
Israele prima della conquista

Le diverse tradizioni del Pentateuco hanno una cosa in comune: gli antenati d'Israele, di cui esse riferiscono, non sono ancora sedentari nel paese in cui si svolge gran parte della storia dell'Antico Testamento. Nell'attuale contesto del Pentateuco, queste tradizioni sono collegate fra loro da un filo narrativo continuo: i patriarchi vivono già nel paese, senza però diventarvi sedentari; i loro discendenti, i figli di Giacobbe, devono abbandonare il paese in tempi di carestia e andare in Egitto; là vengono oppressi e, sotto la guida di Mosè, riescono a uscire dall'Egitto, poi vagano a lungo nel deserto; al Sinai il loro Dio Jhwh si rivela loro e promulga i suoi comandamenti; infine, dopo molte lotte, il loro cammino li conduce fino ai confini orientali della terra loro promessa da Dio; qui Mosè, a mo' di testamento, espone loro ancora una volta i comandamenti divini che in futuro dovranno guidare la loro vita nella loro terra.

Un esame più approfondito rivela che questa linea narrativa collega tra loro tradizioni di natura del tutto diversa. Particolarmente evidente è la differenza tra le tradizioni dei patriarchi della Genesi e i racconti che seguono. I patriarchi sono presentati come pacifici nomadi che si spostano avanti e indietro, come gruppo ristretto, a base familiare, all'interno della terra di Canaan (salvo deviazioni eccezionali). Molto diversa è la situazione all'inizio del libro dell'Esodo: qui gli israeliti sono un «popolo» di considerevoli dimensioni che vive in mezzo a un popolo straniero in una situazione di incertezza sociale e giuridica e viene da esso oppresso e sfruttato con lavori forzati e in altri modi. Il legame narrativo è creato dal fatto che i dodici figli di Giacobbe diventano un grande popolo (Es. 1,1-7), ma permane una fondamentale differenza nella natura delle tradizioni e nei loro rispettivi presupposti.

Successivamente si staglia come grandezza indipendente il racconto del soggiorno al Sinai (Es. 19 - Num. 10,10). Esso si occupa della rivelazione di Dio e della trasmissione dei comandamenti, a cui si

aggiungono ampi testi sulla costruzione del santuario mobile (il «tabernacolo») e sulle suppellettili del culto. Il tema centrale delle rimanenti tradizioni del libro dell'Esodo (16-18) e di quello dei Numeri (a partire da 10,11) è il cammino nel deserto con i suoi numerosi e vari pericoli. Qui le singole narrazioni sono spesso legate a particolari località del deserto.

L'*originaria indipendenza* di questi diversi complessi di tradizioni è stata ancor più chiaramente sviscerata dall'indagine letteraria e storica. Importanti indicazioni in questo senso sono offerte dai riflessi di quest'epoca primitiva di Israele nel resto nell'Antico Testamento. La liberazione dalla schiavitù d'Egitto, *l'esodo*, viene spesso e in vari modi designata come il fondamentale atto salvifico di Jhwh nei confronti d'Israele (cfr. ad es. Es. 20,2; Deut. 6,20 ss.; Os. 12,10; 13,4; Is. 51,9 s.; Sal. 136,10 ss. ecc.). I *patriarchi*, invece, vengono menzionati molto di rado. La più antica menzione databile di Abramo al di fuori del Pentateuco si trova nel libro di Ezechiele (33,24; cfr. inoltre Sal. 105,6.9.42; Is. 51,2; per Giacobbe cfr. Os. 12,3-5.13). I patriarchi erano con ogni evidenza meno profondamente ancorati nella comprensione che Israele aveva della «storia della salvezza». Soprattutto colpisce il fatto che essi siano menzionati insieme all'esodo soltanto di rado (in modo allusivo in Deut. 26,5 ss., cfr. I Sam. 12,8; Gios. 24,2 ss.; Sal. 105; Neh. 9,6 ss.): l'esodo costituiva dunque una tradizione indipendente.

Anche il *Sinai* viene menzionato di rado al di fuori del Pentateuco (Giud. 5,5; Sal. 68,9.18, cfr. Deut. 33,2) e soltanto in Neh. 9,13 s. si parla della proclamazione dei comandamenti. Questo è anche l'unico passo in cui si parla del Sinai in rapporto con l'esodo e con la successiva conquista (cfr. VON RAD). Anche qui abbiamo chiaramente a che fare con una tradizione autonoma, che soltanto nel corso della storia della tradizione è stata narrativamente collegata con le altre tradizioni sui tempi primitivi di Israele. Infine, anche il *periodo nel deserto* viene più volte menzionato al di fuori del Pentateuco come tempo delle peregrinazioni durate quarant'anni (ad es. Gios. 5,6; Am. 2,10; 5,25; Sal. 95,10), talvolta con una visione molto positiva del rapporto di Jhwh con Israele (Os. 2,16 s.; 9,10; Ger. 2,2.6).

Nel Pentateuco, dunque, varie tradizioni sono state unificate a formare una visione complessiva della storia di Israele prima della conquista. Ognuna di queste tradizioni solleva i suoi problemi che saranno perciò affrontati autonomamente nelle pagine che seguono.

Bibliografia

G. V. RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1934 (= *Ges. St. I*, 9-86); M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, par. 7; R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, 1977, in part. 19-29 e 151-158.
KAISER, par. 7.

3.1 I patriarchi

La storia dei patriarchi di Gen. 12-50, nella sua forma attuale, è il risultato di un lungo processo di tradizione e composizione. Lo strato più antico è costituito da saghe sui singoli patriarchi, che mostrano chiaramente di aver avuto ognuna la propria storia particolare. Ciò appare con singolare evidenza dal fatto che la tradizione ha vari fulcri locali: per Abramo si tratta di Mamre, presso Hebron, al centro della zona montuosa meridionale (13,18; 18,1; 25,9; ecc.) e ancora di Beer-Sceba, ai margini del Neghev (21,33; 22,19); per Isacco, si tratta delle località meridionali di Gherar (26,1.6) e Beer-Sceba (26,23-25); per Giacobbe si tratta di Bethel (28,10-22; 35,1-15) e di Sichem (33,18-20) nella zona montuosa settentrionale e ancora Mahanaim (32,2 s.) e Peniel (32,23-33), in Transgiordania.

→ 189 ss.

