



Pontificia Universitas  
A n t o n i a n u m

FACULTAS SCIENTIARUM BIBLICARUM  
ET ARCHAEOLOGIAE

Studium Theologicum Jerosolymitanum



# Il Pentateuco

Jakub Waszkowiak OFM

*Dispensa ad uso degli studenti*

GERUSALEMME 2025

# 1. IL PENTATEUCO - 5 LIBRI

Con Pentateuco s'intende la prima parte dell'Antico Testamento, che contiene i primi cinque libri della Bibbia: *Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio*. Il contenuto di questi libri, grosso modo, si può riassumere nel modo seguente: all'inizio del libro di Genesi troviamo la descrizione dell'origine dell'universo (Gn 1-11); poi, l'origine del popolo d'Israele, cioè la storia dei Patriarchi (Abramo, Isacco, Giacobbe e Giuseppe: Gn 12-50); infine, l'epopea dell'uscita dall'Egitto grazie a Mosè (Esodo – Deuteronomio).

Il Pentateuco, dunque, racconta le origini del mondo, in generale, e della nazione israelitica, in particolare. Intrecciati ai diversi testi narrativi si trovano anche testi giuridici, come base normativa in vista della costituzione del popolo israelitico.

I nomi di questi libri provengono dalla traduzione greca, chiamata *Septuaginta*<sup>1</sup>. Più tardi questi nomi sono ripresi dalla *Vulgata*<sup>2</sup>.

**La Bibbia ebraica (Tanàkh)** – Le tre consonanti nel termine Tanàkh sono le tre lettere iniziali dei tre nomi: *Torah, Nevi'im, Ketuvim*, (תורה Torah, נביאים Profeti, כתובים Scritti), e corrispondono alle tre parti in cui si divide la Bibbia ebraica. Il canone della Bibbia ebraica viene ufficialmente costituito solo nel II d.C.

*Il Tanàkh è composto in modo seguente:*

**Torah** (תורה, «Legge»)

Genesi - *b<sup>e</sup>rē'shît* «In principio»

Esodo - *š<sup>e</sup>môṭ* «Nomì»

Levitico - *wayyiqrā'* «Chiamò»

Numeri - *b<sup>e</sup>midbār* «Nel deserto»

Deuteronomio - *d<sup>e</sup>bārîm* «Parole»

**Nevi'im** (נביאים Profeti).

*Profeti anteriori:* Giosuè, Giudici, Libri di Samuele I e II, Libri dei Re I e II.

---

<sup>1</sup> **La Septuaginta (LXX)** – La versione dei Settanta è la più importante traduzione dell'Antico Testamento in lingua greca, fatta tra il III e il I sec. a.C. Questa traduzione contiene sette libri che non sono presenti nella Bibbia ebraica (Tobia, Giuditta, Sapienza, Ecclesiastico [Siracide], 1 e 2 Maccabei, Baruc). È da sottolineare che i primi cristiani, fino alla traduzione di Girolamo (IV-V sec.) leggendo l'AT si rivolgevano alla *Septuaginta*. Tuttavia, per il fatto che la *Septuaginta* è diventata, in un certo senso, «la Bibbia dei cristiani» gli ebrei hanno rigettato questa traduzione e ne hanno create di nuove. Le più popolari sono state fatte da *Aquila di Sinope*, *Simmaco l'Ebionita* e *Teodozione*.

<sup>2</sup> **La Vulgata (V)** – Si tratta della più diffusa traduzione latina della Bibbia a partire dal testo greco (NT) ed ebraico (AT), realizzata alla fine del IV secolo da S. Girolamo (+ 420). Il nome è dovuto alla dicitura latina *vulgata editio*, cioè «edizione per il popolo». Dal Concilio di Trento (1545-1563) fino al Concilio Vaticano II (1962-1965), quando la *Vulgata* fu ulteriormente revisionata, essa ha rappresentato la traduzione canonica della Bibbia per l'intera Chiesa cattolica. Nel 1965, verso la conclusione del Concilio Vaticano II, papa Paolo VI commissionò una revisione della *Vulgata* in accordo con i moderni criteri esegetici e filologici. La prima edizione fu pubblicata nel 1979, la seconda nel 1986. Tale edizione (detta “neo-Vulgata”) costituisce la versione ufficiale per la liturgia latina della Chiesa Cattolica.

*Profeti posteriori*: Isaia, Geremia, Ezechiele, Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia.

### **Ketuvim (כתובים Scritti)**

Libro dei Salmi, Libro dei Proverbi, Giobbe, Cantico dei Cantici, Libro di Rut, Libro delle Lamentazioni, Libro dell'Ecclesiaste (= Qoelet), Libro di Ester, Libro di Daniele, Libro di Esdra e al Libro di Neemia, Libri delle Cronache I e II.

I nomi dei libri del Pentateuco nella Bibbia ebraica sono diversi da quelli usati nella Chiesa. Mentre questi ultimi si rifanno ai nomi della versione greca, i nomi ebraici di quei libri vengono designati con la prima parola del libro.

## **2. L'ORIGINE DELLA PAROLA «PENTATEUCO»**

Il Pentateuco è conosciuto nella tradizione giudaica come *Torah*, che in ebraico significa «legge». Il termine proviene dalla parola *yarah*, che significa «mostrare», «indicare» nel senso di «insegnare». Dunque, *Torah*, di per sé, significa anche «insegnamento», ovvero l'insegnamento per eccellenza.

Invece la parola greca *pentateuchos*, è una parola composta da *penta-*, che significa «cinque» e *-teuchos*, che originariamente designava il contenitore cilindrico dei rotoli; poi, il suo significato è passato ad indicare il contenuto, cioè il «rotolo». Dunque, Pentateuco significa: «cinque libri» o, meglio, «cinque rotoli».

In maniera esplicita, il termine «Pentateuco» compare per la prima volta nei testi di Tolomeo, uno scrittore gnostico del II sec. d.C. In seguito, nel III sec. d.C. con Tertulliano (185-220 d.C.) il termine greco *Pentateuchos* viene introdotto per la prima volta nella lingua latina (*Pentateuchus*) e, da qui, passerà più tardi anche nelle lingue moderne. Curiosamente, Filone (25-50 d.C.), che scrisse prima della redazione dei vangeli, dice che il primo dei cinque libri che contengono le leggi sacre è stato chiamato dallo stesso Mosè «Genesi»:

«... Mosè, il legislatore degli Ebrei, ha detto nei libri sacri che il mondo era creato e incorruttibile; questi libri sono **cinque**; al primo di essi, ha dato il nome di "Genesi"....».

**Flavio Giuseppe** (37- ca.100 d.C.) verso la fine del primo secolo, in un passo del *Contro Apione* (I, VIII, 37-41) parla con tutta chiarezza dei «cinque libri di Mosè».

Queste testimonianze confermano che, al tempo di Gesù, la tradizione giudaica aveva già stabilito che i libri fondamentali della legge fossero cinque, che fossero opera di Mosè e che la loro autorità fosse superiore a quella degli altri libri attribuiti ai profeti. È da sottolineare che sebbene questi libri vengano chiamati *Torah*, la maggioranza del testo non è di carattere giuridico, bensì narrativo: si tratta, per lo più, di racconti.

Nel Pentateuco troviamo diversi passi in cui appare il termine *Torah*:

**La Legge** – (Es 12,49)

**La Legge del Signore** – (1Cr 22,12)

**Il Libro della Legge** – (Ne 8,3)

**Il Libro della Legge di Mosè** – (Ne 8,1)

**Il Libro di Mosè** – (2Cr 30,16)

## Esateuco, Tetrateuco, Enneateuco

Alcuni esegeti hanno espresso la convinzione che si debba parlare di *Esateuco*, di *Tetrateuco* o di *Enneateuco* piuttosto che di *Pentateuco*.

### *Esateuco (6 rotoli/libri)*

Coloro che preferiscono parlare di *Esateuco* aggiungono ai primi cinque libri del Pentateuco il libro di Giosuè (H. Ewald, J. Wellhausen, G. von Rad). Tale aggiunta è motivata dal fatto che uno dei temi principali del Pentateuco è la terra promessa. Dio promette al popolo d'Israele di dare in possesso la terra (Gn 15); promessa che, però, nel Pentateuco non si realizza. La conquista della terra promessa avviene solo nel libro di Giosuè. Per questo non pochi esegeti, soprattutto nel passato, ritennero che il programma storico avviato nel Pentateuco resterebbe incompleto senza l'ingresso nella terra narrato dal libro di Giosuè.

### *Tetrateuco (4 rotoli/libri) e «la storia deuteronomista» di M. Noth*

All'origine dell'idea del *Tetrateuco* è Martin Noth (1902-1968) e la sua opera «Storia delle tradizioni del Pentateuco» (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, pubblicata nel 1948). Noth, infatti, divide il testo che va da Gn a 2 Re in due parti.

- **la prima parte** (Gen-Es-Lev-Num), ossia il «Tetrateuco»;
- **la seconda parte** (Dt-Gs-Gdc-1,2 Sm-1,2 Re – *profeti anteriori nella Bibbia ebraica*), che sarà chiamata «storia deuteronomistica».

Quali sono le ragioni di tale divisione? Noth ritiene che il cosiddetto «Codice Deuteronomico» (Dt 12-26) è la base dei libri di Gs-Gdc-1,2 Sm-1,2 Re. In altre parole, questi libri sono stati composti in base alla teologia che troviamo in Dt 12-26. Secondo Noth (che si ispira ad una intuizione di W.M.L. De Wette) il Codice Deuteronomico corrisponderebbe alla legge ritrovata nel tempio sotto il re Giosia (2 Re 22,8).

«Giosia aveva otto anni al suo avvento al trono e regnò trentun anni a Gerusalemme (...) L'anno diciottesimo del re Giosia il re mandò al tempio del Signore lo scriba Safan, figlio di Asalia, figlio di Mesullam (...) Il sommo sacerdote Chelkia disse allo scriba Safan: **‘Nel tempio del Signore ho trovato il libro della legge’** (...) Poi lo scriba Safan comunicò al re: ‘Il sacerdote Chelkia mi ha dato un libro»; e Safan lo lesse alla presenza del re. Udite che ebbe le parole del libro della legge, il re si stracciò le vesti e ordinò al sacerdote Chelkia, ad Achikam, figlio di Safan, ad Acbor, figlio di Michea, allo scriba Safan e ad Asaia servo del re: ‘Andate a consultare il Signore per me, per il popolo e per tutto Giuda riguardo alle parole di questo libro che è stato trovato’» (2Re 22,1-20).

### *Enneateuco (9 rotoli/libri)*

Alcuni esegeti pensano che i primi nove libri (Gen-Es-Lev-Num-Dt-Gs-Gdc-1,2 Sm-1,2 Re) possano essere considerati come una grande unità letteraria, che inizia con la creazione del mondo e finisce con l'esilio babilonese. **Il tema principale di questa storia sarebbe la terra.** All'inizio, Jahvè promette la terra ai patriarchi; in Es-Nm, Israele cammina verso di essa

nel deserto; Giosuè la conquista; i giudici la difendono; sotto Davide e Salomone, diventa un regno, prima unito, poi diviso fra Nord e Sud; infine, Israele perde questa terra al tempo dell'esilio babilonese.

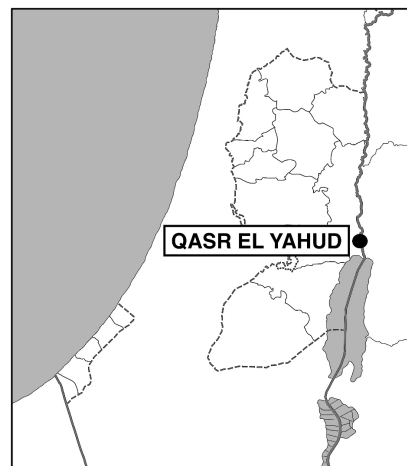
Secondo D.N. Freedman, questo lungo racconto sarebbe la «storia principale» o «**prima storia**» d'Israele (*Primary History*). Occorre distinguere questa storia dalla «storia del Cronista» (1-2 Cr e Esdra-Neemia) che può essere considerata come una «**seconda storia**» d'Israele, che riprende, in modo abbreviato, la narrazione dalle origini fino al Davide. I libri di Esdra e Neemia, in particolare, descrivono la ricostruzione della comunità d'Israele dopo l'esilio. Dunque, mentre la «prima storia» finisce con la ricostruzione del tempio e l'esilio in Babilonia, la «seconda storia» propone una visione più positiva che culmina nella ricostruzione del tempio e della comunità postesilica.

Occorre aggiungere, tuttavia, che, se dal punto di vista canonico si può parlare di «Enneateuco» o «Storia principale», dal punto di vista letterario questa ipotesi non è sostenuta da solidi appigli. Lo studio critico dei vari libri, infatti, mostra legami letterari solo fra Dt e Gs, o Dt e 1-2 Re, mentre non si notano tali legami in tutto l'arco della «Storia principale» (Gen-2Re), in cui il raccordo tra le parti resta estrinseco e a livello tematico, ma non letterario o redazionale.

## Conclusione

A questo punto mi riferisco a J.L. Ska che nella sua *Introduzione alla lettura del Pentateuco* offre una interessante soluzione al riguardo. Ecco il testo: «La struttura del Pentateuco e l'organizzazione del canone ebraico sono fondamentali per poter capire il Nuovo Testamento. La vita pubblica di Gesù, nei quattro vangeli, inizia presso il Giordano, dove Giovanni Battista battezza. Perché questo quadro? Per chi ha letto il Pentateuco, la risposta è immediata. Mosè è arrivato davanti al Giordano con il popolo ed è morto senza aver potuto valicare quest'ultima frontiera. La sua opera è pertanto rimasta incompiuta. La conclusione del Pentateuco è una conclusione aperta verso la terra che contempla Mosè. Giosuè finirà l'opera iniziata. Quando Gesù appare nei vangeli, la sua missione è simile: egli annunzia la venuta del «regno», vale a dire il momento in cui Israele potrà finalmente prendere possesso della sua terra. L'inizio del Nuovo Testamento si presenta come compimento dell'opera incompiuta da Mosè. Gesù è un altro Mosè. Gesù è un altro Giosuè. In realtà i due nomi sono identici: Giosuè ne è la forma ebraica e Gesù la forma aramica. Gv 5, il racconto della guarigione del paralitico alla piscina di Betesda, accenna a questa tematica quando Gesù dice: «Mosè ha parlato di me» (5,46). Mosè ha annunciato che Jahvè aveva scelto Giosuè per compiere la sua promessa ai patriarchi di dare la terra al popolo. Per Gv 5, Gesù è questo Giosuè annunziato. Per questa ragione, i vangeli iniziano sulle sponde del Giordano dove il popolo si trova ancora in Dt 34, quando cala il sipario sul Pentateuco e su Mosè»<sup>3</sup>.

A conferma di questa interpretazione, si può rilevare che il luogo dove Gesù fu battezzato è lo stesso luogo dove gli Israeliti, sotto la guida di Giosuè, sono entrati nel territorio di Canaan. Oggi questo posto si chiama *Qasr el Yahud* (il castello dei Giudei).



<sup>3</sup> J.L. SKA, *Introduzione alla Lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016<sup>7</sup>, 32-33 (citazione p. 26).

### 3. MOSÈ: L'AUTORE DEL PENTATEUCO?

Una delle più antiche testimonianze che indica Mosè come autore del Pentateuco è l'opera di Giuseppe Flavio, del I sec. d.C. (*Contro Apione*, 1, VIII, 37-40):

«Non è permesso a chiunque scrivere la storia e non vi sono discordanze negli scritti ma solamente i profeti hanno appreso per ispirazione divina i fatti più antichi e lontani e hanno scritto con chiarezza come si è svolto ciò che è avvenuto nei loro tempi. Ne consegue naturalmente, anzi di necessità, che noi non abbiamo migliaia di libri divergenti e tra di loro contraddittori, ma solamente ventidue libri cui a ragione si presta fede, che contengono la storia di tutti i tempi. Di questi, **cinque sono i libri di Mosè** che contengono le leggi e la tradizione dalla creazione dell'uomo alla morte di Mosè fino ad Artaserse, re di Persia dopo Serse; i profeti successivi a Mosè scrissero gli avvenimenti del loro tempo in tredici libri; i rimanenti quattro comprendono inni al Signore e consigli di vita agli uomini. Dal tempo di Serse fino ad oggi, ogni evento è stato narrato. A tale scritto, però, non si attribuisce fiducia quanto ai precedenti, perché la successione dei profeti non è precisa».

Anche la tradizione cristiana va d'accordo su questo punto, perché tutti gli autori del NT considerano Mosè l'autore del Pentateuco. Basta pensare al famoso binomio *Mosè e i profeti* (Lc 16,29); *Non avete letto nel libro di Mosè* (Mc 12,26) segue la citazione di Es 3,6; *Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi* (Lc 24,44); *Coi del quale scrisse Mosè nella Legge e i profeti ...* (Gv 1,45).

Per secoli, sia la Sinagoga che la Chiesa hanno accettato come indiscussa la paternità mosaica del Pentateuco. Tranne qualche voce isolata e contestata, questa opinione ha dominato fino al XVIII sec., quando cominciano ad affacciarsi alcuni argomenti critici molto importanti. L'argomento più convincente che Mosè non poteva essere l'unico autore del Pentateuco fu la constatazione che alla fine di quest'opera si trova la descrizione della morte Mosè (Dt 34,5-12): se lui è l'autore, come ha potuto scrivere anche della sua morte? Almeno quest'ultimo testo doveva essere stato scritto da qualcun altro. La tradizione ebraica antica risolveva questo problema dicendo che questi versetti sono stati scritti da Giosuè. Così leggiamo nel Talmud babilonese: *Chi li ha scritti (i libri biblici)? Mosè scrisse il suo libro, il libro di Balaam e Giobbe; Giosuè scrisse il suo libro e otto versetti del Pentateuco (Baba Bathra 14b-15a)*<sup>4</sup>. E poi nel trattato *Abot* leggiamo: *Mosè ricevette (la) Torah dal Sinai e la trasmise a Giosuè, e Giosuè agli anziani, e gli anziani ai profeti (Abot I,1a)*.

*Allora, che cosa ha scritto Mosè?*

Non vogliamo però dire che Mosè non abbia scritto nulla. Nel Pentateuco ci sono alcuni passi in cui si accenna che Mosè avrebbe scritto alcune cose, leggi comprese (Es 24,4; 34,27). Pertanto, Mosè è l'autore di alcune parti del Pentateuco. Ciò è possibile perché sebbene all'epoca poche persone sapessero leggere e scrivere (circa l'1% della popolazione), Mosè, cresciuto in una famiglia reale, ricevette sicuramente una buona educazione.

---

<sup>4</sup> Ossia una tradizione rabbinica «esterna», non inclusa nella Mishna, codificata da rabbi Iehuda il Principe intorno all'anno 220 d.C.

## Mosè è stato inventato?

(Nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma [Anassagora] - J.L. Ska)

Uno degli argomenti più frequentemente addotti per negare l'esistenza storica della figura di Mosè è l'asserita assenza di riferimenti espliciti a lui nei libri profetici. In tali testi, infatti, si fa riferimento alla legge di Dio, ma non alla "legge di Mosè", espressione che ricorre invece con maggiore frequenza, ad esempio, nel Nuovo Testamento. Occorre tuttavia precisare, in primo luogo, che non è corretto affermare che Mosè sia del tutto assente dalla letteratura profetica. Egli viene menzionato esplicitamente in almeno cinque passi: due volte in Is 63,11–12, nonché in Ger 15,1; Mi 6,4; e Mt 3,22. Inoltre, è necessario prendere in considerazione anche gli argomenti positivi a sostegno dell'esistenza storica di Mosè, che meritano un'attenta valutazione nel dibattito critico.

1. **Mosè porta un nome egiziano**, che significa «figlio di...». Ritroviamo la stessa radice nei nomi propri *Tutmosis* («figlio del dio Tot»), *Ahmosis* («figlio del dio Ah»). Israele, se avesse inventato un suo fondatore, gli avrebbe sicuramente assegnato un nome semitico; di certo non egiziano. S. Herrmann riporta alcuni documenti extrabiblici, tra i quali mette in evidenza un papiro della XIII dinastia in cui si registra un elenco di personaggi semiti che portano nomi egiziani.

Se Mosè fosse stato inventato, le incoerenze del testo o, addirittura, le sue contraddizioni sarebbero state appianate: i testi sarebbero chiari e senza incongruenze e la sua storia sarebbe perfetta, come un buon esempio per le generazioni future. Al contrario, la storia di Mosè che leggiamo oggi non è affatto una storia perfetta e non appare sempre piana e coerente.

2. **Mosè sposa una donna straniera** (Es 2,21; Nm 21,1), mentre la legge – da lui stesso proclamata – proibisce i matrimoni con le donne straniere (Dt 7,3-4).
3. **Mosè è in relazione con i Madianiti** (Es 2,15-16; 3,1; 18,1; Nm 10,29). I Madianiti, in altri testi, sono considerati i più grandi nemici d'Israele (Gdc 6,1-6).
4. **Mosè muore fuori della terra promessa** (Dt 34,5) Diversi testi provano a spiegare perché Mosè non ci sia potuto entrare. Nessuno, però, riesce a chiarire questo fatto in modo soddisfacente (Nm 20,1-13; Dt 1,37-38; 3,23-28; 4,21-22).

