

4. LE COORDINATE TEMPORALI E LA «NUMEROLOGIA»

4.1. CRITERI INTERPRETATIVI ALLA RICERCA DI UNA *RATIO* DELLA «TEMPORALITÀ» PROGETTATA LUNGO L'ATTO DI LETTURA DA GEN A 2RE

La scelta di campo nel considerare la forma di discorso narrativo come punto di avvio per un'analisi che sia aderente alla forma originaria del testo così come si presenta da Gen a 2Re trae la propria forza dall'analisi delle dimensioni narrative e dallo studio della loro coerenza. Ogni narrazione, secondo la disciplina specifica che studia tale sistema di comunicazione - la Narratologia - ha proprie regole e si regge su alcune istanze fondamentali: il tempo, lo spazio, i personaggi e l'intreccio. Senza questi elementi minimi non si dà forma narrativa. Lo studio della «temporalità» in un testo narrativo è fondamentale e costituisce uno dei campi di maggiore interesse delle riflessioni narratologiche. E' utile comunque ricordare che la gestione della temporalità può essere soggetta a tre diverse tipologie di approccio:

[1] *Approccio di tipo «storico»*: mutuato dalle strutture *cronachistiche* della storia, dove la temporalità è intesa come *ratio* cronologica capace di articolare gli eventi in un tempo calcolato. Su questi elementi gli storici scrivono la storia.³⁸ Soprattutto le cronologie elaborate entro 1-2Re ricoprono questa preoccupazione [analogamente ai libri delle Cronache]; questa modalità di comprendere la temporalità nel racconto segue così una *ratio* dettata dal rapporto mimetico tra collocazione di eventi entro il racconto e accadimenti entro la scena della storia. La misurazione del tempo, calcolata nell'ambito del calendario, diviene l'ossatura logica per una comprensione temporale degli eventi.

[2] *Approccio di tipo «narrativo»*: è la comprensione della «temporalità» come realtà ricreata nelle trame del testo narrativo. Dobbiamo soprattutto a G. Genette³⁹ la comprensione della differenza innovativa tra temporalità intesa in senso diacronico e temporalità ritrascritta nel racconto. Ciò che nella storia si è dato una volta per tutte nel racconto può essere reiterato, richiamato, annunciato; il tempo non è più necessariamente una linea che si prolunga su un asse diacronico, ma può svilupparsi in anticipazione o memoria. Le «analessi» [=recupero del passato] e le «prolessi» [=annuncio del futuro] sono funzionali al racconto quanto la memoria e la speranza lo sono per la vita e per la storia. Si apre così un duplice livello, quello progettato dalla storia nel testo e quello che sta sullo sfondo, in relazione ad un asse diacronico. Approfondimenti in questa direzione sono riscontrabili in tutte le produzioni esegetiche di carattere sincronico, soprattutto entro la metodologia narratologica. Il limite di tale approccio è quello di apparire nelle analisi esegetiche e negli esempi pubblicati sempre molto circoscritto, solo alla pericope, o al massimo alla sezione narrativa [ciclo di Abramo, di Isacco, storia della successione al trono, ciclo di Elia...].

[3] *Approccio di tipo «simbolico»*: questo livello rappresenta, nella gestione della temporalità, un ambito molto interessante per la comprensione e la decifrazione del messaggio di un testo. Cioè, entro un testo narrativo con valenza simbolica anche la gestione della temporalità può assumere il carattere

³⁸ Cfr. per questi aspetti in particolare agli studi di J. VAN SETERS, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven - London 1982).

³⁹ Non possiamo soffermarci -per una presentazione- sugli aspetti precisi della teoria. Rimandiamo in particolare a G. GENETTE, *Figure III. Discorso del racconto* (Piccola biblioteca Einaudi 468, Torino 1986) 81-134.

simbolico; viene così a configurarsi una sorta di «meta-linguaggio» con una propria sintassi stabilita sovente dal sistema numerico adottato. La determinazione dell'esistenza di questo livello diviene necessaria per la comprensione globale dell'atto di lettura del testo stesso. Un esempio di presenza di trattamento simbolico della temporalità è ad esempio nel Vangelo secondo Giovanni. Tale approccio è stato studiato per l'AT soprattutto sul Pentateuco, alla ricerca di una *ratio* numerica che organizzasse le varie cronologie.

Queste tre modalità, rapidamente descritte, portano in se stesse *tre preoccupazioni precise della narrazione*, potremmo dire tre ideologie:

[1] La *prima*, maggiormente attenta all'imitazione del *modello diacronico* [rapporto con la cronografia] si volge maggiormente ad un interesse di ricostruzione storica, cioè «extra-testuale». Il significato veicolato dal testo narrativo è tutto centrato sulla scena della storia. L'oggetto immediato appare fortemente descrittivo degli eventi collocati in una temporalità fenomenologicamente percepita e il narratore si pone al *servizio* della «temporalità» cronologicamente intesa. Questa forma progetta la narrazione intesa come «storiografia» in senso moderno.

[2] La *seconda*, si libera facilmente dal *modello diacronico* per ampliarlo entro una visione «pancronica» della temporalità: potremmo dire che il «tempo guida» è quello della linea tracciata dalla narrazione; il narratore diviene *padrone* di questo tipo di «temporalità». La *mimesis* in relazione al *modello diacronico* che si instaura in questo modello è innovativa: accetta le coordinate temporali modificandone l'*ordine*, la *durata*, e la *frequenza*. La forma più attestata del racconto si colloca entro questo tipo di gestione della «temporalità» che produce variazioni al modello «diacronico» [cfr. i rimandi alla teoria di G. Genette]. La preoccupazione del narratore, in questa forma, è piuttosto quella di «ricreare» entro una nuova «temporalità» la storia. Infine, l'ideologia del narratore in questa prospettiva emerge quando si comprende dove egli voglia far cadere l'attenzione: elemento essenziale per l'intenzione del testo.

[3] La *terza*, apre una *forma mimetica* del *modello diacronico* distinta dalla seconda. La distinzione ci pare possa essere colta nel fatto che nel secondo modello la variazione dell'*ordine*, della *durata* e della *frequenza* sia funzionale all'articolazione del messaggio nel testo, mentre in questo terzo modello possiamo riconoscere che la «temporalità», simbolicamente intesa, è funzionale al messaggio stesso, nel senso che essa stessa veicola, attraverso un «meta-linguaggio», valori decisivi per la comprensione globale del «linguaggio» attraverso il quale il testo si esprime. In altre parole, le valenze narrative che presiedono al secondo modello appartengono alla narrazione *tout court*, quelle del presente modello invece appartengono all'originalità progettata dal testo o dalla tradizione testuale entro la quale esso è compreso [necessità del riferimento storico-culturale, quindi «extra-testuale» per la comprensione di questo punto]. La preoccupazione del narratore che ripensa gli elementi della «temporalità» in senso simbolico è quella di parlare in modo «cifrato» e comprensibile solo all'interno di un «sistema di significati», compreso il quale il messaggio emerge.

Questa rassegna ci avverte del pericolo di comprendere il nostro insieme testuale come appartenente ad uno solo di questi modelli proposti. *Ci pare invece importante riconoscere la compresenza, con accentuazioni diverse, di tutti e tre i modelli*. La compresenza vuole anche essere intesa per «contagio»: non solo l'attestazione di una sensibilità storica nella direzione del modello diacronico, o di una sensibilità narrativa o simbolica circoscritte in alcuni testi da Gen a 2Re, ma soprattutto una

commistione di modelli entro le stesse realtà narrative, influenzandosi a vicenda, potenziando la capacità creativa dell'opera.

Entro questa comprensione appare ingenuo il lavoro di chi procede da Gen a 2Re [magari attraverso una concordanza con le Cronache] pensando «storicamente» in senso moderno e diacronico la vicenda narrata nei testi narrativi biblici. I progetti di «storicità» emergono esattamente dalla comprensione storica che il narratore fa emergere nel presentare un testo narrativo. Il concetto di storicità creato da questo insieme testuale può venire alla luce solo nel confronto con i criteri sopra esposti, configurati entro modelli di comprensione della «temporalità» nel racconto.

Per approdare a questi risultati annunciati è giocoforza passare prima in rassegna tutte le indicazioni «cronologiche»: si tratta di un momento di carattere descrittivo che cerca di ritrascrivere, secondo linee distinte, il progetto «diacronico» del testo biblico, dalla creazione alla deportazione a Babilonia. In secondo luogo, dovremo approdare all'individuazione del progetto ermeneutico restrostante nell'organizzare la storia e per questo sarà necessario far entrare in campo riflessioni che avranno come sfondo la criteriologia sopra enunciata.

4.2. UNA FENOMENOLOGIA DELLA «TEMPORALITÀ» OSSERVATA ATTRAVERSO LE INDICAZIONI CRONOLOGICHE DI GEN-2RE

L'elaborazione della «temporalità» di un testo narrativo trascende il mero dato cronologico, lo assume ma insieme lo situa entro una comprensione globale. Verso questa comprensione vogliamo volgerci, riconoscendo che essa può emergere con maggior chiarezza studiando il problema a partire esattamente dai dati cronologici. Questi stessi, come vedremo, non sono trattati con identici parametri da Gen a 2Re, pur essendo numeri in relazione a giorni, mesi ed anni assumono funzioni e significati distinti. Queste variazioni diverranno decisive per comprendere il progetto globale.

