

COMMENTARIO PAIDEIA

ANTICO TESTAMENTO

2

Thomas B. Dozeman

Esodo

PAIDEIA EDITRICE

ESODO

Thomas B. Dozeman

PAIDEIA EDITRICE

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Dozeman, Thomas B.

Esodo / Thomas B. Dozeman

Torino : Paideia, 2021

891 p. – 22 cm – (Commentario Paideia. Antico Testamento ; 2)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0969-0

1. Bibbia. Antico Testamento. Esodo – Commenti

222.1207 (ed. 22) – Antico Testamento. Esodo. Commenti

ISBN 978 88 394 0969 0

Titolo originale dell'opera:

Thomas B. Dozeman

Commentary on Exodus

(The Eerdmans Critical Commentary)

Traduzione italiana di Franco Bassani, Riccardo Larini, Rita Torti Mazzi

© Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich. 2009

© Claudiana srl, Torino 2021

SOMMARIO

9	Premessa
13	Abbreviazioni e bibliografia
65	Introduzione
65	1. Il titolo
65	2. La letteratura
96	3. Gli autori
109	4. Il libro
118	5. Profilo e articolazione dell'opera
	PARTE PRIMA
	La potenza di Yhwh in Egitto (1,1-15,21)
121	Lo scenario (1,1-2,25)
121	Introduzione
128	Fecondità d'Israele (1,1-7)
135	Paura di Faraone (1,8-21)
144	Identità di Mosè (1,22-2,22)
158	Lamento umano (2,23-25)
161	I personaggi (3,1-7,7)
161	Introduzione
182	Mandato di Mosè nel deserto (3,1-4,18)
213	Confronto fallito con Faraone (4,19-6,1)
228	Mandato a Mosè in Egitto (6,2-7,7)
245	Lo scontro (7,8-15,21)
245	Introduzione
277	Primo confronto (7,8-10,20)
313	Sconfitta di Faraone (10,21-14,31)
390	Celebrazione della vittoria (15,1-21)

PARTE SECONDA

La presenza di Yhwh nel deserto
(15,22-40,38)

- 419 In cammino (15,22-18,27)
 419 Introduzione
 438 Legge e salute (15,22-26)
 447 Cibo divino e sabato (15,27-16,36)
 461 Contenzioso sull'acqua (17,1-7)
 465 Guerra e memoriale (17,8-16)
 473 Salvataggio divino e culto (18,1-12)
 481 Amministrazione della legge (18,13-27)
 487 Rivelazione (19,1-24,11)
 487 Introduzione
 512 Proposta di alleanza (19,1-8a)
 524 Teofania (19,8b-19)
 534 Rivelazione della legge (19,20-23,33)
 644 Cerimonia di alleanza (24,1-11)
 653 Il santuario (24,12-40,38)
 653 Introduzione
 667 Perdita delle tavole (24,12-32,35)
 796 Intercessione di Mosè (33,1-23)
 815 Il recupero delle tavole (34,1-40,38)

Indici

- 853 Indice analitico
 858 Indice delle parole ebraiche
 860 Indice dei passi citati
 877 Indice degli autori moderni
 885 Indice del volume

INTRODUZIONE

I. IL TITOLO

Il libro dell'Esodo è il secondo libro della Bibbia ebraica. È uno dei cinque libri che compongono la Torah, il Pentateuco. Il titolo, «Esodo», proviene dal titolo nel Codice Alessandrino della versione dei Settanta (LXX) della Bibbia ebraica: «Esodo dall'Egitto» (Ἔξοδος Αἰγύπτου). Nella tradizione ebraica il titolo è costituito dalle prime parole del libro: «E questi sono i nomi» (*w^e'ēlleh š^emôti*). Il titolo «Esodo» è il più comune nella tradizione cristiana. Mette in primo piano l'uscita d'Israele dall'Egitto e la sua salvazione dalla schiavitù, evento centrale nella prima metà del libro; ma non riflette a sufficienza il contenuto di tutto il libro, composto di storie del cammino di Israele nel deserto come anche della rivelazione della legge e del tabernacolo al Monte Sinai.

2. LA LETTERATURA

Il libro dell'Esodo è un'antologia di liturgia, legge e tradizioni epiche provenienti da periodi diversi della storia d'Israele. Questa visuale ha determinato lo studio del genere letterario nell'Esodo, e l'esegesi cerca di comprendere le diverse forme letterarie nel libro nonché il metodo e gli intenti della composizione attuale. Lo studio del genere procede su due livelli. Al livello inferiore interessano singole storie e codici di leggi. Molte storie e leggi nell'Esodo esistevano indipendentemente dal loro contesto attuale nel libro. L'esegesi mira a definire la natura letteraria, il senso e la funzione sociale delle storie e delle leggi indipendenti per conoscerne l'uso nell'Esodo. A un livello superiore lo studio del genere letterario guarda al libro intero dell'Esodo e al suo rapporto con gli altri libri del Pentateuco (Genesi, Levitico, Numeri e Deuteronomio) e della storia deuteronomistica (DtrH: Giosuè, Giudici, Samuele e Re). Lo studio del genere nel suo complesso mostra come diversi autori abbiano contribuito alla composizione dell'Esodo e che il libro è parte di una storia più generale che abbraccia come minimo il Pentateuco e probabilmente anche la storia deuteronomistica. Nell'esegesi si mira a individuare gli autori anonimi, a stabilire il tempo in cui vissero e il metodo e gli intenti dei loro scritti.

2.1. Generi diversi

L'Esodo contiene una ricca varietà di forme letterarie, fra le quali poesia, legge, eziologia culturale, genealogia e teofania. G.W. Coats ha individuato ottantanove generi letterari diversi nell'Esodo, oltre a una ventina di formule stereotipate. La presenza di tante forme letterarie consolidate è segno che l'Esodo non è affatto una composizione libera, quantunque l'integrazione di generi letterari consolidati nella composizione dell'Esodo avvenga in modi creativi. Generi differenti sono usati dagli autori dell'Esodo per affrontare i temi fondamentali dell'identità, del potere e della presenza divini (v. sotto, pp. 110-113), o per concorrere a definire il personaggio di Mosè (v. sotto, pp. 113 s.). L'uso ripetuto della formula del messaggero profetico quando Mosè si rivolge a Faraone: «Così dice Yhwh», ad esempio, ne fa riconoscere l'autorità di rappresentante di Yhwh e contribuisce a definirne la figura.¹ I quattro esempi seguenti illustrano la varietà di generi letterari nell'Esodo e come questi vengono utilizzati per sviluppare i temi del potere e della presenza divini nel libro.

Gli inni di *Esodo* 15

La potenza salvifica di Yhwh è decantata nei due inni di *Es.* 15: il cantico del mare (talvolta chiamato cantico di Mosè) ai vv. 1-18 e il cantico di Miriam al v. 21. In ciascuno si magnifica il potere di Yhwh come Dio della tempesta, che usa la natura per sconfiggere i nemici. Molti sono i paralleli tra l'immagine di Yhwh negli inni e il dio cananeo della tempesta Ba'al, che pure combatte i suoi nemici per mezzo di temporali.² Negli *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* di F.M. Cross e D.N. Freedman si afferma che i due inni sono più antichi del contesto narrativo che li circonda e avevano funzioni diverse nella storia del culto israelita.³ Dei due inni, il cantico di Miriam è spesso ritenuto più antico del cantico del mare. Il cantico di Miriam è l'esaltazione della potenza di Dio in un unico distico poetico:

Cantate a Yhwh, perché ha gloriosamente trionfato;
cavallo e cavaliere ha gettato in mare.