Si può affermare, dunque, che Mosè non è stato inventato. Ciò non significa che sia un personaggio documentabile e «storiografico» nel senso moderno del termine. Sicuramente la sua figura ha subito dei cambiamenti e delle rivisitazioni, in vista dei fatti e delle situazioni del popolo d'Israele del periodo esilico e post-esilico.

A questo punto possiamo porre anche un'altra domanda: perché Mosè nel Pentateuco viene elogiato più dei re d'Israele? Innanzitutto, i re sono presentati come colpevoli della rovina del popolo d'Israele, cioè della divisione del regno di Davide e poi dell'esilio, sia in Assiria (riguardo al Regno del Nord) sia in Babilonia (riguardo a Giuda). Mosè invece, non è un re, ma è un profeta. Le ultime parole che troviamo nella Bibbia dette su Mosè, lo designano come profeta: *Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, che il Signore conosceva faccia a faccia* (Dt 34,10). Questa informazione è molto importante per Israele, perché l'autore lascia il messaggio alle generazioni future che la storia d'Israele è una «storia profetica», una storia che contiene un messaggio profetico. Israele non deve aspettare la sua salvezza da capi e sovrani potenti o da un esercito invincibile. La sua salvezza, piuttosto, si realizza nell'osservanza della legge di Dio. Questo sarà il tema principale dei libri profetici.

## 4. LA FORMAZIONE DEL PENTATEUCO

Come è già stato detto, fino al XVIII sec. si pensava che il Pentateuco fosse l'opera di un unico autore: Mosè. Un'altra argomentazione che pian piano cominciò a logorare questo dogma fu l'osservazione di una innumerevole quantità di «doppioni», cioè di episodi pressoché uguali, ma raccontati due volte.

Si vedano, ad esempio, i seguenti testi:

- due racconti della creazione (1-2,4a; 2,4b-3,24)
- due racconti combinati del diluvio (6-8)
- due testi del decalogo (Es 20,1-17, Dt 5,6-21)
- due racconti della vocazione di Mosè (Es 3,1-4,17; 6,2-7,7)
- due miracoli dell'acqua a Meriba (Es 17,1-7; Nm 20,1-13)
- diversi nomi per Dio (Jahwe, Elohim)
- diverse concezioni teologiche su Dio
- quattro calendari liturgici (Es 23,14-19; 34,18-23; Lv 23; Dt 16,1-16)

Esempio:

*due racconti della creazione (1-2,4a; 2,4b-3,24)*

«In Gn 1 l'universo sorge dalle acque e dalle tenebre primordiali (Gn 1,2). L'immagine suggerita da questo racconto è quella di una terra sommersa dalle acque, per esempio racconto un'alluvione, come accade ogni primavera in Mesopotamia e in Egitto, ma non in Israele. Dopo l'alluvione, la terra emerge a poco a poco dalle acque, si ricopre di vegetazione, poi di esseri viventi. La descrizione della creazione in Gn 1 segue in gran parte questo ordine. Prima Dio crea la luce (1,3-5), poi il firmamento (il cielo: 1,6-8), fa sorgere la terra dalle acque e fa crescere le piante (1,9-13). Il processo viene interrotto perché Dio crea gli astri (1,14-19). In seguito, Dio crea gli esseri viventi: pesci, uccelli, animali e uomini (1,20-31). Il tutto si svolge in una settimana. In Gn 2, invece, l'universo prima dell'intervento divino è un deserto senz'acqua. In Gn 1 c'è soltanto acqua, mentre in Gn 2 manca l'acqua. Non è ancora piovuto e solo un 'fiume' innaffia la terra (2,6). Dio forma il primo essere umano, poi pianta un giardino che sorge come un'oasi in mezzo alla steppa desertica. Questa immagine della creazione rispecchia la situazione climatica e geografica della Palestina. In Gn 1 Dio crea la prima coppia il sesto giorno (1,26-27), mentre in Gn 2 crea prima 'ādām («essere umano», «uomo»: 2,7), poi, alla fine del racconto, la donna (2,22). Gn 1 contiene un racconto completo della creazione dell'universo: cielo, mare e terra. Gn 2, invece, non parla della creazione del cielo e del mare, come non menziona gli astri. Il secondo racconto della creazione si occupa soltanto della terra e degli esseri viventi che la popolano»<sup>5</sup>.

La storia dell'esegesi del Pentateuco è lunghissima e non è il caso di presentarla in tutta la sua complessità. Qui di seguito, verranno presentati soltanto gli studiosi che hanno dato un contributo più significativo nella comprensione della formazione del Pentateuco.

### ***Baruch Spinoza (1632-1677)***

Ebreo di origine portoghese, ispirato al pensiero di Abramo Ibn Ezra (XII sec.), Spinoza ha mostrato nella sua opera *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) che Mosè non poteva essere l'autore di tutto il Pentateuco. Inoltre, ha anche formulato un'ipotesi secondo cui sarebbe stato Esdra a fare l'ultima redazione del Pentateuco in epoca persiana. In base a queste idee alcuni studiosi hanno cominciato ad esaminare criticamente (cioè con i metodi scientifici conosciuti

---

<sup>5</sup> SKA, *Introduzione alla Lettura del Pentateuco*, 68-69.

all'epoca) il testo del Pentateuco. Questa indagine fu definita *metodo storico-critico*, per il fatto che l'analisi era tesa ad esaminare le fasi successive di composizione (diacronia) del testo e a individuare, così, la storia della sua redazione fino alla stesura finale.

Il *Tractatus Theologico-Politicus* fu pubblicato anonimo in lingua latina, ma il suo autore fu identificato presto dalle autorità religiose. Spinoza fu espulso dalla sinagoga a causa del suo razionalismo e le sue opere furono messe all'indice dalla Chiesa cattolica.

### Richard Simon (1638-1722)

Francese, sacerdote oratoriano, Simon è uno dei pionieri della critica biblica. Nella sua *Historie critique du Vieux Testament* (1678) ammette l'origine mosaica del Pentateuco, ma suggerisce che la sua redazione finale sia dovuta, piuttosto, all'attività continua di scribi e giuristi, dal tempo delle origini fino a Esdra.

Per le sue idee fu violentamente attaccato dai cattolici, espulso dagli Oratoriani e mandato in esilio in una piccola parrocchia in Normandia. I suoi libri furono messi all'indice e gran parte delle 1300 copie furono distrutte. Qualche copia fu salvata e tradotta in tedesco e in inglese.

### L'ipotesi dei documenti (antica)

Già **J. Astruc** (1684-1766) e di **H.B. Eichhorn** (1752-1827) avevano notato che nella Bibbia Dio veniva indicato in diversi modi (Elohim e Jahvè). In base a queste osservazioni, tra i cultori della materia comincia ad emergere l'ipotesi secondo cui all'origine del Pentateuco attuale vi sarebbero vari documenti paralleli, completi e indipendenti.

Elohim	Jahvè
<p>35 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-יֶעֱקֹב קום עֲלֶיךָ בֵּיתְאֵל וְשָׁב שָׁמָּה וְעֲשֵׂה-שָׁם מִזְבֵּחַ לַאֲלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ בְּרִכְתֵּהֶם מִפְּנֵי שָׁמַיִם אֲחִיךָ: 36 וַיָּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-בִּיתוֹ וְאֶל כָּל-אֲשֶׁר-עִמּוֹ הִסְרוּ אֶת-אֱלֹהֵי הַגִּבְרִי: 37 אֲשֶׁר בְּתוֹכָם וְהִשְׁתַּחֲוּ וְהִתְחַלְפוּ שְׁמֹתֵיהֶם: 38 וְנִקְמָה וְנִשְׁלַח בֵּיתִי: 39 אֵל וְאֶעֱשֶׂה-שָׁם מִזְבֵּחַ לַאֲלֹהֵי הַעֲנָה אֲתִי בַיּוֹם צִוִּיתִי וְהִי עֲמִיד בְּרֹדֶף אֲשֶׁר הִלַּכְתִּי: 40 וְיִתְּנִי אֱלֹהֵי-יַעֲקֹב אֶת כָּל-אֱלֹהֵי הַגִּבְרִי אֲשֶׁר בְּיָדָם וְאֶת-הַנְּזֻמִּים אֲשֶׁר בְּאֲזִנֵּיהֶם וְיִשְׁמְנוּ אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר עִם שָׂקִים: 41 וַיִּפְּעוּ וְהָיוּ חֵת אֱלֹהִים לַהֲעָרִים אֲשֶׁל סִבְיָתָיהֶם וְלֹא הִדְפּוּ אֶחָדֵם בְּנֵי יַעֲקֹב: 42 וַיָּבֹאוּ יַעֲקֹב לְחֵזֶק אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן הוּא בֵּית-אֵל הוּא וְכָל-הָעָם אֲשֶׁר-עִמּוֹ: 43 וַיִּבְנוּ שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לְמָקוֹם אֵל בֵּית-אֵל כִּי שָׁם נָגְדָה אֱלֹהִים בְּרִכְתּוֹ מִפְּנֵי אֲחִיו: 44 דְּבָרָה מִיִּנְקַת רִבְקָה וְהַקְבֵּר מִתַּחַת לְבֵית-אֵל תַּחַת הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא שְׁמוֹ אֵלֹן כִּכּוֹת: 45 וַיִּבְנוּ אֱלֹהִים לַיַּעֲקֹב עוֹד בְּבֹאֵי מִשְׁכַּן: 46 אֲדָם וְרֹדֶף אָתּוֹ: 47 וַיֹּאמֶר לֵאלֹהִים שְׁמֹךְ יַעֲקֹב לֹא-יִקְרָא שְׁמֹךְ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֹךְ וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>11 וַיְהִי כָל-הָאָרֶץ שְׁפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֶחָדִים: 12 מִקֶּדֶם וְיִמְצְאוּ בְקָעָה בְּאֶרֶץ שֹׁנַעַר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם: 13 וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ הִבָּה נִלְבְּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשָׂרָפָה וְהָיוּ לָהֶם הַלְבָנָה לְאֹכֶל וְתִחְמָר הָיָה לָהֶם לְחֵמָר: 14 וַיֹּאמְרוּ הִבָּה וְנִבְנֶה-לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל: 15 וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה-לָּנוּ שֵׁם פָּרִנְפוּץ עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ: 16 וַיִּרְדּוּ יְהוָה לֵאמֹר אֶת-הָעִיר וְאֶת-הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְנֵי הָאָדָם: 17 וַיֹּאמֶר יְהוָה עִם אֶחָד וְשָׁפָה אֶחָת לְכֻלָּם וְהָיָה הָחָלֶם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבְצֹר מֵהֶם כָּל אֶחָד זִמּוֹ לַעֲשׂוֹת: 18 הִבָּה נִרְדָּה וְנִבְלָה שָׁם שְׂפֵתָם: 19 אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שִׁפְתֵי רֵעֵהוּ: 20 וַיִּפְּץ יְהוָה וְהָיוּ אֹתָם מִשָּׁם עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ וַיִּחְדְּלוּ לְבִנְתָּה הָעִיר: 21 עַל-כֵּן קָרָא שְׁמוֹהָ בָּבֶל כִּי-שָׁם בָּלְלָה יְהוָה וַאֲפַת כָּל-הָאָרֶץ וּמִשָּׁם הִפְצִיטָה יְהוָה עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ:</p>

### L'ipotesi dei frammenti

Il primo a presentare questa ipotesi fu **A. Geddes** (1737-1802). La sua ipotesi presuppone l'esistenza di una pluralità di *fonti*, ossia di piccole unità narrative e di testi separati e incompleti, che furono riuniti molto tempo dopo la morte di Mosè per formare il Pentateuco attuale. Anche lui ebbe molte difficoltà con la censura ecclesiastica. Il suo pensiero fu apprezzato da **W. De Wette** (1780-1849), che riprese il suo pensiero e lo sviluppò, apportando qualche modifica. Egli preferì non parlare di fonti, ma di *frammenti* isolati (secondo le sue classificazioni, circa 39 frammenti), che sarebbero stati messi insieme da un redattore per comporre l'intero Pentateuco.

### ***L'ipotesi dei complementi***

Prendendo in considerazione la profonda unità del libro della Genesi, **H. Ewald** (1804-1875), in polemica con la precedente ipotesi dei frammenti, ha postulato l'esistenza di una fonte unitaria e principale, che sarebbe l'Elohista. In altre parole, la sua teoria dei *complementi* presuppone un «documento/racconto» di base, al quale furono aggiunti altri brani in diverse epoche.

### ***Julius Wellhausen (1844–1918) - La teoria documentaria classica***

Alla fine del XIX secolo, compare la teoria documentaria di **Julius Wellhausen** (1844–1918), presentata nella sua opera *Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* («Composizione dell'Esateuco e dei libri storici dell'Antico Testamento»: Berlin 1868; 1899). Sulla base di uno studio accurato delle leggi e delle narrazioni Wellhausen distingue tre periodi principali nella religione d'Israele:

1. Gli inizi della monarchia (X sec.)
2. La riforma deuteronomica (VII sec.)
3. Il periodo postesilico (il secondo tempo – VI sec.)

Egli considera il Pentateuco come una compilazione di quattro documenti, diversi per età e ambiente di origine, ma tutti molto posteriori a Mosè<sup>6</sup>.

**J** (*Jahvista*): X-IX sec. a.C., in Giuda (racconti).

**E** (*Elohista*): VIII sec. a.C., in Galilea, influenzato dai primi profeti (racconti).

**D** (*Deuteronomista*): VII sec. a.C., in Giuda, la riforma nel 622 a.C. (leggi).

**P** (*Sacerdotale*): VI-V sec. a.C., in Babilonia e in Giuda (leggi) un'opera esilica o postesilica.

#### ***La Tradizione Sacerdotale***

La Tradizione Sacerdotale è la più recente, e ha uno stile caratteristico, facilmente identificabile: usa ripetizioni, numeri precisi, genealogie e tutto ciò che fa pensare al culto o a dei cerimoniali liturgici, come i sacrifici, i santuari, il clero rappresentato da Aronne ed i suoi figli. Da queste caratteristiche deriva, appunto, il nome «Tradizione Sacerdotale» che viene indicata con la lettera «P» (dal tedesco *Pristercodex* = codice sacerdotale).

#### ***La Tradizione Deuteronomista***

La Tradizione Deuteronomista viene indicata con la lettera «D». La si riconosce per il suo genere letterario fatto di avvertimenti, minacce, promesse, richiami all'obbedienza, precisazioni legislative. Il tutto è poi ricondotto al comandamento centrale dell'amore di Dio (Dt 6,5) e all'osservanza della sua legge, sorgente di gioia e di vita per coloro che la mettono in pratica.

#### ***La Tradizione Jahvista***

La Tradizione Jahvista è così denominata perché nomina Dio con il nome personale di Jahvè (tetragramma sacro) ed è indicata con la lettera «J». La Tradizione Jahvista ha uno stile pittoresco, parla di Dio in modo antropomorfo (= umano) (Gn 3,8; 7,16; 18,2) e narra delle storie: cf., ad esempio, i figli di Noè (Gn 9,18-27) e la torre di Babele (Gn 11).

---

<sup>6</sup> Per quanto riguarda le date delle singole fonti, non c'è consenso tra gli studiosi. Datazioni leggermente diverse possono essere trovate in diversi studi.

### *La Tradizione Elohista*

La Tradizione Elohista è indicata con la lettera «E» ed è così chiamata perché si riferisce agli strati redazionali in cui Dio è identificato con Elohim. Questa tradizione si trova spesso intrecciata alla tradizione Jahvista tanto che a volte, in certi brani, non si può separare (si parla, allora, di tradizione *Jehowista*). Sembrerebbe che proprio in questo strato si trovi la più antica raccolta legislativa del Pentateuco, conosciuta come *Codice dell'alleanza* (Esodo 20,22-23,33). Le narrazioni di questa tradizione hanno la caratteristica di sottolineare maggiormente la distanza tra Dio e l'uomo. Dio è visto come colui che incute paura, timore; nelle narrazioni intervengono gli angeli per evitare di attribuire a Dio una figura troppo umana.

L'*ipotesi documentaria*, che presuppone l'esistenza di queste quattro fonti [J (*Jahvista*), E (*Elohista*), D (*Deuteronomista*), P (*Sacerdotale*)], conclude che la redazione finale del Pentateuco sarebbe avvenuta, con ogni probabilità, all'epoca del secondo tempio, ossia nel periodo 530-400 a.C.

### ***Hermann Gunkel (1862-1932) - Il padre della Formgeschichte («storia delle forme»)***

Per Wellhausen la Genesi (come tutto l'Esateuco) era il risultato di un lavoro di compilazione a partire da tre o quattro «fonti» scritte. Gunkel ha ritenuto, invece, che si dovesse concentrare l'attenzione sullo stadio pre-letterario dei singoli racconti, per capire in che modo essi si siano evoluti in «cicli di storie» e, infine, siano stati raccolti nelle «fonti» come lo Jahvista e l'Elohista. Difatti, per Gunkel le «fonti» come composizioni letterarie non sono di grande importanza per l'esegesi. Lo stadio *orale* dei racconti, precedente alla redazione scritta, è molto più decisivo per spiegare i fenomeni della formazione del testo. Se per Wellhausen l'età d'oro della religione israelitica era il periodo della monarchia unita, per Gunkel, invece, bisogna risalire fino al periodo dei giudici e ancora prima, al tempo in cui Israele era ancora un popolo nomade.

Questo gusto per l'ambiente concreto in cui sono nati i racconti si traduce nella ricerca del *Sitz im Leben* (l'espressione inventata da Hermann Gunkel), il contesto esistenziale dei testi letterari: «Chi vuole capire un genere letterario antico deve prima chiedere dove siano le sue radici nella vita (*Sitz im Leben*)». Gunkel sottolinea le cornici sociali e antropologiche in cui si catalizzava la trasmissione orale delle saghe dell'antico testamento, immaginando che gli anziani, durante le lunghe veglie invernali, passassero il tempo a ricordare le avventure degli antenati davanti a tutta la famiglia radunata attorno al focolare. Tutti ascoltavano con grande attenzione, specialmente i bambini.

Gunkel insisteva nel dire che non si possono separare *forma* (genere letterario) e *contenuto*, stile e messaggio, estetica e teologia. In altre parole, l'esegeta deve sempre cercare di definire il «genere letterario» dei racconti, altrimenti non è possibile fare una esegesi e trarre dal testo conclusioni corrette.

Le caratteristiche del genere letterario sono tre:

1. Una struttura e una serie di formule
2. Un'atmosfera e un modo di pensare
3. Un *Sitz im Leben*

Il suo pensiero ebbe un gran successo innanzitutto in Scandinavia, soprattutto in Svezia, a Upsala.

### *Martin Noth*

Allievo di Gunkel, sviluppò il metodo della *Traditionsgeschichte*. Considerava il Pentateuco frutto di grandi cicli tradizionali (patriarchi, esodo, alleanza, viaggio nel deserto, insediamento) uniti dai redattori. Ideatore della teoria della Storia Deuteronomistica (Giosuè, Giudici, Samuele, Re), influente per comprendere la formazione dei testi narrativi.

### *Gerhard von Rad (1901–1971)*

Sottolineava la reinterpretazione teologica delle tradizioni come motore del Pentateuco, introducendo la nozione di “piccole confessioni di fede” (*Kleine Credos*), sintetizzazioni iniziali della storia della salvezza.

### *École Biblique e ricezione del metodo storico-critico*

L'*École biblique* di Gerusalemme fu fondata nel 1894 da Padre Marie-Joseph Lagrange. Questa scuola fu la prima istituzione cattolica che accolse il metodo storico-critico, malgrado tutte le controversie e le censure ecclesiastiche incontrate nel suo cammino. La *Bibbia di Gerusalemme*, forse il risultato più famoso dell'*École*, nella sua prima edizione del 1956, è la prima opera esegetica cattolica che parla apertamente, e con l'*imprimatur* ecclesiastico, della teoria documentaria.

### **Studi contemporanei e crisi dell'ipotesi documentaria**

A partire dagli anni Settanta, si è assistito a un progressivo allontanamento dall'ipotesi documentaria classica (JEDP) a favore dello studio dei processi redazionali e della storia della tradizione. Di seguito vengono presentati i principali studiosi dell'esegesi contemporanea del Pentateuco, che hanno dato un contributo significativo a questo cambiamento di paradigma.

**John Van Seters (1934–2021):** criticò l'ipotesi JEDP, sostenendo che la fonte jahvista (J) non è un documento monarchico ma post-esilico, e che la cosiddetta fonte eloista (E) rappresenta in gran parte integrazioni successive. Van Seters propose un modello in cui il Pentateuco si sviluppa attraverso un lungo processo di supplementazione da parte di generazioni successive di scrittori.

**Rolf Rendtorff (1925–2014):** contestò l'esistenza di ampi documenti J ed E e fu tra i primi a proporre una divisione del Pentateuco in due grandi tradizioni autonome: la **tradizione patriarcale** (Genesi) e la **tradizione dell'Esodo e dell'Alleanza** (Esodo–Levitico–Numeri–Deuteronomio), che furono unite solo nella redazione finale post-esilica. Rendtorff sottolineò l'importanza dei blocchi tradizionali più piccoli come unità costitutive del Pentateuco, integrati gradualmente dai redattori finali.

