

“Il Dio dei tuoi padri” (Es 3,6): un caso di corruzione o redazione?

Andrea Calamita

ROMA

RESUMEN El presente artículo, a través de un minucioso análisis de Ex 3,6, muestra cómo el texto bíblico deba ser acogido en toda su dificultad y variedad textual, ya que la BH completa se presenta como una continua y fascinante obra de re-escritura y re-interpretación de la que nunca se comprenderá el sentido completo, si no se acoge la variedad de sentidos y significados que los propios transmisores quisieron entregarnos. En particular el autor muestra cómo la aparente “corrupción textual” אֱלֹהֵיךָ en realidad es una verdadera intervención redaccional, testimoniada en la historia de transmisión del texto, y que dona a la narración un valor añadido haciendo del “Dios de los padres” una cifra estilística que relaciona idealmente toda la historia fundante de Israel, desde Abraham hasta Salomón.

PALABRAS CLAVE El Dios de los padres, la tríada patriarcal, escribas y redactores, crítica textual y crítica redaccional.

SUMMARY *The present article shows through a meticulous analysis of Ex 3,6 how the biblical text has to be received with all its difficulties and textual varieties. Indeed the whole of the HB is a continuous and wonderful work of re-writing and re-interpretation. Its true sense will never be fully understood unless the variety of senses and meaning, that its own transmitters would give us, is considered. In particular, the author will show the apparent “scribal corruption” אֱלֹהֵיךָ as actually a true and proper redactional intervention which is witnessed by the history of the transmission of the text. This detail gives an added value to the account by making the “God of the fathers” a stylistic figure that links ideally the whole foundational story of Israel, from Abraham to Solomon.*

KEYWORDS *God of the Fathers, the Patriarchal Triad, Scribes and Editors, Textual Criticism and Redaction Criticism.*

Prendendo in mano un’edizione critica della Bibbia ebraica (BE) – come la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) o la nuova Biblia Hebraica Quinta (BHQ) – e osservando le abbondanti note a piè di pagina, si potrebbe incor-

rere – e alle volte si incorre – in un duplice rischio: (1) tralasciare del tutto le varianti testuali dei vari manoscritti e iniziare a commentare il testo *prout iacet*, dimenticando che si ha dinanzi uno – sebbene tra i più autorevoli – e solo uno dei tanti testimoni manoscritti; (2) stabilire criticamente *il* testo originale, considerando tutte le varianti, senza alcuna esclusione, delle mere *corruzioni scribali* che inficiano il senso originale del testo, l'unico da custodire e interpretare, nella implicita convinzione che vi sia una netta linea di demarcazione tra l'opera degli autori (o redattori) e quella degli scribi. Entrambi i rischi rappresentano derive ermeneutiche purtroppo presenti nell'attuale panorama esegetico e da cui tenersi ben alla larga. Scopo del presente articolo vuole essere quello di mostrare, attraverso l'esempio di Es 3,6, come il testo biblico vada piuttosto accolto con tutta la sua difficoltà e varietà testuale, senza tralasciare mai neppure il più minimo dettaglio, poiché l'intera BE, ed in particolare il Pentateuco, si presenta come una continua e affascinante opera di re-scrittura e re-interpretazione, di cui non si comprenderà mai pienamente il senso, se non accogliendo la varietà di senso e significati che i suoi stessi tradenti volevano consegnarci. In una tale prospettiva, il termine più appropriato per designare gli scrittori biblici sembra essere quello di "redattori", piuttosto che di veri e propri "autori". L'argomento è dibattuto¹ e già vari esempi sono stati forniti a favore di una critica redazionale². Questo breve lavoro di ricerca, concentrandosi sul testo di Es 3,6, vuole offrire un ulteriore contributo in tal senso.

-
- 1 Cf. J. VAN SETERS, "Redactor in Biblical Studies. A Nineteenth Century Anachronism": *JNSL* 29/1 (2003) 1-9; IDEM, "An ironic Circle. Wellhausen and the Rise of Redactional Criticism": *ZAW* 115 (2003) 487-500; J. L. SKA, "A Plea on Behalf of the Biblical Redactors": *StTh* 59 (2005), 4-18; J. VAN SETERS, *The Edited Bible. The Curious History of the "Editor" in Biblical Criticism* (Winona Lake, IN 2006); IDEM, "Author or Redactor?": *JHS* 7 (2007) 1-22; J. J. COLLINS, "Changing Scripture", in: H. VON WEISSENBERG – J. PAKKALA – M. MARTILA (edd.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (BZAW 419; Berlin – New York 2011) 23-45; J. VAN SETERS, "Editing the Bible. The Romantic Myths about Authors and Editors": *HeBA* 3 (2014) 343-354.
- 2 Cf. Y. AMIT, *In Praise of Editing in the Hebrew Bible. Collected Essays in Retrospect* (HBM 39; Sheffield 2012); R. MÜLLER – J. PAKKALA – B. TER HAAR ROMENY, *Evidence of Editing. Growth and Change of Texts in the Hebrew Bible* (RBS 75; Atlanta, GA 2014); J. L. SKA, "Gen 12,6 et son interprétation juridique dans la LXX", in: H. AUSLOOS – B. LEMMELIN (edd.), *A Pillar of Cloud to Guide. Text-critical, Redactional, and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour of Marc Vervenne* (BELT 269; Peeters 2014) 449-454; CH. LEVIN, "The Pentateuch. A compilation by Redactors", in: J. C. GERTZ *et alii* (edd.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111; Tübingen 2016) 579-587; K. SCHMID, "Post-Priestly Additions in the Pentateuch. A Survey of Scholarship", in: J. C. GERTZ *et alii* (edd.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111; Tübingen 2016)

I. Es 3,6 AL GROCEVIA DELL'ESEGESI CONTEMPORANEA

“Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe” (Es 3,6a). Il nostro versetto contiene una delle espressioni più celebri di tutto il Pentateuco, assai evocativa e ricca di significato teologico per la fede degli Israeliti di allora, come degli ebrei e dei cristiani di oggi. Vari elementi del racconto sottolineano tale solennità: essa viene pronunciata dalla bocca stessa di Dio, sul monte di Dio, l'Oreb (v. 1), al più grande di tutti i profeti, Mosè.

Ma tale espressione si inserisce all'interno di uno dei brani del Pentateuco più disputati dalla critica letteraria (*Literarkritik*): la cosiddetta “vocazione di Mosè” (Es 3,1–4,18). Secondo l'ipotesi documentaria classica, il nucleo originale di Esodo 3–4 (3,1-17) sarebbe frutto della combinazione di due fonti differenti e indipendenti: la fonte Jahwista (J) e la fonte Elohista (E). Così la pensa ad esempio W. H. Schmidt, che, partendo dall'utilizzo dei due nomi divini (יהוה ed אלהים) e dalla presenza di presunti doppioni in Es 3,7-10, atomizza il testo, attribuendo Es 3,1ab α *.2-4a.5.7-8*.16-17* alla fonte J ed Es 3,1b β *.4b*.6.9-15* alla fonte E³. Secondo altri autori, sempre nel panorama documentario, come il grande J. Wellhausen, il testo di Es 3,1–4,17 è abbastanza unificato e rappresenterebbe l'opera del cosiddetto redattore Jehowista (Je), che avrebbe fuso le due fonti J ed E, rendendo ormai impossibile una netta distinzione tra materiale Jahwista e materiale Elohista⁴. Dunque, secondo la tradizionale ipotesi documentaria, Es 3,6 sarebbe un testo Eloista (o Jehowista), che testimonierebbe di un ponte pre-Sacerdotale tra storie patriarcali e racconti esodali⁵.

589-604; J. L. Ska, “Some Empirical Evidence in Favor of Redaction Criticism”, in: J. C. GERTZ *et alii* (edd.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111; Tübingen 2016) 567-577.

3 W. H. SCHMIDT, *Exodus 1–6* (BKAT II,1; Neukirchen-Vluyn 1988) 132-133; opinione simile si trovava già in M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5; Göttingen ²1961) 22-23 e sarà ripresa da vari autori, tra cui B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL; Philadelphia, PA 1974) 52-53, sebbene Childs si pronunciasse contro un'eccessiva atomizzazione del testo.

4 J. WELLHAUSEN, *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin ³1899) 70-71; sorprendentemente un'opinione simile si ritrova in M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 221 n. 549 (sebbene non parli espressamente di redattore Jehowista), che però si discosta da quanto lo stesso autore dice in *ibidem*, 31.39 e in *Exodus*, 22.