4.2.1. La strumentazione

Essendo un tema molto complesso che richiede per sua natura pazienza e vasta documentazione, per facilitare l'approccio al problema, vengono forniti alcuni strumenti che raccolgono i dati cronologici nei testi da Gen a 2Re.

[1] «*Tabella 1: Dati relativi alla “temporalità” nel testo biblico (Gen-2Re)*»: si tratta di una tabella che raccoglie la maggior parte delle indicazioni cronologiche esplicite o derivate per calcolo [N.B.: tutta la sezione da Gs a 2Re è imperfetta ed andrebbe implementata]. L'ordine di esposizione segue quello dell'atto di lettura. La finalità è quella di far emergere una strutturazione che attesti un quadro cronologico globale.

[2] «*Tabella 2: Dati relativi alla “temporalità” nel testo biblico (Gen-2Re)*»: in questa tabella sono selezionati solo i dati nei quali compare l'anno secondo il computo “ab initio mundi” e l'ordine di esposizione seguirà esattamente quello crescente. Questo permette una lettura *cronachistica* della cronologia: i dati sono riorganizzati entro questa logica. La narrazione, infatti, distribuendo questi dati lungo il testo mostra un autore attento a coordinarli, e ad evitare spesso contraddizioni di calcolo.

[3] *Grafico 1: «Da Adamo a Mosè (Gen-Dt)»*: ha la finalità di visualizzare il tempo della vita e della morte da Adamo a Mosè e mostrare fenomeni paradossali nella cronologia, significativi entro un quadro simbolico della presentazione della «temporalità».

[4] *Grafico 2: «Calcolo delle parole del testo del TaNaK»*: tende a mostrare le dimensioni testuali dei libri del canone ebraico e verificarne i problemi relativi alle percentuali di lettere, parole e versetti.

[5] *Grafico 3-4: «Conteggio e percentuale delle parole contenute in Gen-2Re»*: la visualizzazione ha lo scopo di favorire il rapporto quantitativo tra i dati cronologici ed il materiale testuale.

[6] *Grafico 5: «Frequenza di indicazioni cronologiche nei testi (Gen-2Re)»*: il grafico vuole presentare la percentuale di frequenza di riferimenti cronologici di vario genere (giorno-mese-anno) contenuti nei libri in esame. Il risultato è prodotto dal conteggio dei dati della nostra *Tabella 1*. Incrociando questo con i grafici precedenti è possibile cogliere il rapporto tra l'ampiezza del libro e l'utilizzo di indicazioni cronologiche.

[7] Accanto a questi strumenti vengono fornite le fotocopie di altre tre tabelle elaborate in: G. BORGONOVO, «Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM-LXX-Sam)», articolo pubblicato in G. BORGONOVO, «Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM - LXX SAM)», in: G. L. PRATO (a cura di), *“Un tempo per nascere e un tempo per morire”. Cronologie normative e razionalità della storia nell'antico Israele*, Ricerche Storico-Bibliche 1, EDB, Bologna 1997, pp. 168-170:

- «*Tabella 3: Da Adamo a Noè: confronto dei dati di TM, LXX e Sam*».
- «*Tabella 4: Da Sem a Giacobbe: confronto dei dati di TM, LXX e Sam*»: con la precedente è finalizzata a far emergere le variazioni nei testi delle tre tradizioni testuali nel riporto dei dati da Adamo a Giacobbe.
- «*Tabella 5: Quadro completo da Adamo a Giacobbe secondo il TM*»: comprensione della cronologia avendo come spartiacque il diluvio [anno 1657-1658].

4.2.2. Osservazioni

4.2.2.1. Percentuale di riferimenti cronologici

[1] Raffrontando i dati statistici dei grafici 3-4-5 emerge un'alta attestazione di dati cronologici nella prima [=Genesi: 28%] e nella quarta parte dell'opera [=1-2Re: 33%].

[2] La percentuale di attestazione di dati cronologici è maggiore nel Pentateuco [53%], minore nei Libri storici [47%]: questo appare paradossale, ma, a motivo dei corpi legislativi relativi alle festività, i libri della seconda sezione [Es-Lev-Nm: 21%] si presentano molto connotati di dati cronologici. La terza sezione [Dt-Gs-Gdc-1-2Sam: 18%] è quella che in minor modo insiste sugli elementi di cronologia. Così, secondo questa percentuale, ad eccezione di 1-2Re, i cosiddetti Libri storici appaiono meno segnati da coordinate cronologiche dello stesso Pentateuco! Spicca in modo particolare 1-2Sam, con un'ampiezza di testo seconda solo a 1-2Re [n. parole: 24298, 16% della globalità delle parole da Gen a 2Re], in cui le indicazioni di cronologia abbracciano solo il 6%, con 19 riferimenti!

4.2.2.2. Rapporto tra TM-LXX e Sam

Cfr. «Tabella 3-4: confronto dei dati di TM, LXX e Sam» di Gianantonio Borgonovo. Nel contributo citato G. Borgonovo elabora due criteri per rintracciare la *ratio* della cronologia del TM ritenuta originaria sulle altre che costituirebbero *razionalizzazioni* alle apparenti contraddizioni della prima:

«Bisogna piuttosto chiedersi quale delle tre recensioni sia l'originaria e perché sia stata corretta dalle altre due. Per rispondere a tali domande istituisco due criteri, tra loro complementari e in qualche modo debitori ai principi della critica testuale: il “criterio della maggiore irrazionalità”, analogo al noto criterio testuale della *lectio difficilior*, e il “criterio della congruenza”.

1.1. Primo criterio: *è originaria la cronologia apparentemente meno razionale, mentre è secondaria la cronologia immediatamente giustificabile (e non viceversa).*

In altri termini, l'originarietà di un computo numerico è stabilita in base al principio che i cambiamenti sono giustificabili come razionalizzazione o semplicemente dei dati, mentre il passaggio inverso non avrebbe senso. Appliciamo questo criterio alle cronologie in esame, in quanto Gen 5 e Gen 11,10-26 nel TM presentano non pochi punti problematici.

a) L'incongruenza tra Gen 5,32 (“Noè aveva cinquecento anni quando generò Šem, Ħam e Jafet”) e Gen 11,10 (“Šem aveva cento anni quando generò Arpakšad, due anni dopo il diluvio”).

Seguendo la cronologia di Gen 5, Arpakšad sarebbe nato lo stesso anno del diluvio. Per evitare questa sovrapposizione, vi è l'aggiunta - eccezionale rispetto al formulario delle altre genealogie - dei “due anni dopo il diluvio”. L'incongruenza è ben nota e ha fatto versare fiumi d'inchiostro ai commentatori. [...]

b) Guardando alla cronologia da Adamo a Noè (Gen 5), si rimane sorpresi da alcuni numeri. Passano ben 500 anni prima che Noè cominci ad avere figli, Ħanok vive “solo” 365 anni e la durata della vita di Lamek è di 777 anni (stranissimo numero!). Inoltre, contrariamente al formulario della genealogia, per Noè non si ricorda solo il primogenito, ma tutt'e tre i figli insieme (analogamente in Gen 11,26 per Terah). Il formulario completo della genealogia di Noè si deve ricostruire cucendo insieme Gen 5,32 e 9,28s. Ma anche quest'ultimo dato è contraddittorio, se rapportato alla cronologia del diluvio, perché se il diluvio è cessato l'anno 601 + 350 dà 951, e non 950, a meno d'intendere *'aħar hammabbûl* [=dopo il diluvio] di Gen 9,28 in senso improprio, come fosse “a partire dal diluvio”. Infine, è strano il fatto che Lamek muoia 5 anni prima del diluvio, mentre sembra che Metûšelaħ venga travolto dal diluvio, o perlomeno muoia nello stesso anno. Queste osservazioni lasciano aperta l'ipotesi che il racconto del diluvio sia venuto incuneandosi in una lista genealogica precedente, sconvolgendone l'armonia, almeno in parte.

c) La lunghissima vita di Noè è in contrasto con la cronologia relativamente breve da Šem ad Abramo: Noè nasce nel 1057 a.m. e vive per 950 anni, mentre dalla nascita di Šem ad Abramo passano solo 390 anni. Abramo sarebbe dunque nato 293 anni dopo il diluvio e sarebbe vissuto 56-58 anni come contemporaneo di Noè!

Si comprendono quindi le perplessità di Sam e della LXX, che possono essere considerati come due tentativi di soluzione dell'apparente irragionevolezza del TM. [...]

1.2 Secondo criterio: *è originaria la recensione di cui si può trovare una ratio più convincente, nonostante l'apparente irragionevolezza.*

La formulazione del secondo criterio ne evidenzia il carattere complementare rispetto al primo. Importante è la notazione dell'*apparente irragionevolezza*: è proprio questa a suscitare la domanda circa la *ratio* del sistema, altrimenti cadremmo nella *lectio difficilior*, che abbiamo rifiutato con il primo criterio». ⁴⁰

⁴⁰ G. BORGONOVO, «art. cit.».