→ 122 ss.

Luoghi della tradizione dei patriarchi

Nonostante il loro legame con determinate località, i patriarchi vengono però presentati come abitatori di tende che, con i loro greggi, cambiano spesso località e pascoli; tuttavia lasciano il paese soltanto eccezionalmente (ad es. 12,10-20; 27,43 ss.) e comunque vi fanno ogni volta ritorno (13,1 ss.; 31,3 ss.). Si innesta qui il problema storico delle figure dei patriarchi.

Stile nomadico di vita

Bisogna innanzitutto registrare una caratteristica fondamentale della tradizione: *la terra non appartiene ancora ai patriarchi*. Tuttavia, i veri abitanti del paese non si intravedono quasi mai (sono espressamente menzionati in 12,6; 13,7, ma, chiaramente, c'è una grande distanza da «quel tempo»; per il resto compaiono solo occasionalmente 14,17.21 ss.; 14,18-20; 23; 34). Dai racconti si ricava l'impressione che essi non siano basati su precise cognizioni storiche sull'epoca dei patriarchi, ma che vogliano sottolinearne la non-sedentarietà descrivendone la vita nomade (si potrebbe anche parlare di uno stadio di transizione tra vita nomade e sedentaria, cfr. DE VAUX, 220 ss.; HERRMANN, 73; trad. it., p. 76).

La tradizione colloca i patriarchi in un contesto più ampio. Nelle genealogie, poste all'inizio della storia dei patriarchi, come luogo d'origine della

Genealogie

→ 191

famiglia di Abramo è menzionata la città di Ur Kasdim («Ur dei caldei») (11,28.31; probabilmente si vuole indicare la famosa città sumerica di Ur, nei pressi della foce dell'Eufrate). Come stazione intermedia sul cammino verso la terra di Canaan appare la città di Charan, presso il tratto settentrionale dell'Eufrate (11,31 s.). Si vuole così chiaramente mettere in evidenza una relazione di parentela dei patriarchi con gli abitanti di questa città, che verrà poi ripresa nella storia di Giacobbe (27,43; 28,10; 29,4; cfr. anche 24,10). Ciò crea però una tensione fra l'origine cittadina dei patriarchi e il loro stile di vita nomade nei racconti della Genesi (per i collegamenti genealogici nella Genesi, cfr. HERRMANN, 67 ss.; trad. it., 69 ss.).

Dio dei patriarchi

→ 192 s.

Nella ricerca recente, è stata intrapresa una nuova interpretazione delle tradizioni dei patriarchi a partire da due angolature molto diverse. A. ALT parti dall'osservazione che, nella storia dei patriarchi, si parla spesso del «Dio di mio/tuo padre» o del «Dio di Abramo ecc.» (Gen. 26,24; 28,13; 31,5.29.42.53; 32,10; 43,23; 46,1.3, cfr. Es. 3,6.13.15 ecc.). ALT ravvisò in questo la caratteristica di una particolare *religione del Dio dei patriarchi*, in cui un determinato gruppo nomade adora un Dio che non possiede un nome proprio, ma che viene chiamato col nome dell'avo a cui era apparso per primo. Si tratta in primo luogo di un Dio-guida, che accompagna il gruppo nei suoi spostamenti, ma che gli accorda anche promesse (ad es. di avere una numerosa discendenza o di possedere il paese). A partire di lì, ALT vide, nelle figure dei patriarchi della Genesi, gli antenati di determinati gruppi di adoratori di quelle divinità patriarcali. Sulla base del raffronto con materiale extrabiblico, egli interpretava i patriarchi come figure storiche, il cui ricordo era stato mantenuto e tramandato nei rispettivi gruppi. Le località collegate alle singole figure di patriarchi (vedi sopra) erano da lui considerate «punti di ancoraggio» della tradizione, in cui i diversi gruppi sarebbero diventati sedentari dopo la conquista, rilevando i santuari locali cananei e trasferendoli al loro Dio dei padri. Questa ipotesi trovò ampia accoglienza e, al tempo stesso, funse da importante chiave per la ricostruzione della storia dei primordi d'Israele.

Ambiente antico vicino-Oriente

Un'altra ottica è stata adottata soprattutto da studiosi americani, francesi e israeliani. Essi tentano di comprendere i «patriarchi» nel quadro del mondo dell'antico vicino Oriente del II millennio pre-cristiano che, a partire dagli anni '20, è stato sempre meglio conosciuto grazie a vari ritrovamenti archeologici e soprattutto grazie a nuovi testi. Si è ritenuto di ritrovare in essi nomi, costumi giuridici, condizioni di vita uguali a quelli che si trovano nelle storie dei patriarchi, o che esse presuppongono, e di poter così chiaramente definire un *periodo dei patriarchi* all'interno del II millennio (cfr. ALBRIGHT, DE VAUX, KENYON, BRIGHT). Qui, comunque, le datazioni oscillano tra il

2000 a.C. circa e il 1200 (cfr. WESTERMANN, 71 ss.), per cui alcuni sostenitori di questa concezione rinunciano a una datazione precisa (ad es. MALAMAT in BEN-SASSON, I, 40).

Entrambi i punti di vista sono però stati messi radicalmente in discussione.

La debolezza fondamentale della tesi del «Dio dei padri» stava nel fatto che il materiale comparativo preso in esame da ALT proviene da un'epoca molto tardiva. Esso perse ulteriormente di validità, quando fu provato che la designazione «Dio dei padri» compare anche in altre regioni dell'antico Oriente e non è affatto la caratteristica specifica di una religione di nomadi (cfr. VORLÄNDER, ALBERTZ). All'interno dell'Antico Testamento è apparso chiaro che questa designazione di Dio compare nelle Genesi prevalentemente in strati recenti (lo stesso vale per i discorsi divini contenenti promesse che ALT aveva attribuito alla religione dei patriarchi) e che appare anche più volte al di fuori della Genesi (Es. 15,2; 18,4; Deut. 1,11; 4,1; II Re 20,5 ecc.), dove può non aver nulla a che fare con una specifica religione dei patriarchi (cfr. anche VAN SETERS 1980). Perciò la tesi di ALT non può più essere sostenuta (su questo cfr. anche DIEBNER).

Critica

→ 192 s.

