

“SE ALMENO ISMAELE POTESSE VIVERE DAVANTI A TE”.
NOTE SULLA COMPOSIZIONE DI *GENESI* 17

1. *I confini dell'alleanza*

La narrazione che si trova in *Gen* 17 si colloca temporalmente tredici anni dopo il fallimentare tentativo di Sara di procurarsi un erede attraverso la serva egiziana Hagar.¹ Nulla viene detto delle attività di Abramo e di sua moglie durante questo periodo di tempo e la promessa divina di una numerosa discendenza per il patriarca pare essere lontana da un effettivo compimento. Con questo testo, che presenta numerose connessioni con *Gen* 15,² attraverso il rito della circoncisione si conclude la stipulazione di una nuova alleanza tra Dio e l'uomo

dopo quella ratificata con Noè (*Gen* 9,12).³ In effetti, l'importanza di *Gen* 17 sta proprio nel fornire una comprensione del rito della circoncisione. Infatti, oltre a essere la prima occorrenza canonica del comando di circoncidere, questo è l'unico testo nella Bibbia ebraica che fornisce una motivazione esplicita di tale prestazione da parte di Israele sui suoi neonati maschi.⁴

Tradizionalmente ricondotto dai commentatori ad una matrice di tipo sacerdotale (P),⁵ il contenuto del racconto è stato motivo di dibattito tra gli studiosi biblici. Oggetto dell'analisi è comprendere a chi si applicherebbe l'alleanza stipulata da Dio con Abramo.⁶ Il primo

¹ Cf. *Gen* 16,16 con *Gen* 17,1.

² Westermann raggruppa i due testi nella medesima categoria di 'promise narrative'. Vedi C. WESTERMANN, *Genesis*, T&T Clark, London - New York 2004, p. 129. Una forte connessione tra i due testi è sottolineata anche da Von Rad e da Skinner, vedi G. VON RAD, *Genesis. A Commentary. Revised Edition*, The Westminster Press, Philadelphia 1972, p. 197; J. SKINNER, *Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Charles Scribner's Sons, New York 1910, p. 290. Per una disamina dettagliata degli studi su *Genesi* 15 rimando a J. HA, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History*, De Gruyter, Berlin - New York 1989.

³ Così come l'arcobaleno era il segno dell'alleanza noachica, la circoncisione sarà il segno dell'alleanza abramitica. Cf. *Gen* 9,12 (זאת אות-הברית אשר-אני) con *Gen* 17, (והיה לאות ברית ביני וביניכם). Vedi F. GIUNTOLI, *Genesi 11,27 - 50,26*, cit., p. 51; R. RENDTORFF, *Covenant as a Structuring Concept in Genesis ad Exodus*, in «Journal of Biblical Literature» vol. 108/3 (1989), pp. 385-393 in particolare 386. Wellhausen, differenzialmente, individua nella circoncisione il segno della terza alleanza tra Dio e l'uomo: "The first sign of covenant is the Sabbath (*Gn* 2,3), the second is the rainbow (*Gn* 9,12) the third the circumcision (*Gn* 17,10). Vedi J. WELLHAUSEN, *Prolegomena To The History of Ancient Israel*, Meridian Books, New York 1957, p. 338.

⁴ Vedi M. THIESSEN, *The Text of Genesis 17:14*, in «Journal of Biblical Literature» vol. 128/4 (2009), pp. 625-642.

⁵ Si veda J. VERMEYLEN, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, in «Revue, Théologique de Louvain» n. 12/3 (1981), pp. 324-346; SKINNER, *Critical and Exegetical*, cit., p. 289; VON RAD, *Genesis*, cit., p. 197; J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, London 1975, pp. 279ss. Per una recente discussione sull'argomento rimando a J. WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichxgfhnen Passagen der Vätergeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, p. 46. Recentemente P.N. TUCKER, *The Holiness Composition in the Book of Exodus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. 59-60, ha riscontrato in alcune sezioni di racconti sacerdotali una similarità con il linguaggio del *Deuteronomio* (ad esempio *Gn* 9,1-17; 17,9-14; *Ex* 6,6-8). Per un elenco dei passi attribuibili a P nel Pentateuco e nel libro di Giosuè si veda N. LOHFINK, *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil*, CE, Paris 1991, pp. 5-25 in particolare p. 14.

⁶ Per una breve disamina delle posizioni sulla questione si veda K. SCHMID, *Gibt es eine "abrahamitische Ökumene" im Alten Testament? Überlegungen zur religionspolitischen Theologie der Priesterschrift in Genesis 17*, in A.C. HAGEDORN and

a sollevare la questione in questo senso fu, alla fine dell'Ottocento, H. Holzinger nel suo commentario al libro della *Genesi*.⁷ Qui lo studioso afferma: "V. 19 und 21 enthalten die bestimmte Erklärung dass die Berît, die Gott gegenüber dem Abraham verfügt, nur dem Sohn der Sara gilt".⁸ I toni decisamente netti dello studioso, che ebbero però il merito di avviare il dibattito, stimolarono la risposta di H. Gunkel; quest'ultimo si accorse che, a ben vedere, il testo non era così lineare come aveva lasciato intendere Holzinger nel suo commentario. Citando direttamente il lavoro di Holzinger egli scrive:

Dabei hat P den Fehler gemacht, daß auch Ismael die Beschneidung bekommt: er ist sogar hier als erstes Exempel des Haussohnes die Hauptperson, während er anderseits von dem Bunde, dessen Zeichen die Beschneidung ist, ausdrücklich ausgenommen sein soll (Holzinger).⁹

Nonostante Gunkel percepisca una contraddizione all'interno del racconto, né lui né tanto meno Holzinger paiono essersi posti il problema di un'analisi critico-letteraria che risolva questi aspetti di *Gen 17*. Si limitarono, invece, a ritenere l'autore P inspiegabilmente incoerente sulla questione dell'alleanza e a considerare il capitolo nel suo complesso, in linea con la visione wellahuseniana, fondamentalmente privo di aspetti letterari rilevanti.¹⁰

Una certa contraddizione, stigmatizzata come incoerenza, è rilevata anche da J. Skinner.

H. PFEIFFER (hrsgg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert*, De Gruyter, Berlin 2009, pp. 67-92.

⁷ Mi pare interessante notare che, pur non soffermandosi specificatamente sulla questione, già A. Dillmann ritiene che il verbo נכרתה, in riferimento a coloro che non rispettano la prescrizione della circoncisione (17,14), non si applichi ad Ismaele e alla sua discendenza. "Finally, extermination is made the penalty for neglect of the ordinance. For such neglect is breach of the covenant and also a slighting of God. Those subject to the penalty are thus the descendants of Abraham that are under the covenant, the Israelites, and not his other descendants, such as the Ishmaelites". A. DILLMANN, *Genesis. Critically and Exegetically Expounded*, Vol. 2, T&T Clark, Edinburgh 1897, p. 85.

⁸ "I vv. 19 e 21 contengono la specifica dichiara-

Nel suo commentario, a proposito di *Gen 17,23* egli scrive: "The circumcision of Ishmael, however, is inconsistent with the theory that the rite is a sign of the covenant, from which Ishmael is excluded".¹¹

La questione di una possibile aporia, evidenziata da Gunkel e da Skinner sui confini da applicare all'alleanza stipulata al capitolo 17, ritorna anche nell'esegesi immediatamente successiva ma con esiti leggermente differenti. Così R. Smend:

Eingeschoben ist ferner 17,12b-13a das Gebot, die Sklaven zu beschneiden, womit eine starke Erweiterung in 17,23-27 zusammenhängt. Diese Verse müssen auch deshalb von späterer Hand überarbeitet sein, weil P, der den Bund allein auf Isaak übergehen läßt (17,19; 17,21), unmöglich von einer Beschneidung Ismaels erzählt haben kann.¹²

Ecco, dunque, che l'apparente contraddizione viene risolta dallo studioso tedesco presupponendo una modifica successiva del testo originale. In linea con le posizioni di Smend, questa prospettiva viene esposta, in maniera ancora più netta, da W. Eichrodt. Egli, a tal proposito, propone addirittura di cancellare i versetti che includerebbero Ismaele nell'alleanza poiché, a suo dire, risulterebbero essere evidenti aggiunte postume in contraddizione con la coerenza generale della storia biblica.¹³ Questa concezione, cioè che le contraddizioni del testo si potessero spiegare attraverso manipolazioni successive,

zione che l'alleanza che Dio ha stabilito con Abramo è solo per il figlio di Sara". Vedi H. HOLZINGER, *Genesis*, Mohr Siebeck, Leipzig - Tübingen 1898, p. 128.

