

## 5. L'ITINERARIO DELL'ISTITUZIONE E DELLA CELEBRAZIONE DELLE FESTE DA ES A 2RE

Introdotti nel sistema del «calendario dei sabati» che, nella nostra ipotesi, rappresenta il punto di riferimento della composizione cronologica globale dell'insieme testuale da Gen a 2Re ed avendo sinteticamente raffrontato il sistema delle feste - tempo sacro - entro la numerazione dei giorni della settimana del «calendario dei sabati» con alcuni rapidi riferimenti all'eptamerone di Gen 1,1-2,4a ora vogliamo passare al momento più delicato ma più consono col testo biblico, quello, cioè, di lasciarci condurre dal *progetto del testo* stesso, nel pensare questa proposta di temporalità.

Inizieremo con il concentrarci sulla sezione «genetica» della temporalità sacra, quella che proviene dall'esperienza di liberazione dall'Egiziano e da una logica di comandi e decreti affidati da YHWH a Mosè sul Monte Sinai. In queste, destinate a divenire realtà nell'azione degli Israeliti, vi è inscritta la progettualità dello spazio e del tempo dell'Israele fedele al suo Dio. Per studiare il fondamento della temporalità pensiamo sia meglio non partire dalla Genesi, ma, appunto, dall'Esodo. Da esso procederemo rileggendo lo sviluppo dell'idea di temporalità entro le partizioni sopra riportate secondo la teoria del prof. Alviero Niccacci: [2] Es-Lev-Nm; [3] Dt-Gs-Gd-1-2Sam; [4] 1-2Re, infine, [1] Gen. La collocazione di Gen al termine è funzionale a mostrare il procedimento redazionale volto ad elaborare i racconti di origine e dei patriarchi avendo già sullo sfondo il quadro globale successivo. *Lo scopo dell'itinerario sarà quello di mettere in luce una sostanziale unitarietà del racconto, osservata entro la dimensione della temporalità.*

### 5.1. ES-LEV-NM: IL «TEMPO DONATO»

Divideremo l'esposizione in quattro punti:

- [1] Dall'Egitto al Sinai: il tempo della parola di YHWH [Es 12-34]
- [2] Ai piedi del monte Sinai: il tempo della risposta di Israele [Es 35-40]
- [3] La «Dimora di YHWH», nuovo luogo del dono della Parola [Lev; Nm 1-9]
- [4] L'itinerario verso la terra promessa [Nm 10-36]

Il metodo che useremo nel sondare -solo per sommi capi- questi testi si fonda sull'importanza massima affidata all'evento redazionale conclusivo che ritroviamo in questa nostra analisi estremamente coerente [N.B.: l'evento redazionale ultimo, strettamente parlando è la comprensione canonica del canone ebraico], se considerato punto di arrivo di molteplici tradizioni e se confrontato con opere dell'antichità.

Per questo facciamo nostre le parole di B. S. Childs nel suo ottimo commentario all'Esodo, là dove pone un «Postscritto» alla sua analisi del «Tabernacolo» nel deserto:

«Postscritto: l'assoluta validità di questo tentativo di interpretare il tabernacolo nel contesto del suo attuale ruolo all'interno del libro dell'Esodo -vale a dire nel suo contesto canonico anticotestamentario- può essere colta soltanto quando la sua esegesi si pone in contrapposizione con il frequente metodo moderno di leggere il passo esclusivamente alla luce della sua funzione storica. [...] Il problema esegetico in gioco non è quello di stabilire se nella formazione del testo biblico influirono condizionamenti storici, che difficilmente si potrebbero negare, ma di determinare il significato che si attribuisce alla fondamentale integrità della redazione finale o canonica del testo. A mio avviso, la dimensione storica è significativa per l'esegesi soltanto

nella misura in cui può illuminare la forma finale del testo. Affermare che il significato “reale” del testo dipenda dalla precisione di una qualche ricostruzione storica è un’ipotesi che non condivido. Difatti, interpretare il significato del tabernacolo ricorrendo alla ricostruzione di un contesto storico postbiblico è un’operazione altrettanto soggettiva quanto la vecchia interpretazione simbolica». <sup>79</sup>

### 5.1.1. Dall’Egitto al Sinai: il tempo della parola di YHWH [Es 12-34]

#### A. La Pasqua-Azzimi [Es 12-13] -> 14/15.I.2670 [=3°/4° giorno]

Le prescrizioni consegnate a Mosè per quella notte di liberazione sono indirizzate al rito della «Pasqua- Azzimi» da celebrarsi ogni anno e all’istituzione della consacrazione dei primogeniti di uomini e animali al Signore, in riferimento all’uccisione dei primogeniti d’Egitto:

«[1]Il Signore disse a Mosè: [2]"Consacrami ogni primogenito, il primo parto di ogni madre tra gli Israeliti - di uomini o di animali -: esso appartiene a me".

[3]Mosè disse al popolo: "Ricordati di questo giorno, nel quale siete usciti dall'Egitto, dalla condizione servile, perché con mano potente il Signore vi ha fatti uscire di là: non si mangi ciò che è lievitato. [4]Oggi voi uscite nel mese di Abib. [5]Quando il Signore ti avrà fatto entrare nel paese del Cananeo, dell'Hittita, dell'Amorreo, dell'Eveo e del Gebuseo, che ha giurato ai tuoi padri di dare a te, terra dove scorre latte e miele, allora tu compirai questo rito in questo mese.

[6]Per sette giorni mangerai azzimi.

Nel settimo vi sarà una festa in onore del Signore.

[7]Nei sette giorni si mangeranno azzimi e non ci sarà presso di te ciò che è lievitato; non ci sarà presso di te il lievito, entro tutti i tuoi confini.

[8]In quel giorno tu istruirai tuo figlio: E' a causa di quanto ha fatto il Signore per me, quando sono uscito dall'Egitto.

[9]Sarà per te segno sulla tua mano e ricordo fra i tuoi occhi, perché la legge del Signore sia sulla tua bocca. Con mano potente infatti il Signore ti ha fatto uscire dall'Egitto. [10]Osserverai questo rito alla sua ricorrenza ogni anno». [Es 13,1-10]

Viene annunciata proletticamente l’azione di celebrare la festa di «Pasqua-Azzimi», legata alle primizie degli uomini e del bestiame, i primogeniti: questo testo aiuterà a comprendere il compimento di questo annuncio che avverrà in Gs 3-6 dove ricompariranno i valori qui fondati. Tale è l’inizio, nel passaggio tra il 14 e 15 di Abib, tra il 3° e 4° giorno del «calendario dei sabati»: **14/15.I.2670**.

Questa festa di «Pasqua-Azzimi» è così istituita ancor prima di giungere al Monte Sinai, è istituita a partire da un evento storico di liberazione: l’evento narrato della liberazione diviene il fondamento testuale della festa, della *prima festa della Bibbia* che assume valore istituzionale.

#### B. Il «sabato» [Es 16] -> 15.II.2670 [=6° giorno]

Gli Israeliti giungono al deserto di Sin a un mese di distanza dall’uscita dall’Egitto, il **15.II.2670** [=6° giorno]. Nel dono del pane dal cielo [Es 16,4-5] è contenuto l’ordine di non raccogliere nel 7° giorno. Alla sera carne, quaglie e al mattino pane, manna. L’istituzione del «sabato» compare per la prima volta in questo punto dopo Gen 2,1-4:

«[22]Nel sesto giorno essi raccolsero il doppio di quel pane, due *omer* a testa. Allora tutti i principi della comunità vennero ad informare Mosè. [23]E disse loro: "E' appunto ciò che ha detto il Signore: *Domani è sabato, riposo assoluto consacrato al Signore*. Ciò che avete da

---

<sup>79</sup> B. S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo*. Commentario critico-teologico (Traduzione di Andrea Ferroni; Theologica, Casale Monferrato (AL) 1995) 548.

cuocere, cuocetelo; ciò che avete da bollire, bollitelo; quanto avanza, tenetelo in serbo fino a domani mattina".

[24]Essi lo misero in serbo fino al mattino, come aveva ordinato Mosè, e non imputridì, né vi si trovarono vermi.

[25]Disse Mosè: "Mangiatelo oggi, perché è sabato in onore del Signore: oggi non lo troverete nella campagna. [26]Sei giorni lo raccoglierete, ma il settimo giorno è sabato: non ve ne sarà".

[27]Nel settimo giorno alcuni del popolo uscirono per raccoglierne, ma non ne trovarono. [28]Disse allora il Signore a Mosè: "Fino a quando rifiuterete di osservare i miei ordini e le mie leggi? [29]Vedete che il Signore vi ha dato il sabato! Per questo egli vi dà al sesto giorno il pane per due giorni. Restate ciascuno al proprio posto! Nel settimo giorno nessuno esca dal luogo dove si trova".

[30]Il popolo dunque riposò nel settimo giorno». [Es 16,22-30]

Anche il «sabato» precede nella sua istituzione e realizzazione storica la rivelazione sinaitica: potremmo dire che il «sabato» e la «Pasqua-Azzimi» anticipano nella storia ciò che la Parola di YHWH rivelata dal Monte Sinai estenderà a tutta la temporalità riconfigurando una nuova storia, liturgicamente interpretata.

### C. Arrivo al deserto del Monte Sinai [Es 19,1-15] -> **15.III.2670 [=1° giorno]**

Ci troviamo nel terzo mese, terzo plenilunio,<sup>80</sup> il **15.III.2670**. Secondo il «calendario dei sabati» questa è la data della «Festa delle settimane» [=1° giorno]. Con Es 19 entriamo a contatto con la lunga sezione sinaitica che terminerà con Nm 10,11, passo che ci presenta la ripresa della marcia verso la terra promessa, marcia guidata dall'Arca dell'Alleanza. Con il 15.III.2670 inizia e con il 20.II.2671 si conclude, circa un anno di tempo disteso nel testo per 21 capp. in Es, 27 capp. in Lev e in 10 capp. in Nm: totale 58 capp., sezione decisamente più ampia di tutto il testo della Genesi che raccoglie in sé una cronologia che si estende per 2257 anni. L'estensione testuale con un tempo così breve pone il lettore nella condizione di concentrare la propria attenzione su questo testo, anzi di considerarlo centrale per la scoperta della logica dell'intera narrazione entro la quale esso è collocato. Alla luce di questa preoccupazione ci impegneremo, in questa sezione, nell'analizzare tutte le annotazioni di carattere temporale, col sospetto che in esse sia racchiuso un disegno globale, finalizzato alla comunicazione del messaggio dell'opera.

Anzitutto questa prima giornata è segnata da un dialogo tra il Signore Dio e il popolo attraverso la figura di Mosè, in essa, potremmo dire, è contenuto il *programma narrativo* di tutto l'Esodo, in essa è definita *la natura del popolo* riconosciuto da quel Dio che li ha fatti uscire dal paese di schiavitù - «regno di sacerdoti e nazione santa»- e la risposta del popolo nel fare «quanto il Signore ha parlato»:

«[3]Mosè salì verso Dio e il Signore lo chiamò dal monte, dicendo: "Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti: [4]Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. [5]Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza [אֶת־בְּרִיתִי וְשָׁמַרְתֶּם], voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! [6]Voi sarete per me un regno di

---

<sup>80</sup> Interpretiamo Es 19,1 con «plenilunio» ponendolo in relazione agli altri due dei mesi precedenti, il 14/15.I [Es 12,6] e il 15.II [Es 16,1]. In questo senso il termine ebraico **שָׁבִיט** assumerebbe chiaramente il significato di «plenilunio» e non «mese» inteso dal suo inizio, «nuvilunio».

sacerdoti e una nazione santa [וְאַתֶּם תְּהִי־לִי מִמְּלַכֶּת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ] Queste parole dirai agli Israeliti".

[7]Mosè andò, convocò gli anziani del popolo e riferì loro tutte queste parole, come gli aveva ordinato il Signore. [8]Tutto il popolo rispose insieme e disse: "Quanto il Signore ha parlato, noi lo faremo!" [כָּל אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה]. Mosè tornò dal Signore e riferì le parole del popolo». [Es 19,3-8]

Soffermiamoci sulla stranezza di queste espressioni: la risposta del popolo avrebbe più senso se il Signore avesse ordinato di fare qualcosa, mentre, per ora, ha solo definito la posizione del popolo di fronte a Lui ha annunciato ciò che essi saranno se ascolteranno la sua voce e custodiranno la sua alleanza. Queste due dimensioni sono le condizioni della «prassi» del popolo: il termine «alleanza» in questo contesto assume una particolare importanza poiché nell'Esodo esso è collegato all'alleanza con Abramo Isacco e Giacobbe [Es 2,24; 6,4-5] che permette la ripresa dell'azione liberatrice di YHWH dopo il fallimento della prima missione di Mosè al popolo [Es 3-5]:

«[2]Dio parlò a Mosè e gli disse: "Io sono il Signore! [3]Sono apparso ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe come Dio onnipotente, ma con il mio nome di Signore non mi son manifestato a loro. [4]Ho anche stabilito la mia alleanza con loro, per dar loro il paese di Canaan, quel paese dov'essi soggiornarono come forestieri. [5]Sono ancora io che ho udito il lamento degli Israeliti asserviti dagli Egiziani e mi sono ricordato della mia alleanza. [6]Per questo di' agli Israeliti: Io sono il Signore! Vi sottrarrò ai gravami degli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e vi libererò con braccio teso e con grandi castighi. [7]Io vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio. Voi saprete che io sono il Signore, il vostro Dio, che vi sottrarrà ai gravami degli Egiziani. [8]Vi farò entrare nel paese che ho giurato a mano alzata di dare ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe, e ve lo darò in possesso: io sono il Signore!"». [Es 6,2-8]

Il rapporto nella memoria al passato diviene la possibilità di apertura verso un futuro che procede accrescendo il contenuto di quell'alleanza. Quell'alleanza che portava con sé le promesse della discendenza e della terra assume ora connotati più precisi, rivolti allo stesso popolo; quest'alleanza è interessata a configurare un popolo, dargli forma e sostanza, plasmarlo nel suo agire, offrire ad esso le coordinate dell'azione per divenire ciò che il Signore ha pensato per lui, una «nazione santa un regno di sacerdoti» [Es 19,6]:

«*mamleket kohanim*, "regno di sacerdoti". Lo studio significativo più recente è quello di MORAN. Moran ha stabilito che la *mamleket kohanim* non dev'essere considerata un sinonimo di *gôy qadôs*, ma come entità distinta, re sacerdotali, che forma un tutt'unico con il popolo. FORHER accetta in via generale la sua interpretazione. Moran ha stabilito che probabilmente *mamleket* può significare in qualche caso "re", anche se gli esempi ch'egli adduce non sono sempre convincenti (2Cr 32,15). Comunque, il parallelismo dei tre termini ebraici depone contro una visione di totalità solamente negli ultimi due. Inoltre la sua effettiva interpretazione del ruolo sacerdotale mi sembra assai improbabile nel contesto di Es 19 e in contrasto con la teologia dell'intero capitolo». <sup>81</sup>

La redazione tardiva di questi testi, l'interesse probabilmente di parte della classe sacerdotale dei Leviti del post-esilio non ci deve distogliere dalla sottolineatura che il testo ci offre: ovvero, la contestualizzazione storico-genetica del testo biblico non deve affievolire od alleggerire la portata semantica ed innovativa della proposta. La categoria di «santità», particolarmente elaborata nel libro del Levitico è alla base della definizione di «nazione santa» [גוֹי קָדוֹשׁ]: il termine usato, «nazione», è

<sup>81</sup> B. S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo*. Commentario critico-teologico (Traduzione di Andrea Ferroni; Theologica, Casale Monferrato (AL) 1995) 383.

quello che verrà regolarmente utilizzato per definire i popoli non appartenenti alla tradizione di Israele, le «nazioni», i popoli stranieri; la categoria «santo» sta ad indicare l'operazione di «separazione», dalle «nazioni tutte», il popolo di Israele verrà «separato» e diverrà così «nazione separata, santa», come YHWH il Signore è «separato, santo»: quasi lo specchio di YHWH tra le nazioni, come YHWH è nei confronti dell'uomo così Israele nei confronti della nazioni! A reggere questa identità saranno coloro che sono preposti al servizio di questa «separazione», i sacerdoti: «regno di sacerdoti».

Se queste dimensioni sono ancorate sul passato dei patriarchi e sul passato della liberazione dall'Egitto sono anche rivolte verso il futuro presentato dal testo stesso che «riempirà» di contenuto questa alleanza. Per questo Es 19,9-15 prepara l'evento del «3° giorno», la teofania del Sinai. A quel giorno bisogna prepararsi purificandosi «oggi e domani» per essere pronti per il «3° giorno» [Es 19,10-11]: secondo il «calendario dei sabati» ci spostiamo dal 15.III [=oggi], attraverso il 16.III [=domani], verso il 17.III [=3° giorno, dopodomani], 3° giorno anche nel «calendario dei sabati».

Con il suono del «corno-tromba» si dà inizio alla teofania al Sinai. I vocaboli per esprimere «corno-tromba» [Es 19,13: יִבֹּל; Es 19,16.19; 20,18: שֹׁפָר] sono usati in tutto il TANAK quasi esclusivamente in relazione all'anno del «giubileo» [יִבֹּל: Lev 25,13.15.28.40.50.52.54; 27,17.18.23.24; Nm 36,4; שֹׁפָר: Lev 25,9 (2x)] e in relazione alla presa di Gerico [יִבֹּל: Gs 6,4.5.8.13; שֹׁפָר: Gs 6,4 (2x).5.6.8 (2x).9 (2x).13 (2x).16.20 (2x)].<sup>82</sup> È interessante notare come anche in questo contesto essi vengono utilizzati al seguito di un rito di purificazione [Es 19,10]: come nello «Yôm Kippûr» [10.VII] il suono «del corno-tromba» dà inizio all'anno giubilare [Lev 25,8ss] così in questo testo si dà inizio alla teofania del Sinai [Es 19,16-20,21].

#### D. La teofania e le parole di YHWH per il popolo di Israele: il «3° giorno» [Es 19,16-23,33] -> **17.III.2670 [=3° giorno]**

Questa pericope va inquadrata temporalmente nel «3° giorno», corrispondente, nel calcolo cronologico al **17.III.2670**. Solo Mosé può salire sul monte, il popolo no: nel contesto di un «sali e scendi di Mosé» si colloca un «dire di Mosé al popolo» [Es 19,25: «Mosé scese verso il popolo e disse loro» וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם] e un «parlare di YHWH» [Es 20,1: «E parlò Dio tutte queste parole dicendo...» וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאָמֹר]: questo passaggio ha spesso fatto pensare a un'inserzione di un corpo testuale nuovo, il «decalogo», inteso come sezione legislativa a se stante. Se osserviamo con attenzione,<sup>83</sup> da nessuna parte compare l'indicazione che si tratti di un «decalogo», cioè di «dieci parole», ma solo «parole» dette da Dio.

Queste parole contengono indicazioni precise sulle relazioni nei confronti di YHWH unico Signore e Dio [Es 20,2-7] e nei confronti dell'uomo [Es 20,12-17]: il passaggio tra queste due sezioni è mediato dall'unica indicazione temporale della festa del «sabato», collegato al racconto di creazione di Gen 1,1-2,4.

<sup>82</sup> Il termine יִבֹּל complessivamente 18x: Es 1x; Lev 12x; Nm 1x; Gs 4x; il termine שֹׁפָר complessivamente 72x: Es 3x; Lev 2x; Gs 14x; Gd 10x; 1Sam 1x; 2Sam 6x; 1Re 3x; 2Re 1x; Is 1x; Ger 7x; Ez 4x; Os 2x; Gl 2x; Am 2x; Zac 1x; Sal 4x; Gb 2x; Ne 2x; 1Cr 1; 2Cr 1.

<sup>83</sup> N.B.: le riflessioni qui prodotte procedono dalle valutazioni testuali dell'Esodo, altra cosa sarebbe osservare il Dt. Infatti, per comprendere quest'ultimo è necessario avere attraversato tutto l'itinerario che ad esso conduce, solo allora è possibile cogliere le variazioni prodotte.

Il Signore riprende ad impartire ordini sul Monte a Mosè: a questa sezione corrisponde quella che gli studiosi chiamano il «codice dell'Alleanza» o «libro del patto» [Es 20,23-23,33] dall'espressione di Es 24,7, sezione che può essere così strutturata secondo la proposta di G. Ravasi:

«La definizione di “Codice dell'alleanza” attribuita a questa grandiosa architettura legislativa, che è anche uno spaccato socio-culturale dell'Israele ormai stanziato nella terra promessa (molte norme suppongono la sedentarizzazione), è desunta proprio dallo stesso Esodo. Nel racconto della stipulazione ufficiale del patto il protocollo è chiamato appunto *sefer berit*, “il documento, il libro, il codice dell'alleanza” (24,7) ed oltre al Decalogo include soprattutto questo *corpus* costituzionale d'Israele. Percorrere questo territorio legislativo della Bibbia era una passione gioiosa per l'ebreo che ritrovava in esso un paesaggio noto e quotidiano. Per il lettore moderno, invece, questi e altri settori giuridici o rituali della Bibbia costituiscono spesso una barriera invalicabile o, comunque, un viaggio su un terreno piuttosto arido. [...]

Per offrire solo un'idea del materiale qui raccolto tracciamo solo una mappa essenziale che raccoglie in sinossi l'intera materia civile, penale, criminale, cultica e sociale qui collezionata.

#### A. LEGISLAZIONE CULTICA (20,22-26)

Essa è posta in inclusione con un'altra legislazione cultica finale (23,10-19) e concerne l'*altare*, preparato, come racconta anche *Gs* 8,30-35 e come è testimoniato anche dagli scavi cananei di Meghiddo, con pietre “vergini”, non intaccate e rese impure da una lama metallica usata dall'uomo. Il nostro comma è senz'altro antecedente alla riforma deuteronomica (VII sec. a.C.) perché ignora la centralizzazione del culto nel solo tempio di Gerusalemme.

