

6. CONCLUSIONI SULLA TEMPORALITÀ

6.1. CONSEGUENZE ERMENEUTICHE: SCRIVERE UNA STORIA BASATA SU UN «CALENDARIO LITURGICO»

Le trattazioni sui calendari nella storia di Israele spesso non rendono ragione dell'importanza straordinaria che questi potrebbero ricoprire per lo studio delle dimensioni temporali e storiche nella Bibbia. I molteplici riferimenti cronologici *ab initio mundi*, basati sulle indicazioni di giorno, mese e anno relative agli eventi narrati dalla Genesi a 2Re, presentano nella tradizione del testo ebraico, come si è visto, una coerenza interessantissima comprensibile solo assumendo quale punto di riferimento e criterio di controllo un calendario liturgico «dei sabati» storicamente documentato. Si tratta infatti di un calendario che prende forma dall'istituzione del sabato, come risulta anche dalla lettura teologica della prima pagina della Genesi che presenta il racconto di creazione in una temporalità circoscritta nel primo settenario di giorni e funzionale ad offrire le coordinate del tempo e dello spazio nella lettura dell'intera storia della salvezza. Totalmente centrato attorno alla sacralità del giorno di sabato, tale calendario è pervaso dal valore essenziale della dimensione liturgica della storia. Calcolare il tempo avendo alla base il giorno del riposo di Dio, significa sostanzialmente affermare che tutta la storia narrata, dalla Genesi a 2Re, deve essere riletta entro una prospettiva sacra e liturgica proveniente direttamente da Dio. Articolando in modo identico la temporalità di tutte le feste di ogni anno, entro alcuni giorni fissi della settimana (il primo, il quarto e il sesto) in corrispondenza ai giorni festivi del mese, tale calendario liturgico con i suoi 52 sabati e 364 giorni, si impone, con tutta la sua forza, con la volontà di imprimere un atto di lettura divino e salvifico del tempo e della storia. Esso rappresenta una specie di mappa di orientamento capace di collocare, nel correre del tempo, tutti gli eventi salvifici fondamentali secondo il disegno celeste della volontà di Dio. Va anche detto che il calendario liturgico dei sabati non è direttamente spiegato o codificato in nessuna parte del discorso biblico, ma la sua attenta applicazione fa emergere una coerenza altissima di riscontri esegetici da indurre l'interprete a riconoscerne l'utilizzo effettivo nell'atto redazionale ultimo. Esso è invece applicato e descritto esplicitamente lungo tutto il Libro apocrifo dei Giubilei, testo importantissimo per la sua funzione *midrashica* sul racconto della Genesi e dell'Esodo. In questo importante libro della fine del II sec. a.C., viene mostrata la coerenza del tempo di Dio resa esplicita nell'uso di tale calendario liturgico. Ogni evento mostra il suo senso perché collegato al tempo sacro del calendario dei sabati e gli angeli rivelano gli statuti e le decisioni del Signore a Mosè, incaricato a sua volta di trasmetterli al popolo. Si tratta dunque di un tempo donato dall'alto, di un tempo normato da Dio. La trattazione del calendario e della temporalità nel racconto del Libro dei Giubilei esprime in modo esplicito quello che implicitamente è possibile far emergere anche dal racconto biblico. L'uso implicito del calendario liturgico dei sabati anche all'interno del lungo racconto biblico appare un'ottima *chance* esegetica per una rinnovata via interpretativa rispetto alla relazione profonda tra dinamiche narrative e teoria del tempo e della storia. In sintesi, questa tipologia di calendario rappresenta, in senso stretto, un'opportunità straordinaria di identificazione dell'ideologia storiografica che il redattore biblico ha utilizzato per narrare l'opera di Dio nella storia. La coerenza narrativa che identifica le indicazioni cronologiche del racconto biblico con giorni, mesi e anni corrispondenti a date liturgicamente significative, dimostra una volontà esplicita di rileggere la storia all'interno di uno schema temporale donato dall'alto, un tempo preordinato da Dio.