¹ G.W. Coats, *Exodus 1-18* (FOTL 11A), Grand Rapids 1999; ottantanove è il numero di voci nel glossario dei generi (pp. 155-174); le formule sono elencate alle pp. 174-178.

² Paralleli e bibliografia nel mio *The Song of the Sea and Salvation History*, in S.L. Cook - S.C. Winter (edd.), *On the Way to Nineveh. Studies in Honor of George M. Landes*, Atlanta 1999, 94-113.

³ F.M. Cross - D.N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, Missoula, Mont. 1975, ad es. 5 s. 45-47.

Il cantico di guerra di vittoria afferma che Dio è tanto potente da distruggere eserciti anonimi annegandoli nel mare caotico. F. Crüsemann esprime l'opinione di molti quando scrive che il cantico di Miriam è un primo esempio di forma innica conservato nella Bibbia ebraica. Vi si loda Yhwh nel primo verso e si dà la motivazione della lode nel secondo.¹ Il componimento poetico è l'espressione di riflessioni sul culto israelita antico circa la natura e la forza della potenza divina che travolge sia nemici politici non nominati sia il mare mitologico.

Il cantico del mare in 15,1-18 è considerato anch'esso liturgia indipendente. Cross e Freedman, seguiti da D.A. Robertson, forniscono un elenco di forme arcaiche di linguaggio, grammatica e ortografia nel componimento poetico, che staccano l'inno dalla narrativa circostante, e affermano che anch'esso, come il cantico di Miriam, è liturgia antica.² Il cantico del mare contrasta peraltro col cantico di Miriam; in quanto canto di vittoria vi si esprime un'idea più estesa della potenza di Yhwh. In Faraone si vede un avversario di Yhwh (v. 4), se ne mette allo scoperto l'arroganza (v. 9). Si illustrano con precisione le armi da guerra cosmiche di Yhwh, fra queste la mano destra e il soffio delle narici (v. 8). E nella prima metà del componimento poetico (v. 4) il mare caotico è individuato nel Mar Rosso, prima di passare alla marcia futura d'Israele attraverso il deserto e alla conquista finale di Canaan (vv. 13-18).

Gli inni di *Es.* 15 richiederanno approfondimenti ulteriori nel commento. Il riepilogo che qui se ne è fornito è sufficiente a mostrare che l'Esodo comprende componimenti poetici a sé stanti sul tema del potere divino, e il confronto degli inni ne fa emergere per parte sua lo sviluppo teologico: il cantico di Miriam pare fungere da nucleo di una confessione della potenza di Dio, che nel cantico del mare viene ampliata, perfezionata e storicizzata. Nel commento si mostrerà come il processo di riflessione e di perfezionamento teologici sia continuo nella composizione dell'Esodo, dai componimenti poetici ai resoconti narrativi della sconfitta di Faraone ad opera di Yhwh in *Es.* 11-14.

Teofania sulla montagna

«Teofania» significa «manifestazione di Dio». I biblisti si servono del termine per indicare un genere letterario specifico in cui si parla della manifestazione di Dio a Israele. J. Jeremias ha portato alla luce la forma

¹ F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WM ANT 32), Neukirchen/Vluyn 1969, 19-38.

² Cross-Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 45-65; D.A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (SBL.DS 3); Missoula 1972, spec. 28-31.

più antica di teofania nell'Israele antico come composizione di due parti: la prossimità di Dio è proclamata in un momento di crisi, la reazione della natura è raccontata nel linguaggio figurato della tempesta.¹ Il cantico di Debora in *Giud.* 5,4-5 ne è un esempio. In questo componimento poetico Yhwh si avvicina dalla zona desertica di Seir ed Edom per aiutare Israele in un momento di crisi, spingendo gli elementi della natura a rispondere, nella figura di una tempesta: la terra trema, le montagne si scuotono, i cieli riversano pioggia.

La teofania di Yhwh era anche intesa come evento che accade su una montagna. Immagini di tempesta accompagnavano sempre la manifestazione di Dio, ma in questo racconto di teofania lampi e tuoni sono visti sulla cima di una montagna. R.J. Clifford ha illustrato la funzione primaria delle immagini di tempesta sulla montagna cosmica nella mitologia cananea, dove la manifestazione di Ba'al sulla montagna che era il suo tempio comportava anche immagini di temporale tempestoso.² Le stesse immagini di teofania dominano nell'Esodo, con vari racconti della manifestazione di Dio sulla montagna cosmica nei capp. 19-24. *Es.* 19, 16-17 è un racconto di teofania sulla montagna, che potrebbe essere più antico del suo contesto narrativo attuale. T.N.D. Mettinger fa osservare che i versetti presuppongono Dio che dimora sulla cima della montagna, rispetto a una rappresentazione più mobile della divinità che scende e sale dalla montagna nel contesto narrativo più allargato.³ Le immagini in 19,16-17 sono diverse anche dai racconti di teofania più antichi che si leggono in *Giud.* 5,4-5, dove la manifestazione di Dio a Israele è accompagnata da immagini di tempesta di tuoni e lampi, mentre è il popolo che trema, non la natura.

Es. 24,10-11 potrebbe essere un altro racconto di teofania che circolava indipendentemente dal contesto narrativo attuale. E.W. Nicholson fa notare l'immagine particolare in cui i capi di Israele sono pensati di fatto davanti al «Dio d'Israele», mentre mangiano e bevono con la divinità sulla cima della montagna divina.⁴ Banchettare in presenza di Dio

1 J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen/Vluyn 1965, 107-111; v. anche F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 164.

2 R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (HSM 4), Cambridge 1972.

3 T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (ConBOT 18), Lund 1982; cf. T.B. Dozeman, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBLMS 37), Atlanta 1989.

4 E.W. Nicholson, *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11: VT 24* (1974) 77-97; Idem, *The Antiquity of the Tradition in Exodus XXIV 9-11: VT 25* (1975) 69-79; Idem, *The Origin of the Tradition in Exodus XXIV 9-11: VT 26* (1976) 148-160.

non è un motivo corrente nella Bibbia ebraica. Fa singolarmente eccezione *Is.* 25,6, dove si descrive una festa analoga sulla montagna cosmica davanti a Yhwh. Banchettare con Dio sulla montagna è un motivo della religione cananea. Anche Ba'al banchetta nel suo tempio sul Monte Sefon, dando da pensare che gli scrittori dell'Esodo riprendano motivi mitologici del loro ambiente culturale e religioso più generale.¹ La ripresa di motivi mitologici del Vicino Oriente antico è continua nella tradizione. L'eucaristia cristiana concepita come banchetto messianico con Dio prosegue la stessa mitologia culturale del banchetto con la divinità nel luogo di culto.