#### B. LEGISLAZIONE SOCIALE (21,1-11)

Il soggetto di questi *mishpatim* è lo *schiaivo*, considerato anche nella distinzione sessuale (schiaivo e schiava), incorporato nel culto familiare, trattato con relativa umanità se si considera la crudele legislazione schiavistica orientale. Lo schiaivo ribelle avrà l'orecchio forato (v. 6) essendo in ebraico l'ascolto il simbolo e l'espressione dell'obbedienza.

#### C. LEGISLAZIONE CRIMINALE (21,12-36)

Si elenca una sequenza di delitti che postulano la pena capitale. Tuttavia di fronte alla rigidità delle norme si introducono due correttivi giudiziari. Il primo è l'istituto del diritto d'asilo che sarà limitato a città franche extraterritoriali da *Dt* 19 e *Num* 35 (*vedi IRe* 1,51) e soprattutto ai santuari. Il secondo correttivo, invece, è nella differenziazione delle pene secondo le circostanze e le attenuanti fino a giungere alla sola pena pecuniaria: è il caso delle lesioni corporali considerate nel vv. 18-19.

#### D. LEGISLAZIONE SUL PATRIMONIO (21,37-22,16)

Estremamente dettagliata, questa normativa sulla proprietà fondiaria e sui beni mobili e immobili elenca una serie precisa di reati contro il patrimonio soprattutto animale, fondamentale in una società rurale. Nella prospettiva già usata per il IX e X comandamento è contemplato qui anche il diritto matrimoniale (22,15-16). Si introduce anche la prassi del “giuramento di Jahweh” (22,10), cioè del famoso “giuramento di innocenza” in cui è messo in causa Dio stesso (22,8) così da trasformare il processo in una specie di ordalia o giudizio di Dio.

#### B'. LEGISLAZIONE SOCIALE (22,17-30)

Protagonisti di queste norme non sono più gli schiavi come nel precedente paragrafo parallelo (21,1-11) ma gli emarginati e i deboli il cui *go'el* o avvocato difensore è Dio stesso: essi sono il forestiero, la vedova, l'orfano e il povero.

#### C'. LEGISLAZIONE CRIMINALE PROCESSUALE (23,1-9)

Si riprende ora l'esame dei delitti ma sul versante della procedura giudiziaria. Il paragrafo umanitario sul bue o l'asino del nomico è fuori contesto (*cf Dt* 22,1-4). È interessante rilevare il forte richiamo al senso di giustizia e alla lotta contro la corruzione della magistratura (v. 6).

#### A'. LEGISLAZIONE CULTICA (23,10-19)

In scena non è più come nel parallelo iniziale lo spazio sacro, ma il tempo, cioè il calendario con la sua successione di sabati, di feste (Azzimi, Mietitura, Raccolto), di anni sabbatici e con qualche curiosa norma come quella, ancor oggi rispettata dagli Ebrei, che impedisce di mangiare insieme carne e latticini (“Non cuocerai un capretto nel latte di sua madre”, v. 19). [...]

#### *Una finale interpretativa*

Il Codice è sigillato da un importante paragrafo aggiunto posteriormente, siglato nello stile del Deuteronomio (così ha suggerito M. Noth: vedi *Dt* 27,15-26). Si tratta di una serie di minacce, maledizioni e promesse raccolte in 23,20-33 secondo quattro paragrafi così schematizzabili:

- I. v. 20 promessa: protezione e terra  
v. 21 comandamento e minaccia  
v. 22 promessa di protezione
- II. v. 23 realizzazione della promessa della terra e protezione  
vv. 24-25a due comandamenti  
vv. 25b-26 promessa
- III. vv. 27-30 promessa per la conquista della terra  
vv. 31a terra
- IV. v. 31b attuazione della promessa della terra  
vv. 32-34 comandamenti e minacce

Questa pagina assomiglia ad un programma di storia israelitica ed è proiettata verso un futuro idealizzato in cui Israele si estenderà “dal Mar Rosso fino al Mare dei Filistei, dal deserto fino al Fiume” (v. 31), cioè sino ai confini dell’impero davidico-salomonico. Con le sue benedizioni-maledizioni che concernono i dati elementari della vita, la guerra e la pace, la vittoria e il benessere agricolo, questo brano dà un tono teologico a tutto il Codice, lo trasforma nel corpo centrale di un grande trattato d’alleanza con Dio che ora viene concluso con la tradizionale componete delle benedizioni-maledizioni. Dono di Dio e risposta dell’uomo si intrecciano in un dialogo che è il senso dell’alleanza: “il testo fa interferire una promessa e un contratto. La promessa è gratuita, ma la fase ultima della sua attuazione è condizionata dal contratto” (P. Buis)». <sup>84</sup>

La preoccupazione di un Dio «geloso» affinché il popolo d’Israele non si conceda ad alleanze con altre divinità di popoli stranieri emerge all’inizio della sezione in Es 20,5 e al termine in Es 23,32-33. L’alleanza annunciata in Es 19,5 trova in questa sezione una ripresa normativa per sfociare nella conclusione di Es 24,1-11. Mentre Es 20,1-17 presenta una struttura rivolta alle relazioni con YHWH e con l’uomo mediata dalla temporalità dell’istituzione sabbatica, la sezione di Es 20,22-23,33 si apre analogamente al cosiddetto «decalogo» [=relazione con YHWH], colloca nel suo centro norme e statuti relativi ai rapporti sociali [=relazioni con l’uomo] per chiudersi sulle «feste», dal sabato, all’anno sabbatico, alla festa degli Azzimi, alla mietitura, al raccolto, alle primizie... [=relazione con YHWH attraverso la storia e la creazione]. Sul tempo sacro viene collocata la promessa rivolta al futuro del popolo di Dio, sul dono della terra, nella fedeltà all’Alleanza.

E. L’alleanza attraverso le parole e il sangue: il «4° giorno» [Es 24,1-11] -> **18.III.2670 [=4° giorno]**

Appare in questo testo un’inclusione tra Es 19,8 ed Es 24,3,7:

---

<sup>84</sup> G. F. RAVASI, *Esodo* (Leggere oggi la Bibbia 1.4, Brescia 1980) 110-114.

Ex. 19:8 וַיַּעֲנוּ כָּל-הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה

וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת-דִּבְרֵי הָעָם אֶל-יְהוָה:

Es 19,8 «E rispose tutto il popolo insieme e dissero: “Tutto ciò che YHWH ha parlato noi lo faremo”. Mosè tornò con le parole del popolo verso YHWH»

Ex. 24:3 וַיָּבֵא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל-דִּבְרֵי יְהוָה וְאֵת כָּל-הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל-הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה:

Ex. 24:7 אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע: וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם

וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע:

Es 24,3 «E venne Mosè e lesse per il popolo tutte le parole di YHWH e tutti i decreti e tutto il popolo rispose ad una sola voce e dissero: “Tutte le parole che YHWH ha parlato noi faremo”»

Es 24,7 «E prese il libro dell’Alleanza e lo lesse alle orecchie del popolo. E dissero: “Quanto YHWH ha parlato, noi faremo ed ascolteremo!”»

Giunti a questo punto l’evoluzione del discorso si è arricchita di tutte le indicazioni di YHWH, ha preso corpo l’esperienza di ascolto della voce di YHWH e di alleanza di Es 19,5 per divenire «regno di sacerdoti e nazione santa» [Es 19,6].

Il compimento avviene il *giorno dopo*, di buon mattino Mosè si alzò e costruì un altare di pietra con 12 stele indicanti le 12 tribù di Israele, tutto il popolo di Israele ai piedi del monte [Es 24,4]. Ma la prima azione di Mosè sottolineata al v.4 è quella di *scrivere tutte le parole di YHWH*: «Es 24,4: E scrisse Mosè tutte le parole di YHWH [כָּל-דִּבְרֵי יְהוָה]»; non ci sfugga chi compie l’azione dello *scrivere*, è Mosè stesso e si tratta di un «libro dell’alleanza». Il sangue è quello degli olocausti, dei sacrifici rivolti a YHWH, il loro sangue viene sparso ritualmente e simbolicamente sull’altare, sulle 12 pietre [quindi sul popolo intero, le 12 tribù] e direttamente sul popolo. Il sangue rappresenta l’elemento celebrativo, le parole di YHWH ciò che definiscono il senso dell’evento stesso: «Ecco il sangue dell’alleanza, che YHWH ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole

[Es 24,8]. [הִנֵּה דַם-הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם עַל כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה]

È utile, al fine di una riflessione sulla temporalità, sottolineare la relazione profonda tra il «3° e 4° giorno»: nel 4° giorno si realizza l’alleanza con la risposta del popolo sul fronte della «prassi». Camminare nella «legge del Signore» rappresenta la metafora biblica dell’osservanza pratica del «*dābār*» di YHWH. Si tratta di una parola, quella di Dio che include una «prassi», è avvenimento, diviene storia, provoca l’evento... In tutto questo cammino *dalla parola alla storia* troviamo l’itinerario di incontro di Dio con il popolo. È ciò che viene racchiuso tra il 3° e il 4° giorno, come era racchiuso tra il 3° e il 4° giorno nella notte di Pasqua, là dove l’azione di Dio aveva annientato il primogenito dell’Egiziano e il cammino del popolo aveva permesso la realizzazione della promessa di YHWH di liberare il suo popolo.

Alla risposta entusiasta del popolo la narrazione aveva presentato anche la «mormorazione»: «Fossimo morti per mano del Signore nel paese d’Egitto, quando eravamo seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà! Invece ci avete fatti uscire in questo deserto per far morire di fame tutta questa moltitudine» [Es 16,3]... lo stesso esito si ripresenterà al Sinai: il popolo che nel 18.III.2670

[=4° giorno] dirà nella celebrazione dell'alleanza: «Quanto YHWH ha parlato, noi faremo e ascolteremo! [כָּל אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע]» [Es 24,7] tre mesi dopo, nel 14.VI.2670 [=7° giorno] romperanno l'alleanza con la costruzione del vitello d'oro [Es 32].

Es 24,7: «Quanto YHWH ha parlato noi faremo ed ascolteremo» [Es 24,7]: questo testo mette in moto un processo che amplia la dinamica più ristretta di «parola/comando -> azione» tipica delle altre due affermazioni di Es 19,8 e 24,3: «Quanto YHWH ha parlato noi faremo»; l'aver collocato *l'atto di ascolto* in ultima posizione diviene eloquente in una prospettiva maggiormente concentrata sulla prassi, e quindi sull'ortoprassi [cfr. più avanti le dimensioni, le misure, i particolari per la costruzione del tabernacolo e le vesti dei ministri sacerdoti], quasi a dire che l'ascolto e la comprensione profonda del significato procederà dall'obbedienza a questi comandi. Viene posta in luce una dinamica tipica della tradizione ebraica, individuata entro la relazione con Dio: proprio quelle norme che meno si comprendono razionalmente, quelle sono, per eccellenza, segno dell'amore che si ha per Dio. Riportiamo una interessante riflessione di A. Kaplan:

«Se guardiamo ai comandamenti che si trovano nella Torah, troviamo che essi si dividono in tre categorie principali.

[1] Prima di tutto vi sono quelli che chiameremo leggi morali o etiche, la necessità dei quali è assolutamente ovvia. Così, quando la Torah ci dice di non rubare, uccidere, ingannare o ferire i sentimenti altrui, non abbiamo da cercare molto lontano per capire le ragioni di tali norme. Sono leggi morali e sono necessarie, se gli uomini devono vivere insieme in armonia. Questi comandamenti sono conosciuti come *Mishpatim* (tradotto letteralmente: “giudizi”). Ogni persona di retto giudizio dovrebbe trovare questa categoria di leggi e comandamenti perfettamente ovvia.

[2] In secondo luogo, vi sono altri comandamenti che, mentre non sono moralmente necessari, hanno l'importante funzione di rafforzare il giudaismo. Sono i rituali e le feste che ci risvegliano a importanti verità religiose o commemorano eventi chiave della storia giudaica. Per esempio, non saranno molti a mettere in questione l'importanza d'osservare la Pasqua, che commemora l'esodo dall'Egitto; in realtà essa è una delle feste giudaiche osservate meglio. Lo stesso si dice del Sabato e di altre feste. Analogamente, comandamenti come quelli concernenti i *Tefillm* e la *Mezuzah* servono a ricordare costantemente la presenza di Dio. I comandamenti di questa seconda categoria sono conosciuti come *Edos* (alla lettera: “testimoni”). Vi corrispondono pratiche che rendono testimonianza alle importanti concezioni del giudaismo.

[3] La terza categoria è la più difficile da capire. Essa consiste in leggi e comandamenti per i quali non c'è una ragione evidente. L'esempio meglio conosciuto sono le leggi dietetiche, per le quali non è data nessuna ragione esplicita, né nella Torah né nella letteratura talmudica. Questi comandamenti servono a rafforzare il legame tra Dio e l'uomo, ma il modo in cui lo fanno non è affatto ovvio. Le leggi comprese in questa terza categoria di comandamenti sono conosciute come *Chukim* (“decreti”): sono i comandamenti cui dobbiamo obbedire come a decreti del nostro Dio, ne comprendiamo o no la ragione. [...]

È ovvio che questa categoria di comandamenti è la più difficile da osservare. Il Talmud ci dice che queste sono le leggi che l'impulso malvagio (*Yatzer HaRa*) e le nazioni del mondo cercano d'oppugnare. Se non capiamo la ragione di qualche cosa, si ha la tentazione di non farla. Quando cerchiamo di spiegare la nostra religione ai non ebrei, le leggi prive d'una ragione ovvia sono le più difficili da giustificare. Se una persona è insicura di se stessa, o se è vacillante nel suo giudaismo, queste leggi saranno le prime a essere abbandonate. [...]

Il fatto che un comandamento non ha dalla sua parte un'ovvia ragione ne rende l'osservanza un atto di fede più che mai. Questo atto significa che siamo pronti a obbedire volentieri al comandamento di Dio, anche quando non siamo in grado di giustificarlo con la logica; mostra che stiamo mettendo Dio al di sopra del nostro intelletto.

In questo spirito il popolo ebraico accettò i comandamenti. La Torah riferisce che quando Israele accettò la Torah, la prima risposta del popolo fu (Es 24,7): “Tutto ciò che Dio dice, noi lo faremo e ascolteremo (*Na'aseh VeNishma*)”. I nostri saggi sottolineano che la prima

dischiarazione fu “faremo” e soltanto dopo viene l’“ascolteremo”: ciò significa che quando fu data la Torah, eravamo pronti a osservare i comandamenti e a metterli in pratica ancor prima d’aver ascoltato una qualsiasi ragione o logica a loro sostegno. [...]

Quando osserviamo comandamenti che sembrano inspiegabili, dimostriamo la nostra sicurezza interiore di ebrei. Anche se non siamo capaci di giustificare quei comandamenti dinanzi al mondo, ci sentiamo sicuri, come ebrei, di poter continuare a osservarli. Capisco ciò che intende la Torah quando dice (Dt 4,6): “Osserva e custodisci i comandamenti, perché questa è la tua saggezza e la tua intelligenza agli occhi delle nazioni. Noi osserviamo i comandamenti non perché ce lo richiede la logica, ma semplicemente perché sono stati dati da Dio; il requisito basilare è la relazione tra il comandamento e chi l’ha dato: questi è più alto di qualsiasi possibile saggezza umana». <sup>85</sup>

F. Le «tavole di pietra» opera del «dito di Dio» [Es 24,12-31,18] -> **dal 25.III [=4° giorno] al 3.V.2670 [=1° giorno]**

In Es 24,12 per la prima volta emergono le cosiddette «tavole di pietra» associate ai «10 comandamenti» dalla tradizione influenzata dal Deuteronomio [cfr. Dt 4,13; 5,22; 9,9-11.15; 10,1-5]:

וְאֶתְנֶנָּה לְךָ אֶת־לִחַת הָאֲבֵן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוֹת אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרָתָם Ex. 24,12b

Es 24,12b: «E ti darò le tavole di pietra e l’istruzione ed i precetti che ho scritto per istruirli»

In questo itinerario tutte le parole della sezione di Es 20-23 sono presentate come opera di scrittura di Mosè sul «libro dell’alleanza». Ora YHWH ordina a Mosè di salire sul monte perché gli vuole consegnare tavole di pietra *sulle quali Egli stesso scriverà*. Si tratta di un contenuto nuovo, di comandi che verranno presentati entro una nuova teofania. Qual è lo scopo di questa nuova azione promossa da YHWH? Lo si scoprirà solo se si leggerà il testo nel suo sviluppo narrativo.

Anzitutto occorre studiare lo sviluppo della temporalità: in questo passaggio non è univoco, in quanto non si comprende con chiarezza se i 40 giorni e le quaranta notti nei quali Mosè restò sul Monte Sinai [Es 24,18] siano inclusivi della settimana [6 + 1 di Es 24,16] oppure la escludano. Inoltre, non è del tutto chiaro se il computo debba partire dal giorno 18.III oppure all’indomani, il 19.III. Propendiamo per la seguente soluzione: poiché Es 24,12 presenta un nuovo ordine di salire sul monte annunciando qualcosa di straordinario nel dono delle tavole di pietra e definendo una scena nuova, confermata dall’annotazione «Mosé si alzò...» [Es 24,13], pensiamo che sia da privilegiare il computo che parta dal giorno 19.III prolungandolo per 6 giorni, giungendo così al giorno **24.III** [=3° giorno]. In questo senso il 7° giorno in cui YHWH chiamò Mosè dalla nube cadrebbe nel **25.III** [4° giorno]: a partire da questo giorno Mosè entrò nella nube e rimase sul monte per 40 giorni e 40 notti, cioè fino al **3.V** [1° giorno]. Mentre l’Alleanza di Es 19-24 era stata stipulata entro 4 giorni, con la focalizzazione sul «3° giorno» nel dono della Legge e sul «4°» per la celebrazione dell’Alleanza, la sezione di Es 24,12-31,18 parte dal «7° giorno» [=4° giorno nel «calendario dei sabati»], cioè a una settimana dalla celebrazione dell’Alleanza per protrarsi per 40 giorni e 40 notti e sfociare in un «1° giorno» nel «calendario dei sabati».

---

<sup>85</sup> R. A. KAPLAN, *Le acque dell’Eden*. Il mistero della mikvah: rinnovamento e rinascita (Formazione cristiana, Roma 1996) 16-18.

La sezione di Es 25-31<sup>86</sup> letta al seguito di queste annotazioni parrebbe la presentazione scritta di ciò che doveva essere consegnato al popolo attraverso le tavole di pietra. Questo sembra essere *il contenuto delle tavole non è quello di Es 20, i «dieci comandamenti» ma le indicazioni relative allo spazio sacro, agli arredi e alle persone per il culto*. Solo la ripresa nel testo del Deuteronomio obbligherà il lettore ad inquadrare più precisamente i significati qui offerti nell'individuazione del ruolo delle «10 parole» rispetto a tutte le altre norme consegnate sul monte Sinai.

Immediatamente nei primi versetti si offre un programma narrativo sufficientemente chiaro che istruisce nel procurare metalli, pietre, pelli e tessuti preziosi [cfr. Es 12,35-36: oggetti d'oro, d'argento e vesti presi dagli Egiziani] attraverso i quali costruire il «luogo» nel quale YHWH avrebbe dovuto abitare:

«[1]Il Signore disse a Mosè: [2]"Ordina agli Israeliti che raccolgano per me un'offerta. La raccoglierete da chiunque sia generoso di cuore. [3]Ed ecco che cosa raccoglierete da loro come contributo: oro, argento e rame, [4]tessuti di porpora viola e rossa, di scarlatto, di bisso e di pelo di capra, [5]pelle di montone tinta di rosso, pelle di tasso e legno di acacia, [6]olio per il candelabro, balsami per unguenti e per l'incenso aromatico, [7]pietre di ònice e pietre da incastonare nell'efod e nel pettorale. [8]Essi mi faranno un santuario e io abiterò in mezzo a loro. [9]Eseguirete ogni cosa secondo quanto ti mostrerò, secondo il modello della Dimora e il modello di tutti i suoi arredi». [Es 25,1-9]

Le istruzioni che seguiranno saranno finalizzate ad offrire le coordinate spaziali e le indicazioni del materiale per edificare tutto ciò che è necessario alla Dimora di YHWH tra il suo popolo e le indicazioni relative alle offerte, al sacerdote. Es 31,1-11 riassume l'operato che deve essere realizzato dal popolo e vengono indicati anche gli artefici, artigiani e costruttori.

Il tutto si conclude con la ripresa del comandamento del «sabato»: per la prima volta esso è associato alla *pena di morte*, lavorare di sabato significa compiere qualcosa di molto grave, che va contro i più grandi comandamenti del Signore, che demolisce alla radice la signoria stessa di Dio. Significa sostituirsi a Lui oppure sostituirlo con altri idoli: esso infatti rappresenta un'«alleanza perenne» tra YHWH e gli Israeliti:

«[12]Il Signore disse a Mosè: [13]"Quanto a te, parla agli Israeliti e riferisci loro: In tutto dovrete osservare i miei sabati, perché il sabato è un segno tra me e voi, per le vostre generazioni, perché si sappia che io sono il Signore che vi santifica. [14]Osserverete dunque il sabato, perché lo dovete ritenere santo. *Chi lo profanerà sarà messo a morte*; chiunque in quel giorno farà qualche lavoro, *sarà eliminato dal suo popolo*. [15]Durante sei giorni si lavora, ma il settimo giorno vi sarà riposo assoluto, sacro al Signore. Chiunque farà un lavoro di sabato *sarà messo a morte*. [16]Gli Israeliti osserveranno il sabato, festeggiando il sabato nelle loro generazioni *come un'alleanza perenne*. [17]Esso è un segno perenne fra me e gli Israeliti, perché il Signore in sei giorni ha fatto il cielo e la terra, ma nel settimo ha cessato e si è riposato"». [Es 31,12-17]

Questo modo di procedere induce a credere che le «due tavole della testimonianza, di pietra, scritte con il dito di Dio», in luogo delle 10 parole, contengano le normative espresse in ciò che è detto in Es 25-31, comandi relativi a luoghi, oggetti, persone e tempi sacri [N.B.: c'è un accenno allo Yôm Kippûr in Es 30,10 e il comandamento del «sabato» in Es 31,12-17].