**Erhard Blum (1950–):** ha mostrato che la distinzione classica J/E non è sempre chiara. Seguendo in parte le idee di Rendtorff, distingueva tra la tradizione delle storie dei patriarchi (Genesi) e altre tradizioni narrative legate all'Esodo e alla legge (Esodo–Levitico–Numeri–Deuteronomio). Allo stesso tempo, sottolineava che il Pentateuco si è formato gradualmente, unendo e armonizzando tradizioni sacerdotali e non sacerdotali durante il periodo persiano.

**Thomas Römer (1955–)**: propose di leggere il Pentateuco come il risultato dell'integrazione di due grandi tradizioni indipendenti: la **tradizione patriarcale** (Genesi) e la **tradizione dell'Esodo e dell'Alleanza** (Esodo–Deuteronomio), completata e coerentemente rielaborata dai redattori del periodo persiano.

**Konrad Schmid (1965–)**: Konrad Schmid è noto per aver studiato come il Pentateuco sia stato scritto in più fasi, soprattutto dopo l'esilio babilonese. Non divide il Pentateuco solo in Genesi e il resto (Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio), ma mostra che contiene diverse tradizioni, sia narrative che sacerdotali, e che queste sono state gradualmente unite nel testo finale.

**Jan Christian Gertz (1962–)**: concentrò i suoi studi sull'analisi della struttura interna e della composizione del Pentateuco, approfondendo le relazioni tra strati sacerdotali (P) e non-sacerdotali (non-P) e i diversi stadi della formazione della narrazione.

### **Conclusione**

Gli studi contemporanei mostrano che l'ipotesi documentaria classica, pur storicamente rilevante, non riesce a spiegare pienamente la complessità del Pentateuco. Le ricerche di Van Seters, Rendtorff, Blum, Römer, Schmid e Gertz evidenziano un lungo processo redazionale e reinterpretativo, con l'integrazione graduale delle tradizioni patriarcali e della tradizione dell'Esodo e dell'Alleanza nel periodo persiano. La moderna esegesi si concentra quindi non sull'identificazione di quattro documenti ipotetici, ma sulla dinamica delle tradizioni, dei processi redazionali e delle trasformazioni teologiche che hanno portato alla forma attuale del Pentateuco.

## **5. LA FEDE D'ISRAELE**

### **Giudaismo – Una religione monoteistica?**

Prima di parlare della confessione del popolo d'Israele occorre precisare alcuni concetti che riguardano la religione.

**Monoteismo** (dal greco *monos*, «unico, solo» e *theos*, «dio») s'intende la fede in un solo Dio.

**Enoteismo** (dal greco *heis* «uno» e *theos* «dio»), indica un tipo di religiosità che prevede la sovranità di un dio su tutti gli altri. È una forma di culto intermedia tra politeismo e monoteismo, in cui è venerata in particolar modo una singola divinità, senza tuttavia negare l'esistenza di altre divinità, di cui però di solito è sottolineata l'estraneità e/o l'inferiorità.

**Monolatria** (dal greco *monos*, «unico», e *latreia*, «culto») differisce su alcuni punti. Nell'enoteismo non si esclude l'esistenza di altre divinità che, per quanto inferiori, possono essere oggetto di forme di culto, talvolta preminenti rispetto alle divinità maggiori. La monolatria pur ammettendo l'esistenza di altri dei, non rende ad essi nessun culto.

**Politeismo** (dal greco *poly* «molti», e *theos*, «dio») forma di religione, contrapposta al monoteismo, caratterizzata dalla venerazione e dal culto pubblico di più divinità.

## La religione dell'antico Israele era fin dalle sue origini monoteista?

Dal testo biblico risulta chiaramente che gli Israeliti fino al tempo dell'esilio babilonese (VI sec. a.C.) credevano nell'esistenza di altri dei. Israele non era in origine un popolo monoteistico, ma fu piuttosto di stampo monolatrico. Per confermarlo, basta citare alcuni testi biblici:

«Dio si alza nell'assemblea divina, giudica in mezzo agli **dei**» (Sal 82,1).

«Tutti gli altri popoli camminino pure ognuno nel nome del suo **dio**, noi cammineremo nel nome del Signore Dio nostro, in eterno, sempre» (Mic 4,5).

«Osserverete tutto quello che vi ho detto. Non farete menzione del nome di **altri dei**: non si senta sulla tua bocca» (Es 23,13)

«Giosuè disse a tutto il suo popolo: Dice il Signore, Dio d'Israele: i vostri padri [...] servivano **altri dei**» (Gs 24,2).

A questo proposito, si possono riportare le parole del Decalogo, il quale avverte esplicitamente di non rendere nessun culto ad altri dei:

«Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, da una casa di schiavitù. Non avrai altri dei davanti a me» (Es 20,2-3).

Storicamente è plausibile pensare che gli Israeliti, fino in epoca tardiva, sebbene il culto ufficiale fosse riservato a Jahvè, nella vita quotidiana spesso violassero il primo comandamento, rendendo culto anche ad altre divinità straniere:

«I figli d'Israele macchinarono contro il Signore loro Dio cose che non erano rette; si costruirono alture in ogni loro città, dalla torre di guardia fino alla città fortificata; si eressero stele e pali sacri su ogni collina elevata e sotto ogni albero frondoso. Là, su ogni altura, alla maniera delle genti che il Signore aveva cacciato di fronte ad essi, offrirono sacrifici e fecero cose malvagie, da irritare il Signore. Essi adorarono gli idoli, sebbene il Signore avesse detto loro: «Non fate una simile cosa!»» (2Re 17,9-12).

Israele ha dovuto compiere un lungo processo per arrivare alla fede in un solo Dio. Saranno principalmente i profeti ad insegnare al popolo d'Israele la fede in un solo Dio. Basta richiamare la figura del profeta Elia, il quale nel IX sec. a.C. combatteva coraggiosamente contro i falsi profeti di Baal (1Re 18,20-40); ma sono molti i profeti che hanno denunciato le ingiustizie e le idolatrie del popolo (cf. Am 3,14; Os 3,4; 4,12; 10,1-2; Mic 5,12-13). Nella storia d'Israele si contano due importanti riforme religiose: la prima ebbe luogo nel VIII sec. a.C., durante il regno del re Ezechia (2 Re 18,4); la seconda si svolse nel VII sec. a.C., nel periodo in cui regnava il re Giosia (2Re 23,6), la cosiddetta «riforma deuteronomistica». Durante questa riforma venne fortemente proibito ogni tipo del culto pagano. Di fatto, però, la riforma non sembra aver avuto molto successo. Questa opinione è confermata dal fatto che tra l'inizio della riforma di Giosia (621) e la distruzione di Gerusalemme e deportazione in Babilonia (586) trascorsero 35 anni. Se la riforma avesse avuto successo, non avrebbe dovuto esserci alcuna deportazione. In effetti, questo tragico momento della storia di Israele è sempre stato visto come una punizione per l'infedeltà del popolo all'alleanza del Sinai. Gli ebrei non hanno osservato i comandamenti di Dio, che hanno ricevuto attraverso Mosè, e per questo sono

stati puniti con la deportazione. Questo argomento è ricorrente nei testi del profeta Geremia, che svolse la sua opera a cavallo tra il VI e il V sec. a.C.

A Giosia si deve anche la centralizzazione del culto a Gerusalemme: gli abitanti di Giuda potevano validamente offrire sacrifici solo nel Tempio di Gerusalemme. A quanto pare, però, solo quando gli esuli tornarono da Babilonia (539) Gerusalemme divenne veramente l'unico luogo del culto legato ai sacrifici.



Figura 1. Il faraone Akhenaton  
con sua moglie Nefertiti

Sempre a questo proposito conviene ricordare il faraone **Akhenaton** che fu il primo monoteista documentato nella storia (Assmann 1997; Hoffmeier 2015). Akhenaton, conosciuto anche come Amenhotep IV (ca. 1353 – 1336 a.C.), è stato un faraone egizio della XVIII dinastia. Regnò per 17 anni. È celebre per aver rifiutato il tradizionale politeismo egizio a favore di una nuova religione di stampo monoteistico. Il suo ardente desiderio fu di rendere culto esclusivamente al dio Aton, il dio-sole. Per questo scopo egli abbandonò la capitale dell'epoca – Tebe, dove si trovava il principale tempio del dio Amon-Re (padre di tutte le divinità dell'Egitto) – e ne creò una nuova: Akhetaten (oggi Tell el-Amarna). La sua rivoluzione religiosa non durò molto. Pochi anni dopo la sua morte, i suoi monumenti furono abbattuti, le sue statue spezzate e il suo nome omesso nelle liste reali. Le pratiche religiose tradizionali furono gradualmente restaurate e i sovrani

della nuova dinastia, senza legami con la precedente XVIII dinastia, screditarono Akhenaton e i suoi immediati successori. A causa di questa *damnatio memoriae*, Akhenaton fu completamente dimenticato fino alla scoperta, nel XIX secolo, della antica città di Amarna.

Oggi gli studiosi cercano di capire quale fu l'influenza della religione monoteistica di Akhenaton sul monoteismo biblico. Si possono facilmente intravedere somiglianze profonde tra l'inno di Aton scritto da Akhenaton e il Salmo 104 (A. Niccacci 1994). Come è già stato accennato, la Bibbia non è un manuale di storia, ma la storia della salvezza. Secondo diversi studiosi, è possibile che il monoteismo di Akhenaton abbia esercitato un certo influsso sullo sviluppo del monoteismo biblico. Ricordiamo che gli Ebrei abbracciarono una confessione pienamente monoteistica solo nel periodo esilico (VI sec. a.C.). Gli ebrei in Egitto (chiamati nella letteratura del Vicino Oriente *Habiru/Apiru*) potrebbero essere stati influenzati dalla religione di Akhenaton. Ma è anche del tutto possibile che siano stati invece gli ebrei ad influenzare Akhenaton. Visto che la sua moglie Nefertiti era una straniera, può darsi che sia stata lei a suggerire l'idea del monoteismo a suo marito. Purtroppo, oggi queste cose sono impossibili da verificare, dunque lasciamole come un'ipotesi.

Nel periodo dell'AT, almeno una parte degli Ebrei considerava Dio Jahvè in maniera differente dai testi biblici. Per dimostrarlo, basta richiamare le iscrizioni paleoebraiche (prima dell'esilio babilonese) della prima metà dell'VIII sec. a.C., in cui la divinità chiamata Ashera, cioè l'albero sacro del santuario, è citata accanto a Jahvè nelle formule di benedizione:

- *Io vi benedico per mezzo di Yahwé di Samaria e attraverso la sua Ašerah.*  
(Kuntillet 'Ajrud, Pithos 1)
- *Io vi benedico per mezzo di Yahwé di Teman e la sua Ašerah.*  
(Kuntillet 'Ajrud, Pithos 2)
- *Sia benedetto Uriyahu attraverso Yahwè e la sua Ašerah.*  
(Khirbet el Qom)

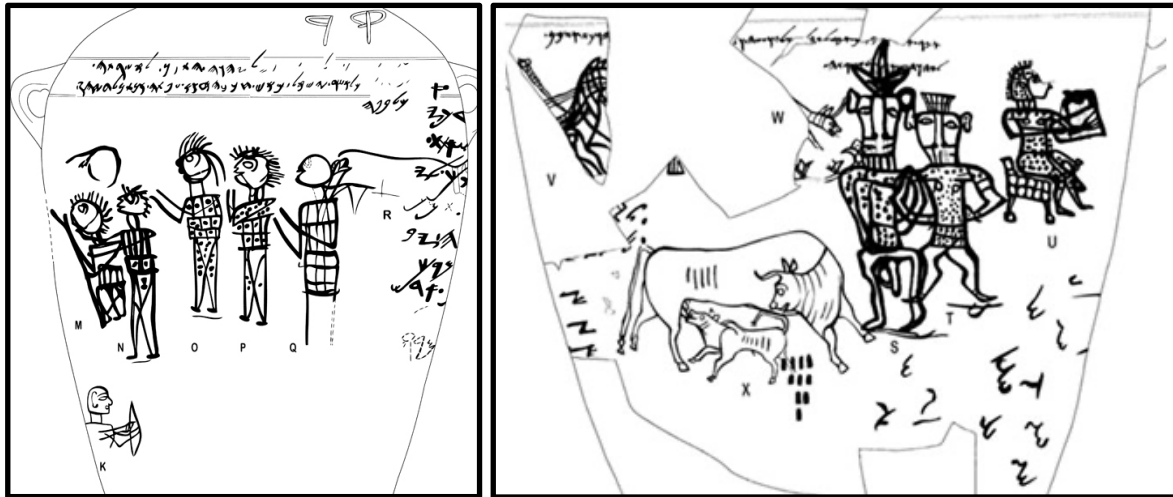


Figura 2, Kuntillet 'Ajrud

Queste iscrizioni ci mostrano che un certo numero degli Israeliti, in origine, vedeva Jahvè in maniera assolutamente pagana, cioè come un Dio maschile che aveva bisogno di una divinità femminile. A questo proposito, nel santuario israelitico (X-VII sec. a.C.) di Tel Arad, precisamente nel *Sancta Sanctorum*, sono state rinvenute non una, ma due steli (una più grande dell'altra). L'archeologo Amihay Mazar è convinto che esse alludano a Jahvè e Ashera. Tale influenza dei popoli cananei è, dunque, evidente e presto provocò una vivace reazione da parte dei profeti (Am 3,14; Os 3,4; 4,12; 10,1-2; Mic 5,12-13), che sfociò nelle riforme religiose di Ezechia (2 Re 18,4) e di Giosia (2 Re 23,6), codificate nel Deuteronomio:

«Non planterai alcun palo sacro (Ashera), di qualunque specie di legno, accanto all'altare del Signore tuo Dio, che tu hai costruito; non erigerai alcuna stele [masseba] che il Signore tuo Dio ha in odio» (Dt 16,21).

### **Il popolo ebraico diventa un popolo di fede veramente monoteistica solo a partire dall'esilio babilonese!**

I testi più antichi i quali affermano che esiste un solo Dio e non ce n'è nessun altro risalgono al periodo dell'esilio babilonese (Deutero-Isaia):

«Prima di me non fu formato alcun dio, né dopo ce ne sarà» (Is 43,10-11).

«Io sono il primo e io l'ultimo; fuori di me non vi sono dei» (Is 44,6-8; cf 45,5-7.18.21-22).

## 6. LA STRUTTURA E LE DIVISIONI DEL PENTATEUCO

Come è stato già molte volte ricordato, il Pentateuco è opera di diversi autori, ma si pensa che, in una fase finale, solo un piccolo gruppo di scribi abbia «confezionato» i testi, conferendo loro integrità e coerenza interna dal punto di vista teologico, geografico e storico. Dunque, il Pentateuco non è semplicemente una raccolta di testi provenienti da diversi ambienti e diverse epoche, successivamente «cuciti» a caso. C'è dietro anche un grande lavoro redazionale per creare nessi e dare coerenza a ciascun libro e al loro insieme. Questo è chiaro soprattutto per Genesi e Deuteronomio. Per gli altri, ossia Esodo, Levitico e Numeri, ciò appare meno evidente. Ad ogni modo, tutti i libri presentano un'integrità interna più o meno spiccata. Anzi, ciò si nota non soltanto riguardo ai singoli libri, ma pure per tutto il Pentateuco, in cui si coglie un filo rosso che attraversa tutti i libri. Basta pensare alla geografia di tutti gli avvenimenti presentati nel Pentateuco:

**Genesi** – Canaan, Egitto

**Esodo** – Egitto/ Il monte Sinai

**Levitico** – Il monte Sinai

**Numeri** – Il monte Sinai (fino a Nm 10,10), poi la partenza verso il fiume Giordano.

**Deuteronomio** – Il monte Nebo (Il discorso d'addio di Mosè ai confini della terra promessa)

La struttura e le divisioni dei rispettivi libri in base al loro contenuto:

### Genesi

*nome, contenuto, struttura*

Il nome Genesi in greco *Genesis*, significa «origine» (in ebraico *b'ere'sit* «all'inizio»). Infatti, nei primi capitoli di questo libro vengono narrate le origini del mondo, dell'uomo e della cultura (cap. 1-11), e successivamente si riporta la «preistoria» del popolo di Israele con le saghe dei Patriarchi Abramo (cap. 12-25), Isacco e Giacobbe (cap. 25-36), e le travagliate vicende dei dodici figli di Giacobbe, capostipiti delle dodici tribù di Israele, con particolare riferimento alla storia di Giuseppe (cap. 37-50).

Il libro della Genesi, che si compone di 50 capitoli, si suddivide in 2 parti principali:

#### *Prima Parte* - **La storia delle origini** (cap. 1-11)

- |          |  |
|----------|--|
| 1,1-2,4a | la Creazione (le <i>tôlê dôt</i> [generazioni/genealogia] del cielo e della terra)                       |
| 2,4b-25: | il Paradiso  |
| 3:       | la caduta  |
| 4:       | Caino e Abele  |
| 5:       | Genealogia ( <i>tôlê dôt</i> ): da Adamo a Noè   |
| 6-9:     | Noè  |
| 10:      | Genealogia ( <i>tôlê dôt</i> ): la Tavola dei popoli (la discendenza dei figli di Noè: Sem, Cam, Jafet). |
| 11,1-9:  | La Torre di Babele   |
| 11,10-32 | Genealogia ( <i>tôlê dôt</i> ): da Sem ad Abramo   |

#### *Seconda parte* – **La Storia dei Patriarchi** (12-50)

- |             |                   |
|-------------|-------------------|
| 12,1-25,18: | Abramo            |
| 25,19-37,1: | Isacco e Giacobbe |
| 37,2-50,26: | Giuseppe          |

### *La formula delle tôlêdôt («generazioni»)*

La grande maggioranza degli esegeti riconosce nella formula di *tôlêdôt* l'elemento che struttura il libro della Genesi. La formula si trova dieci volte nel libro (o undici se si conta 36,9, che ripete 36,1): 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,27(anche al v. 10); 25,12; 25,19; 36,1(9); 37,2.

La parola *tôlêdôt* appare sempre come formula introduttiva, e significa «generazione di...». Anche se in certi casi introduce una genealogia e in altri un racconto, il significato di questo termine rimane sempre lo stesso.

Ad esempio:

«Queste sono le origini (*tôlêdôt*) del cielo e della terra, quando vennero creati» (Gn 2,4).

La formula di Gn 2,4a non significa «storia dell'origine del cielo e della terra» (come furono generati cielo e terra), ma piuttosto si deve comprendere questa frase come «storia di quello che è stato generato *dal* cielo e dalla terra». Ora, quello che generano il cielo e la terra è il mondo (Gn 2,4b-25). Per primi vengono generati dalla terra, cioè dal suolo, gli uomini (2,7), poi gli alberi (2,9), gli animali (2,19). L'autore di tutte le creature generate da cielo e terra è uno solo, ossia Jahvè.

In quasi tutti i commentari e nelle introduzioni il libro della Genesi viene diviso in due parti, ossia nella storia di origini (Gn 1-11) e nella storia dei Patriarchi (12-50). Tuttavia, prendendo in considerazione la formula delle *tôlêdôt*, sembra che il testo stesso di questo libro presenti un'altra possibile divisione: prima del diluvio e dopo il diluvio. La conferma di questa ipotesi sarebbero, appunto, le parole «dopo il diluvio» (cf. Gn 10,1; 11,10).

Anche nella leggendaria *Lista Reale Sumerica* si ha una simile scansione, presentando i re esistiti prima del diluvio (fino a 2500 a.C.) e i re esistiti dopo il diluvio (dopo 2500 a.C.).

Anche se essa non ha niente a che fare con la storia del mondo, presenta un'idea antica che si riferisce al diluvio, come punto di riferimento nella divisione della storia del mondo. (In Gn 6 si parla dei figli di Dio che si univano alle figlie degli uomini, anche nella *Lista Reale Sumerica* i re prima del diluvio erano semi-dei).

Dunque, se prendiamo in considerazione la scansione suggerita dal testo biblico, cioè antediluviana e postdiluviana, il libro della Genesi potrebbe essere diviso nel seguente modo: Gn 1-9; 10-50.

Il tema più importante del libro della Genesi è la terra promessa. L'identità dell'erede di questa terra è presentata dall'autore biblico attraverso le liste dei discendenti, ossia le *tôlêdôt*. Esse delimitano i «confini» del popolo d'Israele. Non solo Abramo gode di una genealogia (11,10-26): anche gli altri popoli, come Egiziani, Cananei, Filistei, Assiri (10,1-32) vengono dotati di tavole genealogiche. Questi popoli hanno delle proprie *tôlêdôt* e in questo modo l'autore non lascia dubbi sulle origini d'Israele.

In questa logica, occorre sottolineare che un uomo viene considerato membro del popolo eletto e, dunque, erede delle promesse, non per la confessione della fede nell'unico Dio Jahvè, ma per il semplice fatto di appartenere alla discendenza d'Abramo.

### ***I confini della Terra Promessa***

Nella Bibbia troviamo diverse dimensioni della Terra Promessa. Ecco alcuni esempi:

- a) Dt 34,1-4: Mosè dal Monte Nebo vede tutta la terra di Israele: Galaad fino a Dan (fuori di Canaan), tutto Neftali, Efraim e Manasseh, il paese di Giuda fino al Mediterraneo, il Negev, la Valle di Gerico fino a Zoar.