L'impostazione archeologica ha sempre dovuto accontentarsi di segnalare analogie e di evidenziare retroterra senza però poter produrre alcuna prova concreta dell'esistenza o della datazione dei patriarchi. Ciò ha condotto a notevoli insicurezze e divergenze d'opinione anche tra gli studiosi che erano persuasi della fondamentale bontà di questa impostazione. Nel frattempo, anche il valore probante del materiale comparativo è stato radicalmente messo in questione (cfr. THOMPSON, VAN SETERS 1975, LEINWEBER). Inoltre, si presenta anche qui il problema che i testi adottati appartengono in molti casi a strati recenti – a prescindere poi dal fatto di stabilire se il carattere dei testi, che sono saghe, consenta dirette conclusioni di tipo storico. Rimane comunque l'impressione che le storie dei patriarchi (come anche gli altri testi dell'Antico Testamento) mostrino varie relazioni e affinità con altri testi del mondo dell'antico Oriente, cui pure appartengono.

Dobbiamo perciò accontentarci di pensare che nelle storie dei patriarchi sia conservato il ricordo di una preistoria nomadica d'Israele, senza che però si possa ricostruire un'«epoca dei patriarchi» o una «religione dei patriarchi» a partire da questi testi. Si vedrà anzi in II.2 e III.1.1 che i testi hanno molteplici altre intenzioni e funzioni.

Bibliografia

R. ALBERTZ, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, 1978; W.F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, 1957; IDEM, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956; A. ALT, *Der Gott der Väter*, 1929 (= *Kl. Schr.* I,1-78); B. DIEBNER, *Die Götter des Vaters. Eine Kritik der «Vätergott» - Hypothese Albrecht Alts*, in *DBAT* 9, 1975, 21-51;

K.M. KENYON, *Archaeology in the Holy Land*, 1960; M. KÖCKERT, *Vätergott und Väterverheissung. Eine Auseinandersetzung mit A. Alt und seinen Erben*, 1987; W. LEINWEBER, *Die Patriarchen im Licht der archäologischen Entdeckungen. Die kritische Darstellung einer Forschungsrichtung*, 1980; E. RUPRECHT, *Die Religion der Väter. Hauptlinien der Forschungsgeschichte*, in DBAT 11, 1976, 2-29; J. SCHARBERT, *Patriarchentradition und Patriarchenreligion*, in VF 19,2 1974, 2-22 (storia della ricerca); T.L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974; J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, 1975; IDEM, *The Religion of the Patriarchs in Genesis*, in Bib. 61, 1980, 220-233; R. DE VAUX, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen*, 1961; IDEM, *Les Patriarches hébreux et l'histoire*, «Revue Biblique» 72, 1965, 5-28; trad. it. *I patriarchi ebrei e la storia*, 1967; H. VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, 1975; H. WEIDMANN, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, 1968; C. WESTERMANN, *Genesis 12-50*, 1975 (storia della ricerca).
 NOTH, par. 10; BRIGHT, cap. 2; MAZAR, II, cap. VIII, XI, XII; DE VAUX, I, 1ª parte; DONNER I.5.1; GUNNEWEG, II.1; HERRMANN, I,1; HAYES - MILLER, II; BEN-SASSON, I.3.
 Cfr. anche la Bibliografia in III.1.1.

3.2 L'esodo dall'Egitto

→ 195 ss.

Mosè

All'inizio del libro dell'Esodo, «Israele», che compare qui come «popolo» per la prima volta (1,9), si trova in Egitto. Lo svolgimento del racconto mostra chiaramente che esso ha per meta la liberazione dall'Egitto, che cioè il soggiorno in Egitto non può essere considerato come un'epoca indipendente nella storia d'Israele. È il tempo della schiavitù, proteso verso la liberazione. Perciò al centro sta la figura di Mosè, il salvatore mandato da Dio: la sua nascita nel pericolo e la sua salvezza (2,1-10), il suo intervento a favore dei compatrioti oppressi e la sua fuga verso Madian (2,11-22), la sua vocazione e il conferimento dell'incarico di liberare il popolo con il sostegno di Aronne (capp. 3 s.). Da qui in avanti, tutto conduce alla realizzazione di questa promessa divina: lo scontro con il faraone (cap. 5) e le piaghe contro gli egiziani, sempre più forti (capp. 7 ss.), fino all'ultima, l'uccisione dei primogeniti, dalla quale gli israeliti vengono protetti dal sangue degli agnelli pasquali, di modo che possono finalmente lasciare il paese (capp. 11 s.). Il tutto conosce l'ultima impennata drammatica con l'inseguimento degli israeliti da parte degli egiziani e la salvezza al *Mar delle canne* (cap. 14).

Tentando una ricostruzione storica, bisogna nuovamente prestare attenzione al carattere e all'intenzione dei testi. Il tema dominante è la salvezza d'Israele da parte del liberatore mandato da Dio. I

presupposti e le circostanze storiche non sono di per sé oggetto d'interesse; perciò bisogna di volta in volta soppesare con cautela quali conclusioni storiche possono essere tratte dal quadro narrativo nel suo complesso o da determinati dettagli.

Che Israele sia stato in Egitto è un elemento basilare della tradizione che ha trovato espressione in vari punti nell'Antico Testamento. Tentando di dare concretezza storica a questo ricordo, sorge la domanda: *chi* è stato in Egitto? L'attuale contesto narrativo del Pentateuco collega le diverse tradizioni a formare un quadro unitario, di modo che Israele, in Es. 1,1-7, appare come il popolo di dodici tribù che sta in diretta continuità con i patriarchi. Tuttavia, secondo quanto sappiamo della formazione del Pentateuco, la tradizione dei patriarchi e la tradizione dell'esodo dall'Egitto non erano originariamente collegate l'una all'altra. Sono state inserite nella tradizione pan-israelitica in un secondo tempo, presumibilmente ad opera di diversi gruppi che non è possibile identificare con precisione.

→ 219 ss.

Per quanto riguarda le circostanze storiche del soggiorno in Egitto, ci vengono in aiuto fonti extra-israelitiche. Innanzitutto, i nomi delle due città di *Pithom* e *Ramses*, per la cui costruzione furono impiegati gli israeliti, secondo Es. 1,11, sono attestati in fonti egiziane. Queste fonti chiariscono anche il fatto che le due città siano menzionate assieme e siano definite: «città di approvvigionamento» (HERRMANN, 87 s., trad. it. 91 s.) e in questo si può vedere una reminiscenza storica. Ciò concorda con il fatto che in testi egiziani sono menzionati gruppi di nomadi semiti cui venne consentito di penetrare al di qua dei confini egiziani (cfr. TGI, 40 s.) e che furono poi messi a svolgere lavori (cfr. HERRMANN, 85 s., trad. it., 88 s.).