Il genere della teofania divina sulla montagna assolve a una funzione fondamentale nello sviluppo del tema della presenza divina nell'Esodo. Yhwh si manifesta a Mosè (*Es.* 3,1) e a Israele (24,13) sulla non meglio specificata «montagna di Dio»; in diversi punti del libro questa è anche chiamata esplicitamente Monte Sinai (ad es. 19,18) e Monte Horeb (33,6). Altri nomi ancora per la montagna della rivelazione di Yhwh al di fuori dell'Esodo sono il Monte di Yhwh (*Num.* 10,33) e il Monte Sion (*Sal.* 48,3). La varietà di denominazioni per la montagna della teofania è indice di interpretazioni diverse della rivelazione divina nelle tradizioni culturali di Israele. I diversi nomi della montagna della teofania di Yhwh nell'Esodo fanno presentire che il racconto riprende interpretazioni varie della natura della rivelazione divina e della presenza culturale.

Il santuario di Dio

Nel suo *God and Temple*, R.E. Clements afferma che il centro della religione israelita antica è la dimora di Yhwh in un luogo culturale sacro.² Gli studi più recenti di J. Milgrom sulle complesse teologie del sacro e del profano come del puro e dell'impuro che sono associate al tempio nell'Israele antico, avvalorano l'intuizione di Clements e richiamano l'attenzione sulla funzione di rilievo del santuario nell'Esodo.³ Non mancano indizi che l'Esodo ha incorporato vari racconti indipendenti del santuario.

Il tabernacolo (*Es.* 25-31; 35-40), la tenda del convegno (33,7-11) e il tempio di Gerusalemme sono forme diverse di dimore sacre. Completato il tempio di Gerusalemme, Salomone disse a Yhwh: «Ho costruito per te una casa eccelsa, un posto per te per dimorare sulla terra» (*1 Re* 8,13).

¹ CTA 4,vi,1-64.

² R.E. Clements, *God and Temple*, Philadelphia 1965.

³ J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3), New York 1991; Idem, *Leviticus 17-22* (AB 3A), New York 2000; Idem, *Leviticus 23-27* (AB 3B), New York 2001.

Lo stesso vale per il tabernacolo. È il luogo dove Yhwh abita sulla terra. Yhwh dice a Mosè: «Mi faranno [gli israeliti] un santuario, così potrò dimorare tra loro» (*Es.* 25,8). I piani architettonici per il tabernacolo sono il modello della dimora celeste di Dio. La costruzione del tabernacolo consentirà a Dio di scendere sulla terra: come M. Eliade ha mostrato, il tempio collega cielo e terra. Può anche essere concepito come *axis mundi* – il punto centrale della creazione dove cielo e terra si uniscono.¹ Tutte le comunicazioni con Dio sono convogliate mediante riti culturali nel tabernacolo.

Le dimore sacre si trovano su montagne simboliche, mettendo in stretta relazione i temi della «teofania sulla montagna» e del «santuario di Dio». Nella religione cananea il tempio di Ba'al è sul suo monte sacro, il Safon, ubicato nel settentrione. Il tempio salomonico di Yhwh è sul Monte Sion (*Sal.* 48). La tenda del convegno in *Es.* 33,7-11 è associata al Monte Horeb, che è anche la montagna della teofania in *Deut.* 4-5 e nella storia di Elia (*1 Re* 19). Ietro banchetta con Mosè sulla «montagna di Dio» (*Es.* 18). *Num.* 10,33-34 chiama la montagna di Dio nel deserto Monte di Yhwh e il tabernacolo è situato sul Sinai (*Es.* 24,15-18). Yhwh ha molte case in montagna.

La funzione capitale della teofania di Dio sulla montagna nella seconda metà dell'Esodo è la grande occasione per gli scrittori della Bibbia per incorporare generi indipendenti che raccontano della presenza di Dio nel santuario. La ragione, a dire di J.D. Levenson, è che la montagna cosmica svela «il rapporto... essenziale di Yhwh col suo popolo». ² Il racconto dei capi «che vedono il Dio d'Israele» sulla cima della montagna divina in *Es.* 24,10-11 comprende la descrizione di un santuario. La visione di Dio da parte degli anziani lascia spazio alle immagini del tempio. Gli anziani si trovano sotto una pietra di zaffiro blu, caratteristica comune dei templi nel Vicino Oriente antico. Il tempio di Ba'al, ad esempio, è presentato anche come «chiarezza di pietra» (*thr*)³ e «lastricato» (*lbnt*).⁴ Dopo aver visto Dio i capi eseguono i riti culturali di mangiare e bere con Dio. Questi particolari indicano che *Es.* 24,10-11 può essere catalogato come descrizione di un santuario in aggiunta alla sua prima classificazione come teofania. Il testo mostra lo stretto rapporto fra i due generi letterari.

Considerare santuario di Yhwh la tenda del convegno in *Es.* 33,7-11 potrebbe anche essere una tradizione indipendente, proveniente forse da

¹ M. Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York 1959.

² J.D. Levenson, *Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible*, New York 1985, 18.

³ CTA 4,v,81-82,95-97.

⁴ CTA 4,v,73.

una diversa mitologia cananea del santuario, come vorrebbe Clifford.¹ Nel contesto narrativo attuale compare all'improvviso come tenda che Mosè pianta fuori dell'accampamento d'Israele. Questa tenda santuario contrasta col tabernacolo sacerdotale (capp. 25-31; 35-40), edificato al centro dell'accampamento israelita; è associata a una diversa montagna teofanica – il Monte Horeb (33,6) – rispetto alla costruzione del tabernacolo ai piedi del Monte Sinai. E la manifestazione di Yhwh nella tenda del convegno è anche unica. L'atto di rivelazione consiste unicamente nel discorso divino a Mosè, segnalato dalla discesa della colonna di nube all'ingresso della tenda del convegno.

La costruzione del santuario di Yhwh è fondamentale per lo sviluppo del tema della presenza divina nella seconda metà dell'Esodo. L'importanza del santuario risulta chiara dalla descrizione minuziosa del tabernacolo sacerdotale (capp. 25-31 e 35-40), che domina il racconto della rivelazione di Yhwh al Monte Sinai (capp. 19-24 e 33-34), anche se, come si è visto, la funzione predominante del tabernacolo non eclissa le altre rappresentazioni del santuario di Yhwh presenti nell'Esodo.

Codici di leggi

La legge è d'importanza capitale in tutta la storia del Vicino Oriente antico. Molti sono i codici di leggi che sono stati scoperti, il più celebre dei quali è quello di Hammurapi, il sovrano babilonese.² Codici come quello di Hammurapi non mirano alla completezza; forniscono il quadro in cui prendere decisioni giuridiche e trascurano molte disposizioni relative a casi specifici. L'amministrazione della legge nel Vicino Oriente antico spettava in ultima istanza al re, ma funzionari locali e sacerdoti del tempio agivano anche da giudici. I codici biblici sono analoghi a esempi del Vicino Oriente antico. Non sono esaustivi; mancano leggi relative a molti singoli casi.

L'Esodo contiene codici di leggi che affrontano la vita religiosa ed etica di Israele. Le leggi non menzionano il re come capo responsabile in ultima istanza dell'amministrazione della legge e della giustizia. Mosè è idealizzato come legislatore e gli anziani (cap. 18) aiutano nell'amministrazione della legge. L'autorità della legge risiede in ultima istanza in Dio. I dieci comandamenti radicano in Yhwh la rivelazione della legge (20,1-17). La funzione teologica dell'alleanza fornisce il nesso tra religione e amministrazione della legge. «Alleanza» è un termine giuridico

¹ R.J. Clifford, *The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting*: CBQ 33 (1971) 221-227.