⁹ H. GUNKEL, *Genesis. Übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901, pp. 247-248.

¹⁰ Succintamente, a tal riguardo, si esprime infatti J. Wellhausen. A proposito degli aspetti letterari di *Gen 17* egli scrive: "Über Kap. 17 nichts zu bemerken". Vedi J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1899 p. 25.

¹¹ SKINNER, *Critical and Exegetical*, cit., p. 296.

¹² R. SMEND, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1912, p. 9.

¹³ W. EICHRODT, *Die Quellen der Genesis von*

ebbe seguito. Più di mezzo secolo dopo le considerazioni di Smend e di Eichrodt, leggiamo nel commento alla *Genesi* di G. von Rad:

Das Kap. 17 gehört ganz der priesterlichen Quelle zu. Aber es hat keinen ganz einheitlichen Aufbau und Zusammenhang. Deutlich sind eine Reihe von Nähten erkennbar, die auf einen sukzessiven Zusammenschluß verschiedener priesterlicher Traditionen vom Abrahambund zu einem großen Block schließen lassen.¹⁴

Contrariamente a queste letture, tendenzialmente escludive, di diversa tendenza è l'interpretazione di J. van Seters. Nel suo importante studio sulle tradizioni di Abramo egli scrive:

There is a certain amount of ambiguity in the matter of who is included within this covenant. Since all the males in Abraham's household are circumcised, including Ishmael, who also receives a special "blessing" (v. 20), the covenant would seem to be wider than Israel.¹⁵

Senza presupporre un'incoerenza del testo e senza riscontrare in quest'ultimo il risultato di un processo di interpolazione, lo studioso canadese percepisce in esso un'ambiguità tale da permettere l'estensione dei confini dell'alleanza anche ad Ismaele. L'ipotesi, che prevede

una lettura fondamentale inclusiva di *Gen 17* proposta da van Seters, fu ampiamente sviluppata da A. de Pury.¹⁶ L'autore ipotizza che la dichiarazione di Dio in *Gen 17,8* e quella al v. 19 siano da intendersi come riferite a due tipologie distinte di alleanza. Da una parte, con il v. 8, P includerebbe l'intera discendenza di Abramo nella promessa di uno speciale rapporto con Dio e nella promessa della terra.¹⁷ Dall'altra, il v. 19, che pare applicare l'alleanza solamente alla linea di Isacco, sarebbe da leggersi in riferimento a *Esodo 19,5-6*: Israele rivestirà un ruolo sacerdotale tra le nazioni.¹⁸ Fondamentalmente, de Pury riscontra nelle intenzioni di P una volontà di delineare un'umanità tripartita in cerchi concentrici: 1. il cerchio esteriore costituito dai figli di Noè e corrispondente a tutta l'umanità (*Gen 9,1-17*); 2. il cerchio di mezzo formato dai figli di Abramo che conservano l'alleanza attraverso il segno della circoncisione (*Gen 17*); 3. il cerchio più interno composto dai figli di Israele, rivestiti di uno speciale ruolo sacerdotale e incaricati di custodire il santuario di Yahweh (*Es 25,1-9*).¹⁹ Questa stessa visione tripartita di de Pury, con conseguente annessione di Ismaele e dei suoi discendenti nell'alleanza abramitica, è sostenuta da un recente lavoro di K. Schmid.²⁰ Tuttavia, nonostante sostenga le tendenze inclusiviste del documento sacerdotale, definendolo 'pacifista' ed 'ecumenico',²¹ Schmid deve inevitabilmente

neuem untersucht, in «BZAW» n. 31 (1916), p. 27: "Was die Aufnahme Ismaels und der fremden Sklaven in den Bund mit Jahve betrifft, so haben auch schon Gunkel und Holzinger bemerkt, daß sie eigentlich der in der Erzählung liegenden Tendenz widerspricht; doch lassen sie es bei der Konstatierung dieses Widerspruchs in P^s selbst bewenden. Richtiger ist es wohl, in GEN 17 die Verse 12b.13a; 23-27 als sekundären Einschub bei P zu streichen".

¹⁴ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, p. 154.

¹⁵ J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven - London 1975, p. 291.

¹⁶ A. DE PURY, *Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor*, in S.L. MCKENZIE - T. RÖMER (eds.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible*, De Gruyter, Berlin - New York 2000, pp. 163-181; A. DE PURY, *L'Ancien Testament Commenté. La Genèse*, Bayard, Montroque-Genève 2016, pp. 91-101.

¹⁷ Vedi DE PURY, *Abraham: The Priestly*, cit., p. 170.

¹⁸ *Ivi*, p. 172.

¹⁹ Vedi DE PURY, *L'Ancien Testament*, cit., p. 92.

²⁰ K. SCHMID, *The Old Testament. A literary History*, Fortress Press, Minneapolis 2012, pp. 149-150. I tre cerchi concentrici, ripresi da de Pury, sono associati dallo studioso a tre modelli di rivelazione divina: "The three circles correspond to three modes of divine revelation: for the whole world God is Elohim [...]. To the patriarchs Abraham, Isaac and Jacob, God presents himself as "El Shaddai", and is proper name for worship, namely YHWH, is revealed only to the Moses generation". Vedi *ivi*, p. 151.

²¹ "Overall, the Priestly document represents an entirely non-eschatological and pacifist position" Vedi *Ibidem*; vedi anche SCHMID, *Gibt es eine "abrahamitische Ökumene"*, cit., p. 23: "Die Priesterschrift den Abrahamkreis in einer Weise beschreibt, die – zwar anachronistisch, aber sachlich zutreffend – als „ökumenisch“ bezeichnet werden kann".

constatare che il testo concede la completa conoscenza di Dio solamente ad Israele.²² In più, la visione tripartita proposta da de Pury pare, a mio avviso, non tenere conto del fatto che *Gen 17* non apre semplicemente alla discendenza di Abramo ma, a ben vedere, nell'alleanza sarebbero inclusi, attraverso la circoncisione, anche tutti coloro menzionati ai vv. 12-13.²³ La tesi di de Pury è sostenuta anche da T. Naumann, nella sua recente monografia su Ismaele.²⁴ Il concetto della triplice rivelazione rappresenterebbe, secondo lo studioso, la vocazione dello scritto sacerdotale a tracciare i contorni di una sorta di monoteismo inclusivo che conferirebbe all'alleanza di Dio un fondamento universale.²⁵ Tuttavia anche Naumann, che considera Abramo una figura ecumenica di antenato-padre utile a perseguire una teologia che vede negli israeliti e nei discendenti di Ismaele un'unica comunità, deve riconoscere che il testo di *Gen 17* prevede un livello dell'alleanza da cui Ismaele è irrimediabilmente escluso.²⁶

A ben vedere, il racconto di *Gen 17* pare contenere intrinsecamente un paradosso. Se, da un lato, Ismaele è escluso dall'alleanza che riguarderebbe solo Isacco e la sua discendenza (v. 21), dall'altro, presupponendo la circoncisione come 'segno dell'alleanza' (v. 11), egli sembra esserne incluso a pieno titolo (vv. 23; 25; 26).

²² SCHMID, *The Old Testament*, cit., p. 151: "It is still unmistakably clear that only Israel is given complete knowledge of God".

²³ Il testo fa, tra l'altro, esplicito riferimento anche a coloro che non sono della discendenza di Abramo (cfr. v. 12b: כל־זכר לדרתיכם יליד בית ומקנת־כסף הוא (מכל בן־נכר אשר לא מזרעך הוא).

²⁴ T. NAUMANN, *Ismael Israels Selbstwahrnehmung im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams*, Vandernhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018, pp. 185-186: "Die ganze Struktur von Gen. 17 und auch die dreifach erzählte Beschneidung Ismaels als Sohn Abrahams werde nur verständlich, wenn die Gabe des Bundes die Abrahams Samen zugesprochen wird, allen seinen Nachkommen gilt und daher Ismael und seine Nachkommen mit einschließt".

²⁵ Vedi *ivi*, p. 233.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Sulla questione della formazione di un'identità collettiva al ritorno dall'esilio e una rassegna bibliografica a riguardo, si veda J. BLENKINSOPP, *Ju-*

Un tentativo di spiegazione può essere tentato attraverso una disamina delle ideologie politico-religiose che interessarono Israele dopo il famoso editto di Ciro.