Assumiamo anche noi la conclusione dello studio di G. Borghonovo nel ritenere valido e programmaticamente più proficuo l'approccio al modello di temporalità progettato entro il TM. Questo ci permette di condurre coerentemente l'analisi «inter-testuale» sul testo ebraico.

4.2.2.3. «Cronologia mitica» e «cronologia storica»?

[1] Proseguendo l'itinerario alla ricerca di elementi utili che emergono dall'analisi della cronologia è di fondamentale importanza soffermarci su un punto che generalmente è interpretato nell'ordine del rapporto «mito-storia».⁴¹ Nella categoria di «mito» si ricomprende la «storia delle origini» con la relativa cronologia *irreale* ed espansa secondo modelli attestati nel Vicino Oriente antico,⁴² nella categoria di «storia» si includono vari testi, certamente quelli segnati da un chiaro criterio *cronachistico* nel riflettere la temporalità.⁴³ Potremmo dire, in questo modo di pensare, che Gen 1-11 è agli antipodi di 1-2Re, eppure sia nell'uno come nell'altro caso abbiamo i massimi «concentrati» di elementi di cronologia! Tra un corpo testuale e l'altro vi sarebbero, invece, narrazioni con *interesse storico* [cfr.: storia dei patriarchi, il ciclo dell'Esodo, l'entrata nella terra promessa, l'inizio della monarchia]. Questa spiegazione espressa o presupposta appartiene a tutte le ricostruzioni di «Storia di Israele», là dove la finalità dello studio è la descrizione degli eventi e delle istituzioni nel loro concatenamento storico. Il fatto stesso di non includere nella presentazione storica la «storia delle origini» [Gen 1-11] esprime apertamente il parere dello storico, e con lui dell'opinione comune, che questa non sia storia! Eppure la Bibbia la colloca entro un progetto comune di temporalità che ha il suo inizio con Gen e giunge fino a 2Re! *Comprendiamo già da ora quanto la ripresa di questi dati al livello ermeneutico ci obbligherà a riconfigurare il modello di storicità non sovrapponibile «ingenuamente» al nostro.* Quel che si intende

⁴¹ Cfr. a questo proposito tutti gli studi relativi alle ideologie storiografiche, di teologia della storia, dell'Oriente antico: in particolare il già citato J. VAN SETERS, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven - London 1982); A. ALBREKTSON, *History and the Gods. An Essay of the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East in Israel*, (CBOT 1, Lund 1967); H. GESE, «Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament», *ZThK* 55 (1958) 127-145; A. MALAMAT, «Doctrine of Causality in Hittite and Biblical Historiography. A Parallel», *VT* 5 (1955) 1-12; J. J. M. ROBERTS, «Myth versus History», *CBQ* 38 (1976) 1-13; E. A. SPEISER, «The Biblical Idea of History in its Common Near Eastern Setting», *IEJ* 7 (1957) 201ss; J. H. WALTON, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Grand Rapids, Michigan 1989).

⁴² Cfr. ad esempio la «Lista dei re sumeri» [=ANET, 265-266]: il primo re, *A-lulim* in Eridu governa 28.800 anni; il secondo, *Alagar* 36.000 [due re=64.800 anni]; in Bad-tibira, *En-men-lu-Anna* regnò 43.200 anni; *En-men-gal-Anna* regnò 28.800 anni; il dio *Dumu-zi* regnò 36.000 anni [tre re=108.000 anni]; in Larak *En-sipa-zi-Anna* regnò 28.800 anni [un re=28.800 anni]; in Sippar *En-men-dur-Anna* regnò per 21.000 anni [un re=21.000 anni]; in Shuruppak *Ubar-Tutu* regnò 18.600 anni [un re=18.600 anni]. Risultato finale: su queste cinque città otto re hanno regnato per 241.000 anni! [il calcolo dovrebbe dare: 241.200 anni].

Dopo questo 1° periodo viene il *diluvio*. Durante il diluvio, la monarchia in quanto tale non viene meno [solo gli uomini muoiono, non gli dèi]; la monarchia risale in cielo. E quando passa il diluvio, la monarchia scende nuovamente dal cielo. Troviamo così due serie di re: i re pre-diluviani e i post-diluviani.

I re posteriori al diluvio non vivono molto a lungo: il primo, *Ga[...]ur* regna in Kish solo 1.200 anni ... Proseguendo, arriviamo a *Ur-nun-gal*, il figlio del divino *Gilgamesh*: regna 30 anni: ormai ci troviamo in dimensioni storiche normali [i re governano 30, 36, 8, 9 anni]. N.B.: per l'approfondimento di questi aspetti di ideologia storiografica nel Vicino Oriente antico rimandiamo al «Corso di Introduzione e Lettura corsiva dell'AT».

⁴³ Anche per questo modello troviamo nel contesto del Vicino Oriente antico varie attestazioni, ad es. il genere degli «Annali», delle «Cronache» o della documentazione storica con elementi di cronologia soprattutto nell'area babilonese ed itita [cfr. ANET, 265-319].

come «mitico» è spesso capito, in ambito di ricerca storica, come non funzionale all'oggetto storico stesso e quindi non incluso nel progetto. Una valutazione più in profondità dovrà studiare invece il modello progettato dal testo biblico stesso per pensare la storia.

[2] Sempre osservando l'apertura [Gen] e la chiusura [1-2Re] del corpo letterario in analisi cogliamo quanto in Gen l'insistenza cada sulla figura dei Patriarchi [ante- e post-diluviani, da Adamo a Giacobbe] colti anzitutto nel loro *anno di nascita e di morte*: l'inizio e la conclusione dice, secondo il principio del *merismo*,⁴⁴ la totalità della vita della persona. La prospettiva utilizzata da 1-2Re invece si concentra su una sezione della vita della persona: il tempo della regalità e i dati cronologici sono offerti in relazione agli anni di regno. È così sottolineata la funzione regale, funzione che esclude dalla narrazione gli altri aspetti della vita del personaggio divenuto re. Solo il caso di Davide è anomalo [peraltro inserito in 1-2Sam]: molto si indugia nel racconto tra l'unzione [1Sam 16] e l'esercizio della regalità [2Sam 5ss]. L'inclusione data da questo movimento della cronologia da Gen a 2Re lascia trasparire un *disegno globale di tipo diacronico* che procede secondo un processo mimetico della temporalità cronologicamente ricompresa che corre dall'origine della storia [Gen 1] all'esilio a Babilonia [2Re 25].

4.2.2.4. I punti di ancoramento della cronologia e punti scoperti

Tale disegno diacronico ha alcuni pilastri, o punti di appoggio cronologici, dati i quali diviene possibile il calcolo diretto o indiretto degli anni.

[1] *Punto di partenza*: l'inizio assoluto stabilito in Gen 1,1ss dice l'unità temporale del «giorno», distinto nel «di» e nella «notte» è inaugurata dalla prima azione di parola di Dio: «Sia luce!». La scansione «e fu sera e fu mattina...» è ambigua nel definire l'inizio della giornata, intesa secondo la tradizione rabbinica [cfr. i *midrashim*] a partire dal crepuscolo del giorno prima secondo l'ordine dei momenti dell'espressione «e fu sera e fu mattina...» oppure, al contrario, cogliendo l'entità della prima separazione tra «luce e tenebra=Sia luce!», si fa iniziare il giorno con la luce [=alba], seguita dal tramonto [=sera], e attraverso la notte si volge in un nuovo giorno:

«5b. Poi venne sera, poi venne mattina: un giorno. Abbiamo in questo primo giorno la successione: luce - sera - mattina. Il "giorno" intero, in senso popolare, denota il periodo di tempo posto tra il sorgere e il calare del sole. Ma per indicare la durata di 24 ore i primi libri biblici, ricollegando la notte al periodo diurno precedente, iniziarono il giorno con l'alba (24 ore tra due levate del sole). Questo computo è prevalente nell'A.T. che adotta la successione delle due parti, così "giorno e notte" (*yôm welaylāh*) e in molti passi storici dice che il "mattino" è l' "indomani" (*mohorat*) della notte (Gen. 19,34; Gib. 5,11s.; Giud. 6,38; 21,4; 1Sam. 19,11; 28,19)».⁴⁵

Riprenderemo queste riflessioni più avanti per cogliere la differenza tra i primi sei giorni e il «sabato», individuabili da un diverso cominciamento. Da questo testo prende il via il 1° giorno, del 1° mese, del 1° anno. La relazione delle date successive dovrà fare i conti con questo punto di partenza.

⁴⁴ J. KRAŠOVEC, *Der merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (Biblica et Orientalia 33, Rome 1977).

⁴⁵ E. TESTA, *Genesi. I. Introduzione-Storia Primitiva* (La Sacra Bibbia traduzione italiana dai testi originali illustrata con note critiche e commentata a cura di Mons. Salvatore Garofalo. Antico Testamento sotto la direzione di Giovanni Rinaldi; La Sacra Bibbia, Torino 1969) 258.

[2] *Perché il punto di partenza possa valere:*

«Partendo dalla creazione del mondo è possibile ricostruire una cronologia biblica sulla base dell'età dei patriarchi ante e post-diluviani. Nell'analizzare questi dati bisognerà tuttavia tenere conto delle differenti tradizioni testuali che hanno tramandato i dati stessi. [...]