² ANET, 163-180.

nel Vicino Oriente antico; l'ebraico *b'erit* proviene forse dall'accadico *bi-ritu*, «vincolo». Si immagina che gli israeliti stipulino una alleanza con Yhwh al Monte Sinai (19,1-8; 24,3-8), un modo di rappresentarsi il rapporto con Dio come trattato giuridico.

Nell'Esodo le leggi sono scritte in stili differenti. A. Alt distingueva due generi di leggi nella composizione dei codici di legge.¹ Le leggi *casistiche* sono scritte in forma casistica: ogni legge si articola in due proposizioni, la prima (protasi) presenta la situazione o il caso sotto esame; la seconda (apodosi) stabilisce le conseguenze dell'azione. *Es.* 21,37 ne è un esempio: «Se un uomo ruba un bue... e lo vende, allora deve dare come indennizzo cinque capi di bestiame». La legge *apodittica*, invece, è categorica, non subordinata a condizioni; il comandamento di 20,13: «non ucciderai», è apodittico.

I codici di leggi nell'Esodo annoverano il decalogo (20,1-17), il libro dell'alleanza (20,22-23,19) e la legge rituale associata al tabernacolo (capp. 25-31; 35-40). I codici di leggi, quantomeno una loro parte, erano probabilmente composizioni indipendenti. Il decalogo, ad esempio, è detto di F.-L. Hossfeld pare aver conosciuto un lungo sviluppo testuale prima di raggiungere la forma attuale in *Es.* 20 (e in *Deut.* 5).² Anche in assenza di delucidazioni delle forme letterarie primigenie, un confronto dei due passi, *Es.* 20 e *Deut.* 5, si spiega come storia di commenti. Il riposo sabbatico, ad esempio, nasce dall'esperienza dell'esodo in *Deut.* 5 a confronto con l'atto della creazione in *Es.* 20. Il libro dell'alleanza contiene anche diverse composizioni di leggi distinte, anche di disposizioni di legge civili in forma casistica (*Es.* 21,1-22,16), e istruzione religiosa, culturale e morale, alcune delle quali scritte in forma apodittica (22,17-23,19).

I codici di legge sono intessuti nel racconto della rivelazione divina sul Monte Sinai. Il decalogo è presentato come discorso divino al popolo di Israele. Il libro dell'alleanza e la legislazione culturale del tabernacolo sono rivelati a parte a Mosè sulla cima della montagna. L'attenta distribuzione dei codici di legge ne indica la funzione importante nell'interpretazione dell'Esodo; nelle mani degli autori biblici sono uno strumento con cui approfondire come gli esseri umani vivano alla presenza di Dio. La legge rituale studia il comportamento umano nel regno del sacro, la legge etica esplicita le implicazioni sociali di una vita alla presenza di Dio.

¹ A. Alt, *The Origins of Israelite Law*, in *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, 81-132.

² F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Göttingen 1982.

2.2. Il genere della storia di salvezza

I diversi generi sono intessuti in una narrazione più generale di storia della salvezza, genere non facile da definire. G. von Rad sottolineava la natura complessa della storia di salvezza, facendo osservare come in essa esperienza storica e leggenda culturale s'intreccino in «storia canonica» dell'elezione. Per von Rad la storia di salvezza mette in atto uno schema fisso di azioni divine di salvataggio che costituiscono l'identità di Israele come nazione: promessa di discendenza e di terra agli antenati, esodo dall'Egitto, peregrinazione nel deserto, rivelazione al Monte Sinai e speranza di una vita futura nella terra promessa di Canaan.¹

T.L. Thompson osserva a ragione che non si deve confondere la storia di salvezza con la concezione moderna della storia. La storiografia moderna richiede una valutazione critica delle fonti per la rappresentazione di eventi passati. Non contempla azioni della divinità a giustificazione delle cause di eventi e dei loro effetti.² La storia di salvezza, al contrario, ha motivazioni religiose. Dio resta la forza primaria dietro le cause degli eventi. L'Esodo ha tutte le caratteristiche della storia di salvezza fatte osservare da von Rad, pur interessandosi in particolare all'esodo dall'Egitto e alla rivelazione sul Monte Sinai.

Un'indagine su tre argomenti imparentati faciliterà la definizione della storia di salvezza come genere. Un'illustrazione del contesto letterario mostrerà anzitutto che il genere della storia di salvezza richiede che l'Esodo sia letto insieme ad altri libri nella Torah e nei Profeti Anteriori. L'illustrazione del contesto letterario fa emergere i problemi che sorgono dalla lettura dell'Esodo come sequenza di una storia più generale. Il confronto tra il genere di storia di salvezza e la scrittura antica della storia porta alla luce in secondo luogo le analogie fra gli scritti di storia greci e quelli ebraici. I punti simili serviranno anche a chiarire gli obiettivi differenti degli storici biblici e degli storici greci più antichi, portando pure a chiedersi se la letteratura biblica sia conforme al genere della storiografia antica. In terzo luogo, un esame dei rapporti della storia dell'esodo con eventi storici metterà in chiaro il contrasto fra la scrittura moderna della storia e il libro dell'Esodo.

¹ Sulla storia della salvezza come espressione letteraria per descrivere uno scritto di storia v. G. von Rad, *Old Testament Theology* 1, New York 1962, 126-129. Una trattazione maggiormente articolata della storia della salvezza come interpretazione sia letteraria sia teologica è quella di R. Gnuse, «*Heilsgeschichte*» as a Model for Biblical Theology. *The Debate Concerning the Uniqueness and Significance of Israel's Worldview* (College Theology Society Studies in Religion 4), Lanham, Md. 1988.

² T.L. Thompson, *Historiography (Israelite)*, in ABD III, 206-212.

Il contesto letterario

L'Esodo è uno dei cinque libri della Torah, il Pentateuco, e ciò è segno degli stretti rapporti letterari fra Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio. L'antichità della formazione letteraria del Pentateuco (ossia di un libro in cinque parti) non è chiara. Filone di Alessandria è a conoscenza del Pentateuco nel I sec. d.C., così come Giuseppe.¹ A dire di J. Blenkinsopp la formazione del Pentateuco sarebbe già evidente a Qumran, nel II sec. a.C.² L'intreccio del Pentateuco racconta l'origine degli israeliti nel quadro di una lunga migrazione avviata da Dio. Il viaggio inizia con Abramo, il quale lascia Ur dei Caldei dopo avere ricevuto la promessa divina che sarebbe diventato una grande nazione e avrebbe ottenuto una terra in cui risiedere. Il viaggio di Abramo si evolve in pellegrinaggio nazionale quando i suoi discendenti fuggono dall'Egitto, attraversano il deserto e raggiungono il confine della terra promessa di Canaan. Il racconto della Torah s'interrompe col popolo d'Israele che non ha ancora ottenuto la terra della promessa divina.

A una prima lettura la sequenza narrativa nella Torah pare scorrere senza interruzioni. Il racconto della creazione e dei progenitori (Genesi) porta la famiglia di Giacobbe in Egitto, riunendola a Giuseppe e ponendo le basi per la liberazione degli israeliti dall'Egitto (Esodo). L'esodo dall'Egitto avvia la nazione a un viaggio nel deserto in cui il popolo incontra Dio nei pressi della montagna divina, riceve la legge e costruisce il santuario (Esodo, Levitico, Numeri). Il racconto si conclude con Mosè che narra gli eventi dalla Genesi al Deuteronomio passando per Numeri, prima di morire alla fine del Deuteronomio.

