolati e indipendenti che fanno parte della «memoria collettiva» del popolo e delle sue autorità civili e religiose. I legami espliciti e letterari fra le diverse tradizioni e i vari cicli o blocchi narrativi sono in grande maggioranza tardivi, vale a dire postesilici.

⁸⁷ Cf. S. TALMON, «The "Desert Motif"», 31-63.

⁸⁸ Vedi J.A. HACKETT, *The Balaam Text from Deir 'Alla* (HSM 31; Chico, CA 1984).

CAPITOLO X

IL PENTATEUCO E L'ISRAELE POSTESILICO

Quando si è formato il Pentateuco attuale? Quali furono i fattori che indussero a raccogliere e organizzare tutte le componenti narrative e legislative in una sola opera? Perché l'opera non è stata maggiormente unificata ed ha conservato tanti segni della sua genesi letteraria?

In questo capitolo voglio tentare di rispondere alle domande sul retroterra storico – religioso e umano, politico e sociale – della formazione del Pentateuco. Parecchie teorie sono state proposte.

Discuto solo due ipotesi, fra le più importanti e più interessanti, quella dell'autorizzazione imperiale persiana e quella della comunità dei cittadini, raggruppati e organizzati attorno al tempio.

A. L'AUTORIZZAZIONE IMPERIALE PERSIANA¹

Quando rinacque e iniziò ad organizzarsi, la comunità postesilica sentì il bisogno di darsi una base giuridica. Siccome Gerusalemme fa-

¹ P. FREI - K. KOCH, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55; Freiburg Schweiz - Göttingen 1984; 1996) - citiamo la seconda edizione; R.G. KRATZ, *Translatio imperii* (WMANT 63; Neukirchen-Vluyn 1987); N. LOHFINK, «Deuteronomistische Bewegung», 313-383, spec. 369-371 = *Studien III* 64-142, spec. 129-130; P. FREI, «Die Persische Reichsautorisation. Ein Überblick», *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* (ZABR) 1 (1995) 1-35; U. RÜTERSWORDEN, «Die Persische Reichsautorisation der Tora: fact or fiction?», *ZABR* 1 (1995) 47-61; J. WIESEHÖFER, «“Reichsgesetz” oder “Einzelfallgerechtigkeit”? Bemerkungen zu P. Freis These von der Achämenidischen “Reichsautorisation”», *ZABR* 1 (1995) 36-46.

ceva parte dell'impero persiano, era sicuramente necessario ottenere qualche approvazione ufficiale da parte delle autorità persiane per poter dare alla comunità postesilica una qualche configurazione concreta.

L'impresa aveva anche un lato politico che non poteva sfuggire all'attenzione della Persia. Recentemente, alcuni studiosi hanno proposto a questo riguardo un'idea che ha avuto un successo apprezzabile: l'autorizzazione imperiale persiana².

Sostenitori e oppositori sono numerosi. Qui come in tanti altri campi dell'esegesi, il consenso non esiste. Vogliamo offrire in questo paragrafo una breve sintesi in merito.

1. La proposta di P. Frei

Secondo la teoria proposta da P. Frei nel 1985, l'impero persiano aveva introdotto una politica particolare verso i numerosi popoli sottomessi alla sua autorità. Invece di voler unificare e centralizzare ad oltranza, i Persiani si mostrarono più tolleranti, o almeno più intelligenti di alcuni dei loro predecessori. Lasciarono un certo margine di autonomia politica, culturale, religiosa ed economica, purché fosse rispettata l'autorità centrale e – cosa più importante ancora – fossero pagate le tasse.

Questo regime veniva sancito da documenti giuridici che P. Frei chiama «autorizzazioni imperiali». Illustra la sua teoria con alcuni esempi. Secondo questa ipotesi, il governo centrale della Persia, concretamente il re e la corte imperiale, avvalorava e suggellava con la propria autorità alcune leggi o alcuni regolamenti locali. Si potrebbe anche parlare di «sanzione» o di «ratificazione» imperiale. Frei preferisce parlare di «autorizzazione», perché «sanzione» è un termine del diritto penale e il termine «ratificazione» appartiene piuttosto al diritto internazionale³.

In seguito, la teoria è stata assunta e difesa da F. Crüsemann, E. Blum e R. Albertz⁴. Secondo questi tre rappresentanti della «scuola di Heidelberg», vi è un legame stretto fra l'autorizzazione imperiale persiana e la formazione del Pentateuco. Siccome era necessario, per ottenere questa «autorizzazione», poter presentare alle autorità persiane

² Vedi P. FREI, «Zentralgewalt», 6-36.

³ P. FREI, «Zentralgewalt», 15, n. 17.

⁴ F. CRÜSEMANN, «Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes et interprétation de sa forme finale», *Le Pentateuque en question* (éd. A. de PURY) (Genève 1992) 339-360, spec. 347-348; E. BLUM, *Studien*, 345-360; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte II*, 497-539; per una presa di posizione critica, vedi N. LOHFINK, «Deuteronomistische Bewegung», 313-382, spec. 369-370 = *Studien III*, 65-142, spec. 128-130.

una unica legge, accettata da tutta popolazione, i vari gruppi che formavano la comunità postesilica furono costretti a mettersi d'accordo.

I due principali gruppi erano le famiglie sacerdotali di Gerusalemme, da una parte, e, dall'altra, gli anziani, cioè il potere laico in mano ai grandi proprietari terrieri di Giuda. Questi due gruppi avevano ciascuno una «storia delle origini» d'Israele che legittimava le loro prerogative. Nel vocabolario di Blum sono la composizione P (KP) o composizione sacerdotale, e la composizione D (KD), composizione di stampo deuteronomistico⁵. Le due composizioni furono fuse e saldate in un solo documento che divenne, essenzialmente, il nostro Pentateuco o un documento molto simile.

Nel testo finale si trovano solo poche aggiunte posteriori alla fusione delle due massicce «composizioni». Il Pentateuco di quella epoca sarebbe, per questi autori, il documento fornito dalla comunità postesilica di Gerusalemme per diventare legge persiana per la provincia di Giudea e tutti gli Ebrei dell'impero. In altre parole, il Pentateuco non sarebbe nient'altro che il documento dell'autorizzazione imperiale persiana. La teoria è certamente di grande interesse ed è riuscita a sedurre molti esegeti. La ritroviamo, per esempio, nelle introduzioni di Blenkinsopp⁶ e di Zenger⁷. Gli oppositori non sono mancati, come si può immaginare.

2. Valutazione della proposta

Le domande che rimangono aperte sono numerose. Tre punti meritano una maggiore attenzione. Alcuni autori contestano l'esistenza delle «autorizzazioni imperiali persiane». La documentazione sarebbe ambigua. Il documento ufficiale era il Pentateuco o un altro docu-

⁵ Per Blum, la composizione D (KD) precede nel tempo la composizione P (KP). I due gruppi, responsabili ciascuno di una delle due «composizioni», si sono in seguito messi d'accordo per poter presentare un solo documento alle autorità persiane. Il carattere particolare di KP si spiega meglio se, sempre secondo Blum, fu composto per correggere e complementare la composizione D e formare con essa il testo di base richiesto dal re di Persia. Perciò, sebbene KP abbia la sua originalità, è anche in costante dialogo con altre tradizioni. Vedi E. BLUM, *Studien*, 345-360. Albertz, invece, pensa a due commissioni teologiche che hanno lavorato l'una dopo l'altra. Prima, hanno lavorato i laici alla loro «composizione D», poi i sacerdoti hanno reagito ed elaborato una contro-proposta, la composizione P. Infine, i due gruppi hanno nominato un comitato di esperti che, in un «simposio», sarebbero arrivati a un compromesso. Il testo di questo compromesso fu quindi consegnato alle autorità persiane per ottenere l'«autorizzazione». Vedi R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte 2*, 497-539.

⁶ J. BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 239-242.

⁷ E. ZENGER, *Einleitung*, 39-44; Zenger riprende alcune riflessioni di O.H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BSt 17; Neukirchen-Vluyn 1991) 13-21.

mento legislativo? Chi ha dato la mossa decisiva per la formazione del Pentateuco attuale: la politica persiana o le necessità interne della comunità che si era raggruppata attorno al tempio di Gerusalemme?

– Il problema della documentazione

Per quanto riguarda la documentazione, P. Frei si appoggia su testi di diversa provenienza: il testo di base è l'iscrizione trilingue di Leontoon (Xantos, in Licia); in seguito, menziona la raccolta delle leggi egiziane da parte di Dario I; la lettera della comunità giudaica di Elephantina, a proposito della celebrazione della Pasqua; tre testi biblici: il «decreto» di Artaserse in favore di Esdra (Esd 7,11-26), la storia di Daniele 6 (Daniele nella fossa dei leoni) e il decreto di Est 8; l'iscrizione di Sardi⁸; un documento su un conflitto di frontiera fra Mileto e Myus; qualche altro possibile esempio⁹.

La discussione è lunga e complessa. I testi sono lacunosi e l'argomentazione si basa anche sul possibile contenuto delle lacune. L'interpretazione dei testi biblici non è facile, soprattutto per quanto riguarda Dan 6 o Est 8, testi non storici. Molto spesso, lo stesso Frei ammette di riuscire a dimostrare soltanto che l'esistenza di questa «autorizzazione» sia probabile. Non arriva a una certezza per mancanza di documenti univoci.

Dopo aver percorso la documentazione e sentito l'opinione degli esperti nella materia, mi rimangono alcuni dubbi¹⁰. Tutti i dati non concordano e vi sono alcune differenze fra gli esempi elencati. Per lo più, si può dire che l'impero persiano riconosceva diritti particolari a certe città o regioni dell'impero. Sembra più difficile trovare argomenti sufficienti per poter parlare di una politica generalizzata e unificata. Si tratta piuttosto di casi particolari e ogni caso deve essere analizzato per conto suo¹¹.

Per quanto riguarda la composizione del Pentateuco, la teoria dell'autorizzazione imperiale persiana non è di primaria importanza. Infatti, è certo che la ricostruzione della mura e del tempio di Gerusalemme non fu possibile senza un'approvazione esplicita del governo centrale della Persia.

⁸ Frei abbandona questo esempio nella seconda edizione del suo articolo (1996), «Zentralgewalt», 90-96.

⁹ Vedi la discussione complementare in P. FREI, «Zentralgewalt», 37-113.

¹⁰ Vedi anche il giudizio negativo di E. OTTO, «Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion», 66-70, che mette in dubbio l'esistenza di una «Reichsautorisation». Nessuno dei documenti proposti da P. Frei è davvero una «legge imperiale».

¹¹ Vedi J. WIESEHÖFER, «Reichsgesetz» oder «Einzelfallgerechtigkeit?», 36-46.

Con ogni probabilità, il Pentateuco attuale è nato in queste circostanze e pertanto il compito dell'esegesi è di poter situare meglio il Pentateuco in questo quadro. Concretamente, occorre indagare sul legame fra la composizione del Pentateuco e la missione di Esdra.

L'interpretazione di Esd 7,12-26. Per poter fare un passo avanti, bisogna leggere un testo del libro di Esdra che contiene il documento più importante riguardo ai diritti della comunità postesilica di Gerusalemme. I passi più rilevanti del brano sono i seguenti¹²:

«¹²Artaserse, re dei re, a Esdra, sacerdote e scriba della legge del Dio del cielo [...]» Si dà ordine da parte mia che vengano assieme a te tutti coloro che desiderano andare a Gerusalemme, fra il popolo d'Israele, i suoi sacerdoti e leviti nel mio regno. «¹⁴Tu sei inviato da parte del re e dei suoi sette consiglieri per una inchiesta su Giuda e Gerusalemme, secondo la legge del tuo Dio, che è nelle tue mani [...]» E tu, o Esdra, secondo la sapienza del tuo Dio, che tu possiedi, stabilisci magistrati e giudici che amministreranno la giustizia per tutto il popolo dell'Oltrefiume, cioè a tutti coloro che conoscono i decreti del tuo Dio. «²⁶Di quanti non osservassero il decreto del tuo Dio e il decreto del re, sia fatta rigorosa giustizia; con la morte o con il bando o con la confisca dei beni o con la prigione!».

Alcune cose sono da notare in questo «decreto» del re di Persia. Il permesso per ogni Israelita di stabilirsi in Giudea. La legge di Mosè diventa legge di stato. I diritti del tempio di Gerusalemme. L'organizzazione giuridica della Giudea sta nelle mani di Esdra.

Il documento di Esd 7 parla di una «legge» che chiama «legge del Dio del cielo» (7,12); «legge del tuo Dio» (Dio di Esdra; 7,14,25,26). Al v. 26, si aggiunge l'espressione «legge del re». Per alcuni autori, avremmo qui uno degli argomenti più forti in favore dell'autorizzazione imperiale, perché bisognerebbe interpretare la formula nel senso di una identificazione: «la legge di Dio, vale a dire la legge del re».

In questo caso, la legge di Dio che Esdra porta con sé diventa la legge regale ed ha la stessa forza giuridica. Questa interpretazione è sostenuta da P. Frei¹³. Il suo argomento principale è che il testo menziona una sola legge fino al v. 26, la «legge di Dio».

Quando appare l'espressione «legge del re», è quindi normale equiparare le due espressioni. Se il testo volesse introdurre una distinzione, lo farebbe in modo più esplicito.

¹² La traduzione è di G. DANIELI, *Esdra-Neemia* (Roma 1983).

¹³ P. FREI, «Zentralgewalt», 20-21; 51-54.

Per altri esegeti, invece, bisogna distinguere fra «legge di Dio» e «legge del re». In genere, questi esegeti affermano che, accanto alla «legge di Dio», che legiferava soprattutto in materia religiosa, il testo menziona la «legge del re» che trattava del diritto civile¹⁴. In parole semplici, le due «leggi» rappresentano due «diritti», due serie di leggi diverse e, secondo il decreto del re, la provincia dell'Oltrefiume è sottomessa ad ambedue.

Vi sono alcuni elementi che vanno in questo senso. Si può invocare, per esempio, il testo di 2 Cr 19,11 che distingue nei casi giudiziari fra le cause che sono di competenza di JHWH, cioè dei tribunali religiosi, e quelle che toccano al re, cioè ai tribunali civili¹⁵.

Questa seconda possibilità, però, non quadra bene con il contesto. In effetti, quale può essere il significato dell'espressione «legge» o «decreto del re» (in aramaico: *dātā' di malkā'*) in Esd 7,11-26? La soluzione più semplice è di dire che designa proprio il decreto del re consegnato ad Esdra e riassunto in Esd 7,11-26. Il re «dà ordine» a Esdra (7,13) e ai tesoriери dell'Oltrefiume (7,21). Esdra riceve anche l'ordine di organizzare l'amministrazione della giustizia (7,25) e, infine, il re prevede le sanzioni per chi non si assoggetta alla legge (7,26).

Vi sono quindi sufficienti elementi nel testo per farne un «decreto reale» nel quale il re chiede di sottomettersi alla «legge di Dio». Questa nostra interpretazione non è lontana da quella dell'autorizzazione imperiale. Penso però che la portata giuridica della missione di Esdra e del decreto di Artaserse fosse limitata nello spazio. Le misure valevano soltanto per la città di Gerusalemme e il territorio che ne dipendeva.

Il Pentateuco e la «legge del Dio del cielo». Rimane una domanda: è possibile vedere in questa «legge del Dio del cielo», il nostro Pentateuco o un'opera molto simile? Come detto, vi sono alcuni esegeti che non esitano a identificare il documento dell'autorizzazione imperiale o, più semplicemente, la legge d'Israele nel periodo persiano, con il nostro Pentateuco o un suo antenato immediato. Però questa ipotesi si imbatte in alcune difficoltà.

Se ammettiamo che la legge menzionata in Esd 7 è il Pentateuco, sorge immediatamente una prima difficoltà di tipo giuridico. Il Pentateuco contiene molte leggi: i tre codici principali, con altri meno importanti, per esempio il «decalogo culturale» di Es 34 e leggi del codice

sacerdotale in Es 25-31. Quale legge doveva essere applicata? Per il governo persiano, ci voleva una grande chiarezza per poter giudicare in caso di conflitto. Bisognava sapere quale legge era in vigore.

Una seconda obiezione viene dal fatto che il Pentateuco contiene molti materiali narrativi che non hanno, di per sé, nessun peso giuridico. Perché ingombrare un documento ufficiale di tanti elementi estranei al suo scopo principale? Non vi è nessun esempio analogo nella documentazione di P. Frei sull'autorizzazione imperiale.

Inoltre, queste narrazioni contengono vari elementi che potevano suscitare qualche perplessità alla corte del re di Persia. Per esempio, le promesse di una terra che va dal fiume d'Egitto fino al grande fiume (Eufrate) (Gn 15,18) o i racconti di conquista della Transgiordania (Nm 21; 25; 31) non erano testi innocui. Sebbene le promesse patriarcali non davano tutte alla terra promessa dimensioni generose come quella di Gn 15, questi testi potevano comunque inquietare il potere che rivendicava questo territorio come suo.

E come hanno reagito o avrebbero reagito i funzionari della corte regale di Persia alla lettura di capitoli come Dt 7 (Israele deve distruggere completamente i popoli che occupano la terra), Dt 20 (le regole sulla guerra) o del «diritto del re» (Dt 17,14-20)? Quale reazione potevano destare testi come Dt 26,19; 28,1, nei quali JHWH promette di mettere Israele al di sopra di tutte le nazioni? Non è difficile immaginarlo ed è più probabile che non facessero parte della «legge» di Esdra, conosciuta e approvata dal governo persiano.

Gli oracoli di Balaam (Nm 22-24) non erano neppure essi testi da leggere da parte di un re preoccupato della pace del suo impero e della sottomissione dei suoi sudditi. Tutto sommato, vi sono buone ragioni per pensare che il documento fosse molto più breve e unificato del Pentateuco attuale.

Ulteriore obiezione: perché non abbiamo una copia in aramaico del Pentateuco per l'uso delle autorità persiane? Possediamo solo il testo, in aramaico, di Esd 7,11-26¹⁶.

Infine, secondo l'ipotesi di P. Frei, il Pentateuco diventò il documento ufficiale dell'autorizzazione imperiale e dunque «legge» per tutti gli Ebrei dell'impero persiano. Come spiegare, in questo caso,

¹⁶ Obiezione di H.-CH. SCHMITT, «Die Suche nach der Identität des Jahwegläubens im nachexilischen Israel: Bemerkungen zur theologischen Intention des Pentateuch», *Pluralismus und Identität* (Hrsg. J. MEHLHAUSEN) (München 1995) 259-278, spec. 264-265. Cf. la risposta di D. CARR, *Fractures*, 327-333, che tende a minimizzare la forza delle obiezioni. Comunque, nessun parallelo proposto da P. Frei corrisponde al Pentateuco per l'ampiezza e la complessità dei materiali compilati. Sono tutti documenti schiettamente giuridici. In nessuno si ritrovano racconti di conquista o di guerra come nel Pentateuco.

¹⁴ Vedi l'interpretazione di H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16; Waco, TX 1985) 85, 104-105; cf. P. FREI, «Zentralgewalt», 53; J. BLENKINSOPP, «The mission of Udjahorresnet and those of Ezra and Nehemiah», *JBL* 106 (1987) 409-421, spec. 412, 418-419.

¹⁵ J. BLENKINSOPP, «Mission», 419.

l'esistenza della comunità ebraica di Elefantina, in Egitto, che manifestamente non osservava la Tôrâ su alcuni punti essenziali? Questa comunità egiziana aveva per esempio un proprio tempio e un proprio culto. Per di più, la Giudea e l'Egitto erano sotto l'autorità dello stesso satrapo che avrebbe pertanto dovuto far rispettare la legge dagli Ebrei in tutto il territorio che gli spettava¹⁷.

– Quale legge fu approvata dalle autorità persiane?

Di quale legge si trattava? La domanda è complicata. Il testo di Esdra, che non deve necessariamente essere completo, menziona soltanto il danaro delle offerte per il tempio (7,15-16), i sacrifici (7,17), il modo di trovare il denaro necessario ai bisogni del santuario (7,20-22), l'esenzione dalle tasse e imposte per il suo personale (7,24) e l'organizzazione della giustizia nel territorio della provincia dell'Oltrefiume. Il tempio occupa molto spazio in questo decreto ed è pertanto naturale pensare che la legge dovesse occuparsi maggiormente dell'organizzazione del culto.

Solo l'amministrazione della giustizia (7,25-26) non vi è esplicitamente riallacciata. Perché non pensare a una legge che regolava anzitutto il culto, come la legislazione sacerdotale? Per la corte di Persia, una tale legislazione era ampiamente sufficiente.

Questa è l'opinione di K. Koch e abbiamo buone ragioni per seguirla¹⁸. L'autore introduce una distinzione utile fra il complesso attuale dei due libri di Esdra e Neemia e il significato di Esd 7,11-26 come tale, cioè il decreto del re Artaserse.

Nei libri canonici, le varie allusioni ai comandamenti divini si riferiscono senza dubbio alla legge contenuta nel Pentateuco. Se ci limitiamo al decreto del re Artaserse, invece, la cosa è meno chiara. Le allusioni sono tutte, o quasi, a testi sacerdotali.

La distinzione fra sacerdoti, leviti e laici (Esd 7,13) si ritrova in Nm 1-10. L'altra lista di uffici, in Esd 7,24: sacerdoti, leviti, cantori, portinai, oblati e servi, non è presente nel Pentateuco, ma nelle Cronache.