Il primo testo che è necessario considerare a questo scopo è il capitolo 5 della Genesi: a partire da Gen. 5,3, in cui Adamo genera Set, è possibile ricostruire gli anni dalla creazione del mondo al diluvio secondo uno schema ben preciso.

La vita di ogni patriarca, in Gen 5, è sistemata in una griglia cronologica basata sulla seguente formula:

A visse x anni e generò B

A visse y anni dopo avere generato B

La vita di A durò x + y anni.

E quindi:

x = l'età del patriarca in questione quando gli nacque il primo figlio

y = numero di anni del patriarca in questione dalla nascita del primo figlio alla morte

x + y = età del patriarca in questione al momento della morte

E dal momento che il primo patriarca cui viene applicata la formula citata è Adamo che nasce alla creazione del mondo, ne discende che questa griglia cronologica permette di ricostruire gli anni, appunto, dalla creazione del mondo».⁴⁶

[3] *Il terzo punto di appoggio*, dato dalla difficile transizione cronologica tra la narrazione di Gen e quella di Es, è il numero degli anni di permanenza in schiavitù in Egitto indicata in due testi:

+ Gen 15,13: la prolessi di Dio rivolta ad Abram afferma che i discendenti suoi sarebbero stati forestieri in un paese non loro, schiavi e oppressi per 400 anni.

+ Es 12,41: 430 anni sono passati da quando gli Israeliti abitavano in Egitto: tale dato va collegato con la discesa di Giacobbe in Egitto, quando aveva 130 anni, nel 2240. Questo permette di ritrovare una nuova datazione relativa agli eventi dell'Esodo: *14/15. l. 2670!*

[4] *Quarto punto di appoggio*: serve per colmare il silenzio di agganci cronologici dalla morte di Mosè [2710] all'inizio della monarchia. Pur essendoci molti elementi di cronologia legati al periodo dei Giudici, risulta difficile periodizzare detti periodi. Allora ecco emergere in 2Re 6,1.37 un ulteriore dato: si tratta del 2° mese nel 4° anno di regno di Salomone a 480 anni di distanza dall'uscita degli Israeliti dall'Egitto; cioè a 480 anni dal 2670, ovvero il *2° mese del 3150!* Mediante questa data è possibile, a ritroso, individuare gli anni della vita di Davide, di Salomone e datare, in avanti, tutti i regnanti successivi, del nord [Israele] e del sud [Giuda].⁴⁷

Accanto a questi punti di ancoramento emergono, a motivo della composizione con materiale distinto, punti scoperti della cronologia. La non chiara determinazione della cronologia è posta tra la data della morte di Mosè ed Aronne [2710] e l'inizio della costruzione del Tempio per opera di Salomone [3150]: non sappiamo gli estremi di Giosuè, dei Giudici, di Samuele! Con questo notiamo

⁴⁶ C. MARTONE, «Cronologie bibliche e tradizioni testuali», *Annali di scienze religiose* 6 (2001) 168.

⁴⁷ A questo proposito citiamo un tentativo "folle" di ritrovare una *ratio* numerica nella cronologia nei libri di Gen, Es, Lev, Nm, Dt, Gs, Gdc, 1-2Sam, 1-2Re, 1-2Cr, Esd 1,1-3,7, Ger ed Ez presentando tabelle entro tre calendari [Lunare (354 giorni), Solare egiziano (365 giorni) e Standard (365 giorni + 1 giorno intercalare ogni 4 anni)] che hanno la pretesa di fornire un ancoramento cronologico [giorno-mese-anno] a gran parte di episodi biblici carenti di indicazioni dirette e indirette. Questo tentativo è stato realizzato anzitutto da K. STENRING, *The Enclosed Garden* (Stockholm 1966) e ripreso da G. LARSSON, *The Secret System. A Study in the Chronology of the Old Testament* (Leiden 1973) (cfr. fotocopie delle tabelle di Stenring nell'Appendice II, pagg. 103-119).

una precisa quantificazione di anni di schiavitù e di regno che dal tempo di Otniel [Gdc 3,7-11], primo giudice, a Eli [1Sam 4,15] passano esattamente 450 anni. Questo conteggio è vicino a quello che distanzia l'uscita dall'Egitto [2670] all'inizio della costruzione del Tempio [3150] di 480 anni. 30 anni di differenza nei quali dovrebbero essere contenuti i 40 anni di migrazione del deserto, gli anni di Giosuè, quelli dell'epoca dei Giudici, Samuele, Saul, Is-Baal, Davide e finalmente Salomone. Evidentemente questa sezione narrativa cerca di "accomodare" la cronologia parziale su quella globale, indicata entro le grandi date dei grandi eventi.

4.2.2.5. Collegamento generazionale da Adamo a Giacobbe

Se osserviamo i *Grafico n. 1* notiamo alcune particolarità:

[1] La vita longeva dei patriarchi ante-diluviani della lista in Gen 5,1-32 è collocata entro gli 800-900 anni, solo per due personaggi ciò fa eccezione: per Enoch, che vive sulla terra 365 anni, e per Lamech che vive 777 anni. Questi due personaggi vengono così posti in relazione di particolarità per i numeri dei loro anni.

[2] Tutti i patriarchi ante-diluviani muoiono prima o durante l'anno del diluvio: è il caso di Matusalemme, nonno di Noè che muore nel 1657, anno del diluvio. Solo Noè e la sua famiglia passano dall'era prima del diluvio a quella successiva. La linea genealogica che si collega ad Adamo resiste, secondo la linea di Set, terzo figlio di Adamo, presentato come «nuovo Abele» [cfr. Gen 5,25].

[3] Da Adamo a Noè vi sono 10 generazioni: entrambi hanno tre figli [oltre altri figli e figlie]: Caino, Abele, Set e Sem, Cam, Iafet. Da Noè a Terach, padre di Abram, vi sono 10 generazioni: come Adamo e Noè, anche Terach è padre di tre figli e come loro solo in uno continua la discendenza: Set-Sem-Abram. In tutto 22 generazioni: da Adamo a Noè=10, da Sem a Giacobbe=12.

La linea genealogica finora si è trasmessa da padre in figlio: al padre corrisponde 1 figlio; con Giacobbe, tutto cambia: a un padre corrispondono 12 figli, tutti essenziali per determinare le genealogie successive, dando vita ad una realtà di popolo [cfr. fine della Genesi e inizio dell'Esodo]. Giacobbe è il 12° a partire da Noè e dà vita a 12 figli.

Inoltre la progressione del numero 7 fa cadere l'attenzione anzitutto su: Enoch [623-988], su Eber [1725-2189] e su Isacco, il figlio della promessa, che rappresenta la «vera discendenza di Abraham».

[4] A partire da Noè, a Sem corrisponde Abram; ad Arpacsad corrisponde Isacco, a Selach corrisponde Giacobbe e a Eber, patriarcha eponimo degli «Ibrîm/Ebrei» corrispondono i 12 figli di Israele/Giacobbe. Inoltre è curioso notare quanto Noè [1057-2007] sia collegato cronologicamente al suo discendente Abram [1950-2125] per 56-57 anni; mentre Eber [1725-2189] estende la propria vita su tutti i padri del popolo di Israele, ovvero degli Ebrei, come in seguito saranno chiamati: Giacobbe, infatti vive dal 2110 al 2257.

4.2.2.6. L'importanza del numero "7" nella genealogia di Gen 5,1-32

Seguendo le intuizioni di G. Kuhm,⁴⁸ G. Borgonovo annota:

⁴⁸ G. KUHN, «Die Lebenszahl Lemechs Gen. 5,31», ZAW 54 (1936) 309-310.

«La caratteristica di Gen 5 è la presenza di molteplici combinazioni a base 7, come aveva già intuito G. Kuhn. Si veda la seguente tabella:

(1)	930-874=	56	=7x8	vita di Lamek prima della morte di Adamo
(2)	1042-874=	168	=7x24	vita di Lamek prima della morte di Šet
(3)	1140-874=	266	=7x38	vita di Lamek prima della morte di Enoš
(4)	totale	490	=7x70	
(5)	930-874=	56	=7x8	dalla nascita di Lamek alla morte di Adamo
(6)	1042-930=	112	=7x16	dalla morte di Adamo alla morte di Šet
(7)	1140-1042=	98	=7x14	dalla morte di Šet alla morte di Enoš
(8)	1651-1140	511	=7x73	dalla morte di Enoš alla morte di Lamek
(9)	totale	777	=7x111	durata della vita di Lamek

Sommando i parziali delle righe 1-3 (seconda colonna) si ottiene 490, ovvero 70 volte 7 (cf Gen 4,24 LXX: ἑβδομηκοντάκις ἑπτά); sommando i parziali delle righe 5-8 (sempre nella seconda colonna) si ottiene 777, ovvero gli anni di vita di Lamek (cf Gen 4,24 TM: *šib‘ātayim* ... *šib‘im wəšib‘āh*).