Ma una lettura più attenta della Torah porta a interrogarsi sul contesto letterario dell'Esodo. Quanto strettamente l'Esodo è legato agli altri libri nella Torah, soprattutto al Deuteronomio, che ripete tutta la storia? È imparentato ai Profeti Anteriori (Giosuè, Giudici, Samuele e Re) che raccontano la storia del popolo israelita nella terra promessa, come anche la perdita di questa nell'esilio? Una panoramica delle tradizioni testuali del t.m. e dei LXX mostra che i problemi relativi al contesto letterario si erano già presentati agli scrittori antichi. La tav. I (sotto, p. 75) segnala quali libri nel t.m. e nei LXX iniziano con la congiunzione «e» a indicare il nesso testuale col libro precedente e in quali libri la congiunzione è assente, indicando quantomeno un nesso testuale meno stretto tra i libri.

¹ Filone, *De Aeternitate Mundi* 19; Giuseppe, *Contra Apionem* I,37-41.

² J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (ABRL), New York 1992, 43-45.

TAVOLA I

LIBRO	T.M.	LXX
Genesi	<i>b^erē šīt</i> «in principio»	ἐν ἀρχῇ «in principio»
Esodo	<i>w^e’ēlleh š^emôt</i> «e questi sono i nomi»	ταῦτα τὰ ὀνόματα «questi sono i nomi»
Levitico	<i>wayyiqrā’</i> «e [Yhwh] chiamò»	καὶ ἀνεκάλεσεν «e [il Signore] chiamò»
Numeri	<i>waydabbēr</i> «e [Yhwh] parlò»	καὶ ἐλάλησεν «e [il Signore] parlò»
Deuteronomio	<i>’ēlleh hadd^ebārīm</i> «queste sono le parole»	οὗτοι οἱ λόγοι «queste sono le parole»
Giosuè	<i>way^ehī ’ahārē môt mōšeh</i> «e dopo la morte di Mosè»	καὶ ἐγένετο... «e avvenne...»
Giudici	<i>wayy^ehī ’ahārē môt y^ehōšua’</i> «e dopo la morte di Giosuè»	καὶ ἐγένετο... «e avvenne...»
Rut		καὶ ἐγένετο... «e avvenne...»
1 Samuele [LXX 1 Regni]	<i>wayhī ’iš</i> «e c’era un uomo»	ἄνθρωπος ἦν «c’era un uomo»
2 Samuele [LXX 2 Regni]	<i>wayhī ’ahārē môt šā’ūl</i> «e fu dopo la morte di Saul»	καὶ ἐγένετο... «e avvenne...»
1 Re [LXX 3 Regni]	<i>w^ehammelek dāwid</i> «e il re, David»	καὶ ὁ βασιλεὺς Δαβὶδ «e il re, David»
2 Re [LXX 4 Regni]	<i>wayyipša’ mō’āb b^eyisrā’ēl</i> <i>’ahārē môt ’ah’āb</i> «e Moab si ribellò dopo la morte di Acab».	καὶ ἠθέτησεν Μωαβ... «e Moab si ribellò...»

I libri privi di congiunzione nel t.m. sono Genesi e Deuteronomio, con conseguente separazione tra Genesi-Numeri e Deuteronomio - 2 Re. Il t.m. indica uno stretto rapporto testuale fra la storia dei progenitori nella Genesi e la liberazione israelita dall'Egitto nell'Esodo e induce a interrogarsi sulla relazione letteraria fra Esodo e Deuteronomio, con i loro diversi racconti della liberazione dall'Egitto e della rivelazione della legge nel deserto. Nel t.m. il Deuteronomio inizia una versione della salvezza diversa da quella dell'Esodo? Lo svolgimento della storia del Deuteronomio prosegue attraverso la caduta della monarchia nei libri dei Re, come indicherebbe la congiunzione all'inizio di ogni libro nei Profeti Anteriori?

I libri che nei LXX mancano di congiunzione sono Genesi, Esodo, Deuteronomio e 1 Samuele (= 1 Regni nei LXX). I LXX portano a supporre quattro grandi suddivisioni: 1. i progenitori (Genesi); 2. l'esodo sotto la guida di Mosè; 3. il periodo premonarchico (Deuteronomio, Giosuè, Giudici, Rut); 4. il periodo monarchico (t.m. 1 Samuele - 2 Re = LXX 1-4 Regni). I LXX avvalorano il t.m. rendendo palese la separazione tra Esodo e Deuteronomio. Anch'essi pongono quindi la questione del rapporto letterario dei due libri. E i LXX sollevano un'altra domanda sul rapporto di Genesi ed Esodo, poiché anche questi non sono connessi mediante congiunzione. La storia dei progenitori nella Genesi è distinta da quella maggiormente interessata alla salvezza degli israeliti come nazione sotto la guida di Mosè in Esodo-Numeri? e queste due sequenze come si collegano ai Profeti Anteriori, qui concepiti anch'essi come due sequenze distinte?

LXX e t.m. indicano tre aree di ricerca connesse al contesto letterario dell'Esodo: 1. il rapporto fra Esodo e Deuteronomio; 2. il rapporto letterario più generale tra Esodo e Profeti Anteriori; 3. il nesso tra il racconto dei progenitori nella Genesi e il racconto della liberazione del popolo di Israele ad opera di Mosè nell'Esodo.

Esodo e Deuteronomio. Gli eventi dell'Esodo, il viaggio nel deserto e la rivelazione dei codici di legge sulla montagna di Dio sono presentati due volte, la prima nell'Esodo, una seconda nel Deuteronomio. I due racconti sono scritti in stili diversi. L'Esodo è alla terza persona, il Deuteronomio è un discorso di Mosè alla prima persona, in cui questi racconta gli eventi passati dell'esodo alla generazione successiva di israeliti, che si prepara a entrare nella terra promessa. Il rapporto fra Esodo e Deuteronomio è uno dei problemi letterari centrali della ricerca sul Pentateuco in età moderna. La centralità di questo problema letterario ha avuto inizio con W.D.L. de Wette, ed E. Otto ne ha riaffermato di recente l'im-

portanza ineludibile per la comprensione della composizione del Pentateuco e della storia deuteronomistica (Profeti Anteriori).¹

A de Wette si deve il paradigma della spiegazione del rapporto letterario tra Esodo e Deuteronomio. Era sua opinione che i due racconti indicano prospettive religiose diverse, scritte da autori diversi in periodi distinti nella storia dell'Israele antico. Questa convinzione è il marchio distintivo dello studio storico-critico dell'Esodo, quantunque de Wette fosse interessato soprattutto al secondo corpus di leggi contenuto nel Deuteronomio.²

De Wette faceva osservare che la storia di Mosè giunge al termine alla fine dei Numeri. La morte imminente di Mosè è confermata (*Num.* 27, 12-14), la terra di Canaan è divisa (26,52-56), e Giosuè è nominato successore (27,15-23). Il Deuteronomio alquanto inaspettatamente inizia nuovamente la storia, ripetendo gran parte del materiale che si legge in Esodo, Levitico e Numeri. È data una nuova legge (*Deut.* 4-5; 12-26), è narrata di nuovo la storia del cammino nel deserto (capp. 1-3), è descritto il peccato del vitello d'oro (capp. 9-10), si ripetono molte leggi specifiche (*Lev.* 26; *Deut.* 28), Giosuè è nominato per la seconda volta a succedere a Mosè (*Deut.* 31) e Dio parla di nuovo a Mosè della sua morte imminente (capp. 31 e 34). Le ripetizioni indicano che la storia di Mosè è completata alla fine dei Numeri.