Pithom e Ramses

In testi antico-orientali del II millennio a.C. compare spesso il termine *chabiru* o *chapiru* (in egizio 'pr con vocalizzazione ignota) per designare determinati gruppi stranieri. In precedenza, questo termine è stato messo spesso in relazione con la parola ebraica 'ibri «ebreo», frequentemente usata anche in Es. 1 ss. (1,15 ss.; 2,6 s. 11.13; 3,18 ecc.). Questa è però una questione controversa (cfr. BORGER), tanto più che il significato del termine rimane incerto (cfr. KOCH, HERRMANN, 78, trad. it., 81, WEIPPERT, 66 ss.).

chabiru

Si può dunque affermare che in Es. 1 siano contenuti elementi della tradizione che si lasciano chiaramente spiegare in contesto egizio e che perciò possono veramente essere considerati reminiscenze storiche. Dalle fonti egizie non si può ricavare di più. In particolare, non è tramandato nulla sull'uscita (oppure la fuga, cfr. Es. 14,15) degli israeliti dall'Egitto e neppure sull'insegnamento da parte degli egiziani (secondo 14,6 ss. addirittura ad opera dello stesso faraone). Il

Epoca
dell'Esodo

contesto *cronologico* in cui si collocano questi elementi della tradizione è dato dai nomi delle città di Pithom e Raamses, collegati al faraone Ramses II (1290-1224).

Cronologia
biblica

Secondo la cronologia biblica, il soggiorno degli israeliti in Egitto durò 430 anni (Es. 12,40 s., cfr. Gen. 15,13: 400 anni). Altre indicazioni contraddicono queste cifre e parlano di 4 generazioni (Gen. 15,16, cfr. Es. 6,14 ss.: quattro generazioni dal figlio di Giacobbe, Levi, fino ad Aronne e Mosè). Purtroppo non possiamo chiarire il modo in cui la cronologia era concepita: i 430 anni fino all'esodo sono presumibilmente collegati con i 480 anni dall'esodo fino alla costruzione del Tempio di Gerusalemme (I Re 6,1).

Pesach
→ 136.196

Nel racconto, la tradizione dell'esodo dall'Egitto è collegata con quella di *Pesach*, che in origine costituisce una tradizione nomade indipendente. La vera e propria storia dell'esodo termina in Es. 12,37 ss. (le prescrizioni sui pani azzimi e sui primogeniti in 13,1-16 non sono parte del racconto). A essa seguono, come nuovo culmine drammatico degli eventi, l'inseguimento da parte degli egiziani e la *salvezza al Mar delle canne* (13,17 - 14,31; forse, in origine, questo elemento del racconto era collegato con le tradizioni del deserto, cfr. COATS, CHILDS). A questo si collegano anche le oscure indicazioni geografiche di 13,17 s.20 e 14,2 s., che costituiscono forse il più antico tentativo di localizzare la «scena del miracolo del mare» (cfr. NOTH 1947). Non possiamo fare di più che ricalcare il tentativo biblico di localizzazione. Rimane oscuro se questa tradizione risalgia a un evento «storico».

Luogo della
traversata

Come teatro dell'attraversamento del «Mar delle canne» viene per lo più accettata la zona dei Laghi amari (nell'odierna zona del canale di Suez). Nella letteratura sull'argomento si trovano altre due proposte: da un lato si è identificato il «Mar delle canne» con il golfo di Elat (o Akaba) (GRESSMANN, 414 ss.), dall'altro con il lago Sirbonico, una laguna poco profonda sulla costa mediterranea, a oriente del delta del Nilo (EISSFELDT).

Mosè

La figura centrale dell'intera tradizione dei libri dall'Esodo al Deuteronomio è *Mosè*, che viene introdotto in Es. 2,1-10 con il racconto della sua nascita, dai tratti miracolistici. Il motivo dell'esposizione e della salvezza di un bambino, che diventerà poi una personalità di rilievo, ha varie altre attestazioni. Il parallelo più notevole è quello con il racconto della nascita del re Sargon di Akkad, vissuto verso la fine del III millennio a.C. (cfr. GRESSMANN, 8 s.; AOT, 234 s.; RTAT, 123 s.). La notizia che Mosè crebbe alla corte egiziana fa parte delle tradizioni leggendarie sulla sua infanzia e giovinezza; al di fuori di Es. 2 non se ne parla mai altrove nell'Antico Testamento. Punto di

partenza per la formazione della leggenda può esser stato il fatto che il nome di Mosè era egiziano.

Il nome *Moshe* corrisponde a un elemento che si trova spesso in nomi egiziani teofori (cioè costruiti con un nome divino), come ad esempio Tutmosi o Ramses: indica che il dio ha generato o ha creato colui che porta il suo nome. Senza il nome divino, si tratta di una forma abbreviata, attestata anche in egizio (cfr. HERRMANN 1970, 66; trad. it., 81; *Storia*, 91; trad. it., 94).

Nome

Per quanto riguarda il problema del Mosè «storico», il carattere dei testi ci obbliga allo stesso riserbo avuto nella ricostruzione degli avvenimenti del soggiorno in Egitto e dell'esodo. Possiamo delineare il legame che unisce Mosè a diversi blocchi di tradizioni, ma non siamo in grado di scrivere la sua biografia. È qui importante rilevare che tradizioni molto diverse sono unite dalla persona di Mosè. In Es. 2,15 ss. si riferisce della sua fuga verso *Madian*, dove egli stabilisce uno stretto rapporto con il sacerdote madianita (chiamato Reuel in 2,18 e Jethro, in 3,1 e in altri casi), di cui sposa la figlia. Pascolando il gregge del suocero, giunge fino allo *Horeb, il monte di Dio* (3,1), dove il Dio di Abramo, di Isacco e Giacobbe gli rivolge la parola da dentro al pruno ardente (vv. 4-6), lo incarica dell'esodo degli israeliti dall'Egitto (vv. 7-10) e infine gli rende noto il suo nome *Jhwh* (vv. 13-15). Monte di Dio e rivelazione del nome divino puntano già all'evento del Sinai (capp. 19 ss.). Sorge qui un interrogativo: dietro al legame di Mosè col sacerdote madianita si cela una tradizione che parla di un particolare collegamento religioso tra gli israeliti e i madianiti?