Colui che ha composto una tale cronologia esplicita il suo interesse per il numero “7”». ⁴⁹

4.2.2.7. Periodizzazione della storia attraverso i «totali» di alcuni «parziali»

La genealogia di Gen 11,10-32 non pare interessata direttamente al numero “7”, piuttosto nasconde un interesse ai totali di anni che rapportano i personaggi e gli eventi tra loro. Forniamo un elenco di punti utili per la riflessione successiva: ⁵⁰

[1] 600 anni dalla nascita di Noè [1057] al diluvio [1657] + 600 anni dal diluvio [1657] alla morte di Giacobbe [2257] = 1200 anni dal diluvio alla morte di Giacobbe.

[2] 290 anni dalla nascita di Arpacsad [1660] alla nascita di Abramo [1950] + 75 anni di Abramo quando parte da Carran [2025] = 365 anni, il numero di un anno solare [cfr. anche la durata della vita di Enoch in Gen 5,21-24] e 290 anni anche dalla nascita di Abramo [1950] alla discesa di Giacobbe in Egitto [2240].

[3] 215 anni tra la partenza di Abramo da Carran [2025] e la discesa di Giacobbe in Egitto [2240]

-> 430 anni è il doppio di 215 e rappresenta il tempo di permanenza di Israele in Egitto [cfr. Es 12,40 TM].

[4] 720 anni dalla nascita di Abramo [1950] all’esodo [2670] + 480 anni dall’esodo [2670] all’inizio della costruzione del tempio di Salomone [3150: cfr. 1Re 6,1.37] = 1200 anni dalla nascita di Abramo [1950] all’inizio della costruzione del tempio [3150].

⁴⁹ G. BORGONOVO, «art. cit.».

⁵⁰ Cfr. per questi dati G. BORGONOVO, «art. cit.» e J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco...*, 65.

[5] 430 anni dall'inizio della costruzione del tempio [3150] all'ultima data, quella della grazia concessa a Ioiachin, riportata in 2Re 25,27 [27.XII.3580], numero della permanenza in Egitto.⁵¹

4.3. DAL FENOMENO ALL'INTERPRETAZIONE: UN'ERMENEUTICA DELLA «TEMPORALITÀ» NEL TESTO DI GEN-2RE

In questa parte, finalizzata a riflettere sui dati presentati, vogliamo anzitutto concentrarci sulla ricerca di una possibile intelligenza organizzativa dei dati cronologici fenomenologicamente evidenziati.

G. Borghonovo dopo aver individuato cinque soluzioni diverse al problema [1. Soluzione “allegorica” di E. Testa; 2. Soluzione “astro-numerologica” di M. Barmouin; 3. Soluzione “razionale” di D. V. Etz; 4. Soluzione “misterica” di K. Stenring e G. Larsson; 5. Soluzione “algebrica” di D. W. Young] approda ad una proposta in parte abbozzata già nel 1953 da A. Jaubert⁵² secondo la quale il modello di riferimento per la cronologia biblica non sarebbe semplicemente un calendario, inteso come «misurazione del tempo», ma un «calendario liturgico» visto come ricomprensione teologica della temporalità.

Non si tratta in senso stretto né di calendario solare, né lunare, né luni-solare: questi calendari, infatti, rispondevano al problema del rapporto temporale tra il ciclo della natura [in relazione alla luna] ed il rapporto con gli astri [in relazione al sole].⁵³ L'attestazione di tale calendario ci proviene dalla conoscenza fornitaci anzitutto attraverso un testo apocrifo del II-I sec. a.C., il *Libro dei Giubilei*, di cui alcuni frammenti sono stati ritrovati anche a Qumrân [nelle grotte 2-3-4-11],⁵⁴ trasmesso in versione integrale in etiopico e in latino.⁵⁵ La presenza in filigrana dell'uso di tale calendario per i testi biblici, funzionale a meglio comprendere i riferimenti cronologici – così come vogliamo dimostrare – fa supporre che tale calendario non fosse invenzione del gruppo esseno (poiché il Libro dei Giubilei è stato ritrovato in frammenti anche a Qumran), bensì in uso presso circoli sacerdotali almeno già dall'epoca dell'esilio.

Prendiamo ora in considerazione l'ipotesi che tale calendario funzioni da sfondo per la comprensione di molte indicazioni cronologiche: per mostrare ciò sarà anzitutto necessario presentare il funzionamento di questo calendario, in seguito l'applicazione ai dati biblici, ed infine la teoria di lettura del fenomeno.

⁵¹ Questo dato nel nostro computo [cfr. Tabella 1-2] è frutto di armonizzazione di sincronismi tra regnati del nord e del sud.

⁵² A. JAUBERT, «Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques», VT 3 (1953) 250-264.

⁵³ Cfr. per questi aspetti il «Corso di Introduzione e Lettura corsiva del NT». E i due schemi da *Bibbia Visual* (Casale Monferrato 1992) 15.20: «Calendario ebraico e avvenimenti scelti» e «Feste e altri giorni sacri dell'AT».

⁵⁴ F. GARCÍA MARTÍNEZ (a cura di), *Testi di Qumran* (Traduzione italiana dai testi originali con note di Corrado Martone; Biblica. Testi e studi 4, Brescia 1996) 395-407.

⁵⁵ P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Volume secondo (Con la collaborazione di Luigi Fusella e Liliana Rosso Ubigli; I Classici delle Religioni - TEA 130, Milano 1993) 83-315; IDEM, *Storia del Secondo Tempio*. Israele tra IV secolo a.C. e I secolo d.C. (Storia, Torino 1994) 454-461.

4.3.1. Il «calendario delle settimane» o «dei sabati»⁵⁶

4.3.1.1. Schema del calendario

	I. IV. VII. X.					II. V. VIII. XI.					III. VI. IX. XII.				
	MESE					MESE					MESE				
I giorno		5	12	19	26	3	10	17	24		1	8	15	22	29
II giorno		6	13	20	27	4	11	18	25		2	9	16	23	30
III giorno		7	14	21	28	5	12	19	26		3	10	17	24	+ 31
IV giorno	1	8	15	22	29	6	13	20	27		4	11	18	25	
V giorno	2	9	16	23	30	7	14	21	28		5	12	19	26	
VI giorno	3	10	17	24	1	8	15	22	29		6	13	20	27	
VII giorno	4	11	18	25	2	9	16	23	30		7	14	21	28	

4.3.1.2. Composizione

L'istituzione di un calendario, in seno a qualsiasi tradizione culturale, rappresenta una raccolta di valori oggettivi e condivisi da parte di una tradizione e, insieme, il frutto di una teoria del tempo e della storia. La volontà di delimitare e identificare lo scorrere del tempo, entro uno schema desunto dai cicli della natura e degli astri, documenta in modo evidente l'esistenza di un'operazione teorica di sintesi, funzionale a ricondurre alla razionalità e all'ordine ciò che appare nella sua ciclicità e innovazione. Se la temporalità narrata nei testi biblici fa riferimento ad un tipo di calendario preciso, appare allora necessario studiare la logica sottesa a quello stesso calendario che riveli così, in anteprima, una teoria della temporalità che il narratore del testo biblico presuppone.

Il calendario computa 364 giorni all'anno, 4 trimestri di 91 giorni [due mesi di 30 giorni e uno di 31 giorno, 13 settimane], 12 mesi con il III. VI. IX. XII di 31 giorno, 52 settimane. In questo modo ogni festa cadeva sempre ogni anno lo stesso giorno della settimana: il *primo*, il *quarto* e il *sesto* giorno si presentano ciascuno come l'inizio di quattro mesi, mentre al principio della stagione, vi sta sempre il *quarto*.⁵⁷ L'importanza del *quarto* giorno era già stata messa in evidenza nel 1952 da D. Barthélemy,

⁵⁶ L'espressione che solitamente si usa per definire questo calendario utilizzato dalla comunità di Qumran è «solare»: più correttamente A. Jaubert usa l'espressione «calendrier de la semaine» [art. cit., 254] e G. Borghonovo «calendario dei sabati».

⁵⁷ A. Jaubert annota, nel suo articolo che l'unico giorno della settimana mai toccato da tutte le festività presentate nel Libro dei Giubilei è il Sabato, il settimo giorno [pag. 254].

O.P.⁵⁸ che per primo ipotizza che il calendario del *Libro dei Giubilei* utilizzato dal gruppo di Qumrân faceva cominciare l'anno con il *quarto* giorno della settimana: capodanno/*rō's haš-šānâ* [1-I: Abib-Nisan], Pasqua/*pesah* [15-I: Abib-Nisan], Acclamazioni [1-VII: Etanim-Tishri]; Capanne/*sukkôt* [15-VII: Etanim-Tishri]; al *primo* giorno della settimana corrispondeva, invece, la Pentecoste, o festa delle Settimane/*šabu'ôt*⁵⁹ [15-III: Siwan]; infine, al *sesto* giorno corrispondeva il Giorno delle espiazioni/*jôm kippûr* [10-VII: Etanim-Tisri] e l'inizio dell'anno giubilare.

Entro questa composizione per ogni anno si dovrà risolvere lo scarto esistente tra l'anno solare [365 giorni e 6 ore circa] e l'anno del «calendario delle settimane» diminuito di 1 giorno e 6 ore circa.