Il calendario liturgico dei sabati plasma le dimensioni sacre del tempo: le misura, le qualifica e le determina. Basato sulla matrice originaria sabbatico-settimanale esso non si estende come ogni calendario su base annuale ciclica, bensì, a ben vedere, solo nel cinquantesimo anno, quello che la Torah e il libro dei Giubilei chiamano “anno giubilare”. Questo è l’“anno degli anni” che sta di fronte agli altri quarantanove quale esito numerologico di sette anni sabbatici. In questo senso, la dimensione della temporalità nel racconto biblico ha due estremi: da una parte, il «giorno primo» di Gen 1,3-5 composto dal dì e dalla notte e, dall’altra, l’anno giubilare, cinquantesimo e compimento della pienezza settenario-sabbatica. Tale conclusione certa per il Libro dei Giubilei ben si fonda e si adatta anche alla redazione ultima del testo ebraico dalla Genesi a 2Re. Questo modo di vedere le cose fa mutare alquanto il giudizio sovente espresso dagli studiosi relativo all’istanza ciclica e annuale della visione del culto in Israele. La valutazione, ad esempio, di G. Von Rad, rivolta alla visione innovativa del tempo biblico come escatologia, con il fondamento non più nel passato ma nel compimento futuro, sposta sulla prospettiva dei testi profetici una visione non attestata nella logica dei testi narrativi. Anzi, occorre domandarsi piuttosto se il contenuto della visione escatologica non debba essere ricompreso entro quello della forma del «memoriale» che procede da una natura celebrativa e culturale della storia, prima ancora di essere codificato nella tradizionale fenomenologia del tempo. Una visione lineare della tensione escatologica mi pare non interpreti adeguatamente la prospettiva della coscienza biblica del tempo, molto più in sintonia con la forma tipica del «memoriale liturgico» che unisce in sé evento, memoria, celebrazione e speranza in coordinate spazio-temporali ricreate.

6.2. VISIONE «CICLICA», «LINEARE» O «LITURGICA» DELLA STORIA?

Al termine di questo itinerario complesso nella ricerca della logica sottesa del pensare il «tempo» nei testi di Gen-2Re richiamiamo lo scopo di questa indagine: *mostrare la coerenza narrativa dell’insieme testuale, mettere in evidenza i molteplici punti di collegamento nelle «dimensioni lunghe del testo»*. Con questo non si vuole, evidentemente, escludere la presenza attestata di tradizioni distinte, ma solo dar maggior rilievo a ciò che generalmente è attribuito solo ad una tradizione. La teoria documentaria riflettendo sulla temporalità afferma che le genealogie,¹²³ le datazioni precise, la scansione temporale globale per «giorni-mesi-anni» è stabilita dalla scuola sacerdotale [P], noi affermiamo, dopo avere inclusi gli elementi temporali provenienti anche da altre tradizioni [cfr. esempio del racconto del diluvio], che *tale è la manifestazione della gestione globale della «temporalità misurata», intesa come dimensione fondamentale appartenente alla dinamica narrativa di un’opera*. Non si tratta di circoscrivere questa funzione ad un documento o ad una scuola, ma di far emergere l’istanza globale che diviene capace di articolare l’intera narrazione nel suo svolgimento.

Così la dimensione temporale di Gen-2Re appare come trama sottesa molto robusta che articola una storia *diacronicamente* presentata:

«Per trovare il momento a partire dal quale l’uomo ebreo in sé fa il suo ingresso nella storia, bisogna risalire il tempo fino alle sue origini. Perché l’ebreo non è nato nel giorno della sua nascita. Neppure è nato come il musulmano, 1355 anni fa, né come il cristiano, 1976 anni fa. L’uomo ebreo è nato con Adamo, il primo uomo, nel quale erano già deposti i germi dell’ebreo, insieme con quelli dell’intera umanità. Il fatto è avvenuto (secondo il conto che ancor oggi ogni bambino ebreo sa a memoria e che ha il suo sostegno esegetico nella cronologia della Bibbia) 5736 anni fa, dunque nell’anno che l’uomo europeo chiama l’anno 3760 prima dell’era cristiana [Nota del traduttore: «L’Autore si riferisce all’anno di stesura del libro, il 1976»].

¹²³ G. von Rad addirittura riteneva che esistesse un «libro delle *tôlâdôt*» che venne utilizzato in fase redazionale inserendovi le varie liste genealogiche lungo il percorso della storia di Genesi.