- b) Gs 13-19, il territorio distribuito alle tribù;
- c) 2Sam 24,2-8, il censimento di Davide. I confini sono a est: dall'Arnon fino a Dan; a ovest, il Mediterraneo fino a Sidone; a sud, il Negev;
- d) 1Re 4,7-19, i 12 distretti amministrativi di Salomone;
- e) 1Cr 13,5 l'estensione del regno davidico va dal Shihor, il canale (non torrente) d'Egitto, fino a Lebo Hamat.

Queste sono solo alcune delle tante formule che possono dare l'idea della terra amministrata da Israele. Ad esempio, nell'espressione molto comune *da Dan a Beer Sheva*, sono definiti i territori effettivamente amministrati dai re di Gerusalemme: cf. Gdc 20,1; 1 Sam 3,20 (*Samuele era profeta su tutto Israele, da Dan fino a Beer Sheva*).

Altri testi equivalenti: 2Sam 3,10; 17,11; 24,2.15; 1Re 5,4; 1Cr 21,2; 2Cr 30,5; Am 8,14. In questo caso, il Giordano limita a est la Cisgiordania, ma non funge da confine di Israele, perché l'amministrazione dei regni da Davide fino a Giosia riguarda anche i territori di Galaad e del Mishor di Moab.

## Esodo

*nome, contenuto, struttura*

La struttura di Esodo è molto diversa da quella di Genesi. Non ci sono segnali linguistici simili alla formula di *tôlê dôôt*, per aiutare a capire la composizione del libro. Vi sono però alcune formule di origine sacerdotale (P) che segnano le varie tappe dell'itinerario d'Israele nel deserto (12,37a. 40-42; 13,20; 14,2; 15,22a; 16,1; 17,1; 19,2).

«Partirono da Succot e si accamparono a Etam, ai margini del deserto» (Es 13,20).

«Di' ai figli d'Israele di ritornare e di accamparsi di fronte a Pi-Achiot, tra Migdol e il mare, di fronte a Baal-Zefon: vi accamperete davanti a quel luogo, ai bordi del mare» (Es 14,2).

«Partirono da Elim e tutta la comunità dei figli d'Israele arrivò nel deserto di Sin, che è tra Elim e il Sinai, il quindicesimo giorno del secondo mese da quando erano usciti dal paese d'Egitto» (Es 16,1).

«Tutta la comunità dei figli d'Israele partì dal deserto di Sin per le loro tappe, secondo la parola del Signore, e si accamparono a Refidim: ma non c'era acqua da bere per il popolo» (Es 17,1).

Formule di questo genere, però, non si trovano in tutte le sezioni dell'Esodo (sono completamente assenti da Es 19-40). Inoltre, l'itinerario nel deserto non appare soltanto in questo libro, che descrive solo i primi due anni di marcia: il resto del viaggio viene descritto nel libro di Numeri.

In genere, gli esegeti distinguono almeno tre parti in Esodo:

1. L'uscita dall'Egitto (Es 1,1-15,21)
2. La marcia dall'Egitto al Sinai (15,22-18,27)
3. Israele al Sinai: l'alleanza e le leggi (19-40)
  - l'alleanza (19-24)
  - le istruzioni sulla costruzione del santuario e la loro esecuzione (25-31; 35-40)
  - la rottura dell'alleanza (32-34)

Il tema principale nel libro è **la sovranità di Jahvè su Israele**.

La sovranità di Jahvè è sottolineata alla fine del libro, dove si parla della consacrazione della tenda dell'incontro (Es 40,34-38). Perché la costruzione è tanto importante? Perché nel Medio Oriente Antico la costruzione del tempio era il momento in cui la divinità affermava la sua sovranità. I racconti antichi di creazione finiscono spesso con la costruzione di un tempio dedicato al dio demiurgo. Per esempio, il dio Marduk si fa costruire un santuario alla fine del poema *Enuma Eliš*. Allo stesso modo Jahvè, venendo ad abitare in mezzo al popolo d'Israele, afferma la sua sovranità su di lui (e sull'universo intero). La singolarità della proposta biblica sta nel fatto che il santuario non è fisso, ma mobile: Dio cammina con il suo popolo.

Si può anche affermare che Es 40 completa il racconto della creazione (Gn 1). Gn 1 finisce con la consacrazione di un tempo sacro (il settimo giorno, il sabato). Solo in Es 40, Jahvè può avere una dimora in mezzo al mondo creato, perché ora Israele è diventato il suo popolo (Es 6,7) ed egli è diventato il suo Dio (29,45-46).

## Levitico

*nome, contenuto, struttura*

La presenza di Jahvè in mezzo al suo popolo richiede una riorganizzazione di tutta la vita in funzione di una fondamentale esigenza di «purezza» e di «santità». Questo è lo scopo primario del libro del Levitico.

*La struttura di questo libro è molto semplice:*

1. I sacrifici (1-7)
2. L'inaugurazione del culto (8-10)
3. Le leggi di purezza e impurità (11-16)
4. «Legge di santità» (17-26)
5. Un'appendice su varie offerte per il santuario (27)

Il nome della «legge di santità» deriva dalla famosa espressione «Siate santi, perché santo sono io, il Signore Dio vostro» (Lev 19,2).

A questo proposito occorre prendere in considerazione che il significato del termine «santo» nel Medio Oriente antico era ben diverso da quello che noi intendiamo oggi. Il termine *santo* (*qādôš*) significava innanzitutto «separato (diverso)». Dio è santo, cioè **separato** dalle creature, vivendo in un mondo irraggiungibile sia per l'uomo sia per ogni altra creatura. Da quanto ci mostra l'archeologia, questo concetto di separazione si nota anche nei santuari (anche quelli pagani) costruiti all'epoca. Il tempio, che era considerato la casa di una divinità, e dunque «luogo santo», doveva essere separato da ciò che non era santo. Per questo motivo, ciascun santuario aveva un «recinto sacro», cioè un muro, per separare *sacrum* da *profanum* (ad es. il tempio calcolitico di Ein Gedi). Dio è santo, quindi **diverso** dall'uomo, e questo è ben espresso nel libro di Isaia: *Perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri e le vostre vie non sono le mie vie. Oracolo del Signore. Quanto il cielo si eleva sopra la terra, così sono elevate le mie vie sopra le vostre vie e i miei pensieri sopra i vostri pensieri* (Is 55,8-9).

Il popolo ebraico ricevette «la legge di santità» (Lev 17-26) in esilio a Babilonia oppure subito dopo; il concetto di santità, pertanto, fu considerato come una specie di separazione e aveva il suo significato particolare. In altre parole, il popolo ebraico fu incoraggiato a non mescolarsi con gli altri popoli. Erano obbligati a stare insieme e a difendere la propria identità sia nazionale sia religiosa (probabilmente in questo periodo nascono le sinagoghe). Per questo fatto, dopo il ritorno dall'esilio il concetto di purezza etnica era molto sottolineato, come leggiamo nel libro di Neemia: *non daremo le nostre figlie alle popolazioni locali e non prenderemo le loro figlie per i nostri figli* (Ne 10,31).

## Numeri

*nome, contenuto, struttura*

Il libro dei Numeri è così chiamato (in greco, *aritmōi*) per il fatto che i primi quattro capitoli e, in seguito, il capitolo 26 enumerano i membri di ogni tribù d'Israele due anni dopo l'uscita dall'Egitto. Il titolo ebraico *b<sup>e</sup>midbār* («nel deserto») riassume meglio del titolo greco il contenuto del libro, che riguarda, appunto, il periodo della marcia nel deserto.

Il libro dei Numeri si compone di 36 capitoli. Per quanto riguarda la struttura del libro ci troviamo davanti ad una grossa difficoltà, perché il libro è molto difficile da strutturare. Si conta una grande varietà di opinioni: in genere, però, prevale la divisione in tre parti:

1. Israele al Sinai (cap. 1-10)
  - 1-4: Il censimento
  - 5-6: Leggi diverse
  - 7-8: Le Offerte
  - 9-10: La Pasqua e la partenza
2. La marcia dal Sinai alle Pianure di Moab (cap. 11-20)
  - 11-14: Le tappe nel deserto
  - 15-19: Leggi diverse sul culto
  - 20: Arrivo a Kades
3. Israele nelle pianure di Moab (21-36)
  - 21: Le tappe in Transgiordania
  - 22-24: Arrivo a Moab: Oracoli di Balaam
  - 25: Il peccato a Peor
  - 26: Nuovo censimento
  - 27-30: Leggi diverse
  - 31-36: Bottino e divisione della Terra Promessa

J.L. Ska propone la divisione in due parti:

1. Preparazione della campagna: 1,1-10,10
2. Esecuzione della campagna: 10,11-36,13
  - a. La marcia nel deserto (10,11-21,20)
  - b. L'inizio della conquista (21,21-36,13)

Il significato del libro dei Numeri

Il problema del libro dei Numeri è di sapere *come* «camminare con Jahvè», presente nella tenda in mezzo all'accampamento d'Israele.

La prima parte del libro (1,1-10,10) è dedicata all'organizzazione delle tribù attorno alla tenda (Nm 2) a ai vari compiti dei sacerdoti e dei leviti che stanno al servizio di essa (Nm 3-4).

Nm 7-8 contiene altre prescrizioni culturali legate anch'esse al santuario. Nm 10 tratta della preparazione immediata della partenza.

La seconda parte del libro (10,11-36,13) contiene vari episodi che mostrano che cosa significhi concretamente «camminare con Jahvè». Jahvè è pronto ad aiutare il popolo, ma è anche un Dio che non esita a castigare le ribellioni (11; 12; 13-14; 16-17; 20,1-13; 21,4-9; 25). Nella maggioranza dei casi, tutto il popolo si ribella contro Jahvè e contro Mosè e Aronne. In alcuni casi, tuttavia, Jahvè castiga singoli individui: Aronne e Miriam in Nm 12; Datan, Abiram e i figli di Qorah in Nm 16; Mosè e Aronne in Nm 20,1-13. L'episodio più importante è in Nm 13-14, dove tutta la generazione dell'esodo viene condannata a morire nel deserto, perché, presa dalla paura, ha rifiutato di entrare nella terra promessa.

Il messaggio: se vi sono stati dei fallimenti, ciò non dipende da un'inadeguata preparazione della campagna. Jahvè aveva previsto tutto. I fallimenti sono dovuti ai peccati d'Israele. Al contrario, quando Israele segue le istruzioni date da Jahvè a Mosè, il popolo riesce nelle sue imprese come, per esempio, nelle prime guerre di conquista (21,21-32; 21, 33-35; 31). Se il Pentateuco è stato composto per l'Israele postesilico, il libro dei Numeri spiega a quali condizioni il popolo potrà ritrovare e mantenere la terra santa.

## Deuteronomio

*nome, contenuto, struttura*

Deuteronomio significa «seconda legge», dall'antica traduzione greca dei Settanta. In ebraico viene chiamato *d̥bārîm*, cioè «parole, discorsi». Infatti, il libro di Deuteronomio si presenta come un'opera autonoma, in sé chiusa, costruita su tre grandi discorsi di Mosè (capp. 1-4; 5-28; 29-30). In uno di questi discorsi si trova un codice di leggi civili e religiose, chiamato «Il Codice Deuteronomico» (12-26). Invece, i capitoli 31-34 presentano una serie di testi riguardanti la grande guida del popolo ebraico – Mosè. Alla fine, abbiamo un testo che descrive la morte di Mosè ai confini della Terra Promessa.

*Struttura del libro di Deuteronomio:*

1-4: Primo discorso di Mosè.

5-28: Secondo discorso di Mosè (12-26: Il Codice Deuteronomico).

29-30: Terzo discorso di Mosè

31-34: Ultimi atti e morte di Mosè

**Se *Torah* significa in ebraico «legge», allora come spiegare che la maggioranza dei testi non sono testi giuridici ma racconti?**

Prima di tutto occorre ricordare che nel mondo giudaico, al tempo della composizione dell'AT, la fede non era trasmessa attraverso un insegnamento concettuale su Dio e sulla religione (come, ad esempio, accade oggi durante la catechesi: “Dio è trino e uno”; “i novissimi: morte, giudizio, paradiso, inferno”; “peccato mortale e veniale”; etc.). Un ebreo che desiderava trasmettere a suo figlio la fede in unico Dio, lo faceva *raccontando storie*. Attraverso le diverse storie del popolo d'Israele, egli mostrava ai suoi figli come Jahvè agiva nella storia di famiglia e in quella del popolo. In questo processo educativo, i contenuti della fede, ancorati a eventi storico-salvifici, consentivano alla gente semplice di confidare in Dio Jahvè senza rivolgersi alle altre divinità pagane. Qui giova richiamare il passo dell'Esodo:

«Quando entrerete nella terra che il Signore vi darà, come ho detto, osserverete questo rito. E quando i vostri figli vi diranno: ‘Che cos’è questo rito?’, direte: ‘È il sacrificio della Pasqua del Signore, che passò oltre le case dei figli d’Israele in Egitto, quando colpì l’Egitto e risparmiò le nostre case’» (Es 12,25-27).

Questo modo di raccontare le storie per conservare la fede persiste nella religione giudaica fino ad oggi. Durante la festa di Pasqua, la liturgia domestica prevede la lettura della cosiddetta *haggadah* (racconto), in cui si fa memoria dell’uscita del popolo ebraico dalla schiavitù dell’Egitto.

## 7. I TESTI LEGISLATIVI NEL PENTATEUCO

Per quanto concerne i testi legislativi nel Pentateuco, quello più importante è il **Decalogo** (Es 20; Dt 5). È un testo unico nell’Antico Testamento, scritto “con il dito di Dio”:

«Quando ebbe finito di parlare con lui sul monte Sinai, diede a Mosè due tavole della testimonianza, tavole in pietra, scritte con il dito di Dio» (Es 31,18).

### Il Decalogo (Es 20; Dt 5)

Il Decalogo è costituito da dieci espressioni o “parole” (*dēbārīm*). Si hanno due redazioni del Decalogo: in Esodo 20,2-17, composto per primo, e in Deuteronomio 5,6-21. Esiste anche il cosiddetto Decalogo *culturale* (Es 34,14-26), nel quale sono formulati i precetti che riguardano il culto e i sacrifici. Tuttavia, dal momento in cui Gesù è morto sulla croce come vittima perfetta per i nostri peccati, per noi cristiani tutti i precetti che riguardano il culto hanno perso la loro valenza. Da allora in poi non si devono osservare i precetti che riguardano il culto legato al sacrificio. Rimane valido e importante soltanto il Decalogo *morale* (Es 20,2-17; Dt 5,6-21) di cui parleremo.

Siccome nella Bibbia ebraica non ci sono segni di punteggiatura, di conseguenza non è chiaro dove i diversi comandamenti cominciano e dove finiscono. Per questo motivo, lungo la storia, si sono create diverse versioni del Decalogo. Di quelle più importanti vanno ricordate le redazioni del Talmud, quella di Filone e quella di Agostino. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* preferisce la formulazione agostiniana definita *formula catechistica* (Libreria Editrice Vaticana, 1997<sup>2</sup>, pp. 508-509, n. 2066).

Il Decalogo fu consegnato da Dio agli Israeliti tramite Mosè. I primi tre comandamenti espongono i doveri verso Dio, mentre gli altri sette verso l’uomo. Per questo di solito la figura di Mosè viene presentata con due tavole di pietra, dove sulla prima tavola ci sono i numeri I-III e sull’altra IV-X. Il testo biblico menziona soltanto che furono scritte 10 parole (*‘āšeret haddēbārīm*) su due pietre (Dt 4,13; 10,4).

La parola *dābār* in ebraico ha un ampio significato e può indicare la parola, la frase o addirittura un avvenimento. L’espressione «Dieci Parole» proviene dalla traduzione greca della LXX: «Dieci Parole» *deka rhēmata* (Dt 4,13) oppure *deka logus* (Dt 10,4). Sembra esagerato pensare che fosse necessario usare due tavole per esprimere 10 brevi frasi, tanto più che persino l’intero Codice di Hammurabi (XVIII sec. a.C.) risulta scritto su un unico pezzo di pietra.

### *Le differenze più importanti tra Es 20,2-17; Dt 5,6-21*

La differenza più notevole è legata al comandamento che riguarda l'osservanza del giorno di sabato. Ecco come si presentano i rispettivi testi di Es 20,2-17; Dt 5,6-21:

«Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. **Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro**» (Es 20,8-11).

«Osserva il giorno di sabato per santificarlo, come il Signore Dio tuo ti ha comandato. Sei giorni faticherai e farai ogni lavoro, ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio: non fare lavoro alcuno né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né alcuna delle tue bestie, né il forestiero, che sta entro le tue porte, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. **Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato**» (Dt 5,12-15).

Nell'Esodo, per dare la ragione del riposo nel giorno di sabato, l'autore si riferisce alla creazione del mondo e al riposo di Dio nel settimo giorno. Nel Deuteronomio, invece, si ha un riferimento alla schiavitù del popolo ebraico in Egitto. Entrambi i «commenti» sono delle aggiunte posteriori, inserite nel testo in ambienti diversi. Tra gli esperti non c'è accordo sul dove e sul quando questi testi furono inseriti nel Decalogo. Ad ogni modo, nella tradizione giudaica tutti e due testi dovevano avere un'importanza notevole, visto che nessuno è stato rigettato a favore dell'altro.

Anche il comandamento che si riferisce al rispetto verso i genitori presenta delle peculiarità proprie nei rispettivi libri:

«Onora tuo padre e tua madre, **perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dà il Signore, tuo Dio**» (Es 20,12).

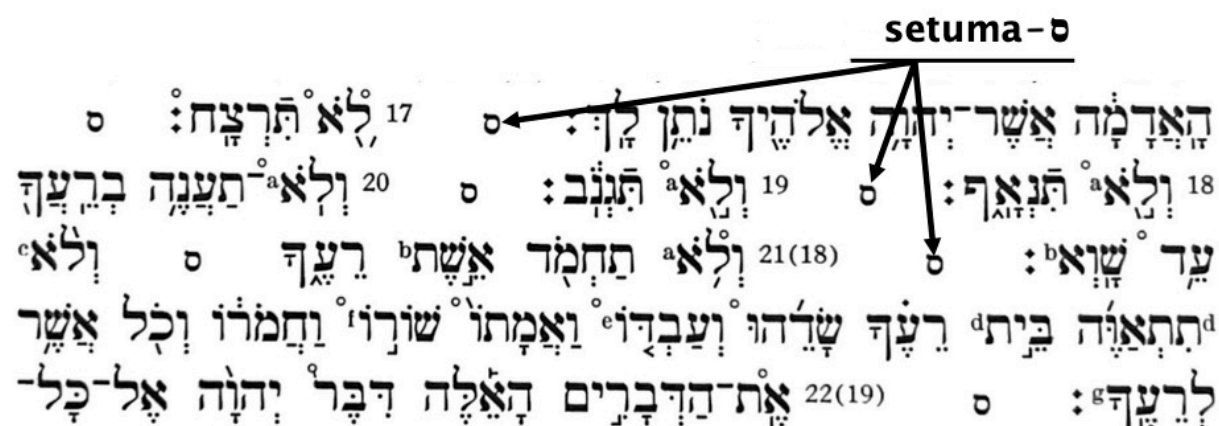
«Onora tuo padre e tua madre, **come il Signore Dio tuo ti ha comandato, perché la tua vita sia lunga e tu sia felice nel paese che il Signore tuo Dio ti dà**» (Dt 5,16).

È l'unico comandamento associato ad una promessa di una vita prolungata (Es) oppure di una vita lunga e felice (Dt). Secondo il contenuto di questi ed altri brani del Decalogo, sembra che il comandamento in Es 20,12 sia stato composto per primo. La promessa di una vita prolungata sicuramente nel mondo antico, minacciato dalle guerre, aveva un significato particolare; d'altro canto, la vita lunga non significa necessariamente una vita felice. È possibile pensare che per questo motivo in Dt l'autore abbia specificato la promessa di «una vita lunga e felice» (Dt 5,16b). Inoltre, il comandamento in Dt differisce da quello in Es anche per il fatto che l'autore o il redattore del Dt ricorda al lettore che questo comandamento è di origine divina: *come il Signore Dio tuo ti ha comandato* (Dt 5,16).

L'altra notevole differenza si riferisce alla figura della donna. Questa differenza è innanzitutto ben visibile nel testo masoretico.

## I 10 comandamenti nella divisione masoretica

Come è stato già accennato, nella Bibbia ebraica non ci sono segni di punteggiatura. Per dividere il testo i Masoreti – cioè gli ebrei che nel periodo di VII-X sec. d.C. hanno aggiunto delle vocali al testo biblico di lingua ebraica – usavano diversi accenti oppure dei segni per informare il lettore sulle pause e sulle divisioni del testo. Uno di questi segni disgiuntivi più forti è la *setuma* – ס (lettera *samek*). Essa appare anche nel Decalogo (Es 20,2-14; Dt 5,5-21), che permette di capire dove (secondo i Masoreti) cominciano e finiscono i comandamenti. Ecco, dunque, la divisione dei rispettivi comandamenti secondo la divisione masoretica.



Il frammento del testo masoretico (BHS) del Decalogo (Dt 5,16-22a)

## Esodo 20,2-14

[1] Io sono il Signore, tuo Dio, che ti fece uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa degli schiavi. Non avrai altro Dio all'infuori di me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti.