5 Così pensa, ad esempio, A. Alt, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT 48; Stuttgart 1929) 11, che attribuisce Es 3,6 alla fonte Elohista: “Il racconto inizia il collegamento mediante il quale le saghe elohiste dei patriarchi e di Mosè possono essere tenute distinte e allo stesso tempo messe in una stretta correlazione l'una

Ma le cose stanno davvero così? Es 3,6 è davvero un testo pre-Sacerdotale, che funge da raccordo tra Genesi ed Esodo? Mi sembra che l'ipotesi documentaria classica, messa in crisi a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, e tuttavia seguita ancor oggi da alcuni esegeti, non abbia gli strumenti per rispondere a questa domanda, poiché non considera il testo in tutta la sua complessità. Essa, infatti, invece di prestare attenzione ai procedimenti tipici della narrativa biblica, al contesto immediato o remoto, e alle tensioni linguistico-grammaticali, parte da presupposti teorici assolutizzati, come l'esistenza di documenti completi e indipendenti, l'attribuzione di porzioni testuali alle ipotetiche fonti J ed E, sulla sola base dei nomi divini יהוה ed אלהים, o sulla base di (presunti) doppioni o (presunte) tensioni presenti nei testi. E poiché questo modo di procedere pregiudica la risposta alla nostra domanda sull'origine e la funzione di Es 3,6, dovremo mostrarne brevemente l'inconsistenza.

W. H. Schmidt, che può essere preso a rappresentanza del panorama documentario, vede in Es 3,6 la mano della fonte Elohista per quattro ragioni fondamentali⁶:

- (1) Al v. 6, come anche nei vv. 1bβ.4b, abbiamo il nome divino אלהים, in contrasto con il nome יהוה, che compare nei vv. 2a.4a.
- (2) L'ordine dato da Dio al v. 5, di togliersi i sandali dai piedi, non ha una sua esecuzione, poiché al v. 6 Mosè reagisce, piuttosto, velandosi il volto.
- (3) I vv. 5-6a, pur essendo un unico discorso divino, non interrotto, presentano un doppio ויאמר.
- (4) Il v. 6 impiega il verbo נבט per descrivere l'azione del "vedere", mentre nel resto del brano compare il più comune ראה (vv. 2[2x].3a.4a[2x]).

con l'altra". Secondo ALT la triade patriarcale è un elemento estraneo al testo, ma aggiunto dall'Elohista – e non da un redattore tardivo – al fine di creare una più stretta connessione tra "l'era dei padri" e "l'era di Mosè" (*ibidem*, 13). Infatti, a suo avviso, non c'è motivo di seguire W. STAERK, *Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des Alten Testaments* (Berlin 1899) 32 "nell'escludere l'espressione 'il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe' in Es 3,6 come un'aggiunta tardiva. Poiché rimarrebbe comunque l'espressione 'il Dio di tuo padre' (v. 13 'il Dio dei tuoi padri'), che nell'Elohista significa esattamente la stessa cosa" (ALT, *Gott der Väter*, 14 n. 2).

6 SCHMIDT, *Exodus 1-6*, 121-123.

Lungi dal voler tessere una minuziosa contestazione di questi punti, mi limiterò a fornire qualche piccola osservazione, che ne metta in questione la validità⁷:

- (1) Quanto all'uso dei nomi divini, caposaldo della teoria documentaria, si deve notare che la loro alternanza non è sempre un criterio sicuro per l'individuazione delle fonti all'interno del Pentateuco. Essa è spesso intenzionale, come ad esempio in Es 6,3⁸, e con ogni probabilità anche qui in Es 3,1-6 l'alternanza dei nomi divini non è casuale, ma volta ad identificare la divinità rivelatasi a Mosè nel roveto ardente con il nome proprio del Dio d'Israele יהוה (questa, identificazione, già implicita in Es 3,1-6, sarà del tutto chiara in 3,15). Inoltre bisogna notare che יהוה ed אלהים non sono due nomi divini concorrenti, poiché il primo è una specie di nome proprio del Dio d'Israele ed il secondo è piuttosto un termine generico per indicare la divinità⁹.
- (2) Quanto alla mancata esecuzione dell'ordine divino dato in 3,5, si può semplicemente notare che questo non è l'unico caso nella BE in cui, ad un ordine divino, non segua l'esplicita menzione della sua esecuzione. Ciò avviene generalmente quando l'esecuzione può essere facilmente intuita dal lettore (cf. ad esempio Gn 32,5-6; Gs 10,18-19; 1 Sam 9,3; 2 Sam 14,2-3; 1 Re 19,19-21)¹⁰.
- (3) Quanto all'uso del doppio ויאמר all'interno di un unico discorso divino non interrotto, esso è abbastanza comune nelle narrazioni bibliche¹¹. Alle volte testimonia effettivamente un intervento redazionale (ad esempio, è il caso di Es 3,14.15, o di Gn 16,9.10.11)¹², ma nella maggioranza dei casi, esso è un semplice espediente narrativo per suggerire una pausa

7 Per maggiori dettagli si veda J. L. Ska, “The Limits of Interpretation”, in: Th. B. Dozeman – K. Schmid – B. J. Schwartz (edd.), *The Pentateuch* (FAT 78; Göttingen 2011) 120-122.

8 In questo testo Sacerdotale si vuol sottolineare l'identità di יהוה, אלהים ed אל שרי; cf. J. L. Ska, “La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode”: *ZAW* 94 (1982) 530-548.

9 E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984) 471-477.

10 Cf. W. Baumgartner, “Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil”, in: H. Schmidt (ed.), *Eucharisterion. Festschrift Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag, dem 23. Mai 1922* (FRLANT NF 19; Göttingen 1923) 145-157.

11 Cf. Sh. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (JSOTS 70; Sheffield 1989) 43-45.

12 Cf. J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Collana Biblica; Bologna 2000) 99-100.

all'interno del racconto, pausa che nel nostro caso permette, tra l'altro, di immaginare l'esecuzione del comando divino dato al v. 5¹³.

- (4) Sull'uso dei verbi **נבט** e **ראה**, si deve notare che essi sono piuttosto interscambiabili e spesso vengono abbinati all'interno di uno stesso testo (cf., ad esempio, Nm 23,21, dove si trovano in parallelismo sinonimico; oppure 1 Sam 16,7, dove vengono usati per semplice *variatio* stilistica).
- (5) Infine si noterà che dividendo il testo in due fonti, il presunto racconto Elohistà (Es 3,1bβ*.4b*.6.9-15*) risulta incoerente. Infatti mancherebbe qualsiasi menzione di un'apparizione divina, e dunque non si spiegherebbe quanto l'autore (lo stesso presunto Elohistà) afferma al v. 6b: **ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל־האלהים** – “Mosè si coprì il volto, poiché aveva paura di guardare verso Dio”.

Dunque rimane ancora valida la domanda sopra formulata: Es 3,6 è davvero un testo pre-Sacerdotale, che funge da raccordo tra Genesi ed Esodo? Mi sembra che per rispondere a tale domanda si debba piuttosto partire dalla complessità del testo, con tutte le sue tensioni interne ed esterne, e in tutte le sue forme testuali.

II. QUALE TESTO PER Es 3,6?

In Es 3,6 abbiamo la prima auto-presentazione di Dio a Mosè. Come ogni rivelazione divina, è un testo carico di significato, ma qui il valore è accresciuto, poiché il destinatario della rivelazione non è un qualunque uomo di fede, bensì Mosè stesso, il primo ed il più grande di tutti i profeti (cf. Dt 34,10). Dunque c'è da aspettarsi che un testo così fondamentale e fondante per la fede d'Israele sia stato oggetto di grande attenzione da parte degli scribi, un'attenzione che spesso indica tutt'altro che uniformità nella tradizione manoscritta. Infatti il nostro versetto si presenta con piccole, ma importanti varianti. Il TM ha:

13 Tra i tanti esempi, si veda Gn 15,5, dove il doppio **ויאמר** suggerisce una pausa nel discorso divino, per dar tempo ad Abramo di guardare il cielo e realizzare la sua incapacità a contare le stelle; oppure Gdc 11,36.37, dove il doppio **והאמר** indica una specie di ripensamento nel pensiero della figlia di leftè, che prima invita il padre ad adempiere il voto fatto (v. 36), ma poi chiede, nondimeno, che le sia concesso di andare errando per due mesi sui monti per piangere la sua verginità (v. 37).

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי אֲבֹתַי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב וַיִּסְתַּח מִשָּׁה פָּנָיו כִּי יָרָא מַה־בֵּישׁ אֱלֹהֵיהֶם:

La prima variante, e forse quella di minor spessore, riguarda il sintagma וַיֹּאמֶר, che alcuni testimoni greci (tra cui il Codex Alexandrinus) cambiano in καὶ εἶπεν αὐτῷ, aggiungendo il pronome personale αὐτῷ, assente nell'ebraico. Basterà sfogliare velocemente la BE per accorgersi che la costruzione sintattica וַיֹּאמֶר + discorso diretto (senza esplicitazione dell'oggetto indiretto) è abituale nell'ebraico biblico e dunque non ci sono motivi validi per cambiare il TM. Essa ricorre in ogni dove nella BE, specialmente nei racconti di Genesi ed Esodo. L'omissione del complemento di termine è volta a rendere più fluida la narrazione, soprattutto in un dialogo serrato (si veda ad esempio Gn 18, 23.26.27.28.29[2x].30[2x].31[2x].32[2x]). E, d'altra parte, l'inserzione di αὐτῷ in alcuni testimoni greci si può facilmente comprendere col fine di esplicitare ciò che è implicito, rendendo la lettura più piana.

