

interpretazioni di tipo storico e sociologico. Pertanto, pur tenendo nel dovuto conto questi aspetti, la nostra lettura, come abbiamo spiegato nell'introduzione, avrà di mira soprattutto la ricerca del significato religioso dell'alleanza con i sacerdoti e/o i leviti. Ci pare infatti che questo punto sia rilevante per una teologia dell'Antico Testamento che si interessi non solo della ricostruzione di una storia della religione israelitica, ma anche della comprensione dei dati di fede rilevanti contenuti nel testo nella sua forma finale e canonica. Occorre quindi non solo una considerazione degli aspetti storici e istituzionali del sacerdozio, ma anche una sua valutazione che inglobi i tratti di tale istituzione che appaiono rilevanti nella sincronia del testo.

## Capitolo secondo L'ALLEANZA<sup>1</sup>

### 1. Il termine *b'rit*: questioni etimologiche e semantiche

Per precisare il senso e la portata del concetto espresso in ebraico con il termine *b'rit* la ricerca ha percorso due piste: l'indagine etimologica e l'analisi delle ricorrenze e dell'uso del termine nell'Antico Testamento. Ci soffermeremo prima sulle questioni etimologiche, per poi ricordare invece brevemente alcune posizioni esemplificative per il tentativo di definire il senso del vocabolo e la sua valenza teologica<sup>2</sup>.

#### 1.1. Proposte sull'etimologia di *b'rit*

Come per molti altri termini e concetti dell'Antico Testamento, la ricerca etimologica su *b'rit* mirava a chiarirne il

<sup>1</sup> Sul tema dell'alleanza la bibliografia è molto vasta, segnaliamo: R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung*; W. EICHRODT, *Theologie*; K. BALTZER, *Das Bundesformular*; A. BARUCQ, «La notion»; L. PERLITT, *Bundestheologie*; P. BEAUCHAMP, «Propositions»; M. WEINFELD, «The Covenant»; E. KUTSCH, «ברית», *THAT* I, 339-352; D.J. MCCARTHY, *Old Testament*; E. KUTSCH, *Verheißung*; M. WEINFELD, «ברית», *ThWAT* I, 781-808; J. BARR, «Some»; D.J. MCCARTHY, *Treaty*; E.W. NICHOLSON, *God*; A. BONORA, «Alleanza», *NDTB*, 21-35; D.S. SPERLING, «Rethinking»; N. LOHFINK, «Bund», *NBL* I, 344-348; M.D. GUINAN, «Davidic Covenant», *AncBD* II, 69-72; G.E. MENDENHALL - G.A. HERION, «Covenant», *AncBD* I, 1179-1202; E. ZENGER, «Die Bundestheologie»; N. LOHFINK, «Der Begriff»; H.D. NEEF, «Aspekte»; W. GROSS, *Zukunft*; N. LOHFINK, «Alliance», *DCTh*, 16-21.

<sup>2</sup> La comprensione del concetto di alleanza è stata influenzata anche dai paragoni con altri testi dell'Antico Oriente, in particolare i trattati (cf. *Excursus*, § 3); noi qui ci interessiamo però del termine *b'rit* nella Bibbia, prescindendo, quindi, dal significato dell'alleanza tra i popoli dell'Antico Oriente.

significato fondamentale o di base<sup>3</sup>. Su questa linea sono state avanzate diverse proposte. Alcuni autori<sup>4</sup> hanno prospettato una derivazione dalla radice *brh* "mangiare": la formazione del sostantivo *b<sup>e</sup>rît* sarebbe simile a quella di *š<sup>e</sup>bît*, "schiavitù, prigionia", da *šbh*, "portare via come prigionieri", o *b<sup>e</sup>kît*, "pianto", da *bkh*, "piangere". Da indicazione del "cibo" mangiato insieme da chi stabilisce un'alleanza il termine sarebbe poi passato ad indicare l'"alleanza" in genere. La difficoltà principale con questa proposta è che l'ebraico *brh* viene usato per indicare il pasto dei malati o di chi è un lutto: non è quindi un termine generale per "mangiare", ma ha un senso specifico, che pare difficile connettere con il significato di *b<sup>e</sup>rît*.

E. Kutsch<sup>5</sup> ritiene che esista un'altra radice *brh* attestata in 1 Sam 17,8 dove il TM ha *b<sup>e</sup>rû* e la LXX *ekléxasthe* "sceglieste". Molti correggono il TM in *baḥ<sup>e</sup>rû*<sup>6</sup>, Kutsch, invece, sostiene l'esistenza di un verbo ebraico *brh* con il senso fondamentale di "vedere" sulla base dell'accadico *barû* "vedere": il senso in 1 Sam 17,8 sarebbe "scegliere" (cf. lo sviluppo semantico simile per *r'h* in Gn 22,8). Facendo derivare *b<sup>e</sup>rît* da tale radice (la formazione morfologica si spiega come nell'ipotesi precedente) il suo senso fondamentale sarebbe "ciò che è deciso", quindi "decreto", "ordinanza", "obbligo": si avrebbe uno sviluppo simile a quello dei vocaboli *ḥōzeh* e *ḥāzût* che in Is 28,15.18 hanno il senso di "determinazione, obbligo". Qui la difficoltà principale è che l'unica attestazione della radice in ebraico sarebbe 1 Sam 17,8, il cui testo è incerto; inoltre

<sup>3</sup> Cf. le presentazioni della ricerca, con osservazioni critiche, in E. KUTSCH, *Verheißung*, 28-32; M. WEINFELD, «בְּרִית», *ThWAT I*, 783-784; NICHOLSON, *God and His People*, 94-101.

<sup>4</sup> Cf. E. MEYER, *Die Israeliten*, 558, n. 1; L. KÖHLER, «Problems», 6-7; F. AUER, «Das Alte Testament», 3-4.

<sup>5</sup> E. KUTSCH, *Verheißung*, 32-39; un suggerimento simile si trovava già in GESENIUS-BUHL, 114, che però non forniva argomenti per la derivazione proposta.

<sup>6</sup> Cf. BDB 136; BHS.

anche l'interpretazione di *ḥōzeh* e *ḥāzût* in Is 28,15.18 non è univoca<sup>7</sup>.

Una proposta che si trovava già in R. Kraetzschmar, e che ha avuto un certo consenso<sup>8</sup> collega *b<sup>e</sup>rît* all'accadico *birṭu* "vincolo, catena". In questo senso *b<sup>e</sup>rît* indicherebbe il "legarsi insieme" di due parti. Un'allusione a tale significato si avrebbe in Ez 20,37 dove *māsōret habb<sup>e</sup>rît* andrebbe tradotto "vincolo dell'alleanza". Se si segue questa linea di pensiero diventa però difficile spiegare come l'espressione *krt b<sup>e</sup>rît*, che dovrebbe allora significare letteralmente "tagliare un vincolo, una catena", sia passata ad indicare invece la conclusione di un'alleanza.

M. Noth, osservando che la preposizione accadica *birīt* "fra" si trova connessa a una conclusione di alleanza in un testo di Mari<sup>9</sup>, ha proposto una derivazione di *b<sup>e</sup>rît* da tale preposizione: si deve supporre che essa abbia assunto prima un significato avverbiale ("in mezzo") che fu poi sostantivato in "mediatore" e divenne la parola abituale per "accordo", "alleanza" ecc. La spiegazione è abbastanza macchinosa, perché deve inoltre supporre che alla fine in ebraico sia stata reintrodotta la preposizione "fra", *bēn*, nell'espressione *krt b<sup>e</sup>rît bēn... ūbēn*; inoltre in accadico l'unica parola che si può collegare a *birīt* è il sostantivo *birītu* che indica uno spazio compreso tra qualcos'altro: lo sviluppo presupposto rimane quindi puramente ipotetico.

G. Gerleman<sup>10</sup> ha suggerito che le parole ebraiche *bar*, *brh*, *brr*, *b<sup>e</sup>rît* siano tutte espansioni semantiche di una radice bilaterale *br* col senso fondamentale di "separare". *B<sup>e</sup>rît* indicherebbe quindi dare a qualcuno una "peculiarità", cioè uno

<sup>7</sup> Cf. le osservazioni di J. BARR, «Some Semantics», 25; E.W. NICHOLSON, *God and His People*, 99.

<sup>8</sup> R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung*, 244-246; cf. BDB 136; O. LORETZ, «בְּרִית»; M. WEINFELD, «בְּרִית», *ThWAT I*, 783-784.

<sup>9</sup> M. NOTH, «Das alttestamentliche Bundschließen».

<sup>10</sup> G. GERLEMAN, «Die "Besonderheit"».

“speciale privilegio, vantaggio, beneficio”. In questa ipotesi però si forzano all'interno di un unico significato parole con una forte disparità semantica.

Non ci sono dunque conclusioni certe sull'etimologia di *b<sup>e</sup>rît*, ma soprattutto non pare che le diverse ipotesi formulate gettino una luce decisiva sul suo uso e significato all'interno dell'Antico Testamento<sup>11</sup>.