Il testo del *Libro dei Giubilei* imposta il racconto di rivelazione a Mosè nel giorno **16 di Siwan** sul Sinai entro una scansione di 49 giubilei, 1 settennio e 2 anni [ogni giubileo era composto da 49 anni=7x7 anni] che si estendono dalla creazione al 16 di Siwan [= anno 2410], altri 40 anni mancano all'ingresso della terra= 2450 *ab initio mundi*].⁶⁰

Il Signore, nel *Libro dei Giubilei*, dona a Mosè la Tôrâ presentandogli la logica del cielo nel coordinare la storia:

«[1] E accadde nel **primo anno** dell'uscita dei figli di Israele dall'Egitto, **il giorno 16 del terzo mese**: il Signore parlò a Mosè e gli disse: “Sali presso di me, qui sul monte, affinché io ti dia le due tavole della legge e del comandamento, come scrissi che tu debba insegnarle”. [2] E

⁵⁸ D. BARTHELEMY, «Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran», *RB* 59 (1952) 187-218; l'ipotesi è presentata alle pagg. 200-201.

⁵⁹ P. Sacchi afferma nell'introduzione al testo del *Libro dei Giubilei* in relazione alle feste e in particolare a quella “delle settimane/dei Giuramenti-Patto”: «Come è stato notato, il calendario usato dall'autore dei *Giubilei* deriva da esigenze e osservazioni di natura diversa. Dietro a questo calendario c'è il dato scientifico che l'anno è regolato dal movimento del sole e non da quello della luna, ma c'è anche una complessa speculazione numerica. Tutto ciò ha un senso, se lo si confronta con la concezione di fondo del nostro autore: il cosmo rappresenta un'unità regolata da leggi precise stabilite da Dio e queste leggi riguardano la natura, situata nello spazio e nel tempo, come riguardano gli avvenimenti storici, ugualmente situati nello spazio e nel tempo. Ma tutto si svolge come la volontà di Dio fissò *ab aeterno* e scrisse nelle Tavole del cielo.

La liturgia non ricorda tanto l'avvenimento storico che fondò una determinata istituzione, quanto ricorda che l'istituzione non fu che il realizzarsi, nel tempo stabilito, di un fatto particolarmente importante per Israele. Si veda, per esempio, come è narrata la prima festa delle Capanne (cap. XXXII): prima è descritto il rituale e ne sono spiegate le motivazioni, poi si dice (v. 10) che si tratta di cose scritte da sempre nelle Tavole del Cielo.

Così tutti i grandi patti che hanno legato Dio a Israele sono sempre stati fatti nel mese di *siwan*, perché è il mese dei Patti, delle *Shabuot*, dei “giuramenti” e non delle *Shebuot* “settimane” [n.d.r.: va corretto, in quanto *Shabuot* sono le «settimane», cfr. Es 34,22; Deut 16,10.16 e *Shebuot* i «giuramenti», cfr. Es 21,28, Ab 3,9], secondo la più tarda interpretazione corrente, accettata ovviamente, anche dal traduttore etiopico. Per l'ebraico, che non scrive le vocali, le due parole sono omografe. Il nostro autore non conosce infatti il problema di come calcolare le settimane di Pentecoste, perché per lui שבעת sono i giuramenti. E i giuramenti hanno un loro tempo nell'anno, perché l'anno liturgico non è che il riflesso del tempo cosmico. La festa pertanto non è il ricordo di un fatto, ma è capire un fatto sullo sfondo del cosmo. La festa dei giuramenti non è una commemorazione: è molto di più, è rinnovare ogni anno il Patto, che nella teologia del II sec. a.C. non è più sentito come tale (impegno reciproco fra due contraenti), ma semplicemente come impegno da parte del popolo a rispettare la volontà di Dio»: P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Volume secondo (Con la collaborazione di Luigi Fusella e Liliana Rosso Ubigli; I Classici delle Religioni - TEA 130, Milano 1993) 106-107.

⁶⁰ Cfr. *Libro dei Giubilei*, cap. 50: «Perciò io ho stabilito, per te, settenni e giubilei: dal tempo di Adamo ad oggi (sono) quarantanove (giubilei) [49x49=2401 anni], un settennio e due anni [2401+7+2=2410 anni] e, poi, quaranta anni [2410+40=2450 anni] mancano per conoscere gli ordini del Signore, fin quando (gli Israeliti), avendo oltrepassato il (fiume) Giordano ad ovest, passeranno, al di là, nella terra di Canaan»: P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Volume secondo..., 312-313.

Mosè ascese al monte del Signore e la gloria del Signore stava sul monte Sinai e la nube lo avvolse per sei giorni. [3] E il Signore, al settimo giorno, chiamò Mosè di fra la nuvola e (Mosè) vide la gloria del Signore come un fuoco ardente sulla cima del monte. [4] E stette colà, sul monte, quaranta giorni e quaranta notti e **il Signore gli mostrò le cose passate e future, le cose della suddivisione del tempo, sia secondo la legge, sia a testimonianza (degli avvenimenti)**, [5] e gli disse: “Poni mente a tutto quel che io ti dico su questo monte e scrivilo nel libro affinché le loro generazioni vedano in qual modo io li ho abbandonati a causa del male che hanno fatto per indurre a peccare e a far abbandonare il patto che io oggi istituisco fra me e te, per la loro progenie, sul monte Sinai». ⁶¹

4.3.1.3. Origine

Senza dover troppo soffermarci su questo aspetto di ordine storico, ci sembra utile richiamare la posizione di A. Jaubert enunciata al termine del suo articolo - posizione accolta favorevolmente da buona parte della critica - secondo la quale tale calendario appartenerrebbe, nella sua genesi, ai Sacerdoti e venne successivamente rifiutato e mantenuto dal gruppo degli esseni, in polemica con i farisei [questi accoglievano il calendario «luni-solare»]:

«Quali conclusioni potremmo quindi trarre da questo studio? È possibile intravedere, anche succintamente, la storia dello sviluppo del calendario in Israele? Ecco che cosa si potrebbe proporre. Parrebbe difficile negare che il calendario dei Giubilei sia quello della scuola sacerdotale che compose parti dell’Esateuco e da cui scaturì l’opera del Cronista, almeno in ciò che concerne la divisione dei giorni e dei mesi. Da dove veniva questo calendario e in quale momento fu applicato? Questi sono problemi per i quali noi abbiamo pochi elementi di soluzione. Le datazioni di Ezechiele porterebbero a credere che sia almeno d’origine esilica; lo stesso quelle di Aggeo e Zaccaria -per questi ultimi i nomi babilonesi dovrebbero essere glosse posteriori. Poco per volta si stabilirono i nomi d’origine babilonese, come provano le memorie di Esdra e Neemia; a motivo delle relazioni economiche e politiche entro le quali si trovava la comunità giudaica. Israele aveva dunque posseduto un proprio calendario religioso che era particolare, ma avrebbe forzatamente utilizzato come calendario civile il calendario generale. Il calendario religioso restava caparbiamente salvaguardato dal sacerdozio conservatore che lo avrebbe ristabilito entro le memorie di Esdra e Neemia -e senza dubbio anche altrove nei libri biblici. Dopo la conquista macedone e la diffusione dell’ellenismo, il calendario religioso d’Israele si sarebbe trovato infine minacciato sul proprio terreno: quello delle feste liturgiche. Da dove il dramma di lutti sanguinosi tra i partigiani e i nemici dell’ellenismo nel sacerdozio stesso. È possibile che la rivolta asideo-maccabaica si sia fatta in parte in relazione a questa lotta per il calendario: Antioco Epifane non voleva forse cambiare “*i tempi*” e la legge [Dn 7,25]? Intanto l’attrattiva era tale del calendario ellenistico che molti - addirittura discendenti dei Maccabei - avrebbero rinunciato al calendario sacerdotale. Di questa rinuncia troviamo una prova in 1Maccabei in cui il *redattore* utilizza l’era seleucide [1Mac 13,51]. I fatti di questo dramma che terminò con la disfatta del calendario sacerdotale sarebbero stati scanditi dal libro dell’Astronomia di Enoch e dal libro dei Giubilei per concludere con una rottura e una persecuzione di cui vi sarebbe eco nel Commentario ad Abacuc.