Maggiore attenzione merita il sintagma אֱלֹהֵי אֲבֹתַי, che diverrà uno dei problemi centrali della nostra ricerca. Al posto del singolare אֲבֹתַי, il Pentateuco Samaritano (Sam) ha אֲבֹתַיִךְ e due Mss greci (58⁸⁴) hanno τῶν πατέρων σου, che corrisponderebbe all'ebraico plurale אֲבֹתַיִךְ, versione ripresa in At 7,32 e Giustino. Ad una prima lettura, sembrerebbe da preferirsi il plurale אֲבֹתַיִךְ, poiché il nostro sostantivo è immediatamente seguito da un'apposizione al plurale (אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב)¹⁴. Ma proprio la maggior facilità della lettura al plurale, deve spingerci a vedere l'originale nella formula al singolare, per il noto principio della *lectio difficilior*: dunque l'originale aveva אֲבֹתַי (TM), poi cambiato in אֲבֹתַיִךְ (Sam, LXX^{58,84}) allo scopo di armonizzare il testo. Infatti sarebbe grammaticalmente più logico avere אֲבֹתַיִךְ (al plurale), dal momento che il sostantivo è seguito da un'apposizione che non presenta solo il Dio di *un padre*, ma il Dio di *tre padri*: Abramo, Isacco e Giacobbe (cf. § IV, punto 1). Sam e LXX^{58,84} devono aver colto questa tensione sintattica, e perciò cambiato al plurale, in analogia con le formule parallele, che in Dt 1,21; 6,3; 12,1; 27,3 hanno “il Dio dei *tuo*i padri” (אֱלֹהֵי אֲבֹתַיִךְ al plurale + suf. 2ms), e più in generale con tutte le formule che nel Pentateuco hanno “il Dio dei *x* padri” (אֱלֹהֵי אֲבֹתַיִךְ al plurale

14 Così fanno C. F. HOUBIGANT, *Notae criticae in universos Veteris Testamenti Libros cum hebraice, tum graece scriptos, cum integris ejusdem prolegomenis ad exemplar parisiense denuo recusae* (Francofurti ad Moenum 1777) I, 72; Ia BH³; G. BEER, *Exodus mit einem Beitrag von Kurt Galling Professor an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* (HAT 3; Tübingen 1939) 26; e la traduzione della NEB (1970).

+ un qualsiasi suffisso pronominale): Es 3,13.15.16 (le ultime due con triade patriarcale); Es 4,5 (con triade patriarcale); Dt 1,11; 4,1; 26,7; 29,24¹⁵.

Rimangono altre due questioni da affrontare, per stabilire il testo di Es 3,6. La prima riguarda la presenza-assenza del *waw* copulativo prima della terza ricorrenza del termine אלהם. La maggioranza dei Mss della tradizione masoretica (tra cui il Codex Leningradensis) ha ואלהי, senza *waw* copulativo; alcuni Mss, insieme al Sam e alla LXX hanno ואלהי. È chiaro che vada preferita la versione senza *waw*, in quanto *lectio difficilior*, e che la versione con *waw* vada intesa come un tentativo di rendere più piana la lettura del testo, tentativo in coerenza con le altre correzioni del nostro versetto (l'aggiunta di αὐτῶ nella LXX ed il cambio in אבתך in Sam e LXX^{58:84}). La formula אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ricorre per intero altre tre volte in tutta la BE, tutte nel nostro testo di Esodo 3–4: Es 3,15.16; 4,5. In 3,15 e in 4,5 la ripetizione è *verbatim*; in 3,16 vi è una *variatio* brachilogica (אלהי אברהם יצחק ויעקב). Anche qui è da notare come l'intenzione “appianante” dello scriba del Sam e di LXX^{58:84} sia sistematica: infatti, sia in 3,6 sia in 3,15, sia in 4,5, Sam e LXX^{58:84} hanno il *waw* di coordinazione prima della terza ricorrenza del termine אלהם. La LXX cambia il testo anche in 3,16, riproponendo la formula più lunga, con ripetizione del καὶ θεός: θεὸς Ἀβρααμ καὶ θεὸς Ἰσαακ καὶ θεὸς Ἰακωβ¹⁶.

Infine, dobbiamo trattare del verbo ויסתר, che la LXX cambia in ἀπέστρεψεν. Il TM ed il Sam, hanno ויסתר מושה פניו כי ירא מהביט אלהאליהם – “E Mosè si coprì il volto, poiché aveva paura di guardare verso Dio”. La LXX ha ἀπέστρεψεν δὲ Μωυσης τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ – “Ma Mosè voltò il suo viso dall'altra parte, poiché aveva paura

15 Secondo W. H. C. PROPP, *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2; New York 1999) 184, che pure sostiene la versione al singolare (אבך) come l'originale, la versione al plurale (אבתך) sarebbe influenzata solo dalle formule *strettamente* parallele, che hanno “il Dio dei tuoi padri”: Dt 1,21; 6,3; 12,1; 27,3; secondo C. HOUTMAN, *Exodus. Volume 1* (HCOT; Kampen 1993) 349, invece, la lezione di Sam e LXX^{58:84} sarebbe influenzata solo dalle formule più vicine di Es 3,13.15.16; 4,5. Bisogna considerare, però, che quando uno scriba copiava un testo, non aveva solo in mente il contesto più vicino, ma virtualmente l'intera Scrittura ebraica, ed in particolare il testo fondativo del Pentateuco. Per le ricorrenze della formula “il Dio dei x padri” fuori dal Pentateuco si veda la n. 33.

16 Altre ricorrenze di una formula simile, ma non identica, si trovano in 1 Re 18,36; 1 Cr 29,18; 2 Cr 30,6. In questi tre casi, però, la formula è brachilogica e al nome di Giacobbe si sostituisce quello di Israele: אלהי אברהם יצחק וישראל. Altrove la formula è incompleta, a motivo della trama narrativa, che si va componendo: Gn 26,24 (אלהי אברהם אבך; Isacco è il destinatario della rivelazione); 28,13 (אלהי אברהם אבך ואלהי יצחק; Giacobbe è il destinatario della rivelazione); 31,42 (אלהי אבי אברהם ופחד יצחק; è Giacobbe stesso a parlare); 32,10 (אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק; anche qui è Giacobbe a parlare).

di guardare in basso verso Dio”. Ad un primo sguardo il verbo ἀπέστρεψεν potrebbe essere inteso come una lettura teologicamente correttiva di ויסתר. Il testo originale aveva “si coprì il volto”, ma il traduttore greco avrebbe voluto usare ancor più prudenza, sottolineando l’atteggiamento religioso del profeta: non solo Mosè si coprì il volto per non guardare verso Dio, ma addirittura si girò dall’altra parte. Un correttore avrebbe dunque accentuato la pia reazione di Mosè, in piena linea di continuità con il noto principio scritturistico secondo cui non si può vedere Dio e restare in vita¹⁷. Tuttavia, bisogna notare che ἀποστρέφειν το πρόσωπον è la normale traduzione della LXX per l’idioma ebraico סתר (Hif.) + פנים (ogg. dir.). Dunque qui, diversamente da quanto si vedrà per il cambio da אביך ad אבתך (§ III), il cambiamento da ויסתר ad ἀπέστρεψεν non ha alcun intento redazionale specifico, ma corrisponde ad una semplice scelta di traduzione, riscontrabile in tutta la LXX, indipendentemente da chi sia il soggetto del verbo e quale il suo contesto¹⁸.

III. IL CAMBIAMENTO DA אביך AD אבתך E IL SUO INTENTO REDAZIONALE

A partire dagli studi di P. de Lagarde¹⁹, per decenni, si è pensato che, attraverso un attento lavoro di critica testuale, si potesse finalmente giungere ad un testo originale (*Urtext*) per l’Antico Testamento. Successivamente tale presupposto fu fortemente ridimensionato, tuttavia continuarono gli studi che, partendo dall’ipotesi di tre principali tipi testuali – TM, Sam e LXX – cercarono

17 Infatti, secondo una diffusa tradizione, stare alla presenza di Dio è qualcosa di pericoloso e persino letale (si veda in particolare Es 33,20, dove abbiamo la più chiara enunciazione del principio; cf. Es 19,21; Lv 16,2; Nm 4,20 1 Sam 6,19; 1 Re 19,13; Is 6,5), sebbene si diano vari casi di uomini che, pur avendo visto Dio, sono rimasti in vita. Tuttavia, le eccezioni confermano la regola, dal momento che ogni volta si ribadisce l’eccezionalità di tale sopravvivenza (cf. Gn 32,31; Es 24,10-11; Gdc 6,22-23; 13,22-23).