---

<sup>86</sup> Generalmente questa sezione è poco considerata perché troppo concentrata attorno agli elementi del culto nel suo corrispettivo di Es 25-40 che ne costituisce l'attuazione da parte del popolo.

G. «Chi lavorerà di sabato sarà messo a morte» [Es 32-33] -> **dal 2.V [=7° giorno] al 3.V [1° giorno]**

«Il rapporto tra i capitoli riguardanti il tabernacolo e l'episodio del vitello d'oro, che viene riportato in Es 32-34, sembrerebbe più stretto di quanto non appaia a prima vista. I versi che iniziano e concludono l'episodio del vitello d'oro (31,18 e 34,29ss.) rivelano un lavoro intenzionale di collegamento, operato dal redattore Sacerdotale, tra i capitoli sul tabernacolo e il racconto del vitello d'oro. L'attuale collocazione dei capp. 32-34 che adesso divide in due il resoconto sul tabernacolo, non può essere considerata accidentale. Le impronte della redazione Sacerdotale sono particolarmente evidenti in 34,29 nel riprendere l'antica tradizione del volto raggiante di Mosè e nel collegare i comandamenti dati a Mosè (v. 32) alle istruzioni del cap. 35.

In aggiunta a questo, si ha un importante parallelismo in forma di antitipo tra le istruzioni date da Dio nel capp. 25-31 e i fatti connessi all'episodio del vitello d'oro del cap. 32. Il popolo desidera farsi una raffigurazione di Dio che l'accompagni attraverso il deserto (v.1). Liberamente, di loro iniziativa, tutti contribuiscono donando l'oro necessario per fonderla (v.3). Aronne usa l'oro per fare un'immagine cui il popolo attribuisce la propria liberazione dall'Egitto (v.4). Poi, Aronne erige un altare e vengono offerti olocausti e sacrifici di pace. Dio dice a Mosè: "Il popolo si è corrotto" (v.7). Se nelle istruzioni di Dio a Mosè (capp. 25ss.) si può scorgere la vera volontà di Dio nei confronti del culto di Israele, nel vitello d'oro si può anche vedere la perversione del culto. Se la relazione nuova derivante dal patto si realizza nel servizio del tabernacolo attraverso il quale il popolo viene santificato, la rottura di tale relazione con la corruzione che ne segue viene illustrata dall'apostasìa di Israele. L'attuale collocazione del racconto del vitello d'oro sembra perseguire un duplice scopo. Primo, l'alternativa al vero culto viene presentata come una minaccia terribile che rischia di annientare i fondamenti stessi dell'esistenza di Israele. Secondo, Israele rispose al perdono di Dio (cap. 33) e eseguì alla lettera la sua parte nel dare inizio al culto che Dio aveva comandato. L'ingresso della presenza di Dio nel tabernacolo diede a Israele la sicurezza che Dio continuava a essere presente nonostante il suo grande peccato del passato».<sup>87</sup>

Aronne, designato sacerdote dalle parole di YHWH consegnate a Mosè sul monte [Es 28,1ss] è colui che contemporaneamente, ai piedi del monte, capeggerà la costruzione di «un dio che cammini alla testa del popolo» [Es 32,1] con gioielli che dovevano servire alla costruzione del luogo di culto nel deserto secondo le indicazioni di YHWH a Mosè. La narrazione ricostruisce la scena collocandosi nel giorno precedente la discesa di Mosè [Es 32,5: 2.V.2670: 7° giorno] e presentando gli Israeliti con Aronne [N.B.: Giosué è l'unico che mancava poiché era assieme a Mosè: cfr. Es 24,13 e 32,17] nell'atto di lavorare alla costruzione del vitello, simulacro di YHWH: «Aronne costruì un altare davanti al vitello e proclamò: "Domani sarà festa in onore di YHWH!"». In seguito, la scena si sposta nel giorno della discesa [Es 32,6ss], il 3.V, e mostra il colloquio tra YHWH e Mosè, nel quale YHWH gli rivela quello che sta accadendo sotto il monte [Es 32,7-14]: affascinante dialogo in cui YHWH vuole ripudiare il suo popolo, sterminarlo, finirlo, mentre Mosè intercede per esso ricordando a YHWH le promesse fatte ai patriarchi, Abramo, Isacco e Israele. Perché YHWH aveva deciso di sterminare e distruggere il suo popolo? Forse perché aveva ceduto all'idolatria? Certamente! Questo è indicato nel comandamento in principio in Es 20,2-6; anche chi pronuncia il nome di YHWH invano, come fa Aronne [«Domani sarà festa in onore di YHWH» Es 32,5]; ma tutto questo non ha come sanzione la morte, la distruzione! Piuttosto: solo chi trasgredirà il giorno di «sabato», lavorando è reo di morte, secondo quanto è detto in Es 31,12-17: così facendo si assolutizza la pratica idolatrica nella sostituzione della signoria con altre divinità! Ebbene il giorno 2.V secondo il «calendario dei sabati» era un «sabato» e gli Israeliti lavoravano per sostituire nel «giorno del Signore» il Signore stesso! Forse

---

<sup>87</sup> B. S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo...*, 547-548.

questo dato cronologico non immediato può redazionalmente aiutare a comprendere il ruolo del comandamento del «sabato» in questo punto [N.B.: verrà ripreso, come vedremo, in Es 35].

Nel giorno **3.V.2670** [1° giorno] Mosè scese dal Monte Sinai e infranse le tavole della testimonianza:

«[15]Mosè ritornò e scese dalla montagna con in mano le due tavole della Testimonianza, tavole scritte sui due lati, da una parte e dall'altra. [16]Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole. [...]

[19]Quando si fu avvicinato all'accampamento, vide il vitello e le danze. Allora si accese l'ira di Mosè: egli scagliò dalle mani le tavole e le spezzò ai piedi della montagna. [20]Poi afferrò il vitello che quelli avevano fatto, lo bruciò nel fuoco, lo frantumò fino a ridurlo in polvere, ne sparse la polvere nell'acqua e la fece trangugiare agli Israeliti». [Es 32,15-16.19-20]

Quest'azione descrive come gli *Israeliti non entrarono in possesso dell'opera scritta con il «dito di Dio»* [Es 31,18], solo il *lettore e Mosè* ne conoscono il contenuto, per questo si attende una nuova redazione.

Dopo la punizione inflitta da Mosè attraverso i Leviti [3000 uomini del popolo] il «giorno dopo» **[4.V.2670]** anche YHWH decide di punire chi ha peccato, e Mosè di nuovo intercede [Es 32,30-35].

Es 33,1-11 ha una funzione prolettica analoga a Es 23,20-33 presentando il cammino nel deserto e l'entrata nella terra promessa.

Finalmente con l'inizio del cap. 34 YHWH ordina a Mosè di tagliare due nuove tavole di pietra, su di esse YHWH avrebbe scritto le cose di prima [Es 34,1]. Con quest'annotazione il lettore si trova già a conoscenza del contenuto [Es 25-31]. Mosè deve salire sul monte il giorno dopo, cioè il **5.V.2670** [Es 34,1-4]. In quel giorno [3° giorno del «calendario dei sabati»] YHWH consegnò parole legate all'idolatria, alla gelosia, al culto, alle feste. Questo «decalogo» di Es 34 è generalmente definito «culturale» e poco tenuto in considerazione dalla tradizione. *Nella nostra analisi appare invece come l'inveramento di tutto l'itinerario, in esso si stipula nuovamente l'alleanza infranta con la costruzione idolatrica del vitello:*

«[10]Il Signore disse: "Ecco io stabilisco *un'alleanza*: in presenza di tutto il tuo popolo io farò meraviglie, quali non furono mai compiute in nessun paese e in nessuna nazione: tutto il popolo in mezzo al quale ti trovi vedrà l'opera del Signore, perché terribile è quanto io sto per fare con te». [Es 34,10]

La gelosia di Dio, è la gelosia di chi sa amare fino alla pazzia, è l'amore di un padre per il figlio, Israele, il suo popolo [cfr. Es 4,23]. Se viene meno l'essenza del patto, l'essenza della disposizione, dell'alleanza, cioè che Dio è l'unico, è un Dio geloso, è un Dio misericordioso, necessariamente viene meno ogni opera umana, si dissocia l'etica dalla fede. La sintesi è offerta da questo «decalogo» che, nonostante l'apparenza, mostra la nuova prospettiva entro la quale permettere che le due tavole di pietra non vengano infrante: servire il Signore nella memoria del suo operato, celebrare i grandi eventi nella storia del popolo, trasformare il tempo storico in tempo liturgico, segnato dalla celebrazione della festa, separare dallo spazio uno «spazio sacro» per la presenza di YHWH in mezzo al popolo: tutto questo nel deserto, in un cammino di quarant'anni nell'attesa di una terra, quella promessa.

H. Le nuove tavole della Testimonianza: le «10 parole» [Es 34] -> **dal 5.V [3° giorno] al 14.VI.2670 [7° giorno]**

Al termine di queste indicazioni YHWH ordina a Mosè di scrivere queste parole -analogamente a Es 24,4.7- ma il testo non precisa che Mosè scrisse, mentre afferma che nel tempo di 40 giorni e 40 notti

della permanenza di Mosè sul monte **YHWH scrisse** sulle tavole le «parole dell'alleanza, le dieci parole [ **הַדְּבָרִים הַבְּרִיתִיתִים** ]» [Es 34,27-28]. Calcolando i 40 giorni e le 40 notti dal 5.V.2670 giungiamo al **14.VI.2670**, giorno che nel «calendario dei sabati» corrisponde al «7°», cioè ad un «sabato»: anche la descrizione del volto di Mosè è segnata dall'essere icona della Gloria di YHWH. In quel giorno vengono consegnate al popolo le «10 parole» che contengono comandamenti relativi allo «spazio sacro», ai «ministri di culto» [Es 34,1 rimanda al contenuto delle prime due tavole] e al «tempo sacro delle feste» [Es 34,10-26], il tutto è siglato entro l'alleanza con l'unico Signore. *Di tutti gli eventi biblici cronologizzati questo è l'unico -se il nostro calcolo è corretto-collocato nel suo compimento nel «7° giorno, di Sabato»!*

In quel giorno Mosè consegnò «10 parole»: quest'annotazione compare per la prima volta in questo punto [verrà ripresa in Dt 4,13; 10,4], da qui prende nome il «decalogo» conformemente alla versione greca dei LXX di Es 34,28 e Dt 10,4 [τὸς δέκα λόγους]. L'importanza accreditata al «7° giorno», il «sabato» nel «calendario dei sabati» è tale da porre questo evento come l'evento per eccellenza più importante del dono di Dio, il dono della sua parola: «10 volte il Signore ha parlato». A conclusione del racconto di creazione in Gen 2,1-4 si raccoglie un quadro che configura «spazio» e «tempo» nel quale l'uomo, immagine e somiglianza di Dio, potrà vivere; per consegnare all'uomo tutto questo Dio aveva parlato per 10 volte, aveva pronunciato «10 parole»... ora per costruire lo spazio ed il tempo di Dio nel suo popolo YHWH ha pronunciato di nuovo «10 parole»:

«Oltre che sul principio settimanale il testo di Gen 1 appare strutturato dall'autore sacerdotale in base al tema della *parola di Dio*: per ben dieci volte ricorre l'espressione “Disse Dio” (*wajj'omer 'elohim*: Gen 1.3,6,9,11,14,20,24,26,28,29; un'undicesima volta si trova il verbo “dire” in Gen 1.22: “Li benedisse Dio dicendo”). Siamo così di fronte a *sette giorni in cui risuonano dieci parole di Dio*. Questo ha una forte valenza teologica e costituisce un richiamo al decalogo, alle *dieci parole (debarim, “parole”, non “comandamenti”*: cf. Es 34,28; Dt 4,13; 10,4) con cui Dio ha creato Israele come suo popolo al Sinai. La tradizione rabbinica commenterà: “Il mondo è stato creato con dieci parole” (*Pirque Abot V,1*) e noi dobbiamo rilevare il legame posto dall'autore sacerdotale fra piano creazionale e piano storico-salvifico. Dieci parole furono pronunciate da Dio al Sinai stipulando un'alleanza con il popolo d'Israele, dieci parole sono state pronunciate durante la creazione stipulando così un'alleanza con tutta l'umanità. La creazione è dunque già evento rivelativo e salvifico». <sup>88</sup>

### **5.1.2. Ai piedi del monte Sinai: il tempo della risposta di Israele [Es 35-40] -> dal 15.VI.2670 [=1° giorno] al 1.I.2671 [=4° giorno]**

Nel giorno di «sabato» vengono consegnate le «10 parole», e subito, come in Es 31,12-17 che aveva chiuso la sezione dei primi 40 giorni sul monte, dopo una sosta di altri 40 giorni, riaffiora il comandamento del «sabato» con la sanzione della pena di morte. Comprendiamo quanto lo *spazio* ed il *tempo* ruotino attorno al «7° giorno, il sabato»:

«Il primo resoconto del tabernacolo si chiude con il comandamento del sabato (31,12ss.); il secondo resoconto, che descrive la sua costruzione, inizia con il comandamento del sabato (35,1ss.). La connessione tra il sabato e il tabernacolo è, pertanto, importante. Le istruzioni concernenti la costruzione del tabernacolo avevano sottolineato in dettaglio il lavoro da compiere, ma l'ordine di osservare il sabato, che viene a conclusione delle istruzioni, ricorda al popolo i limiti del lavoro: “Per sei giorni si lavorerà, ma il settimo giorno è un sabato, santo a Yahweh” (31,15). Il tabernacolo rappresenta il compimento della promessa del patto: “Io stabilirò la dimora con voi... Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo”. Ma il vero segno del patto è il sabato. Pertanto, l'osservanza del sabato e la costruzione del tabernacolo sono due

<sup>88</sup> E. BIANCHI, *Genesi*. Commento esegetico-spirituale. Capitoli 1-11 (Magnano (VC) 1990) 58-59

aspetti di un'unica realtà. Come il sabato è una garanzia della santità di Israele (31,13), così l'incontro di Dio con il suo popolo nel tabernacolo ottempera all'identico fine (29,43). Non ci può essere una tensione vera e propria tra questi due segni. Il tabernacolo e il sabato testimoniano allo stesso tempo il dominio di Dio sulla creazione (31,17)». <sup>89</sup>

Apparentemente poco eleganti i capp. 35-39, nella scelta dell'autore dell'Esodo, sono una «ripetizione», nei particolari, quasi parola per parola, in duplicazione dei capp. 25-31: là, i comandi di YHWH, qui l'esecuzione dei comandi:

«Infine, è necessario trattare seriamente l'attuale forma e collocazione dei capitoli sul tabernacolo all'interno del libro dell'Esodo. Il fatto che la loro attuale collocazione rappresenti l'ultimo stadio di un lungo processo redazionale non sminuisce affatto l'importanza di tener conto della loro testimonianza. All'inizio si deve riflettere sul risultato della suddivisione del materiale in due parti. Le istruzioni vengono date nei capp. 25-31 e poi messe in esecuzione con molta attenzione ai dettagli nel capp. 35-40. *Appare evidente che con questo espediente letterario l'accento viene messo sull'obbedienza del popolo nell'eseguire le istruzioni alla lettera* [il corsivo è nostro]».

In Es 39,32 si afferma:

Ex. 39:32 וְתָכַל כָּל-עֲבֹדַת מִשְׁכַּן אֱהִל מוֹעֵד וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל  
כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ

Es 39,32 «E terminò tutto il lavoro della Dimora, la tenda dell'incontro e i figli d'Israele fecero come YHWH aveva ordinato a Mosè, così fecero»

Con questo testo prende forma la Dimora di YHWH nel suo popolo. Segue perciò una forma di riassunto, dove si elencano tutti gli oggetti e le azioni compiute, e si ribadisce al termine l'attuazione operata dagli Israeliti, in conformità con le parole di YHWH; Mosè verifica che l'operato sia conforme alla parola, che non vi sia diffrazione, distanza, ma coerenza:

«[42]Secondo quanto il Signore aveva ordinato a Mosè, gli Israeliti avevano eseguito ogni lavoro. [43]Mosè vide tutta l'opera e riscontrò che l'avevano eseguita come il Signore aveva ordinato. Allora Mosè li benedisse». [Es 39,42-43]

Tutto contribuisce a mostrare, entro la narrazione, l'abisso di differenza tra la rottura delle tavole e l'attuazione delle stesse nella consegna delle «10 parole scritte col dito di Dio» al popolo.

Es 40: è Mosè stesso che riceve gli ultimi ordini per attuare l'istituzione dello «spazio sacro», secondo lo schema collaudato tra disposizioni di Es 25-31 e realizzazione delle stesse in Es 35-39. A questa partizione corrisponde Es 40,1-15 [YHWH dispone a Mosè] e Es 40,16-33 [Mosè esegue].

A questo punto la presenza di YHWH sul monte si sposta nella ripresentazione della «nube» [cfr. Es 13,22; 14,19-20; 19,9; 24,15-16.18; 33,9-10; 40,34-37] e della «Gloria di YHWH» [Es 16,7.10; 24,16-17; 29,43; 33,18.22; 40,34-35] nella Dimora, nel giorno **1.I.2671 [=4° giorno]**.

La partizione cronologica ci ha mostrato un arco di tempo di circa un anno ripartito in circa 6 mesi di operato e parole di YHWH [dall'uscita dall'Egitto alla consegna delle tavole della testimonianza = Es 12-34] e circa 6 mesi di operato per attuare i comandi di YHWH. Mentre nei primi 6 mesi entriamo in

<sup>89</sup> B. S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo...*, 546-547.

contatto con l'operato di YHWH, nell'azione di parola e l'apostasia del popolo, negli altri 6 mesi abbiamo la presentazione emblematica della fedeltà e dell'obbedienza del popolo. Da questo momento in poi YHWH, con l'inizio del nuovo anno, abiterà in mezzo al suo popolo; questi potrà partire guidato dallo stesso YHWH e lasciando alle spalle il Monte Sinai [Es 40,36-38].

### 5.1.3. La «Dimora di YHWH», nuovo luogo del dono della Parola [Lev; Nm 1-9]

L'inizio del Libro del Levitico enuncia il nuovo luogo di provenienza della parola di YHWH, dalla tenda del convegno: libro carente di temporalità intesa come collocazione cronologica, ma decisivo nell'innovazione della temporalità come «tempo sacro», fortemente connotato da indicazioni relative alle feste [Cfr. Lev 16; 23; 25]. Tutte queste parole di YHWH rivolte a Mosè dalla tenda devono essere concentrate entro un tempo ancor più breve dei 40 giorni precedenti, limitate entro i primi 15 giorni del primo mese, cioè la Pasqua del secondo anno.

La collocazione degli eventi in un arco temporale potrebbe essere la seguente:

- Nm 9,1-5: **14/15.I.2671 [=3°/4° giorno]**: Pasqua del secondo anno, ad un anno di distanza dall'uscita dall'Egitto. Entro questa data vanno collocate le parole del Levitico [N.B.: il motivo della collocazione cronologica delle parole del Lev in questo punto non dipende da altro che dalla sistemazione entro il canone in questa posizione].

- Nm 1,1: segue il comando di YHWH rivolto a Mosè nel deserto del Sinai prima della partenza, nella tenda dell'incontro nel **1.II.2671 [=6° giorno]**, comando di contare, e fare un censimento della comunità degli Israeliti.

- Nm 9,6-14: il censimento avviene entro il **14/15.II.2671 [5°/6° giorno]** poiché in questa data è collocata la «Pasqua del secondo mese»

### 5.1.4. L'itinerario verso la terra promessa [Nm 10-36] -> 40 anni

- Nm 10,11: **20.II.2671 [=4° giorno]**: in quel giorno gli Israeliti partirono dal deserto del Sinai secondo l'ordine di marcia.

- Nm 10,33-34: camminarono per tre giorni, ma l'Arca dell'alleanza che li precedeva e segnava la strada [=YHWH che conduce il popolo] cercò un luogo di riposo perché bisognava prepararsi al «sabato»: -> **22.II.2671 [=6° giorno]**. Questo passaggio è così commentato da A. Jaubert:

«[...] I tre giorni di marcia hanno dunque luogo il mercoledì, giovedì, venerdì; l'arca cerca un luogo di riposo per il sabato, giorno di riposo. *La marcia del deserto è una marcia liturgica* [il corsivo è nostro]»<sup>90</sup>

- Nm 11-36: in questi capitoli che contengono una maggiore percentuale di racconto rispetto alle sezioni precedenti è carente comunque la dimensione della temporalità cronologica; l'unica annotazione è la scansione globale degli eventi collocati nell'arco di 39 anni [poiché un anno è già trascorso, cfr. Es 16,35; Nm 14,33-34; 32,13] e tutta la generazione del deserto deve morire per l'infedeltà; il numero di anni nel deserto [=40] dipende dal numero di giorni utilizzati per esplorare il paese da parte degli inviati:

---

<sup>90</sup> A. JAUBERT, «Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques», VT 3 (1953) 260.

«[26]Il Signore disse ancora a Mosè e ad Aronne: [27]"Fino a quando sopporterò io questa comunità malvagia che mormora contro di me? Io ho udito le lamentele degli Israeliti contro di me. [28]Riferisci loro: Per la mia vita, dice il Signore, io vi farò quello che ho sentito dire da voi. [29]I vostri cadaveri cadranno in questo deserto. Nessuno di voi, di quanti siete stati registrati dall'età di venti anni in su e avete mormorato contro di me, [30]potrà entrare nel paese nel quale ho giurato di farvi abitare, se non Caleb, figlio di Iefunne, e Giosuè figlio di Nun. [31]I vostri bambini, dei quali avete detto che sarebbero diventati una preda di guerra, quelli ve li farò entrare; essi conosceranno il paese che voi avete disprezzato. [32]Ma i vostri cadaveri cadranno in questo deserto. [33]I vostri figli saranno nòmadi nel deserto per quarant'anni e porteranno il peso delle vostre infedeltà, finché i vostri cadaveri siano tutti quanti nel deserto. [34]*Secondo il numero dei giorni che avete impiegato per esplorare il paese, quaranta giorni, sconterete le vostre iniquità per quarant'anni, un anno per ogni giorno e conoscerete la mia ostilità.* [35]Io, il Signore, ho parlato. Così agirò con tutta questa comunità malvagia che si è riunita contro di me: in questo deserto saranno annientati e qui moriranno".

