

Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici

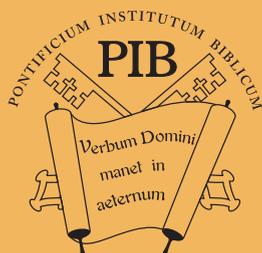
BIBLICA

Vol. 94

Fasc. 4

FRANCESCO COCCO

“Mors tua, vita mea”. Eleazaro e il sommo sacerdozio



2013

“Mors tua, vita mea”. Eleazaro e il sommo sacerdozio

Quanto sono importanti i numeri nel libro dei Numeri? La risposta è piuttosto semplice, se non scontata: di certo, né più né meno di quanto lo siano negli altri libri biblici. È chiaro a tutti, inoltre, come la frequenza con cui un determinato fenomeno ricorre in un’opera letteraria non abbia valore assoluto, posto che la rilevanza quantitativa non si può automaticamente considerare un indice di spessore qualitativo: d’altra parte, però, l’abbondanza di spazio narrativo occupato da un personaggio all’interno di un racconto può senz’altro rappresentare un interessante punto di partenza per l’indagine esegetica.

Il caso di Eleazaro, figlio di Aronne, appare emblematico a riguardo, perché nell’intero Pentateuco le ricorrenze del suo nome (42 in totale) risultano così distribuite: 3 in Es ¹, 3 in Lv ², 1 in Dt ³ e tutte le restanti 35 nel libro dei Numeri ⁴. Questa semplice osservazione di tipo statistico è un indizio dell’importanza che il personaggio riveste nel quarto libro della Torah ⁵: un indizio che assume contorni ancor più definiti dopo la lettura dei brani in cui Eleazaro compare con ruoli da protagonista o da comprimario. In uno sguardo di estrema sintesi, si rileva che la traiettoria ideale che Numeri riserva al nostro personaggio è imperniata sul criterio della legittimazione: cosa, peraltro, non nuova all’impianto generale del libro, che appare attraversato dalla questione dell’autorità e presenta diversi altri esempi di questo genere ⁶. Su quale base, poi, poggiasse la ne-

¹ Es 6,23.25; 28,1.

² Lv 10,6.12.16.

³ Dt 10,6.

⁴ Nm 3,2.4.32; 4,16; 17,2.4; 19,3.4; 20,25.26.28(x2); 25,7.11; 26,1.3.60.63; 27,2.19.21.22; 31,6.12.13.21.26.29.31.41.51.54; 32,2.28; 34,17.

⁵ Assai significativamente, così si esprime D. Nocquet in proposito: «Le livre des Nombres est le livre de l’ascension d’Éléazar»; si veda D. NOCQUET, “Nb 27, 12-23, la succession de Moïse et la place d’Éléazar dans le livre des Nombres”, *The Books of Leviticus and Numbers* (ed. T. RÖMER) (Leuven – Paris – Dudley, MA 2008) 655-675, 666.

⁶ Uno dei casi più emblematici è quello di Aronne e della legittimazione del suo potere sacerdotale: sull’argomento cf. F. COCCO, *Sulla cattedra di*

cessità di una legittimazione per Eleazaro è presto detto: pur non essendo il primogenito di Aronne, fu proprio lui a portare avanti il lignaggio di coloro che erano stati divinamente investiti del sommo sacerdozio tra gli Israeliti; donde la necessità di fugare ogni dubbio sulla legittimità della sua elezione.

Scorrendo il racconto di Nm — accanto a diverse ricorrenze in cui Eleazaro viene legittimato in maniera indiretta, mediante il suo comparire al fianco di Mosè nel posto che fu di Aronne⁷ — emergono per importanza due momenti, che evidenziano altrettanti passaggi del processo di legittimazione del personaggio: la collocazione di Eleazaro nella genealogia di Aronne, presentata in 3,1-4 e reiterata in 26,60-61 con l'aggiunta dell'ascendenza levitica; e l'investitura di Eleazaro, designato successore di Aronne nel sommo sacerdozio in 20,22-29.

Ciò che maggiormente colpisce è che entrambi questi passaggi siano accomunati dal ricorso alla morte di qualcuno come espediente necessario ai fini del raggiungimento della finalità del racconto, che s'intuisce essere la legittimazione di Eleazaro: nel primo caso, a morire sono Nadab e Abiu, fratelli maggiori di Eleazaro e, in quanto tali, naturali pretendenti alla successione di Aronne; nel secondo caso, invece, è la morte di Aronne a rivelarsi "necessaria" affinché possa darsi una successione nell'incarico di sommo sacerdote della comunità israelitica.

Date queste premesse, viene spontaneo domandarsi: chi si cela dietro il personaggio di Eleazaro? A quale agenda rispondono i due racconti soprammenzionati? L'intento di questo studio sarà di analizzare le tradizioni principali riguardanti Eleazaro tramandateci da Numeri, allo scopo di gettare luce sull'ambiente che poteva essere interessato al consolidamento della figura di un uomo che, nato terzogenito, finisce coll'assumere il ruolo di primogenito e diventa l'erede assoluto di uno dei personaggi principali della storia d'Israele.

Mosè. La legittimazione del potere nell'Israele post-esilico (Nm 11; 16) (Biblica; Bologna 2007) 205-260.

⁷ Così in Nm 26,1-3.63; 27,2.19-23; 32,2.28.

I. Da terzogenito a primogenito di fatto:
la prima morte “necessaria” (Nm 3,1-4)

Il nome di Eleazaro fa la sua prima comparsa nel libro dei Numeri nell’ambito della presentazione della discendenza di Aronne, e precisamente in Nm 3,2. Il contesto di questa prima occorrenza del nome del nostro personaggio è generalmente ritenuto dagli studiosi come problematico: non tanto sul versante dell’interpretazione del contenuto, che risulta assai chiaro; quanto piuttosto dal punto di vista della storia redazionale e della trasmissione del testo, visto che la pericope viene comunemente considerata un’aggiunta secondaria⁸. Cerchiamo di approfondire ulteriormente il discorso, prendendo in considerazione il peso degli argomenti prodotti dagli studiosi.

1. Numeri 3 e la “mappatura” dei leviti

Il legame di Numeri 3 con quanto immediatamente lo precede appare piuttosto evidente, almeno da un punto di vista tematico: se, infatti, Numeri 1-2 erano stati consacrati al computo dei membri di undici delle dodici tribù di Giacobbe e alla descrizione delle pertinenze di ciascuna di esse, Numeri 3 viene pressoché integralmente dedicato alla descrizione e distinzione del vasto e articolato gruppo facente capo alla casa di Levi, ovvero — come apprendiamo da 3,17 — i discendenti di Ghershon, Keat e Merari⁹.

I motivi per cui alla tribù di Levi sia riservato un trattamento particolare rispetto agli altri discendenti di Giacobbe risultano evidenti nell’ordine divino contenuto in Nm 1,47-53: in tale contesto, infatti, YHWH dichiara di riservarsi la proprietà e l’utilizzo diretto dei discen-

⁸ Così già J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin 1866, ⁴1963) 179-180, seguito da: G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC; Edinburgh 1903) 2-3; M. NOTH, *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7; Göttingen 1966) 31; J. DE VAULX, *Les Nombres* (SBI; Paris 1972) 57-58; P.J. BUDD, *Numbers* (WBC 5; Waco, TX 1984) 30; I. CARDELLINI, *Numeri 1,1-10,10*. Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici 4.1; Milano 2013) 144-148.

⁹ Nonostante questa sostanziale continuità a livello tematico, il blocco narrativo di Numeri 3-4 si distingue da Numeri 1-2 per l’organizzazione del materiale. Cf. R.P. KNIERIM – G.W. COATS, *Numbers* (FOTL 4; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2005) 61-67; CARDELLINI, *Numeri*, 143-145.

denti di Levi, ingiungendo a Mosè di non censirli¹⁰. Tale proibizione di procedere al computo dei leviti (vv. 47-49) contraddice — almeno in apparenza — l’ordine divino di fare di essi un censimento, riportato in 3,15 e prontamente messo in atto da Mosè (cf. 3,16); ordine che viene formalmente reiterato — pur se in maniera stilisticamente differente — in 4,2.22.29, in riferimento alla discendenza dei tre figli di Levi. Alcuni studiosi hanno ritenuto di poter sciogliere tale aporia postulando che l’ordine di non censire i leviti contenuto in Nm 1,47-49 avesse una natura transeunte e circostanziale, non definitiva e permanente¹¹: in tal caso, però, il problema — lungi dall’essere risolto — andrebbe a spostarsi sul versante dell’interpretazione della natura dell’ordine divino, che per la sua formulazione linguistica sarebbe da intendersi come permanente¹². In modo più convincente, M. Noth sostiene che la proibizione vada compresa in altro senso: che, cioè, per i leviti non si sarebbe dovuto procedere a un censimento uguale a quello delle altre tribù, come suggerisce la specificazione contenuta nell’espressione del divieto, che finisce per limitare gli effetti della proibizione. Si legge, infatti, in Nm 1,49b: *לֹא תִשָׂא בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל*, ovvero: “Non ne farai il computo tra gli israeliti”.