De Wette faceva notare anche che lo stile dello scritto e la prospettiva religiosa nel Deuteronomio sono diversi dall'Esodo. A suo parere sotto questo riguardo il linguaggio è più ponderato e teologicamente maggiormente elaborato che nella letteratura di Genesi-Numeri. Contiene espressioni particolari (ad es. «che tu possa vivere nella terra che Yhwh tuo Dio ti dà»), e il libro presenta una visione unica del culto, propugnando il culto in un unico santuario (*Deut.* 12). Il requisito del culto centralizzato comportava che la pasqua diventasse una festa nazionale celebrata al tempio centrale (cap. 16). Il comandamento del culto centralizzato contrastava con l'immagine biblica di Israele, che in età sia mosaica (ad es. *Es.* 20,24-26) sia monarchica (ad es. Saul in *1 Sam.* 13; David in *1*

¹ E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen 2000, 1-11.

² W.M.L. de Wette, *Dissertatio critico-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi Libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur; quam ... auctoritate amplissimi philosophorum ordinis pro venia legendi AD XXVII*, Jena 1805; Idem, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, Halle 1806-7. Uno studio approfondito di de Wette è quello di J.W. Rogerson, *W.M.L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography* (JSOT.S 126) Sheffield 1992.

Sam. 21 e Salomone in *1 Re* 3) aveva molti santuari. Per de Wette i libri dell'Esodo e del Deuteronomio provenivano quindi da autori diversi, e il Deuteronomio era il racconto posteriore.¹

A detta di de Wette le parti più antiche del Deuteronomio vennero scritte sul finire del periodo monarchico, durante la riforma di Giosia (621 a.C.). L'innovazione più importante della riforma giosiana fu la centralizzazione del culto (*2 Re* 22-23) avanzata nel Deuteronomio. Col comandamento di un santuario unico e di un culto centralizzato questo libro doveva quindi essere stato il «libro della legge» (*2 Re* 22,8) che guidò la riforma di Giosia. Il suo autore originario, per de Wette, scrisse alla fine dell'età monarchica, e scrittori posteriori vi aggiunsero altro materiale in età esilica e postesilica.

La datazione, da parte di De Wette, del Deuteronomio alla fine del periodo monarchico e l'ipotesi che nel Deuteronomio si debba vedere una versione distinta dell'Esodo, hanno influenzato tutte le interpretazioni successive del libro dell'Esodo. Per De Wette l'Esodo è il racconto più antico e il Deuteronomio ne è una reinterpretazione posteriore. In tempi più recenti si propende per invertire il rapporto letterario tra Esodo e Deuteronomio e si afferma che il Deuteronomio è il documento letterario più antico e molte parti dell'Esodo furono composte da autori post-deuteronomistici (J. Van Seters) o postsacerdotali (E. Otto).² Si segua de Wette o si propenda per la tendenza più recente per la quale lo sviluppo storico della letteratura è rovesciato, quello dei rapporti fra Esodo e Deuteronomio è diventato un problema interpretativo fondamentale dei commenti moderni all'Esodo.

M. Noth è il fautore più autorevole dell'ipotesi di de Wette.³ Egli accentua la differenza tra Esodo e Deuteronomio ancor più di de Wette, al

¹ J. Wellhausen (*Prolegomena to the History of Ancient Israel* (tr. A. Menzies - J. Sutherland Black, 1883; rist. New York 1957), 4 s.) definisce de Wette il «pioniere epocale della critica storica», per la ragione – a dire di Wellhausen – che de Wette sentiva quanto «fossero scollegati i supposti punti d'avvio della storia d'Israele e la storia stessa. La comunità religiosa che nel deserto col suo centro sacro e l'organizzazione unitaria poggia su una base tanto ampia, scompare e non lascia traccia non appena Israele si stabilisce in una terra propria e diventa una nazione nel senso vero e proprio».

² J. Van Seters (*The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994) vede nel primo autore dell'Esodo uno Jahvista esilico che scrive dopo la composizione del Deuteronomio. Otto (*Deuteronomium im Pentateuch*) dà alla composizione dell'Esodo una soluzione letteraria diversa, in cui una serie di redattori (quello dell'Esateuco e quello del Pentateuco) sono posteriori non soltanto alla composizione dell'intero libro dell'Esodo, ma anche alla composizione P.

³ M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, N.J. 1972; Idem, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen ²1957.

punto da introdurre una nuova terminologia per spiegare il rapporto fra i due libri. A detta di Noth il contesto letterario dell'Esodo dev'essere ristretto al Tetrateuco, composto dai primi quattro libri della Bibbia ebraica: Genesi, Esodo, Levitico e Numeri. Il Deuteronomio introduce un corpus letterario distinto, la storia deuteronomistica (DtrH), consistente in Giosuè, Giudici, Samuele e Re. L'idea di un Tetrateuco in Noth e la sua tesi che il Deuteronomio dev'essere combinato con la storia deuteronomistica riflette il rapporto fra i libri nel t.m. Fondamentale nell'ipotesi di Noth è che tra Esodo e Deuteronomio non si dia alcun rapporto letterario esplicito, quantomeno che consenta di attribuire entrambi allo stesso autore. Per Noth ciò significa che nel Tetrateuco non c'è letteratura deuteronomistica. Per giungere a una simile conclusione Noth conveniva con de Wette nella spiegazione della ripetizione letteraria nella Torah come reinterpretazione del racconto più antico nell'Esodo nel libro posteriore del Deuteronomio.

Nell'esegesi contemporanea dell'Esodo l'ipotesi di M. Noth incontra grande favore, e qui in tutto il commento ci si serve della sua terminologia, soprattutto di «storia deuteronomistica» a indicare la composizione letteraria che abbraccia Deuteronomio e Profeti Anteriori, ma non se ne riprende la rigida distinzione letteraria fra Esodo e Deuteronomio. Nel commento si approfondiscono gli stretti rapporti testuali fra Esodo e Deuteronomio, che portano a supporre la presenza nei due libri degli stessi autori, o quantomeno di autori strettamente affini. In molti casi si conviene con la posizione di interpreti recenti che attribuiscono la composizione dell'Esodo a un autore che scrive dopo la composizione del Deuteronomio. Nel commento si approfondiscono i temi deuteronomistici che attraversano l'Esodo, ad esempio la chiamata di Mosè (*Es.* 3), la festa di pasqua o *maššôt* (cap. 13), la rivelazione di Dio sulla montagna (capp. 19-24), il racconto del vitello d'oro (cap. 32).