18 Delle 29 ricorrenze dell’idioma סתר (Hif.) + פנים (ogg. dir.) nella BE, 27x la LXX traduce coerentemente con ἀποστρέφειν το πρόσωπον (Es 3,6; Dt 31,17.18; 32,20; Sal 10,11; 13,2; 22,25; 27,9; 30,8; 44,25; 51,11; 69,18; 88,15; 102,3; 104,29; 143,7; Is 8,17; 50,6; 53,3; 54,8; 59,2; 64,6; Ger 33,5; Ez 39,23.24.29; Mi 3,4). Solo 2x – in Gb 13,24; 34,29 – traduce ἀύπτειν (προσσωπον). Il soggetto del verbo è sempre Dio, tranne in Es 3,6, dove il soggetto è Mosè, e in Is 50,6; 53,3, dove il soggetto è il servo sofferente di YHWH. Cf. R. E. FRIEDMAN, “The Biblical Expression *mast’r pānīm*”: *HAR* 1 (1977) 139-147.

19 Cf. P. DE LAGARDE, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* (Leipzig 1863) 2-4; IDEM, *Mittheilungen I* (Göttingen 1884) 19-26.

di avvicinarsi quanto più possibile al testo originale²⁰. E ancora oggi, leggendo la sezione filologica di molti commentari, sembra che spesso si persegua un simile approccio, sebbene non dichiaratamente. Ma le scoperte del Mar Morto hanno costretto a rivedere la teoria dei tipi testuali: a Qumran infatti si trovano sia testi non uniformabili a nessun tipo testuale già noto, sia testi con forme miste. Grazie agli studi di E. Tov²¹ e di E. Ulrich²², si è notato come in realtà i rapporti tra le varie tradizioni testuali sono molto più intricati e complessi di quanto si pensasse prima, al punto che spesso sia del tutto impossibile risalire ad un testo originale, ma ci si debba piuttosto arrendere ad una molteplicità di tradizioni testuali, che – come dimostrano i rotoli del Mar Morto – potevano coesistere l’una affianco all’altra.

Così ci si rende conto che “la fase della genesi letteraria (*Redaktionsgeschichte*, storia della redazione) non può più essere separata chiaramente dalla fase della trasmissione letteraria (*Transmissions- o Rezensionsgeschichte*, storia della trasmissione o della recensione), le quali possono anche sovrapporsi”²³. Ecco, allora, che spesso – ma non sempre, ovviamente – parlare di “corruzioni testuali” è del tutto inappropriato, poiché quelle che ad un primo momento sembrano volgari emendazioni del testo o meri errori scribali, ad una più attenta analisi del testo biblico nel suo insieme, si riveleranno essere veri e propri interventi redazionali, testimoniati nella storia di trasmissione del testo. Perciò si assottiglia sempre più il confine tra critica testuale e critica redazionale, delineandosi così tutta un’altra immagine del testo biblico: non più un testo monolitico, spesso sfregiato da scribi un po’ distratti o bigotti, quanto piuttosto un testo fluido, che fino ad un’età relativamente tarda (ca. I

20 Cf. ad esempio F. M. CROSS, “The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert”, in: F. M. CROSS – S. TALMON (edd.), *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge, MA – London 1975) 177-195; IDEM, “The Fixation of the Text of the Hebrew Bible”, in: IDEM, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore, MD – London 1998) 205-218; S. TALMON, “The Old Testament Text”, in: P. R. ACKROYD – C. F. EVANS (edd.), *The Cambridge History of the Bible* I. *From the Beginnings to Jerome* (Cambridge 1970) 159-199.

21 Cf. E. TOV, “History of the Biblical Text”, in: IDEM, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis, MN 2012) 155-190.

22 Cf. E. ULRICH, “Multiple Literary Editions: Reflection toward a Theory of the History of the Biblical Text”, in: D. W. PARRY – S. D. RICKS (edd.), *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls. Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995* (StTDJ 20; Leiden – New York – Köln 1996) 78-105; IDEM, “The Evolutionary Production and Transmission of the Scriptural Books”, in: H. VON WEISSENBERG – J. PAKKALA – M. MARTILLA (edd.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (Berlin – New York 2011) 47-64.

23 H.-J. FABRY, “Der Text und seine Geschichte”, in: E. ZENGER *et alii* (edd.), *Einleitung in das Alte Testament. Neunte, aktualisierte Auflage herausgegeben von Cristian Frevel* (KStTh 1,1; Stuttgart 2016) 56.

sec. d.C.), si prestava a continue aggiunte e cesellature, volte a sostenere diverse riletture e re-interpretazioni, o a corroborare particolari interessi redazionali.

Tra le “correzioni scribali” di Es 3,6, ve n’è una – אַבְתִּיךְ – che a nostro avviso non può essere classificata come una semplice “corruzione testuale”, ma va piuttosto interpretata come un mirato intervento scribale, volto a corroborare un preciso interesse redazionale. È un cambiamento minimo nel corpo del testo, che agli occhi dei più risulterà trascurabile, ma che in realtà ne disvela la “vivacità” e dischiude il cammino per una critica redazionale. Perché uno scriba avrebbe dovuto cambiare אֲבִיךָ in אַבְתִּיךְ? Una prima risposta l’abbiamo già data stabilendo il testo di Es 3,6: il cambiamento è volto a sciogliere la tensione grammaticale, armonizzando il testo. Infatti, è grammaticalmente più logico che l’apposizione al plurale, che presenta il Dio di *tre padri*, dipenda da un sostantivo al plurale, indicante “il Dio dei *tuo(i) padri*” (cf. § IV, punto 1). Ma da una lettura ravvicinata della BE, risulterà che quella grammaticale non è qui l’unica ragione per il cambiamento. Infatti, facendo un attento studio delle ricorrenze dell’espressione “il Dio di tuo [o altro suffisso pronominale] padre” in tutta la BE (con אֱלֹהִים allo stato costruito, immediatamente seguito da אֲבִי al singolare + un qualsiasi suffisso pronominale), si noterà che su 14 ricorrenze di suddetto sintagma (Gn 31,5.29.42; 32,10[2x]; 43,23; 46,1.3; 50,17; Es 3,6; 15,2; 18,4; 1 Cr 28,9; 2 Cr 17,4)²⁴, solo in quattro casi uno scriba testimoniato in (Sam) LXX^(58;84) cambia il testo, rendendo il sostantivo אֲבִי al plurale: Gn 43,23; 46,3; Es 3,6; 1 Cr 28,9²⁵. Perché un tale cambiamento? Basterà registrare la solennità e l’importanza di tre di questi momenti, per capire che il cambiamento, almeno in tre casi su quattro, è tutt’altro che casuale²⁶.

24 A queste si potrebbe aggiungere l’unica occorrenza del sintagma singolare con il sostantivo אֱלֹהִים, al posto del più comune אֱלֹהִים, in Gn 49,25. Qui nessun Ms cambia אֲבִי al plurale.

25 In tre casi il cambiamento sarebbe stato impossibile, a causa della costruzione sintattica, poiché “בִּיאָ” + suffisso pronominale” è seguito da un’apposizione riportante il nome di un solo patriarca: Gn 32,10[2x]; 46,1.

26 In Gn 43,23 il momento non è così solenne ed il cambio dal singolare אֲבִיכֶם al plurale אַבְתִּיכֶם, testimoniato in 2 Mss ebraici, nella LXX, nel Sam e nel Targum Neofiti, può spiegarsi come un semplice caso di corruzione scribale, sulla base di espressioni parallele, con אֲבִי al plurale + un qualsiasi suffisso pronominale (cf. soprattutto le formule parallele nel Pentateuco: Es 3,13.15.16; 4,5; Dt 1,11.21; 4,1; 6,3; 12,1; 26,7; 27,3; 29; per altre ricorrenze della formula si veda la n. 33.