Il censimento della tribù di Levi non sarebbe, pertanto, proibito in assoluto, ma solamente “tra gli israeliti”, ossia in relazione alle altre tribù. Se ciò è vero, nulla vieta che i leviti possano essere censiti — come di fatto accade — al loro interno, preso atto, cioè, della loro sostanziale differenza e separazione rispetto agli altri israeliti. Ci troveremmo, pertanto, davanti a due censimenti qualitativamente differenti: se, infatti, il computo generale degli appartenenti alle altre tribù era finalizzato a conoscere il numero delle persone di cui si poteva disporre in vista della conquista della terra di Canaan, il censimento della tribù di Levi serviva unicamente a stabilire di

¹⁰ Nm 1,47-53 è in genere considerato come un’aggiunta, finalizzata all’introduzione del materiale relativo all’organizzazione dei leviti: cf. NOTH, *Numeri*, 19; D. KELLERMANN, *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10*. Literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BZAW 120; Berlin 1970) 17-32; DE VAULX, *Nombres*, 57.

¹¹ Cf. BUDD, *Numbers*, 16.

¹² Da un punto di vista grammaticale il sintagma *לֹא תִשָׂא* esprime un divieto permanente; cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 27; Roma 2009) § 114i; J. BRIGHT, “The Apodictic Prohibition: Some Observation”, *JBL* 92 (1973) 185-204.

quanti uomini avrebbe potuto disporre il solo YHWH, in quanto erano dedicati al servizio del culto ¹³.

La distinzione e articolazione delle diverse famiglie discendenti dai figli di Levi e dei rispettivi ruoli si prolunga in Numeri 4, che rappresenta un passo ulteriore nella definizione e determinazione precisa delle incombenze di ciascuna delle componenti levitiche. Definizione e determinazione, peraltro, che sembrano assumere sempre più nettamente i contorni di una vera e propria limitazione del loro campo di azione: in effetti, nella lunga sezione di Nm 4,5-20 s’insiste a più riprese sul divieto fatto ai leviti di avvicinarsi al *הקדש*, “il santuario”, il cui perimetro — con quanto ivi contenuto — è perentoriamente definito come pertinenza esclusiva di “Aronne e dei suoi figli” e non può essere violato, pena la morte immediata ¹⁴.

2. La discendenza di Aronne nel contesto di Numeri 3–4

Dopo aver cercato di gettar luce sul contesto generale, torniamo ora alla questione principale, ovvero il ruolo di Nm 3,1-4 (che registra la prima apparizione di Eleazaro nel racconto di Numeri) in relazione al resto del materiale contenuto nei capitoli 3–4. Se si tiene conto del fatto che, come già è stato detto, Numeri 3–4 ha come protagonisti i “figli di Levi” nel senso più vasto dell’espressione ¹⁵, mal si comprende che l’*incipit* di questa medesima sezione ponga a tema la discendenza di Aronne ¹⁶ e si diffonda in un’illustrazione piuttosto particolareggiata della tragica vicenda che ebbe come protagonisti due dei suoi figli, ovvero Nadab, il primogenito, e Abiu.

In effetti, se si guarda al resto del contenuto di Numeri 3–4, il racconto avrebbe avuto un avvio più consono — o, se non altro, meno *ex abrupto* — se fosse iniziato in 3,11-13 o in 3,14-15: nel primo caso, la narrazione avrebbe preso le mosse direttamente dalle parole di YHWH che, in buona sostanza, collegano l’elezione levitica a un

¹³ Cf. NOTH, *Numeri*, 35.

¹⁴ Cf. Nm 4,15.19-20.

¹⁵ Quindi non solo Ghershon, Keat e Merari, ma anche tutti i rispettivi discendenti.

¹⁶ Sull’ascendenza levitica di Mosè e di Aronne e sulla definizione della primogenitura tra i due, cf. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA 1973) 195-215; J.I. DURHAM, *Exodus* (WBC 3; Waco, TX 1987) 79-84; W.H.C. PROPP, *Exodus 1–18* (AB 2; New York 1998) 284-286.

principio di sostituzione¹⁷; la seconda istanza, invece, altro non è che l'ordine divino di procedere al computo dei leviti, cosa che ben si sarebbe prestata a fare da *incipit* dell'intero racconto, dato che il tema del censimento fa da sfondo a tutto il resto della narrazione che stiamo considerando. Tra l'altro, entrambi questi passaggi riguardano direttamente i figli di Levi e la loro relazione con YHWH: potremmo dire, dunque, che sono in linea con quello che abbiamo visto essere il contesto generale della sezione.

Non altrettanto si può dire dei vv. 5-10, che immediatamente li precedono: in questo caso specifico il riferimento ai leviti non è in relazione alla loro appartenenza a YHWH, quanto piuttosto al servizio che devono rendere ad "Aronne, il sacerdote", cui vengono attribuiti in possesso, come dono divino. M. Noth interpreta questo passaggio come l'introduzione del materiale riguardante la tribù di Levi da parte di quella che egli definisce la "Ursprüngliche P-Erzählung"¹⁸: come a dire che, dopo aver presentato le undici tribù d'Israele delimitandone compiti e pertinenze (Numeri 1-2), il "narratore sacerdotale" avrebbe introdotto le informazioni relative alla compagine levitica proprio mediante Nm 3,5-10, rimarcando le numerose peculiarità di tale tribù rispetto alle altre¹⁹.

La linearità della rappresentazione di tale processo compositivo è, però, solo apparente, perché una simile operazione redazionale si dimostra gravida di conseguenze sul versante dell'interpretazione della figura e del ruolo dei leviti. Le informazioni contenute in Nm 3,5-10, infatti, rappresentano la prima occorrenza nel Pentateuco dell'uso del termine "levita" specificamente inteso a identificare delle figure culturali²⁰, e la descrizione che ne deriva finisce col veicolare e determinare in via definitiva la comprensione del ruolo dei discen-

¹⁷ Secondo Es 13,2 ogni primogenito d'Israele appartiene a YHWH, che si garantisce l'applicazione di questo precetto mediante la separazione della tribù di Levi dal resto dei discendenti di Giacobbe: così ciascuno dei figli di Levi riscatterà i primogeniti d'Israele, sostituendosi a essi.

¹⁸ NOTH, *Numeri*, 32.

¹⁹ Noth avverte a riguardo una duplice difficoltà, sottolineando come tale introduzione lasci aperta la questione dell'origine della subordinazione levitica al sacerdozio, come pure la relazione tra la "tribù secolare di Levi" e il gruppo incaricato di particolari mansioni culturali che va sotto il nome di "leviti" (cf. NOTH, *Numeri*, 32).

²⁰ Per uno *status quaestionis* sulla figura e il ruolo dei leviti rimando al ben documentato *excursus* di CARDELLINI, *Numeri*, 156-163.

denti di Levi: un ruolo marcato dalla subalternità – divinamente stabilita e, pertanto, irrevocabile – nei confronti della classe sacerdotale rappresentata da Aronne e dai suoi figli.

Un interessante indizio della problematicità della questione ci viene da un problema di critica testuale, relativo al v. 9: secondo quanto segnala l'apparato critico della *BHS*, infatti, diversi manoscritti ebraici, il Pentateuco Samaritano e la *LXX* riportano la preposizione corredata di un pronome alla prima persona (“a me [YHWH]”), invece che alla terza (“a lui [Aronne]”), come si legge nel *TM*²¹. Se si dovesse accogliere questa variante testuale, i leviti sarebbero completamente affidati a YHWH e non ad Aronne, come interpreta la versione del *TM*. Seguendo l'indicazione dell'apparato critico della *BHS*, l'origine della variante presente nei manoscritti di cui sopra si spiegherebbe come un tentativo di armonizzazione del testo con Nm 8,16, in cui effettivamente la preposizione è corredata di un pronome alla prima persona singolare e il soggetto parlante è YHWH²².