2. Il popolo, la terra, gli altri. Il giudaismo al ritorno dall'esilio

Gen 17 affronta un problema non di poco conto: chi è la discendenza di Abramo? Chi ha diritto a sentirsi parte dell'alleanza? In definitiva la domanda pone la questione di chi sia Israele e come si definiscano i suoi rapporti, teologici ma anche sociali, con gli altri popoli tra cui i discendenti di Ismaele. Questa fu un'esigenza che Israele ebbe in vari momenti della sua storia; in particolare, fu un'istanza di capitale importanza per la generazione che visse l'esperienza dell'esilio e i primi decenni del ritorno.²⁷ In un interessante studio sull'argomento, S. Japhet ha focalizzato l'attenzione su come il testo biblico conservi una eco di una comunità del ritorno che, negli anni successivi al 538 a.C., si presentava frammentata in diverse comunità con differenti concezioni politiche e religiose.²⁸ Queste diverse fazioni rivendicavano, l'una nei confronti dell'altra, la pretesa di uno *status* di superiorità, portando a maturazione una difformità, sia so-

daeans, Jews, Children of Abraham, in O. LIPSCHITS, G.N. KNOPPERS, M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Eisenbrauns, Winona Lake 2011, pp. 461-482 in particolare pp. 462-466; J.L. BERQUIST, *Costructions of Identity in Postcolonial Yehud*, in O. LIPSCHITS - M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake 2006, pp. 56-66.

²⁸ S. Japhet identifica le comunità in 1) Coloro che ritornarono dall'esilio e si stabilirono a Gerusalemme e in Giuda; 2) Coloro che non furono deportati e che rimasero nella terra; 3) Coloro che rimasero in Samaria e in Galilea dopo la conquista Assira; 4) Coloro che dopo la conquista di Babilonia per mano di Ciro rimasero in Mesopotamia; 5) La comunità che dopo la distruzione di Gerusalemme fuggì in Egitto (cfr. *Ger 44,1*). S. JAPHET, *People and the Land in the Restoration Period*, in G. STRECKER (hrsg.), *Das Land Israel in Biblischer Zeit*, Vandernhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, pp. 103-125 in particolare 104-106.

ziale che dottrinale, già presente, seppur in maniera embrionale, durante gli anni dell'esilio.²⁹ La questione divenne dunque:

What should the relationship be between the people in the land of Israel and those outside it - or between the various communities within the land of Israel? How could the status of the diaspora within the concept 'Israel' be determined - would it apply to all these communities, any part of them, or none? In short: who is 'Israel'?³⁰

In aggiunta al conflitto interno, la comunità del ritorno dovette affrontare la questione della presenza di etnie non israelitiche che, negli anni dell'esilio, erano numericamente cresciute nella terra promessa ad Abramo.³¹ Era evidente che una certa apertura nei confronti di elementi esterni era tradizionalmente tollerata (cfr. *Es* 22,20), tanto più se questi si convertivano al culto di Yahweh (cfr. 2Sam 15,17-21). Una simile attitudine alla tolleranza, ma da riferirsi a un periodo immediatamente successivo al ritorno dall'esilio, sembrerebbe quella mostrata dal testo di *Is* 56,6-7.³² Come nota R. Syrén, specifici riferimenti che richiamano esplicitamente

l'elemento straniero fanno presupporre che la presenza straniera, compresa quella degli stranieri 'convertiti', doveva essere piuttosto considerevole nei primi decenni del periodo persiano, tanto che, nell'interesse dell'unità religiosa e nazionale, qualche linea di confine tra ebrei e non ebrei venne ritenuta necessaria.³³ Questa istanza si tradusse nella chiusura delle istituzioni giudaiche contro una possibile influenza straniera; chiusura che si può riscontrare chiaramente nelle disposizioni, o riforme, descritte nei libri di *Esdra* e di *Neemia*.³⁴ Ai fini della presente ricerca, vale l'invito di M.G. Brett a una lettura della *Genesi* e, nello specifico, dei racconti sui patriarchi, che tenga conto in maniera diretta delle questioni politiche alla luce di tali riforme durante il periodo persiano.³⁵ Questa lettura favorisce un approccio sincronico, concentrandosi sulle differenti prospettive ideologiche in competizione tra loro al ritorno dall'esilio babilonese. Tale approccio è sincronico non perché rimane indifferente alla questione storica ma, piuttosto, perché si concentra su un preciso periodo: durante e subito dopo le riforme religiose sotto *Esdra* e *Neemia*, quindi, indicativamente, tra il V e il IV secolo a.C.³⁶ Nonostante sia stata

²⁹ Vedi J. MAIER, *Il Giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, pp. 55-56; A. ROFÈ, *Gli albori delle sette nel giudaismo posteliasico: notizie inedite dai Settanta, Trito-Isaia, Siracide e Malachia*, in B. CHIESA (cur.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo: atti del 5. Congresso internazionale dell'AIISG: S. Miniato, 12-15 novembre 1984*, Carucci, Roma 1987.

³⁰ JAPHET, *People and the Land*, cit., p. 106.

³¹ Sulla questione si veda A. FANTALKIN - O. TAL, *Judah and Its Neighbors in the Fourth Century BCE. A Time of Major Transformation*, in J. UNSOK RO (ed.), *From Judah to Judea. Socio-economic Structures and Processes in the Persian Period*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2012, pp. 133-196. G. GARBINI, *Scrivere la storia di Israele. Vicende e memorie ebraiche*, Paideia, Brescia 2008, p. 218.

³² Vedi P.A. SMITH, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56-66*, Brill, Leiden 1995, pp. 81-82.

³³ Vedi R. SYRÉN, *The Forsaken First-Born. A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, p. 60.

³⁴ *Ivi*, p. 61.

³⁵ M.G. BRETT, *Politics of Identity. Reading Genesis in The Persian Period*, in «Australian Biblical Review» vol. 47 (1999), pp. 1-15. Sul rapporto tra racconti patriarcali e politica si veda R. HENDEL, *Politics and Poetics in the Ancestral Narratives*, in M.G. BRETT - J. WÖHRLE (eds.), *The Politics of the Ancestors. Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12-36*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, pp. 11-34.

³⁶ La questione della datazione delle riforme di *Esdra* e *Neemia* è problematica. La maggior parte dei commentatori pone intorno al 445 a. C. la prima missione di *Neemia* e nel 428 a.C., oppure nel 398 a.C., quella di *Esdra*. Si veda a riguardo SACCHI, *Storia*, cit., pp. 137-139. Per quanto riguarda la datazione dei libri di *Esdra* e *Neemia*, i commentatori tendono a collocarla tra la fine del periodo persiano e il primo periodo ellenistico, indicativamente tra il 400 a.C. e il 300 a.C. Si veda H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, Thomas Nelson, Nashville 1985; G.V. SMITH, *Ezra, Nehemiah, Esther*, Tyndale House Publisher, Carol Stream 2010, pp. 5-6. Diversamente, G. Garbini propone per la composizione del libro di *Esdra* canonico una datazione assai tarda

sostenuta la tesi per cui le riforme di Esdra costituirebbero la base della legislazione del Pentateuco,³⁷ ci sono validi argomenti che suggeriscono come il Pentateuco abbia mantenuto una cosciente opposizione all'etnocentrismo sociale e teologico che si trova nei libri di *Esdra* e *Neemia*.³⁸ A tal proposito, R. Rendtorff ha mostrato come la legislazione sacerdotale in relazione alla figura dei *gerim*, all'interno della Torah, possa trovare una sua chiave di lettura proprio in opposizione alla politica matrimoniale di *Esdra* 9-10.³⁹ A conclusioni simili giunge M. Douglas, che sottolinea come il sistema di purità previsto nel libro dei *Numeri* riveli caratteri di inclusività nei confronti dei *gerim* (cfr. *Nm* 15,22-31; 19,10) e come non esistano in tale libro regole generali contro gli stranieri in virtù dell'appartenenza etnica.⁴⁰ Queste considerazioni portano la studiosa a concludere che nel libro dei *Numeri* sia riscontrabile un'opposizione diretta al separatismo di Esdra e di Neemia nel tentativo di ostacolarne la politica etnocentrica.⁴¹ Se tali reazioni di carattere ideologico ci furono e lasciarono, inoltre, indizi testuali, la questione di viene quella di individuare tali tracce all'interno dei racconti patriarcali e ipotizzarne una possibile matrice. La questione si potrebbe porre con una domanda: il comportamento dei patriarchi e i racconti che li riguardano si configurano solo come un mero prologo a una versione più elabo-

rata dello yahwismo, oppure si possono scorgere, al loro interno, le tracce di un quadro etico alternativo in opposizione, o di compromesso, ad altri schemi ideologici quali quelli proposti dalle riforme di Esdra e Neemia?⁴² Per tentare di rispondere a questa domanda in relazione al racconto di *Gen* 17 saranno utili le acquisizioni della ricerca biblica in materia di critica redazionale.