1. Gn 46,3

Con Gn 46,3 ci troviamo all'interno della storia di Giuseppe, precisamente nel momento in cui Israele (Giacobbe) sta per scendere in Egitto con tutta la sua famiglia e i suoi beni. Il nostro versetto si inserisce in un oracolo divino, in cui Dio promette al patriarca di assisterlo nella discesa in Egitto, per poi farlo risalire. Gn 46,1-5a è un testo fondamentale per la trama del macro-racconto di Genesi-Deuteronomio, poiché crea un collegamento tra le storie patriarcali, compiutesi nella terra di Canaan (v. 3a: Dio è il Dio di suo padre), la storia di Giuseppe (v. 4b: "Giuseppe porrà la sua mano sui tuoi occhi"), la permanenza in Egitto (v. 3b: "Non temere di scendere in Egitto, poiché lì farò di te una grande nazione") ed il ritorno nella terra (v. 4aβ: "Io ti farò anche risalire"). Appurata la sua importanza nella trama del macro-racconto, bisogna nondimeno riconoscere che Gn 46,1-5a è un'aggiunta redazionale, post-Sacerdotale. Ciò si spiega facilmente per almeno tre motivi²⁷:

- (1) Il brano si distingue nettamente dal resto della storia di Giuseppe (Gn 37-50): contiene l'unico discorso divino, l'unica visione e l'unico atto culturale di tutta la storia.
- (2) In 45,27 i figli riferiscono al padre le parole di Giuseppe e gli mostrano i carri che quello aveva mandato per trasportarlo. Allora, nel v. 28, Israele, finalmente convinto, decide di partire. La continuazione più naturale di questo racconto si ritrova in 46,5b, ove i figli fanno salire il padre Giacobbe e tutte le sue proprietà sui carri mandati dal faraone (mediante Giuseppe). "Quest'ultima azione non ha molto senso dopo una prima partenza e un primo scalo a Beersheva (46,1)"²⁸.
- (3) Infine, al lettore più avveduto non sfuggirà che l'oracolo divino ratifica una decisione già presa dal patriarca in 45,28. Che senso ha invitare a "non temere di scendere in Egitto" (46,3), quando Giacobbe ha già esposto con fermezza la sua decisione (45,28)?

Qui sembra che lo "scriba-correttore" del v. 3 agisca in piena linea con l'intento del redattore post-Sacerdotale, enfatizzando il collegamento tra storie

²⁷ Cf. Ska, *Introduzione*, 228.

²⁸ Ska, *Introduzione*, 228.

patriarcali e racconti esodali: infatti secondo il testo della LXX, Dio (האל) non si presenta semplicemente come “il Dio di *tuo padre*” (אלהי אבך), ma come “il Dio dei *tuo padri*” (ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου), non semplicemente il Dio del padre di Giacobbe, ma il Dio di Abramo e Isacco, e dunque di tutti gli antenati d’Israele. Quello stesso Dio che si è rivelato ai patriarchi, condurrà il popolo in Egitto, lo farà diventare una grande nazione e lo ricondurrà nella terra di Canaan.

2. Es 3,6

L’importanza del nostro Es 3,6 è già stata accennata: abbiamo qui la prima rivelazione di Dio a Mosè, il più grande dei profeti (Dt 34,10), la sua chiamata per una particolare missione e la solenne rivelazione del nome divino יהוה; tre elementi che fanno di questa pagina uno dei testi chiave di tutto il Pentateuco. Come già detto (§ II), il testo originale è quello al singolare אבך, testimoniato nel TM; la “correzione” al plurale אבתך, testimoniata in Sam LXX^{58,84} At 7,32 Giustino, oltre che da motivi di coerenza grammaticale e armonizzazione con espressioni parallele, a nostro avviso è spinta da precisi interessi redazionali, molto simili a quelli già riscontrati in Gn 46,3.

Come ormai ben dimostrato dagli studi letterari²⁹, le storie patriarcali e quelle esodali, incentrate sulla figura di Mosè, costituivano originariamente due tradizioni indipendenti, poi abilmente cucite dai redattori biblici, Sacerdotali e

29 Cf. tra i contributi più recenti D. M. CARR, “Genesis in Relation to the Moses Story. Diachronic and Synchronic Perspectives”, in: A. WENIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155; Leuven 2001) 273-295; E. BLUM, “Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen”, in: J. CH. GERTZ – K. SCHMID – M. WITTE (edd.), *Abschied vom Jahwisten* (BZAW 315; Berlin – New York 2002) 119-155; IDEM, “The Literary Connections between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua”, in: TH. B. DOZEMAN – K. SCHMID (edd.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSymS 34; Atlanta, GA 2006) 89-106; D. M. CARR, “What Is Required to Identify Pre-Priestly Narrative Connections between Genesis and Exodus? Some General Reflections and Specific Cases”, in: TH. B. DOZEMAN – K. SCHMID (edd.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSymS 34; Atlanta, GA 2006) 159-180; J. CH. GERTZ, “The Transition between the Books of Genesis and Exodus”, in: TH. B. DOZEMAN – K. SCHMID (edd.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSymS 34; Atlanta, GA 2006) 73-87; K. SCHMID, “The So-Called Yahwist and the Literary Gap Between Genesis and Exodus”, in: TH. B. DOZEMAN – K. SCHMID (edd.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSymS 34; Atlanta, GA 2006) 29-50; IDEM, “Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel”: *Bib.* 93 (2012) 187-208.

post-Sacerdotali. La fine del libro della Genesi e l'inizio dell'Esodo costituiscono due momenti salienti per tessere una tale congiunzione. Ecco, allora, che non c'è affatto da stupirsi se anche il nostro testo, posto all'inizio di Esodo, persegua un tale obbiettivo, notevole anzitutto nelle “correzioni scribali” e poi, a ritroso, nelle aggiunte redazionali (§ IV).

Dire **אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב**, sebbene grammaticalmente goffo, sarebbe stato possibile (come dimostra uniformemente il TM per Es 3,6 ed espressioni sintatticamente simili, con sostantivo al singolare e apposizione al plurale³⁰), tuttavia viene cambiato, per rendere ancora più forte il collegamento tra “il Dio dei padri” e “il Dio di Mosè”, corroborando così il già chiaro intento redazionale presente in Es 3,6.

3. 1 Cr 28,9

L'ultimo importante testo per ravvisare l'intenzionalità redazionale del cambiamento da **אביך** ad **אבתך** è 1 Cr 28,9. Ci troviamo nel libro delle Cronache (originariamente i due libri ne formavano uno solo), scritto in epoca post-esilica (probabilmente all'inizio del periodo ellenistico), quando il Pentateuco formava già un tutto in sé concluso. Il titolo greco del libro – *παραλειπομένων [βιβλίον]* – ben ne evidenzia il carattere secondario e “completivo”, rispetto alla grande narrativa biblica di Genesi–2 Re. Si tratta in effetti di “notizie” che il Cronista reputa “omesse”, “tralasciate” dai narratori biblici, partendo da Adamo (1 Cr 1,1) e arrivando fino a Ciro il grande, re di Persia (2 Cr 36,22-23).

Il nostro testo si inserisce all'interno di un'esortazione morale, in stile deuteronomico e che riflette l'insegnamento profetico sul culto interiore (1 Sam 15,22; Is 1,10-16; 29,13-14; 58; Os 6,6; Am 5,21-27; Mi 6,5-8; Ger 6,20; 31,31-34; Gl 2,13; Zc 7,4-6; cf. Sal 40,7-9; 50,5-15; 51,18-19), che Davide rivolge al figlio Salomone prima di fornirgli precise indicazioni per la costruzione del tempio e l'amministrazione del culto. In 1 Cr 28,9a troviamo l'*incipit* dell'esortazione:

וְאַתָּה שְׁלֹמֹה בְנִי דַע אֶת־אֱלֹהֵי אֲבִיךָ וְעַבְדָּהוּ בְּלֵב שָׁלוֹם וּכְנֹפֶשׁ חַפְצָה

30 Cf. Gn 6,17 *אתה ומבול מים*; Es 9,10 *שחקן אבעבעת*; Dt 2,34 = 3,6 *אתיכליעיר מתם והנשים והנחף*; 1 Re 6,9 *אתה בית נבנים*; 1 Re 7,17 *שוכבה גדלים*.

Oltre al nostro אֱבֹדֶיךָ, il testo presenta solo un'altra piccola variante nel primo sintagma וְאֵתָהּ, che nella LXX è reso con καὶ νῦν, traduzione per una ipotetica *Vorlage* ebraica וְעַתָּה. Ma non ci sono importanti argomenti a favore di un cambio del TM.

Quanto ad אֱבֹדֶיךָ si noterà che il TM ha uniformemente il singolare, mentre la LXX presenta la forma plurale τῶν πατέρων σου, equivalente all'ebraico אֱבֹדֶיךָ. Il contesto invita a protendere per una forma originale al singolare, dato che qui Davide sta trasmettendo la sua fede personale nel “Dio d'Israele”³¹, che poco più avanti non esita a definire esplicitamente “il mio Dio”, sottolineando il carattere personale della sua fede (v. 20: וְאֵלֵינוּ כִּי יְהוָה אֱלֹהִים אֱלֹהֵי עַמֶּךָ). Come in Es 3,6, anche qui il cambio che la LXX fa al plurale può essere facilmente capito, ad una prima lettura, come un'armonizzazione con la più nota formula deuteronomica “il Dio dei *tuo*i padri” (אֱבֹדֶיךָ al plurale + suf. 2ms), testimoniata in Dt 1,21; 6,3; 12,1; 27,3, e più in generale con tutte le formule che hanno “il Dio dei *x* padri” (אֱבֹדֶיךָ al plurale + un qualsiasi suffisso pronominale, cf. n. 33). Ma anche qui, bisogna nondimeno sottolineare l'intenzionalità redazionale di un simile cambiamento. Non siamo in presenza di un testo qualsiasi: Davide sta per morire e consegna al figlio Salomone ciò che ha di più caro, la sua fede in YHWH e l'incarico di costruire un tempio per il suo Dio. Sottolineare, attraverso un cambiamento minimo dal singolare al plurale, la perfetta continuità tra il Dio di Davide e quello dei patriarchi, o degli antenati in genere, significa assicurare al Dio dei padri una gloria indiscussa, testimoniata in modo tangibile dall'istituzione cultuale. È ben nota, infatti, l'importanza del passato e della tradizione come giustificazione del presente nel mondo biblico³².