Madian

→ 31

→ 33

È stata spesso sostenuta la tesi secondo cui gli israeliti avrebbero assunto il culto di *Jhwh* dai madianiti, tramite la mediazione di Mosè. Ci si riferisce qui soprattutto a Es. 18,1-12, dove Jethro fa un'esplicita confessione di fede in *Jhwh* (vv. 10 s.) e infine invita gli israeliti a un banchetto sacrificale (v. 12). Siccome, nell'Antico Testamento, i madianiti e i keniti sono talvolta identificati, si parla spesso di «ipotesi kenita» (cfr. GRESSMANN, 161 ss., 436 ss.; ROWLEY; SCHMIDT, 67 ss.; su posizioni critiche, DE VAUX, 313 ss.). A mio avviso, però, abbiamo qui tutt'al più la reminiscenza di contatti o affinità religiose, in cui forse l'ubicazione del «monte di Dio» nel territorio di pascolo dei madianiti (Es. 3,1) ha un certo ruolo. Di una «assunzione» di elementi religiosi non ci sono indizi (al contrario: Es. 18,11 suona piuttosto come la «conversione» di Jethro, cfr. II Re 5,15).

Ipotesi kenita

La figura di Mosè rappresenta dunque la cornice che tiene insieme tutte le tradizioni sull'esodo dall'Egitto. Con ogni verosimiglianza, egli assunse questo ruolo centrale solo gradatamente. Non è però più possibile sganciarlo da questo o da quella tradizione (cfr. RENDTORFF). Voler tracciare la sua biografia, come è spesso accaduto e co-

me ancora accade (cfr. SMEND, OSSWALD, SCHMID) richiede un numero elevato di ricostruzioni ipotetiche. Altrettanto ipotetico, d'altro lato, appare volerlo ritenere completamente secondario (così NOTH 1948, 172 ss., che gli lascia soltanto la tradizione della sua tomba).

Bibliografia

R. BORGER, *Das Problem der 'apiru («Habiru»)*, in ZDPV 74, 1958, 121-132; B.S. CHILDS, *A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition*, in VT 20, 1970, 406-418; G.W. COATS, *The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif*, in VT 17, 1967, 253-265; O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, 1932; H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, 1913; S. HERRMANN, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, 1970, trad. it. *Il soggiorno d'Israele in Egitto*, 1972; K. KOCH, *Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids*, in VT 19, 1969, 37-81; M. NOTH, *Der Schauplatz des Meereswunders*, in FS O. Eissfeldt, 1947, 181-190 (= ABLA I, 102-110); IDEM, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948; E. OSSWALD, *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen*, 1962; R. RENDTORFF, *Mose als Religionsstifter?*, in *Ges. St.*, 152-171; H.H. ROWLEY, *Mose und der Monotheismus*, in ZAW 69, 1957, 1-21; H. SCHMID, *Der Stand der Moseforschung*, in *Jud.* 21, 1965, 194-221; IDEM, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise*, 1986; W.H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, 1987⁶ (anche pp. 18.39.111.118); IDEM, *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex. 1-19 und 24*, 1983; R. SMEND, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, 1959; P. WEIMAR - E. ZENGER, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israel*, 1975; M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, 1967.
NOTH, par. 9; BRIGHT, cap. 3. B1; MAZAR, III, cap. V; DE VAUX, I, 2^a parte, cap. II e III; DONNER, I.5.2 e gli excursus pp. 70 ss., 107 ss.; GUNNEWEG, II.2; HERRMANN, I.2; HAYES - MILLER, III, par. 1; BEN-SASSON, I.3.
Cfr. anche la Bibliografia in III.1.2.

3.3 Israele al Sinai

- 196 s. Con Es. 15,22 inizia una sezione del racconto che si potrebbe globalmente intitolare: «Israele nel deserto»; infatti, soltanto in Num. 20,14 gli israeliti cominciano a penetrare in territori abitati. All'interno di questo complesso narrativo, le tradizioni del soggiorno di Israele al Sinai (Es. 19,1 - Num. 10,10) risaltano come ampio blocco indipendente. La tradizione esegetica è solita considerarlo una unità a sé stante; e a questi eventi è per lo più dedicato un capitolo apposito anche nelle trattazioni della storia d'Israele prima della conquista. Ciò è senza dubbio giustificato e anche qui seguiremo questa via. Bis-
- 197 ss.

gna tuttavia notare che il racconto del soggiorno al Sinai è stato narrativamente collegato a ciò che precede e a ciò che segue, senza che i punti di transizione fossero nettamente marcati. La notizia dell'arrivo in Es. 19,1 s. non differisce sostanzialmente da altre notizie di itinerario (cfr. 15,22; 16,9; 17,1 ecc.) e anche la notizia della partenza in Num. 10,12 (per i vv. 11.13 cfr. Es. 40,36 s.; Num. 9,17-23) si colloca in questo ambito (cfr. 10,33; 11,35; 12,16 ecc.).

Anche del «monte di Dio» (*har ha 'elohim*) si era già parlato in precedenza (Es. 3,1; 4,27; 18,5) e, nell'attuale contesto narrativo, «il monte» (*ha-har*), di cui si parla in 19,2 ss., non può che essere lo stesso (cfr. anche 3,12!).

Monte di Dio
→ 29

Il nome del monte cela un problema. Accanto alla designazione «monte di Dio» (Es. 3,1; 4,27; 18,5; 24,13, cfr. I Re 19,8; Sal. 68,16), in Es. 3,1 (e in I Re 19,8) c'è il nome *Horeb*, mentre in Es. 19 si alternano l'espressione «il monte» (vv. 2.3.12.14.16 ecc.) e il nome «monte *Sinai*» (vv. 11.18.20.23). Entrambi i nomi si trovano anche in altri libri dell'Antico Testamento; il nome *Horeb* è particolarmente frequente nel Deuteronomio (1,2.6.19; 4,1.15 ecc.). Di solito si ritiene che si tratti di due tradizioni diverse per il nome dello stesso monte; di recente è stata anche enunciata la tesi secondo cui sarebbero in origine esiste due distinte tradizioni del «patto» (CAZELLES). Per contro, PERLITT (1977) ha supposto che il nome *Sinai* sia stato sostituito con quello di *Horeb*, dato che il primo era in origine collegato a Edom (cfr. Giud. 5,4 s.; Deut. 33,2), che di tanto in tanto è stato visto come particolare nemico d'Israele.