### 1.2. Significato di *b<sup>e</sup>rît* e (pre-)comprensioni dell'“alleanza”

Già R. Kraetzschmar segnalava che la discussione intorno al significato di *b<sup>e</sup>rît* deve constatare due significati del termine, quello di “alleanza” (*Bund*), caratterizzato dalla reciprocità, e quello di “disposizione” (*Bestimmung*), connotato dall'unilateralità. Egli individuava, a grandi linee, due opinioni: quella tradizionale e dominante alla sua epoca, vedeva in “alleanza” il significato base del termine e considerava il senso di “disposizione, legge” come uno sviluppo secondario; l'ipotesi alternativa riteneva invece che il significato base di *b<sup>e</sup>rît* fosse piuttosto il secondo e considerava il primo come un caso particolare di quello. Va notato che, a giudizio di R. Kraetzschmar, sia i sostenitori della prima idea sia i fautori della seconda, ammettevano la compresenza dei due significati nel vocabolo, così come è usato nell'Antico Testamento<sup>12</sup>. La discussione

<sup>11</sup> Cf. l'osservazione di G. Quell che conclude la sua discussione sull'etimologia di *b<sup>e</sup>rît* mostrando una preferenza per il tentativo di derivazione dall'accadico *birtu*, ma commentando «...per l'interpretazione dei passi veterotestamentari riguardanti *b<sup>e</sup>rît* anch'esso, come gli altri, non serve e non permette nemmeno di giungere con sufficiente sicurezza alla scelta di un vocabolo appropriato per la traduzione» (J. BEHM - G. QUELL, «διδασκαλία», *ThWNT* II, 108). Argomenti convincenti sull'impossibilità di giungere a una chiarificazione del significato di *b<sup>e</sup>rît* tramite l'etimologia sono offerti da J. BARR, «Some Semantics»; cf. anche E. W. NICHOLSON, *God and His People*, 99-101.

<sup>12</sup> R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung*, 2-5. Aggiungiamo che questo autore ritiene poco verosimile un passaggio dal senso di “alleanza” a quello di “disposizione” o viceversa e suggerisce che i due significati di *b<sup>e</sup>rît* derivino

successiva, di cui presentiamo alcune posizioni significative, si è mossa in gran parte lungo le stesse linee.

#### 1.2.1. J. Pedersen e W. Eichrodt

Si può iniziare richiamando la definizione di J. Pedersen, secondo il quale *b<sup>e</sup>rît* indica «la mutua relazione tra solidali con tutti i diritti e i doveri che comporta per i contraenti»<sup>13</sup>. Tale interpretazione del termine, che mette in risalto la reciprocità della relazione, opera sostanzialmente anche nella presentazione teologica di W. Eichrodt, che peraltro sottolinea come l'alleanza, implicando un atto della volontà e non un legame naturale, possa indicare anche la trascendenza divina e il dono di grazia offerto liberamente dal Signore. In sintesi, secondo questo autore, si possono evidenziare due linee di evoluzione del concetto: quella che da alleanza passa a rapporto di alleanza, norma, ordinamento statutario, per giungere a religione, culto e popolo dell'alleanza; e quella che da alleanza passa attraverso l'idea di donazione, rapporto di grazia, rivelazione per giungere a ordinamento salvifico, disegno di salvezza, compimento del mondo<sup>14</sup>.

#### 1.2.2. G. Quell

Secondo G. Quell<sup>15</sup> «i termini che nel linguaggio consueto si collegano a *b<sup>e</sup>rît*, apportano pochi lumi» circa il significato pre-

entrambi da un terzo, cioè quello di “vincolo” da lui proposto nella discussione sull'etimologia (cf. paragrafo precedente).

<sup>13</sup> J. PEDERSEN, *Der Eid*, 33-34: «das gegenseitige Verhältnis der Zusammengehörigen mit allem Rechten und Pflichten, welche dies Verhältnis für die Beteiligten mit sich führt».

<sup>14</sup> W. EICHRODT, *Theologie*, 33-52; la 1ª ediz. risale al 1933-1939. Ricordiamo che per W. Eichrodt l'alleanza è il concetto centrale della teologia dell'Antico Testamento.

<sup>15</sup> J. BEHM - G. QUELL, «διδασκαλία», *ThWNT* II, 108-109.

ciso del termine: l'associazione più tipica, quella con il verbo *krt* ("recidere, separare con un taglio"), infatti, rimane difficile da spiegare in rapporto al significato abituale di questo verbo; né aiutano gli altri verbi che possono essere usati insieme a *b<sup>e</sup>-rît* (*bw'*, *'md*, *qwm* [*hifil*], *šym*, *ntn*, *šmr*, *'br*, *pr* [*hifil*]). L'unico dato che sembra possibile rilevare è una certa distinzione nell'uso delle preposizioni associate a *krt b<sup>e</sup>-rît*: quando si usa *krt b<sup>e</sup>-rît l<sup>e</sup>* viene messa maggiormente in risalto l'iniziativa del soggetto rispetto a quando si usano le preposizioni *'et* o *'im*, che sembrano suggerire un'azione comune dei contraenti.

Per quanto riguarda gli ambiti di uso del termine, G. Quell ne evidenzia fondamentalmente due: le espressioni in cui indica «una forma rigorosamente regolata, di associazione (*Gemeinschaft*) che Dio stringe con uomini, o [...] un'associazione umana con Dio»; e quelle in cui si ha «un'associazione, in parte giuridica in parte sacrale, di uomini con altri uomini». In alcuni altri casi il vocabolo denota, in senso traslato, un rapporto di Dio e dell'uomo con animali o cose.

Nella sua esposizione tale autore sottolinea l'aspetto giuridico vincolante e definito della relazione instaurata tra le parti quando ricorre il termine *b<sup>e</sup>-rît*, precisando però che ciò non implica che essa sia sempre simmetrica.

### 1.2.3. J. Begrich

J. Begrich<sup>16</sup>, analizzando dapprima l'ambito profano, distingue due usi di *b<sup>e</sup>-rît*. Nella concezione più antica (rintracciabile fino alla metà del IX sec. a.C.) la parola non indicava un accordo bilaterale, ma una relazione creata dalla parte più forte che si associava una più debole e si impegnava con lei in un

<sup>16</sup> J. BEGRICH, «Berit: Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform», *ZAW* 60 (1944) 1-11 [= *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, (München: 1964) 55-66]; cf. D.J. MCCARTHY, *Old Testament*, 2-3; E.W. NICHOLSON, *God*, 88.

atto solenne (esempi di questo tipo di "alleanza" sono in Gs 9; 1 Sam 11; 1 Re 20,34). Si trattava di un atto unilaterale: non c'erano condizioni o richieste alla parte subordinata né pare fosse necessaria una sua accettazione esplicita; soltanto la parte più forte era vincolata e impegnata. In questo senso andrebbe compreso anche l'uso della preposizione *l<sup>e</sup>* nell'espressione *krt b<sup>e</sup>-rît l<sup>e</sup>*, da tradurre: «mettere in vigore una *b<sup>e</sup>-rît* in favore di».

Solo in un secondo tempo la parola cominciò ad indicare una relazione che comportava diritti legali reciproci tra due parti, avvicinandosi al senso di "contratto". Questo sviluppo avvenne in parte per motivi interni al concetto stesso: la *b<sup>e</sup>-rît* una volta stabilita creava una relazione in senso giuridico; inoltre quando la parte più forte riceveva la richiesta di concedere una *b<sup>e</sup>-rît* poteva indicare quali erano le condizioni che rendevano possibile una tale concessione (indica come esempi 2 Sam 3,12-13; 2 Re 20,34). L'altro elemento importante nello sviluppo del concetto fu, secondo J. Begrich, l'influsso del pensiero giuridico cananeo. Per questo secondo senso, più recente, di *b<sup>e</sup>-rît*, con l'espressione *krt b<sup>e</sup>-rît* non si usa più la preposizione *l<sup>e</sup>* ma le preposizioni *'et*, *'im*, o *bên*.

Avvicinandosi al senso di "contratto", la *b<sup>e</sup>-rît* ne assunse anche alcuni aspetti, in particolare le condizioni contrattuali reciproche, il segno (più tardi sostituito dalla stesura scritta delle clausole), la presenza di testimoni e la possibilità di appello a una decisione giudiziaria. Questa concezione più recente di *b<sup>e</sup>-rît* tende a spingere sullo sfondo la concezione più antica: ciò sarebbe mostrato dall'uso delle preposizioni *'et* o *'im* anche in contesti in cui ci si aspetterebbe *l<sup>e</sup>*; o dall'introduzione di un elemento tipico del contratto come il segno (*'ot*) in contesti in cui l'impegno è chiaramente unilaterale (Gn 9 e Gn 17).

Uno sviluppo simile, secondo J. Begrich, si può notare nell'alleanza divina: in Es 24,1-2.9-11 o 2 Sam 23,5 è implicato il senso originario della parola, promessa di Dio senza obblighi per Israele; in questi testi antichi sostanzialmente l'"alleanza" equivale all'"elezione" e non c'è nessun possibile legame fra

*b'erît* e legge. Ma se la relazione fra Dio e Israele è indicata come *b'erît* si apre la strada anche per il secondo significato del termine: infatti in Es 24,3-8 e Gs 24,25-27 la grazia di YHWH dipende da condizioni imposte a Israele, come in un trattato o contratto. In tal modo vengono collegate *b'erît* e legge, ma si apre anche la porta a un possibile fraintendimento del concetto di alleanza, come mostrano Sal 44,18 e Ger 14,21, in cui si "accusa" Dio di non mantenere i suoi impegni.

#### 1.2.4. A. Jepsen

Il punto debole della ricostruzione di J. Begrich è la sua tesi dell'antichità e originarietà del concetto "unilaterale" di *b'erît*, come ha mostrato lo studio di A. Jepsen<sup>17</sup>. Egli interpreta in maniera opposta a J. Begrich 1 Re 20,34, ritenendo che in questo passo la *b'erît* sia posta in essere da chi si trova in posizione inferiore (Ben Hadad); inoltre osserva che anche nell'uso più antico potevano essere associate condizioni alla *b'erît*.