ס

[2] Non pronunzierai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascerà impunito chi pronuncia il suo nome invano.

ס

[3] Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro.

ס

[4] Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dà il Signore, tuo Dio.

ס

[5] Non ucciderai.

ס

[6] Non commetterai adulterio.

ס

[7] Non ruberai.

ס

[8] Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo.

ס

[9] Non desidererai **la casa** del tuo prossimo. **Non desidererai la moglie del tuo prossimo**, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo.

### *Deuteronomio 5,5-21*

[1] Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese di Egitto, dalla condizione servile. Non avere altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù in cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a quelle cose e non le servirai. Perché io il Signore tuo Dio sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione per quanti mi odiano, ma usa misericordia fino a mille generazioni verso coloro che mi amano e osservano i miei comandamenti.

□

[2] Non pronunciarai invano il nome del Signore tuo Dio perché il Signore non ritiene innocente chi pronuncia il suo nome invano.

□

[3] Osserva il giorno di sabato per santificarlo, come il Signore Dio tuo ti ha comandato. Sei giorni fatterai e farai ogni lavoro, ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio: non fare lavoro alcuno né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né alcuna delle tue bestie, né il forestiero, che sta entro le tue porte, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato.

□

[4] Onora tuo padre e tua madre, come il Signore Dio tuo ti ha comandato, perché la tua vita sia lunga e tu sia felice nel paese che il Signore tuo Dio ti dà.

□

[5] Non ucciderai.

□

[6] Non commetterai adulterio.

□

[7] Non ruberai.

□

[8] Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo.

□

[9] **Non desidererai la moglie del tuo prossimo.**

□

[10] Non desidererai **la casa** del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna delle cose che sono del tuo prossimo.

La differenza si riferisce al nono comandamento. Nell'Esodo la donna è stata inserita tra i diversi oggetti che appartengono all'uomo («setuma» *Non desidererai la casa del tuo prossimo [cioè] Non desidererai la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo «setuma»*). Mentre nel Deuteronomio lo status sociale della donna sembra essere più elevato perché essa non è più una delle tante cose appartenenti all'uomo, ma viene considerata in maniera separata («setuma» *Non desidererai la moglie del tuo prossimo «setuma»*). Non sappiamo quando questi testi siano stati composti e quale sia stato scritto per primo tra i due. Ciò che è importante è il fatto che la tradizione cristiana ha seguito la divisione agostiniana, che segue il testo del Dt 5 con la sua rispettiva divisione.

### *Diverse divisioni del Decalogo*

Come è già stato notato, il testo ebraico originariamente non contiene nessuna divisione del testo. Per questo fatto, lungo la storia, i testi di Es 20 e Dt 5 sono stati divisi in diverso modo formulando in maniera diversa i 10 comandamenti. Tra le divisioni più popolari ricordiamo:

1. *Giudaica* (antica) – LXX, Filone, la Chiesa ortodossa e anglicana
2. *Giudaica* del Talmud (moderna) – il Giudaismo moderno
3. *Agostiniana* – la Chiesa cattolica (divisione masoretica Dt)
4. *Luterana* – la comunità luterane

Ad esempio, ecco i 10 comandamenti nella divisione **giudaica moderna**:

1. Io sono il Signore Dio tuo
2. Non avrai altro Dio all'infuori di me.
3. Non nominare il nome di Dio invano.
4. Ricordati di santificare le feste.
5. Onora il padre e la madre.
6. Non uccidere.
7. Non commettere adulterio.
8. Non rubare.
9. Non dire falsa testimonianza.
10. Non desiderare la donna d'altri.

In ambito **cattolico** la versione più diffusa è la seguente (*seguendo il testo deuteronomico*):

(Ascolta Israele!) Io sono il Signore Dio tuo:

1. Non avrai altro Dio all'infuori di me.
2. Non nominare il nome di Dio invano.
3. Ricordati di santificare le feste.
4. Onora il padre e la madre.
5. Non uccidere.
6. Non commettere adulterio (o atti impuri).
7. Non rubare.
8. Non dire falsa testimonianza.
9. Non desiderare la donna d'altri.
10. Non desiderare la roba d'altri.

### ***Come spiegare che nella Bibbia ci sono due redazioni diverse del Decalogo?***

È una domanda che non trova una risposta facile. Può essere utile dare uno sguardo generale alla storia della salvezza presentata nella Bibbia. Dio entra nella storia del popolo ebraico quando egli si trovava ad un certo livello del suo sviluppo. Dio accetta la sua condizione morale, culturale e intellettuale e comincia ad educarlo, come un padre educa il proprio figlio. Infatti, Dio tante volte si presenta, o viene presentato dai profeti, come padre. Dunque, Dio è il padre che educa il suo popolo e lo guida tramite i profeti verso la piena conoscenza di Dio e del suo progetto di salvezza di tutti gli uomini. Non comunica tutto in un sol colpo, ma lo educa gradualmente. Si parla a questo proposito di pedagogia dell'autorivelazione divina. All'inizio il popolo ebraico non riusciva a osservare pienamente tutte le leggi. A questo faceva riferimento Gesù stesso, quando parlava del divorzio. Diceva: *«per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli; all'inizio però non fu così»* (Mt 19,3-12). In altre parole, Dio accetta la natura dell'uomo e applica delle leggi secondo le sue capacità. L'uomo con il tempo matura; parallelamente, anche le leggi «maturano» secondo le capacità dell'uomo. Ecco perché nel Pentateuco sono codificate diverse leggi che si contraddicono. Ad esempio, il Codice

dell'Alleanza, una legge molto primitiva/originale, consente di fare dei sacrifici in ogni luogo (Es 20,24), mentre il Codice Deuteronomico, composto nel VII sec. a.C., insiste sulla centralizzazione del culto a Gerusalemme (Dt 12,5-6), anche se questo sarà apertamente espresso soltanto nel libro dei Re (2 Re 22-23).

Qualcosa di simile è avvenuto anche con il Decalogo. La maggioranza degli studiosi ammette che il Decalogo, nella sua forma originale, provenga da Mosè stesso. I comandamenti, nella loro formula originale, erano molto brevi e facili da ricordare, come «Non uccidere», «Non commettere adulterio», «Non rubare». Solo dopo sono state aggiunte delle modifiche a seconda delle circostanze nelle quali il testo fu messo per iscritto.

Probabilmente, durante l'esilio in Babilonia, il popolo ha fatto una composizione dei diversi testi, sia orali che scritti, sia antichi che recenti. Per questo motivo nella Bibbia si trovano leggi che si contraddicono: semplicemente, esse provengono dai periodi e ambienti diversi. Tuttavia, queste tradizioni che sono state messe insieme dovevano avere un'autorità notevole, dal momento che i loro redattori hanno preferito conservarle intatte, senza operare una selezione e senza optare in favore dell'una o dell'altra, malgrado le antinomie.

### ***Quando è nato il Decalogo?***

La maggioranza degli studiosi ritiene che il decalogo, nella sua formula essenziale («non uccidere», «non rubare» etc.), fu dato agli Israeliti da Mosè nel XIII sec. a.C. Posteriormente il decalogo fu allargato con i commenti che sono presenti sia in Es 20,2-14 che in Dt 5,5-21. La datazione di queste aggiunte non è sicura. I testi potrebbero essere composti tra VIII-VI sec. a.C.

### ***La Chiesa cattolica ha cancellato il secondo comandamento?***

Perché la tradizione cristiana ha cancellato il precetto che proibiva di scolpire le figure e dipingere delle immagini: *Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù in cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra* (Es 20,4; Dt 5,8)? Meglio riportare qui il testo della Catechismo della Chiesa Cattolica, il quale in poche parole cerca di rispondere a questa domanda.

#### ***La risposta del Catechismo della Chiesa Cattolica***

«L'ingiunzione divina comportava il divieto di qualsiasi rappresentazione di Dio fatta dalla mano dell'uomo. Il Deuteronomio spiega: *Poiché non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, perché non vi corrompiate e non vi facciate l'immagine scolpita di qualche idolo* (Dt 4,15-16). È il Dio assolutamente trascendente che si è rivelato a Israele *Egli è tutto*, ma, al tempo stesso, è *al di sopra di tutte le sue opere* (Sir 43,27-28). Egli è *lo stesso autore della bellezza* (Sap 13,3).

Tuttavia, fin dall'Antico Testamento, Dio ha ordinato o permesso di fare immagini che simbolicamente conducessero alla salvezza operata dal Verbo incarnato: così il serpente di rame (Nm 21,4-9; Sap 16,5-14; Gv 3,14-15), l'arca dell'Alleanza e i cherubini (Es 25,10-22; 1 Re 6,23-28; 7,23-26). Fondandosi sul mistero del Verbo incarnato, il settimo Concilio ecumenico, a Nicea (nel 787), ha giustificato, contro gli iconoclasti, il culto delle icone: quelle di Cristo, ma anche quelle della Madre di Dio, degli angeli e di tutti i santi. Incarnandosi, il Figlio di Dio ha inaugurato una nuova 'economia' delle immagini. Il culto cristiano delle immagini non è contrario al primo comandamento che proscrive gli idoli. In effetti, "l'onore reso ad un'immagine appartiene a chi vi è rappresentato" (Basilio Magno, *Liber de Spiritu Sancto*, 18,

45), e “chi venera l’immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto” (Concilio di Nicea II, *Definitio de sacris imaginibus*: DH 601). L’onore tributato alle sacre immagini è una venerazione rispettosa, non un’adorazione che conviene solo a Dio: “Gli atti di culto non sono rivolti alle immagini considerate in se stesse, ma in quanto servono a raffigurare il Dio incarnato. Ora, il moto che si volge all’immagine in quanto immagine, non si ferma su di essa, ma tende alla realtà che essa rappresenta” (Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 81, a. 3, ad 3)» (CCC 2129-2132).

Tra i diversi testi legislativi nel Pentateuco il Decalogo è certamente il più importante. Tuttavia, deve essere considerato insieme agli altri testi giuridici, in particolare, insieme ad altri tre blocchi di testi legislativi:

1. *Il Codice dell’Alleanza* (Es 20,22-23,33)
2. *Il Codice Deuteronomico* (Dt 12-26)
3. *La legge di santità* (Lv 17-26)

## **Il Codice dell’Alleanza (Es 20,22-23,33)**

Il più antico *corpus* legislativo è *il Codice dell’Alleanza*. Esso suppone una società ancora molto arcaica, dove i capi delle «famiglie estese» potevano regolare i conflitti più importanti a livello locale, nella piccola città o nel villaggio. A quanto pare, questo codice in origine era orale e solo dopo fu messo per iscritto. Van Seters ritiene che il mondo del codice dell’alleanza è quasi esclusivamente un mondo agricolo e pastorale, il microcosmo della famiglia estesa e della piccola borgata.

Il Codice dell’Alleanza (Es 20,22-23,33) tratta di leggi civili e penali (21, 1-22), di leggi cultuali (20, 22-26; 22, 28-30; 23,10-19) e di norme morali (22,16-27; 23,1-9) che riflettono la situazione del popolo d’Israele già stabilito nella terra promessa. Non va considerato come arida casistica di norme, per lo più datate e superate, ma come ampliamento del Decalogo stesso, la cui funzione è far cogliere le implicazioni che le «dieci parole» originano e fondano, in modo multiforme, per ogni aspetto della vita. Tale Codice, dunque, rivela lo sforzo compiuto da Israele di comprendere le esigenze del Decalogo e dell’Alleanza, nelle differenti e circostanziate situazioni dell’esistenza, a testimonianza del carattere non rigido o fissista, bensì dinamico e vitale della legislazione del Sinai. Non c’è patto di amore che non chieda successivi e continui adattamenti, volti a ritrovare e rinnovare l’autenticità della relazione.

Nel Codice dell’Alleanza accanto a norme di svariato tipo, troviamo anche delle illuminanti prescrizioni circa il comportamento sociale (cfr 22,21-27), il cui contenuto si riassume in un comandamento di misericordia. Questa misericordia tra uomini diviene possibile soltanto se ritrova la propria origine nella misericordia rivelata a Israele da Jahvè con l’uscita dall’Egitto e con le parole della voce che è risuonata sul Sinai (cfr 23,5).

## **La legge di santità (Lv 17-26)**

È stata composta dopo l’esilio babilonese, quando è già stato ricostruito il tempio di Gerusalemme (515 a.C.). Questa Legge insiste sull’idea di un popolo «santo», «separato» dalle altre nazioni. Siccome Israele non esiste più come nazione indipendente, l’identità del popolo viene ricostruita anzitutto a partire dalle sue istituzioni religiose, vale a dire *la legge e il tempio*.

L'insistenza sulle leggi di purezza, sulla separazione dalle «nazioni», le regole particolari nel campo della sessualità, etc. hanno come primo scopo di preservare l'identità di un popolo che si sente minacciato nella sua esistenza. Bisognava stabilire nuove frontiere, specialmente nel campo quotidiano. Questo comportamento ha avuto impulso dal fatto che nel 586 a.C. il popolo d'Israele fu conquistato, fu deportato in Babilonia e fu impiantato in mezzo a popoli politeistici, rischiando così di perdere la propria identità monoteistica di popolo eletto da Dio Jahvè.

## Il Codice deuteronomico (Dt 12-26)

Come è stato già menzionato (guarda il tema del tetrateuco), Martin Noth nella sua opera «Storia delle tradizioni del Pentateuco» (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, pubblicata nel 1948) divide il testo che va da Gn a 2 Re in due parti.

- **la prima parte** (Gen-Es-Lev-Num), ossia il «Tetrateuco»;
- **la seconda parte** (Dt-Gs-Gdc-1,2 Sm-1,2 Re – *profeti anteriori nella Bibbia ebraica*), che sarà chiamata «storia deuteronomistica».

Noth ritiene che il «Codice Deuteronomico» (Dt 12-26) è la base dei libri di Gs-Gdc-1,2 Sm-1,2 Re. In altre parole, questi libri sono stati composti in base alla teologia che troviamo in Dt 12-26. Noth concorda con Wette nel ritenere che il Codice Deuteronomico corrisponda alla legge ritrovata nel tempio sotto Giosia (2 Re 22,8).

I libri di Dt-Gs-Gdc-1,2 Sm-1,2 Re, **sono stati redatti durante l'esilio babilonese**. Essi, in primo luogo, **danno la risposta teologica sul perché gli israeliti hanno perso la terra promessa**.

Appunto, tale risposta si trova ben formulata in 2Re 17,7-23:

**«Questo accadde perché i figli d'Israele avevano peccato contro il Signore, loro Dio, che li aveva fatti uscire dal paese d'Egitto, sottraendoli alla mano del faraone, re di Egitto. Essi infatti avevano adorato gli dei stranieri, avevano seguito le usanze delle genti che il Signore aveva cacciato di fronte ai figli d'Israele e le usanze che i re d'Israele avevano introdotto. (...) su ogni altura, alla maniera delle genti che il Signore aveva cacciato di fronte ad essi, offrirono sacrifici e fecero cose malvagie, da irritare il Signore. Essi adorarono gli idoli, sebbene il Signore avesse detto loro: «Non fate una simile cosa!». Eppure il Signore, attraverso tutti i profeti e tutti i veggenti, aveva ingiunto a Israele e a Giuda: «Convertitevi dalla vostra malvagia condotta, osservate i miei comandamenti e i miei statuti, secondo tutta la legge che ho prescritto ai vostri padri e che vi ho comunicato mediante i profeti miei servi». Essi però non prestarono ascolto e indurirono la loro cervice come l'avevano indurita i loro padri che non erano stati fedeli al Signore loro Dio. (...) Rigettarono tutti i precetti del Signore, loro Dio, e si fecero idoli fusi, i due torelli; si fecero pure pali sacri e si prostrarono a tutto l'esercito del cielo e venerarono Baal. **Inoltre bruciarono i loro figli e le loro figlie, (...). Il Signore si irritò grandemente contro Israele e lo cacciò dal suo cospetto; non rimase che la sola tribù di Giuda. Ma neppure Giuda osservò i precetti del Signore, suo Dio, e imitò le usanze che Israele aveva praticato. Perciò il Signore rigettò tutta la stirpe d'Israele**, li afflisce e li diede in mano dei saccheggiatori, fino a che non li cacciò dal suo cospetto. Egli infatti separò Israele dalla casa di Davide, ed essi proclamarono re Geroboamo, figlio di Nebot; Geroboamo allontanò Israele dal Signore e lo indusse a **commettere un grave peccato**. I figli d'Israele imitarono tutti i peccati**

che Geroboamo aveva commesso e non si staccarono da essi, fino a che il Signore non cacciò Israele dal suo cospetto, come aveva predetto per mezzo di tutti i profeti suoi servi, e **deportò Israele dalla sua terra in Assiria dove si trova fino ad oggi**» (2 Re 17,7-23).

La sua ipotesi poggia su tre osservazioni:

1. Non vi sono testi *deuteronomici* nei quattro primi libri della Bibbia, salvo qualche aggiunta senza grande importanza. Perciò non esiste alcun legame letterario stretto fra Gen-Nm, da una parte, e Deuteronomio, dall'altra.
2. Le fonti del Pentateuco (J, E e P) non sono presenti nel libro di Giosuè. In altre parole, i racconti iniziati in Gen-Nm non troverebbero la loro continuazione nel libro di Giosuè. Per questa ragione sarebbe difficile parlare di Esateuco.
3. Il Deuteronomio è la prefazione della «storia deuteronomistica» (Gs, Gdc, 1-2 Sm, 1-2Re). Il «codice deuteronomico» (Dt 12-26) viene preceduto da un breve riassunto della storia d'Israele (Dt 1-3) che ripete cose già note al lettore del precedente libro dei Numeri. Questa ripetizione si capisce solo se il Deuteronomio è stato concepito come l'inizio di un'opera nuova che continua nei libri storici, cioè Gs-2Re. Dt 1-3 non avrebbe nessun senso se il Deuteronomio fosse davvero la conclusione di un'opera che comprendeva il libro dei Numeri.

Secondo Noth, le origini di Israele si dovrebbero ricercare nel periodo dei giudici, dal momento che la tradizione J (Jahvista) risale all'epoca davidica, ossia alla monarchia prima della divisione del regno, quando esisteva ancora un solo Israele. A questo proposito, Noth si riferisce al modello delle anfitrionie greche<sup>7</sup>. Egli ipotizza l'esistenza di una confederazione di dodici tribù in Israele con un santuario comune, in cui si celebravano feste e «gesta» comuni. Così, nel corso del tempo, si è formata una tradizione pan-israelitica. Verosimilmente, tale anfitrionia era dotata anche di un esercito per difendersi dai nemici comuni e avevano un qualche tipo di organizzazione politica.

### ***Origine del codice deuteronomico (Dt 12-26)<sup>8</sup>***

La Bibbia non è un manuale di storia, ma una storia della salvezza. Non deve sorprendere che certi avvenimenti non corrispondano a fatti storiograficamente verificabili. Questa storia della salvezza, piuttosto, vuole essere un resoconto dell'azione rivelativa di Dio nella storia.

Per quanto riguarda il ritrovamento del codice deuteronomico (2 Re 22,8), molti studiosi si sono chiesti se si trattasse di un episodio storico o se, piuttosto, non fosse un racconto eziologico (ossia un «racconto che narra la causa», in greco *aitia*) per giustificare la riforma del pio re

---

<sup>7</sup> Questa parola nell'antica Grecia indicava una confederazione di città vicine, legate da un culto comune allo stesso santuario per il quale si raccoglievano i fondi da destinare alle cerimonie religiose. Più tardi nelle assemblee delle anfitrionie si discusse, oltre che di religione, anche di affari economici, commerciali e politici di comune interesse. Infine, l'originario significato sacro sparì del tutto e le anfitrionie si trasformarono in alleanze a carattere politico-militare.

<sup>8</sup> Nell'Esodo predomina il nome di Sinai, nel Deuteronomio quello di Oreb (cfr. Dt 1,2.6.19). Nei due libri, inoltre, si parla spesso di «la montagna», senza altre specificazioni, ma nel contesto del Sinai/Oreb. Sembra che il Sinai sia lo stesso monte Oreb, nome utilizzato nelle fonti E D. Si discute sulla sua localizzazione geografica. Solo dal IV secolo della nostra era si attesta la localizzazione del Sinai nel sud dell'attuale penisola sinaitica (Djebel Musa, 2300 m.). Altri pensano a una localizzazione nel nord della penisola, e perfino ad est del golfo di Aqaba, come sembra ritenere Paolo («giacché il Sinai è in Arabia», Gal 4,25).

Giosia. Sono stati individuati tre gruppi sociali che potrebbero essere stati interessati alla formulazione di questo codice:

1. Il primo gruppo è quello dei **leviti** che avrebbero portato con sé questa tradizione del nord trasferendosi al sud, dopo la caduta di Samaria (722 a.C.). I leviti delle campagne avrebbero prodotto il Deuteronomio all'epoca di Giosia (640-609 a.C.), per mantenere vive quelle tradizioni e applicarle alla nuova situazione, o per cercare di riformare la tradizione culturale gerosolimitana, sostenendo un'alleanza condizionata, per controbilanciare l'alleanza incondizionata (di Abramo Gn 15), propria della tradizione di Gerusalemme.
2. Il secondo gruppo è quello dei **profeti**. Quando dopo il 722 essi si rifugiarono nel sud, avrebbero formulato un programma di riforme che doveva esser portato avanti dalle autorità della Giudea.
3. Il terzo gruppo è quello degli **scribi di corte a Gerusalemme**, che lavorano su documenti scritti delle tradizioni precedenti, e questo spiegherebbe il carattere didattico dello stile del Deuteronomio.