L'offerta volontaria (Esd 7,15-16) è un'espressione frequente nei testi sacerdotali, ma anche nelle leggi cultuali del Dt (12,6,7; 16,10; 23,24)¹⁹.

¹⁷ U. RÜTERSWORDEN, «Reichsautorisation», 59-61; E. OTTO, «Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion», 69.

¹⁸ K. KOCH, «Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf die Provinz Jehud», *Reichsidee*, 134-337, spec. 274-278.

¹⁹ Vedi Es 35,29; 36,3; Lv 7,16; 22,18.21.23; 23,38; Nm 15,3; 29,39; Dt 12,6,7; 16,10; 23,24; Ez 46,12; Os 14,5; Am 4,5; Sal 54,8; 68,10; 110,3; 119,108; Esd 1,4; 3,5; 8,28; 2 Cr 31,14; 35,8.

Gli animali da offrire: tori, montoni, agnelli (Esd 7,17), sono quelli menzionati nella legislazione di Lv 1-7. Il vino, l'olio e il sale (7,22) fanno parte delle offerte in Lv 2. Il vino, l'olio e la farina (7,22) per le libazioni riappaiono nello stesso contesto in Es 29,40; Nm 15,4-5.6-7.9-10; 28,4-7.12-14; 1 Cr 9,29, e sono assenti dalle leggi deuteronomiche.

L'organizzazione giuridica di Esd 7,25 ha un corrispondente in Dt 16,18²⁰.

In conclusione, il documento che si delinea dopo questa indagine è composto da una serie di regolamenti cultuali di origine prevalentemente sacerdotale. Non si tratta esattamente della Legge di santità (Lv 17-26) o di una legislazione sacerdotale particolare. I testi menzionati si trovano ora in vari luoghi nel Pentateuco (Es, Lv, Nm e Dt). Forse si trattava di un «compendio» o raccolta delle leggi essenziali per attuare il piano di Esdra e definire i diritti e i doveri della provincia d'Oltrefiume²¹.

La raccolta conteneva solo il necessario e dunque non poteva essere il Pentateuco, né nella sua forma attuale né in una forma molto simile. Comunque, la redazione di questo «compendio» suppone l'esistenza di alcuni documenti – o «rotoli» – che contenevano varie leggi o raccolte di leggi, un materiale che doveva un giorno entrare nella composizione del Pentateuco.

Non posso entrare qui nelle questioni molto complesse che riguardano la storicità del racconto di Esd 7 o tutti i problemi connessi. Anche se adotto una posizione minimalista e considero che il testo di Esd è, in parte o totalmente, una finzione, deve comunque corrispondere a qualche realtà.

Per esempio, la ricostruzione delle mura e del tempio di Gerusalemme in una provincia dell'impero persiano che controllava il passaggio strategico verso l'Egitto, non poteva non avere l'avallo del re, il che significava un atto giuridico²².

²⁰ Koch considera questo versetto come un'aggiunta tardiva.

²¹ Il ragionamento di E. BLUM, *Studien*, 352-355, parte invece dalle allusioni alla legge nell'opera cronistica, cioè Esd-Ne e 1-2 Cr. In questo caso, come dice Koch, non vi è alcun dubbio che la legge alla quale i libri si riferiscono debba essere il Pentateuco. Questi libri sono comunque molto tardivi.

²² Per la bibliografia e una discussione della questione, vedi P. FREI, «Zentralgewalt», 54-61; K. KOCH, «Weltordnung», 213-216. Per l'importanza strategica della provincia di Giudea nell'impero persiano, vedi K. KOCH, «Weltordnung», 308; Koch menziona altre motivazioni, religiose ed etiche, che spiegano perché la Giudea poteva godere di una posizione privilegiata nell'impero persiano (308-314).

– Come è nato il Pentateuco?

Se il Pentateuco attuale non è il testo di un'autorizzazione imperiale persiana, come spiegare la sua formazione? Penso che siano soprattutto le esigenze interne della comunità postesilica a spiegare il fatto. Quando la Giudea ebbe ottenuto una autonomia relativa, soprattutto in materia religiosa, diventava possibile e addirittura necessario cementare l'unità della comunità attorno alle sue nuove istituzioni.

Pertanto, l'intervento delle autorità persiane creò una situazione favorevole alla composizione di un documento di base che delineasse la «carta d'identità» della comunità postesilica. Però l'impero persiano non intendeva ottenere un documento unico, frutto di un compromesso fra due gruppi, i sacerdoti e gli anziani. I veri motivi che hanno condotto alla redazione del Pentateuco sono da cercare in Israele, più precisamente a Gerusalemme e nella provincia di Giuda, al tempo delle riforme di Esdra e Neemia (o Neemia e Esdra)²³.

Una ragione fondamentale suffraga questa opinione. Lo scopo primario del Pentateuco, per chi lo legge per intero, non è solo di regolare la vita di una provincia dell'impero persiano. Vuol permettere di sapere quali sono le condizioni di appartenenza a questo popolo. Queste condizioni sono principalmente di due tipi: i legami di sangue e il «contratto sociale»²⁴. I legami di sangue sono stabiliti dalla genealogia, e quindi dal libro della Genesi. Sono membri d'Israele i discendenti di Abramo, Isacco e Giacobbe. Il «contratto sociale» è l'alleanza con tutto quello che comporta di diritti e doveri, sacrali e civili.

Prevalgono quindi le motivazioni *ad intra*. I testi, come detto sopra, vogliono porre in risalto i legami con il passato. Perciò vi sono tre codici che vogliono dimostrare la continuità giuridica fra l'Israele preesilico e l'Israele postesilico. Per la stessa ragione, la legislazione culturale e civile viene collocata nel passato della permanenza nel deserto. Invece di lasciarsi assimilare e di diventare una provincia qualunque di un immenso impero, l'Israele postesilico ha voluto salvaguardare la sua identità e la politica persiana gliene ha offerto la possibilità.

Israele è sopravvissuto come comunità di fede, unita anzitutto dalle sue tradizioni e istituzioni religiose, non come nazione indipendente. In questo quadro si spiega la nascita del Pentateuco.

²³ I problemi di cronologia di Esd-Ne sono ben noti, ma non hanno una vera incidenza su quanto viene detto qui. Per un riassunto recente, vedi H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra and Nehemiah* (OTG; Sheffield 1987); G. STEINS, «Die Bücher Esra und Nehemia», *Einleitung in das Alte Testament* (Hrsg. E. ZENGER) (StB 1,1; Stuttgart 1995) 175-183; P. SACCHI, *Storia*, 105-126.

²⁴ A. DE PURY, «Dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco», *EstBib* 52 (1994) 95-131.

B. LA TEORIA DELLA COMUNITÀ DEI CITTADINI LEGATI AL TEMPIO (BÜRGER-TEMPEL-GEMEINDE)

1. La proposta di J.P. Weinberg

Negli anni '70, un esegeta lettone, J.P. Weinberg, propose una teoria nuova sull'organizzazione della comunità postesilica di Gerusalemme²⁵. Secondo questa teoria, la comunità postesilica di Gerusalemme era organizzata attorno al tempio. I templi di quel tempo potevano essere l'equivalente delle banche e dei centri commerciali di oggi. Godevano di uno statuto ufficiale e riconosciuto nell'impero persiano che conferiva ad essi uno statuto di relativa autonomia, specialmente per quanto riguarda le finanze.

J.P. Weinberg illustra la sua teoria con esempi provenienti dall'Asia Minore, da Babilonia e dall'Egitto²⁶. J. Blenkinsopp ha ripreso le sue idee ed ha aggiunto altri esempi²⁷. Alcuni fatti parlano in favore di questa ipotesi. Nella riforma di Esdra, il tempio espleta un ruolo di primo ordine. Il decreto di Artaserse, secondo la versione di Esd 7, contiene alcuni provvedimenti di tipo finanziario che quadrano con la teoria: il tempio riceve donazioni in oro e argento (7,15-16) che servono alle spese cultuali, specialmente per i sacrifici; il resto, tuttavia, rimane a libera disposizione di Esdra (7,18); i sacerdoti e il personale del santuario sono esentati dalla tasse (7,24). Chi non rispetta le regole della comunità viene «escluso», per esempio, nel caso di matrimonio misto (Esd 10,8)²⁸.

La situazione privilegiata di Gerusalemme nei confronti della provincia di Giuda potrebbe anche spiegare i conflitti che sono sorti in questa epoca e dei quali parlano alcuni testi, anche se in modo velato²⁹. Il conflitto fra il gruppo della *gôlâ* e il «popolo del paese», spesso menzionato nei libri di Esdra e Neemia, potrebbe avere origine, in parte, nell'opposizione del «popolo del paese» alla ricostruzione del

²⁵ J.P. WEINBERG, «Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit», *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien* (Hrsg. J. HARMATTA - G. KOMORÓCZY) (Budapest 1976; ²1990) 443-446; ID., *The Citizen-Temple Community* (JSOTS 151; Sheffield 1992). Per un riassunto, vedi K. KOCH, «Weltordnung», 203-204.

²⁶ Nel suo studio, P. Frei menziona alcuni esempi di regolamenti finanziari simili riguardante dei santuari, fra l'altro l'iscrizione trilingue di Letoon.

²⁷ J. BLENKINSOPP, «Temple and Society in Achaemenid Judah», *Second Temple Studies. I. Persian Period* (ed. P.R. DAVIES) (JSOTS 117; Sheffield 1991) 22-53. Vedi anche D.L. PETERSEN, «Israelite Prophecy: Change versus Continuity», *Congress Volume Leuven 1989* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 43; Leuven 1991) 191-203, spec. 197-203.

²⁸ K. KOCH, «Weltordnung», 203.

²⁹ Vedi P. SACCHI, *Storia*, 92-104.

tempio che doveva, per forza, significare dominio economico e politico sulla regione. Questo centro era nelle mani dei sacerdoti tornati da Babilonia.

Vi sono dunque buone ragioni per pensare che la comunità postesilica di Gerusalemme avesse uno statuto particolare, con dei vantaggi di tipo finanziario per tutti i cittadini che erano legati al tempio. Mancano, purtroppo, informazioni più particolareggiate che permetterebbero di descrivere con più concretezza lo statuto di questa comunità e la sua organizzazione interna.

2. La Bürger-Tempel-Gemeinde e il Pentateuco

Ad ogni modo, la teoria della *Bürger-Tempel-Gemeinde*, o comunità dei cittadini raggruppati attorno al tempio, è documentata meglio di quella sull'autorizzazione imperiale e ha maggiore concretezza. Il governo persiano riconosce dei diritti e privilegi al tempio e alla comunità che vive in collegamento con esso. Questo è il contenuto dell'«autorizzazione» che concede una relativa autonomia locale alla provincia della Giudea. Il decreto di Esd 7 suffraga anch'esso questa opinione poiché ruota in gran parte sulla restaurazione e organizzazione del culto nel tempio di Gerusalemme.

Anche le due versioni dell'editto di Ciro (Esd 1,1-4; 2 Cr 26,22-23) insistono sulla ricostruzione del tempio. Anche se il testo non è «storico», rimane emblematico della mentalità dell'epoca. La lettura degli avvenimenti proposta da questi testi pone in risalto un elemento: dopo l'esilio, la comunità d'Israele si è radunata attorno al santuario di Gerusalemme.

Pertanto occorre cercare l'origine del Pentateuco, nella sua forma attuale, nell'Israele postesilico, nella comunità che si è radunata attorno al tempio. Questa comunità aveva la sua «legge», la «legge di Dio», che secondo l'editto di Artaserse (Esd 7,12-26) era stata approvata ufficialmente dalle autorità persiane. Tempio e legge sono le due fondamenta dell'Israele postesilico. Secondo questa ipotesi, è questa comunità che viene definita da Es 19,6 come «nazione santa» e «popolo sacerdotale», «appannaggio di Dio». La stessa comunità viene consacrata dall'aspersione di sangue in Es 24,3-8, quando promette di osservare e ascoltare la legge.

In Es 24,9-11, la «visione di Dio» e il «pasto» in presenza della divinità sanciscono e legittimano l'autorità dei sacerdoti e degli anziani, i due gruppi che saranno responsabili della comunità³⁰.

³⁰ J.L. SKA, «Le repas de Ex 24,11», *Bib* 74 (1993) 305-327.

Ai sacerdoti e agli anziani Mosè affida la legge in Dt 31,9. Sono le due istituzioni che sono sopravvissute all'esilio e che hanno preso la direzione delle operazioni al ritorno³¹.

Il posto centrale che occupa la «tenda» e il culto si spiega molto bene in questo contesto. Il Pentateuco crea un arco narrativo che unisce creazione e tenda (Gn 1 e Es 40). Secondo questa divisione canonica dei libri o rotoli, si compie in Es 40 una prima grande tappa della storia dell'universo: il creatore ha trovato una dimora nella creazione.

I libri della Genesi e dell'Esodo descrivono le varie tappe che conducono a questa meta. JHWH, creatore dell'universo, si sceglie un popolo, poi lo libera e viene ad abitare in mezzo ad esso (Es 40,34-35). In seguito, JHWH gli parla da questo luogo (Lv 1,1; Nm 1,1) e l'accompagna durante le sue peregrinazioni verso la terra promessa (Es 40,36-38; Nm 9,15-23; cf. Dt 31,14-15). Questo «filo» narrativo unisce gran parte del Pentateuco ed evidenzia l'aspetto che doveva aver grande importanza per la comunità postesilica, poiché la «tenda» è il prototipo del tempio.

Il Pentateuco aveva anche due funzioni all'interno della comunità postesilica. Primo, doveva fornire dei criteri per decidere chi appartenesse o meno alla comunità. Secondo, doveva stabilire con una certa chiarezza il funzionamento degli organi di potere e la posizione rispettiva dei vari gruppi che coesistevano in questo periodo. I racconti della Genesi e le genealogie definiscono l'appartenenza al popolo.

I «libri legislativi» (Es - Dt) forniscono la base giuridica della comunità. Un Israelita sarà dunque un discendente di Abramo, Isacco e Giacobbe che ascolta e osserva la legge di Mosè affidata ai sacerdoti e agli anziani³². Solo questo è il cittadino della «comunità del tempio» che può usufruire dei privilegi concessi dal re di Persia al tempio di Gerusalemme e alla provincia dell'Oltrefiume.

Si ritrovano le stesse preoccupazioni nei libri di Esdra e Neemia. Le genealogie sono numerose in questi due libri, come nelle Crona-

³¹ J. BUCHHOLZ, *Die Ältesten Israels im Deuteronomium* (GTA 36; Göttingen 1986); J.L. SKA, «Récit et récit métadiégétique», 135-171, spec. 165-170; E. BLUM, *Studien*, 339-345; cf. N. LOHFINK, «Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f und 31,9», *BN* 67 (1993) 26-41.

³² In questo contesto, si capisce meglio il significato delle leggi che dicono in quali casi qualcuno deve essere escluso dalla comunità. Sono per lo più leggi di tipo culturale o sulla purità e l'impurità (Lv 7,27; 17,3-4.8-9.10; 19,8; 20,18). Molti fra i testi di questa lista menzionano il sangue o implicano la presenza del sangue, come un sacrificio. L'unica eccezione è 19,8, che condanna chi mangia un sacrificio di comunione dopo due giorni. Il sangue è l'elemento sacro per eccellenza nella teologia del Levitico.

che³³. L'insistenza sulla purità della comunità è un'altra caratteristica della comunità postesilica: oltre l'origine etnica, l'osservanza di certe regole culturali può decidere dell'appartenenza alla comunità, per esempio, il fatto di rigettare l'impurità del popolo del paese e di celebrare la Pasqua (Esd 6,20-21).

Inversamente, chi non osserva le regole sui matrimoni misti viene escluso dalla comunità (Esd 10,8). Infine, i due cardini della comunità sono il tempio e la legge (Esd 3,1-13; 4,24 - 6,18; Ne 8).

Questa convergenza fra gli strati recenti del Pentateuco e alcuni brani di Esd-Ne dà più peso all'idea che il Pentateuco attuale nacque durante il periodo postesilico nella comunità che si era riorganizzata attorno al tempio di Gerusalemme.

CONCLUSIONE

Malgrado la sua complessità, o forse a causa di essa, il Pentateuco rimane un testo affascinante. Dopo aver lungamente studiato la sua genesi, è venuto il momento di contemplare, per un momento, l'architettura della città come sta, ora, davanti ai nostri occhi.

Dobbiamo affrontare un'ultima domanda: è possibile trovare un filo conduttore in questo paesaggio variegato? Oppure bisogna dire che è impossibile parlare della «forma finale» del testo perché non è mai esistita e perché nessuno ha mai voluto dargli un tocco definitivo?

A questo punto possiamo dare per scontato almeno un risultato della ricerca: il Pentateuco non è l'opera di un solo autore che avrebbe scritto il tutto in un lasso di tempo relativamente breve.

Non è neanche stato redatto da una sola scuola di autori, in un'epoca determinata, con uno scopo ben definito e un solo stile ben riconoscibile.

Il Pentateuco è composito, e su questo punto non può esistere il minimo dubbio. Il problema è diverso. Si potrebbe dire, come affermano alcuni esponenti delle letture sincroniche e canoniche, che malgrado tutte le «fratture» del testo, sia possibile scoprire una sua unità letteraria?

Il testo è composito, ma sarebbe anche composto con grande cura e grande arte². Vi sono molti architetti, ma l'architettura sarebbe una sola. L'edificio finale sarebbe il frutto di un lavoro comune, sulla

¹ E. BLUM, «Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?», *Congress Volume Leuven 1989* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 43; Leiden 1991) 46-57; cf. ID., *Studien*, 361-382.

² Vedi, per esempio, D.J.A. CLINES, *Theme*, 5: «I am arguing that the Pentateuch is a unity - not in origin, but in its final shape»; P.R. NOBLE, «Synchronic and Diachronic Approaches to Biblical Interpretation», *Literature and Theology* 7 (1993) 130-148.

³³ Esd 7,1-6; 8,1-14; Ne 11,4-19; 12,1-26; cf. 1 Cr 1,1 - 9,44.

base di un solo piano. Esiste o non esiste l'unità del Pentateuco? Forse, la domanda, formulata in questi termini, nasconde una falsa alternativa. Esistono parecchie soluzioni al problema, e non solo un *si* o un *no* perentorio.

La diversità dei materiali entrati nella composizione del Pentateuco impedisce di parlare di «unità» senza qualificare subito questo concetto. Dobbiamo porre la domanda in un modo alquanto diverso: esiste una volontà di organizzare i materiali secondo alcuni principi semplici? Gli ultimi editori del Pentateuco hanno voluto rispettare le tradizioni tramandate per lungo tempo e non le hanno ritoccate. Però – è la domanda da porre per ora – forse le hanno integrate in un modo organico, con uno scopo preciso.

Se, come visto nel capitolo, il Pentateuco è nato nella comunità postesilica che si è riedificata attorno al tempio di Gerusalemme, con l'appoggio e la collaborazione di due istituzioni principali, i sacerdoti e gli anziani, si dovrebbe poter ricavare dalla struttura globale qualche cosa dell'identità di questa comunità.

L'immagine sarà forse in qualche angolo più sfocata, però deve essere riconoscibile. La comunità postesilica non poteva fondare la sua esistenza su un documento contraddittorio, almeno nei suoi punti essenziali. Poteva ammettere differenze sui dettagli, ma non su quello che definiva l'identità del popolo d'Israele. Per esempio, non era possibile trovare nel Pentateuco due serie di personaggi che si contendessero il privilegio di essere gli antenati d'Israele. E vi è un solo mediatore fra JHWH e il suo popolo, un solo «fondatore» d'Israele, vale a dire Mosè.

La legislazione contiene un gran numero di leggi. La loro origine, tuttavia, è unica e comune a tutte: sono state tutte promulgate dallo stesso JHWH e trasmesse dallo stesso Mosè allo stesso Israele presso il monte Sinai/Oreb, o durante la permanenza nel deserto. Portano lo stesso sigillo e risalgono allo stesso «periodo simbolico» della storia.

Israele ha un solo legislatore, perché ha un Dio solo. Per questo motivo, bisogna affermare che esiste un'unità di pensiero nel Pentateuco. Questa unità non esclude – anzi, forse, implica – qualche varietà e diversità di concezioni particolari.

Il Pentateuco è un «compromesso» fra varie tendenze e come ogni compromesso, deve tenere conto delle diverse prospettive³. D'altronde, se è un compromesso, significa anche che i vari gruppi sono arrivati a un «accordo» sufficiente per poter elaborare un documento comune ed erigere insieme, su questa base, la comunità postesilica.

³ La parola «compromesso» viene adoperata da E. BLUM, *Studien*, 358; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte* 2, 501; E. ZENGER, *Einleitung*, 42.

Quali sono i cardini di questa opera? Gn 1-11 fornisce il «fondale», aperto su una prospettiva universale. Gn 12-50 definisce Israele a partire dai suoi antenati⁴. Quando quest'ultimo ha raggiunto lo stadio di popolo numeroso (Es 1,1-7), Es-Nm e Dt fondano la sua esistenza sull'alleanza, risposta e impegno libero, di un popolo libero, nei confronti di un Dio liberatore.

In questa costituzione emergono alcuni elementi primari: la legge, il culto e la terra. Si suole, abbastanza frequentemente, opporre questi tre elementi. Conosciamo bene le antitesi legge/profeti e legge/vangelo. È anche comune dire che la tradizione sacerdotale non sia interessata alla terra, ma solo al tempio. Perciò, il racconto sacerdotale dovrebbe concludersi con Es 40⁵ o Lv 9⁶. Il Deuteronomio si preoccupa della terra, non il racconto sacerdotale. Bisogna dunque opporre il culto alla terra?