L'abbandono dell'ipotesi di Noth di restringere la letteratura deuteronomistica al Tetrateuco riflette anch'esso posizioni recenti. Tra Esodo e Deuteronomio H.H. Schmid ha fatto emergere numerose analogie di lingua, stile e forme testuali, giungendo alla conclusione che entrambi i libri riflettono l'influenza della tradizione profetica, evidente soprattutto nell'uso del linguaggio deuteronomistico.¹ R. Rendtorff si è interessato più da vicino a espressioni affini che collegano Esodo e Deuteronomio, ad esempio la promessa divina della terra.² E. Blum ha fatto delle nuove

¹ H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976.

² R. Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (JSOT.S

intuizioni letterarie di Rendtorff l'ipotesi che per la composizione l'Esodo richiede d'essere più strettamente connesso al Deuteronomio, e in Esodo e Deuteronomio vede due parti di una composizione D (*D-Komposition* / KD) più estesa.¹ Blenkinsopp riprende molte conclusioni di Blum, servendosi per parte sua dell'espressione «corpus deuteronomistico».²

Non manca peraltro chi, come Van Seters, fa notare che le affinità di lingua tra Esodo e Deuteronomio non dovrebbero far passare in secondo piano differenze letterarie palesi. A dire di Van Seters, una differenza capitale è l'identità dei progenitori. Nel Deuteronomio i progenitori sono spesso la generazione dell'esodo, mentre nell'Esodo sono i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. Le differenze tra i libri servono a Van Seters per propugnare una versione modificata della teoria del Tetrateuco di Noth, per la quale si pensa che Genesi-Numeri sia una composizione più recente del Deuteronomio. Van Seters individua l'autore nello Jahvista, lo storico esilico che reinterpreta il Deuteronomio in Genesi-Numeri, fornendo una nuova storia delle origini.³ Otto è l'esponente di un particolare modello di composizione secondo la critica della redazione; a suo parere l'individuazione di Van Seters di un singolo storico postdeuteronomistico è un'ipotesi troppo semplice per spiegare la composizione dell'Esodo o del Tetrateuco nel complesso. Per la composizione dell'Esodo egli postula autori diversi, tutti postdeuteronomistici e postsacerdotali, in cui vede i redattori dell'Esateuco e del Pentateuco.⁴ Le teorie di composizione riflettono la tendenza crescente a datare la composizione dell'Esodo all'età esilica e postesilica.

Esodo e Profeti Anteriori

Negli studi si è intuita una relazione letteraria tra Esodo e Profeti Anteriori sin dagli inizi del periodo storico-critico moderno. Già nel *Tractatus theologico-politicus* B. de Spinoza afferma che il Pentateuco è parte di una storia più generale che si prolunga in Giosuè, Giudici, Samuele e Re.⁵ Per Spinoza se ne aveva riprova nelle espressioni di raccordo tra i

89), Sheffield 1990; Idem, *The «Yahwist» as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism*: JSOT 3 (1977) 2-9.

¹ E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen/Vluyn 1984; Idem, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990.

² Blenkinsopp, *Pentateuch*, ad es. p. 114.

³ J. Van Seters, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992; Idem, *Life of Moses*, ad es. pp. 47. 309. 457-468.

⁴ Otto, *Deuteronomium im Pentateuch*, 1-11.

⁵ Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise Containing Certain Discussions*

libri: «non appena ha [l'autore] raccontato la vita di Mosè, lo storico passa così alla storia di Giosuè: 'E avvenne dopo la morte di Mosè, il servo del Signore, che Dio parlò a Giosuè', e così allo stesso modo, dopo la morte di Giosuè, passa con la stessa identica formula di passaggio e connessione alla storia dei Giudici». Spinoza sospettava che fosse Esdra (*Esd.* 7,10) l'autore di questa storia, che si estende da *Genesi* a *1 Re*. La contraddizione tra racconti analoghi nelle storie delle Cronache e di *Genesi-Re* condusse Spinoza a pensare anche che Esdra non avesse in realtà scritto le storie, ma le avesse raccolte.¹

I risultati raggiunti da Spinoza conservarono la loro autorevolezza fra gli esegeti posteriori, non senza cambiamenti. Nella ricostruzione dei rapporti letterari con l'Esodo, critici delle fonti come J. Wellhausen restrinsero il campo d'indagine dall'insieme del corpo dei Profeti Anteriori al libro di Giosuè. Wellhausen giunse al risultato più restrittivo che *Genesi-Giosuè* formino un corpo letterario, che egli chiama *Esateuco*,² che narrerebbe la storia dell'origine d'Israele dalla promessa della terra ai progenitori (*Genesi*) al suo adempimento nella conquista della terra (*Giosuè*). L'ipotesi di un *Esateuco* gode ancora di credito nell'interpretazione dei rapporti dell'Esodo con i Profeti Anteriori.³

Ma, come già si affermava nell'opera di Spinoza, la separazione di *Giosuè* dagli altri libri dei Profeti Anteriori pone un problema letterario. Le cerimonie dell'alleanza alla fine di *Giosuè* (capp. 23-24) segnano un passaggio significativo nella storia d'Israele, ma la storia prosegue nei *Giudici*, creando relazioni letterarie fra l'Esodo e il corpo più generale dei Profeti Anteriori. Ne è un esempio singolare la notizia della morte di una generazione nell'Esodo (1,6) e nei *Giudici* (2,8-10). T.C. Vriezen per primo ha fatto osservare la funzione strategica di questa ripetizione nel disegno più generale di *Genesi - 2 Re*; la sua visuale è stata ampliata da Van Seters, Blum e K. Schmid.

D.N. Freedman ha introdotto la categoria letteraria di una storia primaria, un *Enneateuco*, composto dai nove libri compresi tra *Genesi* e

Wherein Is Set Forth That Freedom of Thought and Speech Not Only May, Without Prejudice to Piety and the Public Peace, Be Granted; But Also May Not, Without Danger to Piety and the Public Peace, Be Withheld, New York 1951, 7. Considerazioni sull'uso della Scrittura in Spinoza si possono leggere in H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen/Vluyn³ 1982, 61-65.

¹ *Treatise*, 133-139.

² J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin³ 1899.

³ V. ad esempio G. von Rad, *The Form-Critical Problem of the Hexateuch*, in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York 1966, 1-78; O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, New York 1965.

Re, per spiegare i rapporti letterari dalla promessa della terra ai progenitori (Genesi) alla perdita della terra nell'esilio (2 Re). L'idea ricorda per certi versi l'intuizione di Spinoza.¹ Sebbene il processo letterario in cui si formarono i libri dell'Enneateuco sia controverso, si nota la tendenza crescente a vedere l'Esodo nel quadro di questo grande contesto letterario. A detta di Blenkinsopp i confini letterari del corpus deuteronomico si estendono da Genesi a 2 Re.² Nella visuale di Van Seters è uno Jahvista esilico che combina il Tetrateuco con la storia deuteronomistica, e ciò comporta anche di leggere Genesi - 2 Re come storia più estesa del periodo dell'età esilica.³ Anche R.E. Friedman parla dell'Enneateuco come di una storia che a suo parere prende forma già in età monarchica.⁴ Prendendo in esame il rapporto letterario fra *Es.* 19,3b-8 e *2 Re* 18,12, E. Aurelius ha indagato lo sviluppo letterario del materiale in età esilica.⁵ Questi pochi esempi mostrano che il processo letterario alle origini di un Enneateuco è attualmente oggetto di dibattito, e che tale dibattito induce quantomeno ad approfondire il rapporto letterario fra Esodo e la storia deuteronomistica.