3. Il codice sacerdotale e la scuola di santità

Sin dalla seconda metà del XIX secolo gli studiosi si resero conto che, se sottoposta ad analisi critica, la legislazione contenuta nel libro del *Levitico* presentava, in alcune sezioni, caratteristiche che suggerivano una vicenda testuale composita. A tal proposito, già A. Kuenen, che immaginava l'opera generale di P come un *corpus* letterario unitario, riconobbe nella sezione di *Lv* 17-26 la presenza di uno stile e di un vocabolario particolare rispetto al resto del libro.⁴³ Un punto di svolta arrivò nel 1877, anno in cui A. Klostermann diede una nuova visione del *corpus* contenuto in *Lv* 17-26, nominandolo 'Codice di Santità' (*Heiligkeitgesetz*, o H).⁴⁴ Secondo la teoria di Klostermann, parti di questo 'Codice', che egli riteneva essere il più antico dell'intero Pentateuco, furono integrate dal compilatore finale della Torah nelle narrazioni di *Genesi-Numeri*;

(prima metà del I sec. d.C.) identificando in esso l'opera più recente dell'Antico Testamento. Si veda G. GARBINI, *Mito e Storia nella Bibbia*, Paideia, Brescia 2003, pp. 156-157. Per una discussione riguardo ai problemi di datazione, rimando inoltre a MAIER, *Il Giudaismo*, cit., pp. 62-65.

³⁷ Vedi G. FOHRER, *History of Israelite Religion*, Abington, Nashville 1972, p. 359.

³⁸ Rimando alla bibliografia in M.G. BRETT, *Politics of Identity*, Routledge, London - New York 2000, p. 6. Significativo il contributo di F. Crüsemann, che argomenta su come lo stratificato sistema genealogico della *Genesi*, che anch'egli data al periodo persiano, costituisca una minaccia al sistema etnico che emerge dai libri di *Ezra* e *Neemia*. Si veda F. CRÜSEMANN, *Human Solidarity and Ethnic Identity: Israel's Self-Definition in the Genealogical System of Genesis*, in M.G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Brill, Leiden-Boston 2002, pp. 64-65.

³⁹ RENDTORFF, *The gēr in the Priestly Laws*, cit., pp. 86-87.

⁴⁰ Vedi M. DOUGLAS, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, p. 155.

⁴¹ *Ivi*, p. 39.

⁴² Come nota M. Brett, l'anacronistico riferimento all'osservanza di comandamenti, leggi e statuti (מצוותי חקותי ותורותי) da parte di Abramo (*Gn* 26,5), potrebbe suggerire una conferma alla seconda ipotesi. Si veda M.G. BRETT, *The Priestly Dissemination of Abraham*, in «Hebrew Bible and Ancient Israel», Vol. 3/1 (2014), p. 88-89.

⁴³ Vedi A. KUENEN, *An Historico-Critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch*, MacMillan and Co, London 1886, pp. 87-89.

⁴⁴ Klostermann formulò questa ipotesi in un articolo in risposta a una tesi di K.H. Graf che riteneva Ezechiele l'autore di *Lev* 17-26. Vedi A. KLOSTERMANN, *Ezechiel und das Heiligkeitsgeschichte*, in A. KLOSTERMANN (hrsg.), *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, Böhne, Leipzig 1983 (I ed. 1877), pp. 368-418.

queste parti erano individuabili a partire dalla teologia e dallo stile peculiare di *Lv 17-26*.⁴⁵ L'ipotesi di Klostermann ebbe il merito di stimolare la ricerca al fine di individuare sezioni ascrivibili alla linea di pensiero del 'Codice'.⁴⁶ Un momento decisivo per la collocazione temporale di *Lv 17-26*, ritenuto fino a quel momento la parte più antica di un vasto *corpus* sacerdotale, arrivò da J. Milgrom e I. Knohl, i quali sostennero che H non fosse in realtà un antico strato legislativo integrato in P ma, al contrario, costituisse uno stadio redazionale a esso successivo.⁴⁷ Come ben esplicitato sin dalla prima pagina del commento al *Levitico* di J. Milgrom, si capisce come, per questo studioso, le sezioni di H rappresentino il lavoro di un circolo sacerdotale distinto da P.⁴⁸ Accogliendo le tesi di Milgrom, fu Knohl a indagare le caratteristiche stilistiche e ideologiche del materiale di H rispetto al materiale di P.⁴⁹ In sostanza, Knohl suggerisce che H abbia ere-

ditato il materiale di P e lo abbia ampliato e corretto adattandolo alla propria ideologia che, in sostanza, si può evincere dalla teologia espressa da *Levitico 17-26*; questo riadattamento costituirebbe l'ultimo strato del materiale sacerdotale nel Pentateuco.⁵⁰ Assegnando a entrambi i filoni una matrice di tipo sacerdotale, Knohl considera l'intervento di H come il prodotto di una scuola di pensiero profondamente diversa da P che interviene, sostanzialmente, in opposizione a quest'ultimo.⁵¹ La 'Scuola di Santità' (*Holiness School*), costituirebbe, dunque, un terzo filone teologico di tendenza maggioritaria da considerare all'interno del Pentateuco:

We must now abandon the widely held supposition that there were two major theological trends in the Torah literature, Priestly and Deuteronomistic, and recognize the existence of three major school: Priestly, Holiness, ad Deuteronomistic.⁵²

⁴⁵ *Ivi*, pp. 375-377.

⁴⁶ Per una storia della ricerca su P e i suoi rapporti con il Codice di Santità rimando a P.N. TUCKER, *The Holiness Composition in the Book of Exodus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. 10-34; J. RHYDER, *Centralizing the Cult. The Holiness Legislation in Leviticus 17-26*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, pp. 4-36.

⁴⁷ K. ELLINGER, *Leviticus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1966, pp. 14-20; J. MILGROM, *Leviticus 1-16. New Translation with Commentary (The Anchor Bible 3)*, Doubleday, New York 1991, pp. 13-35; 454-461; I. KNOHL, *The Priestly Torah Versus the Holiness School. Sabbath and the Festivals*, in «Hebrew Union College Annual» vol. 58 (1987), pp. 65-117; I. KNOHL, *The Sin Offering Law in the Holiness School. Numbers 15,22-31*, in S.M. OLYAN - G.A. ANDERSON (eds.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, pp. 193-203; I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Fortress Press, Minneapolis 1995. Knohl ha recentemente riformulato alcune sue tesi portando nuovi argomenti a favore di un'effettiva redazione post-sacerdotale sui testi del Pentateuco. Si veda I. KNOHL, *Who Edited the Pentateuch?*, in T.B. DOZEMAN, K. SCHMID, B.J. SCHWARTZ (eds.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, Mohr, Siebeck, Tübingen 2011, pp. 359-367.

⁴⁸ "Leviticus comprises two Priestly sources, P and H. They are not homogeneous; each exhibits the work of schools". J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A*

New Translation with Introduction and Commentary, Doubleday, New York 1991, p. 1.

⁴⁹ I risultati delle ricerche di Knohl sono pubblicati in vari studi. Si veda KNOHL, *The Priestly Torah* cit., pp. 65-117; KNOHL, *The Sin Offering*, cit., pp. 193-203; KNOHL, *The Sanctuary of Silence*, cit.

⁵⁰ KNOHL, *The Priestly*, cit., p. 67; KNOHL, *The Sanctuary of Silence*, cit., pp. 8-45.

⁵¹ Knohl argomenta questo punto illustrando una serie di antitesi; importante a tal riguardo è il capitolo sulla teologia e l'ideologia di H. Si veda KNOHL, *The Sanctuary of Silence*, cit., pp. 168-198. Milgrom è fondamentalmente d'accordo con Knohl nella visione del rapporto letterario tra H e P; egli afferma tuttavia che H è complementare e sostanzialmente consono a P. Secondo lo studioso, infatti, H articola e sviluppa ciò che è incipiente e persino latente in P. Leggendo i due filoni in modo sinottico. Milgrom rileva una visione globale del mondo sacerdotale in cui la preoccupazione per la santità, intrinseca ad H, è pervasiva rispetto a P. Così, secondo Milgrom, c'è pochissima contraddizione tra gli interessi degli autori di P e H: entrambe le opere rappresentano un'opera sacerdotale che propone una visione del mondo dove H completa P. Si veda MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 13-35; 454-461. Da parte sua, Knohl ha recentemente riformulato alcune sue tesi portando nuovi argomenti a favore di un'effettiva redazione post-sacerdotale sui testi del Pentateuco. Si veda KNOHL, *Who Edited the Pentateuch?*, cit., pp. 359-367.