Secondo A. Jepsen la questione della asimmetria tra i contraenti e/o dell'unilateralità non è decisiva per *b'erît*. Il termine significa, nell'ambito profano, impegnarsi con un altro, prendere obblighi verso un altro e non comporta l'imposizione di obblighi all'altro; se due parti fanno reciprocamente *b'erît* questa consiste nel fatto che ognuno prende degli obblighi nei confronti dell'altro. L'accento non cade quindi sulla relazione o l'unione tra le parti ma sull'atto che la produce; infatti non necessariamente la *b'erît* costituisce una relazione: Abramo e Abimelech si impegnano soltanto a lasciarsi reciprocamente in pace! Su questo punto A. Jepsen contesta esplicitamente la tesi di G. Quell (ma indirettamente anche la definizione di

<sup>17</sup> A. JEPSEN, «Berith: Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit», *Verbanung und Heimkehr: Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.* (ed. A. KUSCHKE) (Tübingen 1961) 161-179; cf. D.J. MCCARTHY, *Old Testament*, 4; E.W. NICHOLSON, *God*, 89.

J. Pedersen) che vedeva in *b'erît* un'"associazione giuridica" (*Rechtsgemeinschaft*).

Per interpretare quindi l'aspetto teologico indicato da *b'erît* non si deve partire dall'ambito giuridico. Nell'uso religioso, come in quello profano, il termine indica anzitutto l'atto di una solenne dichiarazione: nella *b'erît* con Abramo, Noè, Levi e Pincas, Davide si tratta chiaramente di un impegno preso da YHWH, di una promessa<sup>18</sup>; lo stesso vale per Es 34,10; Lv 26,44-45; Gdc 2,1; Ez 16,8; Sal 105,10.

In altri testi (in particolare quelli che legano l'alleanza all'uscita dall'Egitto e al Sinai, per es. Es 19,5; 24,7-8; 34,27s), pur rimanendo presente il carattere di promessa divina, è chiaro che Israele ha dei doveri verso YHWH e quindi la *b'erît* divina assume anche la dimensione di imposizione e obbligo (che, secondo A. Jepsen, la *b'erît* umana non avrebbe mai). Questo sviluppo non va spiegato in termini giuridici (come faceva J. Begrich richiamando l'idea del contratto) ma sorse dalla stessa natura della promessa di YHWH "Io sarò il vostro Dio", che significava "Io solo sarò il vostro Dio" e così poneva Israele nell'obbligo di riconoscere solo YHWH come Dio: l'obbligo imposto è sostanzialmente quello di non adorare altri dèi. A. Jepsen ci tiene a sottolineare che anche in questo caso non si tratta di un contratto tra due parti, ma di un atto unilaterale di Dio: è sempre la *b'erît* di Dio non quella d'Israele.

<sup>18</sup> A proposito dell'alleanza con Levi, che rientra nel campo di ricerca di questa tesi, va osservato che A. Jepsen fonda la sua interpretazione di *b'erît* come "promessa" in Mt 2,1-8 sulla prima frase del v. 5: «la mia *b'erît* con lui era vita e pace io glieli diedi», ma ignora la seconda parte del versetto («[era] il timore ed egli mi temette ed ebbe riverenza davanti al mio nome») che sembra suggerire un qualche "impegno" di Levi, cf. cap. V, § 2.3.2 a).

## 1.2.5. E. Kutsch

E. Kutsch<sup>19</sup> prosegue sulla linea tracciata da J. Begrich e A. Jepsen, sostenendo che *b'rit* significa sempre "obbligo", "dovere" e non indica il costituirsi di una relazione.

Egli trova quattro usi della parola: può indicare il prendere un obbligo sopra di sé (*eine Selbstverpflichtung*); un esempio è Gn 15, dove è YHWH che impone un dovere a se stesso e il rito è simile a quello di Ger 34: esso invoca una maledizione su di sé se si manca all'impegno. Anche in Gs 9 *b'rit* indica un dovere che Dio si assume.

In un secondo uso, il termine segnala l'imposizione di un obbligo sopra un altro (*eine Fremdverpflichtung*): in Ger 34 il re Sedecia "fece una *b'rit*" con tutto il popolo, ma non si dice che assume dei doveri, impose invece su alcuni l'obbligo di liberare gli schiavi; lo stesso senso si ha, nel medesimo capitolo, al v. 18a dove si intende, secondo E. Kutsch, l'alleanza fatta con i padri al tempo dell'uscita dall'Egitto e si indica con *b'rit* l'impegno che YHWH impose a Israele; si può vedere anche Ez 17 dove è Nabucodonosor a imporre la sua volontà a Sedecia. Qui si vede come E. Kutsch abbia una posizione diversa da A. Jepsen che escludeva esplicitamente un tale significato per *b'rit* in ambito profano.

In altri casi si indica l'accettazione bilaterale di obblighi (*eine wechselseitige Verpflichtung*); così in 1 Re 5,26 dove Salomone e Hiram "fecero entrambi *b'rit*", cioè assunsero degli impegni (cf. anche 1 Re 15,19; Sal 83,6; 2 Cr 23,16); questo uso portò poi alla comprensione del termine come "alleanza" o "trattato". Secondo l'autore i passi in cui ricorre tale senso bilaterale del termine sono relativamente pochi.

<sup>19</sup> E. KUTSCH, «בְּרִית», *THAT* I, 339-352; E. KUTSCH, *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten «Bund» im Alten Testament* (BZAW 131, Berlin-New York 1973); quest'ultima opera raccoglie articoli e contributi comparsi tra il 1967 e il 1972; cf. D.J. MCCARTHY, *Old Testament*, 59-60; E.W. NICHOLSON, *God*, 89-94.

Infine si usa *b'rit* per un obbligo imposto da una terza parte (*Verpflichtung durch eine Dritten*); esempi sono Os 2,20 (che viene interpretato nel senso che YHWH stabilisce una *b'rit* fra Israele e le bestie selvatiche) e in 2 Re 11,17 dove sembra che il sacerdote Ioiada imponga obblighi al re e al popolo. Va notato che quest'ultimo uso viene considerato sostanzialmente marginale nell'insieme dell'esposizione, in cui l'autore insiste sulle prime tre modalità di *b'rit*.

Per sostenere la sua interpretazione di *b'rit* come obbligo E. Kutsch fa notare che "fare una *b'rit*" è parallelo in molti testi a "prestare giuramento" o "far prestare giuramento" (Gs 9,15; 2 Re 11,4; Ez 16,8; Sal 89,4; Esd 10,5) e che, più in generale, *b'rit* è spesso accostato a "giuramento" o usato come questa parola (Sal 105,8-11 = 1Cr 16,15-18; Dt 4,31; Dt 7,12; 8,18; Gn 26,3; Nm 30,3; Dt 7,8; Gs 9,20). Il senso di "obbligo" è confermato anche dalla vicinanza a parole come *tôrâ* "istruzione" (Os 8,1; Sal 78,10), *huqqîm*, *huqqôt* "statuti" (2 Re 17,15; Sal 50,16; cf. Is 24,5), *'ēdôt* "ordinanze" (2 Re 17,15; Sal 25,10; Sal 132,12); *piqqûdîm* precetti (Sal 103,18), *'imrâ* "parola (di YHWH)", cioè "comando" (Dt 33,9); e dal fatto che "fare una *b'rit*" può significare invocare una maledizione su di sé (Gn 26,28; Dt 29,11.13; Ez 16,59; 17,18s).

Secondo E. Kutsch l'uso delle preposizioni indica, in certa misura, il senso della parola: *krt b'rit l'* è usata, nella maggioranza dei casi, per un obbligo assunto su di sé, mentre *krt b'rit 'im* indica l'imposizione di un obbligo sopra un altro. È evidente, comunque, che la proposizione *'ēt* può sostituire entrambe. L'espressione *krt b'rit bèn... ûbèn...* può indicare obblighi reciproci, ma è usata anche in caso di obbligo assunto unilateralmente o imposto<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> A questo proposito si veda il commento di J. BARR, «Some», 33: «Se i dati di Kutsch sono corretti, l'uso di una particolare preposizione non serve in se stesso a differenziare un tipo di *b'rit* da un altro».

## 1.2.6. M. Weinfeld

L'analisi di M. Weinfeld<sup>21</sup> si basa molto sul confronto con gli usi linguistici dell'antico Vicino Oriente (soprattutto accadico e ittita) e del mondo greco-romano (che secondo tale autore mutuò probabilmente dall'oriente le sue formule politiche). Per M. Weinfeld *b<sup>e</sup>rît* «contiene anzitutto l'idea dell'imposizione o dell'obbligazione» e non di trattato o accordo tra due parti. Per questo motivo può essere sinonimo di “legge” o “precepto”. In quanto obbligazione la *b<sup>e</sup>rît* deve essere convalidata con un giuramento, che le conferisce forza vincolante: questo spiega la combinazione frequente di *b<sup>e</sup>rît* con *'âlâ* (Gn 26,28; Dt 29,11.13.20; Ez 16,59; 17,18) e il fatto che le due parole, pur designando concetti diversi, potessero a un certo punto essere usate in modo indifferente per esprimere il concetto di “alleanza” (cf. l'espressione *krt 'âlâ* invece dell'usuale *krt b<sup>e</sup>rît* in Dt 29,11 e *bw' b<sup>e</sup>'âlâ* in Ne 10,30). Rimane però vero che *b<sup>e</sup>rît* (come i termini accadici e ittiti corrispondenti) viene usato per indicare la relazione di alleanza: designa fondamentalmente «l'obbligazione che forma di fatto l'alleanza».