A mio parere, si tratta nuovamente di una falsa alternativa. La discussione di questo problema vorrebbe essere uno degli ultimi contributi di questa introduzione. Prescindo per il momento dal fatto che la terra sia presente a partire da Gn 17, nella teologia del racconto sacerdotale.

Concentro l'analisi sulla teologia della «tenda dell'incontro» e le istituzioni cultuali di P per vedere se possono essere concepite senza riferimento alla «terra». La risposta è negativa. La tenda come tale è una costruzione provvisoria, fatta per viaggiare. Si sposta, come il popolo nel deserto, per poter raggiungere la meta finale del viaggio, vale a dire la terra.

Le aggiunte tardive di Es 40,36-38 evidenziano la relazione stretta fra tenda e viaggio. La «nube» si trova sulla «tenda» o «dimora» e comanda da questa posizione tutti i movimenti del popolo.

Questo aspetto non è assente dallo stesso racconto sacerdotale. Il compito dei leviti (Nm 4*) è di trasportare la tenda e gli oggetti sacri. Nm 10,11-12, abitualmente attribuito al racconto sacerdotale e comunque di origine sacerdotale, descrive la prima partenza d'Israele dopo la costruzione della tenda. L'ordine viene dato dalla nube. Il culto, pertanto, è un culto di un popolo «in cammino», un *populus viatorum*. Come il resto del Pentateuco, il racconto sacerdotale è teso verso il futuro e sviluppa una «teologia della speranza».

Tutto il Pentateuco è orientato verso la terra. JHWH promette di farla vedere ad Abramo in Gn 12,1: «Va' verso la terra che ti mostre-

⁴ Vedi, fra gli altri, E. BLUM, *Komposition*, 505-506, e gli studi di A. DE PURY citati nei capitoli precedenti.

⁵ T. POLA, *Priesterschrift*.

⁶ E. ZENGER, *Einleitung*, 94-96.

rò». Alla fine del Pentateuco, lo stesso JHWH fa salire Mosè sul monte Nebo per «fargli vedere» questa terra nella quale Israele non è ancora entrato e dove il più grande tra i profeti non entrerà (Dt 34,1)⁷. L'inclusione è significativa. La terra rimane una preoccupazione permanente del Pentateuco. Mosè muore lì e Giosuè porterà a compimento l'opera iniziata. Il Pentateuco è pertanto, sotto questo aspetto, una «sinfonia incompiuta».

Per gli ebrei, un Messia deve venire un giorno per radunare tutti i membri del popolo e fondare un «regno» di pace che non avrà fine.

Per i cristiani, Giosuè è Gesù – Giosuè è la forma ebraica e Gesù è la forma aramaica dello stesso nome –. Per questa ragione, i vangeli iniziano sulle rive del Giordano, dove Mosè è morto e dove inizia la missione di Giosuè. Gesù è colui che, nella fede cristiana, fa attraversare il Giordano per entrare nel «regno».

La conclusione del Pentateuco rimane aperta. Ebrei e cristiani leggono gli stessi cinque libri. Ma si separano quando si tratta di interpretare la conclusione di questa splendida opera letteraria. La divisione, però, è forse meno grave di quanto pare di primo acchito.

Anche il Nuovo Testamento ha una struttura aperta: si conclude su un grido di appello al Messia finché torni. Il Messia che deve ancora venire per gli ebrei deve tornare un giorno per i cristiani. Tutti vivono nella speranza, che è anche l'ultima parola del Pentateuco.

⁷ Vedi E. ZENGER, *Einleitung*, 36.

ABBREVIAZIONI

AAR:	American Academy of Religion (Atlanta, GA)
AB:	Anchor Bible (New York)
ABD:	<i>Anchor Bible Dictionary</i> (New York)
AcT:	<i>Acta Theologica</i> (Bloemfontein, Africa del Sud)
ÄAT:	Ägypten und Altes Testament (Wiesbaden)
AJBI:	<i>Annual of the Japanese Biblical Institute</i> (Tokyo)
AnBib:	Analecta Biblica (Roma)
AOAT:	Alter Orient und Altes Testament (Kevelaer - Neukirchen-Vluyn)
ATANT:	Aghandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Zürich)
ATD:	Alt Testament Deutsch (Göttingen)
BA:	<i>Biblical Archaeologist</i> (Cambridge, MA)
BASOR:	<i>Bulletin of the American School of Oriental Research</i> (Atlanta, GA)
BB:	Biblische Beiträge (Fribourg Svizzera)
BBB:	Bonner Biblische Beiträge (Königstein)
BETL:	Biblioteca Ephemeridum Theologicalarum Lovaniensium (Leuven)
BHS:	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> (Stuttgart)
Bib:	<i>Biblica</i> (Roma)
BKAT:	Biblischer Kommentar Altes Testament (Neukirchen-Vluyn)
BN:	<i>Biblische Notizen</i> (Bamberg)
BrownJudSt:	Brown Judaic Studies (Atlanta, GA)
BSt:	Biblische Studien (Neukirchen-Vluyn)
BWANT:	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Stuttgart)

- BZ: *Biblische Zeitschrift* (Paderborn)
 BZAW: Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlin - New York)
- CBET: Contributions to Biblical Exegesis and Theology (Kampen, NL)
- CBQ: *Catholic Biblical Quarterly* (Washington, DC)
 CivCatt: *Civiltà Cattolica* (Roma)
- ConBib OT: Coniectanea Biblica - Old Testament Series (Stockholm)
 CRB: Cahiers de la Revue Biblique (Paris)
- DBS: *Dictionnaire de la Bible Supplément* (Paris)
 DBAT: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* (Heidelberg)
- ÉB: Études Bibliques (Paris)
 EstBib: *Estudios Bíblicos* (Madrid)
- EurHS: Europäische Hochschulschriften (Frankfurt am Main)
 ETL: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Leuven)
 EvTh: *Evangelische Theologie* (München)
- FAT: Forschung zum Alten Testament (Tübingen)
 FRLANT: Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament (Göttingen)
- FS: Festschrift
 FzB: Forschung zur Bibel (Würzburg)
- GHAT: Göttinger Handkommentar zum Alten Testament (Göttingen)
 GTA: Göttinger Theologische Arbeiten (Göttingen)
- HAT: Handkommentar zum Alten Testament (Tübingen)
 HBS: Herder Biblische Studien (Freiburg im Breisgau)
 HSM: Harvard Semitic Monograph (Atlanta, GA)
 HTR: Harvard Theological Review (Cambridge, MA)
 HUCA: *Hebrew Union College Annual* (Cincinnati, OH)
- IDB: *Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville, TN)
 ICC: International Critical Commentary (Edinburgh)
 Int: *Interpretation* (Richmond, VA)
- JAOS: Journal of the American Oriental Society (New Haven, CN)
 JBL: *Journal of Biblical Literature* (Atlanta, GA)

- JJS: *Journal of Jewish Studies* (Oxford)
 JQR: *Jewish Quarterly Review* (Philadelphia, PA)
 JSOT: *Journal for the Study of the Old Testament* (Sheffield)
 JSOTS: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series (Sheffield)
- KD: *Kerygma und Dogma* (Göttingen)
- LBS: The Library of Biblical Studies (New York)
 LD: *Lectio Divina* (Paris)
- NEB: Neue Echter Bibel (Würzburg)
 NRT: *Nouvelle Revue Théologique* (Bruxelles)
 NICOT: New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI)
- OBO: Orbis Biblicus et Orientalis (Fribourg Svizzera - Göttingen)
- ÖBS: Österreichische Biblische Studien (Klosterneuburg)
 OTL: Old Testament Library (London - Louisville, KY)
 OTG: Old Testament Guides (Sheffield)
 OTS: Oud Testament Studiën (Leiden)
- PEQ: *Palestine Exploration Quarterly* (London)
- QD: Quaestiones Disputatae (Freiburg im Breisgau)
- RB: *Revue Biblique* (Paris)
 RivBib: *Rivista Biblica Italiana* (Bologna)
 RSR: *Recherches de Sciences Religieuses* (Paris)
 RTL: *Revue Théologique de Louvain* (Louvain-la-Neuve)
 RTP: *Revue de Théologie et Philosophie* (Épalinges)
 RV: Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart (Tübingen)
- SBAAT: Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Altes Testament (Stuttgart)
- SBL: Society of Biblical Literature (Atlanta, GA)
 SBLDS: Society of Biblical Literature Dissertation Series (Atlanta, GA)
 SBLMS: Society of Biblical Literature Monograph Series (Atlanta, GA)
 SBS: Stuttgarter Bibelstudien (Stuttgart)

- SNTSMS: Studiorum Novi Testamenti Societas Monograph Series (Cambridge, UK)
 SOTSMS: Society of Old Testament Studies Monograph Series (Cambridge, UK)
 SSN: Studia Semitica Neerlandica (Assen - Amsterdam)
 StB: Studienbücher Theologie (Stuttgart)
 SubBib: Subsidiā Biblica
 SupRivBib: Supplementi alla Rivista Biblica Italiana
 SW: Social World of Biblical Antiquity Series (Sheffield)
- TBü: Theologische Bücherei (München)
 TLZ: *Theologische Literaturzeitung* (Leipzig)
 ThPh: *Theologie und Philosophie* (Frankfurt am Main)
 TRev: *Theologische Revue* (Münster)
 TRu: *Theologische Rundschau* (Tübingen)
 TW: Theologische Wissenschaft (Stuttgart)
 TWAT: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart)
 TZ: *Theologische Zeitschrift* (Basel)
- VF: *Verkündigung und Forschung* (München)
 VT: *Vetus Testamentum* (Leiden)
 VTS: *Vetus Testamentum Supplement* (Leiden)
- WBC: Word Biblical Commentary (Dallas, TX)
 WMANT: Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn)
- ZABR: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* (Wiesbaden)
 ZAW: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin)
 ZLTh: *Zeitschrift für lutherische Theologie*
 ZTK: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen)

INDICE DEGLI AUTORI ANTIQUI E MEDIOEVALI

- AFRAATE: 114
 AGOSTINO: 114, 185
 ALBERTO MAGNO: 115
 ARISTOTELE: 115
 ATANASIO: 12
 AVERROÈ: 115
- ELLANICO: 156
 EPHREM: 114
 EPIFANIO: 12
 ERODOTO: 156
- FILONE DI ALESSANDRIA: 13, 114
 FLAVIO GIUSEPPE: 13
- GIOVANNI CRISOSTOMO: 114
 GIROLAMO: 12
- IBN EZRA: 116, 118
 ISIDORO DI SIVIGLIA: 12
- OCCAM: 159
 ORIGENE: 12, 114
- PLATONE: 114, 115
- TAZIANO: 207, n. 42
 TOMMASO D'AQUINO: 115
 TEODORETO DI CIRO: 114
 TEODORO DI MOPSUESTIA: 114
 TEODORETO DI CIRO: 114
 TEODORO DI MOPSUESTIA: 114
 TERTULLIANO: 12
 TOLOMEO: 12

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI
(dal 1500 fino ad oggi)

- ABEL, F.M.: 143
ABELA, A.: 183
ABRAMS, M.H.: 115, 136
ALBERTZ, R.: 155, 204, 242, 246,
247, 260
ALBRIGHT, W.F.: 142-143, 156
ALETTI, J., -N.: 182
ALEXANDER, T.D.: 98
ALLISON, D, C.: 20
ALONSO SCHÖKEL, L.: 18, 162
ALT, A.: 134-135, 148-149
ALTER, R.: 70, 183, 185
ANBAR, M.: 93, 94, 95, 96, 227
ANDERSON, B.W.: 79
ASHLEY, T.R.: 48
ASTRUC, J.: 119-120, 124
AUERBACH, E.: 115
AURELIUS, E.: 109, 110
AVRIN, L.: 197
- BÄCHLI, O.: 141
BAENTSCH, B.: 108, 130
BARBIERO, G.: 60
BARDTKE, H.: 119
BAR-EFRAT, S.: 100, 183
BARKAI, G.: 198
BARRÉ, L.M.: 76
BARSTAD, H.M.: 211
- BARTH, K.: 134
BARTHÉLEMY, D. - MILIK, J.T.: 12
BARTHES, R.: 182
BARTON, J.: 51
BAUDISSIN, W.: 133
BAUER, U.F.W.: 90
BEAUCHAMP, P.: 182
BECKWITH, R.T.: 51
BEGRICH, H.: 133
BERGE, K.: 161
BERLIN, A.: 183
BLEEK, F.: 121, 125
BLENKINSOPP, J.: 13, 17, 24, 25,
27, 31, 37, 38, 39, 40, 51, 68,
78, 80, 83, 114, 116, 124, 126,
129, 130, 131, 139, 154, 158,
162, 163, 167, 170, 179, 204,
217, 218, 230, 231, 247, 250,
255
BLUM, E.: 32, 36, 41, 42, 43, 64,
69, 72, 77, 88, 99, 100, 102,
104, 106, 107, 153-155, 157,
162, 164, 165, 171, 172, 173,
178, 180, 183, 184, 185, 204,
205, 210, 217, 218, 219, 220,
224, 227, 228, 232, 233, 237,
239, 246, 247, 253, 257, 259,
260, 261

- BODENSTEIN KARLSTADT, D.A.: 118
 BOECKER, H.J.: 91, 134, 135
 BOISMARD, M.-E.: 20
 BONFRERE, J.: 14, 118
 BOORER, S.: 161
 BORGONOVO, G.: 79
 BOSCHI, B.G.: 85
 BOTTA, P.-E.: 130
 BOTTÉRO, J. - KRAMER, S.N.: 78
 BOUHOUT, J.-P.: 12, 113
 BOSSUET, J.B.: 119
 BOVATI, P.: 91
 BRAULIK, G.: 51, 93
 BREKELMANS, C.W.H.: 149
 BRETTLER, M.: 183
 BRIEND, J.: 130
 BRISBOIS, M.: vedi GUILLEMETTE, P.
 BRUEGGEMANN, W.: 51
 BUCHHOLZ, J.: 257
 BUDD, P.H.J.: 48, 96
 CAMPBELL, A.F.: 197
 CAMPBELL, A.F. - O'BRIEN, M.: 68, 70, 72, 74, 75, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 95, 105, 106, 150, 151, 161, 165
 CARDELLINI, I.: 54
 CARR, D.: 32, 68, 104, 106, 107, 157, 163, 164, 165, 207, 210, 218, 219, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 251
 CASSUTO, U.: 144
 CAZELLES, H.: 12, 115, 117, 118, 119, 128, 144
 CHAMPOLLION, J.-F.: 130
 CHILDS, B.S.: 8, 20, 28, 31, 32, 34, 36, 38, 39, 41, 44, 48, 52, 88, 95, 108, 146, 182, 238, 239
 CHOLEWINSKI, A.: 171
 CHIRICHIGNO, G.C.: 54
 CISNEROS: vedi JIMÉNEZ DE CISNEROS, F.
 CLEMENTS, R.E.: 51, 144
 CLIFFORD, R.J.: 241
 CLINES, D.J.A.: 18, 146, 259
 COATS, G.W.: 48, 49, 98
 COHN, R.L.: 183, 231
 COLENZO, J.W.: 126
 CONROY, CH.: 93, 100, 124
 COOTE, R.B.: 151
 CORTESE, E.: 154, 161, 167, 178
 CROSS, F.M.: 32, 142-143, 165, 241
 CRÜSEMANN, F.: 45, 46, 47, 57, 127, 141, 155, 162, 230, 242, 246
 CRYER, F.H.: 76
 CULLEY, R.C.: 70, 182
 DANIELI, G.: 249
 DAVIES, G.: 235
 DAVIES, G.I.: 49
 DE GEUS, C.H.G.: 141
 DELKURT: 61, 62
 DE LUBAC, H.: 115
 DE PURY, A.: 199, 254, 261
 DE PURY, A. - RÖMER: 119, 123, 128, 130, 138, 141, 150, 151
 DE PURY, A. - RÖMER, TH. - MACCHI, J.-D.: 124, 140
 DERRIDA, J.: 147
 DE SAUSSURE, F.: 32
 DE VAULX, J.: 48
 DE VAUX, R.: 141, 143
 DE WETTE, W.M.L.: 120, 122, 123-124, 125, 132, 210, 213
 DIEBNER, B.J.: 145, 148
 DIETRICH, W.: 234
 DILLMANN, A.: 93
 DOHMEN, CH.: 20
 DONNER, H.: 207, 234
 DOZEMAN, TH.B.: 41, 241
 DROYSEN, J.G.: 122

- DUPONT, J.: 184
 DURHAM, J.: 41
 ECO, H.: 184
 EERDMANS, B.D.: 77, 230, 237
 EICHHORN, A.: 133
 EICHHORN, J.G.: 119, 120, 124
 EIBFELDT, O.: 144
 ELLIGER, K.: 165, 178, 178
 EMERTON, J.A.: 79
 ENGNELL, I.: 16, 142, 153,
 ERASMO, D.: 118
 ESKENAZI, T.C.: 70
 EWALD, H.: 14, 121, 125
 EYNIKEL, E.: 124
 FEUCHT, C.: 172
 FEWELL, D.N.: 183
 FICHTE, J.G.: 122
 FINKELSTEIN, I.: 149
 FISHBANE, M.: 65, 101, 102, 111, 183, 192
 FISCHER, G.: 40, 99, 100, 231, 238
 FISCHER, I.: 70
 FLANAGAN, J.W.: 221
 FOHRER, G.: 140, 144
 FOKKELMAN, J.P.: 183
 FOX, M.V.: 111
 FREEDMAN, D.N.: 16
 FREI, P.: 154, 245, 246-254
 FRENDO, A.: 149
 FRITZ, V.: 179
 FULLER, R.C.: 120
 GARCÍA LÓPEZ, F.: 20, 210
 GEDDES, A.: 14, 120, 125
 GEORGE, J.F.L.: 126
 GERHARDSSON, B.: 142
 GIBERT, P.: 132, 133
 GILBERT, M.: 143
 GOSSE, B.: 77, 230
 GOTTWALD, N.K.: 141, 148
 GRAF, K.H.: 126, 127, 141, 213
 GRAUPNER, A.: 61, 62
 GRAY, G.B.: 48
 GREENBERG, M.: 40, 205
 GREIMAS, A.J.: 182
 GRESMANN, H.: 133
 GRIMM, J. - GRIMM, W.: 131
 GUILLEMETTE, P. - BRISBOIS, M.: 67
 GUNKEL, H.: 95, 98, 100, 101, 102, 105, 122, 130, 131-134, 144, 152, 156, 204, 218
 GUNN, D.M.: 183
 GUNNEWEG, A.H.J.: 145, 180
 HACKETT, J.A.: 243
 HALBE, J.: 64
 HAMILTON, J.M.: 54
 HARAN, M.: 144, 197, 199
 HARLAND, P.J.: 74
 HARRISON, R.K.: 48
 HAUSER, A.J.: vedi WATSON, D.F.
 HEGEL, G.W.F.: 122
 HELYER, L.R.: 36
 HERDER, J.G.: 122, 129
 HERRMANN, S.: 140
 HIRSCH, E.D.: 32, 184
 HOBBS, TH.: 118, 119
 HOSSFELD, F.-L.: 61, 240
 HOUTMAN, C.: 12, 119, 121, 125, 180, 182
 HUGHES, J.: 179
 HUMPHREYS, W.L.: 82, 231, 233
 HUPFELD, H.: 125, 126
 HURVITZ, A.: 179
 HYATT, J, PH.: 149
 ILGEN, K.-D.: 125
 IRVIN, W.H.: 148
 JACKSON, B.S.: 54
 JACKSON, J.J.: 182

- JACOB, B.: 32, 144
 JAMIESON-DRAKE, D.W.: 197, 198
 JANOWSKI, B.: 174, 178, 216
 JENKS, W.: 151
 JEREMIAS, JOACHIM: 134
 JEREMIAS, JÖRG: 241
 JIMÉNEZ DE CISNEROS, F.: 117
 JOHNSON, M.D.: 31, 36
- KAHLE, P.: 117
 KAISER, O.: 144
 KARLSTADT: vedi BODENSTEIN
 KARLSTADT, D.A.
 KASWALDER, P.: 149
 KAUFMANN, Y.: 144, 179
 KEARNEY, P.J.: 19, 173
 KEEL, O. - KÜCHLER: 68
 KEEL, O. - UELINGER, CH.: 221
 KESSLER, R.: 79, 182, 232
 KILIAN, R.: 178
 KIRKPATRICK, P.S.: 205
 KITTEL, R.: 117
 KLATT, W.: 132
 KLEINERT, P.: 51
 KLOSTERMANN, A.: 171
 KNIERIM, R.P.: 30, 48, 49, 50, 183
 KNOHL, I.: 171
 KOCH, K.: 68, 130, 245, 252, 253, 255
 KÖCKERT, M.: 135, 148, 227, 230
 KOHATA, F.: 73, 85, 88, 99, 160-161, 168
 KOOREVAAR, H.J.: 62
 KUENEN, A.: 126, 213
 KRAMER, S.N.: vedi J. BOTTÉ-RO
 KRAPE, T.M.: 144, 179
 KRATZ, R.G.: 61, 245
 KREUTZER, S.: 149, 163, 218
 KÜCHLER, M.: vedi KEEL, O.
 KUHL, C.: 93, 94
- LAGHI, P.: 143
 LAGRANGE, M.J.: 141
 LANG, B.: 93
 LASSERRE, G.: 242
 LAYARD, A.H.: 130
 LEMAIRE, A.: 197
 LEMCHE, N.P.: 54, 76
 LEONE XIII: 143
 LEVENSON, J.: 241
 LEVIN, CH.: 61, 79, 83, 102, 106, 141, 157, 164, 204, 218, 222, 241
 LEVINE, B.A.: 48
 LEVINSON, B.M.: 192, 201
 LÉVI-STRAUSS, C.: 182
 LICHT, J.: 183
 LIPINSKI, E.: 180
 LODS, A.: 116, 119
 LOHFINK, N.: 18, 19, 30, 31, 38, 43, 51, 63, 72, 149, 155, 165, 167, 172, 173, 174, 180, 199, 217, 222, 223, 224, 245, 246, 257
 LONG, B.O.: 93, 96
 LONGACRE, R.E.: 82
 LOZA, J.: 61, 62
 LUST, J.: 168, 180
- MAAG, H.: 148
 MCCARTHY, D.J.: 40, 42
 McDONALD, L.M.: 51
 McEVENUE, S.E.: 75, 76, 85, 150, 155, 175
 MCKNIGHT, E.V.: 114, 147
 MACCHI, J.-D.: vedi DE PURY, A.
 - RÖMER, TH. - MACCHI, J.-D.
 MARCONI, N.: 80
 MASIVS (MAES), A.: 118
 MAYES, A.D.H.: 141
 MEIER, S.A.: 100
 MENDELSON, I.: 54
 MENDENHALL, G.E.: 142-143, 148