[36]Gli uomini che Mosè aveva mandati a esplorare il paese e che, tornati, avevano fatto mormorare tutta la comunità contro di lui diffondendo il discredito sul paese, [37]quegli uomini che avevano propagato cattive voci su quel paese, morirono colpiti da un flagello, davanti al Signore. [38]Ma di quelli che erano andati a esplorare il paese rimasero vivi Giosuè, figlio di Nun, e Caleb, figlio di Iefunne». [Nm 14,26-35]

## 5.2. DT-GS-GD-1-2SAM: VERSO L'«OBLIO DEL TEMPO»

### 5.2.1. Deuteronomio

Il fenomeno più interessante nel rapporto tra «tempo della storia» [=quanto tempo passa] e «tempo del discorso» [=quanto tempo è necessario per pronunciare questi discorsi] si presenta nel Deuteronomio nella sua massima intensità: troviamo la massima concentrazione di parole consegnate in un tempo molto ristretto [=un giorno], parrebbe *l'ultimo giorno* della vita di Mosè:

«[1]Queste sono le parole che Mosè rivolse a tutto Israele oltre il Giordano, nel deserto, nella valle dell'Araba, di fronte a Suf, tra Paran, Tofel, Laban, Cazerot e Di-Zaab. [2]Vi sono undici giornate dall'Oreb, per la via del monte Seir, fino a Kades-Barnea. [3]*Nel quarantesimo anno, l'undicesimo mese, il primo giorno del mese,* Mosè parlò agli Israeliti, secondo quanto il Signore gli aveva ordinato di dir loro». [Dt 1,1-3]

Si tratta del **1.XI.2710 [=6° giorno]**: in questo giorno che guarda al «7°», Mosè pronuncia discorsi rivolti al popolo, concludendo con benedizioni, testamenti rivolti ai 12 figli di Israele [Dt 33], similmente a Giacobbe nella chiusura della Genesi [Gen 49]. Poi Mosè muore, entra nel riposo, volto verso il «7° giorno», il «sabato»:

«[5]Mosè, servo del Signore, morì in quel luogo, nel paese di Moab, secondo l'ordine del Signore. [6]Fu sepolto nella valle, nel paese di Moab, di fronte a Bet-Peor; nessuno fino ad oggi ha saputo dove sia la sua tomba. [7]Mosè aveva centoventi anni quando morì; gli occhi non gli si erano spenti e il vigore non gli era venuto meno. [8]Gli Israeliti lo piansero nelle steppe di Moab per trenta giorni; dopo, furono compiuti i giorni di pianto per il lutto di Mosè». [Dt 34,5-8]

### 5.2.2. Giosuè

La continuità narrativa tra Dt e Gs è confermata in modo eclatante dalla conclusione di Dt 34,9 e dalla cornice iniziale che presenta la figura di Giosuè sulla falsa riga di Mosè, concepito come «ministro di Mosè [ מֹשֶׁה מִשְׁרָתוֹ ]» il quale era stato a sua volta «servo di YHWH [ עֶבֶד יְהוָה ]» [Gs 1,1]. Accanto a questo tratto iniziale anche l'esperienza stessa dell'entrata nella terra promessa è tratteggiata in un quadro simbolico che riprende gli eventi narrati nell'uscita dal paese d'Egitto [cfr. ad es.: Es 14 // Gs

3,7-17; Es 24 // Gs 4; Es 12; Nm 9,1-5 // Gs 5,10-12; Es 3 // Gs 5,15; Es 12,26; Dt 6,20 // Gs 4,4-7.21-24]. In questo libro riemergono date e annotazioni numeriche che fanno riaffiorare la dimensione liturgica, della festa.

Anzitutto, la presentazione del passaggio del Giordano che ripresenta, in controluce, l'esperienza di liberazione nel passaggio del Mare dei giunchi è siglata dalla celebrazione della Pasqua:

A. Gs 4,19-24: nel **10.I.2711 [=6° giorno]** il narratore colloca il passaggio del Giordano e l'accamparsi del popolo a Galgala. Tale data è ricordata solo un'altra volta nella Bibbia ed esattamente in relazione alla prima Pasqua [14.I.2670], in Es 12,3 nel comando agli Israeliti di procurarsi un agnello nato entro l'anno senza difetti, maschio. Dopo il passaggio del Giordano a Galgala Giosuè erige le «12 pietre [שְׁתֵּים־עָשָׂרָה אֲבָנִים] secondo il numero delle tribù d'Israele» [Gs 4,3.8-9.20] come Mosè sul Monte Sinai aveva eretto:

«12 stele per le 12 tribù d'Israele [לְשֵׁנִים עָשָׂר שְׁבַטֵי יִשְׂרָאֵל]»[Es 24,4].

In quell'occasione il narratore pone in bocca a Giosuè una professione di fede [Gs 4,21-24 e nell'ordine precedente di Giosuè: Gs 4,4-7] nella memoria della liberazione dall'Egitto nel passaggio del mare, analogamente a Es 12,26 e Dt 6,20:

«[21]Si rivolse poi agli Israeliti: "Quando domani i vostri figli interrogheranno i loro padri: Che cosa sono queste pietre?, [22]farete sapere ai vostri figli: All'asciutto Israele ha attraversato questo Giordano, [23]poiché il Signore Dio vostro prosciugò le acque del Giordano dinanzi a voi, finché foste passati, come fece il Signore Dio vostro al Mare Rosso, che prosciugò davanti a noi finché non fummo passati; [24]perché tutti i popoli della terra sappiano quanto è forte la mano del Signore e temiate il Signore Dio vostro, per sempre"». [Gs 4,21-24]

B. Gs 5,10-12: nel **14/15.I.2711 [3°/4° giorno]** viene presentata per la terza volta la celebrazione della Pasqua il 14/15 di Abib dalla sua istituzione, nel 41° anno dall'uscita dall'Egitto. In quell'occasione si vivono anche gli Azzimi; mangiarono prodotti della regione e cessò la manna, perché in quell'anno si cibarono i frutti della terra. La terra promessa presenta così le sue «primizie» a Israele, queste vanno accolte nel tempo della liberazione, della salvezza [Pasqua-Azzimi]: questa è l'esperienza dell'«anno sabbatico e anno giubilare»!

C. Gs 5,13-6,21: ed è proprio in questo contesto di «primizie», istituzione legata alla festa degli «Azzimi» e alla «Festa delle settimane» [cfr. sopra] che il narratore racconta come quella terra fosse «luogo santo» [Gs 5,15 // Es 3,5] e nel «santuario» tutto è di YHWH. Gerico, la città fortificata, simbolo della «città serrata», chiusa in se stessa deve essere conquistata e consegnata a YHWH quale primizia della terra santa. La costruzione dell'episodio richiama elementi tipici delle liturgie già istituite attraverso le parole di YHWH nel deserto:

• il suono della tromba/corno [יְבִלֵּל: Gs 6,4.5.8.13; שָׁפָר: Gs 6,4 (2x).5.6.8 (2x).9 (2x).13 (2x).16.20 (2x)] rimanda all'indizione dell'anno giubilare;

• i sacerdoti con l'Arca dell'alleanza che contiene le Tavole della testimonianza sulle quali sono stabiliti i tempi e lo spazio sacro;

• l'insistenza sul numero "7": nel «7° giorno» si dovranno fare «7 giri» e nella «7ª volta» i sacerdoti dovranno suonare le trombe ed Israele lanciare un grande grido [di guerra] [תְּרוּעָה גְּדוֹלָה]. In virtù di questo «grande grido» le mura della città crollarono [Gs 6,20] e tutto fu votato allo sterminio [חֵרֶם] *herem*: Gs 6,17-18.21].

Troviamo due rimandi liturgici ai tempi sacri:

- Il primo è quello della «Festa delle settimane» a 50 giorni dalle festività di «Pasqua-Azzimi»: «Pasqua-Azzimi» e «festa delle settimane» sono festività poste in relazione alle «primizie»; la narrazione della presa di Gerico fa emergere qualcosa di simile alla consegna delle primizie a YHWH attraverso l'istituzione dello *herem* [=sterminio], dei primi abitanti incontrati nella terra, uomini e animali [Gs 6,21]; neppure gli oggetti possono essere trattiene e dovranno essere portati nel tesoro di YHWH [Gs 6,19]. Tutto questo può rappresentare una ripresa liturgica di pratiche antiche legate alla cosiddetta «guerra santa», come vedremo, in senso idolatra [Dt 13,13ss]. Il primo tratto vede quindi collegata l'azione della presa di Gerico con le 7 settimane di giorni, cioè il tempo delle primizie.

- Il secondo tratto che cogliamo, racchiuso in questa liturgia, proviene dall'istituzione dell'anno giubilare, anno di gioia, di giubilo [il termine deriva dall'ebraico יָבֵל] legato al diritto di proprietà della terra:

«[8]Conterai anche sette settimane di anni, cioè sette volte sette anni; queste sette settimane di anni faranno un periodo di quarantanove anni. [9]Al decimo giorno del settimo mese, farai squillare la *tromba dell'acclamazione* [שׁוֹפָר תְּרִיעָה]; nel giorno dell'espiazione farete squillare la tromba per tutto il paese. [10]Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi un giubileo; ognuno di voi tornerà nella sua proprietà e nella sua famiglia. [11]Il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo; non farete né semina, né mietitura di quanto i campi produrranno da sé, né farete la vendemmia delle vigne non patate. [12]Poiché è il giubileo; esso vi sarà sacro; potrete però mangiare il prodotto che daranno i campi. [13]In quest'anno del giubileo, ciascuno tornerà in possesso del suo». [Lev 25,8-13]

In questo testo, che inizia la presentazione dell'anno giubilare, vi sono elementi interessanti che vanno collegati alla liturgia di Gerico: anzitutto l'espressione «tromba dell'acclamazione» non deve trarre in inganno, in quanto i termini usati sono gli stessi che ricorrono nell'episodio di Gerico, le trombe/corni e il grido di guerra/acclamazione. In Gerico le trombe avevano la finalità, quando suonarono al termine del settimo giro del settimo giorno di far esplodere l'acclamazione/grido di guerra. *Questo costituisce l'evento di liberazione della terra santa, votata allo sterminio!* In quell'anno non si dovrà seminare e raccogliere perché i frutti della terra sono quelli dell'anno precedente, sono quelli che Israele ha trovato quando entrò nella terra. In questo senso troviamo coerente anche l'annotazione riferita nel contesto della festa di «Pasqua-Azzimi» secondo la quale, cessata la manna, gli Israeliti vissero per quell'anno dei frutti della terra non lavorata da loro:

«[12]La manna cessò il giorno dopo, come essi ebbero mangiato i prodotti della terra e non ci fu più manna per gli Israeliti; *in quell'anno mangiarono i frutti della terra di Canaan* [וַיֹּאכְלוּ מִתְבוֹאֹת אֶרֶץ כְּנָעַן בַּשָּׁנָה הַהִיא]». [Gs 5,12]

Così inteso il testo della presa di Gerico racchiude in sé molte evocazioni legate al tempo e allo spazio sacro. Nessuna di queste può arrogarsi il diritto di essere onnicomprensiva, ma come sinfonia viene aperta una nuova comprensione tutta ruotante attorno alla simbolica del “7”, sintesi della temporalità e dello spazio.

### 5.2.3. Giudici e 1-2Samuele

Come abbiamo già annotato nella sezione fenomenologica questo tratto di testo lungo il nostro cammino presenta una apparente contraddizione o almeno una sproporzione: a fronte di un abbondante

materiale narrativo viene smarrito *il punto di riferimento cronologico*, così da dover attendere l'epoca salomonica [1Re 6,1.37: nell'inizio dei lavori per il Tempio], per recuperarlo e farlo funzionare retrospettivamente, anche se, solo parzialmente. L'arco di tempo che inizia con Gs 6ss. e giunge a 2Sam è il meno «cronologizzato» di tutta la sezione dal Gen a 2Re! Eppure, se si osservano le schede che presentano i dati cronologici [cfr. Appendice 1 e 2] si coglie un'abbondanza di elementi soprattutto relativi all'epoca dei Giudici, cioè agli anni di giudicatura. Sembra che la redazione di questi testi non si sia preoccupata eccessivamente della temporalità come invece appare nella sezione precedente da Gen all'inizio di Gs: perché? Non basta rispondere invocando tradizioni e fonti diverse, redazioni distinte... occorre far funzionare questo dato nell'atto di lettura che in questo punto provoca uno «spiazzamento» del lettore relativo alla collocazione entro la temporalità. In questa prospettiva, a conclusione delle riflessioni sulla temporalità, cercheremo di offrire un tentativo di risposta a questa carenza cronologica documentata.

La presentazione sulla scena della monarchia unita è la ripresentazione di un popolo riunito sotto un solo re [cfr. la discussione sulla regalità in 1Sam 8-12]. Questa realtà di popolo unito è stata inaugurata nell'Esodo e mantenuta fino al termine di Gs. Con il libro dei Giudici incontriamo frammenti di attività legati a personaggi singoli che guidano gruppi tribali parziali. Anche tutta la narrazione di 1Sam presenta una reggenza controversa tra Saul e Davide; con 2Sam Davide diviene re di Israele e Giuda [2Sam 5]. Davide regge il popolo unito per 33 anni, in tutto 40 anni [3108-3147]. Il numero di anni di regno deve essere collegato, come vedremo, con quello del figlio Salomone.

### **5.3. 1-2RE: IL «TEMPO RECUPERATO»**

#### **5.3.1. L'inizio del Tempio, la conclusione dei lavori e l'intronizzazione dell'Arca dell'alleanza [1Re 6,1ss] -> dal II.3150 al 15-21.VII.3158**

Solo con questi ultimi due libri, 1-2Re, siamo in grado di far ripartire quella linea di temporalità che l'autore aveva strutturato da Gen 1. L'episodio, più volte citato, è quello dell'inizio della costruzione del Tempio in Gerusalemme, nell'anno 480° dopo l'uscita degli Israeliti dal paese d'Egitto, l'anno 4° del regno di Salomone, nel mese di Ziv, cioè il II mese [II.3150]. Non è un caso che il recupero della temporalità, composta e ripensata entro un modello di «calendario liturgico», sia affidato ad un evento sacro, la costruzione del Tempio, inteso, probabilmente, come ripresentazione del Tabernacolo del deserto.

La conclusione della costruzione del Tempio durata 7 anni [1Re 6,38] è avvenuta nell'8° mese, di Bul, l'11° anno di regno di Salomone, **nel VIII.3157**. Al seguito della descrizione della costruzione della reggia, che durò 13 anni, per la quale non riusciamo a stabilire una collocazione cronologica, in 1Re 8 è presentata la solenne liturgia di intronizzazione dell'Arca dell'alleanza dalla città di Davide, da Sion al Tempio: il tutto è raccontato come una festa che durò 7 giorni [1Re 8,65], nel VII mese - Etanim- [1Re 8,2: **15-21.VII.3158**]. A motivo di queste indicazioni cronologiche si pensa, verosimilmente, che si tratti della «Festa dei Tabernacoli» nella memoria delle tende del deserto, l'esperienza nomadica nella ricerca di una fissa dimora. La terra è stata conquistata, un grande impero è stato instaurato, da *L'bo-Amat* al torrente d'Egitto [1Re 8,65], il popolo si è stabilito nelle porzioni di territorio delle tribù... solo YHWH non ha ancora una casa. Gerusalemme non apparteneva a nessuna tribù: in Gerusalemme, sul monte, Salomone edifica la Dimora di YHWH. In questo contesto ricopre una particolare importanza tutta la liturgia, la preghiera, il memoriale della liberazione dall'Egitto

presentato mirabilmente in 1Re 8. La «Festa delle capanne» è l'unica che non aveva ancora trovato una celebrazione precisa da principio.

### 5.3.2. Gli anni di regno dei regnanti: la cifra dei «40 anni»

Come **Davide** anche **Salomone** è presentato [1Re 11,41-43] con 40 anni di regno [3147-3186]. Se osserviamo la descrizione diffusa di questi due regnanti che hanno instaurato l'unità del popolo cogliamo probabilmente l'intenzionalità di restituire loro -nonostante la valutazione severa da parte del narratore- un ruolo decisivo in relazione all'aver ricreato, come nel deserto, la realtà di un popolo unito. Tra il numero di anni di regno attribuiti a Davide e a Salomone e quelli di tutti i regnanti del nord e del sud corre una notevole differenza: mentre i *primi* [di Davide e Salomone] vogliono esprimere una portata simbolica in relazione all'esperienza esodica di unificazione del popolo [40 anni nel deserto, 40 giorni per due volte sul Sinai] e di liberazione definitiva dall'Egiziano [cfr. Gs 5,9], i *secondi* [degli altri regnanti del nord e del sud] paiono preoccupati di fornire sincronismi tipici di annali o di cronache regali. Potremmo affermare che la presentazione della temporalità di Davide e Salomone è ancora una presentazione «teologico-liturgica» mentre quella degli altri regnanti segue un criterio «profano», nel presentare la temporalità nel modo in cui era formulata dalle popolazioni circostanti, esterne alla tradizione religiosa di Israele. La modalità di composizione del computo procede dal raffronto di sincronismi tra regno del nord e del sud: in altre parole, l'esito della spaccatura del popolo, inadempiente nei confronti dell'alleanza con YHWH, diviene il luogo di formulazione del computo cronologico [cfr. ad es.: i libri delle Cronache non offrono questi concordismi ma presentano solo la linea dinastica del sud]. I 40 anni portano con sé la storia dell'alleanza con YHWH, il dono delle tavole della testimonianza, il tabernacolo, l'arca dell'alleanza, l'obbedienza e la disobbedienza del popolo, l'unità del popolo liberato da YHWH: elementi tutti che possono essere riscontrati nelle vicende di Davide e Salomone. Soprattutto il ruolo principale svolto dall'Arca dell'alleanza, come luogo della presenza di YHWH nel popolo caratterizza la storia di Davide e di Salomone: il *primo*, in 2Sam 5-6, dopo la presa di Gerusalemme intronizzò l'Arca dell'alleanza in Sion, episodio seguito dalla promessa di YHWH a Davide attraverso l'oracolo del profeta Natan [2Sam 7]; il *secondo*, ricopre un ruolo particolare per la costruzione del Tempio in Gerusalemme [1Re 6], sostitutivo del tabernacolo e dimora nel deserto. L'Arca è intronizzata solennemente, come abbiamo annotato, nel contesto della «Festa dei tabernacoli» nell'11° anno di regno di Salomone [1Re 8]. Non è difficile, quindi, ammettere l'intenzione simbolica del narratore nell'attribuire 40 anni di regno sia a Davide, sia a Salomone, come, d'altra parte, risulta palese la verosimiglianza storica delle datazioni dei regnanti successivi, secondo i criteri sopra esposti.

Provando ad osservare la ripresa eventuale di questo numero "40" negli anni di regno di tutti i re del nord e del sud noteremo la pressoché assenza globale, con un'unica eccezione: **Ioas**, re di Giuda [2Re 11,2; 12; *ab initio mundi*: 3282-3321=835-796 a.C.].<sup>91</sup> Questo regnante è introdotto sulla scena nel contesto di una situazione di grave crisi di regno nel sud, con il pericolo storico di estinzione della dinastia davidica escogitato da Atalia, madre di Acazia [cfr. 2Re 11,1ss.]. Grazie alla sorella di Acazia, Ioseba, Ioas fu messo in salvo e nascosto nel tempio per sei anni. Nell'intervento del sacerdote Ioiada osserviamo la restituzione del potere al legittimo regnante, contro la madre di Acazia, Atalia. Anzitutto in questo episodio riappare il termine: «alleanza [בְּרִית]» [2Re 11,4.17], complessivamente non molto

---

<sup>91</sup> Da non confondere con il contemporaneo omonimo re di Israele, Ioas [2Re 13,10-13: *ab initio mundi*: 3320-3335; 798-783 a.C.]

attestato nei libri di 1-2Sam e 1-2Re;<sup>92</sup> viene sottolineata al v. 17 un'«alleanza» fra tre contraenti: *YHWH, il re e il popolo* e un'«alleanza» tra due: *il re e il popolo*. Segue la demolizione del simulacro di Ba'al, contro l'idolatria, nel ristabilire la giustizia fissata nell'alleanza. Accanto a questo va sottolineata l'azione di «unzione del re»: questo assume particolare importanza anche a motivo della scarsità di attestazione di questo gesto. Solo di pochi regnanti è presentato il racconto o l'annotazione di unzione regale: *Saul* unto da Samuele [1Sam 9,16; 10,1], *Davide* unto da Samuele [1Sam 16,3.12-13] e dagli uomini di Giuda [2Sam 2,4.7] e dagli anziani d'Israele [2Sam 5,3.17; 12,7], *Assalonne* [2Sam 19,11], *Salomone* unto dal sacerdote Zadok e dal profeta Natan [1Re 1,34.39.45; 5,15], *Hazaël* re di Aram unto da Elia [1Re 19,15-16] e *Ieu* re d'Israele unto da Elia/Eliseo [1Re 19,15-16; 2Re 9,3.6.12]; *Ioas* unto dal sacerdote Ioiada [1Re 11,12] e *Ioacaz* unto re dal «popolo della terra» [2Re 23,30]. Questo dato avvalorava l'ipotesi della posizione particolare sottolineata dal narratore nei confronti di Ioas di Giuda. Infine, la sua attività descritta lungamente in 2Re 12 ruota essenzialmente attorno al restauro del Tempio. Questo riferimento continuo al Tempio permette opportunamente di riferire il regnante alle figure di Davide e di Salomone, legati in un rapporto di alleanza con YHWH e presentati in relazione all'Arca dell'alleanza, al Tempio. Accenni che conducono a leggere l'indicazione degli anni di regno in senso simbolico, nel rimando di significati alle figure di instaurazione del culto di YHWH in Gerusalemme, Davide e Salomone, appunto.