Horeb

Nell'attuale contesto narrativo, la tradizione dell'esodo e quella del monte di Dio sono dunque intrecciate una con l'altra. Tuttavia, ciò che accade sul monte di Dio è qualcosa di assolutamente nuovo. Al centro sta il racconto di una *teofania*, cioè di una apparizione di Dio accompagnata da imponenti fenomeni naturali: tuoni, lampi, fitte nuvole, grande fragore (Es. 19,6 ecc.), fumo, fuoco, forti scosse di terremoto (v. 18 ecc.; alcuni esegeti vogliono distinguere in questa descrizione diversi strati letterari, nei quali la teofania è presentata in parte come un temporale, in parte come un fenomeno vulcanico). Meta decisiva dell'apparizione divina è il solenne annuncio della volontà divina nella forma del *decalogo* (Es. 20,1-17). Qui *Mosè* svolge un ruolo centrale: solo lui può giungere fino a Dio sul monte (19,3.20) e Dio parla a lui solo (v. 9), mentre il popolo ascolta «da lontano» (20,18.21, cfr. 19,9). Così *Mosè* riceve ulteriori comandamenti divini da comunicare al popolo (20,22 - 23,33). Il tutto viene infine sigillato dalla solenne *stipulazione di un patto* (cap. 24).

Teofania

→ 197

La ricostruzione storica dei fatti che stanno dietro il racconto è particolarmente difficile, perché i testi contengono pochissimi elementi concreti tali da consentire una valutazione. Si può innanzitutto

→ 197
→ 208 s.

to affermare che fa parte delle reminiscenze di Israele sui tempi più antichi della sua storia il fatto che i fondamenti decisivi della sua vita religiosa gli siano stati forniti da una proclamazione della volontà divina nel deserto. Infatti, il grande significato che la tradizione del Sinai ha per l'autocomprensione d'Israele appare chiaramente dal fatto che un gran numero di tradizioni religiose e giuridico-culturali è stato aggiunto al nucleo del racconto costituito da Es. 19-24, e anche dal fatto che il nuovo riepilogo dei comandamenti religiosi nel Deuteronomio vi si riallaccia esplicitamente (Deut. 5,2 ss.). In secondo luogo, si può dire che qui è attribuita a Mosè una rilevanza centrale: l'intera tradizione riguardante la normativa religiosa e culturale è stata connessa con il suo nome in tutti gli strati letterari e, viceversa, non si trova alcuna tradizione di quel tipo collegata a un altro nome.

Questo blocco di tradizioni può essere oggetto di svariate domande. Diverse generazioni di ricercatori si sono occupate del problema della localizzazione del monte Sinai (o Horeb, o monte di Dio), senza però raggiungere un accordo.

Ubicazione
del Sinai

Fino all'inizio della moderna ricerca critica, non c'era dubbio che il Sinai si trovasse nella penisola omonima, dove la tradizione locale lo identifica con il *dshebel Musa* («monte di Mosè»). Molti studiosi ritengono ancora oggi che questo sia esatto. Parallelamente a questa, sono però state sostenute numerose altre tesi; si è pensato ad altri monti sulla penisola del Sinai; a diversi monti a est del golfo di Elat (dove ci devono essere vulcani spenti) o, più a nord, nella regione di Edom; a un monte nei dintorni di Kades ecc. Di tanto in tanto, si aggiungono nuovi argomenti ma un accordo non è in vista (cfr. DAVIES, 63 ss.). Evidentemente si pone ai testi una domanda la cui risposta esula dai loro interessi.

Contenuto dei
comandamenti
del Sinai

Si coglie maggiormente il centro della tradizione, chiedendo quale sia stato il contenuto originario della proclamazione della volontà divina al Sinai. Anche qui la risposta è difficile perché, nella loro forma attuale, i comandamenti qui tramandati provengono senza dubbio da un'epoca molto posteriore. Il decalogo, in particolare, che costituisce il nucleo centrale della proclamazione dei comandamenti, è il risultato di un lungo processo di trasmissione e di riflessione (cfr. CHILDS, *Commentario all'Esodo*, 385 ss.).

→ 131 ss.

ALT ravvisava nel «diritto apodittico», nel quale comprendeva anche il decalogo, una tradizione dell'epoca del deserto, dunque prossima alla tradizione del Sinai; questa tesi è comunque stata ampiamente abbandonata. BALTZER, BEYERLIN e altri hanno ravvisato nel decalogo e in altri testi della pericope sinaitica un «formulario del patto», che ha paralleli nei trattati di Stato hittiti, deducendone che questi testi fossero piuttosto antichi e prove-

→ 215

nissero dall'epoca del deserto. Oggi si pensa piuttosto a imitazioni tardive di questi formulari (cfr. PERLITT 1969, NICHOLSON).

Proprio il decalogo, però, contiene alcuni elementi particolarmente caratteristici della religione d'Israele. È soprattutto il caso delle richieste, poste all'inizio del decalogo, che l'adorazione di Jhwh sia *esclusiva* (Es. 20,3) e che il culto a lui reso sia *senza immagini* (v. 4). In un mondo religioso in cui, come intorno a Israele, il politeismo, cioè l'adorazione di più divinità con funzioni diverse, è un'ovvietà e in cui le immagini sono il mezzo più diffuso per ritrarre gli dèi e soprattutto per poterli invocare, queste due richieste sono veramente fuori dell'ordinario. Siccome poi, in effetti, non esiste alcuna indicazione dell'esistenza di immagini di Jhwh, possiamo riconoscere qui alcuni elementi fondamentali della religione d'Israele, che devono averla caratterizzata fin dai tempi antichi. Non è detto con ciò che essi abbiano avuto origine, in questa forma, al «Sinai»: sono però in così aperto contrasto con tutte le religioni a noi note delle civiltà dell'antico vicino Oriente che possono soltanto derivare dalla primitiva storia nomade d'Israele. Ciò non esclude che abbiano ottenuto il loro attuale profilo forse soltanto nel corso della contrapposizione con la religione cananaica, dopo la sedentarizzazione; proprio questo dimostrerebbe però che i caratteri fondamentali degli israeliti in via di sedentarizzazione erano da loro compresi come la peculiarità di cui erano portatori, che doveva essere distinta e difesa dalla religione dei cananei che abitavano il paese (cfr. SCHMIDT, 75 ss.).