- METTINGER, T.D.N.: 148
 MEYNET, R.: 62, 182
 MILIK, J.T.: vedi BARTHÉLEMY, D.
 MILGROM, J.: 171
 MINOR, M.: 182
 MITTMANN, S.: 218
 MOBERLY, R.W.L.: 43, 98
 MOORE, G.F.: 207
 MORGAN, D.F.: 51
 MOWINCKEL, S.: 16, 142, 150
 MÜLLER, M.: 131
 MULENBURG, J.: 182
- NEEF, H.-D.: 220
 NEGRETTI, N.: 174
 NEU, R.: 149
 NEUFELD, E.: 58
 NICHOLSON, E.W.: 92, 161
 NIDITCH, S.: 70
 NIEHR, H.: 86
 NIELSEN, E.: 142
 NIEMANN, H.M.: 198, 221,
 NOBLE, P.: 20, 51, 182, 259
 NOBTH, M.: 15, 48, 83, 105, 110, 130, 134, 139-141, 142, 146, 152, 153, 156, 159, 166, 167, 178, 227, 237
- O'BRIEN, M.: vedi CAMPBELL, A.F.
 OEMING, M.: vedi DOHMEN, CH.
 OGDEN, R.A.: 121, 130
 OLIVA, M.: 174
 OLSON, D.T.: 48
 OSUMI, Y.: 242
 OTTO, E.: 19, 145, 155, 157, 164, 167, 171, 172, 178, 195, 201, 211, 213, 217, 241, 242, 248, 252
- PAAP, C.: 82
- PARUNAK, H.V.D.: 93
 PATTE, D.: 182
 PEDERSEN, J.: 142
 PEREYRA, B.: 118
 PERLITT, L.: 41, 42, 123, 128, 167
 PETERSEN, D.L.: 255
 PETTINATO, G.: 78
 PHILLIPS, A.: 54
 PIO XII: 143
 POLA, T.: 167, 178, 261
 POLAND, L.M.: 184
 POLKA, B.: 184
 POWELL, M.A.: 182, 183
 PROCKSCH, O.: 150
- QUICK, P.A.: 93
- RAWLISON, H.C.: 130
 REINDL, J.: 84
 RENAUD, B.: 31, 41, 43, 99, 241
 RENDSBURG, G.A.: 183
 RENDTORFF, R.: 17, 33, 48, 69, 106, 146, 152-153, 154, 155, 162, 164, 165, 182, 204, 218, 219
 REUSS, E.: 126, 132, 213
 RICHTER, W.: 93, 149
 RIEHM, E.: 125
 RIESENFELD, H.: 142
 ROBINSON, R.B.: 31
 RÖMER, TH. (vedi anche DE PURY): 19, 91, 153, 194, 219, 221, 223, 224, 227
 ROFÉ, A.: 93, 232
 ROGERSON, J.W.: 120, 123
 ROOKER, M.F.: 179
 ROSE, M.: 147, 156, 157, 164
 ROST, L.: 149
 ROUILLARD, E.:
 ROUSSEAU, J.-J.: 129
 ROWLEY, H.H.: 144
 RUDOLPH, W. (vedi anche VOLZ, P.): 150,

- RÜTERSWORDEN, U.: 245, 252
 RUPPERT, L.: 160-161
 RUPRECHT, E.: 148
 RYSSSEL, V.: vedi DILLMANN, A.
- SACCHI, P.: 211, 254, 255
 SÆBØ, M.: 113
 SAILHAMER, J.H.: 51
 SAKENFELD, K.D.: 48
 SANDERS, J.A.: 20, 25, 51, 182
 SAVOCA, G.: 182
 SCHARBERT, J.: 48
 SCHAT, A.: 48, 242
 SCHELLING, F.W.J.: 122
 SCHENKER, A.: 60
 SCHLEIERMACHER, F.: 122
 SCHMID, H.H.: 136, 146, 147, 157
 SCHMIDT, L.: 73, 88, 99, 160-161, 180, 198, 239
 SCHMIDT, W.H.: 61, 62, 95, 160-161, 174, 179, 235, 236, 237, 238
 SCHMITT, H.-CH.: 157, 234, 251
 SCHRAMM, B.: 181, 211
 SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L.: 242
 SCHWEIZER, H.: 234,
 SCULLION, J.J.: 133
 SEEBASS, H.: 73, 160-161
 SEELIGMANN, I.L.: 93
 SEGAL, B.Z.: 61
 SEIDEL, B.: 125
 SELLIN, E.: 144
 SEMLER, J.S., 119
 SHEPPARD, G.T.: 51
 SHILOH, M.: 100
 SIMIAN-YOFRE, H.: 67
 SIMON, R.: 6, 118, 119, 124
 SKA, J.L.: 26, 34, 40, 42, 44, 51, 54, 73, 74, 77, 89, 90, 92, 94, 104, 108, 154, 157, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 170, 172, 173, 176, 177, 178, 183, 230, 237, 238, 239, 256
 SKINNER, J.: 32, 76
 SMEND, R.: 14, 120, 126, 132, 134, 135, 139, 141, 149
 SMITH, G.: 130
 SMITH, W.R.: 126
 SNAITH, N.H.: 48
 SOGGIN, J.A.: 144
 SPINOZA, B.: 6, 14, 116, 117
 STÄHELIN, J.J.: 121
 STAMM, J.J.: 62, 214
 STECK, O.H.: 174, 247
 STEINMAN, J.: 119
 STEINS, G.: 254
 STERNBERG, M.: 183, 185
 STEUERNAGEL, C.: 93
 STORDALEN, T.: 32
 STRUPPE, U.: 89, 177
 SUTHERLAND, D.: 183
- TALMON, S.: 93, 149, 200, 243
 TENGSTRÖM, S.: 31
 THIEL, W.: 149, 172
 THOMPSON, TH.L.: 148, 149
 TIGAY, J.H.: 202-207, 210
 TOSATO, A.: 172
 TOSTATUS, A.: 118
 TREBOLLE BARRERA, J.: 93
 TUCH, J.C.F.: 121, 125
 TURNER, L.A.: 108
- UEHLINGER, CH.: vedi KEEL, O.
 UTZSCHNEIDER, H.: 42
- VALENTINO, C.: 67
 VAN DER PLOEG, J.P.M.: 54
 VANHOYE, A.: 143
 VAN SETERS, J.: 49, 71, 98, 100, 145, 148, 155, 158, 164, 165, 213-214, 219, 220, 222, 239, 241
 VAN WOLDE, E.J.: 182

- VATER, J.S.: 120, 125
 VATKE, W.: 122-123, 127
 VEIJOLA, T.: 151, 232
 VERMEYLEN, J.: 145, 158
 VERVENNE, M.: 83, 90, 91,
 VOLZ, P.: 165
 VOLZ, P. - RUDOLPH, W.: 150, 165
 VON HUMBOLDT, W.: 122
 VON RABENAU, K.: 88
 VON RAD, G.: 14, 15, 129, 130, 134, 135-138, 140, 141, 149, 152, 156, 198, 218
 VON RANKE, G.: 122
 VORLÄNDER, H.: 148, 157
- WAGNER, N, E.: 145, 156
 WAGNER, V.: 171
 WATSON, D.F. - HAUSER, A.J.: 182
 WEIDEMANN, H.: 135, 148
 WEIMAR, P.: 40, 42, 99, 158, 161, 174
 WEIMAR, P. - ZENGER, E.: 88, 89, 158, 237
 WEINBERG, J.P.: 255-258
 WEINFELD, M.: 39, 176
 WEIß, M.: 183
 WELLHAUSEN, J.: 14, 93, 100, 105, 122, 123, 125, 126, 130, 131, 133, 138, 141, 144, 146, 147, 152, 163, 167, 174, 195, 213
- WENHAM, J.G.: 28, 75, 77, 78, 79, 98, 100, 101, 217, 230
 WESTBROOK, R.: 192
 WESTERMANN, C.: 75, 89, 94, 95, 98, 100, 102, 105, 177, 233
 WHYBRAY, R, N.: 31, 37, 38, 80, 163, 218
 WIEDER, A.: 101
 WIENER, H, M.: 94
 WIESEHÖFER, H.: 245, 248
 WILLIAMSON, H.G.M.: 250, 254
 WILSON, R.R.: 36
 WINNETT, F.V.: 146, 148
 WITTER, H.B.: 119, 124
 WOLF, F.A.: 124
 WOLFF, H.W.: 138
 WUELLNER, J.: 182
- YARDENI, A.: 199
- ZAMAN, L.: 152
- ZENGER, E. (vedi anche WEIMAR, P.): 19-26, 28, 53, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 68, 74, 75, 76, 83, 145, 150, 151, 153, 155, 158, 160, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 173, 174, 178, 179, 180, 204, 222, 223, 224, 233, 234, 241, 247, 260, 261, 262
 ZIMMERLI, W.: 45, 215
 ZUBER, B.: 148

INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE (selettivo)

ANTICO TESTAMENTO

Genesi

1-11: 37-38, 162, 189-191	13,13: 102
1-9: 36	13,14-17: 33, 105-106
1,1 - 2,4a: 68-70	14,2, 3, 7, 8, 17: 101-102
2-11: 230	15,7, 18: 18
2,2: 43	15,17: 227
2,4: 31-33	15,18: 251
2,4b - 3,24: 68-70	16,7: 102
5,1: 31	16,9, 10, 11: 100
6-9: 74-79	18,6: 194-195
6,9: 31	20,1-18: 70, 71, 193
6,22: 94	21,27b, 32a: 94-95
7,5: 94	22,14: 116
9,18-28: 33	22,15-18: 98-99
10,1: 31, 33	25-35: 37, 232-233
11,1-9: 33	25,12: 31
11,10: 31, 33	25,19: 31
11,10-26: 33	26: 232
11,27: 31	26,1-11: 70, 71-72, 193
12-50: 37-38, 162, 231-235	26,2-5: 35
12-25: 36-36, 231-232	26,3: 18
12,1-4a: 104-105, 195	28,13-15: 35, 106-108, 195
12,1-3: 34, 138, 230	31,3: 35, 195
12,1: 261	31,13: 35
12,6: 116	33,10: 35
12,10-20: 70, 71, 193	36,1, 8, 19: 101
	36,1, 9: 31
	37-50: 37, 233-235
	37: 80-82
	37,2: 31

37,36: 95
 39,1: 95
 46,1-5: 35, 196, 228
 49: 31
 50,24: 18, 35, 196, 228-229
 50,26: 30

Esodo

1,1 - 15,21: 38, 40, 226
 1-2: 235-236
 1,1-7: 29
 1,8: 29
 1,6, 8: 17
 3,1 - 4,18: 236-237
 3,6: 25
 3,15: 99
 5: 237
 5,2: 40
 6,2-8: 168-170, 218
 6,8: 168, n, 83, 169
 6,10-12, 29, 30: 95-96
 6,13, 26-28: 95-96
 7-11: 237-239
 7,5: 40
 7,17: 40
 8,6: 40
 8,18: 40
 9,14: 40
 9,29: 40
 10,2: 40
 11,7: 40
 13,18: 229
 14,1-31: 83-90, 240
 14,4: 40
 14,11-12: 91-92
 14,18: 40
 15,17: 40
 15,22 - 18,27: 38, 40
 16,36: 102-103
 17,1-7: 72-74
 19-40: 38
 19-34: 240-241

19-24: 38, 41
 19,3-8: 41, 108-109
 19,4-6: 240
 19,7-8: 41
 19,18: 227
 20,1-17: 41, 62
 20,2-3: 39, 41
 20,2: 25
 20,8-11: 62
 20,12: 225
 20,13-17: 64
 20,18: 227
 20,22 - 23,19: 42, 213-215, 241-242
 20,24: 213, n, 6
 21,2-11: 54-55
 22,24: 58
 23,4-5: 60
 24,1-11: 42
 24,3-8: 42, 92
 24,3: 41
 24,7: 41
 24,9-11: 256
 24,12 - 31,18: 42
 25-31: 38-39
 32-34: 38, 42
 32,7-14: 109-110
 33,1: 225-226
 34,11-26: 64-65
 35-40: 38-39, 43
 35,1-3: 43, 44
 35,4-29: 43
 40: 40
 40,34-38: 29, 39
 40,34: 43

Levitico

1-7: 44
 1,1: 29
 7,37-38: 44
 8-10: 44
 11-16: 45

11,44-47: 46
 16: 45
 17-26: 45, 171-172, 213-215, 216-217
 19,17-18: 61
 22,32-33: 47
 25,23: 47
 25,35-36: 59
 25,39-55: 57-58
 25,42: 46
 25,55: 46
 26,46: 29, 96
 27,34: 29, 96

Numeri

1,1 - 10,10: 49
 1,1: 29
 6,24-26: 198
 10,11 - 36,13: 49
 10,11-13: 261
 11,12: 226-227
 13,22: 103
 14,9: 180-181
 14,11b-23a: 110-111
 20: 251
 20,1-13: 72-74
 20,14-16: 218-219
 21,10-20: 50
 21,21-26: 49
 21,24: 50
 21,25: 49-50
 21,31: 50
 22-24: 243, 251
 22,21b, 35b: 96-97
 25: 251
 31: 251
 36,13

Deuteronomio

1,1-3: 29, 116
 1,1: 51

3,9: 103
 3,11: 116
 4,44: 51
 5,3: 193-194
 5,6-21: 63
 5,12-15: 62
 5,17-21: 64
 6,21-23: 14, 136
 7: 251
 7,8: 224-225
 12-26: 213-215
 15,12-18: 55-56
 17,14-21: 251
 17,18: 13
 20: 251
 21,14: 184
 22,1-4: 60-61
 23,20-21: 59
 26,5b-9: 13, 136
 26,19: 251
 27,2-3: 116
 28,1: 251
 28,69: 31
 29,9-12: 224
 31,9: 116, 256
 33: 31
 33,1: 51
 34,1-12: 29
 34,1: 262
 34,10-12: 20-21

Giosuè

1,1-8: 21-22
 18,1: 19, 167, 169-170
 19,51: 19, 167, 169-170
 21,43-45: 18
 24,2-13: 14, 136
 24,29, 31: 17
 24,32: 229

Giudici

2,8, 10: 17

- Isaia*
 18,1-7: 239
 19,11-15: 239
 20,1-6: 239
 30,1-7: 239
 31,1-4: 239
 36,9: 239
 41,4: 189
 43,18-19: 194
 43,18: 220-221
 44,6: 189
 51,2: 220
 54,9: 220
- Geremia*
 2,2-3: 243
- Ezechiele*
 10,18-22: 39
 14,14: 220
 20: 220, 243
 33,23: 191
 33,24: 220
 43,1-7: 39
- Osea*
 2,16-17: 220, 243
 9,10: 220
 11,1: 220
 12,3-14: 220
 12,10: 243
 13,4, 5: 220
- Amos*
 2,10: 243
 4,6-13: 239
 7-9: 239
 9,7: 220
- Malachia*
 3,22-24: 22
- Salmi*
 1,1-3: 23
- Proverbi*
 8,22: 188-189
- Rut*
 4,7: 201-202
- Esdra*
 3,3: 181
 4,4: 181
 7,12-26: 249-250, 251, 252-253, 255, 256
- Neemia*
 8: 24
 9: 230
- 2 *Cronache*
 19,11: 250
 36,22-23: 23
- NUOVO TESTAMENTO
- Matteo*
 1,1: 12
 5,17: 12
 7,12: 12
 11,13: 12
- Giovanni*
 1,1: 12
 5: 26
 8,56: 188
- Galati*
 Ga 3,17-19: 188

INDICE DEGLI ARGOMENTI

- Abramo (ciclo di): 231-232
 Alleanza:
 con Abramo: 192, 196
 in P e H: 172
 in P: 173
 nel Pentateuco: 215-216
 Allegoria: 114
 Americana: vedi Scuola nordamericana
 Analisi retorica: vedi *Rhetorical Criticism*
 Anfizionia: 140, 149
 Anziani: 154, 247, 256, 257
 Antitipo: 115
 Atrahasis: 78
 Autonomia dell'opera letteraria: 184
 Autorizzazione imperiale persiana: 7, 154, 245-254
- Balaam (oracoli di): 243, 251
 Beni-Hasan: 143
 Besitun (Iscrizione di): 130, n. 60
Bibbia di Gerusalemme: 143
Bibbia di Gutenberg: 117, n. 12
Bibbia complutensis: 117, 118
Bibbia Hebraica: 117, n. 12
Bibbia rabbinica: 117, n. 12
- Biblia regia*: 117
Bürger-Tempel-Gemeinde (comunità dei cittadini legati al tempio): 255-258
- Campagna militare: 48-50
 Canone dell'AT (vedi anche Lettura canonica): 19-26
 Cicli narrativi (*Erzählkränze*): 153, n. 32, 159, 162, 165, 204, 217
Close Reading ("lettura attenta"): 183
 Codice dell'alleanza: 192, 213-215, 241-242
 Codice deuteronomico: 192, 213-215
Collège de France: 117
Collège des trois langues: 117
 Commissione Biblica (Pontificia): 141, 143, 144
 Comunità dei cittadini legati al tempio: vedi *Bürger-Tempel-Gemeinde*
- Decalogo: 61-63, 142
 Decalogo cultuale: 64-65
Deconstructionism: 147, n. 10
Dei Verbum: 143

- Deir 'Alla: 243
Denaturierung: 128
 Deuteronomio: 5, 51, 123-124, 139, 155, 223-224
 Deuteronomistica (opera, storia): 139, 155
Diatessaron: 207, n. 42
 Diluvio: 74-79
 Dio creatore: 189-191
 Dio dei Padri: 134-135, 148
 Diritto apodittico: 135
 Diritto casistico: 135
 Discorsi divini: 98-100, 103-109.
Divino Afflante Spiritu: 143
D-Komposition: 154, 247
 Doppioni: 53, 67
- École Biblique (Gerusalemme): 141, 143
 Editto di Artaserse: 249-250, 256
 Editto di Ciro: 256
 Elefantina: 248, 252
 Elohista (E): 5, 121, 124, 125, 126, 129, 150-151
 Enneateuco: 16-19
 Esateuco: 14
 Esodo:
 come santificazione: 47
 Struttura: 38-44
- Figure di Cristo: 114-115
 Filosofia dei lumi: 121
 Folklore: 131
 Fondamentalismo: 144, 205
 Fonte preesilica: 217-222
 Fonti: 124, 125, 129
Formgeschichte: 130-132, 152
 Formula di riconoscimento: 40, 89, n. 55
 Formula di *tôl dôt*: 31-33, 36-37, 174
 Formalismo russo: 174, n. 105, 182
- Fortschreibung*: 158
- Gelehrtes Philistertum* (dotti Filistei): 132, n. 66
 Genealogie: 31-33.36
 Genere letterario (*Gattung*): 132, 134, 144
 Genesi:
 Materiali preesilici: 229-235
 Raccolta di storie: 133, 152
 Struttura: 31-38
 Giacobbe (ciclo di): 232-233
 Gilgamesh: 78, 130, 202-207
 Giuseppe (storia di): 233-235
Gôlâ: 211, 255
 Gloria di YHWH: 39, 177-178
 Glosse esplicative: 101-103
Grössere Einheiten (unità maggiori): 153-154
Grundschrift: 121, 125
- Illuminismo: 121, 198
 Illuminismo salomonico: 138
 Inserti redazionali: 91-111
 Intercessioni di Mosè: 109-111
Interpretazione della Bibbia nella Chiesa: 143
- Ipotesi dei documenti (ipotesi/teoria documentaria): 5, 120, 125, 141, 143, 144, 149, 152, 157, 159, 160, 199, 204, 217
 Ipotesi dei frammenti: 120, 125, 157, 159, 165, 199, 204, 217
 Ipotesi dei supplementi/complementi: 120-121, 157, 158, 217
- Isacco (ciclo di): 232
 Ittiti: 143, 201
- Jahwista (J): 5, 7, 124, 125, 128, 129, 137-138, 151-165
 Postdeuteronomistico: 155-158