Abbiamo così mostrato come, con questo cambiamento minimo dal singolare al plurale, in Gn 46,3; Es 3,6 e 1 Cr 28,9, lo “scriba-correttore” abbia perseguito un vero e proprio intento redazionale, assimilabile a quello di molte aggiunte redazionali post-sacerdotali, affiancando questi nostri testi ai tanti altri (contenuti soprattutto in Dt e 2 Cr, cf. n. 33) contenenti la formula “il Dio dei *x* padri” (con אֱבֹדֶיךָ al plurale + un qualsiasi suffisso pronominale) e facendo del “Dio dei padri” una cifra stilistica che collega idealmente tutta la storia fondativa di Israele, da Abramo a Salomone.

31 Vedi il v. 4: אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, dove “Israele” indica chiaramente il popolo di YHWH e non il patriarca Giacobbe; cf. v. 1:

לְעֵינֵי כָל־יִשְׂרָאֵל קְהַל־יְהוָה: v. 4: אֵת־כָּל־שְׂרֵי־יִשְׂרָאֵל.

32 Cf. SKA, *Introduzione*, 187-192.

Come contro-prova della non-casualità di tale cambiamento dal singolare al plurale, si può notare come, d'altra parte, tutte le volte – e si tratta di ben 45x – che la BE usa la formula al plurale “il Dio dei *x* padri” (con אלהם allo stato costruito, immediatamente seguito da אב al plurale + un qualsiasi suffisso pronominale)³³, la LXX non cambia mai al singolare³⁴.

IV. LA TRIADE PATRIARCALE E LA MANO DI UN REDATTORE TARDIVO

Stabilito il testo di Es 3,6 e mostrato l'intento redazionale del cambio da אבך ad אבתיך, testimoniato nella tradizione manoscritta, ora è il momento di passare al terreno più ipotetico della critica letteraria (*Literarkritik*). Tuttavia, proprio grazie alla minuziosa indagine fatta sul testo – ed è questo un tratto metodologico da sottolineare – il terreno nel quale stiamo per muoverci risulterà meno fragile e argilloso. Infatti, come in altri casi nella BE, basterà partire da quelle tensioni stilistiche, grammaticali o teologiche già individuate dagli scribi, per interrogarsi circa la genesi letteraria del testo. Qui, in particolare, bisognerà tornare alla tensione sintattica tra l'*incipit* del parlare divino al v. 6aα – ויאמר אנכי אלהי אבך – e la strana apposizione del v. 6aβ – אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב. Alcuni autori³⁵, ai

33 Es 3,13.15.16; 4,5; Dt 1,11.21; 4,1; 6,3; 12,1; 26,7; 27,3; 29,24; Gs 18,3; Gdc 2,12; 2 Re 21,22; 1 Cr 5,25; 12,18; 29,20; 2 Cr 7,22; 11,16; 13,12.18; 14,3; 15,12; 19,4; 20,6.33; 21,10; 24,18.24; 28,6.9.25; 29,5; 30,7.19.22; 33,12; 34,32.33; 36,15; Esd 7,27; 8,28; 10,11; Dn 11,37. Qui non si registra nessuna ricorrenza della medesima formula plurale con אל al posto di אלהם.

34 Solo in due casi su 45 pochi Mss hanno il singolare. Il primo caso è Dt 26,7, dove il Ms 107', al posto del plurale τῶν πατέρων ἡμῶν, ha il singolare τὸν πατέρα. Dunque qui Ms 107' non ha solamente un altro numero (singolare), ma anche un altro caso (accusativo), facendo di τὸν πατέρα una seconda apposizione di πατέρα. Ma così facendo, si cambia completamente il senso della frase, probabilmente allo scopo di “cristianizzare” il testo: “Allora gridammo al Signore Dio, nostro padre, e il Signore ascoltò la nostra voce”. Tutti gli altri Mss hanno comunque il plurale. L'altro caso è 2 Cr 34,32, dove 4 Mss (B 71-74) hanno πατέρους al posto di πατέρας. Ma sembra trattarsi di un semplice errore scribale, per due motivi: (1) qui non fa senso parlare del “Dio di loro padre” (θεοῦ πατρὸς αὐτῶν), visto che il soggetto dell'azione non sono i membri di uno stesso nucleo familiare o di uno stesso clan, ma piuttosto il gruppo indistinto degli “abitanti di Gerusalemme”; (2) al v. 33 si ribadisce quanto detto al versetto precedente, senza grande mutamento di senso, ma si parla correttamente del “Dio dei loro padri” (θεοῦ πατέρων αὐτῶν), anche in B 71-74. In ogni caso bisogna ricordare che anche in 34,32 la maggioranza dei Mss ha il plurale πατέρας. Marginalmente si può notare che in 13 casi (Gs 18,3; 2 Cr 7,22; 13,12; 15,12; 20,33; 21,10; 24,24; 28,6.9.25; 30,7.19; 36,15) alcuni Mss (soprattutto il Ms 71) omettono l'espressione τῶν πατέρων, forse ritenuta troppo ridondante.

35 STAERK, *Studien*, 32; J. LEWY, “Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament”: *RHR* 110 (1934) 54; H. G. MAY, “The God of My Father. A Study of Patriarchal Religion”: *JBR* 9 (1941) 155; M. KÖCKERT, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Au-*

quali mi affianco ben volentieri, considerano quest'apposizione un'aggiunta redazionale, messa lì con lo scopo di creare un *trait d'union* tra racconti patriarcali e storie esodali. A mio modo di vedere, sono tre i motivi principali per attribuire **אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב** alla mano di un redattore:

- (1) In Es 3,6 siamo in presenza di uno strano tipo di apposizione, con un'evidente tensione sintattica tra il sintagma **אלהי אביך** (con **אב** al singolare) e suoi sintagmi appositivi **אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב**, indicanti una pluralità di padri. L'apposizione è la semplice giustapposizione di un sostantivo (N2) ad un altro (N1), al fine di definire più precisamente l'uno attraverso l'altro, e, solitamente, il primo (N1) attraverso il secondo (N2)³⁶. La nostra è una “apposizione ripetitiva”, dove N2 (**אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב**) qualifica epesegeticamente N1 (**אלהי אביך**), ripetendo parte del sintagma (**אלהי**)³⁷. Ma la cosa strana è che, mentre in N1 si allude ad un solo padre (**אביך**), in N2 si menzionano ben tre padri: Abramo, Isacco e Giacobbe. I tentativi di vedere in **אביך** un sostantivo collettivo, nel quale sarebbero racchiusi tutti e tre i patriarchi³⁸, sono del tutto ingiustificati, poiché nella BE **אב** non è un sostantivo collettivo³⁹. Questa stranezza si spiega piuttosto con l'uso abituale degli scribi di aggiungere glosse e note esplicative, proprio

seinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142; Göttingen 1988) spec. 318-323; TH. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99; Göttingen 1990) 552-554; IDEM, “Exodus 3-4 und die aktuelle Pentateuchdiskussion”, in: R. ROUKEMA *et alii* (edd.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (CBET 44; Leuven 2006) 65-79; BLUM, “The Literary Connections”, 95; TH. RÖMER, “The Revelation of the Divine Name to Moses and the Construction of a Memory about the Origins of the Encounter between Yhwh and Israel”, in: TH. E. LEVY – TH. SCHNEIDER – W. H. C. PROPP (edd.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience* (Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences; Berlin – Heidelberg – Dordrecht 2015) 309.

36 W. GESENIUS – E. KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar* (Revised by A. E. COWLEY) (Oxford 21910) § 131a; P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 27; Roma 2006) § 131a.

37 Cf. JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, § 131e; B. K. WALTKE – M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN 1990) § 12.5a.

38 Cf. RAMBAN (NACHMANIDES), *Commentary on the Torah. Exodus* (New York 1973) 27-28; C. F. KEIL, *Genesis and Exodus* (BC 1; Leipzig 1878) 372; J. G. MURPHY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Exodus, with a New Translation* (New York 1881) 29; PROPP, *Exodus 1–18*, 201; contro una tale ipotesi B. JACOB, *The Second Book of the Bible. Exodus* (Hoboken, NJ 1992) 53-54; HOUTMAN, *Exodus*, 350.