Esodo e Genesi

In età moderna negli studi sul Pentateuco si sono regolarmente sollevate questioni circa la relazione tra Genesi ed Esodo. Wellhausen notava i problemi di unità e di stile narrativi che emergono da un confronto tra Genesi ed Esodo, per non parlare del brusco passaggio tra i due libri da storie familiari a un'epica nazionale.⁶ In età moderna è prevalsa la tendenza a unire la storia dei progenitori e l'esodo in un'unica narrazione di uno stesso o degli stessi autori, con la conseguenza che il raccordo sconnesso tra i due libri, come anche i cambiamenti di stile, non si sono trovati al centro dell'interpretazione. Questa opinione si è mantenuta anche dopo che la ricerca di K. Gallig ha visto nella storia dei progenitori e dell'esodo tradizioni distinte dell'elezione, che più tardi vennero messe insieme nella forma letteraria attuale.⁷ Lo studio posteriore di A. de Pury sul li-

¹ D.N. Freedman, *Pentateuch*, in IDB III, 711-727; Idem, *Canon of the OT*, in IDB.S, 130-136; Idem, *The Nine Commandments. Uncovering a Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible*, New York 2000.

² Blenkinsopp, *Pentateuch*.

³ Van Seters, *Prologue to History*; Idem, *Life of Moses*.

⁴ R.E. Friedman, *The Hidden Book in the Bible*, San Francisco 1998.

⁵ E. Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch* (BZAW 319), Berlin 2003. ⁶ Wellhausen, *Composition*, 61 e *passim*.

⁷ K. Gallig, *Die Erwählungstraditionen Israels* (BZAW 48), Giessen 1928.

bro di Osea avvalorare ulteriormente la ricerca di Galling, mostrando come le allusioni a Giacobbe e all'Esodo restino distinte nella formazione del libro di Osea, dove il profeta utilizza la tradizione dell'esodo per valutare criticamente la tradizione di Giacobbe delle origini.¹

Il rapporto letterario tra Genesi ed Esodo è stato oggetto di indagini ulteriori in studi recenti sul Pentateuco. Sulla scia di F.V. Winnett,² Van Seters ha accentuato la separazione letteraria tra Genesi ed Esodo mediante l'esame delle menzioni dei progenitori nel Deuteronomio, nella storia deuteronomistica, in Ezechiele e in Geremia.³ A suo parere le menzioni più antiche dei progenitori nel Deuteronomio si riferiscono alla generazione dell'Esodo, non agli illustri patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. Van Seters fa osservare anche che il primo cenno al patriarca Abramo nel corpus profetico compare negli scritti esilici di Ezechiele e del Deutero-Isaia, aggiungendo che la fusione della generazione dell'Esodo e dei progenitori patriarcali nella Genesi è l'innovazione letteraria di uno storico Jahvista di età esilica, a dimostrazione dello sviluppo recente della scrittura della storia nell'Israele antico.

Ad avvalorare le idee di Van Seters, muovendosi in direzione opposta, dalla Genesi all'Esodo, Rendtorff fa osservare che il tema della promessa della terra ai progenitori sta al centro della formazione della Genesi, ma è pressoché assente nell'Esodo, dov'è condensato all'inizio, soprattutto nel mandato di Mosè: tre volte nella storia sacerdotale (P) (*Es.* 2,24; 6, 3,8), quattro volte nella storia Jahvista (J) (3,6.15.16; 4,5), con sole due menzioni ulteriori più avanti nel libro (32,13; 33,1). Rendtorff pensa anche che l'associazione alla generazione dell'esodo della promessa divina ai progenitori patriarcali, Abramo, Isacco e Giacobbe, è uno sviluppo letterario recente. A suo dire il processo letterario è opera di un redattore deuteronomista che cercò di collegare le tradizioni letterarie precedentemente distinte («complessi») dei patriarchi nella Genesi alla narrazione dell'esodo.⁴

Le idee di Van Seters e Rendtorff portano a chiedersi se la separazione dei libri di Genesi ed Esodo nei LXX possa riflettere più che una differenza testuale marginale e non apra invece una finestra su uno sviluppo letterario più considerevole nella formazione del Pentateuco. In tal caso

¹ A. de Pury, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*, in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden 1991, 78-96; Idem, *Osée et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque*, in P. Haubert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LD 151), Paris 1992, 175-207.

² F.V. Winnett, *The Mosaic Tradition* (Near and Middle East Series 1), Toronto 1949.

³ J. Van Seters, *Confessional Reformulation in the Exilic Period*: VT 22 (1972) 448-459 e più di recente Idem, *Prologue to History*, 215-276.

⁴ Rendtorff, *Problem*.

l'unione di Genesi ed Esodo è un problema letterario significativo nella formazione del Pentateuco almeno quanto il rapporto fra Deuteronomio ed Esodo-Numeri.

In tempi più recenti si è sondata questa problematica e si è affermato che la fusione di Genesi ed Esodo è lo sviluppo letterario più significativo nella formazione del Pentateuco, mettendo in secondo piano il problema dei rapporti fra Esodo e Deuteronomio, tanto cruciale per Noth. T. Römer ha sviluppato la tesi di Van Seters in uno studio sul tema dei progenitori nel Deuteronomio e la letteratura connessa.¹ Sviluppando le idee di Van Seters, Römer fa osservare che i racconti dei progenitori nella Genesi sono combinati con la narrazione di Mosè soltanto nella storia P, non in quella Jahvista pre-P, come Van Seters pensava. K. Schmid amplia l'argomentazione e mostra come i racconti dei progenitori nella Genesi e il racconto della liberazione ad opera di Mosè debbano essere visti come due diverse tradizioni delle origini d'Israele, entrambe imperniate sulla promessa della terra.² Al seguito di Römer, Schmid colloca in età postesilica la combinazione dei diversi racconti delle origini come opera di uno scrittore post-P. L'ipotesi ha spinto Blum a restringere i confini testuali dei passi pre-P (indicati con KD) a Esodo - 2 Re, separando così la Genesi dall'Esodo fino alla composizione P (indicata con KP).³

Le tradizioni delle origini, scrive F.V. Greifenhagen, raccontano l'etnogenesi del popolo di Israele. Tali tradizioni definiscono i confini dell'identità di gruppo per mezzo di convinzioni e memoria selettive, facendo di aspetti dell'esperienza storica una mitologia di fondazione.⁴ Le storie dei progenitori nella Genesi situano l'origine degli israeliti in Babilonia ed espongono un racconto autoctono di possesso della terra mediante trattativa pacifica. Il racconto di Mosè nell'Esodo, al contrario, colloca l'origine degli israeliti in Egitto e insiste sulla formazione del popolo al di fuori della terra promessa, e questo richiede guerra santa e conquista per l'adempimento della promessa del possesso della terra. La

¹ T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Göttingen 1990.

² K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen/Vluyn 1999. V. anche J.C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exodus-erzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, Göttingen 2000.

³ E. Blum, *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen*, in K. Schmid - J.C. Gertz - M. Witte (edd.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin 2002, 119-156.

⁴ F.V. Greifenhagen, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map. Constructing Biblical Israel's Identity* (JSOT.S 361), Sheffield 2002, 256-260.