Ma accanto a questa spiegazione — che attribuisce l'armonizzazione all'errore materiale di uno dei copisti, il quale avrebbe omologato due testi in origine solo simili — non si può escludere l'ipotesi di una correzione intenzionale, operata per motivi ideologici: l'attribuzione ad Aronne della proprietà dei leviti ben poteva suonare come troppo forte e perciò difficilmente accettabile; indi l'opportunità di un intervento correttivo, che restituisse a YHWH la proprietà dei leviti. Se quest'ipotesi fosse vera, avremmo nella storia della trasmissione del testo una conferma dell'effetto tutt'altro che irrilevante che i vv. 5-10 causano nella comprensione globale del materiale riguardante i leviti contenuto in Numeri.

Se, dunque, la funzione narrativa di Nm 3,5-10 — nell'economia della “narrazione sacerdotale” — corrisponde a quanto finora espresso e mira alla subordinazione dei leviti al sacerdozio aronico, si comprende meglio la funzione della genealogia dei vv. 1-4: strategicamente collocata all'inizio del racconto, ha la finalità di chiarire chi fossero i soggetti destinatari della “proprietà dei leviti”, ovvero “Aronne e ai suoi figli” (3,9).

²¹ Nello specifico, il Pentateuco Samaritano riporta לִי, mentre la *LXX* riporta μου, laddove il *TM* ha לוֹ.

²² Così leggiamo in Nm 8,16a: כִּי נִתְּנִים נִתְּנִים הֵמָּה לִי מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, ovvero: “Poiché essi [i leviti] sono completamente donati a me tra gli israeliti”.

La cosa ancor più interessante ai fini della ricerca che stiamo portando avanti è rappresentata dall'informazione contenuta in Nm 3,4:

Nadab e Abiu morirono alla presenza di YHWH, per aver offerto un fuoco profano alla presenza di YHWH nel deserto del Sinai. Ora, essi non avevano figli. Eleazaro e Itamar esercitarono l'ufficio sacerdotale durante la vita di Aronne, loro padre.

Come si può facilmente apprezzare, il “narratore sacerdotale” ha fatto sparire dalla scena, senza colpo ferire, il primogenito e il secondo dei figli di Aronne, rievocando laconicamente le ragioni della loro eliminazione che viene presentata come una punizione divina conseguente a una violazione di natura cultuale²³. L'operazione di alterazione della linea dinastica viene perfezionata dall'aggiunta di due informazioni importanti: la prima riguarda l'assenza di discendenza di Nadab e Abiu; la seconda concerne l'esercizio legittimo del sacerdozio, che diventa appannaggio dei restanti figli di Aronne, Eleazaro e Itamar, col beneplacito del loro padre.

Se il testo di Nm 3,4 può liquidare così facilmente la pratica relativa alla scomparsa di Nadab e Abiu è perché il sintagma אֵשׁ זָרָה costituisce un rimando letterale al racconto di Lv 10,1-2, in cui viene presentata la “strana vicenda”²⁴ che portò alla morte violenta dei due figli di Aronne. A tal proposito occorre rimarcare che, per quanto la tradizione riportata dal Levitico contenga un numero maggiore di elementi rispetto a Nm 3,4 e sia categorica nel qualificare come malvagia la condotta di Nadab e Abiu, la natura della colpa che viene loro attribuita rimane indefinita²⁵, al punto che i

²³ La stessa informazione è reiterata in Nm 26,61 in un contesto simile.

²⁴ Cf. R. RENDTORFF, “Nadab and Abihu”, *Reading from Right to Left. Essays on the Hebrew Bible in Honour to David J.A. Clines* (eds. J. CHERYL EXUM – H.G.M. WILLIAMSON) (JSOT.SS 373; Sheffield 2003) 359.

²⁵ Sulla natura della violazione le opinioni divergono: Laughlin ritiene che riguardi le polemiche culturali post-esiliche (cf. J.C.H. LAUGHLIN, “The ‘Strange Fire’ of Nadab and Abihu”, *JBL* 95 [1976] 559-565). Milgrom interpreta l'aggettivo זָרָה nel senso di “privato”: la colpa consisterebbe nell'aver offerto un elemento di culto privato in un contesto ufficiale; cf. J. MILGROM, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; Garden City, NY 1991) 633-635. Houston interpreta la morte di Nadab e Abiu come punizione nei confronti di Aronne, macchiatosi d'idolatria nella vicenda di Esodo 32; cf. W. HOUSTON, “Tragedy in the Courts

rabbini sentirono la necessità di trovare il modo di esplicitarla, indicandone la fattispecie²⁶. Il dato certo è che i due figli di Aronne furono puniti da YHWH per una qualche ragione e lo furono in massimo grado, visto che pagarono con la vita.

Una tradizione così negativa in relazione a Nadab e Abiu ha, però, una significativa variante nel racconto di Es 24,1-18: in un contesto altamente sacrale, sigillato dalla teofania e dalla consumazione di un pasto sacro alla presenza di Dio, questo racconto — comunemente ritenuto tardivo — ha la funzione di legittimare i convenuti alla cerimonia e al banchetto, accreditandoli come membri del “consiglio divino” in quanto sono stati alla presenza diretta di YHWH senza subirne conseguenze²⁷. Ciò che è interessante e significativo ai fini del nostro lavoro è il fatto che tra i invitati a questo speciale banchetto — accanto agli immancabili Mosè e Aronne — figurino, insieme a un gruppo di settanta tra gli anziani d’Israele, proprio Nadab e Abiu. Tra l’altro, in questa circostanza costoro sono gli unici tra i figli di Aronne a essere rappresentati²⁸. Di essi, come del resto del gruppo di invitati, si dice che “videro il Dio d’Israele” (v. 10) e che YHWH “contro i privilegiati tra gli israeliti non stese la sua mano: essi videro Dio e poi mangiarono e bevvero” (v. 11). Come conciliare una tradizione talmente positiva da risultare legittimante con la fine tanto tragica quanto oscura di Nadab e Abiu, raccontata in Lv 10,1-2 e ripresa da Nm 3,2 e 26,61?

Una risposta a questo quesito potrebbe venire dall’osservazione attenta dell’evoluzione del personaggio di Eleazaro, che proprio in Nm vede accresciuta la propria importanza e giunge ad assumere

of the Lord: A Socio-Literary Reading of the Death of Nadab and Abihu”, *JSOT* 90 (2000) 31-39. Cardellini ritiene che la colpa consista nell’aver offerto “un culto modificato secondo le proprie esigenze o secondo quelle del popolo, trasgredendo le norme culturali” (CARDELLINI, *Numeri*, 153).

²⁶ I rabbini si dividono tra “colpevolisti” e “innocentisti”: per gli uni, Nadab e Abiu si avvicinarono troppo a YHWH o erano ubriachi, oppure agirono in modo arrogante; per gli altri, la punizione farebbe parte di un imperscrutabile piano divino. Cf. R. KIRSCHNER, “The Rabbinic and Philonic Exegesis of the Nadab and Abihu Incident (Lev 10:1-6)”, *JQR* 73 (1983) 375-393.

²⁷ Questa è la posizione di J.L. SKA, “Le repas de Ex 24,11”, *Bib* 74 (1993) 305-327 = “Vision and Meal in Exodus 24:11”, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66; Tübingen 2009) 165-183.

²⁸ Significativamente, il Pentateuco Samaritano aggiunge i nomi di Eleazaro e Itamar subito dopo Nadab e Abiu.

il ruolo di sostituto di Aronne nel sommo sacerdozio. A ben considerare, il progetto di graduale ma costante ispessimento della figura del terzogenito di Aronne che attraversa la prima parte del libro dei Numeri fino al racconto dell'investitura (Nm 20,23-28), non può prescindere dalla soluzione di un problema non di poco conto: Eleazaro non era il primogenito e neppure il secondogenito nella linea dinastica aronitica. Per tale ragione, al fine di garantire a lui il diritto alla successione nel ruolo che fu di suo padre, il racconto deve sbarazzarsi dell'ingombrante presenza di Nadab e Abiu: in tal senso, la tradizione che addebita a costoro una colpa tanto grave da meritare l'eliminazione fisica per mano di YHWH funge da *deus ex machina* per la definitiva risoluzione del problema.