⁵² KNOHL, *The Priestly Torah*, cit., p. 67.

Questi studi hanno avuto il pregio di stimolare, negli ultimi anni, un vivo interesse da parte degli studiosi che hanno concentrato gli sforzi nel cercare di individuare all'interno del Pentateuco sezioni riconducibili alla teologia e allo stile di H.⁵³ Ai fini del presente studio è interessante notare che tra i tratti distintivi dell'ideologia ascrivibile alla 'Scuola di Santità' ci sia una posizione inclusivista nei confronti degli stranieri residenti a patto che questi rispettino alcune normative: siccome i forestieri residenti vivono nella stessa terra dei nativi (אֲזָרָה), essi sono comunque soggetti ad alcune proibizioni fondamentali al fine di preservare la purezza della comunità nel suo insieme (cfr. *Lv* 17,8-16; 20,2-5; 22,18-19).⁵⁴

Per quanto concerne la presente analisi, è interessante notare che, nel suo principale contributo dedicato alle caratteristiche della corrente ideologica ascrivibile a H, Knohl argomenta come "the principle of the equality of stranger and citizen is widespread throughout the Holiness code".⁵⁵ Al centro di questa ideologia starebbe, dunque, una nuova idea di società che, prescindendo dalle differenze sociali, economi-

che ed etniche (cfr. ad esempio *Lv* 17,8; 17,10; 24,15-16), pone al centro l'osservanza della Legge. Al fine della nostra analisi su *Gen* 17, questo risulta particolarmente istruttivo poiché, come si è visto, il racconto sembra contenere la eco di una controversia sull'ammissione o meno degli stranieri nell'alleanza di Yahweh. Tra gli studi che dimostrano la presenza di elementi ascrivibili a H all'interno del Pentateuco,⁵⁶ è interessante dunque che siano stati trovati svariati di questi elementi anche nel libro della *Genesi*.⁵⁷ Da considerare sono anche i contributi che pongono in dialettica le specifiche caratteristiche di H, che la recente ricerca colloca temporalmente durante il periodo persiano,⁵⁸ con la politica riformatrice di Esdra e di Neemia sia per quanto riguarda il calendario liturgico,⁵⁹ sia per quanto riguarda le politiche matrimoniali.⁶⁰ Proprio sulla questione dei matrimoni Y. Amit marca una dicotomia tra le tendenze escludiviste delle tradizioni che si trovano nei libri di Esdra e Neemia e una seconda opzione rappresentata da uno strato redazionale H; secondo la studiosa, la storia di Giuda e Tamar (*Gen* 38) dovrebbe essere vista come un'opera di H composta in contrapposizio-

⁵³ Dei numerosissimi contributi, riporto, a titolo esemplificativo, alcuni tra i più recenti. Si veda A. FAUST, *The World of P. The Material Realm of Priestly Writings*, in «Vetus Testamentum» 69/2 (2019), pp. 173-218; M.A. AWABDY, *The Holiness Contribution to the Hexateuch in Numbers 20-36 and Deuteronomy 32*, in «Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte/Journal for Ancient Near Eastern and Biblical Law» n. 25 (2019), pp. 247-258; J. RHYDER, *Sabbath and Sanctuary Cult in the Holiness Legislation: A Reassessment*, in «Journal of Biblical Literature» vol. 138/4 (2019), pp. 721-740; H. BOSMANN, *Loving the neighbour and the resident alien in Leviticus 19 as ethical redefinition of holiness*, in «Old Testament Essay» vol. 31/3 (2018), pp. 571-590. E. MEYER, *Where P, H, and D Meet. Priorities and Presupposition of Jacob Milgrom and Eckart Otto*, in E. GANE - A. TAGGAR-COHEN (eds.), *Current Issues in Priestly and Related Literature. The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond*, Society of Biblical Literature Press, Atlanta 2015, pp. 349-368.

⁵⁴ Vedi C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, p. 559.

⁵⁵ KNOHL, *The Sanctuary of Silence*, cit., p. 21.

A riguardo si vedano *Lev* 17,8; 17,10; 17,12-13; 17,15; 18,26; 19,33-34; 20,2; 22,18; 24,22.

⁵⁶ Tra i più recenti si vedano J. MILGROM, *HR in Leviticus and Elsewhere in the Torah*, in *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Brill, Leiden - Boston 2003, pp. 24-40; I. KISLEV, *P, Source or Redaction: The Evidence of Number 25*, in DOZEMAN, SCHMID, SCHWARTZ (eds.), *The Pentateuch*, cit., pp. 387-400; TUCKER, *The Holiness composition*, cit.

⁵⁷ M. WARNER, *The Holiness School in Genesis?*, in GANE - TAGGAR-COHEN (eds.), *Current Issues in Priestly and Related Literature*, pp. 155-174 in particolare pp. 165-169.

⁵⁸ Per un'approfondita analisi su questa questione si veda NIHAN, *From Priestly Torah*, cit., pp. 545-558.

⁵⁹ Vedi M.G. BRETT, *Native and Immigrants in the Social Imagination of the Holiness School*, in E. BEN ZVI - D.V. EDELMAN (eds.), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the early Second Temple Period*, T&T Clark, New York 2014, pp. 89-104.

⁶⁰ M.G. BRETT, *The Politics of Marriage in Genesis*, in *Making a Difference. Essays on the Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2012, pp. 49-59.

ne al purismo etnocentrico nei libri di Esdra e Neemia al fine di affermare la benedizione divina su una donna cananea sulla base della sua implicita osservanza della Torah (in particolare della legge del levirato) piuttosto che della sua etnia.⁶¹ Per tirare le somme, prima di un'ipotesi conclusiva sulla composizione di *Gen 17*, vale la pena riassumere ciò che è stato detto finora: a) il testo di *Gen 17* pare contenere una contraddizione riguardo all'estensione dei confini etnici dell'alleanza tra Dio e Abramo; b) controversie riguardo all'inclusione o meno di elementi etnicamente non israeliti all'interno della comunità giudaica furono al centro del dibattito politico e teologico durante i decenni successivi al ritorno dall'esilio babilonese. Una risposta a tali istanze è rappresentata dalle riforme contenute nei libri di Esdra e Neemia; c) Il Pentateuco conserva tracce di interventi testuali post-sacerdotali ascrivibili ad una scuola di pensiero di matrice sacerdotale ideologicamente vicina alle concezioni del 'Codice di Santità' (*Lv 17-26*). Tale scuola di pensiero si contrappone alle politiche nazionaliste ed etnocentriche caratteristiche delle riforme di Esdra e di Neemia.

4. La formazione di *Gen 17* nel suo contesto ideologico

Partendo da queste premesse, per cercare di giungere a una conclusione riguardo agli inter-

rogativi posti da *Gen 17* è utile dare uno sguardo alla struttura contenutistica del racconto, che potrebbe così essere schematizzata: a) i vv. 1-8 riportano la promessa dell'alleanza ad Abramo, comprendendo una numerosa discendenza, la benedizione di Dio e l'assegnazione della terra; b) i vv. 9-14 considerano la circoncisione come segno dell'alleanza; c) i vv. 15-22 annunciano la nascita di Isacco, con cui l'alleanza sarà successivamente stabilita; d) i vv. 23-27 riportano come Abramo, Ismaele e tutti i servi della casa vengano circoncisi.

La discontinuità dei vv. 9-14 e 23-27 ha spesso fatto supporre possibili interpolazioni postume del testo.⁶² Gli argomenti a sostegno di tale ipotesi sono principalmente due. Il primo è di carattere stilistico e pone la possibilità che il blocco di *Gen 17,9-14* sia da dividere in due o più sezioni. Alla base di questa divisione sta il passaggio da una forma singolare (17,9; 17,10aβ; 17,12b-13a) a una plurale (17,10aαb; 17,11; 17,12a; 17,13b).⁶³ Il secondo argomento parte dalla constatazione che il testo contiene aporie di tipo contenutistico. La parte iniziale del racconto, 17,2-8, propone un tipo di alleanza tra Dio e Abramo non soggetta ad alcuna condizione specifica:⁶⁴ questi versetti ratificano un'alleanza esclusiva di Dio con Abramo e la sua discendenza, senza che a questi sia richiesta nessuna prestazione o requisito particolare. Il blocco successivo, 17,9-14, però, introduce la prescrizione della circoncisione come una condizione indispensabile per

⁶¹ "The story of Judah and Tamar presents a pro-Judahite position, favoring an open attitude toward the integration of the local populace as a way of strengthening and consolidating the people, while depicting the superiority of Judah as a source of future political hope. We may also infer that the story was composed by a member of the 'universalist' movement that sought to bring in the strangers and opposed the isolationism that characterized the Deuteronomistic movement or, subsequently Ezra and Nehemiah". Y. AMIT, *Narrative Analysis: Meaning, Context, and Origins of Genesis 38*, in *Method Matters. Essay on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009, pp. 271-292.