Essendo nato col mondo, l'ebreo porta in sé, con sé, il ricordo di eventi che tutti gli altri uomini hanno dimenticato o cancellato o obliato, consciamente o inconsciamente, da tempo, ma di cui egli mantiene la presenza attraverso la storia, e di cui risuscita la presenza ad ogni sabato *-zekher lema'asé bereshit-* ogni settimo giorno della settimana, "giorno di ricordo dell'opera del principio".¹²⁴

Storia *diacronicamente* presentata, dicevamo, ma non *diacronicamente* intesa: potremmo dire, infatti, che la chiave di comprensione di una vicenda storica è il ritmo del «calendario liturgico», un tempo donato da Dio, un tempo specchio dell'intervento di Dio nella storia, tale tempo è scandito entro una logica ebdomadaria, del «sabato». La visione diacronica/lineare e quella ciclica del tempo fanno dipendere dalla misurazione proveniente dagli astri la propria comprensione; la posizione della temporalità nei testi analizzati si discosta da visioni lineari o cicliche per ricomprendersi entro un disegno di tempo liturgico fondato sul ritmo settenario.

La classica distinzione tra concezione greca ed ebraica del tempo, la prima ciclica [concentrata sulla natura], la seconda lineare [concentrata sulla storia] pecca di ingenuità e semplificazione del problema. La visione ciclica e lineare della temporalità, anzitutto, appartengono, in proporzioni diverse a tutte le culture¹²⁵ in quanto l'apparire e lo sparire degli astri e la relazione con la natura dice ciclicità ma anche continuità. Il problema vero è la comprensione dell'elaborazione che ogni realtà culturale antica faceva a contatto con questa esperienza: la formulazione della concezione proviene dall'accentuazione di una dimensione sull'altra [ciclica o lineare], oppure dalla creazione di un modello innovativo, come è nel caso della cultura biblica.¹²⁶ Affermare la fondazione storica della temporalità non significa immediatamente affermarne la visione diacronica o lineare della stessa. Anzi, come abbiamo visto, la visione «liturgica della temporalità» condiziona la visione lineare scandendola entro la dinamica innovativa della «festa», entro un disegno globalmente «settenario». Proprio la concentrazione sulla struttura «settenaria» impedisce di concepire la prospettiva di questi testi come semplicemente *diacronica* ma apre ad una visione «sacramentale» della storia nell'ottica dello *zikkarôn* [=memoriale].

Affermare questo significa sottolineare la determinazione fondamentale del senso del tempo: esso è posto da Dio direttamente, e non mediato dalla natura, dalla creazione. La struttura settenaria che presenta opere di creazione e di misurazione nei primi sei giorni, svuotando di operato il settimo, di fatto determina la misurazione base e la significanza della temporalità nel testo biblico. In ogni opera di creazione è iscritta una vocazione ad operare, ogni elemento è predisposto per compiere il suo ruolo, astri, firmamento, terra, mare, vegetali, esseri viventi... tutto lavora perché Dio ha lavorato e tutto assume una propria autonomia nel proprio operato, produce una propria irruzione nella storia, buona da principio ma subito segnata dal male [cfr. rapporto di Gen 1 con Gen 2-3]. Solo nel settimo giorno nulla è creato e nulla può vantare una propria autonomia di azione, al riposo di Dio corrisponde l'aver innestato nel tempo il primato divino sul creato. L'attestazione di presenza di questa temporalità lungo la storia di Israele significa il riconoscimento di una storia che cammina con Dio, l'assenza mostra

¹²⁴ A. NEHER, *Chiavi per l'Ebraismo* (Radici, Torino 1988) 21.

¹²⁵ Cfr. in particolare l'analisi già richiamata di: J. VAN SETERS, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven - London 1982).