Analizzando poi l'ambito d'impiego del termine, l'autore segnala due campi semantici che compaiono in connessione con l'alleanza: quello dell'“obbligazione”, legato al significato primario di *b<sup>e</sup>rît* (con i termini *'ēdūt*, *dābār*, *'ēšâ*, *sôd*, *tôrâ*, *mišpāt*, *ḥōq*, *mišwâ*, *'imrâ*, *massēkâ*, *'āmānâ*, *'ēmūnâ*, *'emet*, *mēšārīm*), e quello dell'“amicizia e benevolenza”, che sono caratteristiche della relazione istituita dall'impegno (con i termini *ḥesed*, *tōbâ*, *šālôm*, *'āḥāwâ*)<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> M. WEINFELD, «בְּרִית», *ThWAT* I, 781-808.

<sup>22</sup> Sulla stessa linea si colloca N. LOHFINK, «Alliance», *DCTh*, 16 (cf. N. LOHFINK, «Bund», *NBL* I, 344), che richiama come probabile significato originario di *b<sup>e</sup>rît* “legame, obbligo” e spiega: «la parola designa sovente un atto giuridico o un contratto e quindi gli obblighi e gli impegni che ne derivano [...] La relazione umana sigillata mediante una *b<sup>e</sup>rît* è soprattutto un legame di

## 1.2.7. J. Barr

Lo studio di J. Barr<sup>23</sup> sottolinea alcune caratteristiche dell'uso di *b<sup>e</sup>rît*. La prima è quella che egli definisce “opacità”: *b<sup>e</sup>rît* per quelli che la usavano era una parola “opaca” che cioè non veniva illuminata nel suo senso da parole che potessero esserle correlate (l'esempio fatto dall'autore è la parola “guanto”, in inglese *glove*, la quale è “opaca” perché non può essere spiegata nel suo senso in relazione ad altre parole, mentre il tedesco *Handschuh*, con il rimando alla mano, *Hand*, è “trasparente”). Anche per l'ebreo di epoca biblica *b<sup>e</sup>rît* era un “dato di fatto” del linguaggio, un segno “arbitrario”.

La seconda è l'idiomaticità dell'uso di *krt b<sup>e</sup>rît*: a parte il caso sporadico, se paragonato alla frequenza dell'espressione, di Ger 34,18, il verbo *krt* in *krt b<sup>e</sup>rît* non ha mai un riferimento al suo senso proprio di “tagliare”. Si può notare anche che l'uso dell'idioma *krt b<sup>e</sup>rît* si restringe nelle fonti ebraiche più tarde (diventa raro in Ben Sira e a Qumran, dove prevalgono altri verbi con *b<sup>e</sup>rît*).

Un terzo aspetto importante, secondo J. Barr, è l'assenza di plurale per *b<sup>e</sup>rît*: non si parla mai di “alleanze” ma sempre e soltanto di “alleanza”; questo suggerisce una differenza rispetto ad altre parole per le quali si usa il plurale (come *'âlâ*, *ḥōq*, *'ēdâ*) e una restrizione dei contesti in cui è possibile usare il termine.

Infine, per quanto riguarda il campo semantico di *b<sup>e</sup>rît*, egli osserva che il vocabolo copre l'area che nelle lingue europee è designata da termini come “accordo”, “contratto”, “trattato”, “promessa”, “obbligo”, purché l'avvenimento sia descritto con solennità e preveda sanzioni divine. La difficoltà di delimitare il significato di *b<sup>e</sup>rît* all'interno di questo campo semantico è

fedeltà e di pace» paragonabile ai legami parentali: per questo si usano termini come “fratello”, “padre”, “figlio” e “fedeltà”, “amore”.

<sup>23</sup> J. BARR, «Some Semantics Notes on the Covenant», *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie* (ed. H. DONNER - R. HANHART - R. SMEND) (Göttingen 1977) 23-38; cf. E.W. NICHOLSON, *God*, 100-104.

accentuata dal fatto che la parola non ha, propriamente parlando, dei sinonimi eccetto forse i rari *hōzeh / hāzūt* (Is 28,15.18) e *'āmānā* (Ne 10,1; 11,23). La ricorrenza di termini come *tôrâ* o *'ālâ* in parallelo a *b'ērît* indica solo una certa compatibilità, non una sinonimia, perché in effetti i termini non sono sempre interscambiabili (e qui J. Barr critica M. Weinfeld, che tendeva a considerarli come sinonimi). Inoltre né l'uso di diversi verbi con *b'ērît* né quello di diverse preposizioni sono sufficientemente consistenti e coerenti per fornire uno strumento di distinzione tra differenti sensi del vocabolo. D'altra parte, sebbene l'area semantica coperta dal termine sembri piuttosto ampia, il suo uso si restringe a contesti determinati. J. Barr indica i seguenti: stipulare, osservare, rompere, abbandonare, ricordare e dimenticare una *b'ērît*; i segni materiali della *b'ērît*: arca, libro, tavole, sangue; la durata della *b'ērît*: essa è sempre "per sempre", non ci sono esempi nell'Antico Testamento di "alleanza" a termine.

### 1.3. *Qualche osservazione sul significato di b'ērît*

J. Barr ha messo in luce, in modo abbastanza convincente, come sia difficile individuare un senso "fondamentale" di *b'ērît* da cui far dipendere tutte le sfumature che esso può assumere nei diversi contesti. Pertanto è probabilmente sbagliato considerarlo semplicemente equivalente all'italiano "alleanza, patto", ma è anche impossibile ritenere che il senso fondamentale del termine sia "obbligo" o "obbligazione" ed escludere qualsiasi pertinenza del concetto di "relazione". Si deve tener conto del fatto che «spesso la classificazione verbale raduna nella stessa categoria diversi fenomeni storici semplicemente perché essi dividevano alcuni importanti tratti *formali*» e così un'alleanza (bilaterale) o una promessa avevano in comune l'impegno confermato da un giuramento<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> G.E. MENDENHALL - G.A. HERION, «Covenant», *AncBD* I, 1188. È interessante notare che secondo questi autori lo sviluppo storico sarebbe opposto

A proposito del lavoro di E. Kutsch, J. Barr osserva che per quell'autore cercare il significato di *b'ērît* dal contesto vuol dire analizzare le parole pronunciate nell'occasione, gli effetti promessi o gli obblighi assunti e le conseguenze dell'atto; rimane dubbio che questi tre aspetti esauriscano il senso del termine. In particolare l'insistenza di E. Kutsch (che in questo segue A. Jepsen) che *b'ērît* non «include la costituzione di una relazione sembra essere strana; e l'intera discussione sembra dominata da un forte senso di opposizione tra grazia e legge, promessa e legge, che mette a disagio il lettore»<sup>25</sup>. È inevitabile domandarsi se un tale tipo di ricerca non sia troppo influenzata da una precomprensione teologico-dogmatica (che in qualche misura è inevitabile) tipica della tradizione cristiana protestante.

Come osserva giustamente N. Lohfink: «Quando soltanto il potente s'impegna a proteggere il debole o al contrario si enunciano soltanto le obbligazioni del subordinato verso il suo superiore, si ha sempre una contropartita implicita, considerata come evidente e che non è dunque necessario stipulare in ciascun caso particolare»<sup>26</sup>. Sembra impossibile avere un "obbligo" verso qualcuno se non si ha anche una qualche "relazione"; anzi avere un obbligo significa che la propria relazione con lui è determinata in un certo modo. Rimane il fatto che

---

a quello indicato da J. Begrich: più antico e originale sarebbe il concetto di alleanza bilaterale proprio degli eventi al Sinai, che si potrebbe far risalire all'epoca premonarchica, mentre l'uso di *b'ērît* come "promessa" nascerebbe soltanto con la monarchia davidica.

<sup>25</sup> J. BARR, «Some», 37.

<sup>26</sup> N. LOHFINK, «Alliance», *DCTh*, 16; su questo si vedano anche le conclusioni di E.W. NICHOLSON, *God*, 210-211, che sottolinea (contro E. Kutsch) come l'alleanza tra Dio e Israele nell'Antico Testamento sia sempre "bilaterale", e A. BONORA, «Alleanza», *NDTB*, 22: «benché [...] il vocabolo ebraico assuma connotazioni varie e differenti (giuramento, promessa, impegno, trattato), si tratta sempre - intenzionalmente - di una relazione tra parti intesa come totalità e il giuramento, la promessa ecc. ne sono un elemento o l'azione costitutivi, non il tutto. Il termine 'alleanza' permette di non ridurre il tutto, cioè la relazione tra le parti, a un elemento parziale».



*b'rit* non indica sempre lo stesso identico tipo di relazione né il concetto di relazione è necessariamente in primo piano in tutte le sue ricorrenze, perché può piuttosto sottolineare l'aspetto obbligante (e avvicinarsi al senso di "legge", "disposizione", "ordine"), o l'impegno unilaterale e la promessa, ma l'esistenza (o la creazione) di una relazione rimane sempre il presupposto per cui si possa parlare di *b'rit*.

Tenendo conto di queste limitazioni riteniamo che sia comunque possibile mantenere la resa tradizionale di *b'rit* con "alleanza", avendo l'accortezza di non caricare il termine di un significato troppo univoco e determinato.

## 2. Significato dell'alleanza nell'Antico Testamento

Prima di presentare brevemente l'uso teologico della categoria di alleanza all'interno dell'Antico Testamento conviene dedicare un breve *excursus* alla storia della ricerca moderna sul tema "alleanza" per meglio rendersi conto di alcune problematiche.

### 2.1. Storia della ricerca moderna sul tema dell'alleanza

Secondo lo schema interpretativo offerto da E. W. Nicholson nel suo esauriente studio<sup>27</sup> si possono distinguere quattro fasi nella storia della ricerca moderna sul tema.