⁶² Vedi M. LÖHR, *Untersuchungen zum Hexateuchproblem vol 1. Der Priesterkodex in der Genesis*, Alfred Töpelmann, Giessen 1924, pp. 12-15; GRÜNWARD, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa,*

un Sabbat in der Priesterschrift, Hain, Frankfurt, 1992, pp. 27-36; 42-46; C. LEVIN, *Der Jahwist*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1993, p. 157; N.M. SARNA, *The JPS Torah Commentary. Genesis*, The Jews Publication Society, New York - Jerusalem 1989, p. 125; H. SEEBAS, *Genesis. Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, vol. 2/1, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1997, pp. 111-112.

⁶³ Vedi C. STEUERNAGEL, *Bemerkungen zu Genesis 17*, in K. MARTI (hrsg.), *Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft*, BZAW, n. 34, Töpelmann, Gießen 1920, pp. 172-179; P. WEIMAR, *Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte*, in «ZAW» n. 100 (1998), pp. 28-38; S.M. OLYAN, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton University Press, Princeton 2000, pp 154-155.

⁶⁴ Vedi LÖHR, *Untersuchungen zum Hexateuchproblem*, cit., p. 12.

l'affiliazione a questa alleanza. Inoltre, se i vv. 9-11 lasciano intendere che il patto sia rivolto solamente ad Abramo e alla sua discendenza (אתה וזרעך אחריו), i vv. 12-13 considerano partecipi all'alleanza con Dio, attraverso la pratica della circoncisione, anche colui che è "nato in casa, comprato con denaro da ogni straniero che non è della tua discendenza" (ליד בית ומקנת-כסף) (מכל ברינכר אשר לא מזרעך הוא נכרת). Coloro che non verranno circoncisi saranno tagliati fuori (נכרת) dal proprio popolo (v. 14); bisogna dunque domandarsi se chiunque venga circonciso, sia esso della discendenza di Abramo o meno, debba essere inteso come membro effettivo del popolo. Questo aspetto testuale ha portato alcuni commentatori a rilevare la presenza di un'interpolazione posteriore con cui una precedente alleanza, senza condizioni, venne posta successivamente sotto la condizione individuale della circoncisione.⁶⁵

Se *Gen* 17,9-24 può essere considerata un'aggiunta posteriore, lo stesso dovrebbe vale-

re per i vv. 23-27, dove la circoncisione di Abramo, Ismaele e i servi della casa è nuovamente menzionata e dove, in sostanza, viene portato a compimento l'ordine del vv. 9-14.⁶⁶ Dato che i vv. 23-27 presuppongono la conoscenza dei vv. 9-14, riprendendone sostanzialmente l'intero vocabolario, si può concludere che provengano dalla stessa mano responsabile della legge della circoncisione dei vv. 9-14.⁶⁷ In sostanza la legge della circoncisione, in maniera decisamente esplicita nei vv. 12-13 e nel suo parallelo nei vv. 24-27 è portatrice di un'ideologia che si potrebbe definire universalista.

Tentando un ulteriore passo avanti in questa direzione, l'analisi strutturale del racconto può rivelare le modalità di interpolazione sul testo. Come è stato notato da G.J. Wenham nel suo commentario, *Gen* 17 presenta una struttura regolare in forma concentrica che vale la pena riportare.⁶⁸

- A: Abramo 99 (1a)
- B: Il Signore appare (1ba)
- C: Discorso di Dio (1bb)
- D: Primo discorso (1bc-2)
- E: Abramo si prostra (3a)
- F: Secondo discorso (cambio del nome, nazioni, re) (4-8)

- G: Terzo discorso. La legge della circoncisione (9-14)

- F¹: Quarto discorso (cambio del nome, nazioni, re) (15-16)
- E¹: Abramo si prostra (17)
- D¹: Quinto discorso (19-21)
- C¹: Dio smette di parlare (22a)
- B¹: Dio se ne va (22b)
- A¹: Abramo 99 e Ismaele 13 (24-27)

La struttura del brano focalizza l'attenzione del lettore, ponendoli al centro della struttura concentrica, intorno ai versetti che, stando alla precedente disamina, costituiscono un'aggiunta e che sono portatori di un'ideologia

universalista. Un risultato ancora più interessante si ottiene provando a eliminare i vv. 9-14, insieme ai paralleli vv. 24-27, per verificare come si modificherebbe a quel punto la struttura del brano:⁶⁹

⁶⁵ Vedi J. WÖHRLE, *The integrative Function of the Law of Circumcision*, in *The Foreigner and the Law. Perspective from the Hebrew Bible and Ancient Near East*, BZAR, Wiesenbaden 2011, p. 76.

⁶⁶ Si veda a riguardo C. WESTERMANN, *Genesis*, T&T Clark, London - New York 2004, p.132.

⁶⁷ Vedi WÖHRLE, *The integrative Function*, cit., p. 78.

⁶⁸ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, Thomas Nelson, Nashville 1994, p. 17.

⁶⁹ Nella suddivisione che propongo non considero parte strutturale del racconto il v. 1a, cioè l'indi-

- A: Il Signore appare (1b α)
 B: Primo discorso. Dio stabilisce la sua alleanza con Abramo e promette di moltiplicarlo (2)
 C: Abramo si prostra (3)
 D: Secondo discorso. Usciranno nazioni, cambio del nome, discendenza di re (4-6)
- E: Alleanza con Abramo e con i suoi discendenti di cui Yhwh sarà il Dio.
 Promessa della terra (7-8)
- D¹: Terzo discorso. Cambio nome, usciranno nazioni, discendenza di re (15-16)
 C¹: Abramo si prostra (17)
 B¹: Quarto discorso. Ismaele è benedetto, ma il patto è stabilito solo con Isacco (18-21)
 A¹: Dio si allontana (22)

Eliminando quelli che si ipotizzano essere interventi successivi, il brano mantiene comunque una struttura concentrica ma con un'importante variante: la struttura mette in evidenza, ponendoli al centro, i vv. 7-8:

Stabilirò la mia alleanza con te e con la tua discendenza dopo di te, di generazione in generazione, come alleanza perenne, per essere il Dio tuo e della tua discendenza dopo di te. La terra dove sei forestiero, tutta la terra di Canaan, la darò in possesso per sempre a te e alla tua discendenza dopo di te; sarò il loro Dio (trad. CEI)⁷⁰

Questi versetti rappresentano un perfetto sunto di quella che possiamo definire una prospettiva ideologica diametralmente opposta a quella dei vv. 9-14 e cioè, in breve, l'esclusività incondizionata del patto tra Abramo, la sua discendenza e Dio. Importante è anche notare che al centro del racconto ci sia ora in aggiunta la promessa della terra di Canaan.

Ecco, dunque, che l'intervento redazionale, costituito dai vv. 9-14 si inserisce non in un punto casuale del brano, bensì nel centro perfetto della struttura concentrica del racconto, modificandone sostanzialmente la portata ideologica finale attraverso uno spostamento del *focus* del racconto.

cazione dell'età di Abramo e di conseguenza neanche il v. 24. Questa scelta è giustificata dal fatto che le indicazioni d'età possono essere ritenute, come proposto a mio parere giustamente da P. Sacchi, parte di un tardivo processo piuttosto coerente di cronologizzazione sistematica dei racconti. Si veda a tal proposito P. SACCHI, *Il più antico storico di Israele: un'ipotesi di lavoro*, in *Le origini di Israele. Convegno Fondazione Caetani*, ANL, Roma 1987, pp. 65-86.

Riassumendo, sembra possibile rilevare in *Gen* 17 due diversi livelli. Il primo consiste in *Gen* 17,1-8 e 15-22 e riporta il patto incondizionato con Abramo e l'annuncio della nascita di Isacco attraverso il quale l'alleanza sarà continuata. Questo primo strato è stato ritoccato da una redazione successiva, la quale ha aggiunto la legge della circoncisione collocata al centro della struttura in *Gen* 17,9-14 e la descrizione di come Abramo, Ismaele e i servi della casa, i quali sono specificatamente descritti come non appartenenti alla discendenza di Abramo (17,12), siano stati tutti circumcisi (17,23-27). Partendo da questi presupposti e dalle precedenti premesse, si può provare a ipotizzare quali siano le intenzioni della legge della circoncisione.