¹²⁶ Rimandiamo per questi aspetti agli approfondimenti su «demitizzazione e struttura ebdomadaria», «decosmologizzazione e struttura ebdomadaria» e «concezione del tempo e settimana» in: N. NEGRETTI, *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico* (Analecta Biblica 55, Rome 1973) 92-99.

l'allontanamento verso una storia non «separata», non «santa», cioè «profana». Riportiamo, al termine della nostra riflessione, una lunga citazione dell'ottimo studio di N. Negretti sul «Settimo giorno» più volte citato:

«*Concezione del tempo e settimana*»

75. Assodato che la concezione di tempo, soggiacente alla settimana ebraica, (per demitizzazione e decosmologizzazione) non è ciclica, ci domandiamo come tale concezione può essere altrimenti delineata.

È ancora per un procedimento archetipale che la settimana dell'uomo (cfr. Ex 20,8-11) riflette la settimana divina della creazione (Gen 1,1-2,4a), oppure per qualche altro criterio?

In definitiva, la ricerca dell'idea di tempo, connessa con la settimana, si riduce al compito di precisare di che tipo è il rapporto esistente tra la settimana della creazione e la settimana dell'uomo.

Mi pare che, per chiarire tale rapporto, possiamo ricorrere al tipo di relazione esistente tra un'opera salvifica di Iahvè e la sua celebrazione cultica; ma con una certa modificazione, sia perché la settimana della creazione è un'opera salvifica del tutto particolare, sia perché la settimana dell'uomo non è esattamente una celebrazione cultica.

Tuttavia, allargando la dimensione dello schema, possiamo applicarlo alla nostra problematica.

76. Che cos'è un'azione salvifica?

È un'opera di Dio, che entra nel tempo, per mutare un determinato ordine di cose.

La settimana creativa è azione salvifica, non solo perché Dio, agendo, entra nel tempo, ma anche e in quanto egli costituisce il tempo mediante la sua azione e il suo riposo; non tanto perché Dio muta un determinato ordine di cose, quanto perché Dio fa essere le cose stesse mediante la sua azione e il suo riposo.

Si tratta dunque di un'azione salvifica fondamentale, la quale costituisce il tessuto e l'ambiente di tutte le altre azioni salvifiche.

Si tratta, inoltre, di un'azione salvifica continuata, perché è la ragione stessa dell'essere delle cose e del tempo.

Non è propriamente un'azione archetipale, nel senso che sta al di fuori del tempo, ma se mai nel senso che, iniziando e conducendo il tempo, lo caratterizza in forma trascendente.

77. Che cos'è una celebrazione cultica?

È un rendere presente l'azione salvifica mediante il rito.

La settimana dell'uomo rende presente l'azione salvifica della settimana della creazione, non attraverso un gesto rituale, che caratterizzi solo puntualmente il tempo, ma attraverso il normale ritmo del lavoro e del riposo dell'uomo.

Inoltre, siccome l'azione salvifica della settimana della creazione è continuata, essa viene resa presente dalla settimana dell'uomo, non attraverso una commemorazione del passato, ma attraverso l'attualità del lavoro-riposo umano, vissuto alla luce di Dio.

Propriamente parlando, non ci troviamo di fronte a un procedimento archetipale, nel senso che la settimana della creazione sia un paradigma storico, a cui si rifà continuamente la settimana dell'uomo, ma se mai nel senso che nel lavoro-riposo dell'uomo si manifesta il lavoro-riposo di Dio, come il suo significato profondo. L'archetipo è qui da intendersi come il senso profondo, divino della realtà.

78. Il rapporto tra la settimana di creazione e la settimana dell'uomo può essere pertanto definito, se ci si permette l'espressione, come *storico-sacramentale* [il corsivo è nostro].

E tale è anche l'idea del tempo che vi soggiace: non del tempo straordinario, che coincide con qualche straordinario gesto divino, ma del tempo normale, che misura il lavoro e il riposo dell'uomo.

Si genera una storia di reciprocità.

Nei sei giorni, quando l'uomo lavora, Dio crea; e proprio perché l'uomo lavora in unione con Dio, la creazione, l'uomo stesso si realizza. Nel settimo giorno, quando l'uomo cessa il

lavoro e si riposa, Dio porta a perfezione il creato e si riposa; e proprio perché l'uomo si riposa a somiglianza di Dio, la creazione, l'uomo stesso giungono a perfezione.

In definitiva, nel binomio lavoro-riposo, viene espressa la condizione umana.