- Jerusalemmer Geschichtswerk*: vedi Storia gerosolimitana
- KD: vedi *D-Komposition*
 Kerygma dello Jahwista: 138
 Keteph Hinnom: 198
 KP: vedi *P-Komposition*
- Lavoro: 43-44
 Legge
 del Dio del cielo: 250-251
 I tre codici del Pentateuco: 213-215
 Legge/vangelo: 127, 129, 134, 137
 sugli schiavi: 54-58
 dell'altare: 213, n. 6
 sull'asino del nemico: 60-61
 sul prestito: 58-59
 Legge di santità: 171-172, 192, 213-215
 Leggenda: 142, n. 107
 Leggenda culturale: 142
 Letoon (iscrizione trilingue di): 248, 255, n.26
 Levitico:
 Significato del libro: 45-47
 Struttura: 44-45
 Lettura canonica (*Canonical Criticism*): 51, n. 56, 146, 182
Literarkritik: 152, 164
- Melkisedeq: 188
 Metodo storico-critico: 7-8, 141, 144, 185
 Miracolo del mare (Es 14): 83-90, 240
 Mito della caverna: 115
 Mosè (primi anni di): 235-237
- Narratologia: 183
New Criticism: vedi Nuova Critica
- Nube: 39
 Numeri (libro dei):
 Significato: 50-51
 Struttura: 48-50
 Nuova Critica (*New Criticism*): 146, 183, 205
 Nuzi: 142
- Padri della Chiesa: 6, 113-115
 Padri (antenati d'Israele) - problema dell'identità: 224-229
 Pasqua: 142
 Patriarchi: vedi Storia patriarcale
 Pentateuco:
 Etimologia: 11-12
 Origine: 254, 256-258
 Origine mosaica: 113-114, 115-116, 118, n. 14, 120, 141
 Scopo: 195-196
 Struttura: 27-31
 Teologie: 215-217
 Temi: 139-140
 Unità maggiori: 153-154
 Pericope del Sinai: 224-226, 240-241
 Permanenza nel deserto: 226, 242-243
 Philae (obelisco di): 130
 Piaghe d'Egitto: 237-240
 Piccolo credo storico: 136, 149
P-Komposition: 154, 247
 Pontificia Commissione Biblica:
 vedi Commissione Biblica (Pontificia)
 Popolo della terra/del paese: 180-181, 255
 Profeti anteriori e posteriori: 21-22
 Programmi narrativi: 34-35, 175
 Promessa della terra: 152-153
 Protestantesimo: 117-118
 Liberale: 122, 127
Providentissimus Deus: 143

- Québec: 182
 Qumran: 12, 197, 200
- Racconto sacerdotale (P): 5, 85, 125, 126, 129, 141, 165-182, 195
 Conclusione: 167-170
 Data: 179-181
 e legge di santità: 171-172
 Natura: 165-167
 Relativa indipendenza: 166-167
 Struttura: 173-179
 Teologia: 173-179
- Rash Shamra: vedi Ugarit
 Regno sacerdotale: 41-42
Rhetorical Criticism: 182
 Rinascimento: 117
 Riforma di Ezechia: 242, 243
 Riforma di Giosia: 5, 123-124, 214, 222, 243
 Ripresa: 93-97
 Romanticismo: 122, 137
 Rosette (Pietra di): 130
- Sabato: 62
 Sacerdoti: 154, 247, 256, 257
 Secolarizzazione: 146
 Sedentarizzazione: 135, n. 79, 148-149
 Semiotica: 182-183
 Scandinava: vedi Scuola scandinava
 Schiavitù/servitù: 43-44
 Scritti (*k'tûbîm*): 23-24
 Scuola nordamericana: 142
 Scuola scandinava: 142
 Segni linguistici: 98
 Sincronia: vedi Studio sincronico
- Sitz im Leben*: 131-132, 137
 Sommario prolettico: 28
 Sovranità di YHWH: 40-44
Stimmung: 132
 Storia patriarcale: 37-38, 162, 191, 231-235
 Storia delle origini: 162, 230
 Storia della trasmissione: vedi *Überlieferungsgeschichte*
 Storia gerosolimitana (*Jerusalem Geschichtswerk*): 159
Story/Discourse: 174
 Studio sincronico: 182-185
- Temi (grandi temi del Pentateuco): 139-140
 Tempio: 39-40
 Teologia
 Dialettica: 134, 137
 Liberale: 122, 127
 della liberazione: 146
 della morte di Dio: 146
 della speranza: 146
 Teoria (scuola antiochena): 114
 Terra: 35-36
 Tetrateuco: 15-16, 139
 Tipo: 115
Traditionsgeschichte: 152
 Tradizione orale: 131, 133, 153, 156
 Trattati di vassallaggio: 143, 215
- Überlieferungsgeschichte*: 139-140, 152
 Ugarit (Rash Shamra): 142
 Unità maggiori: vedi *Grössere Einheiten*
- Variazione (in P): 85

BIBLIOGRAFIA

- F.M. ABEL, *Géographie de la Palestine* I-II (ÉB; Paris 1933, '1967).
 -, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* I-II (ÉB; Paris 1952).
- A. ABELA, *The Themes of the Abraham Narrative. Thematic Coherence within the Abraham Literary Unit of Genesis 11,27 - 25,18* (Malta 1989).
- M.H. ABRAMS, *The Mirror and the Lamp* (New York 1953).
- R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1-2 (ATD Ergänzungsreihe 8/1-2; Göttingen 1992); trad. inglese: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* 1-2 (London 1994).
- W.F. ALBRIGHT, «Abram the Hebrew. A New Archaeological Interpretation», *BASOR* 163 (1961) 36-54.
- J.-N. ALETTI, «Exégèse biblique et sémiotique», *RSR* 80 (1992) 9-28.
- T.D. ALEXANDER, «Gen 22 and the Covenant of Circumcision», *JSOT* 25 (1983) 17-22.
- D.C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean Typology* (Minneapolis, MN 1993).
- L. ALONSO SCHÖKEL, «Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3», *Bib* 43 (1962) 295-316.
- A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (Leipzig 1925) = *Kleine Schriften* I, 89-125.
 - *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT 3; Stuttgart 1929) = *Kleine Schriften* I, 1-77.
 -, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (Leipzig 1930) = *Kleine Schriften* II, 1-65.
 -, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934) = *Kleine Schriften* I, 278-332.
 -, «Erwägungen zur Landnahme der Israeliten in Palästina», *PJ* 53 (1939) 8-63 = *Kleine Schriften* I, 126-175.
 -, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I (München 1953).
 -, *Kleine Schriften zur Geschichte Israels* II (München '1964).
- R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981) = *L'arte della narrativa biblica* (Biblioteca biblica 4; Brescia 1990).
- M. ANBAR, «Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomical Narratives», *JBL* 101 (1982) 39-55.
 -, «La "reprise"», *VT* 38 (1988) 385-398.

- B.W. ANDERSON, «From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen 1-11», *JBL* 97 (1978) 23-39.
- T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers* (NICOT; Grand Rapids, MI 1993).
- J. ASTRUC, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le récit de la Genèse* (Bruxelles 1753).
- E. AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern 1946).
- E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (ConBib OT 27; Stockholm 1988).
- L. AVRIN, *Scribes, Script and Books. The Book Art from Antiquity to the Renaissance* (Chicago - London 1991).
- O. BÄCHLI, *Amphictyonie im Alten Testament* (TZ Sonderband VI; Basel 1977).
- B. BAENTSCH, *Exodus - Leviticus - Numeri* (HAT I,2; Göttingen 1903).
- G. BARBIERO, *L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento* (Es 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18) (AnBib 128; Roma 1991).
- H. BARDTKE, «Henning Bernhard Witter. Zur 250. Wiederkehr seiner Promotion zum Philosophiae Doctor am 6. November 1704 zu Helmstedt», *ZAW* 66 (1954) 153-181.
- S. BAR-ÉFRAT, *Narrative Art in the Bible* (JSOTS 70 - Bible and Literature Series 17; Sheffield 1989).
- G. BARKAI, «The Priestly Benediction on Silver from Keteph Hinnom in Jerusalem», *Catbedra* 52 (1989) 37-76 (ebraico).
- L.M. BARRÉ, «The Riddle of the Flood Chronology», *JSOT* 41 (1988) 3-20.
- H.M. BARSTAD, *The Myth of the Empty Land* (Symbolae Osloenses Fasc. Suppl. 28; Oslo 1996).
- D. BARTHÉLEMY - J.T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert I* (Oxford 1955).
- R. BARTHES (éd.), *Analyse structurale et exégèse biblique* (Neuchâtel 1971).
- J. BARTON, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (Oxford 1986).
- U.F.W. BAUER, *kl hdbrym h'lb - All diese Worte. Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17 - 14,31* (EurHS xxiii/442; Bern u.a. 1992).
- P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du premier chapitre de la Genèse* (Paris 1969).
- R.T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids, MI 1985).
- K. BERGE, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte* (Berlin - New York 1990).
- A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series) (Sheffield 1983) = (Winona Lake, IN 1994).
- F. BLEEK, *Einleitung in das Alte Testament* (Berlin 1829).
- , *De libri Geneseos origine atque indole historica observationes* (Bonn 1836).
- J. BLENKINSOPP, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins* (Notre Dame, IN 1977).
- , «The mission of Udjahorresnet and those of Ezra and Nehemiah», *JBL* 106 (1987) 409-421.
- , «Temple and Society in Achaemenid Judah», *Second Temple Studies. I. Persian Period* (ed. P.R. DAVIES) (JSOTS 117; Sheffield 1991) 22-53.

- , *The Pentateuch. An introduction to the First Five Books of the Bible* (The Anchor Bible Reference Library; New York 1992); trad. italiana: *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*. Traduzione di Simone Venturini. Edizione italiana a cura di Antonio Nepi (Biblioteca biblica; Brescia 1996).
- , «P and J in Genesis 1-11. An Alternative Hypothesis», *Fortunate the Eyes that See* (FS. D.N. Freedman; [eds. A.B. BECK e.a.] Grand Rapids, MI 1995) 1-15.
- , «An Assessment on the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch», *ZAW* 108 (1996) 495-518.
- E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984).
- , *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin - New York 1990).
- , «Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?», *Congress Volume Leuven 1989* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 43; Leiden 1991) 46-57.
- , rec. di Ch. LEVIN, *Der Jahwist*, *TLZ* 120 (1995) 786-790.
- , «Das sog. »Privilegrecht« in Exodus 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 347-366.
- H.J. BOECKER, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (WMANT 14; Neukirchen-Vluyn 1964, 1970).
- , *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (Neukirchener Studienbücher 10; Neukirchen-Vluyn 1976).
- M.-E. BOISMARD, *Moïse ou Jésus. Essai de Christologie johannique* (BETL 84; Leuven 1988).
- S. BOORER, *The Promise of Land as Oath: A Key to the Formation of the Pentateuch* (BZAW 205; Berlin - New York 1992).
- G. BORGONOVO, «Gen 6,5-9,19: struttura e produzione simbolica», *La scuola cattolica* 115 (1987) 321-348.
- B.G. BOSCHI, *Esodo* (Nuovissima versione della Bibbia; Roma 1978).
- J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia* (Torino 1992).
- J.-P. BOUHOUT - H. CAZELLES, «Pentateuque», *DBS* VII, 687-858.
- , *Il Pentateuco* (Biblioteca di studi biblici 4; Brescia 1968).
- P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110; Roma 1986).
- G. BRAULIK, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1-40* (AnBib 68; Rome 1978).
- , *Deuteronomium 1 - 16,17* (NEB; Würzburg 1986).
- , (Hrsg.), *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium* (HBS 4; Freiburg 1995).
- C.W.H. BREKELMANS, «Het 'Historische Credo' van Israel», *Tijdschrift voor Theologie* 3 (1963) 1-11.
- M. BRETTLER, «Rendsburg's *The Redaction of Genesis*», *JQR* 78 (1987) 113-119.
- J. BRIEND, «Lecture du Pentateuque et hypothèse documentaire», *Le Pentateuque. Débats et recherches* (éd. P. HAUDEBERT) (LD 151; Paris 1992) 9-32.
- W. BRUEGGEMANN, *The Creative World. Canon as a Model for Biblical Education* (Philadelphia, PA 1982).
- J. BUCHHOLZ, *Die Ältesten Israels im Deuteronomium* (GTA 36; Göttingen 1986).
- Ph.J. BUDD, *Numbers* (WBC 5; Waco, TX 1984).

- A.F. CAMPBELL, «The Reported Story: Midway between Oral Performance and Literary Art», *Semeia* 46 (1989) 77-85.
- A.F. CAMPBELL - M. O'BRIEN, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations* (Minneapolis, MN 1993).
- I. CARDELLINI, *Die biblischen «Sklaven» - Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte* (BBB 55; Königstein - Bonn 1981).
- D. CARR, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches* (Louisville, KY 1996).
- , rec. di Ch. LEVIN, *Der Jahwist*, *CBQ* 57 (1995) 354-355.
- U. CASSUTO, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (London 1961).
- H. CAZELLES, «Pentateuque», *DBS* VII, 708-858.
- , «La Torah ou Pentateuque», *Introduction à la Bible. II: Introduction à l'Ancien Testament* (éd. H. CAZELLES) (Paris 1973) 107-176.
- J.-F. CHAMPOLLION, *Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques* (Paris 1822).
- B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary* (OTL; London - Philadelphia, PA 1974) = trad. italiana: *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*. Traduzione di A. FERRONI (Collezione Teologica; Casale Monferrato 1995).
- , *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia, PA 1979).
- , *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (London 1992).
- G.C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and in the Ancient Near East* (JSOTS 141; Sheffield 1993).
- A. CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66; Roma 1976).
- R.E. CLEMENTS, «Pentateuchal Problems», *Traditions and Interpretations* (ed. G.W. ANDERSON) (Oxford 1979) 96-124.
- , *Prophecy and Tradition* (Atlanta, GA 1975).
- R.J. CLIFFORD, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (HSM 4; Cambridge, MA 1972).
- D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch* (JSOTS 10; Sheffield 1978).
- G.W. COATS, *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament* (Nashville, TN 1968).
- , «The Wilderness Itinerary», *CBQ* 34 (1972) 135-172.
- , «Abraham's Sacrifice of Faith: A Formcritical Study of Genesis 22», *Int* 27 (1973) 389-400.
- R.L. COHN, «Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis», *JSOT* 25 (1983) 3-16 = *The Pentateuch. A Sheffield Reader* (ed. J.W. ROGERSON) (The Biblical Seminar 39; Sheffield 1996) 89-102.
- Ch. CONROY, *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20* (AnBib 81; Rome 1978).
- , «Reflexions on the Exegetical Task. Apropos of Recent Studies on 2 Kgs 22-23», *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (eds. Ch. BREKELMANS - J. LUST) (BETL 94; Leuven 1990) 225-268.
- R.B. COOTE, *In Defense of Revolution: The Elohist History* (Minneapolis, MN 1991).

- E. CORTESE, *La terra di Canaan nella Storia Sacerdotale del Pentateuco* (SupRivBib 5; Brescia 1972).
- , «La teologia del documento sacerdotale», *RivBib* 26 (1978) 113-137.
- , «L'esegesi di H (Lev. 17-26)», *RivBib* 29 (1981) 129-146.
- , «Pentateuco: la strada vecchia e la nuova», *Liber Annuus* 43 (1993) 71-87.
- F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays on the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA 1973).
- F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum* (WMANT 49; Neukirchen-Vluyn 1978).
- , «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den Jahwisten», *Die Botschaft und die Boten* (FS. H.W. Wolff; [Hrsg. J. JEREMIAS - L. PERLITT] Neukirchen-Vluyn 1981) 9-29.
- , *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser Traktate 78; München 1983).
- , «Das Bundesbuch - historischer Ort und institutioneller Hintergrund», *Congress Volume. Jerusalem 1986* (VTS 40; Leiden 1988) 27-41.
- , «Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitgesetzes», *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff; [Hrsg. E. BLUM - C. MACHOLZ - E.W. STEGEMANN] Neukirchen-Vluyn 1990) 117-129.
- , *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München 1992).
- F.H. CRYER, «The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10-11, and the Chronology of the Flood (Gen 6-9)», *Bib* 66 (1985) 241-261.
- R.C. CULLEY, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative* (Semeia Supplements; Philadelphia, PA - Missoula, MT 1976).
- , «Some Comments on Structural Analysis and Biblical Studies», *Congress Volume Uppsala* (VTS 22; Leiden 1972) 129-142.
- G. DANIELI *Esdra-Neemia* (Roma 1983).
- G. DAVIES, *Israel in Egypt: Reading Exodus 1-2* (JSOTS 135; Sheffield 1992).
- G.I. DAVIES, «The Wilderness Itineraries: A Comparative Study», *Tyndale Bulletin* 25 (1974) 46-81.
- , *The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament* (SOTSMS 5; Cambridge 1979).
- C.H.G. de GEUS, *The Tribes of Israel. An Investigation of the Presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis* (SSN 18; Assen - Amsterdam 1976).
- H. de LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture* (Paris 1959-1964).
- , *L'Écriture dans la tradition* (Paris 1966).
- A. de PURY, «Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque», *Le Pentateuque. Débats et recherches* (éd. P. HAUDEBERT) (LD 151; Paris 1992) 175-207.
- , (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible; Genève 1989; 1992; 1999).
- , «Dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco», *EstBib* 52 (1994) 95-131.
- A. de PURY - Th. RÖMER - J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 34; Genève 1996).

- F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (Genève 1915; Paris 1969) = *Corso di linguistica generale* (Bari 1970).
- J. de VAULX, *Les Nombres* (Sources bibliques; Paris 1972).
- R. de VAUX, *Bible et Orient* (Cogitatio Fidei 24; Paris 1967); English Translation: *The Bible and the Ancient Near East* (Garden City, NY 1971).
- , «La thèse de l'amphictyonie israélite», *Studies in Memory of Paul Lapp*, HTR 64 (1971) 415-436 = *Histoire ancienne d'Israël 2. La période des Juges* (ÉB; Paris 1973) 19-36.
- , *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (ÉB; Paris 1971).
- , *Histoire ancienne d'Israël. II: La période des Juges* (ÉB; Paris 1973).
- W.M.L. de WETTE, *Dissertatio critica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur* (Jena 1805).
- , *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* (Halle 1806-1807).
- B.J. DIEBNER, «Die Götter des Vaters. Eine Kritik der Vätergott»-«Hypothese Albrechts Alts», *DBAT* 9 (1975) 21-51.
- , «Neue Ansätze in der Pentateuchforschung», *DBAT* 13 (1978) 2-13.
- A. DILLMANN, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (Leipzig 1886).
- A. DILLMANN - V. RYSSSEL, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (Leipzig 1897).
- Ch. DOHMEN, «Der Dekaloganfang und sein Ursprung», *Bib* 74 (1993) 175-195.
- Ch. DOHMEN - M. OEMING, *Biblischer Kanon, warum und wozu?* (QD 137; Freiburg 1992).
- H. DONNER, «Der Redaktor: Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift», *Henoch* 2 (1980) 1-30.
- Th.B. DOZEMAN, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBLMS 37; Atlanta, GA 1989).
- J. DUPONT, «Le Magnificat comme discours sur Dieu», *NRT* 102 (1980) 321-343.
- J. DURHAM, *Exodus* (WBC 3; Waco, TX 1987).
- U. ECO, *The Limits of Interpretation* (Bloomington 1990) = *I Limiti dell'interpretazione* (Studi Bompiani; Milano 1990).
- B.D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien I: Die Komposition der Genesis* (Gießen 1908).
- B.D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien III: Das Buch Exodus* (Gießen 1910).
- J.G. EICHHORN, *Einleitung in das Alte Testament I-II* (Göttingen 1780-1783).
- O. EIFELDT, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964).
- K. ELLIGER, «Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung», *ZTK* 49 (1952) 121-142 = *Kleine Schriften zum Alten Testament* (TBü 32; München 1966) 174-198.
- J.A. EMERTON, «An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis», *VT* 27 (1987) 401-420; *VT* 28 (1988) 1-21.
- I. ENGNELL, *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning*. I (Stockholm 1945).
- , «Methodological Aspects of Old Testament Study», *VT* 7 (1960) 13-30.
- , «The Pentateuch», *A Rigid Scrutiny* (Nashville, TN 1969) = *Critical Essays on the Old Testament* (London 1970).
- T.C. ESKENAZI, «Torah as Narrative and Narrative as Torah», *Old Testament Interpretation. Past, Present, Future* (eds. J.L. MAYS - D.L. PETERSEN - K.H. RICHARDS) (Edinburgh 1995).