#### 1. Un dibattito con poco accordo

La prima fase si può far iniziare con la tesi di J. Wellhausen<sup>28</sup>, il quale sosteneva che la presentazione della relazione

<sup>27</sup> E. W. NICHOLSON, *God*, 3-117.

<sup>28</sup> Cf. E. W. NICHOLSON, *God*, 3-7, che fa riferimento in particolare a J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*; e all'articolo «Israel», pubblicato per la prima volta nel volume 13 dell'Enciclopedia Britannica (1881<sup>9</sup>) e poi ristampato in *Prolegomena to the History of Israel* (Edinburgh 1885) 429-548.

tra YHWH e Israele come "alleanza" fu uno sviluppo tardivo, risultato dalla predicazione dei profeti. In precedenza, cominciando da Mosè, il rapporto tra Israele e il suo Dio era compreso come un "legame naturale", paragonabile a quello tra padre e figlio. La "Legge" era concepita non come una condizione per l'esistenza della relazione, ma come un aiuto, un sostegno da parte di YHWH per il popolo. L'enfasi sulla legge nel Pentateuco attuale (per J. Wellhausen, infatti, il racconto del viaggio al Sinai, e quindi della stipulazione dell'alleanza fra Dio e il popolo, fu inserito secondariamente nella narrazione e non corrisponde alla realtà storica) è dovuta ai profeti, i quali demolirono la convinzione precedente di un legame indistruttibile tra YHWH e Israele, parlando di YHWH anzitutto come il Dio della giustizia e solo secondariamente come il Dio di Israele. La legge, invece che come aiuto divino, fu concepita come contenente le richieste dal cui adempimento dipendeva l'atteggiamento di Dio. Così la relazione divenne condizionata e nacque l'idea di alleanza. La parola, che non compare nei testi autentici dei profeti dell'VIII secolo (nemmeno in Osea), deriva dal fatto che gli antichi ebrei non avevano altro concetto di legge se non quello di "trattato": una legge ha forza solo se quelli a cui è data si impegnano ad osservarla. Da qui l'uso di *b'rit* per "legge".

Il dibattito seguente mostra come le tesi di J. Wellhausen a questo proposito non si imposero né si giunse a una posizione largamente condivisa. Per esempio F. Giesebrecht<sup>29</sup> fece notare che J. Wellhausen attribuiva grande importanza a Mosè come fondatore della nazione e della religione israelitica: fu lui a introdurre il culto di YHWH. Ma questo significa che la relazione con YHWH è fondata *storicamente* e non "naturalmente". Così si elimina l'argomento principale contro la possibilità che la re-

<sup>29</sup> F. GIESEBRECHT, *Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes* (Königsberg 1900), cit. in E. W. NICHOLSON, *God*, 23.

ligione di Israele fosse fondata sull'alleanza. Successivamente diversi studiosi sostennero l'opinione di F. Giesebrecht<sup>30</sup>.

Altri studi affermarono l'antichità di alcuni testi in cui si presentava l'alleanza: così H. Gressmann<sup>31</sup> ritiene Es 24,1-2.9-11 un passo antico, in cui il pasto è chiaramente un segno di alleanza, la quale presupponeva in origine obblighi bilaterali. Per il testo di Es 24,1-2.9-11 la visione di H. Gressmann fu ampiamente accettata, mentre per Es 24,3-8 prevalse il punto di vista di C. Steuernagel<sup>32</sup> che considerava il testo antico perché nel rito hanno un ruolo "i giovani di Israele"; ciò suppone un'epoca precedente all'istituzione dei leviti, che secondo lui era già stabile all'epoca dei Giudici (1 Sam 1ss; Gdc 17). Un'origine antica, all'epoca dello stesso re o subito dopo la sua morte, venne sostenuta anche per l'idea di alleanza con Davide (2 Sam 31,1-7) da R. Kraetzschmar<sup>33</sup>, H. Gressmann e O. Procksch<sup>34</sup>.

## 2. L'epoca del consenso

Dopo la prima guerra mondiale cambia il quadro del dibattito, che registra un sostanziale accordo che durerà per un lungo periodo. Prevalgono tre argomenti: anzitutto viene sottolineato il fatto che l'alleanza è necessaria in una religione fondata storicamente. Il lavoro più influente fu quello di W.

<sup>30</sup> E. W. NICHOLSON, *God*, 24, cita E. Kautzsch, P. Karge, G. Beer e H. Gressmann.

<sup>31</sup> H. GRESSMANN, *Mose un seine Zeit*. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen (FRLANT 18, Göttingen 1913) cit. in E. W. NICHOLSON, *God*, 10-12.

<sup>32</sup> C. STEUERNAGEL, «Der jehovistische Bericht über den Bundschluss am Sinai», *ThStKr* 72 (1899) 319-350; cit. in E. W. NICHOLSON, *God*, 12-13.

<sup>33</sup> R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung*, 63-66; cf. E. W. NICHOLSON, *God*, 16-17.44.

<sup>34</sup> H. GRESSMANN, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea)* (Göttingen 1910); O. PROCKSCH, «Die letzten Worte Davids: 2Sam. 23,1-7», *Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht* (BWAT 13; Leipzig 1913) 112-125; cit. in E. W. NICHOLSON, *God*, 44-45.

Eichrodt<sup>35</sup>, che sottolinea con forza come la comprensione del rapporto Dio-popolo in termini di religione naturale è esclusa dal concetto di alleanza e questo marca la differenza fra Israele e i suoi vicini.

Un altro fattore, che divenne centrale a partire dagli anni venti, fu l'interesse per il culto. S. Mowinckel<sup>36</sup> sostenne la celebre tesi che la festa dei Tabernacoli, festa del nuovo anno, era incentrata su un'attualizzazione cultuale della regalità di YHWH come creatore e sostenitore del mondo. In questa cerimonia si rinnovava l'alleanza del Sinai, come si vede da Sal 81 e 95. Questa ipotesi fu considerata come una chiave per comprendere l'insegnamento dei profeti, visti come i portavoce della *b'rît*: anche se non la menzionano, essi presuppongono la tradizione dell'alleanza trasmessa nel culto con la proclamazione della legge, familiare a loro e ai loro contemporanei.

Lo studio più importante fu comunque quello di M. Noth<sup>37</sup>, che sostenne che l'Israele pre-monarchico era una lega sacra di tribù da comprendere sull'analogia dell'"anfizionia" greca. L'alleanza va così compresa non come idea teologica (come per J. Wellhausen e altri) ma come istituzione. Secondo M. Noth Gs 24 conserva il ricordo di un evento in cui Giosuè fondò l'anfizionia legando in un'alleanza le tribù con YHWH e tra di loro. Al Sinai si trattò dell'alleanza fra alcune tribù e YHWH, tribù che successivamente a Sichem si allearono con altri Israeliti già insediati nel paese.

Insieme al consenso sull'antichità e il significato dell'alleanza tra YHWH e Israele si formò quello sull'antichità delle tradizioni sull'alleanza con Abramo e Davide. Per Davide, oltre allo studio di L. Rost sul "racconto della successione"<sup>38</sup>, la po-

<sup>35</sup> W. EICHRODT, *Theologie*; vedi cap. II, § 1.1 e la n. 5.

<sup>36</sup> S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien I-VI* (Kristiana 1921-1924); cit. in E. W. NICHOLSON, *God*, 31.

<sup>37</sup> M. NOTH, *Das System*; cf. E. W. NICHOLSON, *God*, 33.

<sup>38</sup> L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 42, Stuttgart 1926), cit. in E. W. NICHOLSON, *God*, 45.

sizione più influente fu quella di A. Alt<sup>39</sup>. Egli, accettando l'antichità di 2 Sam 23 e 2 Sam 7, sostenne che tale alleanza aveva la funzione di legittimare il principio dinastico contro quello della leadership carismatica tipico dell'Israele pre-monarchico. Lo stesso A. Alt determinò uno spostamento nella comprensione del testo di Gn 15<sup>40</sup>. Egli, infatti, trova nelle narrazioni patriarcali manifestazioni della religione pre-Yahvista degli antenati di Israele: in Gn 15,1 "Scudo di Abramo" sarebbe il titolo della divinità adorata da Abramo e dal suo clan; inoltre considera che lo strato originale di Gn 15 (1a.bx.3-4.8-11.17-18a attribuito a J) sia basato su un'antica storia eziologica riguardante il Dio di Abramo.

### 3. L'alleanza nella Bibbia e i trattati dell'antico Oriente

Fu G.E. Mendenhall<sup>41</sup> che portò l'attenzione sui paralleli tra trattati ittiti e l'alleanza al Sinai. Richiamando la natura socio-religiosa e istituzionale dell'alleanza al Sinai, notò che il problema era avere un concetto di alleanza adeguato alla duplice funzione di legare le tribù fra loro e con YHWH. Il modello dei trattati ittiti permette di superare questa difficoltà perché il trattato lega il vassallo al Gran Re e nello stesso tempo ordina relazioni tra i vassalli come sudditi di un solo Signore. Inoltre, significativamente, questa forma particolare di trattato fu contemporanea alle origini di Israele nel tardo Bronzo (1400-1200) e non si conosce in un periodo successivo: il paragone permetterebbe quindi di affermare l'antichità della nozione di alleanza in Israele.

<sup>39</sup> A. ALT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, (Reformationsprogramm der Universität, Leipzig 1930); cit. in E.W. NICHOLSON, *God*, 45.

<sup>40</sup> A. ALT, *Der Gott der Väter*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion (BWANT 48, Stuttgart 1929); cit. in E.W. NICHOLSON, *God*, 45-48.