### 5.3.3. Geroboamo e Roboamo: 1Re 11-12

In 1Re 11,9-13 YHWH presenta il seguente programma narrativo:

«[9]Il Signore, perciò, si sdegnò con Salomone, perché aveva distolto il cuore dal Signore Dio d'Israele, che gli era apparso due volte [10]e gli aveva comandato di non seguire altri dei, ma Salomone non osservò quanto gli aveva comandato il Signore. [11]Allora disse a Salomone: "Poiché ti sei comportato così e non hai osservato la mia alleanza né i decreti che ti avevo impartiti, ti strapperò via il regno e lo consegnerò a un tuo suddito. [12]Tuttavia non farò ciò durante la tua vita per amore di Davide tuo padre; lo strapperò dalla mano di tuo figlio. [13]Ma non tutto il regno gli strapperò; una tribù la darò a tuo figlio per amore di Davide mio servo e per amore di Gerusalemme, città da me eletta"».

Geroboamo, figlio dell'efraimita Nebat, è a capo dello scisma che determina un giudizio del narratore di carattere religioso, espresso in 1Re 12,26-33:

«[26]Geroboamo pensò: "In questa situazione il regno potrebbe tornare alla casa di Davide. [27]Se questo popolo verrà a Gerusalemme per compiervi sacrifici nel tempio, il cuore di questo popolo si rivolgerà verso il suo signore, verso Roboamo re di Giuda; mi uccideranno e ritorneranno da Roboamo, re di Giuda". [28]Consigliatosi, il re preparò due vitelli d'oro e disse al popolo: "Siete andati troppo a Gerusalemme! Ecco, Israele, il tuo dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto". [29]Ne collocò uno a Betel e l'altro lo pose in Dan. [30]Questo fatto portò al peccato; il popolo, infatti, andava sino a Dan per prostrarsi davanti a uno di quelli.

[31]Egli edificò templi sulle alture e costituì sacerdoti, presi qua e là dal popolo, i quali non erano discendenti di Levi. [32]Geroboamo istituì una festa nell'ottavo mese, il quindicesimo del mese, simile alla festa che si celebrava in Giuda. Egli stesso salì sull'altare; così fece a Betel per sacrificare ai vitelli che aveva eretti; a Betel stabilì sacerdoti dei templi da lui eretti sulle alture. [33]Il quindicesimo dell'ottavo mese salì sull'altare che aveva eretto a Betel; istituì una festa per gli Israeliti e salì sull'altare per offrire incenso».

La rottura è triplice:

---

<sup>92</sup> Cfr. in particolare: 1Sam 5,3; 1Re 8; 11,11; 19,10.14; 17,15.35.38; 18,12; 23,2-3.21.

[1] anzitutto i simulacri. Si ripresenta la stessa condizione del deserto, nell'episodio del vitello di metallo fuso. Inoltre, l'intervento del narratore è manifesto nell'annotare le identiche espressioni di Es 32,4b e 1Re 12,28b: «il tuo Dio che ti ha fatto risalire dalla terra d'Egitto

[אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלֶיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם]»; si tratta di due punti, uno al sud del regno di Israele a Betel e l'altro a Dan, al nord; -> «idolatria»

[2] costruzione di templi e costituzione di sacerdoti: contro il sacerdozio legittimo e il luogo di culto legittimo, Gerusalemme; -> «luogo sacro»

[3] cambiamento dei giorni di festa: sostituì la festa dei tabernacoli, già conosciuta come la festa dell'intronizzazione dell'Arca dell'Alleanza nel tempio [2Re 6] con un'altra festa il mese successivo, nell'8° mese, il giorno 15°; -> «tempo sacro».

La prima scena della vicenda di Geroboamo in 1Re 13,1ss funziona da prolessi tesa alla parte conclusiva della narrazione dei Re, si annuncia la nascita del re Giosia:

«[1]Un uomo di Dio, per comando del Signore, si portò da Giuda a Betel, mentre Geroboamo stava sull'altare per offrire incenso. [2]Per comando del Signore, quegli gridò verso l'altare: "Altare, altare, così dice il Signore: Ecco nascerà un figlio nella casa di Davide, chiamato *Giosia*, il quale immolerà su di te i sacerdoti delle alture che hanno offerto incenso su di te, e brucerà su di te ossa umane". [3]E ne diede una prova, dicendo: "Questa è la prova che il Signore parla: ecco l'altare si spaccherà e si spanderà la cenere che vi è sopra". [4]Appena sentì il messaggio che l'uomo di Dio aveva proferito contro l'altare di Betel, il re Geroboamo tese la mano dall'altare dicendo: "Afferratelo!". Ma la sua mano, tesa contro di quello, gli si paralizzò e non la poté ritirare a sé. [5]L'altare si spaccò e si sparse la cenere dell'altare secondo il segno dato dall'uomo di Dio per comando del Signore. [6]Presa la parola, il re disse all'uomo di Dio: "Placa il volto del Signore tuo Dio e prega per me perché mi sia resa la mia mano". L'uomo di Dio placò il volto del Signore e la mano del re tornò come era prima». [1Re 13,1-6]

In questa relazione narrativa appare con grande chiarezza il giudizio negativo espresso nei confronti di questo regnante che ha realizzato l'annuncio di YHWH a Salomone: per il peccato di Geroboamo cadrà Samaria! [2Re 17,7-23]

#### 5.3.4. L'ultima pasqua nella Bibbia: 2Re 23

L'episodio della scoperta del «rotolo nel Tempio» diviene la causa della riforma religiosa di Giosia. In questa si fa chiaro riferimento all'origine della rottura dell'unità dei figli di Israele all'indomani della morte di Salomone: Geroboamo e il suo peccato di idolatria. L'episodio narrato in 2Re 23,15-20 è concepito come la demolizione di tutto ciò che Geroboamo aveva compiuto, restituendo così l'antico rapporto con YHWH, liberatore del popolo. In queste battute si recupera tutta la riflessione inaugurata nel deserto ridetta nella celebrazione della Pasqua dell'anno 18° di Giosia, Pasqua non più celebrata così dal tempo dei Giudici, da quando Israele entrò nella terra:

«[21]Il re ordinò a tutto il popolo: "Celebrate la pasqua per il Signore vostro Dio, con il rito descritto nel libro di questa alleanza". [22]Difatti una pasqua simile non era mai stata celebrata dal tempo dei Giudici, che governarono Israele, ossia per tutto il periodo dei re di Israele e dei re di Giuda. [23]In realtà, tale pasqua fu celebrata per il Signore, in Gerusalemme, solo nell'anno diciotto di Giosia». [2Re 23,21-23]

La festa di Pasqua crea un'inclusione entro la prospettiva della creazione del «tempo sacro»: con questa si era aperto il nuovo tempo della salvezza in Es 12, con questa si chiude una storia che ha mostrato la dinamica del popolo nel deserto: alla promessa di fedeltà ai comandi di YHWH corrispose

spesso la fuga presso divinità straniere. Questa tentazione è quella più radicale, registrata continuamente dal narratore e divenuta criterio di giudizio per il regnante.

### 5.3.5. Le ultime date di 1-2Re: 2Re 25

Un ultimo fenomeno interessante che vogliamo registrare tocca l'emergere, in chiusura, di date precise per giorno, mese e anno. Questa annotazione, se si escludono i riferimenti alla Pasqua di Gs 5 e 2Re 23,21ss trova la sua ultima comparsa in Gs 4,19 con l'indicazione della data dell'ingresso del popolo d'Israele nella terra promessa. Non dobbiamo infatti lasciarci trarre in inganno dai continui riferimenti cronologici dei libri dei Re: in questi ultimi si tratta, infatti, di annotazioni solo di anni. Potremmo così intendere -riprenderemo questo aspetto- la puntualizzazione della data [giorno-mese-anno] come manifestazione dell'interesse del narratore storico. Tali date finali possono essere raccolte in due gruppi:

- Anzitutto, in riferimento alla conquista di Gerusalemme e alla distruzione del Tempio:

+ 2Re 25,1: inizia l'assedio di Gerusalemme -> **10.X.3552**, 9° anno di Sedecia [=6° giorno del «calendario dei sabati»] -> 589 a.C.

+ 2Re 25,2-3: i Babilonesi entrano in Gerusalemme -> **9.IV.3554**, 11° anno di Sedecia [5° giorno del «calendario dei sabati»] -> 587 a.C.

+ 2Re 25,8: distruzione di Gerusalemme e del Tempio -> **7.V.3554**, 19° di Nabucodonosor [5° giorno del «calendario dei sabati»]

È difficile dire quale coscienza vi sia in queste date nel far emergere un *meta-messaggio* attraverso il calendario liturgico dei sabati; di fatto osserviamo che per l'unica volta, in tutta la sezione di Gen-2Re, le indicazioni di date legate ai giorni cadono in un «5° giorno», al di fuori di ogni riferimento significativo alle feste del «calendario dei sabati». Questo elemento è ancora più interessante se annotiamo altri due aspetti: anzitutto ci troviamo di fronte all'unico punto di tutta la sezione di Gen-2Re, punto in cui viene prodotto un *concordismo cronologico extra-biblico* [=19° anno di regno di Nabucodonosor]; questa operazione porta a collegare gli eventi interni ad una trama di eventi esterni, quasi a dire che da qui in avanti non si potrà più presentare la vicenda del popolo di Israele «ad intra», ma, necessariamente, la prospettiva dovrà ampliarsi verso Babilonia, verso l'Egitto, verso la Persia. Quasi il passaggio da un «tempo sacro» ad un «tempo profano», se il «sacro/santo» è separazione là dove questo è «profanato» è violata la separazione. Nella distruzione della città santa e nell'incendio e distruzione del Tempio è minata alla base la categoria fondamentale del «luogo sacro» inteso come «separato». Essa sta alla base della temporalità stessa: il «sabato» è fondazione del «tempo sacro», il «calendario dei sabati» è la strutturazione del tempo entro questa prospettiva di «separazione». In queste ultime annotazioni storiche, fortemente segnate dallo stile annalistico, sembra affiorare la resa del «sacro», frutto di conquista del «profano»: l'indicazione temporale, così intesa, lo annota attraverso il concordismo extra-biblico [2Re 25,8] e la collocazione al «5° giorno» nel «calendario dei sabati».

Quest'ultima riflessione non vorrebbe sembrare ingenua e pregiudiziale in ordine ad uno schema ideologico di pensiero: pensiamo che l'indicazione del giorno, mese ed il concordismo degli anni corrisponda esattamente a quella dell'accadimento storico; il non avere variato i giorni per farli corrispondere ai giorni «sacri» sopra presentati, mostra la scelta nell'accentuazione della referenza storica e della «profanazione» del tempo. Operazione, questa, che risponde all'intenzionalità storica tipica delle cronache e degli annali, nella figurazione di una cronologia aderente agli eventi. Le datazioni precedenti [da Gs 4,19 fino alla Gen] sono state intenzionalmente calibrate entro un quadro

cronologico di tipo teologico-liturgico, o altrimenti definito «simbolico». Questo passaggio di concezioni nel trattare la temporalità invoca le conclusioni di tutto il nostro itinerario entro un ripensamento in un quadro sintetico.

• In secondo luogo, il riferimento alla grazia concessa a Ioiachin 2Re termina lasciando la vicenda della storia del popolo d'Israele in sospeso, aprendola però alla speranza offerta dal nuovo regnante, Evil-Merodach: **27.XII.3580**, 37° anno dalla deportazione di Ioiachin. Il «6° giorno» del «calendario dei sabati» sembra evocare nuovamente l'invocazione di un Dio che intervenga per sanare questa situazione umanamente disperata, un popolo disperso e annientato nell'attesa del «giorno di YHWH», giorno grande e terribile, giorno di giudizio, giorno di condanna e di grazia, di caduta e resurrezione. Perché questo avvenga occorre attendere la predicazione profetica che segue immediatamente aprendo una nuova sezione di libri biblici, i *N<sup>e</sup>biîm*. Se calcoliamo dall'inizio della costruzione del Tempio [3150 a 480 dall'uscita dall'Egitto] all'ultimo dato cronologico di 2Re [3580] abbiamo esattamente 430, il tempo in cui gli Israeliti abitarono in Egitto [Es 12,40-41].

#### **5.4. GEN: IL «TEMPO GENERATO»**

Dopo avere analizzato l'insorgere di una temporalità liturgica e la sua traduzione entro la narrazione [Es-2Re] ora torniamo in principio per vedere quanto il libro della Genesi si appropri di questi elementi che abbiamo messo in rilievo lungo l'analisi condotta. La riflessione ermeneutica sui dati rimanda necessariamente all'approccio fenomenologico sopra presentato al fine di procedere nella comprensione dell'insieme della temporalità. Consideriamo solo alcuni aspetti.

##### **5.4.1. Il tempo misurato entro una scansione settenaria: Gen 1,1-2,4**

Essendo abituati ad ascoltare l'apertura della Bibbia nella scansione di «sette giorni» non badiamo più all'innovazione prodotta da questo inizio così paradossale: ritroviamo una poetica analoga, finalizzata a raggiungere il tempo dell'origine, nei testi extra-biblici antichi<sup>93</sup> in relazione a «quel giorno» inteso come «unità di misura di un cominciamento», ma la composizione «settenaria» nella creazione non sembra attestata altrove.<sup>94</sup> L'importanza ulteriore è data dal fatto che l'*incipit* di un'opera copre un posto decisivo nell'atto comunicativo, esso può anche fornire in anteprima chiavi di lettura globali del testo. Ora, proprio presentando Dio all'opera l'autore non coglie come unità di misura le «ere», i tempi lunghi, i «mille anni» ma i «giorni». Anche l'autore del Libro dei Giubilei si trova a disagio nell'accettare la definizione di «giorno» delimitato da «un dì e una notte»: commentando gli anni della morte di Adamo [930 anni] deve mostrare il senso dell'espressione di YHWH secondo la quale si afferma che «nel quel giorno in cui tu ne mangiassi certamente moriresti» [Gen 2,17b]:

«[29] E alla fine del diciannovesimo giubileo, nel settimo settennio, nel sesto anno, Adamo morì e tutti i suoi figli lo seppellirono nella terra ove era stato creato ed egli fu il primo ad esser seppellito nella terra [30] e mancavano settanta anni ai mille anni poiché, nella testimonianza dei cieli, mille anni equivalgono a un solo giorno. E perciò, a proposito dell'albero della

---

<sup>93</sup> Cfr. soprattutto AA. VV., *L'Antico Testamento e le culture del tempo*. Testi scelti (Presentazione di Gianfranco Ravasi; Studi e ricerche bibliche, Torino 1990) 228-271.

<sup>94</sup> Troviamo attestazioni a base 7 per lo spazio e per il tempo anche nelle culture mesopotamiche e cananaiche, relative alla comprensione cosmica e al ciclo della fecondità. Cfr. N. NEGRETTI, *Il settimo giorno*. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico (Analecta Biblica 55, Rome 1973) 47ss.

conoscenza, fu scritto: “Nel giorno in cui mangerete da esso, morrete”. E perciò (Adamo) non compì gli anni di questo giorno: perché morì in quello stesso giorno». [Giub. IV, 29-30].<sup>95</sup>

Alla luce di questa lettura che diverrà propria della riflessione rabbinica e patristica antica è importante stabilire una differenziazione nel concetto di temporalità *tra una visione «empirica» del «giorno» e una visione puramente «allegorica»*, come quella del *Libro dei Giubilei* secondo la quale vi sarebbe criptato un riferimento alle «ere» storiche, segnate da millenni. Sia nell'uno come nell'altro caso viene trascurato l'elemento più importante, la «settimana»! Questo è il dato fondamentale che non va tralasciato: Dio opera da principio secondo una «cronologia settimanale», il «sabato» è al centro dell'articolazione e della delimitazione della temporalità! Questo modo di concepire il tempo è molto più complesso e affascinante dei due approcci sopra presentati: l'accostamento diviene autenticamente simbolico nella misura in cui la verità si mostra entro la realtà del tempo settimanale. La ripresa della struttura settimanale -articolazione fondamentale di ogni temporalità, nel «calendario dei sabati»- significa insieme il riconoscimento di una storia retta da Dio, sin dal principio, così tutta la storia viene ricompresa come una grande «liturgia».

In questo senso la Bibbia comincia con la misurazione del tempo più particolare, quella del giorno, misurazione condivisa con tutte le culture circostanti ma la sottrae a una comprensione «profana» della temporalità inserendola entro la figurazione settenaria, sabbatica.

#### 5.4.2. Le 10 *tôl dôt* di Gen: le origini della storia

A. Niccacci nell'art. cit. sottolinea la possibilità di una strutturazione interna al libro della Genesi [già notata da altri, tra cui: E.J. YOUNG, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, repr. 1985, 47-60] a motivo dei segnali offerti dall'autore stesso. Si tratterebbe della struttura a «*tôl dôt* [תולדות] », ovvero a «generazioni/origini/storia»:<sup>96</sup>

«I	Queste sono le origini del cielo e della terra	2,4
II	Questo è il libro delle origini di Adamo	5,1
III	Queste sono le origini di Noè	6,9
IV	Queste sono le origini dei figli di Noè	10,1
V	Queste sono le origini di Sem	11,10
VI	E queste sono le origini di Terah	11,27
VII	E queste sono le origini di Ismaele figlio di Abramo	25,12
VIII	E queste sono le origini di Isacco figlio di Abramo	25,19
IX	E queste sono le origini di Esaù, cioè Edom	36,1
X	Queste sono le origini di Giacobbe	37,2

[...] Le dieci «formule Toledot» segnano dunque la composizione di tutto Genesi. L'autore ha inteso organizzare il materiale, di diversa origine, raccolto da Lui o da altri, secondo uno schema unico: raccontare le “origini”, la storia, molto spesso la storia della discendenza o delle famiglie. Il disegno compositivo è cosmico e si va progressivamente restringendo. Le origini del cielo e della terra, cioè del mondo, vengono presentate accanto alle origini degli uomini, da Adamo, l'uomo in quanto tale, prima delle differenziazioni in razze diverse; a Noè, padre della nuova umanità dopo il diluvio; a Sem, padre della famiglia dei popoli a cui appartiene il popolo eletto; a Terah, padre di Abramo, a sua volta padre di due popoli fratelli; a Ismaele, padre di

<sup>95</sup> 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) 143-144.

<sup>96</sup> A. NICCACCI, «Organizzazione canonica della Bibbia ebraica tra sintassi e retorica», *RivB* XLIII (1995) 21-23; cfr. anche J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia (Biblioteca biblica 21, Brescia 1996) 74ss; 118ss.

uno dei due popoli fratelli, quello non eletto; a Isacco, fratello di Ismaele, erede di Abramo, padre del popolo eletto; a Esaù, fratello rivale di Giacobbe e padre di un popolo rivale ma non eletto; infine a Giacobbe, padre dei dodici capostipiti del popolo eletto».<sup>97</sup>

Concludiamo con un'osservazione sul termine in questione: «*tôl' dôt* [תּוֹלְדוֹת]». La citazione di A. Niccacci, interpreta il termine come «origini», analogamente ai LXX [γένεσις] con valore retrospettivo. Se il termine, infatti, assume il senso di «origini», dire «queste sono le origini di Noè» significa affermare uno sguardo indietro relativo alla storia di Noé, ovvero da dove egli deriva, chi era suo padre, i suoi antenati... Invece, in modo lampante 8 citazioni su 10 intendono il termine nel senso di «generazioni», rivolgendo l'attenzione al futuro, non al passato. «Queste sono le generazioni di Noè» significa che Noè è a principio di un'azione generante, dà vita ad una vicenda storica incarnata dai suoi figli, nipoti... Infatti tutti i testi, dal secondo al nono, [Gen 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1] sono seguiti direttamente dal verbo «*yālad* [יָלַד]» il cui senso fondamentale nel contesto è quello di «generare da padre in figlio». Soprattutto nelle grandi liste genealogiche [Gen 5; 11,10-26] si viene a conoscere l'anno di nascita del personaggio biblico solo conoscendo quanti anni aveva il padre quando lo generò; ovvero, è nell'atto della generazione che si comprende la nascita, cioè è dalla genealogia che si comprende la propria origine. Infine, la presentazione dei personaggi è concentrata su un solo atto, quello di generare, di dare vita, di perpetuare il comandamento del «6° giorno»: «siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra...» [Gen 1,28 // 9,1.7].

Restano due citazioni dubbie, Gen 2,4 e 37,2, in relazione al cielo e alla terra e alla figura di Giacobbe, di solito tradotte: «Queste sono le origini del cielo e della terra» e «Questa è la storia della discendenza di Giacobbe» [cfr. CEI]. Partiamo da quest'ultima: la sezione che segue narra la «storia di Giuseppe», ma se osserviamo con attenzione si tratta della storia della famiglia di Giacobbe, tutti sono coinvolti entro il movimento narrativo ruotante attorno a Giuseppe; ma a partire da Gen 46 sino a Gen 50 appare chiaramente che al centro vi stia la preoccupazione di portare tutta la famiglia di Giacobbe in Egitto. Pertanto l'espressione andrebbe tradotta nel seguente modo: «Questa è la [storia della] famiglia di Giacobbe» che si apre con l'attenzione sull'intera famiglia, padre madre, figli [cfr. i sogni di Giuseppe] e si chiude con la stessa attenzione [cfr. in particolare le benedizioni di Giacobbe in Gen 49]. In tutti questi casi il genitivo espresso dallo «stato costruito» ebraico appare soggettivo!