- H. EWALD, *Die Composition der Genesis kritisch untersucht* (Braunschweig 1823).
- , recensione di J.J. STÄHELIN, *Kritische Untersuchung über die Genesis* (Basel 1830), in *Theologische Studien und Kritiken* (1831) 595-606.
- , *Geschichte des Volkes Israels bis Christus I-II* (Göttingen 1843-1845; 1864).
- E. EYNICKEL, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (OTS 33; Leiden 1996).
- C. FEUCHT, *Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz* (Berlin 1964).
- I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem 1988).
- I. FISCHER, *Die Erzähler Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (BZAW 222; Berlin - New York 1994).
- G. FISCHER, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)* (OBO 91; Freiburg/Schweiz-Göttingen 1989).
- , «Exodus 1-15. Eine Erzählung», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 149-178.
- M. FISHBANE, *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York 1979).
- , *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985).
- J.W. FLANAGAN, *David's Social Drama. A Hologram of Israel's Early Iron Age* (JSOTS 73 - SW 7; Sheffield 1988).
- G. FOHRER, «'Amphictyonie' und 'Bund'», *TLZ* 91 (1966) 801-816; 893-904 = *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)* (BZAW 115; Berlin - New York 1969) 84-119.
- J.P. FOKKELMANN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (SSN 17; Assen - Amsterdam 1975) = (Biblical Seminar 12; Sheffield 1991).
- M.V. FOX, *The Redaction of the Books of Esther* (SBLMS 40; Atlanta 1991).
- D.N. FREEDMAN, «Pentateuch», *IDB* 3 (New York 1967) 711-727.
- P. FREI - K. KOCH (Hrsg.), *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55; Freiburg Schweiz - Göttingen 1984; 1996).
- P. FREI, «Zentralgewalt und Achämenidenreich», *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (Hrsg. P. FREI - K. KOCH) (OBO 55; Freiburg Schweiz - Göttingen 1984; 1996) 7-43.
- , «Die Persische Reichsautorisation. Ein Überblick», *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* (ZABR) 1 (1995) 1-35.
- A.J. FRENDO, «Five Recent Books on the Emergence of Ancient Israel: Review Article», *PEQ* 124 (1992) 144-155.
- V. FRITZ, *Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau und zu dem Zelttheiligtum der Priesterschrift* (WMANT 47; Neukirchen-Vluyn 1977).
- R.C. FULLER, *Alexander Geddes, 1737-1802. Pioneer of Biblical Exegesis* (Sheffield 1984).
- F. GARCÍA LÓPEZ, «De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco», *EstBib* 52 (1994) 7-35.
- , «Deut 34, Dtr History and the Pentateuch», *Studies in Deuteronomy* (FS. C.J. Labuschagne) (VTS 53; Leiden 1994) 47-61.
- A. GEDDES, *The Holy Bible as the Books Accounted Sacred by Jews and Christians* (London 1792).
- , *Critical Remarks* (London 1800).
- J.F.L. GEORGE, *Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs* (Berlin 1835).

- H. GESE - H.P. RÜGER (Hrsg.), *Wort und Geschichte*. FS. K. Elliger (AOAT 18; Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1973).
- P. GIBERT, «Légende ou Saga?», VT 24 (1974) 411-420.
-, *Une théorie de la légende: Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible* (Paris 1979).
- B. GOSSE, «La tradition yahviste en Gn 6,5-9,17», *Henoch* 15 (1993) 139-154.
- N.K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll, NY 1979).
- K.H. GRAF, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritischen Untersuchungen* (Leipzig 1866).
- A. GRAUPNER, «Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld», ZAW 99 (1987) 308-329.
- G.B. GRAY, *Numbers* (ICC; Edinburgh 1903).
- M. GREENBERG, *Understanding Exodus* (New York 1969).
-, «The Redaction of the Plague Narrative in Exodus», *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright* (ed. H. GOEDICKE) (Baltimore 1971) 243-252.
- H. GREBMAN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 18; Göttingen 1913).
- J. GRIMM - W. GRIMM, *Kinder- und Hausmärchen* (Marburg 1812-1815).
-, *Deutsche Sagen* (Marburg 1816-1818).
- W. GROB (Hrsg.), *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«* (BBB 98; Weinheim 1995).
- GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes. Introduction - Théorie - Pratique* (Lyon 1985).
- P. GUILLEMETTE - M. BRISBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Héritages et Projets 35; Montréal 1987); trad. italiana di C. VALENTINO: *Introduzione ai metodi storico-critici* (Roma 1990).
- H. GUNKEL, *Das Märchen im Alten Testament* (RV II, 23-26; Tübingen 1921).
-, «Die israelitische Literatur», *Die Kultur der Gegenwart: die orientalischen Literaturen* (Hrsg. P. HINNEBERG) (Berlin - Leipzig 1906).
-, «Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte», *Deutsche Literaturzeitung* 27 (1906) = *Reden und Aufsätze* (Göttingen 1913) 29-38.
-, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Job. 12* (Göttingen 1894, 1921).
-, *Genesis* (GHAT 1,1; Göttingen 1910).
-, *Reden und Aufsätze* (Göttingen 1913).
-, *Die Psalmen* (Göttingen 1926).
-, *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History* (New York 1964).
-, *The Folktales of the Old Testament* (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 5; Sheffield 1987).
- H. GUNKEL - H. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen 1933).
- D.M. GUNN - D.N. FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford Bible Series; Oxford 1993).
- A.H.J. GUNNEWEG, «Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung», TRu 48 (1983) 227-253; 50 (1985) 107-131.
-, «'m h'rs - A Semantic Revolution», ZAW 95 (1983) 437-440.
- J.A. HACKETT, *The Balaam Text from Deir 'Alla* (HSM 31; Chico, CA 1984).
- J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes (Ex 34,10-26). Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (FRLANT 14; Göttingen 1975).

- J.M. HAMILTON, *Social Justice and Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15* (SBLDS 136; Atlanta, GA 1993).
- M. HARAN, *Temple and Temple Services in Ancient Israel* (Oxford 1979).
-, «Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times», JJS 33 (1982) 161-173.
-, «Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Transition from Papyrus to Skins», HUCA 54 (1983) 111-122.
-, «On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel», *Congress Volume Jerusalem 1986* (VTS 40; Leiden 1988) 81-95.
- P.J. HARLAND, *The Value of Human Life. A Study of the Story of the Flood (Genesis 6-9)* (VTS 64; Leiden 1996).
- R.K. HARRISON, *Numbers: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI 1992).
- P. HAUBEERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LD 151; Paris 1992).
- L.R. HELYER, «The Separation of Abraham and Lot: Its Significance in the Patriarchal Narratives», JSOT 26 (1983) 77-88.
- S. HERRMANN, «Das Werden Israels», TLZ 87 (1962) 561-574.
-, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (München 1973).
- E.D. HIRSCH, *Validity in Interpretation* (New Haven, CN - London 1967).
-, *The Aims of Interpretation* (Chicago 1976).
- F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog: seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45; Freiburg Schweiz - Göttingen 1982).
-, «Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs», *Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte* (Hrsg. F.-L. HOSSFELD) (Würzburg 1989) 73-118.
- C. HOUTMAN, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (CBET 9; Kampen 1994).
- J. HUGHES, *Secret of Times. Myth and History in Biblical Chronology* (JSOTS 66; Sheffield 1990).
- W.L. HUMPHREYS, *Joseph and His Family: A Literary Study* (Columbia, SC 1988).
- H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht* (Berlin 1853).
- A. HURVITZ, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to the Problem* (CRB 20; Paris 1982).
-, «Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century after Wellhausen», ZAW 100 Sup. (1988) 88-100.
- J.Ph. HYATT, «Were There an Ancient Historical Credo and an Independent Sinai Tradition?», *Essays in Honor of H.G. May* (Nashville, TN - New York 1970) 152-170.
- K.-D. ILGEN *Die Urkunden des Jerusalemer Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik aus dem Hebräischen mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, auch mancherley dazu gehörenden Abhandlungen. Theil I: Die Urkunden des ersten Buchs von Moses* (Halle 1798).
- W.H. IRVIN, «Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie», RB 72 (1965) 161-184.
- B.S. JACKSON, «Biblical Laws of Slavery: A Comparative Approach», *Slavery and Other Forms of Unfree Labour* (ed. L.J. ARCHER) (London 1988) 86-101.
- J.J. JACKSON - M. KESSLER (eds.), *Rhetorical Criticism*. FS. J. Muilenburg (Pittsburgh 1974).
- B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlin 1934).

- , *The Second Book of the Bible. Exodus* (New York 1992) [Ebraico: 1945].
 D.W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archaeological Approach* (JSOTS 109; Sheffield 1991).
 B. JANOWSKI, *Sühne und Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und der Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn 1982).
 –, «Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption», *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1993) 214-246.
 W. JENKS, *The Elohist and North Israelite Traditions* (SBLMS 22; Missoula, MT 1977).
 J. JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10; Neukirchen-Vluyn 1965).
 M.D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies* (SNTSMS 8; Cambridge 1988).
 O. KAISER, *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme* (Gütersloh 1969; 1984).
 P. KASWALDER, «L'archeologia e le origini d'Israele», *RivBib* 41 (1993) 171-188.
 Y. KAUFMANN, «Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte», *ZAW* 48 (1930) 23-43.
 –, *The Religion of Israel. From Its Beginning until the Babylonian Exile* (Chicago 1960).
 P.J. KEARNEY, «Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25-40», *ZAW* 89 (1977) 375-387.
 O. KEEL - M. KÜCHLER, *Synoptische Texte aus der Genesis* (BB 8; Freiburg Schweiz 1971).
 O. KEEL - Ch. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134; Freiburg 1992).
 M. KESSLER, «Rhetorical Criticism of Gen 7», *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of J. Muilenburg* (eds. J.J. JACKSON - M. KESSLER) (Pittsburgh 1974) 1-17.
 P.S. KIRKPATRICK, *The Old Testament and Folklore Studies* (JSOTS 62; Sheffield 1988).
 R. KILIAN, «Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift», *Bibel und Leben* 7 (1966).
 W. KLATT, H. Gunkel. *Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtliche Methode* (FRLANT 100; Göttingen 1969).
 P. KLEINERT, *Das Deuteronomium und die Deuteronomiker. Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Literaturgeschichte* (Bielefeld - Leipzig 1872).
 A. KLOSTERMANN, «Ezechiel und das Heiligkeitgesetz», *ZLTh* 38 (1877) 401-445 = id., *Der Pentateuch I* (Leipzig 1893) 368-418.
 R.P. KNIERIM, «The Composition of the Pentateuch», *SBL Seminar Papers* (Atlanta, GA 1985) 393-415 = *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases* (Grand Rapids, MI - Cambridge, UK 1995) 351-379.
 –, «The Book of Numbers», *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff; [Hrsg. E. BLUM - C. MACHOLZ - E.W. STEGEMANN] Neukirchen-Vluyn 1990) 155-163.
 I. KNOHL, «The Priestly Torah versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals», *HUCA* 58 (1987) 65-117.
 K. KOCH, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese* (Neukirchen-Vluyn

- 1967); English translation: *The Growth of the Biblical Tradition* (London 1969).
 –, «P - kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung», *VT* 37 (1987) 446-467.
 –, «Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf die Provinz Jehud», *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (Hrsg. P. FREI - K. KOCH) (OBO 55; Freiburg Schweiz - Göttingen 1996) 134-337.
 M. KÖCKERT, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben* (FRLANT 148; Göttingen 1988).
 F. KOHATA, «Die priesterschriftliche Überlieferungsgeschichte von Numeri xx,1-31», *AJBI* 3 (1977) 3-34.
 –, *Jahvist und Priesterschrift in Exodus 3-14* (BZAW 166; Berlin - New York 1986).
 –, «Die Endredaktion (Rⁿ) der Meerwundererzählung», *AJBI* 14 (1988) 10-37.
 H.J. KOOREVAAR, «De opbouw van de tien woorden in Exodus 20:1-17», *Act* 15 (1995) 1-15.
 T.M. KRAPP, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion* (OBO 119; Freiburg Schweiz - Göttingen 1992).
 R.G. KRATZ, *Translatio imperii* (WMANT 63; Neukirchen-Vluyn 1987).
 –, «Der Dekalog im Exodusbuch», *VT* 44 (1994) 205-238.
 H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1982).
 S. KREUTZER, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments* (BZAW 178; Berlin - New York 1989).
 A. KUENEN, *Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds* (Leiden 1861).
 –, «Cristiche bijdragen tot de geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst. V. De priestelijke bestanddeelen van Pentateuch en Josua», *Theologisch Tijdschrift* 4 (1870) 391-426, 487-526.
 C. KUHL, «Die «Wiederaufnahme» - ein literarkritisches Prinzip?», *ZAW* 64 (1952) 1-11.
 P. LAGHI - M. GILBERT - A. VANHOYE, *Chiesa e Sacra Scrittura: un secolo di magistero ecclesiastico e di studi biblici* (SubBib 17; Roma 1994).
 M.J. LAGRANGE, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* (ÉB; Paris 1903; 1966).
 –, *L'Écriture dans l'Église: Choix de portraits et d'exégèse spirituelle* (1890-1937) (LD 142; Paris 1990).
 B. LANG, «A Neglected Principle in Ezechiel Research: Editorial Criticism», *VT* 29 (1979) 39-44.
 G. LASSERRE, «Quelques études récentes sur le Code de l'Alliance», *RTP* 125 (1993) 267-276.
 S.Z. LEIMAN (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader* (LBS; New York 1974).
 A. LEMAITRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39; Fribourg Suisse - Göttingen 1981).
 N.P. LEMCHE, «The "Hebrew Slave"», *VT* 25 (1975) 129-144.
 –, «The Manumission of Slaves - The Fallow Year - The Sabbatical Year - The Yobel Year», *VT* 26 (1976) 38-59.
 –, «The Chronology in the Story of the Flood», *JSOT* 18 (1980) 52-62.

- J. LEVENSON, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco, CA 1985).
- Ch. LEVIN, «Der Dekalog am Sinai», *VT* 35 (1985) 165-191.
- , *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1993).
- , «Das System der zwölf Stämme Israels», *Congress Volume. Paris 1992* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 61; Leiden 1995) 163-178.
- B.A. LEVINE, *Numbers 1-20* (AB 4A; New York 1993).
- B.M. LEVINSON (ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development* (JSOTS 181; Sheffield 1994).
- , «The Case for Revision and Interpolation within the Biblical Legal Corpora», *Theory and Method* (ed. B.M. LEVINSON) 37-59.
- , «The Human Voice in Divine Revelation: The Problem of Authority in Biblical Law», *Innovation in Biblical Traditions* (eds. M.A. WILLIAMS - C. COX - M.S. JEFFEE) (Berlin - New York 1992) 35-71.
- J. LIGHT, *Storytelling in the Bible* (Jerusalem 1978) = *La narrazione nella Bibbia* (Studi biblici 101; Paideia, Brescia 1992).
- E. LIPINSKI, «'am», *TWAT* VI, 177-194.
- A. LODS, «Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter», *ZAW* 43 (1925) 134-135.
- , *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (Paris 1950).
- N. LOHFINK, «Der Bundesschluß im Lande Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69 - 32,47», *BZ NF* 6 (1962) 32-56 = *Studien zum Deuteronomium I*, 53-82.
- , «Die Erzählung vom Sündenfall», *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzung mit dem Alten Testament* (Frankfurt 1965) 81-101.
- , «Zur Dekalogfassung von Dt 5», *BZ* 9 (1965) 17-32 = *Studien zum Deuteronomium I*, 193-209.
- , «Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung», *Die Zeit Jesu* (FS. H. Schlier; [Hrsg. G. BORNKAMM - K. RAHNER] Freiburg 1970) 38-57 = *Studien zum Pentateuch*, 169-189.
- , «Zum 'kleinen geschichtlichen Credo' Dtn 26,5-9», *ThPh* 46 (1971) 19-39.
- , «Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev. 26,9.11-13», *Wort und Geschichte*. FS. für Karl Elliger (Hrsg. H. GESE - H.P. RÜGER) (AOAT 18; Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1973) 129-136 = *Studien zum Pentateuch*, 157-168.
- , «Freizeit. Arbeitswoche und Sabbat im Alten Testament, insbesondere in der priesterlichen Geschichtsdarstellung», *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre* (Freiburg im Breisgau 1977) 190-208.
- , *Studien zum Pentateuch* (SBAAT 4; Stuttgart 1988).
- , «Der Schöpfergott und der Bestand von Himmel und Erde. Das Alte Testament zum Zusammenhang von Schöpfung und Heil», *Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde* (Hrsg. G. ALTNER u.a.) (Regensburg 1978) 15-39 = *Studien zum Pentateuch*, 191-211.
- , «'Ich bin Jahwe, dein Arzt' (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in der Theologie einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)», «*Ich will eurer Gott werden*». Beispiele biblischen Redens von Gott (Hrsg. H. MERKLEIN - E. ZENGER) (SBS 100; Stuttgart 1981) 11-73 = *Studien zum Pentateuch*, 91-125.
- , «Die Priesterschrift und die Geschichte», *Congress Volume Göttingen 1977* (ed.

- W. ZIMMERLI) (VTS 29; Leiden 1978) 189-255 = *Studien zum Pentateuch*, 213-254 ; trad. française: «L'Écrit sacerdotal et l'histoire», *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (Cahiers Évangile 97; Paris 1996) 9-25.
- , *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAAT 8; Stuttgart 1990).
- , *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit eine Stellungnahme von Thomas Römer* (OBO 111; Freiburg Schweiz - Göttingen 1991).
- , *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAAT 12; Stuttgart 1991).
- , «Deutéronome et Pentateuque: État de la recherche», *Le Pentateuque. Débats et recherches* (éd. P. HAUDEBERT) (LD 151; Paris 1992) 35-64 = «Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung», *Studien zum Deuteronomium III*, 13-38.
- , «Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-9; 27,1.9f und 31,9», *BN* 67 (1993) 26-41.
- , «Bund als Vertrag im Deuteronomium», *ZAW* 107 (1995) 215-239.
- , *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAAT 20; Stuttgart 1995).
- , «Gab es eine deuteronomistische Bewegung?», *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«* (Hrsg. W. GROß) (BBB 98; Weinheim 1995) 91-113, spec. 335-347 = *Studien zum Deuteronomium III*, 65-142.
- B.O. LONG, «Framing Repetitions in Biblical Historiography», *JBL* 106 (1987) 385-399.
- R.E. LONGACRE, «Who Sold Joseph into Egypt?», *Interpretation and History* (FS. A.A. MacRae; [ed. R.L. HARRIS e.a.] Singapore - Hatfield, PA 1986) 75-91.
- , *Joseph: A Story of Divine Providence* (Winona Lake, IN 1989).
- J. LOZA, *La Palabras de Yahve: Estudio del Decálogo* (Biblioteca Mexicana; México 1989).
- J. LUST, «Exodus 6,2-8 and Ezechiel», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 209-224.
- N. MARCONI, «Contributi per una lettura unitaria di Gen 37», *RivBib* 39 (1991) 277-303.
- A.D.H. MAYES, «The Theory of the Twelve Tribe Israelite Amphictyony», *Israelite and Judaeae History* (ed. J.H. HAYES - J.M. MILLER) (OTL; Philadelphia, PA - London 1977) 297-308.
- D.J. MCCARTHY, «Moses' Dealings with Pharaoh: Exod 7:8 - 12:27», *CBQ* 27 (1965).
- , *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21A; Rome 1978).
- L.M. McDONALD, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Peabody, MA 1995).
- S.E. MCEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50; Rome 1971).
- , «The Elohist at Work», *ZAW* 96 (1984) 315-332.
- , «The Speaker(s) in Ex 1-15», *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. FS. N. Lohfink (Hrsg. G. BRAULIK - W. GROß - S. MCEVENUE) (Freiburg im Breisgau 1993) 220-236.
- E.V. MCKNIGHT, *Postmodern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville, TN 1988).
- S.A. MEIER, *Speaking of Speaking. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (VTS 46; Leiden 1992).

- I. MENDELSON, *Slavery in the Ancient Near East* (New York 1949).
- G.E. MENDENHALL, «Covenant Forms in Israelite Tradition», *BA* 17 (1954) 50-76 = *Law and Covenant in the Ancient Near East* (Pittsburgh 1955).
- , «The Hebrew Conquest of Palestine», *BA* 25/3 (1962) 66-87 = *The Biblical Archaeologist Reader* 3 (Garden City, NY 1970) 100-120.
- , *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore 1973).
- , «Change and Decay in all around I See: Conquest, Covenant and *The Tenth Generation*», *BA* 39 (1976) 152-157.
- T.D.N. METTINGER, *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names* (Philadelphia, PA 1987).
- R. MEYNET, «Les dix commandements, loi de liberté. Analyse rhétorique d'Ex 20,2-17 et Dt 5,6-21», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50 (Beyrouth 1984) 405-421.
- , *L'analyse rhétorique: une nouvelle méthode pour comprendre la Bible* (Initiations; Paris 1989).
- , *L'analisi retorica* (Biblioteca biblica 8; Brescia 1992).
- , «E ora scrivete per voi questo cantico». *Introduzione pratica all'analisi retorica* (Roma 1996).
- J. MILGROM, *Numbers* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia, PA - New York, NY 1989).
- , *Leviticus* (AB 3,1; Garden City, NY 1991).
- M. MINOR, *Literary-Critical Approaches to the Bible* (West Cornwall, CN 1992).
- S. MITTMANN, «Num 20,14-21 - eine redaktionelle Kompilation», *Wort und Geschichte*. FS. K. Elliger (Hrsg. H. GESE - H.P. RÜGER) (AOAT 18; Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1973) 143-149.
- R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTS 22; Sheffield 1983).
- , «The Earliest Commentary on the Akedah», *VT* 38 (1988) 302-323.
- G.F. MOORE, «Tatian's *Diatessaron* and the Analysis of the Pentateuch», *JBL* 9 (1890) 201-215 = *Empirical Models for Biblical Criticism* (ed. J. TIGAY) (Philadelphia, PA 1985) 243-256.
- D.F. MORGAN, *Between Text and Community. The «Writings» in Canonical Interpretation* (Minneapolis, MN 1990).
- S. MOWINCKEL, *Le décalogue* (Paris 1927).
- , *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage* (Oslo - Trondheim 1964).
- , *Tetrateuch - Pentateuch - Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken* (BZAW 90; Berlin 1964).
- J. MULENBURG, «Form Criticism and Beyond», *JBL* 88 (1969) 1-18.
- H.-D. NEEF, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea* (BZAW 169; Berlin - New York 1987).
- N. NEGRETTI, *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico* (AnBib 55; Rome 1973).
- R. NEU, *Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie* (Neukirchen-Vluyn 1992).
- E. NEUFELD, «The Prohibitions Against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws», *HUCA* 26 (1955) 355-412.
- E.W. NICHOLSON, «The Interpretation of Exodus xxiv 9-11», *VT* 24 (1974) 77-97.
- , «The Pentateuch in Recent Research. A Time for Caution», *Congress Volume. Leuven 1989* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 43; Leuven 1991) 10-21.