<sup>41</sup> G.E. MENDENHALL, «Covenant Forms in Israelite Tradition», *BA* 17 (1954) 133-156; cit. in E.W. NICHOLSON, *God*, 57-58.

Nei trattati ittiti ci sono quasi sempre questi sei elementi: preambolo; prologo storico; clausole del trattato (tra cui G.E. Mendenhall sottolinea: la richiesta che il vassallo non abbia relazioni esterne all'impero ittita, la proibizione di missfatti contro altri popoli sotto la sovranità ittita, il comando di apparire davanti al Gran Re una volta l'anno); disposizioni per la custodia del trattato nel tempio del vassallo e la sua periodica lettura; lista di divinità testimoni; formule di benedizione e maledizione. Secondo G.E. Mendenhall nel Decalogo (che in una forma più primitiva egli ascrive a Mosè) Es 20,2 è parallelo al prologo storico dei trattati, mentre i comandamenti sono le clausole. Es 24,3-8 indica il rituale con cui si conclude l'alleanza (un rito alternativo è in 24,9-11). Altri elementi del trattato non sono in questi capitoli, ma in altre parti della tradizione mosaica: la disposizione per la lettura annuale della legge insieme alla dichiarazione di benedizione e di maledizione sono un elemento persistente nella tradizione legale di Israele (cf. Dt 28; Dt 31,10-13). La deposizione delle "tavole della Legge" nell'Arca (Dt 10,1-5; 1 Re 8,9) riflette uno degli elementi del trattato. La lista degli dèi come testimoni ha richiami in testi come Dt 32,1 e Is 1,2 dove cielo/terra e montagne/colline sono testimoni della relazione YHWH-Israele.

Sulla scia delle tesi di G.E. Mendenhall va collocato lo studio di K. Baltzer<sup>42</sup>, il quale estende la sua analisi del "formulario dell'alleanza" oltre l'Antico Testamento, comprendendo anche gli scritti giudaici (*La Regola della Comunità* [1QS]; e il *Documento di Damasco*) e dell'antichità cristiana (*Lettera di Barnaba* e *Didaché*). K. Baltzer mostra così come gli elementi che assomigliano a quelli del trattato sono frequenti nell'Antico Testamento e proseguono al di là di esso.

La pubblicazione, dopo lo studio di G.E. Mendenhall, di altri trattati del I millennio a.C. allargò le basi per il paragone con l'Antico Testamento. Gli studi di D.J. McCarthy e

<sup>42</sup> K. BALTZER, *Das Bundesformular*; cf. E.W. NICHOLSON, *God*, 59.

M. Weinfeld<sup>43</sup> trovano soprattutto nel Deuteronomio elementi paragonabili ai trattati dell'antico vicino Oriente, in particolare quelli assiri del I millennio a.C. (e non quelli ittiti del II millennio a.C., come sosteneva G.E. Mendenhall).

L'idea che i testi del Sinai in Es 19-24 o il Decalogo riflettano lo schema dei trattati ittiti e possano essere considerati antichi è stata progressivamente abbandonata<sup>44</sup>; mentre il paragone tra il Deuteronomio e i trattati di alleanza, nonostante le critiche (compresa quella di E.W. Nicholson<sup>45</sup>) ha guadagnato un certo consenso<sup>46</sup>.

#### 4. Il ritorno a J. Wellhausen

La rottura del consenso, che si era stabilito sull'antichità del concetto di alleanza e sulla sua comprensione anzitutto a livello sociologico, può essere rappresentata dal lavoro di L. Perlitt<sup>47</sup>. Va però sottolineato che in tale processo ha giocato un ruolo importante il progressivo rifiuto della tesi di M. Noth circa l'anfizionia delle tribù d'Israele<sup>48</sup>, che offriva una base per la comprensione sociologica e istituzionale dell'alleanza.

Secondo L. Perlitt, che si concentra sull'uso del termine *b'ērīt*, non si trovano tracce di una "teologia dell'alleanza" prima del Deuteronomio e dell'opera deuteronomista: quando il termine ricorre nei profeti dell'VIII secolo (in Osea, Isaia,

<sup>43</sup> D.J. McCARTHY, *Treaty* (la prima edizione è del 1963); M. WEINFELD, «Traces»; M. WEINFELD, *Deuteronomist School*, 59-157; cf. E.W. NICHOLSON, *God*, 59-66.

<sup>44</sup> Cf. D.J. McCARTHY, *Old Testament*, 65-72; si veda però la sua riproposizione in G.E. MENDENHALL - G.A. HERION, «Covenant», *AncBD* I, 1179-1202.

<sup>45</sup> E.W. NICHOLSON, *God*, 68-82.

<sup>46</sup> Cf. E. ZENGER, «Die Bundestheologie», 36-37 e gli studi ivi cit. di G. Braulik e N. Lohfink. Sui rapporti tra il Deuteronomio e testi giuridici assiri si veda anche E. OTTO, *Das Deuteronomium*; secondo tale autore la teologia dell'alleanza in Esodo e Deuteronomio fu formulata in opposizione alle pretese del potere assiro.

<sup>47</sup> L. PERLITT, *Bundestheologie*; cf. E.W. NICHOLSON, *God*, 109-117.

<sup>48</sup> Per questo si veda la discussione in J.A. SOGGIN, *Storia*, 162-169.

Michea) esso non è mai inteso in senso religioso, ma sempre in riferimento a trattati umani. Per quanto riguarda la pericope del Sinai, Es 24,1-2.9-11 si riferisce alla visione di Dio concessa ai rappresentanti di Israele che costituisce una comunione tra Dio e il popolo, ma non si tratta di una relazione di alleanza; Es 19,3b-8 è un'inserzione secondaria di correnti deuteronomiste, sacerdotali e profetiche dell'esilio; Es 24,3-8 è invece basato su un nucleo antico di tradizioni su sacrifici al Sinai rielaborato dal deuteronomista che lo interpreta come rituale di alleanza; infine Es 34 (con il capitolo 32) è una composizione deuteronomica non anteriore al regno di Giosia. Deuteronomico (forse dell'epoca di Manasse) è pure Gs 24. Anche la cosiddetta formula di alleanza, nella sua forma reciproca piena (YHWH è il Dio di Israele e Israele il popolo di YHWH) non è attestata prima del periodo deuteronomico / deuteronomista, con l'eccezione di Os 2,25, che però non deriva da una tradizione dell'alleanza. Per quanto riguarda Davide, 2 Sam 23,1-7 è un'aggiunta tardiva alla storia del deuteronomista (non prima della metà del VI sec.), né altri testi, che si riferiscono alla *b'ērīt* con Davide, rappresentano tradizioni antiche.

Per l'origine e lo sviluppo della teologia dell'alleanza, si deve quindi andare, sostiene L. Perlitt, al Deuteronomio. Nelle sezioni pre-deuteronomiste del libro, *b'ērīt* è usato per l'alleanza con i patriarchi e per l'alleanza centrata sul Decalogo all'Oreb; ma solo la prima modalità appartiene al materiale primitivo del libro, la seconda è un'aggiunta tardo deuteronomica o primo deuteronomista (si veda qui la relazione con le idee sul significato originario di *b'ērīt* sviluppate da J. Begrich, A. Jepsen e E. Kutsch). Riprendendo questo doppio uso, lo storico deuteronomista avrebbe insistito soprattutto sul secondo, sottolineando quasi esclusivamente il senso di "legge" per spiegare teologicamente la rovina dei due regni (Israele e Giuda): la storia può essere compresa alla luce delle condizioni (inadempite) alle quali erano legati i benefici di YHWH. La rottura dell'alleanza è vista soprattutto nella trasgressione del

comando di servire YHWH solo, quindi nell'adorazione di altri dèi: così mentre la *b'rit* come promessa di Dio di donare la Terra si è compiuta, la *b'rit* come obbligo di Israele è stata disattesa e questo spiega la distruzione e l'esilio.

L'interpretazione del concetto di alleanza in relazione alla "promessa" e alla "legge" nel Deuteronomio elaborata da L. Perlitt ha ricevuto una critica attenta e convincente da parte di N. Lohfink<sup>49</sup>. Nelle sue grandi linee, però, l'ipotesi che l'alleanza diventi teologicamente importante in Israele a partire dall'epoca di Manasse ha ricevuto un certo consenso, anche se si sottolinea una possibile preistoria dell'idea<sup>50</sup>. Tale favore è associato anche all'idea che proprio il libro del Deuteronomio offra la possibilità di un paragone con i trattati di alleanza dell'antico Vicino Oriente e quindi si ritiene verosimile che l'introduzione del concetto, o perlomeno il suo sviluppo approfondito, nel pensiero religioso d'Israele sia da attribuire a coloro che sono all'origine di questo libro.

##### 5. L'alleanza e i due Testamenti

A complemento della storia della ricerca delineata da Nicholson, si possono ricordare alcuni studi che affrontano la questione dell'alleanza in prospettiva "canonica", nel senso che cercano di individuare l'importanza del concetto nel determinare la relazione tra Antico e Nuovo Testamento. Tali studi si inseriscono spesso nel contesto del dibattito sul rapporto tra cristianesimo ed ebraismo. Lo sfondo è costituito dalla terminologia tradizionale di "testamento" che, come è noto, è originata proprio dalla traduzione del termine *b'rit*

<sup>49</sup> N. LOHFINK, «Bundestheologie».