Il rimescolamento delle precedenze nella linea dinastica di Aronne rappresenta, dunque, il primo e fondamentale gradino dell'ascesa di Eleazaro verso il sommo sacerdozio: rimosso l'ostacolo rappresentato dagli altri contendenti, egli — ormai primogenito di fatto — ha finalmente le carte in regola per ereditare il sommo sacerdozio, nonché la “proprietà dei leviti” che YHWH ha assegnato ad Aronne e ai suoi discendenti (cf. Nm 3,9).

II. L'investitura di Eleazaro e la “necessità” della morte di Aronne (Nm 20,22-29)

Chiarita in maniera definitiva — mediante il sigillo divino apposto sulla vicenda dall'eliminazione di Nadab e Abiu — la questione relativa alla successione di Aronne, il percorso di legittimazione della figura di Eleazaro prosegue all'interno del libro di Numeri secondo una modalità che, pur non avendo alcunché di eclatante, si rivela estremamente efficace nel raggiungimento di tale scopo. Infatti, il nome dell'ormai primo tra i figli di Aronne compare in diverse circostanze, accomunate dal conferimento di incarichi puntuali da parte di Mosè o dello stesso YHWH²⁹, segno del graduale ma costante ac-

²⁹ Cf. Nm 4,16 in cui gli è attribuita la sovrintendenza della Dimora e di quanto contiene; Nm 17,1-4, in cui YHWH gli ordina di disperdere il fuoco che aveva arso Datan, Abiram e la gente di Korah e di trasformare i loro incensieri in lamine per l'altare; Nm 19,3-4, in cui è incaricato di immolare la giovenca rossa e di fare un'aspersione col suo sangue.

crescimento dell'importanza del personaggio³⁰. In un'ottica del genere, non è difficile comprendere come la tradizione che riporta la notizia della morte di Aronne e il racconto della conseguente investitura di Eleazaro come suo successore nel sommo sacerdozio (Nm 20,22-29) rappresenti il culmine del processo di legittimazione di cui ci stiamo occupando.

1. *La natura sacerdotale di Numeri 20 e le sue “trame di morte”*

Il capitolo 20 del libro dei Numeri riporta un racconto piuttosto articolato, caratterizzato dalla presenza di alcuni elementi che ne tradiscono il retroterra sacerdotale³¹: tra essi, emerge per evidenza il ricorso a vocaboli o sintagmi tipici di tale stile, quali הערה (vv. 22, 29), יאסף אל-עמיו (v. 24) e גיע (v. 29), come pure la menzione del monte Or (vv. 22-23, 25, 27)³². La narrazione si sviluppa in quattro momenti: alla notizia della morte e sepoltura di Miriam (v. 1), il testo fa seguire un racconto di mormorazione dal sapore chiaramente eziologico, ambientato presso le acque di Meriba (vv. 2-13); quindi si presenta l'episodio del rifiuto da parte di Edom di lasciar passare Israele

³⁰ Sulla figura di Eleazaro in Numeri cf. NOCQUET, “Nb 27,12-23”, 665-668.

³¹ Così GRAY, *Numbers*, 269; NOTH, *Numeri*, 133; E.W. DAVIES, *Numbers* (NCBC; Grand Rapids, MI 1995) 210; N. LOHFINK, “Les traditions du Pentateuque autour de l'Exil”, *CaEv* 97 (1996) 3-19; ARTUS, *Études*, 217-243; H. SEEBASS, *Numeri*. 2. Teilband. Numeri 10,11-22,1 (BKAT 4.2; Neuchirchen-Vluyn 2003) 300-301 (anche se sostiene che parte del v. 23, il v. 24 e parte del v. 29 non siano di matrice sacerdotale). Tale opinione comune sulla natura sacerdotale di Numeri 20 è messa in discussione da T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift*. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s (WMANT 70; Neukirchen-Vluyn 1995), che considera il testo post-sacerdotale. D. NOCQUET, “La mort des patriarches, d'Aaron et de Moïse. L'apport de l'écriture sacerdotale à la constitution du Pentateuque à l'époque perse”, *TEuph* 29 (2005) 143-145 ne discute gli argomenti mostrando come il racconto sia assai coerente con P^s. Più di recente, C. Nihan riafferma la natura post-P di Nm 20,1-13 e interpreta il racconto come una “critica post-sacerdotale della mediazione mosaica nel Pentateuco”; cf. C. NIHAN, “La mort de Moïse (Nb 20,1-13; 20,22-29; 27,12-23) et l'édition finale du livre des Nombres”, *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (éd. T. RÖMER – K. SCHMID) (BETL 203; Leuven 2007) 145-182.

³² Cf. GRAY, *Numbers*, 269.

nel proprio territorio (vv. 14-21); il capitolo giunge a conclusione con la notizia della morte di Aronne e il racconto dell'investitura di Eleazar quale suo successore nel sommo sacerdozio (vv. 22-29).

Come si può intuire da queste semplici considerazioni di tipo tematico, il capitolo svolge una funzione importantissima nell'economia dell'intero racconto di Numeri poiché fornisce la risposta ad alcuni interrogativi altrimenti destinati a rimanere insoluti: da una parte, infatti, spiega quale sia la ragione per cui tanto Aronne come Mosè scompaiano dalla scena prima dell'ingresso del popolo nella terra promessa (vv. 2-13); dall'altra — informando il lettore del rifiuto di Edom a permettere il passaggio agli israeliti nel proprio territorio (vv. 14-21) — chiarisce il perché dell'inusuale itinerario che Israele sarà costretto a seguire per entrare nella terra di Canaan.

Dal punto di vista della narrazione, è evidente che tanto il racconto della morte dei due fratelli di Mosè (Miriam al v. 1 e Aronne ai vv. 28-29) come il riferimento all'episodio di Meriba (vv. 2-13, 24) costituiscono degli elementi inclusivi, che conferiscono sostanziale unitarietà all'insieme letterario rappresentato dall'intero capitolo: nondimeno, l'informazione del cambiamento di luogo degli israeliti contenuta nel v. 22 consente di considerare i vv. 22-29 come un'unità che, seppur non estirpabile dal suo contesto generale rappresentato dall'intero Numeri 20, ha una propria compiutezza e può, pertanto, essere esaminata separatamente³³.

2. La finalità narrativa di Nm 20,22-29

Addentrando nell'analisi del contenuto della pericope, si è indotti a ritenere che la finalità di quest'ultimo segmento narrativo di Numeri 20 consista nel presentare la realizzazione — pur se parziale, visto che per il momento riguarda il solo Aronne — delle parole di condanna che YHWH ha proclamato nei confronti di Mosè e Aronne a conclusione dell'episodio di Meriba, nel contesto del prodigio dell'acqua scaturita dalla roccia. In questa linea si muove la gran parte degli autori, come si evince dalla titolazione della pericope che si riscontra nei principali commentari³⁴. Vedremo se il vaglio

³³ Così GRAY, *Numbers*, 256-271 che raggruppa i vv. 1-21 sotto il titolo "Events at Kadesh" e analizza separatamente il racconto dell'arrivo al monte Or e della morte di Aronne.

³⁴ "Der Tod Aarons" (NOTH, *Numeri*, 132); "Death of Aaron" (T.R. ASH-

degli argomenti e l'analisi del materiale non possano condurre a un'interpretazione differente della finalità del racconto.

L'opinione tradizionale che individua nella morte di Aronne il fulcro del messaggio del testo parte dal fatto che l'introduzione delle parole che Dio rivolge a Mosè in 20,24 ha un carattere perentorio e definitivo, che non lascia adito ad alcun appello e suggerisce una reallizzazione immediata. Molto si è discusso e si discute sulla natura della colpa che Dio addebita a Mosè e ad Aronne, definita in questo contesto (come pure in Nm 27,14) nei termini di una ribellione, mentre al v. 12 era stata qualificata come mancanza di fede, incredulità. In ogni caso, non è per nulla chiaro in cosa sia consistito l'errore, visto che Mosè e Aronne sembrano agire conformemente agli ordini ricevuti da YHWH, se non nella forma almeno nella sostanza ³⁵: perché, dunque, attribuire loro una violazione talmente grave da sancirne l'esclusione dal possesso della terra che Dio aveva giurato di dare ad Abramo e ai suoi figli?