Gen 2,4: la struttura e la posizione di questo versetto a forma tendenzialmente chiasmica, come osserva A. Niccacci, impedisce di distribuirne una parte alla fonte P [Gen 2,4a] e una alla fonte J [Gen 2,4b]:

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-יְוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי-בּוֹ שָׁבַת  
מִכָּל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת: פ  
אֱלֹהִים אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה  
אֱלֹהִים אֶרֶץ וּשְׁמַיִם:

«<sup>3</sup>E benedisse 'Elohim come giorno settimo e lo consacrò, poiché in esso si era riposato da tutto il suo operato che 'Elohim aveva realizzato quando creava: <sup>4</sup>queste le origini del cielo e della terra, quando furono creati, nel giorno in cui YHWH 'Elohim fece terra e cielo»

<sup>97</sup> A. NICCACCI, «Organizzazione canonica della Bibbia ebraica tra sintassi e retorica»..., 21-23.

Cfr. la struttura del v. 4

A. Queste le origini	-> <i>asse temporale</i>
B. del cielo	-> <u>asse spaziale</u>
C. e della terra	-> <u>asse spaziale</u>
D. quando furono creati	-> <b>asse pragmatico</b>
A <sup>1</sup> nel giorno in cui YHWH 'Elohim	-> <i>asse temporale</i>
D <sup>1</sup> fece	-> <b>asse pragmatico</b>
C <sup>1</sup> terra	-> <u>asse spaziale</u>
B <sup>1</sup> e cielo	-> <u>asse spaziale</u>

Oltre alla novità di comprendere l'unità del versetto, questa disposizione fa emergere la relazione esistente sotto il profilo temporale tra «origini» e «giorno».<sup>98</sup> La grandezza utilizzata per raccontare le «origini del cielo e della terra» è, in questo versetto, quella del «giorno»;<sup>99</sup> ad una *dualità spaziale*, cielo e terra corrisponde implicitamente una *dualità temporale*, sera-mattina, notte-dì; come «cielo e terra» sono sintesi nella forma del «merismo», così anche «giorno» porta in sé sinteticamente tutto l'operato di Dio, distribuito in 6 giorni, e «fu sera e fu mattina». Potremmo anche dedurre la seguente conseguenza: essendo le «origini del cielo e della terra [=genitivo oggettivo]» concepite in relazione alla grandezza «giorno», la temporalità è assunta come asse portante e generante lo spazio; cioè, la storia rappresenta l'ambito entro il quale comprendere il creato. Lo spazio è così collocato entro il tempo: dire «origini», dire «generazione» significa stabilire una sequenza e tale sequenza ha un termine, una conclusione, una pienezza nel «settimo giorno». Un ulteriore elemento che convaliderebbe questa dipendenza dello spazio dalla temporalità è offerto anche dalla genealogia di Gen 10,1-32: in essa il criterio della *nascita nel tempo* struttura tutto lo «spazio» utile alla narrazione successiva, e al personaggio nuovo, posto dalla genealogia, corrisponde l'occupazione di uno spazio nell'orbe.

Al verbo «*yālad* [יָלַד]=generare», incluso nel sostantivo «*tôl' dôt* [תּוֹלְדוֹת]» corrispondono altri due verbi: «*bārā* [בָּרָא]=creare» e «*āśāh* [עָשָׂה]=fare» il cui soggetto è 'Elohim. Il «generare» dell'uomo, al centro delle successive «*tôl' dôt* [תּוֹלְדוֹת]» prende il via da questo originario «creare e fare» di Dio.

La storia di ogni generazione di uomini trova il suo *incipit* nell'operato di Dio: tale valore, fondato da questa prima comparsa del termine «*tôl' dôt* [תּוֹלְדוֹת]» scandisce tutto il libro della Genesi per 10 volte, come 10 volte si ripete nel racconto di creazione di Gen 1,1-2,4 che «Dio disse», come 10 sono le generazioni da Adamo a Noè, da Noè ad Abramo ed infine, 10 sono le parole consegnate al popolo per le mani di Mosè al Sinai [Es 34].

---

<sup>98</sup> Questa distinzione non appare nella presentazione di A. Niccacci.

<sup>99</sup> È vero che l'indicazione di «giorno» in questo testo, come in Gen 2,17; 3,5 può essere intesa in senso avverbale [=«quando...»], a motivo della mancanza di articolo, secondo la vocalizzazione massoretica, ma ci pare importante sottolineare la continuità con il termine fortemente attestato in Gen 1,1-2,4a [14x], capace di descrivere il senso del termine «origini».

### 5.4.3. Diluvio un racconto di «nuova creazione»: Gen 6-9

Il testo che vogliamo brevemente commentare colpisce subito l'attenzione del lettore per la dovizia di particolari, soprattutto temporali. Da una scansione annuale relativa alla generazione dei patriarchi ante-diluviani passiamo ad una concentrazione sui giorni precisi degli eventi relativi all'anno del diluvio. Prima di analizzare questi particolari forniamo alcune indicazioni sommarie di carattere ermeneutico sulla prospettiva di lettura di questo testo nell'ambito del libro della Genesi.<sup>100</sup>

#### A. Introduzione

Entro moduli che ritroviamo anche in alcune antiche mitologie di area mesopotamica [cfr. il mito di *Atrahasis* e l'epopea di *Gilgamesh*]<sup>101</sup> la Genesi presenta, lungo il ciclo delle origini [Gen 1-11], la propria rielaborazione originale del racconto del diluvio universale, intendendolo non tanto come mito di distruzione quanto piuttosto di «nuova-creazione e salvezza». Il problema sottostante a questi testi è quello della «vita», contro la minaccia continua della «morte». I racconti di creazione, infatti, sono pensati anzitutto a partire da una riflessione sulla salvezza e liberazione operata da Dio nei confronti dell'uomo affinché possa vivere al riparo dalle minacce del Caos originario: come nel passaggio delle acque del «Mar delle canne» del racconto dell'Esodo [Es 14] Israele si salvò a motivo della separazione delle acque dalle acque creando terra asciutta, calpestabile e garanzia di vita, così in principio Dio separò le acque che sono sopra il firmamento da quelle di sotto [Gen 1,6-8], e separò anche queste ultime creando terra asciutta [Gen 1,9-10]. La realtà caotica iniziale è concepita come realtà inondata dalle grandi acque, acque di distruzione, di morte.<sup>102</sup> Liberato uno spazio vitale anche l'uomo, al vertice della creazione, entra in scena come icona divina, creato a sua immagine e somiglianza, maschio e femmina, per raccontare il desiderio di incontro, di relazione inscritto nel volto di Dio; la sua vocazione è quella di «crescere, moltiplicarsi e riempire la terra» [Gen 1,28].

Questo incontro, questo dialogo, questo amore viene infranto a partire dall'esperienza dell'Eden sedotti da un'altra presunta fonte di vita, il serpente [la seduzione idolatrica delle religiosità medio-orientali rivolte alla fecondità], viene infranto dalla violenza del fratello contro il fratello, i *sangui* sparsi di morte gridano dalla terra nel desiderio di una vita nuova [Gen 4,10]; anche la schiera celeste, i «figli di Dio» rompono quella separazione tra terra e cielo che permetteva di disegnare l'incontro tra due alterità, quella di Dio e quella dell'uomo, la rompono unendosi alle «figlie degli uomini» [Gen 6,1-5] generando «giganti», gli eroi dell'antichità, secondo moduli conosciuti dalla mitologia orientale e classica. In questo sfondo si inserisce il racconto del diluvio, esito del pentimento di YHWH nell'aver creato un uomo che ha infranto la sua immagine facendo dilagare la malvagità [Gen 6,5ss].

«Certamente la tradizione del peccato degli angeli e quindi della loro "caduta" è echeggiata nel N.T. (2Pt 2,4; Gd 6), ma il peccato di cui qui si parla è la pretesa di dominio dell'uomo che giunge fino al punto di volersi impadronire della vita. [...] Lo sfondo mitologico del testo che vedeva il congiungimento della sfera celeste con la sfera terrestre, del divino con l'umano -ciò che all'israelita, quindi al livello del testo, doveva apparire come ibrido mostruoso, radicale

---

<sup>100</sup> Per una interpretazione molto accurata e capace di superare l'ipotesi documentaria cfr.: G. BORGONOVO, «Gen 6,5-9,19: struttura e produzione simbolica», *ScC* 115 (1987) 321-348.

<sup>101</sup> Per un'ottima informazione su questi aspetti di contesto, cfr. 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) 159-182.

<sup>102</sup> Cfr. per questi aspetti il prezioso e sintetico contributo di J. L. Ska in: CIMOSA M. - ALONSO SCHÖKEL L. - SKA J. L. - VIRGULIN S. - VOTTO S., *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento* (Leumann (Torino) 1989) 13-31.

negazione della differenza che sola è vitale e salvifica e che ha consentito l'emergere ordinato della creazione- conserva così la perennità della propria verità ricordando che la vita dell'uomo è nelle mani di Dio e da Dio viene e che le manipolazioni della vita che l'uomo attua sono un attentato contro la signoria dell'unico Dio, il Signore della vita, il Vivente. Lungi dall'essere la "via della vita", questa è la "via della morte": l'uomo in realtà si abbrevia la vita. Ed ecco che all'uomo che ha vissuto finora così a lungo è sanzionato da Dio un limite massimo di centoventi anni (Gen 6.3). Anzi, il Sal 90.10 arriverà ad indicare quel limite nei settanta-ottanta anni che realmente le nostre vite conoscono...

Dice Gen 6.3: "Il Signore disse: Il mio spirito *non resterà* (o 'non durerà' o 'non dirigerà' o 'non giudicherà') per sempre nell'uomo, *perché* (o anche: 'a causa del loro errare') egli è carne e i suoi giorni saranno di centoventi anni". Sono gli anni della vita di Mosè: "Mosè aveva centoventi anni quando morì" (Dt 34.7). Il risultato della pretesa dell'uomo nei confronti della vita è dunque esattamente il contrario di ciò che egli si era prefissato: mentre cerca di padroneggiarla e dominarla, se ne ritrova dominato; mentre cerca di allungarla, se la ritrova abbreviata. [...]

È solo a partire dal quadro fornito da Gen 6.1-4 che ora si dice: "Dio vide che la malvagità dell'uomo era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal suo cuore non era altro che male, costantemente" (Gen 6.5).

È questo il momento in cui si prepara il diluvio; ma chi in realtà lo ha scatenato, lo ha provocato? Se il diluvio è annientamento della separazione originaria fra le acque superiori e acque inferiori, è un precipitare delle acque che sono sopra il firmamento che si ricongiungono con le acque che sono sopra la terra in un vero e proprio ritorno al caos, allora il diluvio lo hanno iniziato gli uomini nel loro tentativo di unirsi al cielo, di assimilarsi al divino, annientando ogni separazione e ogni differenza». <sup>103</sup>

L'apertura delle cateratte celesti [le acque superiori] dalle quali si riversa acqua su tutta la terra asciutta e l'erompere delle sorgenti del grande abisso [le acque inferiori] dice il ritorno allo stadio iniziale [Gen 7,11], prima della creazione quando non c'era vita, perché vi era solo «caos e vuoto» e lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque [Gen 1,2]. Riunificare le acque superiori con quelle inferiori significa ritornare al principio: la novità è costituita dall'arca «*tēbâ* [תֵּבָא]» capace di opporsi alle forze negative e caotiche delle acque «aleggiando» su di esse:

«[10]Dopo sette giorni, le acque del diluvio furono sopra la terra; [11]nell'anno seicentesimo della vita di Noè, nel secondo mese, il diciassette del mese, proprio in quello stesso giorno, eruppero tutte le sorgenti del grande abisso e le cateratte del cielo si aprirono. [12]Cadde la pioggia sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti. [13]In quello stesso giorno entrò nell'arca Noè con i figli Sem, Cam e Iafet, la moglie di Noè, le tre mogli dei suoi tre figli: [14]essi e tutti i viventi secondo la loro specie e tutto il bestiame secondo la sua specie e tutti i rettili che strisciano sulla terra secondo la loro specie, tutti i volatili secondo la loro specie, tutti gli uccelli, tutti gli esseri alati. [15]Vennero dunque a Noè nell'arca, a due a due, di ogni carne in cui è il soffio di vita. [16]Quelli che venivano, maschio e femmina d'ogni carne, entrarono come gli aveva comandato Dio: il Signore chiuse la porta dietro di lui». [Gen 7,10-16]

Questa «de-creazione» è motivata sotto un profilo «etico» nella ripresa dell'evento creazionale:

«Il racconto biblico del diluvio differisce dal racconto babilonese per il suo carattere *etico*; osservazione questa formulata sovente, ma che è interessante approfondire. L'aspetto etico del racconto non consiste, infatti, solamente nel fatto che esso comporta una morale; che il diluvio non è l'effetto di un capriccio degli dèi, ma una giusta punizione; che è salvata l'unica famiglia umana integra. C'è nel racconto biblico un'etica di struttura che va al di là dell'etica della narrazione. Il mito babilonese del diluvio è di struttura non storica. Esso si basa sulla concezione di un punto morto della storia. Le cose si sono talmente ingarbugliate che non vi è

---

<sup>103</sup> E. BIANCHI, *Genesis*. Commento esegetico-spirituale. Capitoli 1-11 (Magnano (VC) 1990) 174-176.

che un soluzione: cancellare tutto e ricominciare da zero. L'umanità post-diluviana non ha niente in comune con l'umanità prediluviana, poiché l'individuo salvato non è un uomo, ma un semidio. Ha potuto varcare il fosso proprio perché è un eroe. Utnapishtim non è tagliato a misura della storia umana, ed è per questo che ha potuto sopravvivere alla scomparsa totale dell'umanità. Una storia è inghiottita dal diluvio; un'altra ne comincia dopo: l'intermediario è al di fuori di queste storie. Identica struttura nella versione greca del mito: né Deucalione né Pirra sono esseri umani. Una nuova razza umana è creata dal loro intermediario sovrumano. Il racconto biblico ha una struttura diametralmente opposta. Esso suggerisce, è vero, in un versetto oscuro (Gn 6,4), l'esistenza di *eroi*, chiamati certamente, in linea di principio, a svolgere il ruolo della trasmissione al momento del diluvio. Ma quando questo sopraggiunge, è un uomo, di pura stirpe umana, che sopravvive, e la cui esistenza collega il prediluviano al post-diluviano. La storia non arriva a un punto morto. Si apre una via. Entra, anch'essa, nell'arca, portata dalla famiglia umana di Noè. Ne esce con questa famiglia e continua nelle sue filiazioni. Il diluvio non spezza la storia. Certo, il ponte di passaggio è stretto: un solo uomo ne garantisce l'apertura, ma, in fin dei conti, quest'uomo c'è». <sup>104</sup>

### B. L'ipotesi documentaria criticata

La sezione del diluvio è sempre stata presentata come caso emblematico di fusione, nello stesso racconto, di due tradizioni che documenterebbero l'esistenza, inizialmente autonoma, della stessa vicenda narrata: P [Sacerdotale] e J [Jahwista]. <sup>105</sup>

Pur essendo molto probabile l'attestazione, come nel caso di Es 14-15, di un duplice racconto redatto in uno solo, <sup>106</sup> vogliamo, in questa sede, porre un problema di capitale importanza per l'esegesi del Pentateuco: l'investigazione del messaggio entro testi così strutturati deve procedere dall'isolare le pericopi appartenenti ai vari documenti per operare su di esse l'analisi, oppure deve tentare, nonostante le apparenti contraddizioni, di cogliere l'evento innovativo sul piano del messaggio globale del testo? Questa è la sfida che ci apprestiamo a lanciare: dov'è il guadagno maggiore, nel separare ciò che è stato unito al fine di raggiungere un'armonia narrativa, o nel tenere unito ciò che in origine era separato andando alla ricerca -attraverso percorsi narrativi un po' stentati- di un'innovazione semantica non riproducibile entro i due racconti separati? Il problema di fondo è quello di elaborare criteri che restituiscano valore all'evento redazionale ultimo. Assumiamo ciò che G. Borgonovo pone all'inizio del suo studio sull'argomento:

«Tuttavia “contraddizioni” o “ripetizioni”, pur provenendo da due (o più?) tradizioni precedentemente indipendenti, pongono al lettore una domanda metodologicamente decisiva: nel tessuto (*textus*) della redazione finale hanno una loro funzione e una ragion d'essere, oppure vanno semplicemente considerate come il frutto di una redazione distratta o, quanto meno, affrettata?

Questa domanda costringe l'interprete a prendere come “testo” di partenza la redazione finale, non per negare la ricca e multiforme tradizione precedente, bensì per valorizzare il risultato unitario e narrativamente riuscito dell'ultimo estensore. In anni recenti, a partire da più punti di vista, è stata messa in discussione la rigidità delle conclusioni dell'ipotesi documentaria.

---

<sup>104</sup> A. NEHER, *L'essenza del profetismo* (Presentazione di Renzo Fabris; Radici 4, Casale Monferrato 1984) 113.

<sup>105</sup> Cfr. anche la recente introduzione al Pentateuco di A. F. CAMPBELL - M. A. O'BRIEN, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations* (Minneapolis, MN 1993) 211-223 tesa a mostrare la validità dell'ipotesi documentaria, unica capace di spiegare le incoerenze testuali di questo brano. Cfr. anche i tentativi di visione unitaria del testo del diluvio citati dalla bibliografia nella nota n. 18 di: J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia* (Biblioteca biblica 21, Brescia 1996) 96.

<sup>106</sup> «Gli argomenti che hanno portato la maggioranza degli studiosi a postulare una combinazione di fonti, sono abbastanza convincenti e non sono mai stati confutati»: J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco...*, 97.

In un certo senso essa è una “semplificazione” di un processo tradizionale molto più ricco e meno catalogabile. [...]

Giustamente si reagisce dunque contro un’ipotesi documentaria applicata in modo troppo ferreo e meccanicistico. D’altra parte, bisogna subito dire che la ricerca di una coerenza interna al racconto non significa il ritorno a posizioni pre-critiche, bensì alla presa di coscienza di una complessità maggiore del problema, che tuttavia non abroga il compito di dare “senso” all’unità testuale nella sua redazione definitiva». <sup>107</sup>

#### a. Le due tradizioni: motivi testuali dell’esistenza

Cfr. *Appendice* con il testo di Gen 6,5-9,29 tipograficamente evidenziato per le due tradizioni testuali [J - P].

Riassumiamo i motivi della differenza prendendoli dal commentario alla Genesi di E. Bianchi per la schematicità e precisione con le quali presenta i dati: <sup>108</sup>

«- La redazione J utilizza sempre il nome JHWH, la redazione P il nome ’*elohim*.

- P contiene una datazione continua e precisa, J soltanto pochi e approssimativi dati temporali.

- Secondo J entrano nell’arca sette coppie di animali puri e una coppia di animali impuri (Gen 7,2 s.), secondo P solo una coppia di ogni specie (Gen 6.19 s.; 7.15 s.).

- Secondo J cade una pioggia che dura quaranta giorni e quaranta notti (Gen 7.4), per P le acque salgono per centocinquanta giorni (Gen 7.24) e calano per centocinquanta giorni (Gen 8.3).

- Il racconto P è conservato per intero; a J mancano l’ordine di costruire l’arca (cf. Gen 6.14-16 P), l’annuncio del diluvio (cf. Gen 6.17 P), l’ordine di uscire dall’arca e la sua esecuzione (cf. Gen 8.15-17 P); J ha in proprio l’invio degli uccelli dall’arca (Gen 8.6-12 J) e l’offerta del sacrificio una volta scesi a terra gli scampati (Gen 8.20-21 J); propria di P è la conclusione di Gen 9.1-17 al cui centro stanno la benedizione e l’alleanza con Noè.

Tuttavia, nonostante le differenze e qualche contraddizione, il redattore ha formato un racconto, fondendo insieme J e P, unitario e compiuto oltre che teologicamente ricco. Vediamo anzitutto l’appartenenza dei versetti all’una o all’altra tradizione:

J: Gen 6.5-8; 7.1-5,7-10,12,16b,17b,22-23; 8.2b-3a,6-12,13b,20-22; 9.18-27.

P: Gen 6.9-22; 7.6,11,13-16a,17a,18-21,24;8.1-2a,3b-5,13a,14-19; 9.1-17,28-29.

Diversi temi sono così narrati sia nella redazione J che in quella P:

J: Gen 6.5-8	constatazione della malvagità dell’uomo
P: Gen 6.9-13	e decisione di annientarlo salvando Noè.

J: Gen 7.1-5,7-10,12,16b	ordine di entrare nell’arca
P: Gen 6.18-22; 7.6,11,13-16a	ed esecuzione dell’ordine

J: Gen 7.17b,22-23	catastrofe
P: Gen 7.17a,18-21	

J: Gen 8.2b-3a,6-12,13b	fine del diluvio
-------------------------	------------------

---

<sup>107</sup> G. BORGONOVO, «Gen 6,5-9,19: struttura e produzione simbolica»..., 324.

<sup>108</sup> La fonte più autorevole nel settore è C. WESTERMANN, *Genesis* (Biblischer Kommentar I, Neukirchen-Vluyn) 532-535.

P: Gen 8.1-2a,3b-5,13a,14

Risultano propri di P:

Gen 6.14-16: ordine di costruire l'arca

Gen 6.17: annuncio esplicito del diluvio

Gen 8.15-19: ordine di uscire dall'arca ed esecuzione dell'ordine.

Il testo sacerdotale, che è completo e che ha prevalso in fase di redazione sul testo jahwista, presenta una struttura letteraria che dischiude un'importante chiave di interpretazione dell'intero racconto. Si tratta di una struttura parabolica concentrica in cui al momento della *decreazione* in atto presentata nel ramo discendente della parabola segue, a partire dal punto centrale costituito dal "ricordo di Dio" (Gen 8.1a), la fase della *ricreazione* rappresentata dal braccio ascendente.