Come si è visto all'inizio di questa disamina, *Gen* 17 costituisce un motivo di dibattito tra gli studiosi, specialmente per quanto riguarda la comprensione dell'estensione dell'alleanza. Se, come argomentato poco sopra, si assume la legge della circoncisione in *Genesi* 17,9-14 e 17,23-27 come un'aggiunta successiva portatrice di un'ideologia opposta a quella dello strato sottostante, questo potrebbe avere importanti conseguenze sulla questione. In sostanza, si potrebbe trattare il problema separatamente sul livello primario, precedente (17,1-8; 17,15-22) e su quello

⁷⁰ והקמתי את־בריתי ביני וביןך ובין זרעך אחר־ך לדרתם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחר־ך חונתתי לך ולזרעך אחר־ך את ארץ מגריך את כל־ארץ כנען לאחזת עולם והייתי להם לאלהים. Si può notare come la specificazione di esclusività dell'alleanza tra Dio e Abramo e la sua discendenza sia ripetuta per ben tre volte (לזרעך אחר־ך), costituendo così l'informazione centrale di questi versetti.

secondario, successivo (17,9-14; 17,23-27). Sul primo livello non si può dire che l'alleanza di Abramo si applichi a Isacco allo stesso modo che a Ismaele (cfr. v. 21).⁷¹ Come è stato notato, la promessa fatta ad Ismaele di essere moltiplicato grandemente (17,20) non è sufficiente a presupporre che Ismaele condivida l'alleanza di Abramo; infatti, questa promessa non contiene niente di più rispetto alla benedizione data all'intera umanità in *Gen* 1,28.⁷² Il rinnovamento di questa benedizione pone l'enfasi sul fatto che questa si applichi sia ad Abramo che a Ismaele ma questo non implica che Ismaele condivida l'alleanza dei vv. 1-8 e 15-22.⁷³ Quindi, lo strato primario di *Gen* 17 presuppone che l'alleanza con Abramo sia un'alleanza esclusiva e incondizionata, che prevede il possesso della terra di Canaan. Questa alleanza è stabilita attraverso la linea genealogica che passa attraverso Isacco; Ismaele ne è escluso, nonostante venga sottolineato che il Dio di Abramo lo benedirà in modo che esso diventi prospero e numeroso. Rispetto a questo strato primario, la redazione che aggiunge la legge della circoncisione (*Gen* 17,9-14) e che caratterizza la circoncisione come segno dell'alleanza (*Genesi* 17,11; 17,13) da una parte priva quest'ultima dei suoi caratteri di incondizionalità, dall'altra, di fatto, allarga i confini del patto a Ismaele e ai servi della casa.⁷⁴ Inoltre, se si considera il testo così come appare nella sua forma finale, stando a *Gen* 17,18-21, risulta che né Ismaele né i servi della casa appartenerebbero di per sé a coloro che condividono l'alleanza, non essendo essi parte della discendenza, ma grazie ai vv. 9-14 e 23-27 costoro risultano integrati nell'alleanza in un secondo momento, proprio a motivo della circoncisione.⁷⁵

Per comprendere il contesto ideologico di questo brano alla luce delle cose dette finora, mi sembra centrale il ruolo di Ismaele. Quale è dunque il ruolo di Ismaele in questo racconto? Egli, quale progenitore degli Ismaeliti, può essere il perfetto esempio di 'alieno' integrato nell'alleanza dall'esterno. *Gen* 17 non mirerebbe, dunque, alla sola integrazione dei servi membri della casa di un israelita; la circoncisione di Ismaele mostra la possibilità di integrazione di popolazioni esterne all'interno dell'alleanza. Il secondo strato redazionale attraverso la circoncisione di Ismaele sancisce un'apertura alla possibilità di integrazione per le popolazioni esterne all'interno della comunità culturale ed etnica di Israele. In sostanza presenta una via con cui gli stranieri possono ottenere e condividere l'alleanza e, di conseguenza, le promesse a essa collegate come, ad esempio, il possesso della terra di Canaan e la benedizione di Yhwh.

Si può tentare un ulteriore passaggio. È stato recentemente argomentato come le narrazioni patriarcali possano fungere da veicolo privilegiato per quella che è stata definita "inner-legal exegesis" della Torah nel contesto delle nuove circostanze che si presentarono all'Israele di ritorno dall'esilio.⁷⁶ Dal momento in cui gli editori utilizzano interventi sulle narrazioni al fine di esporre la propria ideologia e poiché le questioni di carattere etnico risultano essere, come si è visto, centrali per l'Israele post-esilico,⁷⁷ è possibile tentare la verifica se, nel caso di *Gen* 17, le due correnti sacerdotali P e H possano essere in dialogo l'una con l'altra.

Si è già visto come il Pentateuco conservi tracce testuali ascrivibili a una corrente fondamentalmente opposta a quella che si può trovare

⁷¹ WÖHRLE, *The integrative Function*, cit., p. 79.

⁷² H. SPECHT, *Von Gott Enttäuscht. Die priesterschriftliche Abrahamgeschichte*, in «EvTh» n. 47 (1987), pp. 395-411.

⁷³ WÖHRLE, *The integrative Function*, cit., p. 79.

⁷⁴ W. BRUEGEMAN, *Genesis 17,1-22*, in «Interpretation» n. 45 (1991), p. 57; T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichten von P^s*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1995, pp. 168-169.

⁷⁵ I. FISCHER, *Die Erzeltern Israel. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, De Gruyter, Berlin - New York 1994, p. 369; J.E. TOLLINGTON, *Abraham and his Wives. Culture and Sta-*

tus, in R. GORDON - J. DE MOOR (eds.), *The Old Testament in Its World*, Brill, Leiden - New York 2005, pp. 193-199, in particolare p. 190.

⁷⁶ M. WARNER, *What if They're Foreign? Inner-Legal Exegesis in the Ancestral Narratives*, in BRETT - WÖHRLE (eds.), *The Politics of the Ancestors*, cit., p. 68. Sebbene utilizzi il termine "inner-biblical exegesis" il concetto presentato da M. Fishbane non si discosta molto da quello qui presentato. Si veda a riguardo anche M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford University Press, New York 1988, pp. 114-143, in particolare p. 132.

⁷⁷ Vedi WARNER, *What if They're Foreign?*, cit., p. 69.

nei libri di *Esdra-Neemia*. In questo senso è stato argomentato come, in *Gen 17,12* il comando rivolto ad Abramo di circoncidere coloro ‘che non sono della tua discendenza’ (אשר לא מזעריך) possa aver determinato, per un lettore del periodo persiano, una certa risonanza con il concetto di ‘seme santo’ (זער הקדש) centrale nella propaganda in *Esd 9,1-2*.⁷⁸ *Gen 17,12* presenta un’ulteriore peculiarità. L’espressione מקנת כסף appare solamente un’altra volta nella Bibbia ebraica, in *Es 12,44*.⁷⁹ Qui si trova un regolamento che permette a certe categorie di stranieri, se circumcisi, di unirsi alle celebrazioni della Pasqua. Questa menzione della circoncisione nella sezione *Es 12,43-49*⁸⁰ risulta interessante se posta in dialogo con *Gen 17*. Il testo di *Es 12*, in effetti, distingue vari gruppi di *outsiders*: gli stranieri (בן נכר) (v. 43), gli ospiti (תושב) e i mercenari (שכיר) (v. 45) sono coloro che sono esclusi dalla celebrazione della Pasqua, mentre gli schiavi acquistati (מקנת כסף) (v. 44) e gli stranieri residenti (גר) (v. 48) possono parteciparvi a patto che, però, siano circumcisi. La differenza tra questi gruppi, è stato notato, concerne principalmente l’abitare stabilmente o meno all’interno della terra. Stranieri e mercenari sono persone che non abitano stabilmente in mezzo agli israeliti,⁸¹ mentre, al contrario, coloro che sono membri permanenti o semi-permanenti della comunità hanno la possibilità di essere inclusi alle celebrazioni culturali una volta circumcisi.⁸² *Es 12,43-49* sembra presentare, sullo scorcio di *Gen 17*, il modo di integrare nel culto coloro che, sebbene non etnicamente israeliti, vivono permanentemente nella terra. Mi pare interessante notare, oltretutto, come questa concezione del pasto pasquale si differenzi sostanzialmente da quella proposta in *Esd 6,20-21*.⁸³