G.B. Gray ritiene che la narrazione non registri esplicitamente nessun tipo di colpa e che un'eventuale condotta erronea possa solo essere letta tra le righe del testo ³⁶: a suo modo di vedere, l'ambiguità di questo aspetto rispecchierebbe piuttosto la natura composta del racconto, che egli definisce letteralmente “mutilated” ³⁷.

LEY, *The Book of Numbers* [Grand Rapids, MI 1993] 393); “The Death of Aaron” (OLSON, *Numbers*, 132); “The Death of Aaron” (DAVIES, *Numbers*, 210); “The Death of Aaron” (J. MILGROM, *Numbers. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* [JPSTC; Philadelphia, PA – New York 1990] 169). Gray ricorre a un titolo composito: “Arrival at Mt. Hor; death of Aaron, and investiture of Ele‘azar” (GRAY, *Numbers*, 269); così pure P.J. Budd: “The Death of Aaron and the Investiture of Eleazar” (BUDD, *Numbers*, 226). Due esegeti rappresentano delle eccezioni alla tendenza di focalizzare il racconto sulla morte di Aronne: si tratta di B. Levine, che titola “The First Priestly Succession” (B. LEVINE, *Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 4; New York 1993] 494); e H. Seebass, che così titola “Amtswchsel von Aaron zu Eleazar” (SEEBASS, *Numeri*, 298).

³⁵ YHWH ordina a Mosè di prendere il bastone (v. 8a) e Mosè lo prende (v. 9); di “parlare alla roccia per farne uscire acqua” (v. 8b) e Mosè ottiene il risultato, pur non “parlando alla roccia” (v. 11).

³⁶ Cf. GRAY, *Numbers*, 261-262. Così anche H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 18; Göttingen 1913) 151; V. FRITZ, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten* (MThSt 7; Marburg 1970) 27.

³⁷ GRAY, *Numbers*, 262.

Secondo A.S. Kapelrud, invece, l'ambiguità dell'informazione sarebbe voluta e intenzionale e risponderrebbe al fine di tenere ampio lo spettro della fattispecie peccaminosa attribuita a Mosè e Aronne: il testo, infatti, deve indubbiamente spiegare per quale motivo non saranno loro a guidare il popolo nella conquista della terra promessa, ma deve al contempo evitare di caricarli di una violazione troppo grave, che finirebbe per gettare discredito sulle loro figure. Di qui la necessità di insinuare che colpa vi fu, senza però descriverne esplicitamente la natura e la portata ³⁸.

Anche secondo D.T. Olson l'indeterminatezza di Numeri 20 nel qualificare la violazione dei due fratelli sarebbe intenzionale: egli, però, ritiene che sia uno stratagemma finalizzato a ingrandire la gravità e la complessità della colpa, allo scopo di ricondurre Mosè e Aronne — ma anche Miriam, che non a caso muore all'inizio del medesimo capitolo — a una dimensione più umana, di solidarietà nel peccato che accomuna tutta la discendenza di Adamo ³⁹. Lo stesso Olson individua nel testo un'anomalia: Aronne appare alquanto passivo sulla scena di Nm 20, poiché — pur essendo destinatario degli ordini divini, al pari di Mosè — egli in pratica non fa altro che radunare l'assemblea, mentre la sequenza drammatica delle azioni vede come unico protagonista suo fratello; eppure, a ben guardare, Aronne è il primo a pagare le conseguenze dell'incidente di Meriba, visto che muore immediatamente dopo. A tale affermazione di Olson si potrebbe obiettare che ciò che egli presenta come un'aporia può trovare una spiegazione se si rimane ancorati alla lettera del testo: la violazione di Aronne potrebbe, infatti, essere letta come un'omissione nell'esecuzione pedissequa degli ordini divini, laddove quella di Mosè risponderrebbe alla fattispecie di una manipolazione dei medesimi ordini. Nella logica della narrazione, dunque, i due fratelli sarebbero parimenti manchevoli nei confronti degli ordini ricevuti da Dio.

Nondimeno, il richiamo di Olson all'accelerazione che la sorte di Aronne subisce rispetto a quella di Mosè rappresenta per noi un interessante motivo di riflessione: a cosa si deve tanta fretta nel mandare in esecuzione la sentenza di Aronne, mentre quella di Mosè — identica nella forma e nella sostanza — viene procrastin-

³⁸ Cf. A.S. KAPELRUD, "How Tradition Failed Moses", *JBL* 76 (1957) 242.

³⁹ Cf. D.T. OLSON, *Numbers* (Louisville, KY 1996) 129.

nata senza alcuna giustificazione? Non avrebbe potuto il sacerdote accompagnare suo fratello e pagare il fio della propria colpa insieme a Mosè, sul limitare della terra promessa?

Già M. Noth aveva segnalato l'anticipazione della morte di Aronne rispetto a quella di Mosè come un elemento problematico, al pari di alcune incoerenze relative alla localizzazione dell'avvenimento, nonché alla sequenza dell'azione drammatica: egli attribuì tali anomalie al lavoro redazionale, sostenendo che la ragione di queste interpolazioni o rimaneggiamenti fosse da ricercarsi nell'intento “sacerdotale” di collegare direttamente la morte di Aronne con la ribellione raccontata ai vv. 1-13⁴⁰. Pur riportando nel dettaglio la posizione di Noth, P.J. Budd se ne discosta sostenendo che non vi è ragione d'indugiare sulla domanda relativa al perché dell'anticipazione della morte di Aronne rispetto a quella di Mosè, giacché il fallimento dei *leader* d'Israele nella conquista della terra promessa rappresenta uno dei temi portanti di tutta la narrazione di Numeri. Con ciò Budd suppone che, al tempo della redazione di Numeri 20 nella sua forma attuale, il racconto della morte di Mosè (Dt 34,1-12) fosse già stato formulato e che all'“autore” (*sic*) del libro dei Numeri non rimanesse che aggiungere la notizia della morte del sacerdote, modellandola sul racconto di quella del legislatore⁴¹.

L'argomento prodotto è certamente interessante, ma non dirime definitivamente la questione da cui siamo partiti: infatti, pur accogliendo come valida l'ipotesi di fondo, rimane inevasa la domanda sulla ragione per la quale i responsabili della redazione finale del libro di Numeri abbiano distinto la sorte di Mosè da quella di Aronne, presentando la morte di Aronne come corollario dell'episodio di Meriba. Il rischio insito in un'operazione del genere è presto detto: benché gli attori responsabili dell'incidente di Meriba fossero stati due (Mosè e Aronne), a pagare immediatamente è il solo Aronne. Come non essere indotti a differenziare le responsabilità dei due fratelli, attribuendone una maggiore a colui che paga per primo?

Il racconto non solo non fa nulla per dissipare l'ambiguità che questo fatto ingenera nel lettore, ma finisce coll'alimentarla. Lo si nota particolarmente nell'introduzione dell'ordine divino di procedere alla sostituzione di Aronne, al v. 24:

⁴⁰ Cf. NOTH, *Numeri*, 134.

⁴¹ Cf. BUDD, *Numbers*, 227.

“Aronne sta per essere riunito ai suoi padri e non entrerà nella terra che ho dato agli israeliti, perché siete stati ribelli al mio ordine alle acque di Meriba”.

È difficilmente negabile la tensione tra il singolare della punizione (לא יבא “non entrerà”) e il plurale della commissione della colpa (על אשר-מרייתם “perché siete stati ribelli”): la ribellione è un dato che accomuna i fratelli, eppure YHWH decreta che sia il solo Aronne — almeno nella circostanza presente — a pagarne le conseguenze. Che il passaggio sia poco comprensibile e generi una qualche inquietudine nel lettore è confermato anche dalla storia testuale del passaggio in analisi: infatti, la LXX ha sentito la necessità di correggere il singolare לא יבא (“non entrerà”) col plurale οὐ μὴ εἰσέλθητε (“non entrerete”), al fine di rendere esplicita l’estensione della condanna anche a Mosè, cui le parole divine sono direttamente rivolte. Tale operazione, che è assai facilmente interpretabile come un tentativo di semplificazione volta all’armonizzazione dei due elementi (colpa e punizione), sta a indicare come l’interpretazione di questo passaggio fosse un po’ meno scontata di quanto Budd lasci intendere. La questione rimane aperta: perché Aronne deve morire subito dopo l’episodio di Meriba?