39 Cf. GESENIUS – KAUTZSCH, *Hebrew Grammar*, § 123a-b; JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, § 135b-c. Un collettivo può essere riconosciuto come tale quando si trova alla forma singolare e un aggettivo, un pronome o un verbo che si riferisce *solo* ad esso è al plurale (JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, § 135b n. 3), ma nella BE ciò non avviene mai per il sostantivo **אב**.

attraverso la tecnica dell'apposizione, poiché quest'ultima permette di commentare il testo originale senza modificarlo (cf. ad esempio קָמַח סֵלֶת in Gn 18,6⁴⁰).

- (2) Solitamente l'espressione **אלהי אביך** è accompagnata da (o si riferisce al) nome di una sola persona, e non ai nomi di tre antenati (si veda Gn 26,24; 31,5.29; 46,3; 50,17; 2 Re 20,5; 1 Cr 28,9; 2 Cr 21,12; Is 38,5). L'unica eccezione sembra essere Gn 28,13, che menziona due nomi, Abramo e Isacco: **אני יהוה אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק**. Tuttavia, bisogna notare che prima del secondo nome **יצחק** si ripete **ואלהי**; inoltre la costruzione è leggermente differente, poiché, mentre in Es 3,6 l'espressione **אלהי אביך** è il sintagma reggente (*nomen regens*) l'apposizione che contiene i nomi dei tre patriarchi, in Gn 28,13, invece, **אביך** è apposizione (*nomen rectum*) del solo **אברהם**, e all'intero sintagma **אלהי אברהם אביך** segue poi, per semplice coordinazione, il sintagma **ואלהי יצחק**.
- (3) Come ben notato da R. Rendtorff, è assai strano che, in un testo così fondativo come Esodo 3–4, menzionando i nomi dei tre patriarchi, non si faccia alcun riferimento alle promesse divine ed in particolare alla promessa della terra. Ma è ancor più sorprendente che, poco dopo (vv. 8.17), la terra, verso la quale Dio sta per condurre il suo popolo, venga introdotta come fosse una terra del tutto sconosciuta. “Non si fa alcuna menzione del fatto che i patriarchi hanno già vissuto per lungo tempo in questa terra e che Dio l'abbia promessa a loro e ai loro discendenti come un'eredità perenne”⁴¹. Sembra proprio che originariamente la terra “bella e spaziosa, dove scorrono latte e miele” non fosse identificata con la terra promessa ai patriarchi. Allora la triade patriarcale si spiega coerentemente come un tentativo tardivo di creare un ponte tra storie patriarcali e racconti esodali, attraverso una semplice giustapposizione, piuttosto che per mezzo di un vero e proprio intreccio narrativo⁴².

Dunque il testo originale di Es 3,6 non aveva la triade patriarcale, che va piuttosto attribuita ad un redattore tardivo. D'altra parte, il testo, privato

40 Cf. Ska, *Introduzione*, 194-195; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985) 58-65.

41 R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin – New York 1977) 66.

42 Cosa che, invece, fa il Sacerdotale in Es 6,2-8. Cf. Ska, “La place d'Ex 6,2-8”; Idem, “Quelques remarques sur P^h et la dernière rédaction du Pentateuque”, in: A. de Pury – Th. Römer (edd.), *Le Pentateuque en question* (Le monde de la Bible 19; Genève 2002) 95-125.

di tale formula, non perde di senso, ma ne ritrova quello originario, poiché il sintagma **אלהי אביך**, in realtà, riflette un utilizzo molto antico della formula "il Dio di *x* padre" senza alcuna apposizione epesegetica (con **אב** al singolare ed *x* indicante un suffisso pronominale), per riferirsi alla divinità ancestrale⁴⁵, utilizzo testimoniato nei testi arcaici di Gn 49,25; Es 15,2⁴⁴ e in alcuni testi paleo-assiri⁴⁵ e ugartici⁴⁶. Tale tradizione, legata all'utilizzo della formula al singolare, deve essere stata così forte qui, in un testo quanto mai fondativo

43 "Quando il messaggero di Jahwe "מלאך יהוה" appare a Mosè nel rovo ardente (Es 3,2-6), il suo nome non viene menzionato: il narratore gli fa dire solamente: **אני אלהי אביך**. Se il testo continua in questi termini: יצחק: **אלהי אברהם אלהי יצחק**; è perché questa – e il resto del racconto lo mostra chiaramente – non è che una glossa posteriore, tanto più che l'idea del "dio di tuo padre" è così sicura e chiara che non c'è bisogno di una spiegazione più ampia sul padre o suoi padri che hanno venerato questo dio" (Lewy, "Textes paléo-assyriens", 54).

44 La formula "il Dio di *x* padre" (con **אל** o **אלהם** allo stato costruito + **אב** al singolare + suffisso pronominale) senza alcuna apposizione epesegetica ricorre 11x in tutta la BE: 10x con **אלהם** (Gn 31,5,29;43,23; 46,3; 50,17; Es 3,6; 15,2; 18,4; 1 Cr 28,9; 2 Cr 17,4) e 1x con **אל** (Gn 49,25). Particolarmente importante è la sua presenza in Gn 49,25 ed Es 15,2, che, essendo testi arcaici, ne attestano un utilizzo molto antico. Sia nel caso di Genesi 49 (la benedizione di Giacobbe) sia nel caso di Es 15,1-18 (il canto del mare) si tratta di antichi poemi, cuciti all'interno della grande narrativa biblica, che testimoniano di una fase arcaica dell'ebraico biblico (il cosiddetto "ebraico biblico arcaico", EBA). Principali tratti morfologici e sintattici dell'EBA ravvisabili in Genesi 49 sono: il suffisso pronominale -h (con *mater lectionis* he) per indicare la 3ms (v. 10 **שילה** K; v. 11 **עירה** K e **סוטה** K; puntualmente corretti dalla Masorah); il cosiddetto *yod compaginis* (v. 11 **אסרי**); la forma del Qal *qatal* 3fp **עשדה** (בנות) **עשדה** al v. 22, al posto di **עשרו** (cf. 2 Sam 6,13); forme lunghe della preposizione על "sopra" (v. 17 **עלידודך**; v. 22 **עליר** [2x]). Principali tratti morfologici e sintattici dell'EBA ravvisabili in Es 15,1-18 sono: lo *yod compaginis* **ככה** **נאדרי** (v. 6); il largo utilizzo della forma *yiqtol* per indicare eventi passati, riflettendo probabilmente l'antico preterito del semitico nord-occidentale (SNO) **yaqtulu* (v. 5 **יכסינו**; v. 6 **תרעץ**; v. 7 **תהרס**; **תשלח**; **תיאכלמו**; v. 12 **תבלעמי**; v. 15 **יאהמו**; v. 16 **תפל**; v. 17 **יתנעמו**, **תבאמו**) o l'antico imperfetto del SNO **yaqtulu*, con funzione di presente storico (cf. v. 14 **ירטוק**); la forma del suffisso pronominale 3mp **בו** -הם- o **הם**- con lo *yiqtol* (v. 5 [vocalizzato come **בו**]-7.9[2x], 12.15.17[2x]) e con il *qatal* (v. 10); forme lunghe della preposizione **כ** "come" (v. 5,8 **כמיר**). Per un'analisi più dettagliata cf. A. GIANTO, "Archaic Biblical Hebrew", in: W. R. GARR – S. E. FASSBERG (edd.), *A Handbook of Biblical Hebrew. Volume 1: Periods, Corpora, and Reading Traditions* (Winona Lake, IN 2016) 19-29.

45 Cf. CCT II 6,17-19; III 16^a,4-6; Lewy, "Textes paléo-assyriens", 51-54.

46 Cf. KTU 1.17 l:26; 1.47:2; 1.118:1. Particolarmente interessante è il raffronto con KTU 1.17 l:26 (testo appartenente alla leggenda di Aqhat), dove l'espressione *'il'ibh* ("il suo dio ancestrale", o meglio "il dio di suo padre") si trova in parallelo con *'mh* ("il dio del suo clan") (cf. J. GRAY, "Canaanite Religion and Old Testament Study in the Light of New Alphabetic Texts from Ras Shamra": Ug. VII (1978) 101-102; 102 n. 119), e con KTU 1.47:2, dove, all'interno di una lista di dèi, compare *'il(?) b*, "il dio di suo padre" (testo parzialmente ricostruito da M. Viroldaud) (cf. J. NOUGAYROL, "Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit": Ug. V (1968) 42-43, 44-46; A. CAQUOT, "Nouveaux documents ougriens": Syr. 46 (1969) 259-260; A. CAQUOT – M. SZNYCER – A. HERDNER, *Textes ougaritiques. Tome I. Mythes et légendes. Introduction, traduction, commentaire* (LAPÖ 7; Paris 1974) 421 n. m). Per altre ricorrenze di *'il'ib* nella letteratura ugartica si veda "Ilb (I)", G. DEL OLMO LETE – J. SANMARTÍN (edd.), *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (Translated and Edited by W. G. E. Watson) (HdO 112.I-II; Leiden – Boston 2015) I, 50.

per la fede d'Israele, da preservare il singolare nel TM, anche dopo l'aggiunta della triade patriarcale, sebbene il risultato finale fosse grammaticalmente goffo.