Possiamo dunque affermare che nella tradizione del Sinai si sono concentrate reminiscenze sugli inizi e i fondamenti della religione d'Israele, senza che se ne possa ricavare un chiaro quadro storico. Un fatto è tuttavia molto chiaro: il Dio di cui trattano queste tradizioni del Sinai è *Jhwh*. Tuttavia, il nome di Jhwh, nell'attuale contesto narrativo, viene già fatto conoscere a Mosè nel corso del suo primo incontro con Dio «al monte di Dio» (Es. 3,13-15, cfr. 6,2-9), e Mosè deve comunicarlo a sua volta agli israeliti (3,15, cfr. 6,9). In Es. 19 ss., il nome può dunque esser dato per conosciuto. Ancora una volta appare l'importanza del concatenamento narrativo dei vari blocchi della tradizione.

Sono stati compiuti diversi tentativi per spiegare il nome di *Jhwh* (cfr. SCHMIDT, 63 ss.; trad. it., 81 ss.). Con ogni probabilità esso derivava dalla radice *hjh* (aramaico *hwh*) che significa «essere, diventare, accadere». Non è invece certo se e quanto a lungo il nome abbia mantenuto un significato derivabile dall'etimologia. Nell'Antico Testamento, soltanto in Es. 3,14 è offerta, con un gioco di parole, una «spiegazione». La pronuncia del nome non è stata tramandata e la si può dedurre soltanto approssimativamente da testi extra-biblici. La forma «Jahwe», assai comune, rimane incerta e non viene usata nel presente volume.

1° e 2°
comandamento

→ 67 s.

Nome *Jhwh*

Bibliografia

K. BALTZER, *Das Bundesformular*, 1960; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, 1961; H. CAZELLES, *Alliance du Sinai, Alliance de l'Horeb et Renouveau de l'Alliance*, in *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, FS W. Zimmerli, 1977, 69-79; G.I. DAVIES, *The Way of the Wilderness*, 1979; C. DOHMEN, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, 1985; G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969; trad. it. *Storia della religione israelitica*, 1985; E.W. NICHOLSON, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, 1973; L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, 1969; IDEM, *Sinai und Horeb*, in FS W. Zimmerli, 1977, 302-322; W.H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, 1982⁴, par. 5 e 6. NOTH, par. 11; BRIGHT, cap. 3 B2, cap. 4 A; MAZAR, III, cap. V; DE VAUX, I, 2^a parte, cap. IV e V; DONNER I.5.3; GUNNEWEG, II, 4; HERRMANN, I,3; BEN-SASSON, I,3. Cfr. anche la Bibliografia in III.1.2.

3.4 Israele nel deserto

→ 196 s. Secondo il racconto del Pentateuco (Es. 13,17 ss.), il soggiorno d'Israele nel deserto comincia immediatamente dopo la partenza dall'Egitto (vv. 18,20; in 14,3.11 ss. compare la parola *midbar*, «deserto») e termina quarant'anni più tardi (cfr. Es. 16,35; Num. 14,33 s.; 32,13; Deut. 1,3) con l'ingresso nella terra promessa. Ad eccezione del blocco del Sinai, i racconti sul soggiorno nel deserto sono uniti da un motivo comune: il «mormorare» contro Mosè (e Aronne). Alcuni esegeti suppongono che questa sia una interpretazione complessiva dell'epoca del deserto compiuta in uno stadio più avanzato della tradizione (cfr. COATS, DE VRIES, FRITZ; di diversa opinione CHILDS, *Commentario all'Esodo*, 254 ss.). Viene qui da chiedersi se in questi racconti siano contenuti elementi della tradizione che permettano una ricostruzione storica del soggiorno nel deserto.

«Mormorazioni»
→ 199. 205

NOTH ha dato a questo interrogativo una risposta nettamente negativa: tutto il tema della «guida nel deserto» si è sviluppato soltanto dopo la sedentarizzazione delle tribù d'Israele e costituisce il superamento, puramente letterario, della lacuna fra i temi «liberazione dall'Egitto» e «introduzione nella terra coltivata» (NOTH, 127 s., cfr. FRITZ, 135 s.). Perciò questi testi non sarebbero da prendere in considerazione come fonti per l'epoca del soggiorno nel deserto.

A quella di Noth si contrappone una concezione totalmente diversa, sostenuta soprattutto da GRESSMANN (riallacciandosi a EDUARD MEYER): tutti i nomi di località contenuti in questi testi puntano ai dintorni di *Kades* (cfr. Num. 13,26; 20,1.14) dove, secondo Deut. 1,46,

Kades

gli israeliti stettero un lasso (indefinito) di tempo. In questo luogo, sarebbe avvenuta la «fondazione della religione».

Qui Gressmann ha costruito un ardito castello di ipotesi: Mosè avrebbe imparato il culto di Jhwh da Jethro, come «apprendista sacerdote», e avrebbe fondato in Kades «una succursale» del Dio, portando l'arca di Jhwh, il suo santuario principale, dal Sinai a Kades (431 ss.). Altri hanno modificato la tesi, postulando l'esistenza di due gruppi di Israeliti, uno al Sinai e l'altro a Kades (ROWLEY, 106 ss.; DE VAUX, 392 s.), mentre BEYERLIN (165 ss.) pensa a un pellegrinaggio da Kades al Sinai.

Entrambi i punti di vista appaiono problematici. La prima ipotesi ritiene che i testi siano invenzioni puramente letterarie, senza però poterne indicare le ragioni: l'altra fra gravare sui nomi di località tutto il peso di ipotesi indimostrabili, che sono talvolta in contraddizione con le affermazioni dei testi. A mio avviso, queste due posizioni estreme rispecchiano lo stesso problema: i testi non contengono storiografia, ma saghe; da questo, gli uni traggono la conseguenza di valutarli semplicemente come non storici, mentre gli altri tentano a ogni costo una ricostruzione storica compiuta (metodologicamente più misurato appare HERRMANN, 108 ss.; trad. it. 114 ss.). Dovremmo perciò limitarci a postulare la possibilità di reminiscenze storiche dal tempo precedente la sedentarizzazione, senza trascurare il carattere dei testi.