Una risposta a quest’interrogativo può venire dalla rivalutazione della finalità narrativa di Nm 20,22-29. Come abbiamo visto, si tende a dar per scontato che tale finalità consista nella volontà redazionale d’inserire il racconto della morte di Aronne nella grande “storia sacerdotale”, così da dare compimento a quanto Dio aveva disposto come conseguenza della colpa di Meriba: nondimeno, una riflessione sulla natura della pericope che stiamo analizzando può condurre a conclusioni di altro genere. In effetti, a ben guardare, lo svolgimento drammatico della vicenda appare imperniato sull’ordine divino (vv. 24-26) e sull’esecuzione puntuale dello stesso da parte di Mosè (vv. 27-28).

Analizzando attentamente le informazioni contenute in questi versetti, si osserva che la notizia dell’imminente morte di Aronne — dai più ritenuta come il contenuto centrale della pericope — attiene piuttosto a un livello che potremmo meglio definire come il quadro del discorso ⁴²: ciò che appare al centro delle parole di YHWH è l’ingiun-

⁴² Ciò è in certo modo confermato dal fatto che la medesima informazione ritorni alla fine del discorso divino (v. 26b), con la riproposizione inclusiva del verbo יאסף (“sarà riunito”) che aveva aperto le parole di YHWH.

zione rivolta a Mosè di prendere Aronne ed Eleazaro e compiere la serie di azioni elencate nei vv. 25-26, tutte riassumibili in un rito d'investitura sacerdotale. La percezione della centralità di questo elemento rispetto alla notizia della morte di Aronne, che appare ad esso subordinata, viene corroborata dal prosiegua del racconto in cui si presenta l'esecuzione dell'ordine divino (vv. 27-28). La notizia della morte di Aronne è senza dubbio indispensabile nell'economia del racconto, visto che per potersi dare una sostituzione è necessario che qualcuno abbandoni la scena⁴³; ma proprio questa sua funzione strumentale all'interno della narrazione finisce per confermarne la natura secondaria rispetto alla finalità precipua del racconto, che, più che limitarsi a descrivere la morte di Aronne, appare piuttosto mirato a sancire la legittimità del passaggio di consegne tra i due sacerdoti.

A partire da queste considerazioni, la nostra ipotesi è che Nm 20,22-29 non sia incentrato sul racconto della morte di Aronne, bensì sulla solenne investitura di Eleazaro, consacrato per divina disposizione erede della massima funzione sacerdotale. Ciò, tra l'altro, consente di spiegare senza troppe forzature il perché dell'accelerazione della fine di Aronne rispetto a quella di Mosè: nell'ottica del “redattore sacerdotale” la sua morte era “necessaria” affinché la carica di sommo sacerdote rimanesse vacante e potesse essere assunta da Eleazaro; in tal senso, l'incidente di Meriba rappresentava un ottimo espediente per l'ottenimento di questo scopo.

In un contesto austero e solenne quale quello della morte di Aronne, Eleazaro viene presentato agli occhi della comunità d'Israele rivestito dei paramenti che furono di suo padre; ma — e, direi, soprattutto — egli appare sulla scena accanto a Mosè, nella stessa posizione che Aronne occupò per tutto il tempo della sua vita. Questo particolare tutt'altro che irrilevante consente di compendiare il percorso di Eleazaro all'interno del libro dei Numeri nei termini della sostituzione: tanto nel senso che egli scalzò i due fratelli che, in quanto maggiori, meglio di lui risultavano accreditati a divenire sommi sacerdoti; quanto nel senso che egli assunse il ruolo del padre, di fatto sostituendosi a lui nell'esercizio del sommo sacerdozio.

⁴³ In ciò si rileva una sorprendente continuità con l'inserimento di un rimando alla punizione di Nadab e Abiu nella genealogia di Aronne (cf. Nm 3,4): anche in quel caso si trattava di far spazio all'emergere di Eleazaro che, mediante l'eliminazione di Nadab e Abiu dalla scena, si trasformava in primogenito di fatto, unico erede del sacerdozio aronitico.

3. Giosuè e la successione mosaica “mediata” da Eleazaro (Nm 27,12-23)

Si rimane ancora più persuasi dell’esistenza di un progetto di consolidamento della figura di Eleazaro in Numeri se si prende in considerazione il racconto di 27,12-23. È un brano particolarmente interessante ai fini della ricerca che stiamo compiendo pur essendo — almeno di primo acchito — collaterale rispetto a essa, in quanto non sembra riguardare direttamente la vicenda di Eleazaro: i protagonisti che emergono sulla ribalta sono piuttosto Mosè, di cui si registra l’annuncio della morte⁴⁴, e Giosuè, divinamente indicato come colui che assumerà le redini del comando.

Il *punctum dolens* nella comprensione di questa pericope è la sequenza delle azioni che YHWH ordina a Mosè di compiere (vv. 18-21). In particolare, ciò che crea problema è la disposizione divina di far comparire Giosuè davanti a Eleazaro in presenza della comunità (v. 19) che, se confrontata con gli altri ordini di YHWH che l’accompagnano, appare forzatamente inserita nella sequenza delle azioni. Questa è la ragione per cui diversi esegeti rilevano che l’andamento del discorso risulterebbe più logico se alla cheirotonia del v. 18b seguisse⁴⁵ immediatamente il trasferimento dell’autorità mosaica (v. 20) piuttosto che l’ordine di far comparire Giosuè davanti al sacerdote Eleazaro, che difficilmente può essere compreso se non nel segno di una certa sottomissione del figlio di Nun rispetto alla figura sacerdotale⁴⁶.

⁴⁴ È da rilevarsi il fatto che Nm 27,13 funge, a livello tematico, da vero e proprio ponte tra Numeri 20 e Numeri 27, dato che riprende quasi *ad litteram* l’epilogo della vicenda di Aronne. Sulla corrispondenza tra i due racconti cf. E. ASSIS, “Divine Versus Human Leadership: An Examination of Joshua’s Succession”, *Saints and Role Models in Judaism and Christianity* (eds. M. POORTHUIS – J. SCHWARTZ) (Jewish and Christian Perspectives 7; Leiden 2004) 26-27.

⁴⁵ G. von Rad ritiene che la sequenza di queste due azioni comporti un nesso di casualità: il trasferimento dell’autorità mosaica sarebbe non solo seguente (in senso cronologico) ma anche conseguente (in senso logico) all’imposizione delle mani. Perciò egli sostiene che il v. 19 appartenga a “eine stark klerikalisierende und theologisierende Schicht”; cf. G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (BWANT 13; Stuttgart – Berlin 1934) 128-129.

⁴⁶ Per tale ragione il v. 19 viene visto come aggiunta “sacerdotale” da M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Halle 1943) I, 233 e S. MITTMANN, *Deuteronomium 1:11–6:3* (BZAW 139; Berlin 1975) 110.

Al pari del v. 19, anche il v. 21 viene ritenuto problematico dai commentatori: in particolare, ciò che crea difficoltà è l’interpretazione del suffisso pronominale del sintagma על-פיו, tra l’altro ripetuto due volte all’interno del medesimo versetto. Il suffisso di terza persona maschile singolare è da intendersi come riferito a Giosuè oppure a Eleazaro? All’ordine di chi dovrà “uscire ed entrare” la comunità degli Israeliti? La formulazione ellittica della frase rende l’espressione ambigua, per cui i commentatori si dividono nell’attribuzione del suffisso all’uno o all’altro dei personaggi coinvolti nell’azione: l’opinione tradizionale interpreta il riferimento come rivolto a Eleazaro sulla base della sintassi della frase, anche se non mancano autori che giungono a conclusioni diverse⁴⁷. Si fa peraltro notare che, qualora l’ipotesi tradizionale fosse vera e quindi Eleazaro sia il soggetto in causa, il dato del v. 21 sarebbe inconsistente con il contenuto dei vv. 16-17, in cui per ben due volte si ricorre al binomio יצא – בוא per descrivere l’azione di colui che Mosè chiede a Dio come successore nella guida del popolo: ora, nel v. 18 si dice chiaramente che YHWH indica tale successore nella persona di Giosuè figlio di Nun. Sulla base di ciò è evidente che il ritenere — con l’opinione tradizionale — che il v. 21 attribuisca la funzione espressa dal medesimo binomio a Eleazaro stride con le informazioni desumibili dal contesto immediato, che indicano in Giosuè colui che “farà uscire e tornare” il popolo dopo la morte di Mosè.