<sup>50</sup> E. W. NICHOLSON, *God*, 179-188, sostiene per esempio l'autenticità di Os 6,7 e 8,1 e suggerisce la possibilità che sia stato lo stesso profeta a introdurre tale immagine per descrivere la relazione fra YHWH e Israele; si vedano anche la recensione all'opera di L. Perlitt da parte di J. A. SOGGIN, *Prot* 28 (1973) 98-99 e E. ZENGER, «Die Bundestheologie», 30; N. LOHFINK, «Alliance», *DCTh*, 17.

passando per il greco *diathēkē*. In che misura tale terminologia corrisponde alla "realtà" dell'Antico e del Nuovo Testamento? In che misura cioè i diversi libri e l'ordine normativo ("canonico") in cui sono stati raccolti permettono di considerare il concetto di "alleanza" come centrale? Una risposta positiva alla questione è suggerita da N. Lohfink<sup>51</sup>, che, pur riconoscendo che il concetto centrale dell'Antico Testamento è piuttosto *tôrâ*, sottolinea come la comprensione di tale idea sia fornita dalla sua stretta relazione con *b'rit*. Ma se il binomio *tôrâ* - *b'rit* è centrale nell'Antico Testamento, per quanto il Nuovo Testamento non faccia (e non abbia la necessità di fare) di *diathēkē* la sua categoria centrale, la categoria di "nuova alleanza" assume una rilevanza importante anche per il Nuovo Testamento, proprio perché può essere usata come cifra del rapporto tra i due testamenti.

In tal modo si ripropone come "centrale" il concetto di alleanza (superando la "marginalità" a cui sembravano condannarlo le tesi di L. Perlitt, che la vedeva solo funzionale all'interpretazione della storia da parte del Deuteronomista), ma si pone anche la questione della determinazione concreta del rapporto, questione che si può formulare, a livello piuttosto generale, così: che cosa c'è di "nuovo" nella "nuova alleanza"<sup>52</sup>? E qui l'impatto sul dialogo cristiani-ebrei è evidente.

##### 2.2. Alleanza e "alleanze" nell'Antico Testamento

Come si è visto nell'analisi semantica del termine, *b'rit* può assumere diverse sfumature, ma questo significa anche che ci

<sup>51</sup> N. LOHFINK, «Der Begriff»; un altro studio che mostra la valenza "strutturale" dell'alleanza all'interno dell'Antico Testamento è P. BEAUCHAMP, «Propositions».

<sup>52</sup> N. LOHFINK, *Der Niemals*. Si veda anche la raccolta di studi E. ZENGER (ed.), *Der Neue Bund*; e in particolare l'articolo introduttivo E. ZENGER, «Die Bundestheologie»; e A. SCHENKER, «Der nie aufgehobene Bund».

sono diversi tipi di "alleanza" all'interno dell'Antico Testamento. Fondamentalmente si può distinguere quella fra Dio e tutto il popolo d'Israele (alleanza che viene spesso definita come "sinaitica" o "mosaica", perché i suoi inizi vengono fatti risalire, nell'attuale narrazione biblica, agli eventi del Sinai in cui il ruolo di Mosè è preminente) da quella fra Dio e un singolo personaggio (o gruppo), come l'alleanza con Noè, Abramo o Davide. In questo secondo tipo va collocata anche l'alleanza con Levi.

Per il patto tra Dio e Israele è stato proposto un paragone con i modelli dei trattati internazionali dell'antico Vicino Oriente<sup>53</sup>; ma anche per la *b'rit* con singoli personaggi è stato proposto un parallelo con testi antico-orientali. M. Weinfeld ha sostenuto che le promesse a Davide e ad Abramo hanno diverse somiglianze con testi di "concessione reale", in cui particolari benefici sono assegnati a un individuo che ha servito fedelmente e abilmente il proprio sovrano. Secondo M. Weinfeld quindi, mentre l'alleanza sinaitica è di tipo "obbligatorio" o bilaterale e riprende lo schema dei trattati dell'antico Vicino Oriente, quella con Davide ed Abramo è di tipo "promissorio"<sup>54</sup>. Questa distinzione è accettata da vari autori, ma va precisata perché la *b'rit* è in realtà sempre bilaterale.

### 2.3. L'alleanza fra Dio e Israele<sup>55</sup>

La datazione dei brani del libro dell'Esodo circa gli eventi del Sinai e il loro rapporto con l'idea di alleanza è discusso: se da un parte L. Peritt e E.W. Nicholson tendono a escludere la sussistenza di una tradizione antica relativa all'alleanza in

<sup>53</sup> Cf. *Excursus*, § 3.

<sup>54</sup> M. WEINFELD, «The Covenant»; si veda anche G.E. MENDENHALL - G.A. HERION, «Covenant», *AncBD* I, 1188.

<sup>55</sup> Questo paragrafo segue quanto esposto in N. LOHFINK, «Alliance», *DCTh*, 17-18 e A. BONORA, «Alleanza», *NDTB*, 24-30.

questi passi<sup>56</sup>, N. Lohfink difende l'ipotesi di una presenza dell'idea dell'alleanza precedente l'epoca del Deuteronomio, in particolare nello strato primitivo di Es 34,10-26 e Es 24,1-11<sup>57</sup>. Ciò che si può ricavare, in ogni caso, da questi passi è l'idea che, per iniziativa di Dio e in conseguenza del suo agire in favore d'Israele, si costituisce un legame fra il popolo e YHWH in cui un posto di rilievo hanno la parola divina (il Decalogo) e l'ascolto dell'uomo.

La sistematizzazione teologica di questa relazione mediante la categoria di alleanza si ha nel Deuteronomio. Nella comprensione di questo libro l'alleanza è fondata sul giuramento di Dio ai patriarchi, è stata conclusa al Sinai-Oreb ed è rinnovata nelle piane di Moab. In Dt 26,17-19 è evidente che l'alleanza è presentata come un impegno reciproco fra YHWH e il popolo; nello stesso tempo, però, il testo sottolinea la differenza di condizione dei due partner. Nel suo insieme Dt 5-31 espone in forma di racconto l'alleanza conclusa nelle steppe di Moab: alla presentazione del documento d'alleanza (Dt 5-26) seguono gli atti rituali che ne sottolineano l'attuazione (Dt 27-29) e che comprendono le formule di benedizione e maledizione.

La categoria di alleanza così formulata permette allo storico deuteronomista, durante l'esilio, di interpretare la rovina d'Israele come conseguenza dell'infedeltà all'alleanza<sup>58</sup>. Ciò consente di riaffermare il dominio di YHWH sugli eventi e l'efficacia della sua parola; d'altra parte, però, l'idea di un'alleanza in cui si sono realizzate le maledizioni sembra precludere qualsiasi speranza. A tale problema rispondono quei passi dei libri di Geremia e Ezechiele (Ger 30,3; 31,27-34; Ez 11,17-20; 16,59-63; 36,22-32; 37,21-28) che rivelano qualche contatto con la scuola deuteronomista e che propongono l'idea della remissione dei peccati e di un'alleanza "nuova" o "eterna",

<sup>56</sup> Cf. *Excursus*, § 4.

<sup>57</sup> N. LOHFINK, «Alliance», *DCTh*, 17.

<sup>58</sup> Cfr. L. PERLITT, *Bundestheologie*, 7; J.A. SOGGIN, *Introduzione*, 212.

nella quale Dio rinnoverà totalmente l'interiorità dell'uomo, rendendolo capace di mantenere la fedeltà all'impegno.

La teologia del documento sacerdotale del Pentateuco sottolinea a sua volta l'irrevocabilità dell'impegno divino nei confronti d'Israele, utilizzando l'espressione *b'erît 'ôlām* "alleanza eterna" e collegandosi esplicitamente alla promessa fatta da Dio ad Abramo (Gn 17,7.13.19; Es 31,16; Lv 24,8). La circoncisione e il sabato sono i segni dell'alleanza fra YHWH e Israele. Certo il peccato viene punito, ma Dio non annulla il suo legame con Israele: lo mantiene con la generazione seguente (come emerge nel racconto del libro dei Numeri) o lo riannoda con coloro che confessano le colpe e si convertono (Lv 26,40-45)<sup>59</sup>.

Queste idee profetiche e sacerdotali si ritrovano nello stesso libro del Deuteronomio, in passi che vengono considerati rielaborazioni tardive, come Dt 4,29-31; 9,1-6; 30,1-10.

Nel suo complesso quindi l'idea di alleanza fra YHWH e Israele mette in risalto l'iniziativa divina nei confronti del popolo, la sua azione di grazia e l'efficacia della sua parola, permettendo però al tempo stesso di sottolineare la responsabilità e la libertà dell'uomo (emblematico a questo riguardo è Gs 24). Il tema della responsabilità umana si collega poi a quello del perdono dei peccati che diventa necessario, di fronte alla possibilità dell'infedeltà e del tradimento, per riaffermare la presenza di Dio in mezzo agli uomini.

#### 2.4. *L'alleanza con Davide*<sup>60</sup>

Il luogo classico della promessa a Davide è l'oracolo di 2 Sam 7. Tale promessa è definita come *b'erît* in 2 Sam 23,1-

<sup>59</sup> Sull'alleanza nello scritto sacerdotale si veda anche W. ZIMMERLI, «Sinaibund».

<sup>60</sup> Questo paragrafo segue A. BONORA, «Alleanza», *NTDB*, 28-29 e M.D. GUINAN, «Davidic Covenant», *AncBD* II, 69-72.