Una recente soluzione fa sintesi delle precedenti proposte, considerando il testo del Codice Deuteronomico come una compilazione di testi provenienti sia dal regno del nord, dopo la sua caduta (722), sia da una *élite* della corte di Gerusalemme (sacerdoti, profeti, scribi, ufficiali di corte). Questa ipotesi è fatta in base ai temi principali ravvisabili nel Codice Deuteronomico, che provengono da due diverse regioni:

1. *Il tema della centralizzazione del culto* (di provenienza gerosolimitana).
2. *Il tema della punizione nel caso d'infedeltà alla legge di Mosè* (che proviene dal regno del nord, dopo la sua caduta nel 722).

Tale compilazione sarebbe iniziata già durante la riforma amministrativa del re Ezechia. Essa fu necessaria perché le invasioni avevano sconvolto, se non distrutto, le strutture locali e familiari. Poco più tardi, sotto il pio re Giosia (640 - 609 a.C.), la riforma divenne anche religiosa e politica, approfittando della debolezza dell'impero assiro (che capitolerà nel 612 a.C.).

## 8. ESEGESI DI BRANI SCELTI

### Introduzione

Prima di fare l'analisi dei testi di **Genesi 1-11** occorre presentare *Sitz im Leben* (cioè, il contesto socio-culturale in cui si è sviluppato un determinato passaggio della Bibbia), per poter comprendere la scelta del genere letterario (il mito) e diversi elementi simbolici (abisso, albero della vita, diluvio, torre Babele etc.) che appaiono nel testo<sup>9</sup>.

Innanzitutto, è necessario richiamare alcuni dati della storia d'Israele per comprendere i motivi che hanno spinto gli ebrei a mettere per iscritto tradizioni in gran parte esistenti soltanto in forma orale.

Dopo la morte di Salomone, figlio del re Davide, lo stato d'Israele fu diviso in due. Questa divisione fu determinata dal figlio di Salomone, Roboamo, che rifiutò la richiesta fatta dalla gente del nord del paese, riguardante la diminuzione delle tasse. Come risulta dal testo biblico (1Re 12, 1-19), Roboamo ascoltò il consiglio dei giovani e decise di aumentare le tasse, provocando così la divisione del paese (930 a.C.). Da quel momento in poi ci furono, a Nord, il regno d'Israele e, a Sud, il regno di Giuda. Il regno del nord venne conquistato dagli Assiri nell'anno 722 e gli abitanti di questa regione furono deportati in Assiria. Invece, il regno del sud (Giuda), anche se riuscì a sopravvivere alla conquista dell'impero Assiro, non resistette a lungo. Nell'anno 586 a.C., infatti, l'impero babilonese, sotto la guida del re Nabucodonosor, conquistò Gerusalemme e distrusse il tempio. Il popolo di Giuda venne deportato in Babilonia. Questo evento fu certamente uno dei momenti più tragici e più significativi nella storia d'Israele. All'improvviso e tutto d'un colpo, gli ebrei venivano privati di tre realtà fondanti della loro identità, ossia:

1. *La terra promessa*
2. *Il tempio di Gerusalemme, dove risiedeva Dio – Jahvè*
3. *La discendenza reale di Davide, dalla quale si aspettava la nascita del Messia*

Questo momento indubbiamente ha creato una crisi circa la fede nella sovranità di Dio Jahvè sugli altri dei. Ricordiamo che fino all'esilio babilonese la religiosità degli ebrei si esprimeva nella forma di monolatria. Pur ammettendo l'esistenza di altri dei, rendendo culto esclusivamente a Dio Jahvè. Nell'antichità i popoli consideravano gli dei come guerrieri. Pure Dio Jahvè era considerato dagli Israeliti come guerriero:

«Jahvè è prode in guerra» (Es 15,3).

«Chi è questo Re di gloria? È Jahvè, forte e potente, Jahvè potente in battaglia» (24,8).

---

<sup>9</sup> Il più importante nella esegesi del testo è capire il senso letterale della Scrittura che è quello espresso direttamente dagli autori umani ispirati. Essendo frutto dell'ispirazione, questo senso è voluto anche da Dio, autore principale. Lo si discerne grazie a un'analisi precisa del testo, situato nel suo contesto letterario e storico. Il compito principale dell'esegesi è proprio quello di condurre a questa analisi, utilizzando tutte le possibilità delle ricerche letterarie e storiche, al fine di definire il senso, letterale dei testi biblici con la maggiore esattezza possibile (cf. Pio XII, Lett. Enc. *Divino afflante Spiritu*, 30 settembre 1943; *Enchiridion Biblicum* 550). «Per tale scopo, lo studio dei generi letterari antichi è particolarmente necessario» (*ibid.* 560).

La vittoria dei babilonesi suscitò tra gli ebrei pesanti dubbi circa la sovranità di Dio Jahvè su altri dei, soprattutto sulle divinità della Babilonia. Questa crisi di fede ha spinto il popolo ebraico a sviluppare una ricca riflessione teologica, per rispondere alla duplice domanda: perché Gerusalemme è stata conquistata? E perché siamo stati portati in esilio in Babilonia?

Inoltre, in Babilonia, il popolo ebraico si trovò in mezzo a popoli politeistici che possedevano già una ricca letteratura mitologico-religiosa, che offriva risposte alle domande religiose di sempre: chi ha creato questo mondo? Chi ha creato il genere umano? Perché esiste il male? Qual è il ruolo dell'uomo sulla terra? Quale destino attende l'uomo dopo la morte? etc. Questa letteratura nacque agli inizi dei grandi imperi, sia in Egitto che in Mesopotamia, e si sviluppò tra il III e il II millennio a.C. Tra i testi più importanti occorre elencare: *Enuma Eliš* (il mito della creazione), *Atrahasis* (la creazione dell'uomo e il diluvio), *Gilgamesh* (il tema dell'immortalità e il diluvio), *la leggenda di Adapa* (che tratta il tema della perdita dell'immortalità umana) etc. Alcuni di questi testi furono composti già intorno al 2000 a.C.

In queste circostanze geografico-storiche, l'identità religiosa degli ebrei si trovò in pericolo. Il popolo ebraico rischiava di perdere la propria fede monoteistica e «sciogliersi» tra diverse nazionalità e religioni. Per difendersi da queste influenze, l'élite del popolo mise per iscritto le tradizioni che fino ad allora erano state tramandate oralmente e creò così una propria mitologia (Gn 1-11), anch'essa idonea a rispondere alle domande basilari riguardanti Dio, l'uomo e il mondo. L'autore ispirato, componendo il testo, usa lo stesso genere letterario delle vicine letterature teologiche, ossia il mito, come rappresentazione allegorica, di tipo poetico, volta a illustrare un'idea, un concetto. Per questo motivo, in questi racconti si trovano le stesse figure e gli stessi elementi simbolici presenti nei miti mesopotamici già menzionati (la creazione, albero della vita, il diluvio, la torre Babele etc.).

Dunque, Genesi 1-11 non ha nulla a che fare con la storia come la concepiamo noi oggi; cionondimeno, è idonea a trasmettere verità profonde su Dio e sull'uomo. Lo fa con un linguaggio simile a quello dei popoli «colonizzatori», ma con un messaggio diverso e con delle novità teologiche di riguardo. Non siamo capaci di dare una datazione precisa della redazione finale del Pentateuco. Tuttavia, essa è avvenuta indubbiamente solo dopo l'esilio babilonese e, quindi, in un periodo che va dal 530 al 400 a.C.

## La creazione in Genesi

Nel libro della Genesi troviamo due racconti della creazione. Quelli che accettano le quattro fonti di Wellhausen attribuiscono la prima creazione alla fonte sacerdotale (Gn 1-2,4a). Il secondo racconto della creazione è attribuito alla fonte Jahvista (2,4b-25).

## La creazione Gn 1-3

I due racconti della creazione (Gn 1,2-4a e Gn 2-3) sono nati separatamente e in ambienti diversi, successivamente messi insieme così come noi adesso li leggiamo. Non è stato un lavoro posticcio ma una vera arte della composizione a partire da materiali preesistenti, una profonda rielaborazione d'insieme. Quali sono state le ragioni che hanno guidato l'organizzazione di tale sezione (Gn 1-3) con all'interno due racconti sulla creazione in sequenza?

A livello estrinseco, c'è probabilmente la volontà di non perdere nulla di quanto la tradizione ha consegnato. J.L. Ska parla di «legge della conservazione» (delle fonti). Non è però solo questa la ragione: il racconto biblico è molto di più di un semplice contenitore di racconti, cuciti tra loro maldestramente. Bisogna, invece, riconoscere una sapiente opera di rielaborazione d'insieme che ha saputo valorizzare tasselli diversi per comporre un unico e organico mosaico.

Gn 1–3 risulta quindi essere un insieme di testi complementari: si è fatto tesoro delle diversità letterarie e teologiche per affrontare in modo diverso lo stesso tema. Il racconto di Gn 1 si interessa maggiormente del mondo totale, dell'universo, del cosmo, offrendo su di esso uno sguardo ordinato e bello, tutto molto buono; mentre quello di Gn 2–3 si focalizza sull'umanità e finisce per denunciare una grave disarmonia che si è venuta a creare nell'impianto divino, proprio per colpa dell'umanità. Mentre il primo testo mostra il creato nella prospettiva dell'ordine divino, che tutto regola e controlla, il secondo racconto evidenzia la relazione fra Dio e l'uomo, in cui la libertà umana introduce l'imprevedibile e il disordine.

Anche le domande che soggiacciono ai racconti sono diverse, sebbene non si escludano. Gn 1 sembra rispondere alle domande: Da dove viene il mondo? Da dove viene ciò che esiste? Perché è fatto così? Mentre Gn 2–3 tenta di far fronte alle domande: Perché l'uomo è così? Perché la vita dell'uomo si svolge così? Perché la relazione uomo-donna è segnata dall'attrazione, ma anche dal conflitto? Perché il lavoro dell'uomo è segnato dalla fatica? Perché il parto avviene nel dolore? È evidente che questa doppia serie di domande si completino a vicenda.

Gn 1–3 è dunque un mosaico dove i tasselli sono stati ben integrati: gli «editori», infatti, hanno voluto mostrare il bellissimo progetto divino e poi, realisticamente, hanno preso in considerazione le brutte situazioni che segnano la vita del mondo. Le due prospettive si richiamano e si completano a vicenda: da una parte la contemplazione di un cosmo perfetto non può chiudere gli occhi sulle disarmonie esistenti nell'esperienza umana; d'altra parte, tuttavia, la considerazione del peccato umano, responsabile delle disarmonie storiche, non deve far dimenticare la forza originaria del progetto divino, che non è affatto neutralizzato dalla disobbedienza dell'uomo. Così la rivelazione biblica mostra fin dall'inizio la dinamica di un progetto che tende a realizzarsi, superando ogni ostacolo.

Il fatto che i due racconti della creazione siano nati in ambienti diversi si può intuire anche dagli scenari presentati dai due testi. La prima creazione è «piena di acque» (Babilonia), mentre la seconda presenta la terra arida e secca (Palestina).

Per quanto concerne la prima creazione è necessario riportare le informazioni generali circa le cosmogonie principali del Medio Oriente antico, che indubbiamente hanno avuto una grande influenza sull'autore biblico.

## ***Cosmogonia babilonese***

I più importanti miti babilonesi riguardanti la creazione sono: Enuma Eliš e Atra-hasis.

### *a) Enuma Eliš*

Il testo fu composto probabilmente tra il XIV e il XII secolo a.C., sulla base di tradizioni più antiche. Si racconta di due elementi primordiali increati ed eterni: Apsu, principio maschile (oceano di acqua dolce), e Tiamat, principio femminile (personificazione del caos primordiale e delle acque salate). Dalla loro unione nascono *diverse generazioni di divinità*, i quali infastidiscono Apsu a tal punto che egli decide di distruggerli.

L'intervento di Ea (dio dell'acqua e della sapienza), che uccide Apsu, provoca l'iniziativa di Tiamat che, nonostante l'aiuto di una schiera di mostri, guidati da Kingu, viene sconfitta da Marduk (dio nazionale di Babilonia). Questi divide in due il corpo della morta e con metà costruisce il firmamento separando le acque superiori dalle inferiori (l'altra parte viene utilizzata per formare la terra).

Creato il cosmo, Marduk propone di creare l'umanità, destinandola a servire le divinità. Il consiglio è accolto ed è attuato mescolando il sangue dell'ucciso dio Kingu con la terra. L'origine del mondo è quindi fondata su una generazione di dei (teogonia) e una lotta fra dei (teomachia), così da giustificare la condizione attuale dell'uomo e il modo con cui è stato creato.

Il testo sacro dell'Enuma Eliš è contenuto in sette tavolette, il numero simbolico della perfezione. Veniva solennemente recitato il quarto giorno della festa dell'Akītu, la festa dell'Anno Nuovo, che durava dodici giorni: nella quarta tavoletta, infatti, si racconta l'evento decisivo per la costituzione del mondo.

Anche il nostro testo biblico, d'altra parte, strutturato in sette parti, pone nel quarto giorno il punto di svolta con la creazione del sole e della luna, elementi indispensabili per regolare il calendario delle feste e degli anni. Lo scopo del poema Enuma Eliš è quello di celebrare il dio Marduk, capo del pantheon babilonese e signore della città di Babilonia.

L'idea della creazione attraverso una lotta mitica è costante e molto diffusa nell'antichità e anche in altre culture. L'immagine della lotta riproduce miticamente il passaggio dal disordine al cosmo ordinato. In Mesopotamia, in particolare, le acque invernali sono un pericolo terribile e un'inondazione equivale a un diluvio. Il ritorno della bella stagione, con la festa dell'Anno Nuovo, segna il passaggio dal periodo dell'acqua al periodo della terra fertile e coltivabile. Inevitabilmente vi è implicito anche il concetto di passaggio dal caos alla vita ordinata.

### *b) Il mito di Atra-hasis*

Atra-hasis vuol dire «Superintelligente» ed è il nome dell'eroe del poema, non di una divinità. Si tratta di una composizione in accadico: uno dei più antichi esemplari, il meglio conservato, risale al re di Babilonia Ammisaduqa (XVII secolo a.C.).

Il poema racconta come gli dei minori, costretti a lavorare scavando canali e coltivando la terra, si ribellino. Gli dei si riuniscono a consiglio e decidono di creare l'uomo perché svolga il lavoro al loro posto. La dea Nintu (o Mami) crea l'uomo mescolando l'argilla con il sangue di un dio sacrificato (We-ila).

Questo è il modello classico della creazione dell'uomo secondo la tradizione mesopotamica. L'autore biblico di Genesi conosce questi racconti e utilizza alcuni elementi di essi per il suo racconto, ma rielaborandoli profondamente in chiave monoteistica e teologica.

### ***Cosmogonia fenicia***

Non si differenzia sostanzialmente da quella babilonese. Anche per essa al principio del mondo c'è il caos, concepito come massa fangosa e tenebrosa. Le informazioni sulla cosmogonia fenicia sono però frammentarie e problematiche. Il dio Mot (più propriamente divinità della morte) non è chiaramente attestato come creatore del cosmo.

L'unica fonte disponibile è la *Phoinikika* di Filone di Byblos, opera tarda (II sec. d.C.), conservata da Eusebio di Cesarea, la cui attendibilità storica è discussa.

### ***Somiglianze tra cosmogonia biblica ed extra-biblica***

Entrambe ammettono un principio riconducibile a un elemento primordiale acquoso (tehôm [abisso] nella Bibbia, termine linguisticamente affine a tiamtu, dea Tiāmat negli scritti babilonesi). In entrambe la prima opera è la creazione della luce e la seconda quella del firmamento per separare le acque superiori da quelle inferiori.

Anche l'Enuma Eliš e l'Atra-hasis presentano la formazione dell'uomo come l'opera più impegnativa, realizzata solo dopo una consultazione fra gli dei, utilizzando un impasto di terra. L'Epopèa di Gilgamesh non afferma esplicitamente che l'uomo sia creato a immagine del dio Anu, ma presenta l'uomo come creatura degli dei.

### ***Differenze tra cosmogonia biblica e orientale***

Sono più notevoli delle somiglianze. Nella cosmogonia orientale il caos primordiale è eterno e personificato, e anche gli dei hanno origine da esso. Per i babilonesi gli astri sono divinità e gli uomini sono creati per sostituire gli dei nel lavoro. Non esiste una concezione unitaria del genere umano.

La Bibbia, invece, presenta un unico Dio trascendente, creatore di tutto, e l'uomo come vertice della creazione. Pertanto, pur con affinità nel linguaggio mitico, il messaggio teologico è radicalmente diverso. L'autore sacro utilizza elementi delle cosmogonie babilonesi e fenicie, trasformandoli criticamente per esprimere la fede di Israele.

## L'esegesi del testo

### La prima creazione (Gn 1,1-31)

«In principio Dio creò il cielo e la terra» (Gn 1,1)

La prima frase racchiude non poche difficoltà, legate alla parola *bereshit* (In principio). La problematica di questo termine sta nella sua vocalizzazione masoretica che non è chiara. La frase può essere tradotta principalmente in due modi diversi:

a) come un titolo: ***In principio*** Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. Dio disse: «Sia la luce!».

b) come una frase introduttiva: ***Quando*** Dio creò il cielo e la terra, (mentre) la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque, Dio disse: «Sia la luce!».

Prendendo in considerazione le cosmogonie del Medio Oriente antico, si dovrebbe favorire la seconda traduzione. La cosmogonia più popolare, *Enuma Eliš*, comincia appunto con le parole: «Quando in alto il cielo non era stato nominato e in basso la terra non era ancora chiamata per nome». Anche altre composizioni letterarie iniziano con una temporale, ad esempio l'*Atra-hasīs* che inizia con: «Quando gli dèi erano uomo...»; oppure la cosiddetta cosmogonia del sacerdote *kalu*, che presenta una proposizione temporale duplice seguita dalla principale: «Quando Anu ebbe creato il cielo e Nudimmud ebbe creato l'Apsu, sua dimora, il dio Ea staccò dall'Apsu un pizzico d'argilla...»; o, ancora, il mito cosmogonico bilingue KAR 4 che, nella versione sumerica, inizia così: «Quando il cielo e la terra, essi erano strettamente uniti, fu separato...»

Nonostante questo, la maggioranza degli studiosi, sia antichi che moderni, preferisce la traduzione che tratta la prima frase come un titolo per tutto il racconto che segue, ossia *In principio Dio creò il cielo e la terra*.

Il verbo ebraico *bara* che qui è tradotto con «creare» ha una caratteristica importante: nella Bibbia ebraica questo verbo viene sempre utilizzato con Dio come soggetto. Solo lui, infatti, è capace di creare. Dio crea *il cielo e la terra*, cioè l'intero universo. L'autore biblico ha usato una figura retorica che si chiama *merismo*. Esso consiste nell'indicare qualcosa tramite l'elencazione delle sue parti o delle sue caratteristiche. Nello studio della Bibbia e in genere della letteratura semitica un «merismo» esprime la totalità di qualcosa tramite l'indicazione di due parti estreme o contrapposte: per esempio *il cielo e la terra* per indicare l'universo intero. Altri esempi biblici sono: *Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine* (Ap 22,13); *la notte e il giorno* (Sal 88,2); ecc.

«La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e Dio separò la luce dalle tenebre. Dio chiamò la luce giorno, mentre chiamò le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: giorno primo» (Gn 1,2-5).

È necessario confrontare con la cosmogonia di *Enuma Eliš* per poter comprendere la logica di questi versetti. *La terra era informata e deserta*. Si deve sottolineare che agli ebrei del tempo non era familiare la nostra idea di una creazione fatta dal nulla. La prima volta che nella Bibbia appare tale concezione sarà soltanto nel testo di 2Mac 7,28, che risale alla fine del II

sec. a.C. Secondo la tradizione più antica, invece, alle origini del mondo vi è una situazione di caos, vi è una *terra vuota e deserta*. Dio crea mettendo ordine (Gn 1,2). Che cos'è l'abisso coperto dalle tenebre? Qui occorre fare ancora riferimento a *Enuma Eliš*. Come è stato già detto, Tiamat era una dea del caos. Essa fu sconfitta dal dio Marduk. Dunque, in ebraico *t'hôm* (1,2a) significa «abisso», che in accadico sarebbe *tiamtu*. Proprio da questo termine viene la parola Tiamat. Dunque, l'autore biblico riporta la figura di Tiamat, non come una dea, ma come una realtà opposta a Dio (*'ēlōhîm*). Dio però ha pieno possesso sul *t'hôm*, come Marduk su Tiamat. Dunque, Elohim è presentato come se svolgesse, in certo qual modo, la stessa funzione di Marduk. Si ricordi, tra l'altro, che Marduk è il dio della luce. Nella Bibbia la prima realtà creata da Dio è, appunto, la luce (1,3). Elohim è il padrone della luce, come Marduk in *Enuma Eliš*.