Ecco lo schema:

A Gen 6.9-10: notizia genealogica

B Gen 6.11-13: introduzione teologica

C Gen 6.18b-21; 7.13-16a: entrata nell'arca

D Gen 7.17a: crescita delle acque

E Gen 8.1a: RICORDO DI DIO

D' Gen 8.5,13a,14: calo delle acque

C' Gen 8.15-19: uscita dall'arca

B' Gen 9.1-17: conclusione teologica

A' Gen 9.28-29: notizia genealogica

Al centro della struttura emerge, come elemento di decisiva importanza, il ricordo che Dio ha di Noè e di tutti gli animali che erano con lui nell'arca.

Questo motivo del *ricordo di Dio* (*zakar*: Gen 8.1; 9.15,16) appare in stretta connessione con il motivo dell'*alleanza* (*berit*: Gen 6.18; 9.9,11,12,13,15,16,17) e non solo in questa narrazione del diluvio. Il ricordo di Dio attraversa tutta la storia di salvezza fino a divenirne una struttura costitutiva: Dio si ricorda di Abramo (Gen 19.29), della sua alleanza (Es 2.24; 6.5), dell'alleanza con Giacobbe, con Isacco, con Abramo (Lv 26.42,45), si ricorda della sua promessa (Sal 119.49), di David e della promessa fatta per la sua discendenza (Sal 132.1ss.)... Sempre il ricordarsi di Dio introduce una sua azione di salvezza, un suo intervento a favore del suo popolo o del suo eletto: è così fino al ricordo che culmina nell'intervento decisivo nella storia di salvezza, l'invio del Messia». <sup>109</sup>

Questo modo di procedere, per il quale quello di E. Bianchi è uno dei tanti esempi di commentari, stabilisce con molta evidenza il primato della spogliazione del testo per la ricostruzione dell'ipotetico originale, meglio conservato [in questo caso nella fonte P]. Su questi testo [P], o testi [indipendentemente J o P] occorre lavorare esegeticamente, per rintracciare la dinamica del messaggio... Ora, cerchiamo di mostrare, anche se solo attraverso alcuni accenni, un progetto di commento che prenda in considerazione la totalità del testo, pur riconoscendo che in origine le cose non stavan così, al fine di accogliere l'evento innovativo che ci è stato consegnato nella redazione finale.

#### b. I motivi dell'unitarietà della storia del diluvio

Analizziamo i vari elementi che hanno portato alla divisione del testo in oggetto per discutere se non vi sia un'altra via per interpretare le incongruenze testuali.

---

<sup>109</sup> E. BIANCHI, *Genesis*. Commento esegetico-spirituale..., 181-183.

• Il motivo dei nomi divini: ci sembra che questo motivo abbia svolto la «parte del leone» nella determinazione dei documenti. Il fatto che un nome divino compaia e scopaia con grande frequenza deve essere interpretato e l'interpretazione data muove dal presupposto che un autore che compone non può utilizzare indiscriminatamente questi nomi, ma dovrebbe attribuire ad essi un significato particolare. Ora, poiché pare non vi sia intenzione di senso distinta tra 'Elohim e YHWH, si deduce che l'unica spiegazione logica sia quella di una derivazione del contenuto da un documento, o fonte precedente la redazione. Pur accogliendo questo dato sappiamo anche che dette tradizioni documenterebbero anche un pensiero teologico distinto: se così è, comprendiamo quanto sia importante provocare l'«incontro-scontro» lungo la dinamica del testo tra diverse interpretazioni dell'evento. Questo «incontro-scontro» va fatto emergere come «nuova creazione» di senso: le ripetizioni assumono significato entro una retorica del discorso, le contraddizioni apparenti appaiono complementi o correzioni di un dato precedentemente affermato... anche i nomi divini possono divenire rappresentanti di modi di pensiero teologico che nella loro commistione obbligano il lettore a percepire un volto complesso di Dio e della storia. Proviamo ad analizzare questo aspetto dei nomi divini diversamente inteso e compreso all'interno di un'analisi del «carattere», cioè del «personaggio-Dio» nella Bibbia. Entro queste preoccupazioni Jack Miles ha scritto un saggio il cui titolo è emblematico: «Dio. Una biografia», di questo riportiamo sezioni di alcune pagine a commento della differenza di denominazione divina posta nei primi capp. della Genesi:

«Nel primo racconto della creazione, Dio creava l'uomo perché fosse l'immagine di Dio. Il secondo racconto della creazione è diverso. Qui il Signore Dio crea l'uomo dalla polvere, non con una parola della propria bocca, e non descrive mai la propria creatura come fatta a propria immagine. Inoltre il secondo racconto insiste sulla nudità o meno della coppia primigenia, argomento di nessun interesse nel primo racconto, e così anche sul desiderio sessuale e sulla loro vergogna. Tuttavia, poiché il secondo racconto si presenta come seguito del primo e non come sua correzione, la polvere, il desiderio, la vergogna divengono tutte informazioni rilevanti riguardo alla divinità, l'originale del quale l'umanità continua a essere l'immagine.

E nel lungo scoppio emotivo appena citato il Signore Dio agisce effettivamente come l'originale di una creatura umana fatta di polvere e passione. Nel primo racconto della creazione, la relazione tra il creatore e la creatura non si fonda affatto sull'obbedienza. Dio è così sovranamente potente ma anche così magnificamente generoso che la cattiva condotta dell'uomo proprio non può turbare la sua calma. Il suo «Siate fecondi e moltiplicatevi» è più un invito magnanimo che un ordine. Appena due pagine dopo, il Signore Dio non appare solo meno potente e meno generoso di Dio, ma assai più vendicativo. Peggio: è gratuito nella sua collera, così come Dio lo era nella sua bontà. Tutto, per il Signore Dio, dipende dall'obbedienza al suo ingannevole comandamento.

Come personaggio, il Signore Dio dà turbamento, come dà turbamento chiunque disponga di un potere immenso e sembri non sapere che cosa farne. Il potere del Signore, per quanto grande, sembra abbastanza inferiore al potere di Dio; ma anche così com'è, questo potere ci turba. I motivi per i quali viene esercitato sono contraddittori, e la reazione contraddittoria tra questi motivi è inquietantemente intima. Ogni personaggio che suscita paura ne suscita di più quando è abbastanza vicino da poterci toccare. Il Signore Dio sta molto più vicino di Dio alle sue creature umane. Diversamente da Dio, il Signore Dio le tocca, fisicamente. Quel tocco, in particolare quando si verifica dopo la loro trasgressione, rende più intensa ogni cosa che gli stia intorno. [...]

Il Signore Dio è Dio. In questo testo non ci sono due protagonisti; ce n'è uno soltanto. Ma quest'unico protagonista ha due personalità diverse. [...]

Benché la divinità appaia in tal modo differente quando è il Signore e quando è Dio, rimane vero che, qualunque cosa si affermi di lui sotto l'uno o l'altro nome, la si afferma di lui sotto entrambi i nomi. È un personaggio che, a questo punto della vita, ha due personalità. [...]

Nella storia del diluvio, il creatore, sia come Dio sia come Signore, diventa apertamente un distruttore. [...] La storia del diluvio, come la storia della creazione, viene raccontata due volte;

ma, diversamente dalle due storie della creazione, le due storie del diluvio sono intrecciate. Ciò risulta più facile perché, strutturalmente, le due versioni sono identiche. In entrambe la divinità decide di distruggere ogni vita umana e animale annegandola in un grande diluvio. In entrambe Noè e la sua famiglia vengono risparmiati con l'avvertimento di preparare un'arca con la quale resistere al diluvio. In entrambe dopo che il diluvio si è ritirato, c'è un nuovo inizio divino-umano. Le incongruenze stanno nei particolari. Quanti animali Noè dovrà far salire sull'arca? La versione di "Dio" dice due di ogni specie (6,19); la versione del "Signore" dice sette coppie di quelli puri e una di quelli impuri (7,2). Questi "doppioni" appesantiscono e rallentano lo stile altrimenti tipicamente asciutto e scorrevole che caratterizza il libro della *Genesi*, ma non mettono in ombra l'intreccio comune». <sup>110</sup>

J. Miles è ben informato delle varie teorie dei documenti, delle letterature contestuali, dei miti, ecc... ma nonostante ciò la sua prospettiva tende a far emergere la fisionomia del «personaggio-Dio» creata dalla narrazione: altra possibilità di intendere la differenza!

• Senza Gen 6,5-8 non si comprenderebbe il ruolo narrativo di Noè: «trasformare il pentimento di YHWH-Dio in consolazione per l'uomo»:

Gen. 6:6 וַיִּנְחַם יְהוָה כִּי־עָשָׂה אֶת־הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֱלֹהִים לְבוֹ:  
 6:7 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֲמַחֶה אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר־בְּרַאֲתִי מֵעַל פְּנֵי  
 הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נַחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתֶם:  
 6:8 וַנַּח מַצָּא חֵן בְּעֵינַי יְהוָה:

«<sup>6</sup>E si pentì YHWH poiché aveva fatto l'uomo sulla terra e si rattristò in cuor suo. <sup>7</sup>E disse YHWH: «Sterminerò l'uomo che ho creato dalla superficie della terra, dall'uomo al bestiame, ai rettili, agli uccelli del cielo poiché mi sono pentito di averli fatti. <sup>8</sup>Ma Noa' aveva trovato grazia agli occhi di YHWH».

Questo testo [cosiddetto «J»] non può essere considerato un doppione del successivo [cosiddetto «P»], poiché esprime nella situazione drammatica, in anteprima, il ruolo di Noè ma in maniera criptata. Vediamo.

In Gen 5,29, entro la genealogia dei patriarchi ante-diluviani [ritenuta P], compare per l'unica volta il nome YHWH accanto alle attestazioni molteplici di 'Elohim [5x: Gen 5,1.22.24]:

Gen. 5:29 וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ נֹחַ לֵאמֹר זֶה יִנְחַמֵּנוּ מִמַּעֲשֵׂי־נוֹרָא וּמִעֲצָבוֹן  
 יְדִינֵנוּ מִן־הָאָדָמָה אֲשֶׁר אָרְרָה יְהוָה:

«<sup>29</sup>E [Lamek] lo denominò "Noa'" dicendo: "Questi ci consolerà [y<sup>e</sup>nahamenû] per il nostro operato, per la fatica delle nostre mani e per il terreno che YHWH ha maledetto»

Si può facilmente intuire in questo passaggio un gioco di parole, tra il nome «Noah/Noè» e il verbo «nāḥam [נחם]» [per chi non conosce l'ebraico cfr. le sottolineature], termini che, condividendo due consonanti, sono accostati programmaticamente in Gen 5,29. Il verbo ebraico, in dipendenza dal

<sup>110</sup> J. MILES, *Dio. Una biografia* (Saggi Blu, Milano 1996) 46-54.

contesto e dal modo verbale assume due valori semantici fondamentali, quello di «consolare/essere consolato» e quello di «provare dispiacere/pentirsi»:

«Nell'AT il verbo ricorre in pi. come "consolare" (pu. "essere consolato", hitp. "trovare consolazione"), in ni. sia come "consolarsi (farsi consolare)" sia come "dispiacere" nell'accezione più vasta (anche hitp. "provare dispiacere, pentirsi")».<sup>111</sup>

Analogamente ad altri passi biblici segnati dalla denominazione del personaggio, attraverso un'etimologia popolare, il narratore fornisce la prospettiva di fondo capace di esprimere il ruolo/vocazione nella storia [cfr. Adam=terrestre; Eva=madre di tutti i viventi; Abraham=padre di una moltitudine di popoli; Isacco=che egli rida; Mosè=salvato dalle acque..]. Noè è concepito come destinato a «consolare» la propria genealogia, il suo «nome» è «consolazione»: come potrà svolgere questa missione se l'umanità è divenuta malvagia agli occhi di YHWH?

Tornando ai vv. 5-8 troviamo quanto sia importante l'annotazione del «dispiacersi di YHWH» nell'aver fatto l'uomo. Su Noè si concentrano le due semantiche del verbo: egli è «colui che consolerà» e colui grazie al quale l'umanità continuerà ad esistere nonostante YHWH «si sia pentito» di averla creata. Nella sua persona, come nel suo nome si concentrano «consolazione» per l'uomo e «pentimento di YHWH»: la possibilità della «consolazione» è data dalla motivazione espressa dal narratore: Noa/Noè ha trovato «grazia agli occhi di YHWH». Anche in quest'affermazione ritroviamo un altro gioco di parole con le consonanti, dove *Noah/Noè* נֹחַ è scritto all'inverso di «grazia/misericordia» חַן: la «grazia di YHWH», potremmo dedurre, è inscritta nel suo «nome» come è inscritta la «consolazione dell'uomo» ed il «pentimento di YHWH». In lui si concentra la possibilità di far continuare l'umanità nonostante la malvagità: tutto questo appartiene ad un programma narrativo globale inclusivo di P e J ed è iscritto nei vv. 5-8: tutt'altro che un doppione!

• Il rapporto 1/7 negli esseri viventi nel rapporto 1/7 del racconto di creazione di Gen 1,1-2,4

Secondo la teoria documentaria l'affermazione contenuta in Gen 6,19-20 [P] sarebbe in contrasto con Gen 7,2-3:

Gen. 6:19 וּמִכָּל-הַחַי מִכָּל-בֶּשֶׂר שְׁנַיִם מִכָּל תְּבִיא אֶל-הַתֵּבָה לְהַחֲיֵת  
אֶתְךָ זָכָר וְנִקְבָּה יְהִיו:  
6:20 מִהָעוֹף לְמִינֵהוּ וּמִן-הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ מִכָּל רֶמֶשׂ הָאָרֶץ  
לְמִינֵהוּ שְׁנַיִם מִכָּל יָבֹאוּ אֵלֶיךָ לְהַחֲיֹת:

«<sup>19</sup>E da tutti gli esseri viventi, da ogni carne condurrà nell'arca perché siano con te, maschio e femmina saranno. <sup>20</sup>Dagli uccelli secondo la loro specie, dal bestiame secondo la propria specie, da ogni rettile del terreno secondo la propria specie: 1 coppia da tutti [i viventi] che entreranno con te per continuare a vivere»

Gen. 7:1 וַיֹּאמֶר יְהוָה לְנֹחַ בֵּא-אִתָּךְ וְכָל-בֵּיתְךָ אֶל-הַתֵּבָה כִּי-אֶתְךָ  
רָאִיתִי צְדִיק לְפָנַי בְּדוֹר הַזֶּה:  
7:2 מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה תִּקַּח-לָךְ שְׁבַעַת שְׁבַעַת אִישׁ  
וְאִשְׁתּוֹ וּמִן-הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טְהוֹרָה הִוא שְׁנַיִם אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ:

<sup>111</sup> E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. Vol.II (Torino 1982) 55.

7:3 גם מעוף השמים שבעה שבעה זכר ונקבה לחיות זרע  
על פני כל הארץ:

«<sup>1</sup>E disse YHWH a *Noah*: “Entra tu e tutta la tua famiglia nell’arca poiché ti ho riconosciuto giusto davanti a me in questa generazione. <sup>2</sup>Da tutto il bestiame puro ne prenderai per te 7, 7 [coppie] maschio [lett.: marito] e femmina [lett.: sua moglie] e dal bestiame impuro 1 coppia, maschio [lett.: marito] e femmina [lett.: sua moglie]. <sup>3</sup>Anche dagli uccelli del cielo 7, 7 [coppie] maschio e femmina per garantire la specie su tutta la faccia della terra»

Accostando questi due «dati contrastanti» l’ipotesi documentaria ipotizza che P, più recente, avrebbe tolto il testo sul «puro-impuro» per anacronismo, mentre la redazione J lo avrebbe conservato. Questo modo di ragionare alimenta il giudizio di scarsa competenza sul redattore finale, poco attento all’elemento anacronistico così eclatante invece agli occhi dei critici moderni; ci domandiamo come si possa ragionare con tali criteri quando si attribuisce allo stesso P di Gen 9 la stessa problematica del «puro-impuro» in relazione alla proibizione di mangiare carni con il sangue!

Siamo convinti che il vero problema stia nel comprendere come sia stata scritta la Bibbia, attraverso quali criteri di composizione: il giudizio espresso dalla critica documentaria pensa la composizione di un testo nella sua coerenza, analogamente a come pensa la storia nella sua coerenza diacronica, un prima e un poi. L’innovazione della composizione narrativa immette criteriologie distinte anche nella composizione stessa. Riconoscere la presenza delle categorizzazioni legate al «puro-impuro» nella vicenda del diluvio significa stabilire un rapporto testuale che inaugura un nuovo modo di intendere la storicità stessa, rifigurata così attraverso un racconto di «nuova creazione».

Non contraddizione ma presa di coscienza della struttura di «separazione» prospettata dal racconto di creazione e tematizzata dalla «Legge di santità», legge che stabilisce differenza tra il «puro e l’impuro», tra il «sacro e il profano». Se il modo di leggere la Bibbia nasce da una coscienza redazionale molto alta comprendiamo il senso di porre in evidenza quella che sarà una linea fondamentale di interpretazione teologica della storia.<sup>112</sup> Il termine utilizzato, infatti «*hôrâ* [טהרה]=puro» ricorre complessivamente 96x nel TANAK, 6x in Gen 7-8 [capitoli del Diluvio nei testi J: Gen 7,2.8; 8,20]; 28x in Es; 21x in Lev; 8x in Nm; 6x in Dt [le rimanenti ricorrenze appartengono soprattutto alla cosiddetta scuola sacerdotale]: si tratta di uno dei termini tecnici per indicare le norme di purità, in relazione alle cose, animali e persone.

È curioso osservare la seguente anomalia: proprio in un testo attribuito a J troviamo l’insistenza sul numero “7” tipico di P, e soprattutto il termine tecnico legato alle norme di purità richiamate in particolare dal libro del Levitico, norme attribuite alla scuola sacerdotale! Troviamo in questo una certa debolezza della tesi delle due tradizioni J e P. Inoltre va aggiunta anche la preoccupazione di P in Gen 9,1ss a tutelare la vita dell’uomo impedendo che si perpetui lo spargimento di sangue [cfr. il parallelo con Gen 4: Caino e Abele], ma la possibilità offerta a lui di mangiare di ogni ogni creatura che si muove e ha vita [in Gen 1 l’ordine era solo «vegetariano»], con il comando di «non mangiare la carne con la sua *nefeš*, cioè il suo sangue» [Gen 9,4]. In questo comando ritroviamo probabilmente l’origine delle norme di purità, non entrare in contatto con la vita, riconosciuta nel sangue, nel liquido seminale. Riportiamo le interessanti note di E. Cortese e P. Kaswalder:

<sup>112</sup> Cfr. per questo tipo di lettura della risonanza di vari elementi narrati nella storia del diluvio in tutta la Bibbia: G. BORGONOVO, «Gen 6,5-9,19: struttura e produzione simbolica», *ScC* 115 (1987), in particolare le pagg. 335-348.

«Riassumiamo anzitutto i dati dell'AT, e particolarmente della scuola sacerdotale, sull'impurità e l'espiazione. Essi si trovano soprattutto in Lv 11-15, una sezione che viene chiamata Codice di purità. Qui il termine "purità" non indica quella che per noi è la purezza o la castità. Non indica neanche, o forse indica solo in parte, la purezza che equivale a genuinità, per esempio dell'acqua o dell'aria.

Ci rendiamo conto che in Lv 11-15 "purità" è un termine tecnico, che qualifica un certo elenco di animali, con esclusione di altri (Lv 11). Indica pure la cessazione del puerperio (Lv 12), lo stato di salute di chi non è affetto da malattie cutanee particolari (Lv 13s) e la rimozione di certe infermità del sesso, sia maschile che femminile (Lv 15). Sono da aggiungere infine le impurità da contatto con cadavere, trattate più estesamente in Nm 19.

Questo codice di purità, che si conclude con la prescrizione della festa dell'Espiazione (Lv 16), sembra voler garantire la purezza o genuinità della razza ebraica. La scuola sacerdotale ha codificato e sistematizzato varie forme ed usanze antiche, secondo i suoi criteri particolari, che stiamo cercando di capire. Ha cercato di tenere sotto controllo l'altro orifizio da cui escono gli israeliti, l'utero materno, mediante le regole di purificazione della puerpera (Lv 12) e con quelle che regolano i mestruai e le emissioni seminali (Lv 15). Ha stabilito un rigido controllo cutaneo dei membri del suo popolo (Lv 13s).

Là il criterio di questa profilassi non è quello della nostra morale e neppure un criterio puramente igienico, altrimenti ci si preoccuperebbe di qualsiasi malattia o pericolo. *Sembra che il criterio per stabilire l'elenco degli animali puri sia fondamentalmente quello del sangue: sono puri gli animali erbivori* [il corsivo è nostro]. Questa scelta già di per sé lascia intravedere la serenità dell'ottica sacerdotale. Anche se uccidere è quasi necessario per mangiare carne e per fare sacrifici a Dio, si cerca di ridurre il più possibile questa violenza. Il rispetto per il sangue nell'uccisione degli animali ci richiama questa istanza di pace e di rispetto della vita, prima di tutto di quella umana.

E il sangue è appunto ciò di cui si preoccupa il Codice di purità». <sup>113</sup>

Se vale l'interpretazione offerta, secondo la quale gli animali impuri erano quelli carnivori, in quanto assumevano anche il sangue degli animali loro preda, allora comprendiamo la preoccupazione di limitare l'impurità, solo una coppia. Mentre il numero 7 rappresenta il numero dell'operato di Dio, del «sabato» di ciò che per antonomasia è «separato», di ciò che rappresenta la categoria di «sacro», ovvero lo stato di purità. In tutto questo sentiamo emergere preoccupazioni tipiche dell'ambito sacerdotale... anche se il testo è attribuito allo J!

• Datazioni J e P: generiche e precise [Gen 7,1-5.7-10]?