Ecco che la funzione della circoncisione in *Es 12,43-49* risulta affine all’ideologia dei ver-

setti potenzialmente interpolati di *Gen 17,9-14* e 23-27: essa si configura come il requisito minimo con cui le persone che non appartengono alla comunità etnica e culturale israelitica possono essere integrate in questa comunità.⁸⁴ Per quanto riguarda lo stile e la teologia, è interessante notare come *Es 12,43-49* presenti caratteristiche che è possibile accostare alle concezioni di H.⁸⁵ Un tratto caratterizzante, da questo punto di vista, sarebbe l’utilizzo dell’espressione בן נכר che, all’interno, del Pentateuco, compare solamente in *Gen 17,12,27*, in *Es 12,43* e nel Codice di Santità in *Lv 22,25*.⁸⁶ Tentando un ulteriore passaggio, potrebbero risultare interessanti le ricorrenze del termine בן נכר fuori dalla Torah. La posizione ideologica promossa da H mi pare si possa porre a metà strada tra l’esclusione di questa categoria prevista in *Neh 9,2* e la potenziale inclusione prefigurata in *Is 56,3*:

Is 56,3a

ואליאמר בןהנכר הנלוה אליהוה לאמר הבדל יבדילני יהוה מעל עמו

Non dica lo straniero che ha aderito al Signore: «Certo, mi escluderà il Signore dal suo popolo!». (trad. CEI)

Neh 9,2

ויבדלו זרע ישראל מכל בני נכר ויעמדו ויתודו עליחטאתיהם ועונות אבותיהם

I discendenti d’Israele si separarono da tutti gli stranieri e in piedi confessarono i loro peccati e le colpe dei loro padri. (trad. CEI)

Gen 17,12

ובןשמנת ימים ימול לכם כלזכר לדרתכם יליד בית ומקנתכסף מכל בןנכר אשר לא מזרעך הוא

⁷⁸ Vedi BRET, *Politics of Identity*, cit., p. 5.

⁷⁹ “Ed ogni schiavo comprato con denaro lo circonciderei e allora potrà mangiarne”.

⁸⁰ Sulla delimitazione di tale sezione e le sue caratteristiche strutturali si veda G.W. COATS, *A Structural Transition in Exodus*, in «Vetus Testamentum» vol. 22/2 (1972), p. 140.

⁸¹ Vedi WÖHRLE, *The integrative Function*, cit., p. 81.

⁸² Vedi C. MEYERS, *Exodus*, Cambridge Univer-

sity Press, New York 2005, p. 95.

⁸³ Per una analisi sulla questione si veda P.H. LAU, *Gentile Incorporation into Israel in Ezra-Nehemiah?*, in «Biblica» 90/3 (2009), pp. 356-373.

⁸⁴ WÖHRLE, *The integrative Function*, cit., p. 82.

⁸⁵ Sull’attribuzione di *Esodo 12,43-49* a H si veda NIHAN, *From Priestly Torah*, cit., pp. 556-557; OLYAN, *Rites and Rank*, cit., pp. 69-70.

⁸⁶ Vedi M.G. BRET, *The Priestly Dissemination of Abraham*, in «Hebrew Bible and Ancient Israel» n. 3 (2014), p. 90.

Quando avrà otto giorni, sarà circonciso tra voi ogni maschio di generazione in generazione, sia quello nato in casa sia quello comprato con denaro da qualunque straniero che non sia della tua stirpe. (trad. CEI)

L'utilizzo di un simile vocabolario e la differente portata ideologica fanno presupporre un dialogo interno tra questi testi; dialogo nel quale H presenterebbe un tentativo di compromesso tra l'universalismo di Isaia e l'esclusivismo etnocentrico di Neemia.⁸⁷ In sostanza, secondo H, gli stranieri non sono esclusi a priori dalla comunità culturale di Israele, come prefigurerebbe Esdra-Neemia, ma ne sono ammessi; requisito minimo, però, è il rito della circoncisione.

Un ulteriore argomento che confermerebbe l'attribuzione di *Gen* 17,9-14 e 23-27 a un ambiente vicino alla teologia di H, verrebbe dalla tipologia di alleanza. La circoncisione, segno dell'alleanza, sarebbe qui intesa come una pratica umana e non come una promessa divina; questa osservazione vale egualmente per l'osservanza del sabato in *Es* 31,12-17, un passaggio generalmente attribuito proprio a H.⁸⁸

Infine, sulla base di ciò che si è visto, potremmo concludere che il *Sitz im Leben* della redazione finale di *Gen* 17 può essere individuato nelle controversie che interessarono la comunità di Giuda al ritorno dall'esilio babilonese. Nel

particolare, il brano pare suggerire la presenza di un livello testuale attribuibile a una scuola di pensiero sacerdotale (H) con prerogative ideologiche fundamentalmente diverse da quelle riscontrabili nello strato sacerdotale di base (P^e), con il quale si pone in dialogo. Questo livello H, attraverso la circoncisione di Ismaele – progenitore degli Ismaeliti – assume quest'ultimo come prototipo dello straniero ammesso alla comunità culturale di Israele e, dunque, potenzialmente ammissibile a tutte le celebrazioni della collettività, compresa la Pasqua. *Gen* 17 rappresenta un tentativo di mediazione nella difficile situazione post-esilica caratterizzata dalla presenza di diverse fazioni con diversi punti di vista e con differenti rivendicazioni sociali, politiche e teologiche. Smussando i punti di vista nazionalisticamente più puritani, quali quelli dei seguaci di una visione strettamente etnocentrica riconducibile alla posizione promossa dai libri di *Esdra-Neemia*, la circoncisione di Ismaele prefigura la possibilità ad un'apertura più globale, a patto ovviamente del rispetto della Legge, del nascente monoteismo d'Israele.

Davide D'Amico
 Institut für katholische Theologie
 der RWTH Aachen
 e-mail: damicodavide04@gmail.com

⁸⁷ In questo dialogo si potrebbe inserire anche il libro di *Esdra*, che, in alcune disposizioni, pare richiamare esattamente lo stesso gruppo terminologico (cfr. *Esd* 9,1-2; 10,2). Sulla funzione mediatrice e di compromesso di H si veda B.T. ARNOLD, *Genesis 1 as Holiness Preamble*, in *Let Us Go Up to Zion. Essays in Honour of H.G.M. Williamson on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 329-343; E. OTTO, *The Pentateuch in synchronical and diachronical perspectives: Protorabbinic scribal erudition mediating between Deuteronomy and the Priestly Code*, in R. ACHENBACH - E. OTTO (hrsgg.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomischem Geschichtswerk*, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co, Göttingen 2004, pp. 14-35. B.T. Arnold, sulla base della funzione mediatrice di H, ha proposto quest'ultimo come 'final editor' del libro della *Ge-*

nesi. Si veda a riguardo B.T. ARNOLD, *Genesis. New Cambridge Bible Commentary*, Cambridge University Press, New York 2009, p. 17.

⁸⁸ BRETT, *The Priestly Dissemination*, cit., p. 90; NIHAN, *From Priestly Torah*, cit., p. 568; J. STACKERT, *Compositional Strata in the Priestly Sabbath. Exodus 31:12-17 and 35:13*, in «Journal of Hebrew Scripture» n. 11 (2011), art. 15; I. KNOHL, *The Divine Symphony. The Bible Many Voices*, The Jews Publication Society, Philadelphia 2003, p. 158; S.M. OLYAN, *Exodus 31: 12-17: The Sabbath according to H, or the Sabbath according to P and H?*, in «Journal of Biblical Literature» vol. 124/2 (2005), pp. 201-209; KNOHL, *The Sanctuary of Silence*, cit., p. 16; D. TIMMER, *Creation, Tabernacle, and Sabbath: the Sabbath frame of Exodus 31: 12-17; 35: 1-3 in exegetical and theological perspective*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, pp. 12-13.

SUMMARY

Among the texts of the book of *Genesis* that can be ascribed to a priestly environment, Chapter 17 seems to present a certain internal stratification. Specifically, the passage, as far as the extension of the alliance is concerned, seems to present at the same time an 'exclusivist' point of view, probably older, (vv. 1-8; 15-22) which is contrasted with an 'inclusive' one, probably more recent (vv. 9-14; 23-27).

The purpose of this contribution is twofold. First, to show, through the structural analysis of *Genesis* 17, how vv. 9-14 and 23-27 are a post-sacerdotal textual expansion. The examination of the concentric scheme of the narrative shows how the editorial operation took place on a pre-existing text through the insertion of additional elements in specific points of the text. This operation had the result of substantially altering the ideological scope of the passage and significantly widening the boundaries of the alliance.

Second, to highlight, through a lexical and content analysis, how the expansions to the text of *Genesis* 17 propose a terminology and themes parallel to those of *Leviticus* 17-26. From this point of view, there would be good grounds for attributing the textual additions to a revision of the text theologically close to the so-called 'Holiness School' active in the first part of the Persian period.

KEYWORDS: *Genesis* 17; Ishmael; Covenant.