7; Sal 89,4.29.3.40; 132,12; Ger 33,20-21; Is 55,1-5 ed è collegata all'ideologia regale. Dal punto di vista sociologico si può interpretare l'alleanza davidica come strumento propagandistico di legittimazione della dinastia. Dal punto di vista teologico emergono invece diversi aspetti, quali: l'iniziativa divina che, in 2 Sam 7, è espressa dalla parola profetica e si contrappone all'iniziativa umana; l'idea che il potere del re e la sua posizione dipendano dalla decisione di YHWH e, di conseguenza, l'idea che l'autorità del re non è assoluta ma anch'egli è sottoposto alla legge divina (2 Sam 7,14; Sal 89,31-33); la durata eterna dell'alleanza, che non è pregiudicata dalle mancanze di un singolo re: quindi se al re è comunque richiesto di mantenere la fedeltà alla parola divina e l'infedeltà viene punita, la promessa dinastica nel suo insieme non viene revocata (2 Sam 7,15-16). L'importanza di quest'ultimo aspetto non emerge soltanto nella riflessione, dolorosa e difficile, del Sal 89 (Sal 89,4-5.21-22.29-30.34-38), ma anche nella teologia del libro delle Cronache che, in un periodo in cui la monarchia non esiste più, si ricollega idealmente alla figura di Davide come garanzia della continuità della vita religiosa e nazionale<sup>61</sup>.

L'idea dell'alleanza con Davide, anche a motivo della sua connessione con l'ideologia regale, è collegata ad altri temi, di cui tre sono particolarmente significativi: Sion, la creazione, la sapienza. La costruzione del tempio è collegata alla promessa davidica in 2 Sam 7. Sion, quale luogo in cui Dio ha scelto di abitare, è il punto d'incontro del cielo e della terra e svolge una funzione cosmica, secondo la concezione antico orientale, come centro di ordine e stabilità del creato. Da qui la connessione con il secondo tema, quello della creazione e dell'ordine cosmico, di cui il re, secondo l'ideologia regale dell'antico oriente, era garante. È chiaro che nella prospettiva biblica

<sup>61</sup> Concretamente il Cronista vede nel culto del tempio di Gerusalemme il segno di tale continuità: è per questo che tutta la progettazione del tempio e le disposizioni liturgiche vengono fatte risalire al re Davide, cf. cap. IV § 3.3.3 b)



l'unico tutore dell'ordine cosmico è YHWH, però la promessa a Davide è collegata alla stabilità del creato (Sal 89,37-38) e appare anche un certo ruolo del re in tale ambito (Sal 89,26). Questo ruolo è connesso alla sua capacità di governare in modo saggio: la sapienza è il terzo tema connesso all'alleanza con Davide, come appare dalle tradizioni su Salomone e sulla sua saggezza, a lui donata da Dio stesso.

C'è infine un ultimo aspetto che va tenuto presente: l'alleanza con Davide, per quanto si presenti con caratteristiche peculiari, non può essere disgiunta, nella lettura complessiva dell'Antico Testamento, dall'alleanza di YHWH con Israele. Questo emerge chiaramente dalla prospettiva del Deuteronomio che sottopone il re alla legge e lo considera un fratello tra i fratelli (Dt 17,14-20). È ribadito poi dalle affermazioni del Secondo Isaia che estendono le promesse fatte a Davide a tutto Israele (Is 55,3), il quale assume nei confronti degli altri popoli una funzione regale, che consiste nella mediazione della parola e della presenza di YHWH (v. 4)<sup>62</sup>. Ma così viene implicitamente affermato che la funzione di mediazione della volontà divina era in realtà anche il senso autentico della regalità davidica.

### 2.5. L'alleanza con Abramo

I testi che parlano dell'alleanza con Abramo (e con gli altri patriarchi) mostrano diverse somiglianze tra questa e l'alleanza con Davide<sup>63</sup>. Anzitutto si tratta essenzialmente, come nel caso del re, di una promessa, anche se, ovviamente, si presuppone la fedeltà e l'obbedienza a Dio da parte di Abramo. Oggetto delle promesse sono il dono di una discendenza e il possesso

<sup>62</sup> N. LOHFINK, «Alliance», *DCTh*, 18.

<sup>63</sup> N. LOHFINK, «Alliance», *DCTh*, 17; G.E. MENDENHALL - G.A. HERION, «Covenant», *AncBD* I, 1189-1190. Sulle relazioni tra l'alleanza con Abramo e quella con Davide si veda anche R. CLEMENTS, *Abraham*.

della terra (per Davide una dinastia di suoi discendenti che fosse stabile sul trono di Israele). Sia il testo di Gn 15 sia quello di Gn 17 danno preminenza all'azione divina, ma ciò non significa, ovviamente, che la *b'erît* non realizzi una relazione tra Abramo e Dio, relazione che viene esplicitata in Gn 17,8, in riferimento alla discendenza del patriarca: «diverrò il loro Dio» (*w<sup>e</sup>hāyîti lāhem lē'lōhîm*)<sup>64</sup>.

### 2.6. L'alleanza con Noè

Il testo di Gn 9,8-17 (attribuito alla tradizione Sacerdotale) presenta la conclusione di una *b'erît* al termine del diluvio. Anche qui il soggetto che agisce è unicamente Dio che interviene a favore del mondo, assicurando che non ci sarà più una catastrofe naturale come quella appena conclusa: poiché il mondo sommerso dalle acque rappresentava il ritorno del caos primordiale, l'alleanza qui è collegata alla stabilità e all'ordine della creazione. Va sottolineato che la minaccia all'ordine del creato è portata soprattutto dal peccato umano e dalla violenza (Gn 6,11.13), che viene richiamata anche nel contesto immediato della pericope (Gn 9,5-6): si tratta quindi di una promessa che assicura la capacità di Dio di superare il peccato dell'uomo e conservare il mondo e l'umanità a dispetto del male che essi stessi producono. In altri termini si tratta di una promessa di salvezza che assicura la continua attenzione di Dio per le sue creature<sup>65</sup>.

### 2.7. Breve riflessione conclusiva

La rapida presentazione dei diversi contesti in cui l'Antico Testamento introduce il concetto di alleanza, permette di con-

<sup>64</sup> A. BONORA, «Alleanza», *NDTB*, 22-23.

<sup>65</sup> *Ib.*, 30.



fermare e ampliare le osservazioni già fatte nella conclusione della prima parte di questo capitolo, a proposito del significato del termine *b'rit*. Se là avevamo osservato che l'idea di "relazione" è ineliminabile dal termine, qui vogliamo sottolineare come l'alternativa fra alleanza "unilaterale" e alleanza "bilaterale", fra "promessa" e "obbligo" è fuorviante per il concetto. In quanto tale l'alleanza è sempre bilaterale<sup>66</sup>, perché comporta la presenza di due soggetti e quindi di due libertà. È evidente, però, che i due soggetti non stanno sempre sullo stesso piano e che il rapporto non deve necessariamente essere simmetrico.

L'alleanza tra Dio e l'uomo non può essere pensata se non come originata dalla libera iniziativa divina, quindi come dono gratuito in cui si manifesta l'amore di YHWH per Israele, per Davide, per Abramo, per l'umanità. Ma una volta che il soggetto umano incontra il Signore e riceve un dono o una promessa di salvezza egli, proprio perché è un soggetto libero e non soltanto un semplice "oggetto" d'amore, deve essere in grado di riconoscerlo in quanto tale, cioè come bene per lui e di accettarlo (o rifiutarlo). Con ciò egli si assume anche, necessariamente, una responsabilità nei confronti del bene ricevuto che è quella di custodirlo e conservarlo, o, detto in altri termini, di essergli fedele.

Inoltre l'accettazione del dono comporta anche il riconoscimento del donatore e proprio questo è l'impegno di fedeltà che viene richiesto essenzialmente all'uomo nella Bibbia: confessare YHWH come Dio, come unico autore della salvezza d'Israele. La fede è la risposta adeguata dell'uomo nell'alleanza, ma è chiaramente un impegno concreto che egli deve assumere: quello di mantenere la relazione che Dio ha voluto costituire. E in effetti la Legge non ha altro significato se non da una parte quello di indicare l'obbligo di declinare la fedeltà al Signore nella concretezza dell'esistenza; dall'altra, come

<sup>66</sup> Cf. E.W. NICHOLSON, *God*, 210-217.

mostrano efficacemente la posizione del Decalogo nel libro dell'Esodo (*dopo* la liberazione) e la sua introduzione («Io sono il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù», Es 20,2), quello di permettere la conservazione e la piena valorizzazione del dono ricevuto.

Quindi il problema non si pone a livello di contrapposizione fra "unilateralità" o "bilateralità", perché nel momento stesso in cui Dio prende l'iniziativa nei confronti dell'uomo, esiste per quest'ultimo l'obbligo di rispondere a quel gesto e di mantenere in vita la relazione. La questione è piuttosto la differenza fra la dimensione eterna della fedeltà divina e quella storico-contingente della fedeltà umana. Il problema si pone, cioè, nel momento in cui l'infedeltà umana compromette la possibilità di vivere il dono ricevuto e non riesce più a "riconoscere" la presenza del donatore: la rottura della relazione crea una drammaticità che può essere superata soltanto da un intervento divino, che riprende l'iniziativa e ricostituisce l'alleanza.

Il fatto che l'alleanza sia originata dalla libertà divina e si realizzi nel rapporto con la libertà dell'uomo non solo significa che essa è sempre aperta verso il futuro, ma anche che la sua realizzazione può assumere forme e contenuti sempre nuovi: così l'apparente fallimento dell'alleanza può in realtà rimandare a un compimento imprevedibile e originale della salvezza di Dio per l'uomo.

In questo quadro si può comprendere anche il discorso sull'alleanza con Levi e il sacerdozio.

### 3. L'alleanza con Levi e/o il sacerdozio

Alcuni autori si sono esplicitamente occupati della *b'rit* di YHWH con Levi e/o il sacerdozio o dedicando un capitolo (o un paragrafo) all'interno dei loro studi sull'alleanza o con articoli monografici. Presentiamo qui alcune posizioni significative.