Infine, il narratore annota il tempo di attesa prima del diluvio [7 giorni] e il tempo di durata del diluvio [40 giorni e 40 notti]: non comprendiamo, sinceramente, la motivazione per la quale il P presenterebbe indicazioni cronologiche precise, mentre J produrrebbe indicazioni generiche, sommarie e non puntuali. Ci permettiamo di avanzare il sospetto secondo il quale nel determinare la derivazione delle tradizioni sia essenzialmente la presenza dell'identificativo nome divino ['Elohim/YHWH], con qualche elemento di vocabolario, trascurando la posta in gioco del senso del testo stesso! Ancora, non comprendiamo per qual motivo i numeri dei 7 giorni e dei 40 giorni [e 40 notti] siano indicazioni sommarie [=J], mentre i 150 giorni in cui ci furono le acque crebbero e poi si ritirarono [=P] dovrebbero essere considerati precisi! Inoltre, se c'è un numero che molto verosimilmente è appartenuto alla tradizione sacerdotale è proprio il numero "7", a cominciare dall'apertura della Bibbia fino alla concezione liturgica della temporalità; come poi si riesca a dissociare tale numero dal 40 non

---

<sup>113</sup> E. CORTESE - P. KASWALDER, *Il fascino del sacro*. Alla riscoperta del libro del Levitico (Cinisello Balsamo (Milano) 1996) 56-57.

sappiamo. Di fatto, mentre qui “7” e “40” sono attribuiti a J, nell’Esodo gli stessi numeri sono attribuiti rispettivamente a P [“7”: cfr. Es 24] e a E o J [“40”: cfr. Es 34].

Ora, Gen 7,4.10 afferma che dovettero passare 7 giorni prima che il diluvio si diffondesse su tutta la terra: se lasciamo cadere il pregiudizio dell’ipotesi documentaria, questo non è forse la presentazione del cammino a ritroso della «creazione» intesa come «anti-creazione» al fine di riportare il tutto allo stadio iniziale, al punto zero.

Questi elementi dovrebbero essere sufficienti per insinuare il sospetto nell’identificazione di tradizioni, ricostruite spesso a tavolino: si tratta di più trame collegate tra loro ma non riusciamo a vedervi preoccupazioni tanto diverse tra le due tradizioni, anzi, per alcuni aspetti -come abbiam visto- la tradizione J è più “sacerdotale” di P!

### C. La cronologia del racconto del diluvio

Ciò che vorremmo dimostrare in questo paragrafo è la presenza indispensabile dei dati cronologici della narrazione attribuita a J per quella di P: esse non vanno disgiunte ma sono pensate redazionalmente l’una la servizio dell’altra. Per mostrare questo è necessario seguire, passo a passo, considerando tutti i dati offerti dal racconto.<sup>114</sup>

Il quadro globale di riferimento è sempre il «calendario dei sabati».

- Gen 7,6: Noè aveva **600 anni**: questa indicazione corrisponde all’anno 1657. Anzitutto abbiamo il posizionamento dell’anno dall’origine del mondo.

- Gen 7,11: **17.II.1657**, l’inizio del diluvio è collocato nel «1° giorno» del «calendario dei sabati»: esso è preceduto da 7 giorni

- Gen 7,4.10: **7 giorni di tempo** per introdurre tutti i viventi secondo la loro specie nel luogo che preserva la vita, l’arca. Cronologicamente si collocano tra il 10 e il 16 del II mese [10.II.1657]. Questo appare come il tempo del cammino a ritroso, per ricominciare dal «giorno uno», come in Gen 1,1-2:

«È in particolare il materiale proveniente da P ad evidenziare il rapporto diluvio-creazione. Anzitutto, la situazione che precede il diluvio è l’antitesi perfetta al giudizio positivo con cui si chiudeva l’opera divina dei sei giorni:

Gen 1,31	≠	Gen 6,12
E Dio vide tutto quello che aveva fatto era cosa molto buona		Guardò Dio la terra ed ecco essa era corrotta

Per questo il diluvio non può che essere descritto come anticreazione e ritorno al caos originario:

Gen 1,2	≠	Gen 7,11b.18
Tenebre sulla superficie dell’abisso		Eruppero tutte le sorgenti del grande abisso. Le acque divennero poderose

---

<sup>114</sup> La differenza della proposta nell’affrontare i dati cronologici dei cosiddetti J e P non deve apparire ingenua: far funzionare una logica in un’altra [rispettivamente le due logiche numerico-cronologiche di J e P] è tipica operazione di redazione intelligente. Accostarle e farle funzionare indipendentemente presuppone un’operazione di redazione maldestra. Rimandiamo, tra i molteplici approcci divisorii molto documentati al già citato: E. TESTA, *Genesi...*, 159-182.

Una volta compiuta la distruzione, il ritorno alla normalità viene dipinto con le tinte di una nuova creazione». <sup>115</sup>

• Gen 7,4.17: **40 giorni e 40 notti** di pioggia sulla terra. Nel computo del «calendario dei sabati» l'attività del diluvio dura fino al giorno **26.III**, si tratta di un 5° giorno, inclusa la notte [40 giorni e 40 notti], facendo cadere nel «6° giorno» [**27.III**] il riposo del diluvio, la fine delle acque, in preparazione del «sabato» [28.III].

• Gen 7,24; 8,3: **150 giorni** di acqua sulla terra. Alcuni interpreti pensano che i 150 giorni di Gen 7,24 siano relativi all'acqua fissa sulla terra, mentre i 150 giorni di 8,3 indicherebbero il tempo di ritirata dell'acqua, in tutto 300 giorni. Ma se colleghiamo Gen 8,3 a Gen 7,24 come identici emerge un particolare rilevante, nell'indicazione del momento in cui le acque cominciarono a ritirarsi e precisamente alla fine dei 150 giorni: «dalla fine dei 150 giorni [יָמֵי חַמְשִׁים וְיָמֵי אֶתְנָתַיִם]» [Gen 8:3]. Computando dall'inizio del diluvio [inclusendo i 40 giorni di pioggia] i giorni di permanenza dell'acqua giungono al **15.VII.1657**. Si tratta di un «4° giorno» del «calendario delle settimane»: l'annotazione di Gen 8,3 afferma che a partire dalla fine dei 150 giorni [15.VII.1657] le acque cominciarono a diminuire [il 150° giorno era il 14.VII.1657].

• Gen 8,4: il dato precedente permette al narratore di «far riposare» l'arca nel «6° giorno» sui monti dell'Ararat [Gen 8,4] nel **17.VII.1657**.<sup>116</sup> Essendo l'episodio collocato esattamente a 5 mesi di distanza dall'inizio del diluvio, si deduce che il computo non procedesse secondo i mesi lunari: infatti 5 mesi lunari contano 147 o 148 giorni, mentre, tre mesi calcolati su 30 giorni più due di 31 giorno conducono il calcolo a 152 giorni, cadendo nel 152° il 17.VII, un «6° giorno» [N.B.: è lo stesso tempo intercorso dall'uscita degli Ebrei dall'Egitto (Es 12ss: 14.I) al dono delle «dieci parole» (Es 34: 14.VI)].

• Gen 8,5b: appaiono le cime dei monti nel **1.X.1657**, si tratta di un «4° giorno» nel «calendario dei sabati».

• Gen 8,6ss: dopo **40 giorni** dal 1.X apre la finestra, ovvero potremmo dire «viene alla luce» nel giorno **10.XI.1657** che corrisponde ad un «1° giorno» nel «calendario dei sabati». Da annotare il riferimento al «1° giorno» dell'inizio del diluvio, quando l'arca si chiuse per difendersi dalla morte, nel culmine dell'anti-creazione, e questo «1° giorno» che indica l'apertura dell'arca ristabilendo un rapporto tra l'interno e l'esterno dell'arca. Il rimando all'inizio della creazione di Gen 1,1ss è evidente. Il riferimento al «corvo» e alla «colomba» è quello tra *animali impuri e puri*: il corvo è considerato animale impuro in Lev 11,15 mentre la colomba è per antonomasia un animale puro, presente sempre nelle offerte al Tempio [cfr. Lev 1,14; 5,7.11; 12,6.8; 14,22.30; 15,14.29; Nm 6,10].

• Gen 8,10.12: dopo **7 giorni** per due volte [=17.XI e 24.XI.1657] sta ad indicare l'insistenza del «1° giorno», un nuovo inizio, segnato dalla consegna del ramoscello d'ulivo, dell'annuncio della vegetazione donata nuovamente:

«Quando Noè, dopo il lento abbassarsi delle acque, fece uscire per la seconda volta la colomba, al suo ritorno essa portava “nel becco un ramoscello d'ulivo” (Gen 8,11). Non era soltanto il segno che dal grembo della terra rispuntava la vita, ma anche (anzi in primo luogo)

---

<sup>115</sup> G. BORGONOVO, «Gen 6,5-9,19: struttura e produzione simbolica»..., 338-339 [N.B.: al testo ebraico traslitterato abbiamo sostituito la traduzione italiana].

<sup>116</sup> Cfr. A. JAUBERT, «Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques», VT 3 (1953) 260.

che Dio donava all'uomo la sua pace e la sua benedizione. Chi viene paragonato all'ulivo è sotto la protezione divina; il giusto può dire di sé: "Io invece come ulivo verdeggianti nella casa di Dio, mi abbandono alla fedeltà di Dio ora e per sempre" (Sal 52,10). Un tempo anche Israele era chiamato da Dio "ulivo verde, maestoso"; ma dopo che ebbe dimenticato l'alleanza sancita fra Dio e i padri, al popolo fu profetizzato da Geremia (11,16): "Con grande strepito (il Signore) ha dato fuoco alle sue foglie, i suoi rami si sono bruciati". Nella visione del profeta Zaccaria sul candelabro tutto d'oro con sette lucerne, i due ulivi significano "i due consacrati che assistono il dominatore di tutta la terra" (Zc 4,2s. 11-14).<sup>117</sup>

L'indicazione della pianta d'ulivo, in un contesto simbolico, risuona lungo la Bibbia con valori legati alla gioia, esultanza, ma soprattutto al frutto dell'ulivo è legata la potenza della «consacrazione», attività profetica e sacerdotale che si estende alle cose fino alle persone [re e sacerdoti]. Ancora una volta, nella valenza simbolica, ritroviamo instaurata la logica del «santo-separato», già annotata nel numero "7" all'inizio e qui ripresa e convalidata dall'ulivo. L'unguento per la consacrazione è la possibilità offerta da Dio di creare separazione, come Israele sarà separato dalle nazioni, così nella creazione perché Dio è «santo». Le norme indicate al Sinai per l'unzione sono molto interessanti perché prevedono con molta precisione una consacrazione con un olio profumato secondo le indicazioni di Es 30,22-33:

«[22]Il Signore parlò a Mosè: [23]Procurati balsami pregiati: mirra vergine per il peso di cinquecento sicli, cinnamomo odorifero, la metà, cioè duecentocinquanta sicli, canna odorifera, duecentocinquanta, [24]cassia, cinquecento sicli, secondo il siclo del santuario, e un *hin* d'olio d'oliva. [25]Ne farai l'olio per l'unzione sacra, un unguento composto secondo l'arte del profumiere: sarà l'olio per l'unzione sacra. [26]Con esso ungerai la tenda del convegno, l'arca della Testimonianza, [27]la tavola e tutti i suoi accessori, il candelabro con i suoi accessori, l'altare del profumo, [28]l'altare degli olocausti e tutti i suoi accessori; la conca e il suo piedestallo. [29]Consacrerai queste cose, le quali diventeranno santissime: quanto le toccherà sarà santo.

[30]Ungerai anche Aronne e i suoi figli e li consacrerai perché esercitino il mio sacerdozio. [31]Agli Israeliti dirai: Questo sarà per voi l'olio dell'unzione sacra per le vostre generazioni. [32]Non si dovrà versare sul corpo di nessun uomo e di simile a questo non ne dovrete fare: è una cosa santa e santa la dovrete ritenere. [33]Chi ne farà di simile a questo o ne porrà sopra un uomo estraneo sarà eliminato dal suo popolo"». [Es 30,22-33]

• Gen 8,13: le acque si erano prosciugate sulla terra nel **1.I.1658**, un «4° giorno» secondo il «calendario dei sabati», il giorno di «capodanno» coincidente con il giorno della fine della costruzione della Dimora di YHWH nel deserto [Es 40].

• Gen 8,14: tutta la terra fu asciutta nel **27.II.1658**, di nuovo un «4° giorno» secondo il «calendario dei sabati». La stranezza di questa data è causata dal fatto che secondo la misurazione del tempo avremmo una durata di *1 anno e 10 giorni* [dal 17.II.1657 al 27.II.1658].<sup>118</sup> Accenniamo ad un'ipotesi interpretativa dell'estensione della temporalità del Diluvio.

#### D. Le dimensioni dello spazio dell'arca nelle dimensioni del tempo del diluvio

---

<sup>117</sup> M. LURKER, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* (Edizione italiana a cura di Gian Franco Ravasi; Dizionari Paoline, Milano 1990) 223.

<sup>118</sup> Per una discussione sulle interpretazioni cfr. G. BORGONOVO, «Gen 6,5-9,19: struttura e produzione simbolica»..., 341-342.

L'ipotesi che vorremmo suggerire muove dal sospetto che vi sia un disegno nascosto di relazione nelle misurazioni nel testo del diluvio. Le misurazioni sono poste in relazione rispettivamente alle coordinate spazio-temporali, ovvero le dimensioni dell'arca in Gen 6,15-16 [=300 cubiti di lunghezza; 50 cubiti di larghezza, 30 cubiti di altezza e 1 cubito di compimento «più sopra»] e alle dimensioni temporali tracciate [N.B.: combinando le due narrazioni in una sola redazione] che trovano il proprio inizio nel **10.II.1657** [7 giorni prima dell'inizio del diluvio] e il suo termine nel **27.II.2658**. L'unico dato di misurazione non incluso è costituito dai 15 cubiti di acqua che superano i monti ricoperti [Gen 7,20].

«Notiamo qui come l'autore crei una concisa trama narrativa con otto comandi brevemente impartiti, con la ripetizione per cinque volte del verbo 'fare' ed un accento sulle dimensioni, collocandole al centro di questa breve *pisqah*. Queste dimensioni (300 x 50 x 30) sono, naturalmente, fittizie e presumibilmente significano qualcosa che ora ci sfugge. Possiamo comparare queste cifre con il cubo perfetto di Gilgamesh, dove Utnapishtim scampa dal diluvio (11,24.28-31)».<sup>119</sup>

L'ipotesi nasce dal calcolo della somma delle misure dell'arca, calcolo che evidentemente non può offrire il volume dell'arca,<sup>120</sup> ma che nel far scaturire un numero raccoglie le misure ed esprime la totalità dello spazio di vita, quello della salvezza. La somma è **380+1** cubiti: in essi è contenuto lo *spazio* entro il quale uomini e bestie sono salvati. Nello stesso numero è contenuto il *tempo*, secondo il «calendario dei sabati» entro il quale uomini e bestie furono salvati.<sup>121</sup> Infatti se calcoliamo come punto di arrivo il giorno 27.II.1658 [Gen 8,14] giorno in cui tutta la terra fu asciutta e Noè ricevette l'ordine da Dio di uscire dall'arca e lo consideriamo come «primo giorno» di totale liberazione dalle acque [«4° giorno» nel «calendario dei sabati», cfr. la riflessione attorno alla Pasqua] osserviamo che passano 1 anno e 10 giorni nell'arca da quando comincia il diluvio [dal 17.II.1657 di Gen 7,11 al 27.II.1658 di Gen 8,14], cioè 364+10=374; a questi vanno aggiunti i 7 giorni precedenti [Gen 7,4] nei quali si decostruiva la creazione [«Perché tra 7 giorni farò piovere sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti...»] entrando nell'arca e giungiamo a **381 giorni!** Il giorno 27.II.1658 rappresenta un nuovo inizio della storia, un «4° giorno» con tutti i valori sopra ricordati relativi ad esso:

«Vorremmo ricordare che il 28.II cade nel *quarto giorno*, il giorno commemorativo dell'inizio dei quattro trimestri, il giorno della Pasqua e della festa dei tabernacoli. Oltre che essere una «nuova creazione», elemento che ci viene offerto dalla datazione 1.I di Gen 8,13, la datazione del 27.II amplia il significato della nuova epoca di salvezza alludendo ad essa come a «pasqua», «esodo» dall'arca per un «servizio» a Jahweh che chiama all'alleanza. La simbolica della nuova creazione si intreccia dunque con l'eziologia salvifica che prelude alla vicenda esodica, già sottolineata precedentemente.

<sup>119</sup> J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia (Biblioteca biblica 21, Brescia 1996) 100.

<sup>120</sup> L'intenzione di stabilire la forma dell'arca secondo dimensioni quadrangolari è sostenuta dalla versione della LXX, la quale, definendo un rapporto terminologico con l'arca dell'alleanza [κίβωτο/ὕψ], cambia l'indicazione «legno di cipresso», il cui significato in ebraico è incerto, con «pezzi di legno quadrangolari [εἰς κ ξυ/λων τετραγωνων]». In questo senso le dimensioni del volume sarebbero possibili. Questa non appare essere la preoccupazione del testo ebraico.

<sup>121</sup> Per gli amanti della *Gematria* può essere utile ricordare che il valore numerico corrispondente a «380», cioè le dimensioni dell'Arca, appare nella sua prima attestazione nella Bibbia con il termine: **עֲרֵבָה** [=firmamento, cfr. Gen 1,6-8]. Cfr. modalità *Ragil*: **ע**=70 + **ר**=10 + **ב**=100 + **ה**=200= **380**. Può essere un caso, ma estremamente affascinante, in quanto l'arca diviene essa stessa «firmamento» nel separare le acque di sopra da quelle di sotto, nel proteggere uomini e animali dal diluvio.

Lo studio del calendario e i rimandi letterali o strutturali con Gen 1 pongono in luce il rapporto del diluvio con la creazione. Il diluvio è anticreazione ed inizia, quindi, il primo giorno della settimana, terminando il sesto giorno, quando l'arca si posa sull'Ararat. Ma il diluvio è anche nuova creazione (Gen 8,20ss; 9,1-7), "pasqua" di Noè e di quanti con lui "escono" dall'arca per rendere culto a Jahweh ed accogliere da lui il dono di una *b'rit*, dal momento che la nuova vita inizia il "giorno quarto".<sup>122</sup>

A conclusione dell'itinerario pensiamo di aver offerto spunti di varia natura per permettere al lettore di superare la difficoltà delle ripetizioni, dei nomi divini differenti al fine di raggiungere una ricchezza semantica superiore se rapportata alle distinte analisi condotte rispettivamente su P o su J.

Accanto a questo primo risultato occorre ricordare l'ampliamento di orizzonti che questo testo del diluvio lascia trasparire: uno sguardo indietro, alla pagina di creazione, e uno in avanti, nella sezione dell'Esodo. L'alleanza con l'umanità, in continuità col piano di creazione, guarda in avanti nel cammino della storia di un popolo, il popolo di Dio: come l'umanità è «salvata dalle acque» in Noè, così Israele è «salvato dalle acque» in Mosé [N.B.: il termine ebraico «*tēbā* [תֵּבָה]» per «arca di Noè e cestello di Mosé» è lo stesso] perché Dio grazie all'arco disteso nel cielo non si è più dimenticato [Gen 8,1a; 9,15-16] dell'uomo che invoca e grida nel dolore e nella sofferenza: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido...» [Es 3,7].

Mosé, guida dell'Esodo, emerge in controluce nell'episodio del diluvio, di lui il narratore aveva già annunciato, in sordina, il tempo della sua vita [120 anni: Dt 34,7], come tempo della vita dell'uomo:

«Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di 120 anni» [Gen 6,3]

#### 5.4.4. Conclusioni

Il TANAK, nel suo primo libro, presenta livelli distinti di tensione temporale:

- Il primo approccio offerto al lettore è quello dell'unità minima del tempo, «il giorno», ripensato entro l'unità minima del tempo «umano-divino», ovvero «liturgico»: la «settimana». Questa diviene chiave di lettura della temporalità successiva, su questa verranno giudicati i valori riflessi entro la narrazione che fa da controfigura [ἀντίτυπος] del racconto di creazione [Gen 1,1-2,4], il diluvio [Gen 6-9].

- Dalla dimensione temporale del «giorno/settimana: rapporto 1/7» si passa a quella dell'anno, documentata nella genealogia di Gen 5. Anche questa è fondata sul racconto di creazione a base settimanale, poiché -come abbiamo mostrato- sullo sfondo, come metro di misurazione temporale, non vi sta un calendario solare [N.B.: l'interpretazione che solitamente si dà sugli anni di Enoch, 365 anni], oppure lunare o luni-solare, quanto il «calendario dei sabati», cioè un calendario retto dalla struttura settimanale.

- Approdando al racconto del diluvio, per la prima volta appaiono le dimensioni tipiche della fissazione temporale precisa, «giorno-mese-anno». Un'abbondanza quasi esagerata di temporalità segna il testo del diluvio. Abbiamo già mostrato il senso e l'articolazione di tutto questo, ora vogliamo solo sottolineare l'importanza di un racconto sottolineata dal narratore nei confronti del lettore marcando in eccesso le dimensioni temporali con precisione. Infatti, l'aver concentrato l'attenzione su un intero anno [su 381 giorni per la precisione] e in questo avere fissato gli episodi entro mesi e giorni concorre

---

<sup>122</sup> G. BORGONOVO, «Gen 6,5-9,19: struttura e produzione simbolica»..., 342.

ad accrescere moltissimo il valore attribuito, entro la narrazione intera, a questo testo. Proponendo, nel suo senso, una «nuova creazione» diviene necessario ridiscendere al livello del tempo minimo, quello del «giorno e della settimana», utilizzato dal racconto di creazione di Gen 1,1-2,4. Questo rapporto è siglato, temporalmente, all'indietro, ma può essere siglato anche in avanti, in quanto la prima data che riemergerà come «giorno-mese-anno» sarà quella della notte del passaggio pasquale dell'Esodo. Anche la dimensione temporale mostra la relazione teologica tra Diluvio, Creazione ed Esodo.

- Procedendo nella lettura di Gen si ritorna ad una misurazione per «anno» attraverso una nuova genealogia, quella di Gen 11,10-26.

- Anche la vita dei patriarchi e gli eventi più importanti a loro legati sono sempre scanditi entro un tempo calcolato per «anni».