- S. NIDITCH, *Underdogs and Tricksters. A Prelude to Biblical Folklore* (San Francisco, CA 1987).
- H. NIEHR, «*pārās*», *TWAT* VI, 782-787.
- E. NIELSEN, *Oral Tradition* (London 1954).
- , «The Tradition-Historical Study of the Pentateuch since 1945, with Special Emphasis on Scandinavia», *The Production of Time. Tradition History in Old Testament Scholarship* (eds. K. JEPPESEN - B. OTZEN) (Sheffield 1984).
- H.M. NIEMANN, *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT 6; Tübingen 1993).
- P.R. NOBLE, «Synchronic and Diachronic Approaches to Biblical Interpretation», *Literature and Theology* 7 (1993) 130-148.
- , *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Biblical Interpretation Series 16; Leiden 1995).
- C.R. NORTH, «Pentateuchal Criticism», *The Old Testament and Modern Study* (ed. H.H. ROWLEY) (Oxford 1951) 48-83.
- M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 52; Stuttgart 1930).
- , *Das Buch Josua* (HAT I,7; Tübingen 1938).
- , *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen 1943; 1957).
- , *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948 = Darmstadt 1960) = English Translation: *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, NJ 1972 - Chico, CA 1981).
- , *Das zweite Buch des Mose. Exodus* (ATD 5; Göttingen 1957; 1973).
- , *Geschichte Israels* (Göttingen 1960; 1966).
- , *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7; Göttingen 1966).
- , *1 Könige* (BKAT 9/1; Neukirchen-Vluyn 1969).
- R.A. OGDEN, «Intellectual History and the Study of the Bible», *The Future of Biblical Studies* (ed. R.E. FRIEDMAN - H.G.M. WILLAMSON) (Semeia Studies; Atlanta, GA 1987) 1-18.
- M. OLIVA, «Interpretación teológica del culto en la pericopa del Sinai de la Historia Sacerdotal», *Bib* 49 (1968) 348-351.
- D.T. OLSON, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (BrownJudSt 71; Chico, CA 1985).
- E. OTTO, «Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?», *VF* 22 (1977) 82-97.
- , «Town and Rural Countryside in Ancient Israelite Law: Reception and Redaction in Cuneiform and Israelite Law», *JSOT* 57 (1993) 3-22.
- , «Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law», *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development* (ed. B.M. LEVINSON) (JSOTS 181; Sheffield 1994) 160-196.
- , «Biblische Rechtsgeschichte. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung», *TRev* 91 (1994) 283-292.
- , «Das »Heiligkeitgesetz« Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion», *Altes Testament. Forschung und Wirkung* (FS. H. Graf Reventlow; [Hrsg. P. MOMMER - W. THIEL] Frankfurt 1994) 65-80.
- , «Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco», *EstBib* 52 (1994) 195-217.
- , *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3,2; Stuttgart 1994).

- , «Gesetzesfortschreibung und Pentateuchredaktion», *ZAW* 107 (1995) 373-392.
- , «Kritik der Pentateuchkomposition», *TRu* 60 (1995) 163-191.
- , «Von der Programmschrift einer Rechtsreform zum Verfassungsentwurf des Neuen Israel: Die Stellung des Deuteronomiums in der Rechtsgeschichte Israels», *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium* (Hrsg. G. BRAULIK) (HBS 4; Freiburg 1995) 93-105.
- , «Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 61-111.
- , «Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext», «Jedes Ding hat seine Zeit...» *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. FS. D. Michel (Hrsg. A.A. DIESEL u.a.) (BZAW 241; Berlin - New York 1996) 167-192.
- , «*p̄asah*», *TWAT* VI, 659-682.
- C. PAAP, *Die Josephsgeschichte Genesis 37-50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (EurHS XXIII, 534; Frankfurt 1994).
- H.V.D. PARUNAK, «Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure», *Bib* 62 (1981) 153-168.
- D. PATTE, *What is Structural Exegesis?* (Philadelphia, PA 1976).
- J. PEDERSEN, «Passahfeste und Passahlegende», *ZAW* 52 (1934) 161-175.
- L. PERLITT, «Hebraismus - Deuteronomismus - Judaismus», *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS. N. Lohfink; [Hrsg. G. BRAULIK - W. GROß - S. MCEVENEUE] Freiburg im Breisgau 1993) 279-295.
- , *Vatke und Wellhausen* (BZAW 94; Berlin - New York 1965).
- , «Priesterschrift im Deuteronomium?», *ZAW* 100 (Suppl. 1988) 65-88 = *Deuteronomium-Studien* (FAT 8; Tübingen 1994) 123-143.
- , *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen-Vluyn 1969).
- , *Deuteronomium-Studien* (FAT 8; Tübingen 1994) 123-143.
- D.L. PETERSEN, «Israelite Prophecy: Change versus Continuity», *Congress Volume Leuven 1989* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 43; Leuven 1991) 191-203.
- G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh* (Milano 1992).
- A. PHILLIPS, «The Laws of Slavery: Ex 21,2-11», *JSOT* 30 (1984) 51-66.
- T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P* (WMANT 70; Neukirchen-Vluyn 1995).
- L.M. POLAND, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formalist Approaches* (AAR Academy Series 48; Atlanta, GA 1985).
- B. POLKA, *The Dialectic of Biblical Critique: Interpretation and Existence* (New York - Basingstoke, NH 1986).
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Scrittura nella Chiesa* (Città del Vaticano 1993).
- M.A. POWELL, *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography* (New York 1992).
- , *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis, MN 1992 - London 1993).
- O. PROCKSCH, *Das nordhebräische Sagenbuch: Die Elohimquelle* (Leipzig 1906).
- P.A. QUICK, «Resumptive Repetition: A Two-Edged Sword», *Journal of Translation and Textlinguistics* 6 (1993) 289-316.
- J. REINDL, «*nsb/jsb*», *TWAT* V, 555-565.
- B. RENAUD, «La figure prophétique de Moïse en Ex 3,1 - 4,17», *RB* 93 (1986) 510-534.

- , *La théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et théologie* (CRB 30; Paris 1991).
- , «Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse», *RB* 97 (1990) 5-30.
- , «La formation de Ex 19-40. Quelques points de repère», *Le Pentateuque. Débats et recherches* (éd. P. HAUDEBERT) (LD 151; Paris 1992) 101-133.
- G.A. RENDSBURG, *The Redaction of Genesis* (Winona Lake, IN 1986).
- R. RENDTORFF, «Gen 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten», *KD* 7 (1961) 69-78.
- R. RENDTORFF, «Literarkritik und Traditionsgeschichte», *EvTh* 27 (1967) 138-153.
- , «Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis», *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies I* (Jerusalem 1969) 5-11.
- , «Der "Jahwist" als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik», *Congress Volume. Edinburgh 1974* (VTS 28; Leiden 1975) 158-166 = «The "Yahwist" as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism», *JSOT* 3 (1977) 2-9.
- , *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin - New York 1976).
- , «Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22», *ZAW* 94 (1982) 511-523.
- , *Das Alte Testament. Eine Einführung* (Neukirchen-Vluyn 1983; 1988).
- , «The Future of Pentateuchal Criticism», *Henoch* 6 (1984) 1-15.
- , *The Old Testament. An Introduction* (SCM, London 1985) (English translation).
- , «Between Historical Criticism and Holistic Interpretation. New Trends in Old Testament Exegesis», *Congress Volume. Jerusalem 1986* (VTS 40; Leiden 1988) 298-303.
- , *Introduction à l'Ancien Testament* (Paris 1989) (traduction française).
- , *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica* (Piccola biblioteca teologica 22; Claudiana, Torino 1990) (traduzione italiana).
- , «The Paradigm is Changing: Hopes and Fears», *Biblical Interpretation* 1 (1993) 34-53.
- , *Canon and Theology* (Overtures to Biblical Theology 30; Minneapolis, MN 1994).
- E. REUSS, *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments* (Braunschweig 1881).
- W. RICHTER, «Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des 'kleinen geschichtlichen Credo'», *Wahrheit und Verkündigung*. FS. W. Schmaus (München - Paderborn - Wien 1967) 175-212.
- , *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen 1971).
- E. RIEHM, *Die Gesetzgebung Moses im Lande Moab* (Gotha 1854).
- R.B. ROBINSON, «The Literary Function of the Genealogies of Genesis», *CBQ* 48 (1986) 595-608.
- A. ROFÉ, *The Book of Balaam* (Jerusalem 1979).
- , «An Inquiry into the Betrothal of Rebekah», *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff; [Hrsg. E. BLUM - C. MACHOLZ - E. W. STEGEMANN] Neukirchen - Vluyn 1990) 27-40.
- J.W. ROGERSON, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century. England and Germany* (London - Philadelphia, PA 1984).
- , *W.M.L. de Wette: Founder of Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography* (JSOTS 126; Sheffield 1992).

- Th. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99; Freiburg Schweiz - Göttingen 1990).
- , «Exode et Anti-Exode. La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert», *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement*. FS. F. Smyth-Florentin (éd. T. RÖMER) DBAT 12 (1991) 155-172.
- M.F. ROOKER, *Biblical Hebrew in Transition. The Language of the Book of Ezekiel* (JSOTS 90; Sheffield 1990).
- M. ROSE, *Deuteronomist und Yahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATANT 67; Zürich 1981).
- , «La croissance du corpus historiographique de la Bible - une proposition», *RTP* 118 (1986) 217-326.
- , «Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse», *Le Pentateuque en question* (éd. A. de PURY) (Genève 1989; 1992) 129-147.
- L. ROST, «Das kleine geschichtliche Credo», *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg 1964) 11-25.
- E. ROUILLARD, *La péripécie de Balaam (Nombres 22-24). La prose et les «oracles»* (ÉB 4; Paris 1985).
- H.H. ROWLEY, *The Growth of the Old Testament* (London 1950).
- W. RUDOLPH, *Der «Elohists» von Exodus bis Josua* (BZAW 68; Berlin 1938).
- U. RÜTERSWORDEN, «Die Persische Reichsautorisation der Tora: fact or fiction?», *ZABR* 1 (1995) 47-61.
- L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*. 1. Teilband: *Gen 1,1-11,26* (FzB 70; Würzburg 1992).
- , «Die Aporien der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josefserzählung der Genesis», *BZ* 29 (1985) 31-48 = *Studien* 89-109.
- , *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (SBAAT 18; Stuttgart 1994).
- E. RUPPRECHT, «Die Religion der Väter. Hauptlinien der Forschungsgeschichte», *DBAT* 11 (1976) 2-29.
- P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* (Torino 1994).
- M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation*. Vol. I. *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*. Part 1: *Antiquity* (Göttingen 1996).
- J.H. SAILHAMER, *Introduction to Old Testament Theology. A Canonical Approach* (Grand Rapids, MI 1995).
- K.D. SAKENFELD, *Journeying with God. A Commentary on the Book of Numbers* (International Theological Commentary; Grand Rapids, MI - Edinburgh 1995).
- J.A. SANDERS, *Torah and Canon* (Philadelphia, PA 1972).
- , «Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon», *Magnalia Dei. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright* (Garden City, NY 1976) 531-560.
- , *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia, PA 1984).
- , *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm* (Philadelphia, PA 1987).
- , «The Integrity of Biblical Pluralism», «Not in Heaven»: *Coherence and Complexity in Biblical Narrative* (eds. J.P. ROSENBLATT - J.C. SITTERSON) (Indianapolis, IN 1991) 154-169.

- , «Canon», *ABD* 1, 837-852.
- G. SAVOCA, *Iniziazione all'analisi biblica strutturalista: teoria e applicazioni* (Messina 1989).
- J. SCHARBERT, *Numeri* (NEB 27; Würzburg 1992).
- A. SCHART, *Mose und Israel in Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98; Freiburg Schweiz - Göttingen 1990).
- A. SCHENKER, rec. di G. BARBIERO, *L'asino del nemico*, in *Bib* 73 (1992) 263-265.
- H.H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich 1976).
- , «In Search of New Approches in Pentateuchal Research», *JSOT* 3 (1977) 33-42.
- , «Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung», *Congress Volume. Vienna 1980* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 32; Leiden 1981).
- , «Vers une théologie du Pentateuque», *Le Pentateuque en question* (éd. A. de PURY) (Genève 1989; 1992) 361-386.
- L. SCHMIDT, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167; Berlin - New York 1977).
- , «Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen. Literarkritik und Redaktion in Genesis 27,1-45», *ZAW* 100 (1988) 159-183.
- , *Beobachtungen und Fragen zu der Plagenerzählung in Exodus 7,14-11,10* (Studia Biblica; Leiden 1990).
- , «Väterverheißungen und Pentateuchfrage», *ZAW* 104 (1992) 1-27.
- , *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214; Berlin - New York 1993).
- , «Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht», *Verkündigung und Forschung* 40 (1995) 3-28.
- , «Weisheit und Geschichte beim Elohisten», «Jedes Ding hat seine Zeit». *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. FS. D. Michel (BZAW 241; Berlin - New York 1996) 209-225.
- W.H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament* (Berlin - New York 1979; 1995).
- , «Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten», *BZ* 25 (1981) 82-102.
- , *Exodus 1,1 - 6,30* (BKAT II,1; Neukirchen-Vluyn 1988).
- , «Plädoyer für die Quellenscheidung», *BZ* 32 (1988) 1-14.
- , «Elementäre Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch», *Congress Volume. Leuven 1989* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 43; Leiden 1991) 22-45.
- , «Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in ihrem Kontext», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 225-243.
- W.H. SCHMIDT - H. DELKURT - A. GRAUPNER, *Die Zehn Gebote im Rahmen Alttestamentlicher Ethik* (Erträge der Forschung 281; Darmstadt 1993).
- H.-Ch. SCHMITT, «"Priesterliches" und "prophetisches" Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17 - 14,31. Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch», *Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments*. FS. E. Würthwein (Göttingen 1979) 138-155.
- , *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte* (BZAW 154; Berlin - New York 1980).
- , «Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der "Glaubens"-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch», *VT* 32 (1982) 170-189.
- , «Die Hintergründe der "neuesten Pentateuchkritik" und der literarische Befund der Josefsgeschichte», *ZAW* 97 (1985) 161-179.

- , «Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel: Bemerkungen zur theologischen Intention des Pentateuch», *Pluralismus und Identität* (Hrsg. J. MEHLHAUSEN) (München 1995) 259-278.
- B. SCHRAMM, *The Opponents of Third Isaiah. Reconstructing the Cultic History of the Restoration* (JSOTS 193; Sheffield 1994).
- J.J. SCULLION, «*Märchen, Sage, Legende: Towards a Clarification of Some Literary Terms Used by Old Testament Scholars*», *VT* 34 (1984) 321-336.
- H. SEEBASS, «Gehörten Verheißungen zur ältesten Bestand der Vätererzählungen?», *Bib* 64 (1983) 189-210.
- , «À titre d'exemple: réflexions sur Gen 16//21,8-21//26,1-33», *Le Pentateuque en question* (éd. A. de PURY) (Genève 1989; 1992) 215-230.
- , «Que reste-t-il du Yahviste et de l'Élohiste?», *Le Pentateuque en question* (éd. A. de PURY) (Genève 1989; 1992) 199-214.
- , «Biblich-theologischer Versuch zu Num 20,1-13 und 21,4-9», *Altes Testament. Forschung und Wirkung* (FS. H. Graf Reventlow; [Hrsg. P. MOMMER - W. THIEL] Frankfurt 1994) 219-229.
- , *Genesis I. Urgeschichte (1,1 - 11,26)* (Neukirchen-Vluyn 1996).
- I.L. SEELIGMANN, «Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung», *TZ* 18 (1962) 305-325.
- B.Z. SEGAL (ed.), *The Ten Commandments in History and Tradition* (Jerusalem 1990).
- B. SEIDEL, *Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Urkundenhypothese: Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung* (BZAW 213; Berlin - New York 1993).
- , «Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert», *ZAW* 106 (1994) 476-485.
- E. SELLIN - G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg 1965).
- G.T. SHEPPARD, «Canonical Criticism», *ABD* 1, 861-866.
- M. SHILOH, «And he said... and he said», *Sefer Korngreen* (Tel Aviv 1963).
- H. SIMIAM-YOFRE, «Diacronia: i metodi storico-critici», *Metodologia dell'Antico Testamento* (a cura di H. SIMIAM-YOFRE) (Bologna 1994) 79-119.
- R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament* (Paris 1678 - Rotterdam 1685).
- , *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (Paris 1689).
- , *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (Paris 1690).
- J.L. SKA, «Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (Pg)», *Bib* 60 (1979) 23-35.
- , «La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique», *Bib* 60 (1979) 191-215.
- , «Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal», *NRT* 103 (1981) 512-532.
- , «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode», *ZAW* 94 (1982) 530-548.
- , *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109; Rome 1986, 1997).
- , «Quelques remarques sur P^e et la dernière rédaction du Pentateuque», *Le Pentateuque en question* (éd. A. de PURY) (Genève 1989; 1992) 95-125.
- , «Our Fathers Have Told Us». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13; Rome 1990).
- , «Un nouveau Wellhausen?», *Bib* 72 (1991) 253-263.
- , «Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15. Remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22», *Le Pentateuque* (éd. P. HAUDEBERT) (LD 151; Paris 1992) 135-171.

- , «La «nouvelle critique» et l'exégèse anglo-saxonne», *RSR* 80 (1992) 29-53.
- , «Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques», *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS. N. Lohfink; [Hrsg. G. BRAULIK - W. GROB - S. MCE-VENUE] Freiburg im Breisgau 1993) 307-314.
- , «Le repas de Ex 24,11», *Bib* 74 (1993) 305-327.
- , «El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores», *EstBib* 52 (1994) 37-62.
- , «Sincronia. Análisi narrativa», *Metodologia dell'Antico Testamento* (a cura di H. SIMIAM-YOFRE) (Studi biblici 25; Bologna 1994; 1997) 139-170; 223-234.
- , «Il lavoro nella Bibbia», *Firmana* 8 (1995) 47-62.
- , «Nel segno dell'arcobaleno. Il racconto biblico del diluvio (Gen 6-9)», *La natura e l'ambiente nella Bibbia* (a cura di M. LORENZANI) (Studio biblico teologico aquilano; L'Aquila 1996) 41-66.
- , rec. di J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, *Bib* 76 (1995) 419-422; *CBQ* 58 (1996) 140-141.
- , «Ex 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 289-317.
- , rec. di Ch. LEVIN, *Der Jahwist*, *Bib* 77 (1996) 425-428.
- , «Dal Nuovo all'Antico Testamento», *CivCatt* 147 II (1996) 14-23.
- , «Le Pentateuque. État de la recherche à partir de quelques nouvelles 'Introduction'», *Bib* 77 (1996) 245-265.
- , «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël (Gn 12,1-4a)», *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*. FS. C.H.W. Brekelmans (eds. M. VERVENNE - J. LUST) (BETL 133; Leuven 1997) 367-389.
- , «Il canone ebraico e il canone cristiano dell'Antico Testamento», *CivCatt* 148,III (1997) 213-225.
- J. SKINNER, *Genesis* (ICC; Edinburgh 1910).
- R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels* (FRLANT 84; Göttingen 1963).
- R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments* (TW 1; Stuttgart 1978).
- , «Gehörte Juda zum vorstaatlichen Israel?», *Fourth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem 1967) 57-62.
- , *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten* (Göttingen 1989).
- N.H. SNAITH, *Leviticus and Numbers* (The Century Bible; London 1967).
- J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento. From Its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon* (Brescia 1987). English translation: *Introduction to the Old Testament* (OTL; London - Philadelphia, PA 1980).
- B. SPINOZA, *Tractatus teologico-politicus* (Amsterdam 1670).
- J.J. STAMM, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung* (Bern 1958).
- , «Zum Altargesetz im Bundesbuch», *TZ* 1 (1945) 304-306.
- O.H. STECK, «Aufbauprobleme in der Priesterschrift», *Ernten was man sät*. FS. K. Koch (Hrsg. D.R. DANIELS e.a.; Neukirchen-Vluyn 1991) 287-308.
- , *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BSt 17; Neukirchen-Vluyn 1991).
- J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* (Paris-Bruges 1959).
- G. STEINS, «Die Bücher Esra und Nehemia», *Einleitung in das Alte Testament* (Hrsg. E. ZENGER) (StB 1,1; Stuttgart 1995) 175-183.
- M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Studies; Bloomington 1985).