Un ultimo problema si presenta. La setta Giubilei-Qumrân che ha tanto lottato per salvaguardare l’eredità sacra del suo calendario, lo avrebbe abbandonato dopo la sua rottura con il giudaismo ufficiale? Che aggiunte o interpretazioni nuove sia siano introdotte nel calendario è possibile. Ma occorre ammettere che il conservatorismo della setta non è in favore all’ipotesi di un cambiamento sostanziale. Gli uomini di Qumrân, che scrutavano e copiavano con tanto fervore i libri sacri - ivi compreso quello dei Giubilei - avrebbero escluso il calendario dai loro libri sacri? Il problema è massima importanza, perché se il calendario dei Giubilei è stato usato

⁶¹ *Libro dei Giubilei* I,1-5: P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell’Antico Testamento*. Volume secondo..., 119-120.

e conservato dalla setta di Qumrân fino alla sua dispersione, noi saremmo in presenza di calendario essenico del primo secolo della nostra era». ⁶²

4.3.1.4. Rapporto con i testi biblici

Riportiamo in una tabella i dati mutuati da G. Borgonovo e da A. Jaubert [pagg. 258-259] con aggiunta di elaborazioni personali:

	<i>Evento</i>	<i>TM</i>	<i>=giorno</i>	<i>LXX</i> <i>(varianti)</i>	<i>=giorno</i>
Gen 7,11	<i>inizio del diluvio</i>	17.II	=primo	27.II	=quarto
Gen 7,24	<i>le acque crescono per 150 giorni</i>	15.VII	=quarto		
Gen 8,3	<i>alla fine dei 150 giorni le acque diminuiscono</i>	dal 15.VII	=dal quarto giorno		
Gen 8,4	<i>l'arca si posa sull'Ararat</i>	17.VII	=sesto	27.VII	=secondo
Gen 8,5	<i>appaiono le cime dei monti</i>	1.X	=quarto	1.XI	=sesto
Gen 8,13	<i>le acque si sono ritirate</i>	1.I	=quarto		
Gen 8,14	<i>la terra è asciutta</i>	27.II	=quarto		
Es 12,3	<i>scelta dell'agnello</i>	10.I	=sesto		
Es 12,41 (=Nm 33,3)	<i>uscita dall'Egitto</i>	15.I	=quarto		
Es 16,1	<i>arrivo al deserto di Sin</i>	15.II	=sesto		
Es 19,1	<i>al terzo mese dall'uscita</i>	15.III	=primo		
Es 40,1ss	<i>costruzione della tenda</i>	1.I	=quarto		
Lev 23,5-8; Nm 28,16-25	<i>Pasqua e Azzimi con santa convocazione all'inizio e alla fine</i>	15-21.I	=dal quarto al terzo		
Lev 23,23-25; Nm 29,1-6	<i>festa delle acclamazioni</i>	1.VII	=quarto		
Lev 16,29-31; 23,26-32; Nm 29,7-11	<i>giorno delle espiazioni</i>	10.VII	=sesto		
Lev 23,33-	<i>inizio e durata della festa dei</i>	15-21.VII	=dal quarto al		

⁶² A. JAUBERT, «Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques», VT 3 (1953) 262-264.

36.39-43; Nm 29,12-34	<i>tabernacoli</i>		terzo
Lev 23,36; Nm 22,7	<i>santa convocazione</i>	22.VII	=quarto
Lev 25,8-17	<i>anno giubilare con lo squillo di tromba nello Yôm Kippûr</i>	10.VII	=sesto
Nm 1,1	<i>censimento dei figli d'Israele</i>	1.II	=sesto
Nm 9,5	<i>Pasqua del I mese</i>	15.I	=quarto
Nm 9,11	<i>Pasqua del II mese (sera)</i>	15.II	=sesto
Nm 10,11	<i>partenza dal Sinai</i>	20.II	=quarto
Nm 10,33	<i>dopo tre giorni di cammino</i>	22.II	=sesto
Nm 33,38-39	<i>morte di Aronne</i>	1.V	=sesto
Dt 1,3	<i>discorsi di Mosè</i>	1.XI	=sesto
Gs 4,19	<i>entrata nella terra promessa</i>	10.I	=sesto
Gs 5,12-13	<i>prima Pasqua nella terra promessa</i>	15.I	=quarto
2Re 23,21-23	<i>Pasqua di Giosia</i>	15.I	=quarto
2Re 25,1	<i>inizia l'assedio in Gerusalemme</i>	10.X	=sesto
2Re 25,2-3	<i>i Babilonesi entrano in Gerusalemme</i>	9.IV	=quinto
2Re 25,8	<i>distruzione del tempio di Gerusalemme</i>	7.V	=quinto
2Re 25,27	<i>grazia a Ioiachin</i>	27.XII	=sesto

Si può notare dalla lista delle citazioni cronologiche che, ad eccezione di due sole indicazioni, quelle relative all'entrata in Gerusalemme e alla distruzione del Tempio dove viene offerto un sincronismo extra-biblico, «il 19° anno di Nabucodonosor» [2Re 25,2-3.8: «quinto giorno»], **tutte le altre sono comprese tra il primo, il quarto e il sesto giorno**. Per l'interpretazione di questi dati offriamo anzitutto le riflessioni di A. Jaubert:

«Enunciamo dunque l'ipotesi di fondo. Se, come attestano molti altri concordismi, la tradizione dei Giubilei è una tradizione levitica, applichiamo alle date della scuola sacerdotale il calendario dei Giubilei. Prendiamo come punto di partenza l'Esateuco. [...]

Si risconterà - di fronte a questi singolari risultati - che la ripresa regolare degli stessi giorni della settimana, con date sufficientemente diverse, difficilmente può essere attribuito al caso. Aggiungiamo che gli inizi dei mesi, con sacrifici particolari (Nm 27,11-15), cadono in uno di questi tre giorni. Sicuramente il settimo giorno della festa di Pasqua, giorno della santa assemblea (Es 12,16; Lv 23,8; Nm 28,25; Dt 16,8) cade di martedì [=terzo giorno], ma alla festa dei Tabernacoli, "simmetrica" a sei mesi di distanza, è stato aggiunto - nel calendario sacerdotale - un ottavo giorno, il più solenne, che completa l'ottava e ricade in mercoledì [=quarto giorno] (Lev 23,39; Nm 29,35; cfr. Dt 16,13-15). Non sembra dunque esagerato

affermare che nel calendario sacerdotale, che ha certamente utilizzato feste anteriori imposte dalla tradizione, la preponderanza liturgica appartiene alla domenica, al mercoledì e al venerdì. Il calendario dell'Esateuco sarebbe allora la proiezione sulla storia "santa" (diluvio, esodo, deserto...) di date liturgiche di un calendario sacro. Ecco due richiami supplementari:

1) Gli arrivi hanno luogo la veglia del sabato (arrivo al deserto di Sin, nella terra promessa - fino all'arrivo dell'arca sul Monte Ararat!), ciò porta a pensare che in questo calendario, come in quello dei Giubilei, era rispettata la regola di astenersi dal viaggiare nel giorno di Sabato. Il passo di Nm 10,33 può essere interpretato così: "Essi partirono dalla montagna di Yahvé e marciarono tre giorni e (durante questi tre giorni) l'arca partiva davanti a loro per cercar loro un luogo di riposo". Che si sopprima o no come un duplicato la seconda citazione dei tre giorni, il riferimento al v. 11 dello stesso capitolo - lo stesso separato da inserzioni - indicano che i tre giorni dovevano contarsi dopo la partenza dal Sinai, un mercoledì; i tre giorni di marcia hanno dunque luogo mercoledì, giovedì, venerdì; l'arca cerca un luogo di riposo il sabato, giorno dello sabbat. La marcia nel deserto è una marcia liturgica.

2) Il diluvio comincia il 17 del II mese; le acque s'ingrossano per 150 giorni (Gen 7,24), e quando, alla fine dei 150 giorni, cominciano a diminuire, l'arca si arresta sul monte Ararat il 17 del VII mese, dunque *cinque mesi* dopo l'inizio del diluvio. Si è pensato che il totale dei giorni dei cinque mesi dovesse essere *almeno* uguale a 150 giorni. Ora la somma dei cinque mesi lunari otterrebbe soltanto un totale di 147 o 148 giorni, dato questo che elimina l'ipotesi dei mesi lunari; mentre, seguendo il calendario dei Giubilei, dal 17/II al 17/VII vi sono tre mesi di trenta giorni e due di trentun giorno; totale: 152 giorni. Le acque iniziano ad abbassarsi alla fine dei 150 giorni - è il 15/VII, un mercoledì - e due giorni dopo, venerdì, veglia dello sabbat, l'arca si fermò sul monte Ararat». ⁶³

4.3.1.5. Raccordo del «calendario dei sabati» [364 giorni] con l'anno solare [365^d 5^h 48^m 46^s]

«Questi due numeri hanno grande rilievo [365 anni della vita di Enoch e 300 anni di vita dopo avere generato Matusalemme]: 1) perché rivelano che gli autori della genealogia di Gen 5 conoscevano la durata dell'anno solare; 2) perché, implicitamente, essi offrono il parametro per calcolare il ciclo di equivalenza tra calendario solare e "calendario dei sabati", un periodo che chiamerò convenzionalmente il *grande ciclo*. Non v'è bisogno di soffermarsi sulla prima motivazione, perché condivisa da altri commentatori. La seconda motivazione è invece l'ipotesi, che mi accingo a dimostrare: il 300, che compare nella vita di Hanok, è la durata del *grande ciclo* che riallinea l'anno solare con quello di 364 giorni.

Assumo il valore dell'anno solare tropico, ovvero 365^d 5^h 48^m 46^s (= 365,2422 in sistema decimale). Con un calendario di 364 giorni, ogni anno si perdono dunque 1^d 5^h 48^m 46^s. Dopo 300 anni si ha un disavanzo di 372,66 giorni (0,66 = 15^h 50^m), il che equivale a un altro anno di 364 giorni (il 301°), più un resto di 8,66 giorni, precisamente 207^h 50^m. Su questo *grande ciclo* si baserebbe, a mio parere, la preferenza accordata al 300 e ai suoi multipli (600 e 1200) nei totali della cronologia postdiluviana.