Per uscire dall’*impasse*, si può pensare che i redattori responsabili della forma finale della pericope non fossero tanto preoccupati dell’ordine “logico” della narrazione, quanto piuttosto del consolidamento della figura sacerdotale di Eleazaro che, nella situazione attuale del testo, risulta godere di una posizione di tutto riguardo: lo si evince con chiarezza sommando il contenuto dell’ordine del v. 19 a quello del v. 21, che prescrive a Giosuè di comparire davanti a Eleazaro, sempre in presenza della comunità, per ricevere dal sacerdote indicazioni operative mediante la consultazione degli *’ûrîm* davanti a YHWH⁴⁸. Un’ipotesi, questa, che ha il vantaggio di rendere ragione delle difficoltà di comprensione del testo su cui ci siamo

⁴⁷ Per una rassegna delle posizioni cf. I. KISLEV, “The Investiture of Joshua (Numbers 27:12-23) and the Dispute on the Form of the Leadership in *Yehud*”, *VT* 59 (2009) 434, n. 15.

⁴⁸ NIHAN, “La mort de Moïse”, 173-182 si spinge a ritenere che, nella prospettiva degli “editori teocratici”, Eleazaro — in quanto interprete unico della volontà di Dio — è il vero capo politico e religioso della comunità. Dal canto

appena soffermati e, al contempo, consente d'interpretare la figura di Eleazaro come uno degli elementi chiave di questa pericope: in particolare quest'ultimo dato va a sommarsi a quelli desunti dall'analisi degli altri testi presi in considerazione sino a questo momento, rafforzando l'ipotesi che il libro dei Numeri contenga le tracce di un piano di accrescimento dell'importanza di Eleazaro.

III. “*Cui prodest?*”.

Ipotesi sull'ambiente responsabile dell'ascesa di Eleazaro

Le osservazioni fin qui svolte sulla complessa storia redazionale di Numeri 27 c'introducono nell'ultima tappa del percorso ideale descritto dal presente articolo, che intende formulare ipotesi sull'ambiente responsabile degli interventi redazionali ipotizzati dallo studio sin qui condotto.

Nel corso dell'analisi esegetica è emerso, in via d'ipotesi, come il racconto di Nm 20,22-29 porti a compimento quel progetto di legittimazione della figura di Eleazaro come sostituto di Aronne che abbiamo visto aver origine in Nm 3,1-4, in cui era stata operata una *sanatio in radice* della situazione di Eleazaro mediante l'espunzione dalla linea di successione aronitica di Nadab e Abiu, pretendenti meglio qualificati all'eredità paterna perché più anziani. Come si è detto, in entrambe le istanze prese in considerazione Eleazaro riveste i panni — in Numeri 20 perfino letteralmente — del sostituto; nel secondo caso addirittura di un sostituto che si candida a superare l'archetipo, se è vero che Aronne esce di scena con l'onta della punizione divina, mentre Eleazaro rimane alieno a ogni tipo di biasimo e sarà colui che guiderà il popolo dopo la morte di Mosè, accanto a Giosuè (cf. Nm 34,16-17) o addirittura — se si tiene per valida l'ipotesi di lettura di Nm 27,12-23 sulla quale abbiamo ragionato ultimamente — con un ruolo superiore a quello del figlio di Nun ⁴⁹.

suo, NOCQUET, “Nb 27,12-23”, 661-665 fa notare come l'introduzione di Eleazaro come mediatore tra Dio e Giosuè serva a marcare la differenza tra l'autorità di quest'ultimo e quella di Mosè.

⁴⁹ L'espressione *וּלְפָנַי אֵלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֵד*, utilizzata in apertura del v. 21 per conferire a Giosuè l'ordine di comparire dinanzi a Eleazaro, esprime propriamente una relazione segnata da subalternità: cf. ACHENBACH, *Vollendung*, 560; KISLEV, “Investiture”, 438; NOCQUET, “Nb 27,12-23”, 665.

In considerazione di tutto ciò sorge spontaneo domandarsi: perché la figura di Eleazaro fu fatta oggetto di rivisitazioni e di rielaborazioni perfino radicali? E ancora: chi si cela dietro quest’opera di revisione del suo ruolo all’interno della compagine sacerdotale? Una risposta a tali interrogativi può giungere da un rapido sguardo alla storia del sacerdozio israelitico⁵⁰, con particolare riferimento all’intervallo di tempo che va dalla monarchia davidica agli albori dell’epoca asmonaica⁵¹.

1. *L’enigma delle origini del sacerdozio israelitico*

Nell’opinione tradizionale, l’elemento di continuità in questo insieme — per altri versi così discontinuo — è rappresentato dalla figura di Zadok che, introdotto nella storia biblica senza dovizia di particolari dai libri di Samuele e dei Re⁵², diviene figura di riferimento per il sacerdozio in genere e per il sommo sacerdozio in specie fino alla rivolta maccabaica. Con buona pace dell’opinione tradizionale, però, occorre segnalare che l’esistenza e la consistenza di una linea successoria sacerdotale che attraversi tutto questo periodo è argomento assai discusso: già nel 1968 J. Bartlett⁵³ ne aveva sollevato la problematicità, denunciando l’assenza d’informazioni e prove spendibili a conferma di un

⁵⁰ La storia del sacerdozio israelitico rappresenta una delle questioni più dibattute: per una buona introduzione allo *status quaestionis* cf. A. HUNT, *Missing Priests. The Zadokites in Tradition and History* (LHBOTS 452; New York – London 2006) 1-12.

⁵¹ Oltre alla già citata opera di A. Hunt, cf. D. ROOKE, *Zadok’s Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel* (OTM; Oxford 2000); J.C. VANDERKAM, *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile* (Minneapolis, MN 2004); M. BRUTTI, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period. History, Ideology, Theology* (JSJS 108; Leiden 2006).

⁵² Zadok viene introdotto nel racconto di Samuele-Re in tono minore, come uno dei sacerdoti che esercitarono il ministero durante il regno di Davide, accanto ad Achimelek (o Abiatar, a seconda delle recensioni), sprovvisto di qualsiasi riferimento genealogico che vada al di là del patronimico “figlio di Achitub” (cf. 2 Sam 8,17). Seguendo le informazioni del testo biblico, l’ascesa di Zadok raggiunge la sua acme alla morte di Davide, mediante l’eliminazione del “concorrente” Abiatar (cf. 1 Re 2,26.35); cf. HUNT, *Missing Priests*, 82-87.

⁵³ J. BARTLETT, “Zadok and His Successors at Jerusalem”, *JThS* 19 (1968) 1-18.

simile postulato. Nella sua analisi, Bartlett partì dallo studio comparato delle liste genealogiche sacerdotali reperibili in 1 Cronache, Esdra e Neemia ⁵⁴, giungendo alla conclusione che l'ascendenza sadocita può aver rappresentato un elemento di legittimazione importante ai fini dell'esercizio del sommo sacerdozio solo nell'ideologia del Cronista, come riflesso dell'interesse specifico di costui per le genealogie: di conseguenza tale istanza non sarebbe collocabile in epoca preesilica, come pure si tende generalmente a ritenere senza l'appoggio di evidenza alcuna, né biblica né extrabiblica ⁵⁵.

Le ragionevoli cautele suscitate dallo studio di Bartlett impongono di riconsiderare il valore di un'altra teoria, collaterale a questa e altrettanto ben radicata nell'opinione tradizionale, in base alla quale il sacerdozio sadocita sarebbe stato deportato in Babilonia nel 587 a.C. in quanto "alto clero" al tempo della monarchia e, per la medesima ragione, si sarebbe imposto come sommo sacerdozio sulla nuova comunità formata da coloro che rientrarono dall'esilio ⁵⁶. Gli studi più recenti sull'argomento sono piuttosto espliciti nel mostrare come manchi qualsiasi tipo di evidenza ad avallo di tale ipotesi: per la sua chiarezza a riguardo è emblematico il contributo di A. Hunt ⁵⁷, che brevemente riprendo. La studiosa evidenza come la maggior debolezza dell'argomento consista nella sua circolarità, giacché la prova della preminenza della componente sadocita in seno al sacerdozio di epoca postesilica poggia su alcuni assunti che vengono postulati più che dimostrati, ovvero:

⁵⁴ Segnatamente 1 Cr 6,1-15; 6,50-53; Esd 7,1-5; Ne 11,10-11; 1 Cr 9,10-11. A queste liste Bartlett aggiunge anche quelle contenute negli apocrifi 1-2 Esdra (cf. BARTLETT, "Zadok", 6-8).