L'intrecciarsi di settimana divina e settimana umana, per il particolare concetto di tempo che comporta, ci invita a delle deduzioni diverse da quelle, che abbiamo espresso a proposito del tempo ciclico. Infatti:

- proprio perché il lavoro-riposo di Dio si manifesta nel lavoro-riposo dell'uomo di fronte al creato, l'uomo realizza se stesso non sfuggendo alla propria condizione, ma assumendola responsabilmente;
- proprio perché la settimana creativa è un'azione salvifica continuata ed essa viene resa presente attraverso il normale ritmo del lavoro-riposo umano, tutto il tempo dell'uomo, sia quello feriale (i sei giorni), sia quello festivo (il settimo giorno), ha senso e validità». ¹²⁷

Queste riflessioni ci conducono a riprendere tra le mani la divisione dell'insieme testuale offerta da A. Niccacci sulla base di una considerazione sintattica nella prosa ebraica a partire dagli *incipit* dei testi da Gen a 2Re.

6.3. LA DIMENSIONE TEMPORALE DELLA NARRAZIONE E LA COMPOSIZIONE DI GEN-2RE

Il risultato a cui approdiamo ci pare confermi l'ipotesi iniziale mutuata da A. Niccacci nella quadripartizione dei *corpora*: [1] Gen; [2] Es-Lev-Nm; [3] Dt-Gs-Gdc-1-2Sam; [4] 1-2Re. Questo significa affermare che sul piano della redazione conclusiva, l'intervento dell'autore/redattore ha delimitato l'insieme testuale in modo distinto da come verrà successivamente riconosciuto dalla tradizione ebraica e cristiana, dall'esterno, come *Tôrâ* e *N^ebîm*. Una lettura canonica dei testi richiede di studiare anzitutto come i testi stessi si percepiscano nel loro rapporto, come si aggancino reciprocamente o si richiamino e come si sgancino o si ignorino...: infatti, non abbiamo riscontrato un'autocoscienza testuale tale da potere definire una partizione entro la divisione tradizionale di *Tôrâ-N^ebîm*. Occorrerà far emergere la plausibilità di questa divisione e motivarne l'insorgenza canonica all'interno della trattazione sul problema dell'autore. Infatti è questo problema che determinerà la nuova logica compositiva di questi testi. A maggior ragione, tutte le altre divisioni provenienti dalle discipline esegetiche di matrice storico-critica [tetrateuco, esateuco... opera storiografica deuteronomista...] non solo non concordano con l'analisi proposta ma si dissociano facendo procedere la criteriologia di ricerca dall'esterno del testo, ovvero da un'«archeologia testuale».

Nell'indagine sulla temporalità, siamo approdati ai seguenti risultati utili per la comprensione della composizione del testo da Gen a 2Re:

[1] *Delimitazione sul macrotesto*: anzitutto la vera separazione nei testi in sequenza di lettura si ha solo con il passaggio al libro di Isaia: in esso la prospettiva cambia, la temporalità regredisce dal VI sec. a.C. nel quale si concludeva 2Re si ritorna all'VIII sec. a.C.; più che racconti incontriamo discorsi, non facilmente inseribili in una trama cronologica [molto diverso è il caso dei lunghi discorsi di YHWH nel deserto del Sinai perfettamente inseriti in una precisa trama cronologica]; emerge sulla scena un personaggio, con un nome specifico al quale viene attribuita la paternità dello scritto, Isaia, appunto. Tutto ciò che precede, da Gen a 2Re invece mantiene una trama narrativa molto attestata.

¹²⁷ N. NEGRETTI, *Il settimo giorno...*, 97-99

[2] *Demilitazione interna*: l'analisi della temporalità ha mostrato la centralità della seconda sezione [2. **Es-Lev-Nm**] come quella che offre i connotati di fondo per la comprensione di una temporalità che sia capace di registrare l'intervento di YHWH nella storia dell'uomo, del popolo d'Israele. Con la creazione delle «feste», a partire dall'esperienza storica [Pasqua/Azzimi e Sabato] e dai comandi di YHWH, Israele è «santo» e chiamato a divenirlo nella storia, ad immagine e somiglianza di YHWH. Tutto è rappresentato nel dono della Tôrâ:

«Nella rappresentazione narrativa, il tempo che separa il popolo dalla terra promessa è il tempo della legge. Questa legge non è mai isolatamente, né presentata come un elenco di norme che proverrebbero unicamente dal potere di comandare riconosciuto a Dio. Essa è sempre inserita in una serie in cui interviene la temporalità. Per il semplice fatto che il racconto mette in rapporto la legge e i beni, la questione del tempo è posta e si sposta: la legge è prima dei beni, se essi sono presi come la sua sanzione, ma i beni sono anteriori alla legge se l'uomo, soggetto della legge, li detiene già o se, come vedremo, la loro attribuzione fonda e giustifica la legge. Il va e viene di tale rapporto distoglie l'attenzione dalle posizioni prese e attira l'attenzione su se stesso, cioè sul fatto che l'elemento "tempo" è inseparabile dalla natura della Legge. O che i beni vengano prima della legge o che vengano dopo, la legge non appare mai senza che siano posti un prima e un dopo. Quali che siano i punti di riferimento nel tempo, è la legge che ne tende la corda.

Si può già intuire che l'accordo tra la legge e la temporalità illumina il fatto che la legge biblica si presenti sempre accompagnata da un racconto. Il rapporto della legge coi beni è essenzialmente narrativo». ¹²⁸

La sezione successiva [3. **Dt-Gs-Gdc-1-2Sam**] ha lo scopo di rilanciare il dono e ripresentare nel racconto l'esperienza del Sinai alla nuova generazione, dopo 40 anni nel deserto: per un giorno Mosè ridice, al termine della vita, il senso dell'esperienza vissuta e la consegna al popolo. Questo stesso entrerà nella terra promessa con la consegna della parola di Mosè. Per questa finalità il Dt è collegato a Gs, Gdc e 1-2Sam.

Entrati nella terra e conquistata il popolo si colloca entro un'altalena continua di fedeltà e infedeltà, altalena messa in luce nella vicenda dell'Esodo. Poco a poco questo fatto porta a svanire il «tempo sacro», le «feste» venendo meno l'unità del popolo, in se stesso e verso il loro Dio, YHWH. Solo con la riunificazione del popolo, come nel deserto e nell'entrata nella terra, il «tempo sacro» ricomincia, sotto Davide e sotto Salomone, attorno al Tempio in Gerusalemme [2Re 6.8].

Ma ciò ci fa approdare a qualcosa di nuovo, ad una nuova parte testuale, esattamente [4. **1-2Re**]! In questi testi, infatti, la temporalità è presentata in modo completamente distinto dai testi precedenti, come abbiamo visto.

Infine, la prima sezione [1. Gen] rappresenta una realtà a sé nella misura in cui è pensata come retroproiezione dei valori della temporalità il cui significato è complessivamente espresso solo nella sezione seconda. Comprendere le annotazioni temporali di Gen significa essere esperti di tutto il racconto che inizia da Gen e giunge a 2Re.

Il valore fondante del significato del tempo liturgico appare sottilmente come giudizio espresso dal narratore, là dove egli fa emergere una valutazione fortemente positiva qualora si celebri una festa. Cfr. l'annotazione del narratore in 2Re 23,22 sulla celebrazione solenne della Pasqua, mai più vissuta così dal tempo dei Giudici. Il silenzio sulle celebrazioni annuali delle feste, inteso in questo senso, non

¹²⁸ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. Saggio di lettura (Traduzione italiana di Alfredo Moretti. Edizione italiana a cura di Lorenza Arrighi; Biblioteca di cultura religiosa 46, Brescia 1985) 51

andrebbe spiegato nella differenza di documenti, alcuni più interessati al culto [P], altri critici nei confronti dello stesso [Dtr], ma come giudizio sui regnanti e sul popolo che si è consegnato sempre più a culti di divinità straniere, al «vitello di metallo fuso» del deserto. Il silenzio sulle «feste» dice l'allontanamento progressivo del popolo di Israele da YHWH: questo è significato dallo scisma religioso di Geroboamo, con l'instaurazione di spazio e tempo alternativo, nel quale il narratore pone una prolessi capace di istruire il lettore sul personaggio regale Giosia, colui che celebrerà la Pasqua in seguito alla scoperta del rotolo nel tempio e distruggerà i luoghi di culto inaugurati da Geroboamo al nord, riproponendo così una visione unitaria del popolo mediante il culto [1Re 13; 2Re 23].