- C. STEURENAGEL, *Deuteronomium und Josua* (Göttingen 1900).
- T. STORDALEN, «Genesis 2,4 - Restudying a *locus classicus*», *ZAW* 104 (1992) 163-171.
- U. STRUPPE, *Die Herrlichkeit Yabwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu k'bôd YHWH* (ÖBS 9; Klosterneuburg 1988).
- D. SUTHERLAND, «The Organisation of the Abraham Promise Narratives», *ZAW* 95 (1983) 337-343.
- S. TALMON, «The Three Scrolls of the Law that were Found in the Temple Court», *Textus* 2 (1962) 14-27 = *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader* (ed. S.Z. LEIMAN) (LBS; New York 1974) 455-468.
- , «The «Desert Motif» in the Bible and in Qumran Literature», *Biblical Motifs - Origins and Transformations* (ed. A. ALTMANN) (Cambridge, MA 1966) 31-63.
- S. TALMON, «The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narrative», *Scripta Hierosolymitana* 27 (Jerusalem 1978) 12-25.
- S. TENGSTRÖM, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (Lund 1982).
- W. THIEL, «Erwägungen zum Alter des Heiligkeitsgesetzes», *ZAW* 81 (1969) 40-72.
- , «Vom revolutionären zum evolutionären Israel? Zu einem neuen Modell der Entstehung Israels», *TLZ* 113 (1988) 401-410.
- Th.L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133; Berlin - New York 1974).
- , *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources* (Studies in the History of the Ancient Near East 4; Leiden - New York - Köln 1992).
- J.H. TIGAY, «An Empirical Model for the Documentary Hypothesis», *JBL* 94 (1975) 329-342.
- , *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia, PA 1982).
- , (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia, PA 1985).
- , «The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the *Gilgamesh Epic*», *Empirical Models*, 21-52.
- A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale* (AnBib 100; Roma 1982).
- J. TREBOLLE BARRERA, «Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings», *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 15 (1982) 12-35.
- J.C.F. TUCH, *Commentar über die Genesis* (Halle 1838; ¹1871).
- L.A. TURNER, *Announcements of Plot in Genesis* (JSOTS 96; Sheffield 1990).
- H. UTZSCHNEIDER, *Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)* (OBO 77; Freiburg Schweiz - Göttingen 1988).
- J.P.M. van der PLOEG, «Slavery in the Old Testament», *Congress Volume. Uppsala 1971* (VTS 22; Leiden 1972) 72-87.
- J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CN - London 1975).
- , «Recent Studies on the Pentateuch. A Crisis in Method?», *JAOS* 99 (1979) 663-673.
- , «The Religion of the Patriarchs in Genesis», *Bib* 61 (1980) 220-233.
- , *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven, CN - London 1983).
- , *Der Jahwist als Historiker* (Theologische Studien 134; Zürich 1987).

- , *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville, KY - Zürich 1992).
- , *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (CBET 10; Kampen - Louisville, KY 1994).
- , «Cultic Laws in the Covenant Code (Exodus 20,22 - 23,33) and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (Leuven 1996) 319-345.
- , «The Law of the Hebrew Slave», *ZAW* 108 (1996) 534-546.
- E.J. VAN WOLDE, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden* (SSN 25; Assen - Maastricht 1989).
- J.S. VATER, *Commentar über den Pentateuch I-III* (Halle 1802-1805).
- W. VATKE, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt* (Berlin 1835).
- T. VEIJOLA, «Das Opfer des Abraham - Paradigma des Glaubens aus dem nach-exilischen Zeitalter», *ZTK* 85 (1988) 129-164.
- J. VERMEYLEN, «La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique», *RTL* 12 (1981) 324-346.
- , «Les premières étapes de la formation du Pentateuque», *Le Pentateuque en question* (éd. A. de PURY) (Genève 1989; ²1992) 149-197.
- , «Le vol de la bénédiction paternelle. Une lecture de Gen 27», *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (eds. C. BREKELMANS - J. LUST) (BETL 94; Leuven 1990) 23-40.
- , «The Protest Motif in the Sea Narrative (Ex 14,11-12). Form and Structure of a Pentateuchal Pattern», *ETL* 63 (1987) 257-271.
- , «The Sea Narrative Revisited», *Bib* 75 (1994) 80-98.
- , (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation* (BETL 126; Leuven 1996).
- M. VERVENNE - J. LUST (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Studies*. FS. C.W.H. Brekelmans (BETL 133; Leuven 1997).
- P. VOLZ - W. RUDOLPH, *Der Elobist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik* (BZAW 63; Gießen 1933).
- K. von RABENAU, *Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Exod. 13,17 - 14,31* (Theologische Versuche 1; Berlin 1966).
- G. von RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 78; Stuttgart 1938) = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 8; München 1958) 9-86; English Translation: «The Form-Critical Problem of the Hexateuch», *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York 1966) 1-78.
- , *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2-4; Göttingen 1949; ¹1964).
- , *Der Heilige Krieg im alten Israel* (ATANT 20; Zürich 1951).
- , «Josephsgeschichte und ältere Chokma», *Congress Volume. Copenhagen 1952* (VTS 1; Leiden 1953) 120-127 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 8; München ²1961) 272-280.
- , *Theologie des Alten Testaments I* (München ¹1962).
- H. VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23; Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1975).
- , *Der Entstehung des jehowistischen Geschichtswerkes* (EURHS XXIII,109; Frankfurt 1978).
- N.E. WAGNER, «Pentateuchal Criticism: No Clear Future», *Canadian Journal of Theology* 13 (1967) 225-232.

- , «Abraham and David?», *Studies in the Ancient Palestinian World Presented to Professor F.V. Winnett* (eds. J.W. WEVERS - D.B. REDFORD) (Toronto Semitic Texts and Studies; Toronto 1972) 117-140.
- V. WAGNER, «Zur Existenz der sogenannten "Heiligkeitsgesetz"», *ZAW* 86 (1974) 307-316.
- D.F. WATSON - A.J. HAUSER, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography. With Notes on History and Method* (Biblical Interpretation Series 4; Leiden 1994).
- H. WEIDEMANN, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen* (FRLANT 94; Göttingen 1968).
- P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (FzB 9; Würzburg 1973).
- , *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146; Berlin - New York 1977).
- , *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23 - 5,5* (OBO 32; Freiburg Schweiz - Göttingen 1980).
- , «Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung», *BN* 24 (1984) 81-134; 24 (1984) 138-162.
- , *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17 - 14,31* (ÄAT 9; Wiesbaden 1985).
- , «Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte», *RB* 95 (1988) 138-162.
- P. WEIMAR - E. ZENGER, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75; Stuttgart 1975).
- J.P. WEINBERG, «Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit», *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien* (Hrsg. J. HARMATTA - G. KOMORÓCZY) (Budapest 1976/1990).
- , *The Citizen-Temple Community* (JSOTS 151; Sheffield 1992).
- M. WEINFELD, «Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord - The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1 - 2:3», *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (éds. A. CAQUOT - M. DELCOR) (AOAT 212; Neukirchen-Vluyn - Kevelaer 1981) 501-512.
- M. WEISS, *The Bible From Within. The Method of Total Interpretation* (Jerusalem 1984).
- J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin 1866; 1889; 1899).
- , *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin 1883); English translation: *Prolegomena to the History of Israel*. With a Reprint of the article *Israel* from the *Encyclopaedia Britannica*. Preface by W. Robertson Smith (Reprints and Translation Series; Atlanta, GA 1994).
- G.J. WENHAM, «The Coherence of the Flood Narrative», *VT* 28 (1978) 336-348.
- , *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco, TX 1987).
- , «Method in Pentateuchal Criticism», *VT* 41 (1991) 84-109.
- , *Genesis 16-50* (WBC 2; Dallas, TX 1994).
- R. WESTBROOK, «What is the Covenant Code?», *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development* (ed. B.M. LEVINSON) (JSOTS 181; Sheffield 1994) 15-36.
- C. WESTERMANN, «Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift», *Wort, Gebot, Glaube* (FS. W. Eichrodt; [Hrsg. H.J. STOEBE] ATANT 59; Zürich 1970) 227-

- 249 = *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II* (TBü 55; München 1974) 115-137.
- , *Genesis 1-11* (BKAT I,1; Neukirchen-Vluyn 1984).
- , *Genesis 12-36* (BKAT I,2; Neukirchen-Vluyn 1981).
- , *Genesis 37-50* (BKAT I,3; Neukirchen-Vluyn 1982).
- R.N. WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study* (JSOTS 53; Sheffield 1987).
- , *Introduction to the Pentateuch* (Grand Rapids, MI 1995).
- A. WIEDER, «Ugaritic-Hebrew Lexicographical Notes», *JBL* 84 (1965) 160-164.
- H.M. WIENER, *The Composition of Judges II 11 to 1 Kings II 46* (Leipzig 1929).
- , *Die drei Männer im Feuer* (BZAW 55; Berlin 1930).
- J. WIESEHÖFER, «"Reichsgesetz" oder "Einzelfallgerechtigkeit"? Bemerkungen zu P. Freis These von der Achämenidischen "Reichsautorisation"», *ZABR* 1 (1995) 36-46.
- H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16; Waco, TX 1985).
- , *Ezra and Nehemiah* (OTG; Sheffield 1987).
- R.R. WILSON, «The Old Testament Genealogies in Recent Research», *JBL* 94 (1975) 169-189.
- , *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven, CN 1977).
- F.V. WINNETT, *The Mosaic Tradition* (Toronto 1949).
- , «Re-examining the Foundations», *JBL* 84 (1965) 1-19.
- H.W. WOLFF, «Das Kerygma des Jahwisten», *EvTh* 24 (1964) 73-98 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 22; München 1964) 345-373.
- , «Zur Thematik der elohistischen Fragmente in Pentateuch», *EvTh* 29 (1969) 59-72 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 22; München 1973) 402-417.
- J. WUELLNER, «Where is Rhetorical Criticism Taking Us?», *CBQ* 49 (1987) 448-463.
- A. YARDENI, «Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem», *VT* 41 (1991) 176-185.
- L. ZAMAN, *R. Rendtorff en zijn «Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch»*. *Schets van een Maccabeër binnen de hedendaagse Pentateuchexegese* (Brussel 1984).
- E. ZENGER, *Die Sinaibephanie* (FzB 3; Würzburg 1971).
- , «Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise», *TRev* 78 (1982) 353-362.
- , *Israel am Sinai. Analysen und Interpretation zu Exodus 17-34* (Altenberge 1982).
- , *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112; Stuttgart 1983).
- , «Le thème de la "sortie d'Égypte" et la naissance du Pentateuque», *Le Pentateuque en question* (éd. A. de PURY) (Genève 1989; 1992) 301-331.
- , *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1; Stuttgart 1995).
- , «Wie und Wozu die Tora zum Sinai kam. Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34», *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 265-288.
- W. ZIMMERLI, «Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift», *TZ* 16 (1960) 268-280 = *Gottesoffenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TBü 19; München 1969) 205-216.

- , *Gottesoffenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TBü 19; München 1969).
- , «Heiligkeit» nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz», VT 30 (1980) 493-512.
- B. ZUBER, *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels* (OBO 9; Freiburg Schweiz - Göttingen 1976).

INDICE

<i>Prefazione</i>	Pag.	5
CAP. I: QUALCHE DOMANDA FONDAMENTALE SUL PENTATEUCO.....	»	11
A. Origine della parola Pentateuco e del suo uso.....	»	11
B. Tetrateuco, Pentateuco, Esateuco o Enneateuco?....	»	14
1. <i>Esateuco</i>	»	14
2. <i>Tetrateuco</i>	»	15
3. <i>Enneateuco</i>	»	16
C. Mosè, il Pentateuco e il canone della Bibbia Ebraica	»	19
1. <i>Il Pentateuco - Dt 34,10-12</i>	»	20
2. <i>La seconda parte dalla Bibbia Ebraica: i profeti anteriori e posteriori</i>	»	21
3. <i>La terza parte della Bibbia Ebraica: gli scritti</i>	»	23
4. <i>Conclusione</i>	»	24
CAP. II: I CINQUE LIBRI DEL PENTATEUCO - CONTENUTO E STRUTTURA.....	»	27
A. La divisione in cinque libri	»	27
1. <i>Le ragioni materiali</i>	»	27
2. <i>I criteri teologici</i>	»	28
3. <i>Conclusione</i>	»	30
B. La struttura del libro della Genesi.....	»	31
1. <i>La formula delle «tôl' dôt» («generazioni»)</i>	»	31
2. <i>Altri elementi di strutturazione nella storia patriarcale (Gn 12-50)</i>	»	34
3. <i>Funzione della formula delle «tôl' dôt» nella storia patriarcale</i>	»	36
4. <i>Importanza della storia patriarcale</i>	»	37

C. La struttura del libro dell'Esodo	Pag. 38
1. <i>Le suddivisioni</i>	» 38
2. <i>Tentativo di soluzione</i>	» 39
D. La struttura del libro del Levitico	» 44
1. <i>Il problema</i>	» 44
2. <i>Struttura</i>	» 44
3. <i>Significato del libro</i>	» 45
E. La struttura del libro dei Numeri	» 48
1. <i>Il problema</i>	» 48
2. <i>La struttura in due parti</i>	» 48
3. <i>Il significato del libro dei Numeri</i>	» 50
D. Struttura del libro del Deuteronomio	» 51
CAP. III: I PROBLEMI LETTERARI DEL PENTATEUCO -	
I. I TESTI LEGISLATIVI	» 53
A. Le leggi relative agli schiavi	» 54
1. <i>Il codice dell'alleanza</i> (Es 21,2-11)	» 54
2. <i>Il codice deuteronomico</i> (Dt 15,12-18)	» 55
3. <i>La Legge di santità</i> (Lv 25,39-55)	» 57
B. Le leggi sul prestito (Es 22,24; Dt 23,20-21; Lv	
25,35-36)	» 58
1. <i>Il codice dell'alleanza</i> (Es 22,24)	» 58
2. <i>Il codice deuteronomico</i> (Dt 23,20-21)	» 59
3. <i>La Legge di santità</i> (Lv 25,35-36)	» 59
C. Le leggi sull'asino del nemico o dell'amore del	
nemico (Es 23,4-5; Dt 22,1-4)	» 60
1. <i>Il codice dell'alleanza</i> (Es 23,4-5)	» 60
2. <i>Il codice deuteronomico</i> (Dt 22,1-4)	» 60
3. <i>La Legge di santità</i> (Lv 19,17-18)	» 61
D. Il decalogo	» 61
1. <i>Il comandamento del sabato</i> (Es 20,8-11; Dt 5,12-	
15)	» 62
2. <i>La struttura del decalogo</i>	» 62
3. <i>La seconda parte del decalogo</i>	» 64
4. <i>Il «decalogo cultuale»</i> (Es 34,11-26)	» 64
CAP. IV: I PROBLEMI LETTERARI DEL PENTATEUCO -	
II. I TESTI NARRATIVI	» 67
A. Varie versioni di un solo evento	» 68
1. <i>Il doppio racconto della creazione</i>	» 68
2. <i>Il triplice racconto della moglie/sorella</i> (Gn 12,10-	
20; 20,1-18; 26,1-11)	» 70
3. <i>Il doppio racconto dell'episodio di Meriba</i> (Es 17,1-	
7; Nm 20,1-13)	» 72

B. Doppioni all'interno di un solo racconto	Pag. 74
1. <i>Il racconto del diluvio</i> (Gn 6-9)	» 74
2. <i>L'inizio della storia di Giuseppe</i> (Gn 37)	» 80
3. <i>Il passaggio del mare</i> (Es 14)	» 83
CAP. V: I PROBLEMI LETTERARI DEL PENTATEUCO -	
III. ALCUNI INTERVENTI REDAZIONALI	» 91
A. Due esempi di «inserti» redazionali	» 91
1. <i>Esodo 14,11-12</i>	» 91
2. <i>Esodo 24,3-8</i>	» 92
B. La «ripresa»	» 93
1. <i>Genesi 6,22; 7,5</i>	» 94
2. <i>Genesi 21,27b.32a</i>	» 94
3. <i>Genesi 37,36; 39,1</i>	» 95
4. <i>Esodo 6,10-12.29-30 - 6,13.26-28</i>	» 95
5. <i>Levitico 26,46; 27,34</i>	» 96
6. <i>Numeri 22,21b.35b</i>	» 96
C. Alcuni «segni linguistici» del lavoro redazionale (<i>lin-</i>	
<i>guistic markers</i>)	» 98
1. <i>Discorsi divini</i>	» 98
2. <i>Glosse esplicative introdotte da hî' e hî'' («egli/es-</i>	
<i>so» ed «essa»)</i>	» 101
3. <i>Glosse esplicative che riprendono una o più paro-</i>	
<i>le del testo originale</i>	» 102
D. Alcuni «discorsi divini» importanti e di origine re-	
dazionale	» 103
1. <i>Genesi 12,1-4a</i>	» 104
2. <i>Genesi 13,14-17</i>	» 105
3. <i>Genesi 28,13-15</i>	» 106
4. <i>Esodo 19,3-8</i>	» 108
E. Le intercessioni di Mosè (Es 32,7-14; Nm 14,11b-23a)	
1. <i>Esodo 32,7-14</i>	» 109
2. <i>Numeri 14,11b-23a</i>	» 110
CAP. VI: ESEGESI DEL PENTATEUCO - STORIA DELLA RI-	
CERCA DALL'ANTICHITÀ FINO AL 1970	» 113
A. Antichità e Medio Evo	» 113
1. <i>La lettura dei Padri della Chiesa</i>	» 113
2. <i>Da Platone ad Aristotele: il Medio Evo</i>	» 115
B. L'umanesimo e gli inizi dell'esegesi moderna	» 117
1. <i>Il ritorno alle lingue originali</i>	» 117
2. <i>Baruch Spinoza e Richard Simon</i>	» 118
C. L'ipotesi documentaria classica	» 119
1. <i>I primi lavori critici: Witter, Astruc e Eichborn....</i>	» 119

2. <i>Il movimento delle idee nel secolo XIX: l'illuminismo, la teologia liberale, il romanticismo e l'interesse per la storia</i>	Pag. 121
3. <i>De Wette</i>	» 123
4. <i>Da de Wette a Wellhausen</i>	» 124
5. <i>Reuss, Graf, Kuenen e Wellhausen: l'ipotesi documentaria classica</i>	» 126
D. Gunkel, North, von Rad e la <i>Formgeschichte</i>	» 130
1. <i>Il retroterra culturale della «Formgeschichte»</i>	» 130
2. <i>Il nuovo metodo introdotto da Gunkel (1862-1932)</i>	» 131
3. <i>L'influsso di Gunkel</i>	» 132
4. <i>Albrecht Alt (1883-1956), Gerhard von Rad (1901-1971) e Martin Noth (1902-1968)</i>	» 134
E. Le altre scuole esegetiche	» 141
CAP. VII: GLI SVILUPPI RECENTI NELL'ESEGESI DEL PENTATEUCO	» 145
A. Le critiche all'ipotesi documentaria	» 145
1. <i>Il retroterra culturale e intellettuale degli anni '70</i>	» 145
2. <i>Contestazione di alcune tesi basilari sull'Israele premonarchico</i>	» 148
B. I problemi delle varie fonti	» 150
1. <i>L'Elobista</i>	» 150
2. <i>Lo Jahwista</i>	» 151
3. <i>Il problema del racconto sacerdotale</i>	» 165
C. Lo studio «sincronico» del Pentateuco	» 182
CAP. VIII: LE CARATTERISTICHE BASILARI DELLA LETTERATURA ANTICA	» 187
A. La legge dell'antichità o della precedenza	» 187
B. La legge della conservazione: non si elimina niente	» 192
C. La legge della continuità e dell'attualità	» 193
D. La legge dell'economia: si scrive solo quanto è necessario	» 197
E. I paralleli extrabiblici	» 201
CAP. IX: QUALCHE PUNTO DI RIFERIMENTO PER LA LETTURA DEL PENTATEUCO	» 209
A. Il Pentateuco e la ricostruzione d'Israele dopo l'esilio	» 211
B. I punti saldi per l'interpretazione: tre codici; tre teologie; l'ultima redazione	» 213

1. <i>I tre codici del Pentateuco</i>	Pag. 213
2. <i>Le tre teologie del Pentateuco</i>	» 215
C. Esisteva una «fonte» preesilica sull'origine d'Israele?	» 217
1. <i>Una «fonte preesilica»?</i>	» 218
2. <i>Esisteva un legame tra patriarchi ed esodo prima del Deuteronomio?</i>	» 222
D. I materiali preesilici del Pentateuco	» 229
1. <i>Il libro della Genesi</i>	» 229
2. <i>L'esodo, il Sinai e la permanenza nel deserto</i>	» 235
CAP. X: IL PENTATEUCO E L'ISRAELE POSTESILICO	» 245
A. L'autorizzazione imperiale persiana	» 245
1. <i>La proposta di P. Frei</i>	» 246
2. <i>Valutazione della proposta</i>	» 247
B. La teoria della comunità dei cittadini legati al tempio (<i>Bürger-Tempel-Gemeinde</i>)	» 255
1. <i>La proposta di J.P. Weinberg</i>	» 255
2. <i>La Bürger-Tempel-Gemeinde e il Pentateuco</i>	» 256
<i>Conclusione</i>	» 259
<i>Abbreviazioni</i>	» 263
<i>Indice degli autori antichi e medioevali</i>	» 267
<i>Indice degli autori moderni (dal 1500 fino ad oggi)</i>	» 269
<i>Indice delle citazioni bibliche (selettivo)</i>	» 277
<i>Indice degli argomenti</i>	» 281
<i>Bibliografia</i>	» 285