⁵⁵ Su questo punto rimando ad A. Hunt, che in un *excursus* riprende l'argomento di Bartlett riaffermandone la validità a onta dello scarso impatto che ha avuto nei più recenti studi di carattere sia esegetico che storico su questo tema: "I conclude, with Bartlett, that we cannot find evidence in Samuel-Kings for a Zadokite priestly dynasty. Neither can we find evidence in Samuel-Kings for a dominant Zadokite priesthood from the time of David. What can we say? *According to the writers and redactors of Samuel-Kings, there was a priest named Zadok who served King David*" (HUNT, *Missing Priest*, 90: il corsivo è mio).

⁵⁶ Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*. Institutions militaires, institutions religieuses (Paris 1960) II, 255. Più di recente: R.B. COOTE – D.R. ORD, *In the Beginning*. Creation and the Priestly History (Minneapolis, MN 1991) 34-35.

⁵⁷ Cf. HUNT, *Missing Priest*, 94-95.

- 1) che la classe sacerdotale dominante in epoca preesilica fosse sadocita;
- 2) che tale classe, proprio in virtù della propria posizione dominante in seno al clero, fosse stata deportata in Babilonia a seguito della distruzione di Gerusalemme del 587 a.C.;
- 3) che la medesima classe sia tornata dall'esilio e abbia ripreso il controllo del sacerdozio in Yehud già a partire dall'epoca persiana.

Nel tentativo di gettare luce sulla natura del clero rientrato dall'esilio, Hunt prosegue la sua analisi comparando le liste di sacerdoti rientrati dalla cattività babilonese presenti in Esdra e 1 Cronache⁵⁸: l'elemento discordante tra i due elenchi è rappresentato dall'assenza in Esd 7,1-5 di un esplicito riferimento ai בני צדוק, a fronte di un interesse specifico che il Cronista dimostra nei confronti del lignaggio sadocita⁵⁹. Una simile, eloquente lacuna può essere interpretata come segue: laddove Esdra si preoccupava unicamente di garantire che i sacerdoti ritornati dall'esilio fossero discendenti diretti di Aronne, il Cronista — accanto alla medesima preoccupazione — perseguiva la finalità ulteriore di radicare l'idea che l'appartenenza alla dinastia sadocita fosse caratteristica propria dei sacerdoti in genere e dei sommi sacerdoti in specie⁶⁰.

2. Il sacerdozio sadocita e il suo interesse per Eleazaro

Le considerazioni sulla tardività dell'interesse relativo alla fondazione di una dinastia sacerdotale sadocita che affondi le sue radici nelle origini del sacerdozio israelitico, sommate all'interpretazione in senso legittimante dell'innesto di Zadok nella genealogia di Aronne, consentono di avanzare un'ipotesi in relazione ai testi studiati nella prima parte di questo articolo. Come si è detto, nella prospettiva del Cronista Eleazaro rappresenta il fondamentale anello di congiunzione tra Zadok e Aronne: lo si evince dalla genealogia di 1 Cr 5,30-34 ma ancor più chiaramente da 1 Cr 24,3 che, nel presentare la divisione in classi

⁵⁸ Esd 7,1-5; 1 Cr 5,27-41.

⁵⁹ Dal confronto emerge che sono assenti dall'elenco di Esd 7,1-5 i sacerdoti Amaria, Achitub, Zadok, Achimaas, Azaria, Johanan: curiosamente, tutti costoro appaiono collegati al sacerdote Zadok nel racconto di Samuele-Re. Cf. HUNT, *Missing Priests*, 109-112.

⁶⁰ Cf. HUNT, *Missing Priests*, 112.

della famiglia aronitica, qualifica Zadok come appartenente ai figli di Eleazaro: מִן־בְּנֵי אֱלֵעָזָר ⁶¹. Il medesimo testo si preoccupa di giustificare la distinzione delle attribuzioni dei discendenti dei due figli di Aronne superstiti, Eleazaro e Itamar, facendole risalire a Davide (cf. 1 Cr 24,3-5). Proprio la compresenza di due famiglie sacerdotali — una facente capo a Eleazaro, l'altra a Itamar — egualmente riconosciute come discendenti da Aronne ⁶², consente di ipotizzare che l'ambiente responsabile della riscrittura o rimodellamento delle tradizioni riguardanti Eleazaro presenti in Numeri sia — se non proprio il medesimo — per lo meno contiguo a quello che ha consolidato il lignaggio sadocita come elemento essenziale in vista dell'esercizio del sommo sacerdozio. Ciò permetterebbe di comprendere l'investimento ideologico compiuto sulla figura sacerdotale di Eleazaro come un'operazione tutt'altro che casuale, mirata a indicare in Eleazaro l'erede unico e universale del sommo sacerdozio aronitico. In altre parole, l'accrescimento di importanza della figura di Eleazaro di cui abbiamo traccia nel libro dei Numeri avrebbe avuto come fine ultimo la legittimazione del sommo sacerdozio sadocita, che proprio in lui trovava il raccordo con la figura sacerdotale archetipica di Aronne.

Tra l'altro, ipotizzare una simile saldatura tra le sorti di Eleazaro figlio di Aronne e quelle del sacerdozio sadocita offrirebbe una risposta alla domanda sul perché il sacerdozio che s'impone nel giudaismo non si definisca "eleazarita", ma piuttosto sadocita; cosa di per sé curiosa e poco comprensibile, stante l'importanza attribuita dal testo biblico alla figura del successore di Aronne, Eleazaro. Se si tiene per valida l'ipotesi che abbiamo avanzato, la risposta consisterebbe nel fatto che l'ambiente responsabile dell'ispessimento della figura sacerdotale di Eleazaro era già segnato dalla supremazia della componente sadocita e che l'importanza attribuita dal testo biblico al terzogenito di Aronne sia da intendersi come funzionale al consoli-

⁶¹ S. Japhet afferma che l'albero genealogico tracciato da 1 Cr 5,30-41 derivi proprio da Eleazaro, figlio di Aronne; cf. S. JAPHET, *I & II Chronicles. A Commentary* (OTL; London 1993) 150. Anche J.T. Sparks interpreta la connessione di Zadok con Eleazaro in termini di legittimazione; cf. J.T. SPARKS, *The Chronicler's Genealogies. Towards an Understanding of 1 Chronicles 1-9* (SBL Academia Biblica 28; Leiden – Boston, MA 2008) 79-83.

⁶² Sulla graduale (e poi definitiva) preminenza di Eleazaro nei confronti di Itamar cf. NOCQUET, "Nb 27, 12-23", 665.

damento e alla legittimazione dei discendenti di Zadok: non viceversa, come pure l’opinione tradizionale tende generalmente a ritenere.

* *
*

Partendo dalla rilevazione di interventi redazionali di natura tardiva nei testi che abbiamo analizzato, accomunati dalla presenza di Eleazaro e dal ricorso alla morte come elemento chiave nell’economia del racconto, ci siamo domandati chi potesse celarsi dietro quest’opera di rimodellamento e da cosa fosse mosso. Lungi da rappresentare l’ultima parola sull’argomento, l’ipotesi alla quale siamo giunti consente per lo meno di fornire una risposta a un interrogativo altrimenti destinato a rimanere insoluto, aiutando il lettore del testo biblico a comprendere un po’ meglio la parabola ascendente del personaggio Eleazaro che, nato terzogenito, viene trasformato dal racconto di Numeri in primogenito di fatto ed erede universale del ruolo e dell’importanza che fu di suo padre Aronne.

Piazza dei Santi Apostoli, 51
I – 00187 Roma

Francesco COCCO

SUMMARY

The book of Numbers devotes ample space to Eleazar, Aaron’s third son who becomes heir to his father’s priesthood after the mysterious death of his two older brothers, Nadab and Abihu. The article shows how Eleazar’s destiny is marked, at every important stage, by someone’s death, a fact which favours his rise to the high priesthood. The analysis of the texts suggests that the dynasty of Zadok could be the priestly group interested in putting forward Eleazar’s figure.