Sulle acque primordiale «vola» il soffio divino, il suo spirito (ebr. *rûah* «spirito», «vento»). Qui non si tratta ovviamente dello Spirito Santo inteso come la persona della quale parla il NT (soprattutto il Vangelo di Giovanni), a meno di voler fare una lettura tipologica, insieme ai Padri della Chiesa. Lo «spirito» esprime piuttosto gli attributi di Dio, che in questo caso sarebbe la forza, l'energia di Dio che si prende cura del mondo. Se Dio toglie il suo spirito, il mondo ripiomba nel caos dal quale è uscito (Sal 104, 29-30), come avverrà nel racconto del diluvio.

Alcuni esegeti pensano che sarebbe più corretto tradurre la parola *rûah* con «vento» e intendere il genitivo «di Dio» come una forma di accrescitivo, per cui l'immagine evocata sarebbe quella di un vento molto forte, «una tempesta» che agitava la caotica e tenebrosa massa primordiale. La traduzione interconfessionale in lingua corrente ha scelto questa interpretazione e traduce: «un vento impetuoso». La ragione per tradurre in questo modo è causata dal fatto che probabilmente anche qui abbiamo un riferimento al mito di *Enuma Eliš*. Come si legge, il dio Marduk gettò sul mostro i venti. Tiamat spalancò la sua bocca infinita con l'intento di inghiottirlo, ma Marduk le cacciò in gola l'uragano, che irruppe violentemente nel suo stomaco e la privò di tutte le sue forze. Allora Marduk la uccise.

In altre parole, Marduk vince Tiamat con il potere del vento. Può darsi che l'autore sacro volesse dire che pure qui abbiamo una situazione simile a quella in *Enuma Eliš*: *'ēlōhîm* (Dio) avrebbe una potenza che può essere descritta con l'immagine del vento (*rûah 'ēlōhîm* – il vento di Dio) il quale, come abbiamo detto, può essere considerato come l'energia di Dio. Dunque, con questa energia *'ēlōhîm* ha il pieno controllo sull'abisso (*t'hôm/Tiamat*), dal quale sarà creato il mondo.

Ci spinge ad accettare questa idea anche il fatto che l'azione dello «spirito» è indicata con un verbo rarissimo (*rḥ*, al participio piel femminile: *m<sup>e</sup>raḥefet*), che ritorna solo in Ger 23,9 (per indicare l'agitarsi di un uomo) e in Dt 32,11 (per descrivere un'aquila che vola sopra i suoi nati): si ipotizza, così, che quel participio voglia dire «muoversi, volare»; la traduzione con il verbo «aleggiare» vorrebbe evocare un movimento concitato di ali. In definitiva, il senso dell'immagine suggerisce un movimento pieno di energie.

«E Dio vide che era cosa buona/bella». Il testo ebraico dice «*tôb*». Questa parola ebraica può significare allo stesso tempo sia «buono» sia «bello». La creazione appare così come realtà da ammirare non solo per la sua bontà, ma anche per la sua bellezza. Il ritornello, ripetuto per cinque volte nel racconto di Gn 1 (E Dio vide...), ci porta ad ascoltare questo testo come un grande inno rivolto a Dio per la bellezza delle sue opere e per la bontà sostanziale del mondo. Gn 1 invita gli uomini a contemplare il creato con uno sguardo di ammirazione e di lode, con lo stupore di chi riconosce qualcosa di meraviglioso che gli è stato donato. Altri passi biblici possono aiutare a vivere questo atteggiamento: Sal 19, 2-4; Sal 104; Sap 13, 1-9; Rom 1,20. In questi due ultimi passi è chiaro come la bellezza della creazione sia una via per arrivare alla contemplazione e alla scoperta di Dio.

*Dio chiamò la luce giorno, mentre chiamò le tenebre notte.* Nella tradizione biblica dare il nome significa prendere in possesso. Dio crea dando il nome. Lui è padrone assoluto del

creato. Non è un caso che Dio dà ordini alla creazione. Si ricordi che al tempo in cui fu composto questo testo, il popolo ebraico si trovava in esilio in Babilonia senza un re. Il popolo senza il proprio re, è un popolo che rischia di perdere la propria identità nazionale, perché manca del personaggio che lega e unisce il suo popolo. L'autore biblico consola il popolo assicurandoli che non hanno perso il loro re, perché il loro vero re è Dio Jahvè, il re dell'universo, padrone di tutta la terra. La caratteristica della regalità viene espressa tramite il modo in cui Egli crea l'universo. Ciascun re governa tramite gli ordini e le decisioni manifestate tramite parola. Similmente Dio Jahvè dà ordini alla creazione (Sia la luce! ecc.) e il creato è perfettamente obbediente. Dunque, il testo in modo implicito lascia intendere, anzitutto agli Israeliti in esilio, che Jahvè è il loro re, il Dio dell'universo.

Separando la luce dalle tenebre e le acque dalla terra, Dio ordina il caos primordiale. Tuttavia, non si tratta della luce naturale: infatti, il sole e la luna saranno creati solo nel quarto giorno. La luce e le tenebre hanno qui piuttosto un senso primordiale o spirituale. Notiamo che Dio non dice che le tenebre sono «buone». Tuttavia, esse continuano ad esistere. Questo può significare che il mondo conserva la possibilità di ritornare nel caos dal quale è uscito.

«Dio disse: 'Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque'. Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che sono sopra il firmamento. E così avvenne. Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno» (Gn 1,6-8).

Per l'uomo moderno questa descrizione può sembrare un po' strana. Di quale divisione delle acque si parla in questo testo? Cosa identificano le acque sopra e sotto il firmamento?

Per poter comprendere questa descrizione è necessario conoscere come nell'antico Vicino Oriente gli ebrei e gli altri popoli immaginavano la costruzione del mondo. Come vediamo nel disegno, sopra la terra c'è il firmamento (*rāqīa'*), fatto di una volta di cristallo che separa le acque dell'oceano superiore dalle acque inferiori che circondano la terra (Es 24,10; Ez 1,22-26). La pioggia cade quando Dio apre le cataratte del firmamento (Gn 7,11; Is 24,18; Mt 3,10). Ci sono anche le acque sotto il firmamento, nell'abisso: *Dopo sette giorni, le acque del diluvio furono sopra la terra; nell'anno seicentesimo della vita di Noè, nel secondo mese, il diciassette del mese, proprio in quello stesso giorno, eruppero tutte le sorgenti del grande abisso e le cataratte del cielo si aprirono* (Gn 7,10-11). Vicino alle acque sopra il firmamento del cielo ci sono i contenitori per la neve e la grandine (Gb 38,22), come pure i magazzini del vento e delle tempeste (Ger 10,13; 51,16; Sal 135,7; Gb 37,9). Sotto la terra c'è lo *Sheol*, il luogo delle tenebre, dove si trovano tutti i morti (Gb 11,8; 17,3; 24,29; 26,6; Sal 49,15; Pro 1,12; 15,11; Is 5,14 ecc.). La terra era pensata come una piattaforma galleggiante sulle acque e sostenuta da pilastri (1Sam 2,8; 2Sam 22,16; Ger 31,37; Sal 18,16; 75,4; 104,5; Gb 9,6; 38,6; Pro 8,29): *Si scuota la terra con i suoi abitanti, io tengo salde le sue colonne* (Sal 75,4).

«Dio disse: 'Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un unico luogo e appaia l'asciutto'. E così avvenne. Dio chiamò l'asciutto terra, mentre chiamò la massa delle acque mare. Dio vide che era cosa buona. Dio disse: 'La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che fanno sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la propria specie'. E così avvenne. ... Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: terzo giorno» (Gn 1, 9-13).

È già stato detto che il testo fu composto nel tempo dell'esilio babilonese. In Babilonia ogni anno, a causa delle piogge abbondanti, le acque dei fiumi Tigri ed Eufrate aumentavano e causavano delle inondazioni. Con il tempo, l'acqua scendeva e infine «appariva» la terra. A

quanto pare l'autore biblico nella sua composizione letteraria fu ispirato da questo fenomeno naturale che poteva osservare in Babilonia ogni anno.

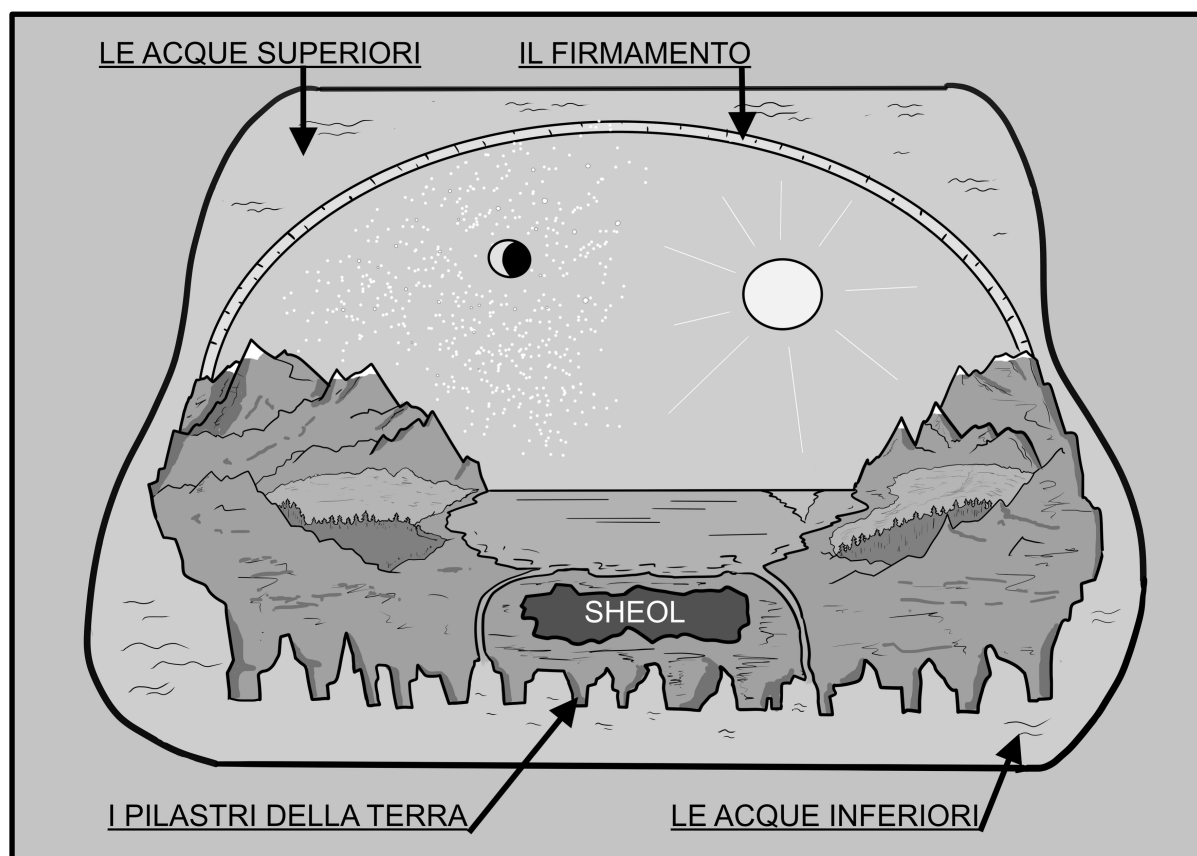


Figura 3. J. Waszkowiak

«Dio disse: ‘Ci siano fonti di luce nel firmamento del cielo, per separare il giorno dalla notte; siano segni per le feste, per i giorni e per gli anni e siano fonti di luce nel firmamento del cielo per illuminare la terra’. E così avvenne. E Dio fece le due fonti di luce grandi: la fonte di luce maggiore per governare il giorno e la fonte di luce minore per governare la notte, e le stelle. Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra e per governare il giorno e la notte e per separare la luce dalle tenebre. Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: quarto giorno» (Gn 1, 14-19).

Nel quarto giorno Dio crea gli ornamenti per le realtà già formate; così nel firmamento vengono collocati gli astri. Sole e luna per molti popoli vicini erano considerati divinità da adorare. Ad esempio, nell'antichità era molto popolare il dio del sole – Shemesh (ebr. *šemeš* «sole»). Qui, il sole e la luna, sono ridotti al rango di pure e semplici lampade (ebr. *mā'ôr* «lampada»). Il testo genesiaco ci ricorda che la funzione degli astri non è soltanto quella di far luce, ma anche di governare o regolare i tempi e le stagioni. La posizione degli astri, infatti, determina il ciclo liturgico ebraico. Al ritmo degli astri creati da Dio è così legata la possibilità del culto reso a lui: è come se il culto e la preghiera fossero già stati previsti da Dio al momento stesso della creazione. Nella creazione dei primi viventi, i pesci e gli uccelli, (quinto giorno) appare per la prima volta il verbo *benedire* che ricorrerà altre due volte nel testo; la vita nasce così sotto il segno del favore divino.

«Facciamo l'uomo» (1,26)

Per quanto concerne il tema dell'uomo e della donna, i primi due capitoli della Genesi ci offrono due testi provenienti dalle due tradizioni diverse (Jahvista e Sacerdotale) che presentano l'essere umano da due punti di vista.

Il primo testo, Gn 1,26-27:

«Dio disse: **Facciamo l'uomo** a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: d'omini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra'. E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: **maschio e femmina** li creò» (Gn 1,26-27).

Il primo racconto è dagli studiosi attribuito alla tradizione sacerdotale (VI-V sec. a.C.). La creazione dell'uomo e della donna fu realizzata solo come ultimo atto della creazione.

Prima, ma sempre dello stesso giorno, furono creati gli «animali, rettili e bestie selvatiche secondo loro specie» (Gn 1,24), poi Dio – con un atto linguistico dichiarativo, rafforzato dal plurale deliberativo solenne (hebr. *na'āseh* «Facciamo», 1,26) – decreta l'esistenza dell'essere umano.

#### *Facciamo l'uomo (P)*

Come spiegare che Dio esprime il suo desiderio della creazione dell'uomo in prima persona plurale? Nella storia dell'esegesi di questo versetto sono apparse diverse proposte, che in maniera sintetica si presentano in modo seguente:

##### *1. Padri della Chiesa – la Trinità*

I Padri della Chiesa ammettono che l'autore biblico voleva esprimere in maniera implicita l'esistenza della Trinità. Nell'esegesi si cerca innanzitutto comprendere il senso letterario del testo, ossia comprendere quale pensiero l'autore biblico voleva esprimere con il suo testo. L'autore biblico visse nel VI/V sec. a.C., dunque non poteva conoscere il concetto della Trinità. Perciò, questa interpretazione può essere accettata al livello omiletico o spirituale, ma non esegetico.

##### *2. Pluralis maiestatis*

Il *pluralis maiestatis* (espressione lat.: «plurale di maestà») indica l'uso della prima persona plurale (anziché singolare) del verbo, per dare alla persona alla quale questa espressione viene rivolta, una particolare autorità oppure esprimere venerazione (per esempio: «Vostra Santità» in riferimento al papa).

A quanto pare questa interpretazione è la più popolare. Gli esegeti che la favoriscono, fanno innanzitutto un riferimento alle lettere trovate a Tel el-Amarna (XIV sec. a.C.) in Egitto. Infatti, in una di queste lettere, si trova un'espressione nella quale ci si rivolge al faraone utilizzando il plurale – *ilani* «miei dei» (Testa, *Genesi* 1977). Questa sarebbe una prova che anche nell'antichità si usava il *pluralis maiestatis* per onorare maggiormente una persona. La debolezza di questa interpretazione consiste nel fatto che nella Bibbia ebraica essa appare in maniera molto scarsa.

### 3. Dio comunica gli angeli

In tutti i miti che descrivono la creazione dell'umanità, veniva raccontato dapprima un raduno delle divinità, le quali facevano un dibattito al riguardo. Similmente Dio viene presentato nel testo biblico come uno che si consulta con gli angeli riguardo all'atto della creazione degli uomini. La difficoltà di questa spiegazione sta nel fatto che gli angeli, a differenza delle divinità mesopotamiche, non hanno il potere di creare, per cui molti esegeti rifiutano questa proposta. Sembra più ragionevole ammettere che l'autore biblico, il quale fu ispirato dai testi mesopotamici, deliberatamente abbia lasciato questa sfumatura mitica, con la quale esprime una polemica nei confronti della teologia delle tradizioni mesopotamiche.

### 4. *Pluralis deliberationis*

È una forma stilistica espressa in forma plurale che esprime una riflessione fatta con se stesso, come se uno parlasse con altri. Per esempio, la persona che vuole fare una spesa, potrebbe domandarsi: «Cosa dobbiamo comprare?». Questa interpretazione sembra la più accettabile, visto che in Gn 3,22, dopo il peccato di Adamo ed Eva, Dio fa una domanda rivolgendosi a se stesso in forma plurale: *Ecco che l'uomo è diventato come uno di noi, conoscendo il bene e il male!* Il pensiero espresso in forma *pluralis deliberationis* in maniera ancora più evidente troviamo nel libro d'Isaia 6,8: *Poi udii la voce del Signore che diceva: 'Chi manderò? Chi andrà per noi?'. E risposi: 'Eccomi, manda me!'.* In questa frase possiamo essere certi che l'autore biblico ha usato un *pluralis deliberationis*, perché inizialmente usa il verbo al singolare «chi manderò?» – chiaramente parlando con se stesso – e subito dopo al plurale «Chi andrà per noi?». Per questo, fra tutte le interpretazioni, quella di *pluralis deliberationis* sembra la più probabile, per il fatto che essa corrisponde al testo biblico. Tuttavia, finora gli esegeti non hanno trovato un'interpretazione unanime di questo testo.

A differenza di ogni cosa o animale creati prima, l'uomo è a immagine (*šelem*) e somiglianza (*dēmût*) di Elohim (Gen 1,27a), simile al modo in cui, nella letteratura accadica, il re era visto come la precisa immagine di un dio.

È importante notare che nel testo non sono usati i nomi 'yš / 'yśah (uomo / donna), ma zākār / nēqēbā (maschio / femmina). Questi termini appaiono in riferimento all'uomo soltanto due volte nella Bibbia ebraica (1,27; 5,2). In altri casi questo termine viene usato per gli animali, per indicare maschio e femmina (6,19; 7,3.9.16). In altre parole, l'autore sacro insiste a sottolineare, anche sul livello terminologico, che Dio crea un uomo «polarizzato» secondo due generi: maschio e femmina. Essi sono differenti e la loro differenza si riferisce alla loro sessualità.

Nella creazione dell'uomo, ben tre volte è stato usato termine «fare/creare» (ebr. *bārā*). Non è un verbo qualsiasi: la particolarità di questo verbo consiste nel fatto che esso si riferisce esclusivamente a Dio. Dunque, se nel testo biblico qualcosa è stato fatto e questo è espresso con il termine *bārā*, significa che questa cosa fu fatta da Dio. Nemmeno una volta nella Bibbia ebraica questo verbo si riferisce all'uomo come soggetto dell'azione. Ora, la ripetizione del verbo *bārā* (tre volte in solo due versetti 26-27), ha un carattere enfatico. L'autore sacro vuole con queste ripetizioni sottolineare che l'uomo è stato creato da Dio. Dio ha creato l'uomo ed è Lui stesso a costituire l'essere umano maschio e femmina (1,27). L'uomo, secondo questo testo, non decide della propria sessualità.

Dio creò l'uomo a sua immagine: maschio e femmina (*zākār* e *nēqēbā*). Dunque, per poter contemplare il volto di Dio nell'uomo bisogna porre insieme uomo e donna allo stesso livello. Soltanto loro, insieme, rispecchiano una piena immagine di Dio. Né l'uomo da solo e né la donna da sola presentano l'immagine di Dio. Soltanto l'uno e l'altro insieme rispecchiano

il vero volto di Dio. Infatti, *Dio è spirito* (Gv 4,23) e supera la sessualità dell'essere umano. Dio è capace di pensare e amare in maniera sia maschile che femminile. Quello che dovrebbe stupire il lettore è il fatto che il testo viene composto nel periodo (VI-V sec. a.C.) in cui lo *status* sociale della donna era molto più basso dallo *status* dell'uomo. Il sistema delle famiglie era patriarcale. La donna non era mai considerata allo stesso livello dell'uomo. Dunque, l'autore biblico che pone la donna al livello dell'uomo offre un testo che supera e contesta la mentalità della sua epoca.

Possiamo dunque dire che il testo sacerdotale (Gn 1,26-27) presenta la creazione dell'uomo come compimento di tutta la creazione. Solo dopo la creazione dell'uomo, alla fine del sesto giorno Dio vide che la creazione era «*molto buona*». Nei giorni precedenti la creazione era considerata solo come «buona» (1,10.12.18.21.25).

Dunque, la prima creazione sottolinea la dignità e la differenza dell'uomo, che si caratterizza sul piano sessuale (maschio e femmina). Ora vediamo l'altro testo che appartiene alla tradizione Jahvista (XI-X sec. a.C.).

«E il Signore Dio disse: 'Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda'. Allora il Signore Dio plasmò dal suolo **ogni sorta di animali** selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così **l'uomo impose nomi** a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici, ma per l'uomo **non trovò un aiuto che gli corrispondesse**. Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; **gli tolse una delle costole** e richiuse la carne al suo posto. **Il Signore Dio formò** con la costola, che aveva tolta all'uomo, **una donna** e la condusse all'uomo. Allora l'uomo disse: 'Questa volta è **osso dalle mie ossa**, carne dalla mia carne. **La si chiamerà donna, perché dall'uomo è stata tolta**'. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e **si unirà** a sua moglie, e i due saranno **un'unica carne**. Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, e non provavano vergogna» (Gen 2,18-25).