→ 122 s.

Bibliografia

W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, 1961; G.W. COATS, *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, 1968; V. FRITZ, *Israel in der Wüste*, 1970; H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, 1913; ED. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906 (1967); M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948; H.H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua. Biblical Traditions in the Light of Archaeology*, 1950; S. DE VRIES, *The Origin of the Murmuring Tradition*, in JBL 87, 1968, 51-58.
MAZAR III, cap. V; DE VAUX, I, 2^a parte, cap. IV, III; GUNNEWEG, II.3; HERRMANN, I.3; BEN-SASSON, I.3.

3.5 Israele prima della conquista (sintesi)

A partire dai testi dell'Antico Testamento, non è possibile ricostruire un quadro coerente della storia d'Israele nel periodo precedente la sedentarizzazione. Tentando uno sguardo complessivo, ci si rende conto ancora una volta del carattere vario delle tradizioni. I racconti dei patriarchi, a parte il quadro di uno stile di vita nomade, contengono a stento indicazioni utili a una ricostruzione storica. Nelle tradizioni sul soggiorno in Egitto, sull'esodo da questo paese, sul soggiorno nel deserto e al Sinai si trovano invece indicazioni storiche, dati geografici e tradizioni religiose e culturali che sembrano maggiormente consentire deduzioni: si ha l'impressione che qui sia stata mantenuta una mole maggiore di reminiscenze storiche concrete.

Nell'indagine recente, questo quadro viene ulteriormente mutato dal fatto che, per la ricostruzione del periodo dei patriarchi, viene utilizzato un gran numero di tradizioni extra-israelitiche, legate soprattutto alle indicazioni geografiche esterne alle narrazioni vere e proprie dei patriarchi, che parlano di una origine dei patriarchi da Ur Kasdim (11,28.31) e del loro soggiorno in Charan (11,31 s.). A molti studiosi sembra perciò possibile tracciare la storia dei patriarchi nel quadro della storia dell'antico vicino Oriente; qui, allora, i racconti della Genesi, che parlano della vita nomade dei patriarchi nella terra di Canaan, non hanno praticamente peso. Tutt'al più, tratti specifici (come ad es. costumi giuridici) vengono paragonati con paralleli piuttosto remoti, il che non offre molto per una ricostruzione storica. In questi tentativi di ricostruzione risulta molto più determinante il vasto materiale extra-israelitico che lo stesso testo dell'Antico Testamento.

Nell'ambito delle tradizioni dei libri da Esodo a Numeri, invece, le fonti extra-israelitiche ci forniscono soltanto pochi accenni utilizzabili, che, però, consentono di collegare i dati di Es. 1 con la storia egizia, di modo che qui risaltano profili storici più precisi. Inoltre, i testi contengono numerose indicazioni geografiche, che sembrano prestarsi a tentativi di ricostruzione. Tuttavia appare chiaro che i rapporti di interdipendenza tra una visione complessiva di quest'opera ottenuta ipoteticamente e la valutazione che si dà dei dettagli portano a risultati così divergenti che, anche in questo caso, una ricostruzione affidabile delle situazioni storiche appare pressoché impossibile.

Queste tradizioni «meridionali», comunque, contengono ancora diversi elementi religiosi e culturali che meritano attenzione. Al centro sta la tradizione dell'apparizione di Dio e della promulgazione

dei comandamenti al Sinai, che difficilmente può essere separata dalla rivelazione del nome *Jhwh* al monte di Dio. Anche valutando con molta prudenza queste tradizioni, bisogna a mio avviso dedurne che fondamentali elementi basilari della religione d'Israele sono radicati in tradizioni nomadiche provenienti dalla regione meridionale della terra d'Israele.

Lo stesso vale anche per alcune singole tradizioni culturali della religione d'Israele. La *festà di Pesach* deriva presumibilmente da questo ambito nomadico (ROST), il che traspare ancora dal suo collegamento con la partenza per il cammino nel deserto in Es. 12. Anche l'*arca* viene menzionata nel quadro del cammino nel deserto (Num. 10,33-36; Num. 14,44) e più tardi al momento della conquista (Gios. 3 s.) e a mio avviso fa effettivamente parte della sfera nomadica. Ciò è già suggerito dal suo carattere di santuario mobile, anche se l'esatto significato ne rimane incerto (cfr. SCHMITT). La *tenda dell'incontro* (*'ohel mo'ed*, Es. 33,7-11; Num. 11,16; 12,4 ecc.) in origine non aveva probabilmente nulla a che fare con l'*arca*, ma era un santuario nomade a sé stante, che poteva eventualmente servire per la comunicazione di oracoli (cfr. Es. 33,7 e le osservazioni di SCHMITT al riguardo); soltanto la tradizione posteriore, proiettando il Tempio di Gerusalemme indietro all'epoca del deserto (cfr. SCHMITT, FRITZ), ne ha fatto il grande santuario mobile, il «Tabernacolo». Infine ci sono buone ragioni per spiegare anche il *sacrificio cruento* (*zebach*) a partire dalla vita nomade, cosicché anch'esso era fra le tradizioni culturali portate con sé nella terra di Canaan.

→ 28. 136

arca

Tenda
dell'incontro

→ 199

→ 135. 139

Da quanto detto finora, non emerge affatto un quadro coerente e completo della religione e del culto degli «israeliti» prima della conquista. Appare invece chiaro come tradizioni diverse e in parte anche indipendenti fra loro e provenienti dall'epoca nomade siano state fatte confluire più tardi nel culto pan-israelitico. Qui appare anche evidente che il quadro della marcia nel deserto attualmente offerto dai testi si basa su una visione d'insieme e sull'omologazione delle diverse tradizioni. Si nota al tempo stesso che vi sono contenute anche pregevoli tradizioni provenienti dall'epoca anteriore alla sedentarizzazione.

Bibliografia

V. FRITZ, *Tempel und Zelt*, 1977; L. ROST, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender*, in ZDPV 66, 1943, 205-215 (= *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, 1965, 101-112); R. SCHMITT, *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft*, 1972.