Il resto di 8,66 giorni è poco eloquente. Ma questo è il risultato ottenuto con i dati astronomici di oggi. È noto che nell'antichità i calcoli non fossero così precisi. La durata di un anno solare, persino secondo il *calendario giuliano*, è di 365 giorni e 6 ore. Se calcoliamo il *grande ciclo* con questa approssimazione, si ottiene un resto di 11 giorni esatti. La cosa si fa più intrigante, e azzardo un'ipotesi: questi 11 giorni sarebbero da porre in relazione con il "calendario dei sabati", e precisamente segnalerebbero la data e la frazione di tempo da utilizzarsi per le intercalazioni.

In effetti, uno dei problemi ancora aperti per questo calendario liturgico è come esso fosse in concreto adeguato alla durata dell'anno solare. Tra le molte ipotesi avanzate in questi decenni, gli 11 giorni ottenuti calcolando il *grande ciclo* mi fanno preferire, con qualche leggero ritocco, quella di E. R. Leach.

⁶³ A. JAUBERT, «Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques», VT 3 (1953) 258-260.

Ogni 7 anni, dopo il sabato seguente la festa dello *jôm kippûr* (10.VII), e quindi dopo l'11.VII, si sarebbero intercalati 7 giorni, che non entravano nel computo del mese e prolungavano lo *šabbat* per un totale di 8 giorni sabbatici: 11.VII (=šabbat) + 7 giorni intercalari sabbatici. Il VII mese sarebbe poi continuato con il 12.VII (*primo giorno*). Una prova a sostegno di tale intercalazione si potrebbe trovare in Lv 25,4: «*Il settimo anno sarà come un sabato, un riposo assoluto per la terra, un sabato in onore del Signore*». Si recuperava in questo modo il giorno mancante (365-364), ma rimaneva ancora da recuperare il “resto” di circa 6 ore.

Nel 49° anno, dopo il sabato seguente la festa dello *jôm kippûr*, ovvero dopo l'11.VII, si sarebbero intercalati ugualmente i 7 giorni sabbatici, che non entravano nel computo del mese. Ma, al termine di essi, il settimo mese sarebbe ricominciato dall'inizio, partendo dal quarto giorno e “cancellando” - per così dire - i primi *undici giorni* [7+4]. Una prova indiretta per un tale “anno giubilare” si avrebbe ancora in Lv 25,8-17, nel fatto che l'anno giubilare è legato strettamente allo *jôm kippûr*. L'anno giubilare non sarebbe stato quindi un vero e proprio anno, ma un periodo *sabbatico* che s'incuneava nel settimo mese del 49° anno. Nell'arco di 49 anni si sarebbero recuperati 60 giorni (7x7 + 11): un totale un po' approssimativo rispetto ai nostri calcoli (7x7 + 11^d 20^h 49^m 50^s), ma sorprendentemente vicino al ciclo della *oktaeteris* [=ciclo di otto anni, in uso ad Atene]». ⁶⁴

4.3.2. Le relazioni esistenti tra le grandi feste del «calendario liturgico dei sabati» ed il giorno della settimana degli eventi datati [=1°-4°-6° giorno]

L'ipotesi di fondo, secondo la quale la struttura della temporalità sia determinata da una concezione *sacrale e liturgica* del tempo, configurata in modo matematicamente quasi perfetto e in senso fissata entro il «calendario dei sabati», è avvalorata essenzialmente da due dati fenomenologicamente attestati:

- l'insistenza sul numero “7”, a partire dall'apertura del TANAK e ripreso dalla prima lista genealogica di Gen 5; e, accanto a questo dato, anche l'attestazione molteplice della descrizione del «sabato», come giorno di riposo, in antitesi ai sei giorni di lavoro;
- soprattutto è sorprendente quanto tutte le attestazioni di datazione cadano sempre entro tre giorni fissi, il 1°, il 4° e il 6°. Senza la fissità progettata dal «calendario dei sabati» non sarebbe possibile intravedere un disegno globale criptato entro la linea narrativa.

Ciò che ora ci accingiamo a mettere in luce è l'interazione di senso tra [1] *l'evento celebrato entro le feste*, quindi il significato veicolato dalla festa stessa ed [2] *il significato trasmesso dalla fissazione temporale degli episodi lungo la narrazione*. La relazione tra queste due grandezze è veicolata dalla struttura del «calendario dei sabati», in virtù del fatto che ogni festa cade sempre nello stesso giorno del mese e della settimana. Infatti, notiamo quanto la cronologia prospettata da Gen-2Re e le date delle feste cadano tutte entro il «primo», il «quarto» e il «sesto» giorno [N.B.: con le eccezioni sopra presentate e con le puntualizzazioni che emergeranno più avanti]. Il guadagno semantico procederà, pertanto, dal rapporto tra queste *due grandezze temporali*: eventi biblici cronologicamente fissati e riferimenti annuali alle feste. Il modello di temporalità non è astratto, ma storicamente e culturalmente prodotto; se di «modello simbolico» si può parlare è solo nel senso di una creazione di significati culturalmente circoscritti, e configurati entro il testo. Il «calendario dei sabati» costituisce, in questo senso, una tavola di osservazione e lo strumentario interpretativo forgiate una «numerologia» i cui significati sono la risultante delle significazioni intrinseche alle feste e a quelle di una logica numerica a base ebdomadaria.

⁶⁴ G. BORGONOVO, «art. cit.».

Il principio metodologico nel selezionare i testi finalizzati alla descrizione dell'entità della festa impone una distinzione di fondo che nasce dalla dinamica narrativa stessa: le feste sono descritte e istituite anzitutto da YHWH che parla dal Sinai [libro dell'Esodo] e dalla «Tenda del convegno» [libri del Levitico e dei Numeri]; le feste descritte nel Dt sono parola di Mosè nelle steppe di Moab rivolte agli Israeliti. Così il soggetto di enunciazione del discorso cambia e cambia anche la significazione offerta alle feste.⁶⁵ Pertanto, nell'analisi che seguirà dovremo tenere presente questo duplice binario: il primo tendente a porre in evidenza il comando di YHWH, il secondo a cogliere l'interpretazione mosaica. La differenza, sul piano narrativo, è che le prime, quelle di YHWH vengono consegnate al Sinai, le seconde, quelle di Mosè sono consegnate al termine dell'esperienza del deserto, dei 40 anni, al cospetto della terra, compimento della promessa fatta ai Patriarchi. Ancora: le prime sono annuncio, le seconde portano in sé l'acquisizione di un cammino.

L'esposizione presenterà la relazione tra i giorni 1°, 4° e 6° del «calendario dei sabati» e le «feste giudaiche» che hanno a che fare con tali giorni della settimana. Concluderà la riflessione un'apertura «inter-testuale» lungo la globalità degli eventi biblici narrati in Gen-2Re che sono toccati dal giorno della settimana in analisi.

4.3.3. Il «1° giorno della settimana» e la «Festa delle settimane»

4.3.3.1. Testi [Gen-2Re]

• Es 23,16a

«Osserverai la festa della mietitura, delle primizie dei tuoi lavori, di ciò che semini nel campo»

• Es 34,22a

«Celebrerai anche la festa delle settimane [שבועות], la festa cioè delle primizie della mietitura del frumento»

• Lev 23,15-22

«[15]Dal giorno dopo il sabato, cioè dal giorno che avrete portato il covone da offrire con il rito di agitazione, conterete sette settimane complete. [16]Conterete cinquanta giorni fino all'indomani del settimo sabato e offrirete al Signore una nuova oblazione. [17]Porterete dai luoghi dove abiterete due pani per offerta con rito di agitazione, i quali saranno di due decimi di efa di fior di farina e li farete cuocere lievitati; sono le primizie in onore del Signore. [18]Oltre quei pani offrirete sette agnelli dell'anno, senza difetto, un torellino e due arieti: saranno un olocausto per il Signore insieme con la loro oblazione e le loro libazioni; sarà un sacrificio di soave profumo, consumato dal fuoco in onore del Signore. [19]Offrirete un capro come sacrificio espiatorio e due agnelli dell'anno come sacrificio di comunione. [20]Il sacerdote agiterà ritualmente gli agnelli insieme con il pane delle primizie come offerta da agitare davanti al Signore; tanto i pani, quanto i due agnelli consacrati al Signore saranno riservati al sacerdote. [21]In quel medesimo giorno dovrete indire una festa e avrete la santa convocazione. Non farete alcun lavoro servile. E' una legge perenne, di generazione in generazione, in tutti i luoghi dove abiterete. [22]Quando mieterete la messe della vostra terra, non mieterete fino al margine del campo e non raccoglierai ciò che resta da spigolare del tuo raccolto; lo lascerai per il povero e per il forestiero. Io sono il Signore, il vostro Dio».

• Nm 28,26-31

«[26]Il giorno delle primizie, quando presenterete al Signore una oblazione nuova, alla vostra festa delle settimane, terrete una sacra adunanza; non farete alcun lavoro servile.

⁶⁵ Il tipo di approccio al corpo legislativo è di carattere canonico e non storico-genetico, pertanto non citeremo mai i cosiddetti «codice di alleanza», «codice di santità» o «codice deuteronomistico» in quanto riteniamo che siano fuorvianti entro questa prospettiva di ricerca. Procediamo rintracciando piuttosto sul piano del discorso narrativo i soggetti di enunciazione al fine di individuare il livello di «autenticità» della Parola.