Come contro-prova della creazione tardiva della formula **אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב** si può notare che essa compare solo 4x nella BE, e tutte nel nostro racconto di Esodo 3–4: Es 3,6.15.16[con una leggera modificata]; 4,5. Una formula simile, ma non identica, si trova anche in 1 Re 18,36; 1 Cr 29,18; 2 Cr 30,6, dove il sostantivo **אלהם** è messo solo all'inizio ed il nome **יעקב** è sostituito da **ישראל**. Ma soprattutto è significativa la sua totale assenza nei salmi e nei profeti pre-esilici, dove persino i semplici nomi dei tre patriarchi, senza la formula triadica, compaiono simultaneamente solo nel Sal 105,9-10⁴⁷. Ciò testimonia ancora una volta, qualora ce ne fosse bisogno, che tale formula è un'invenzione tardiva, post-esilica, volta a creare un unico filo narrativo (ma non un'unica trama), che tenga insieme racconti tra loro eterogenei, da Abramo a Mosè⁴⁸.

Allo stesso redattore post-esilico va chiaramente attribuita la triade patriarcale in Es 3,15.16; 4,5⁴⁹. Probabilmente nel caso di Es 3,15, tutto il versetto è un'aggiunta redazionale. Infatti 3,15 sembra una correzione o esplicitazione di 3,14 (la rivelazione del nome di Dio). Si veda in particolare: (1) la ripetizione del **ויאמר** (dopo che sia stato già usato 2x nel v. 14), senza che ci sia un cambio di soggetto né di argomento, e senza la necessità di suggerire una pausa all'interno del racconto, magari per eseguire un comando (come era il caso in 3,5.6); (2) l'uso della particella avverbiale **עוד**; (3) la ripresa *verbatim* di **שלחני אליכם**; (4) la solenne conclusione teologica di sapore liturgico **זה-שמי וזה-עלם וזה זכרי לדר דר** (cf. formule simili in Sal 102,13; 135,13; Os 12,6; si veda anche l'uso dell'espressione **לדר ודר** in Sal 10,6; 33,11; 49,12; 77,9; 79,13; 85,6; 89,2.5; 106,31; 119,90; 146,10)⁵⁰, con passaggio dalla terza alla prima persona

47 Cf. l'opinione simile di MAV, "The God of My Father", 157, sebbene l'autore pensi che Genesi 49 ed Esodo 15 non siano testi arcaici (*ibidem*, 157 e 158.199 n. 9).

48 Cf. R. J. TOURNAY, "Genèse de la triade 'Abraham-Isaac-Jacob'": *RB* 103 (1996) 321-336. L'abbondante presenza della nostra formula in testi extra-biblici tardivi, mostra il suo largo uso nel periodo post-esilico, specialmente in testi liturgici. A riguardo si veda l'encomiabile studio di M. RIST, "The God of Abraham, Isaac, and Jacob. A liturgical and magical Formula": *JBL* 57 (1938) 289-303.

49 Infatti, per il ben noto principio del rasoio di Ockham è inutile moltiplicare il numero delle ipotesi per spiegare un dato fenomeno, quando quelle iniziali siano sufficienti: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

50 Cf. SCHMIDT, *Exodus 1–6*, 132-133.

singolare⁵¹. Si noti infine che, togliendo il v. 15, il v. 16 segue senza alcun problema il v. 14b. Nel caso di 3,16 e 4,5, invece, sembra piuttosto che sia stata aggiunta la sola espressione con triade patriarcale, come suggerisce la sua funzione apposizionale. Da un punto di vista puramente grammaticale è qualcosa di accessorio, non indispensabile (se tolta, rimarrebbe il senso pieno della frase). Inoltre, in 3,16 tale apposizione si trova in una posizione del tutto inusuale: infatti dovrebbe precedere il verbo **נראה** e non seguirlo, essendo riferita al sintagma **אלהי אבותיכם**.

V. CONCLUSIONE

In conclusione, dunque, possiamo ricostruire per il nostro versetto la seguente storia della redazione. Il testo originale di Es 3,6 aveva: **ויאמר אנכי אלהי אביך ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אלהי אלהים** – “E disse: ‘Io sono il Dio di tuo padre’. E Mosè si coprì il volto poiché aveva paura di guardare verso Dio”. Un redattore post-esilico (R¹) aggiunge la triade patriarcale in Es 3,6, volendo collegare la narrazione esodale alle storie patriarcali, senza cambiare il testo pre-esistente. Ciò è stato dimostrato dalla presenza di tre importanti anomalie: (1) lo strano tipo di apposizione, con tensione sintattica tra **אלהי אביך** e suoi sintagmi appositivi; (2) l’uso abituale della formula **אלהי אביך**, sempre accompagnata dal nome di una sola persona; (3) l’assenza in Esodo 3–4 di qualsiasi riferimento alle promesse patriarcali, ed in particolare proprio lì dove ce lo aspetteremmo, quando Dio nomina la terra verso cui condurrà il suo popolo (3,8.17). Lo stesso redattore (R¹) inserisce l’intero v. 3,15 (con triade patriarcale) e la sola triade patriarcale in 3,16 e 4,5. R¹ interviene quando Esodo 3–4 forma già un tutto coerente, che già menziona il “Dio dei vostri/loro padri” in 3,13.16; 4,5, ma senza alcun riferimento ai patriarchi. Lo scopo di un simile intervento è chiaro: creare un ponte tra le storie patriarcali di Genesi 12–50 e i racconti esodali, nati in modo letterariamente distinto e indipendente.

Successivamente uno “scriba”, testimoniato in Sam LXX^{58:84}, interviene nel testo di Es 3,6 cambiando **אביך** in **אבותיך**. Abbiamo notato come tale cambiamento abbia qui lo scopo più immediato di sciogliere la tensione grammaticale,

51 Cf. Ska, *Introduzione*, 99.

creatasi dall'aggiunta della strana apposizione al plurale. Ma abbiamo pure mostrato come esso tradisca una vera e propria intenzionalità redazionale, che ci obbliga a non vedere il nostro "scriba" come un volgare "correttore", ma piuttosto come un vero e proprio redattore (R²) che, seppur con interventi minimi e assai meno invasivi rispetto ai redattori delle generazioni precedenti, continua l'opera di ri-lettura e re-interpretazione del testo sacro. Ciò è emerso da un attento studio delle ricorrenze della formula "il Dio di *x* padre" in tutta la BE (con **אֱלֹהֵי** al singolare + *x* indicante un qualsiasi suffisso pronominale). Si è visto che su 14 ricorrenze, solo in quattro casi uno "scriba-redattore" testimoniato in (Sam) LXX^(58.84) cambia il testo, rendendo il sostantivo **אֱלֹהֵי** al plurale. In almeno tre casi (Gn 46,3; Es 3,6; 1 Cr 28,9) il cambiamento non è casuale, ma volto, da una parte a corroborare ed estendere l'intento redazionale già emerso nelle aggiunte del R¹, dall'altra ad affiancare questi nostri testi ai tanti altri (soprattutto deuteronomici) contenenti la formula "il Dio dei *x* padri" (con **אֱלֹהֵי** al plurale + un qualsiasi suffisso pronominale), facendo così del "Dio dei padri" una cifra stilistica che collega idealmente tutta la storia fondativa di Israele, da Abramo a Salomone. L'opera di questo redattore tardivo (R²) è da collocarsi certamente in epoca successiva alla composizione del libro delle Cronache (cf. 1 Cr 28,9) e prima di At 7,32, perciò in un periodo compreso tra il III sec. a.C e gli inizi del I sec. d.C.

Dalla nostra analisi risulta chiaro come, in casi simili, sarebbe meglio parlare di interventi redazionali testimoniati nella storia di trasmissione del testo, piuttosto che di semplici (e volgari) correzioni o corruzioni scribali. In altre parole molti di quelli che tradizionalmente vengono definiti con un certo senso dispregiativo "scribi" o "correttori" sono in realtà dei veri e propri redattori. Di più, potremmo notare insieme a M. Fishbane, che "nella letteratura biblica è spesso abbastanza difficile marcare con precisione il confine tra scribi e autori [i nostri redattori]. [...] Indubbiamente molti scribi vedevano se stessi come alleati culturali dei compositori – interpreti dei loro significati e testimoni dei loro insegnamenti – e per ciò compositori in un senso derivato"⁵². Del resto, se gli scribi appartenevano allo stesso gruppo istituzionale che compose e pensò questi testi, ci sarebbero ragioni ulteriori per considerare la demarcazione tra scribi e redattori qualcosa di artificiale⁵³.

52 FISHBANE, *Biblical Interpretation*, 85.

53 Cf. FISHBANE, *Biblical Interpretation*, 85.