6.4. IL RAPPORTO TRA «YHWH», «MOSE» E IL «NARRATORE» NELLA GESTIONE DELLA TEMPORALITÀ

Finora non abbiamo mai voluto sottolineare la distinzione delle annotazioni temporali in relazione all'atto di locuzione; cioè: chi detta legge sulla temporalità? Nell'itinerario condotto ben si vede quanto il ruolo della voce narrante abbia fatto procedere il discorso entro un arco temporale. Questa stessa voce riferisce di interventi di parola operati dai personaggi della narrazione, in particolare YHWH e Mosè. Alla luce delle cose dette appare la seguente successione di atti di locuzione nel dare struttura alla temporalità:

[1] Anzitutto YHWH dispone le coordinate temporali fondamentali mediante la narrazione della sua azione [cfr. Gen 1,1-2,4; Es 12ss; 16] e della sua parola [Es 20-31; 34; Lev-Nm]: la logica temporale viene inaugurata e fondata su un personaggio del testo narrativo, esattamente YHWH; ad esso il narratore consegna la responsabilità della decisione del valore del tempo.

[2] In secondo luogo, Mosè ridice attraverso discorsi, in quanto personaggio del testo in Dt i valori di tale temporalità liturgica.

[3] Infine, il narratore farà funzionare detti valori a ritroso, nella Gen, nelle coordinate temporali dell'Esodo, ecc. In altre parole il narratore procedendo nella coerenza narrativa sulla temporalità presentata anzitutto da YHWH, ripresa da Mosè si pone in stretta continuità tra queste due autorità dialoganti: YHWH e Mosè. Potremmo così riconoscere quanto la temporalità, nel testo di Gen-2Re, provenga da YHWH quanto al *progetto*, sia stata *mediata* da Mosè e consegnata al popolo fedele. Il narratore coerente con questo modo di pensare la temporalità dovrà dare ragione dell'apparente «non funzionamento della promessa» con la caduta di Gerusalemme e del Tempio e la deportazione del popolo con la probabile estinzione del casato davidico.

Ritornando, in conclusione, ai diversi tipi di approcci nel configurare la temporalità [cfr. sopra: approccio di tipo «storico», di tipo «narrativo» o di tipo «simbolico»] scopriamo quanto il «modello simbolico-liturgico», quello elaborato da YHWH, consegnato a Mosè e fatto funzionare dal narratore, sia concepito entro una *mimesis* molto precisa del «modello storico»; infatti, la precisione con la quale si collocano cronologicamente gli eventi fondatori, utilizzando il «modello simbolico-liturgico», è funzionale a trasmettere la verità di fondo di tutta la narrazione, e cioè: *l'intervento storico di YHWH nella vicenda storica del suo popolo*.

Mimesis non significa *identità* ma *somiglianza*, *imitazione*: la forza di questa operazione ermeneutica è tale da piegare il «modello storico» della temporalità al «modello simbolico-liturgico» e costringere il primo a dipendere dal secondo e non viceversa. Infatti, come abbiamo mostrato, il «modello storico», sostanzialmente attestato in 1-2Re, nella forma degli annali dei re, è condizionato

dal «modello simbolico-liturgico» di tutto il corpo testuale. Questa conclusione porta a comprendere quanto non si possa scrivere una storia di Israele e di Giuda indipendentemente dalla conoscenza della logica storiografica del narratore-storiografo il quale sottomette tutti gli eventi, anche quelli maggiormente controllabili perché a lui più vicini, al giudizio di YHWH.

Il «modello narrativo della temporalità» di Gen-2Re appare così molto complesso in quanto articola il rapporto tra un «modello storico» [=significazione temporale derivante dalla storia profana] e un «modello simbolico-liturgico» [=significazione temporale derivante dall'intervento di YHWH] entro *analessi* e *prolessi* narrative nella forma della «promessa» e del «compimento».