A differenza del precedente, questo testo presenta l'unicità dell'uomo rispetto al mondo animale. Dio conduce ad Adamo gli animali perché egli li chiami per nome. Dare un nome nella tradizione biblica significa prendere possesso della realtà nominata. L'autore biblico vuole far capire che Adamo diventa padrone degli animali, ma non trova in loro nessuno al suo livello (2,20). Sempre con linguaggio mitico, tramite una costola presa dal fianco dell'uomo, si presenta la stretta unità tra uomo e donna. Lo stesso Adamo dice: *Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne* (2,23). La prossimità fonetica dei nomi di uomo ('yś) e donna ('yśah) ci fanno capire di questa vicinanza. Leggendo il testo in ebraico, diventa anche più chiaro il gioco di parole: *La si chiamerà donna ('yśah), perché dall'uomo ('yś) è stata tolta* (Gn 2,23). Alla fine, viene nuovamente sottolineata l'unità tra uomo e donna nelle parole: *Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne* (2,24).

Dunque, prendendo in considerazione entrambi testi biblici della creazione in riferimento al tema dell'uomo e della donna, notiamo una notevole differenza tra di essi. La differenza è che nel primo testo l'uomo e la donna sono raffigurati in ciò che li rende diversi, cioè la sessualità (maschio e femmina). Nel secondo testo sono presentati nella loro unità e anche unicità in relazione al mondo animale.

«Siate fecondi e moltiplicatevi» (Gn 1,28)

La prima parola che Dio rivolge all'uomo non è tanto un comando, quanto piuttosto una benedizione. Questa parola divina indica come, all'interno della coppia, i figli siano prima di

tutto una benedizione, un segno dell'amore di Dio per l'uomo (cf. Sal 127,3) maschio e femmina.

«Dio disse: ... riempiate la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (Gn 1, 27-28)

Nel v. 26 compare il verbo “dominare” (ebr. *rdh*) al quale si aggiunge, nel v. 28 (ebr. *qbs*), il verbo «soggiogare»; si tratta di verbi presi dal vocabolario che normalmente nella Bibbia ebraica riguardano l'attività del re. L'uomo riceve da Dio il compito di governare la terra; è cioè immagine e somiglianza di Dio nel senso che è una sorta di rappresentante divino nel mondo, il segno della presenza di Dio nel creato.

«Dio disse: 'Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutti gli animali selvatici, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde'. E così avvenne». (Gn 1, 29-31)

I vv. 29-30 passano spesso inosservati; all'uomo appena creato Dio offre come cibo soltanto erbe del campo. Non si tratta di un invito a una dieta vegetariana: nel progetto della creazione è assente anche quel minimo di violenza necessaria per mantenersi in vita, ossia l'uccisione degli animali.

«Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno».

Il racconto della creazione dell'umanità termina con una variazione al ritornello che già conosciamo: *E Dio vide che era cosa molto buona/bella*. La creazione dell'uomo è il vertice stesso dell'azione divina; l'uomo è davvero un prodigio divino (Sal 139,14: *Ti lodo, perché mi hai fatto come un prodigio*). Il testo di Gn 1 impedisce di avere una visione pessimistica dell'uomo, immagine e somiglianza di Dio.

«Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto. Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati» (Gn 2,1-4a).

Dio, nel settimo giorno, portò a compimento il lavoro che aveva fatto e cessò (ebr. *šābat* «cessare» «fermare») nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto. Tutto il racconto della creazione, che trova il suo vertice nella creazione dell'umanità, si conclude in modo inatteso: il settimo giorno Dio si ferma nel suo «lavorare». Il settimo giorno è, prima di tutto, il giorno in cui la creazione è compiuta, in cui Dio «portò a termine il lavoro che aveva fatto». Osserviamo che in questo testo non si parla del riposo. Dio *šābat*, cioè cessa di lavorare. Non è anche un giorno di «far niente». Dio agisce pure in questo giorno, perché lo benedice e lo consacra.

Il vertice è proprio la celebrazione del sabato: il sabato, infatti, diventa il compimento di tutta l'opera. È il momento in cui l'opera della creazione termina; è il momento del riposo, della pace, della completezza: *Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro*.

Molto diverso dallo *shappatu* babilonese, il giorno nefasto in cui non si fa niente, perché porta male fare qualcosa, il sabato biblico è l'opposto: è il momento della pace serena, tranquilla, completa. In questa visione teologica domina l'idea che il futuro è buono: il teologo

biblico ha una visione ottimista del mondo. *Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto.*

La benedizione implica un'idea di fecondità. Dunque, la benedizione del sabato significa che il giorno settimo è il giorno in cui si porta frutto, il giorno fecondo. Apparentemente si tratta di una contraddizione, perché è proprio il giorno in cui non si lavora e il concetto di consacrazione implica quello di separazione. Una cosa consacrata, sacra, è una cosa separata, delimitata e isolata; il giorno settimo è il giorno separato dal resto.

Occorre notare che, a differenza degli altri sei giorni, non si dice: *E fu sera e fu mattina. Settimo giorno.* L'autore è talmente preciso che si deve porre attenzione a ogni sua variazione. Sembra dunque che il sabato non finisca; il primo giorno è finito; il secondo anche, il sesto pure... e il settimo? Non viene detto che finisca!

Con questo particolare letterario l'autore vuole presentare una prospettiva futura, come dire: *Oggi è il sesto giorno, domani sarà il settimo.* Il sesto giorno, il giorno della creazione dell'uomo è quest'oggi: si tratta della storia dell'umanità, tutta la storia che tende al momento del compimento e della perfezione, il grande sabato finale. Nel mondo orientale biblico il «6» è il numero dell'imperfezione, mentre il «7» è quello del compimento. Dunque il settenario biblico non parla tanto degli eventi della creazione all'origine del mondo, ma presenta il senso del nostro mondo adesso. Dio sta creando ora. Adesso l'umanità sta vivendo il sesto giorno e tutta la storia dell'uomo è il sesto giorno della creazione. Il mondo aspetta il giorno settimo, in cui la storia del mondo finirà, cioè troverà il suo compimento.

#### *La struttura di Gn 1,1-2,4a*

La struttura letteraria di Gn 1,1-2,4a si può presentare in due modi. Il primo è uno schema di una struttura a chiasmo che ruota attorno al quarto giorno, il giorno centrale. *Il quarto giorno* è molto importante, perché è il giorno dedicato al grande orologio cosmico:

«Dio disse: 'Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra'. E così avvenne: Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte, e le stelle. Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra e per regolare giorno e notte e per separare la luce dalle tenebre. E Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: **quarto giorno**».

Come è stato già mostrato, la luna e il sole sono demitizzati rispetto alla mentalità babilonese che innalzava gli astri al rango di divinità. Essi sono solo creature (lampade), però sono creati prima dell'uomo e costituiscono per lui una limitazione, cioè determinano quelle regole a cui l'uomo dovrà sottostare.

#### *Dio riempie e adorna ciò che fu «vuoto e disordinato» (cf. Gn 1,2)*

Oltre alla struttura a chiasmo, il brano della Gn 1,1-2,4a presenta uno schema a due fasi: alle opere ambientali, corrispondono le opere ornamentali. Ciò significa che prima Dio crea l'ambiente, gli spazi, poi li riempie con gli astri e gli esseri viventi. C'è armonia perché ogni cosa ha il suo posto. In questo modo la terra non è più «vuota e disadorna» (*tohû wābohû*), ma piuttosto *riempita* (della creazione) e *ornata* (da Dio).

La terra era **vuota** e **disadorna** e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque (Gn 1,2a).

Ambiente	Ornamentazione
Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: <b>primo giorno</b> .	Dio disse: «Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra». E così avvenne: Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte, e le stelle. Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra e per regolare giorno e notte e per separare la luce dalle tenebre. E Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: <b>quarto giorno</b> .
Dio disse: «Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque». Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che son sopra il firmamento. E così avvenne. Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: <b>secondo giorno</b> .	Dio disse: «Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo». Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. Dio li benedisse: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra». E fu sera e fu mattina: <b>quinto giorno</b> .
Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto». E così avvenne. Dio chiamò l'asciutto terra e la massa delle acque mare. E Dio vide che era cosa buona. E Dio disse: «La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie». E così avvenne: la terra produsse germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la propria specie e alberi che fanno ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie. Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: <b>terzo giorno</b> .	Dio disse: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie». E così avvenne: Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie e tutti i rettili del suolo secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra». Poi Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde». E così avvenne. Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: <b>sesto giorno</b> .

## **La seconda creazione (Gn 2,4b-4)**

Con i capp. 2-4 della Genesi lo stile e il genere letterario si modificano profondamente rispetto a Gn 1, che appartiene, piuttosto, al genere del poema liturgico. In Gn 2 il tono è meno solenne, meno ritmico, ma più narrativo. Siamo di fronte ad uno stile sapienziale, di carattere didattico.

«Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e il cielo nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era uomo che lavorasse il suolo, ma una polla d'acqua sgorgava dalla terra e irrigava tutto il suolo. Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo» (Gn 2,4b-7).

L'azione di Dio è descritta con il verbo che normalmente viene usato per l'azione del vasaio, «plasmare»; l'uomo è una creatura fragile, modellata con la polvere della terra, dalle mani sapienti di Dio. Il termine «suolo» è in ebraico *'ādāmāh*, mentre il termine «essere umano» è *'ādām*; già nel nome, l'uomo è legato, con questo gioco di parole, al suo luogo di origine, la terra. Si può anche aggiungere che il sangue in ebraico è *dām*, e il colore rosso *'ādom*. Nei miti dei popoli vicini, ad esempio in *Enuma Eliš*, la creazione dell'uomo è descritta con immagini non troppo lontane da questa: gli uomini vengono creati mescolando argilla con il sangue di un dio, ma allo scopo di servire gli dei; una creazione in vista della schiavitù e non della benedizione. Non così avviene nel racconto genesiaco: l'uomo, plasmato dalla terra, riceve la vita da Dio stesso ed è creato per essere libero e signore del creato.

«... e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gn, 2,7).

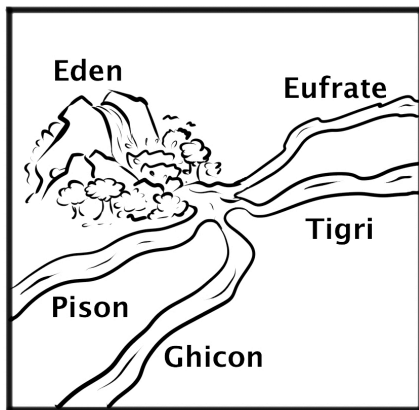
«Alito di vita» dall'ebraico *nišemat hayyîm* rimanda al «soffiare» e «respirare». Nell'AT. questo termine indica la spiritualità dell'uomo, cioè un dono che Dio fa all'uomo per permettergli di conoscere, di entrare in relazione con gli altri e con Lui stesso. Quest'alito di vita non designa «l'anima» (termine sconosciuto all'autore sacro, introdotto tardivamente con la filosofia greca), ma qualcosa simile a ciò che noi chiamiamo «spirito». L'uomo, perciò, è contemporaneamente legato a Dio (alito di vita) e al mondo (argilla-materia), e questa unità è la sua grandezza e la sua bellezza.

«Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male» (Gn 2, 8-9).

Il giardino dell'Eden diventerà nella tradizione ebraico-cristiana il «paradiso terrestre». Eden probabilmente significa «delizia» e il giardino appare come il luogo che Dio ha pensato per l'uomo. In questo giardino l'uomo potrà vivere in comunione con Dio, con l'altro uomo, con la natura. Il giardino non è una conquista dell'uomo, ma un dono gratuito di Dio, così come sarà, per Israele, il dono della terra promessa.

«Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre attorno a tutta la regione di Avila, dove si trova l'oro e l'oro di quella regione è fino; vi si trova pure la resina odorosa e la pietra d'ònice. Il secondo fiume si chiama Ghicon:

esso scorre attorno a tutta la regione d'Etiopia. Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre a oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate» (Gn 2,10-14).



Stupisce, nei vv. 10-14, trovare una notizia geografica, per noi incomprensibile. Dal giardino dell'Eden partono quattro fiumi, dei quali soltanto due, il Tigri e l'Eufrate, sono conosciuti. Abbiamo anche un riferimento alla città santa, perché un fiume porta il nome dell'unica sorgente che si trovava a Gerusalemme – Gihon. Il numero “quattro” rinvia ai punti cardinali e il testo sembra dirci che tutta l'acqua del mondo proviene dall'Eden. A questo punto occorre ricordare che il testo fu scritto nel territorio di Giuda, in Palestina, dove sempre mancava l'acqua. Per gli uomini di questa regione l'acqua è un segno di benessere. Il fatto che tutta acqua provenga dal paradiso, significa che solo nel

giardino di Eden si trovavano in abbondanza tutti quei beni di cui ora l'umanità soffre la mancanza.

«Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse» (Gen, 2,15).

L'uomo, creato da Dio, è posto nel giardino «per lavorarlo e custodirlo». Dunque la vocazione dell'uomo è il lavoro; uno dei fini per i quali l'uomo è posto nel giardino è coltivarlo e custodirlo secondo il disegno di Dio, in altri termini, collaborare all'opera della creazione. L'uomo non è perciò il padrone del creato. Il verbo «lavorare» (*'ab<sup>e</sup>d*) nella lingua ebraica indica anche il «servire» Dio nel culto; il verbo «custodire», alla lettera «fare la guardia» (*šam<sup>e</sup>r*), indica il «custodire i precetti di Dio». Il fine per cui l'uomo è stato creato non è soltanto il lavoro, ma anche il culto, il servizio di Dio.

«Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: 'Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti'» (2,16-17).

## ***Adamo ed Eva***

### *Il poema di Gilgamesh*

Le più antiche tradizioni su Gilgamesh risalgono alla letteratura sumerica tra la fine del III e l'inizio del II millennio a.C. (circa 2100–2000 a.C.) e consistevano in racconti autonomi che celebravano le imprese del re di Uruk. In epoca paleobabilonese (XVIII secolo a.C.) questi racconti furono rielaborati in lingua accadica e organizzati in una narrazione più unitaria. La forma definitiva dell'opera, nota come versione babilonese standard, si sviluppò progressivamente tra il XIII e il VII secolo a.C.; i manoscritti meglio conservati, provenienti dalla biblioteca del re Assurbanipal a Ninive, risalgono al VII secolo a.C.

Il testo dell'Epopea di Gilgamesh che presenta le maggiori affinità con Gen 3 appartiene alla versione babilonese standard; esso, tuttavia, si fonda su una tradizione letteraria molto più antica. Si tratta del racconto del grande eroe, l'uomo che intraprende la ricerca della vita eterna. Dodici tavolette riportano questo poema; all'inizio della decima tavoletta si racconta il viaggio

decisivo dell'eroe: Gilgamesh è triste e addolorato. Va a cercare la vita eterna perché è morto il suo amico e per paura della sua morte che prima o poi arriverà. Gilgamesh dunque va alla ricerca della pianta della vita eterna, perché sa che esiste, da qualche parte deve esserci, ne è sicuro, lo dicono tutti che c'è la pianta della vita eterna. Supera un'enorme quantità di peripezie, supera tutte le prove e arriva finalmente dall'uomo di nome Uta-Napištim che è sopravvissuto al diluvio universale. Questo personaggio gli racconta il diluvio. Uta-Napištim, superstita al diluvio, gli dice dove si trova la pianta della vita e Gilgamesh arriva alla desiderata pianta. Con fatica la conquista e può tornare a casa, ma durante il viaggio si ferma per fare un bagno e, mentre fa il bagno, un serpente gli porta via la pianta della vita. La faticosa ricerca di Gilgamesh è fallita! Il fallimento dell'uomo è stato causato da un serpente che si è portato via la pianta della vita e Gilgamesh torna a casa sconfitto. La conclusione del racconto è molto pessimistica. Ecco le parole rivolte a Gilgamesh alla fine del poema: *Gilgamesh, dove corri così a caso? La vita che tu cerchi non puoi trovarla: quando gli dei crearono l'umanità, la morte stabilirono per gli uomini, mentre la vita la tennero nelle loro mani! Tu, Gilgameš, appaga il tuo ventre, ricerca giorno e notte il piacere, ogni giorno fa' festa, giorno e notte danza a suon di musica, indossa vestiti puliti e la tua testa sia lavata; guarda il figlio che ti tiene la mano e una sposa venga sempre a rallegrarsi sul tuo seno: questa soltanto è la sorte dell'uomo!*

### ***Il «peccato originale» (Gn 3,1-24)***

La storia del peccato originale è un racconto filosofico che intende dirci il senso della realtà con un linguaggio mitico. Questo non significa che non esistevano i primi genitori, ma che dal testo non è possibile venire a sapere che cosa storicamente accaduto che loro hanno perso il luogo della felicità, raffigurato nel testo sotto la forma del giardino Eden.

«Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio» (3,1a).

L'autore antico è un fine narratore, un abile cesellatore di termini. Nella sua elaborazione letteraria ci sono molte più finezze di quelle che noi riusciamo a notare in una traduzione. Ad esempio: fra l'aggettivo **nudo** (*‘ērom*, al plurale *‘ārûmîm*) e l'aggettivo **astuto** (*‘ārûm*) c'è solo una piccola differenza vocalica. Scrivendo solo le consonanti, l'antico lettore restava colpito dalla vicinanza di due termini così simili e poteva trovarsi nel dubbio se leggere «nudo o astuto». È un gioco letterario importante che crea il passaggio dagli uomini (nudi) al serpente (astuto). Il serpente è saggio, sapiente. La traduzione italiana con astuto ha voluto dare una sfumatura negativa, ma l'aggettivo in ebraico ha anche un valore positivo e indica il più intelligente di tutte le bestie fatte da Dio. Nelle raccolte antiche del libro dei Proverbi, nate nello stesso ambiente e nello stesso periodo del Racconto antico di Genesi l'aggettivo in questione è adoperato spesso per caratterizzare l'uomo prudente in contrasto con lo stupido (cfr. Pro 12,16.23; 13,16; 14,8.15.18; 22,3; 27,12). Noi cristiani leggiamo questo testo attraverso la lente della tradizione rabbinica e la primitiva tradizione cristiana. Quindi pensiamo che il serpente sia il diavolo. Infatti, nel libro dell'Apocalisse di San Giovanni Apostolo due volte, quando si parla del drago demoniaco, si offre una chiara e inequivocabile identificazione: *Il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana...* (Ap 12,9; cfr anche 20,2). Il serpente antico non può essere altro che il serpente di Gn 3.

L'autore antico non aveva ancora l'idea che il diavolo fosse una realtà spirituale, angelica, ribelle a Dio e che tenta gli uomini. Il primo testo che parla di Satana in maniera esplicita lo troviamo nel Libro di Zaccaria (Zc 3,1) che proviene dal periodo 520-518 a.C. Ricordiamo che soltanto nell'esilio babilonese si comincia a sviluppare, nell'ambito giudaico, l'angelologia, cioè lo studio sugli angeli. Noi, dunque, per comprendere a fondo il senso del

nostro testo, dobbiamo innanzitutto domandarci che cosa significava «serpente» per l'autore di Gn 3.

Alcuni studiosi suggerivano che l'idea del serpente provenisse dal poema *Enuma Eliš*, nel quale appare il mostro primordiale di nome *Tiamat*. Tuttavia è difficile accettare questa proposta per il fatto che Tiamat è piuttosto un drago che serpente. Per questo, la figura del serpente, come una raffigurazione del male, con ogni probabilità fu presa dalla mitologia egizia<sup>10</sup>. Si tratta di una divinità che viene rappresentata sotto la forma di un serpente – Apopi.

### *Apopi – serpente in Egitto*

Apopi era l'oscuro nemico del dio-sole Ra, portatore della luce e garante di Maat (la quale impersonava l'ordine cosmico), a cui cercava ogni giorno di impedire di sorgere minacciandolo durante il suo viaggio attraverso il Duat, l'aldilà egizio, sulla barca solare della notte, Mesektet. Apopi era il più grande nemico di Ra; un suo epiteto era appunto «Nemico di Ra», oltre a «Signore del Caos». In quanto incarnazione di tutto ciò che è male, Apopi veniva immaginato come gigantesco serpente o un possente pitone con epiteti quali «Serpente del Nilo» e «Malvagia Lucertola»; talvolta era comparato anche a un ippopotamo, un orice, una tartaruga e perfino a figure umane come morti ribelli o nemici stranieri. Alcuni documenti lo volevano lungo quasi 15 metri e con la testa di selce.

### **Scontro con Ra**

Illustrazione da un papiro raffigurante Seth che uccide Apopi trafiggendolo con una lancia. Il mostro è visto nell'atto di insidiare la barca solare su cui è assiso Ra. Museo egizio del Cairo. La storia della perpetua guerra che Apopi muoveva contro Ra fu elaborata durante il Nuovo Regno (ca. XVI-XI sec. a.C.). Il mito narra che Apopi doveva costantemente trovarsi al di sotto dell'orizzonte perciò era una creatura dell'oltretomba. Il suo verso (il suono che emetteva poichè «l'uomo parla, l'animale fa un verso») faceva tremare l'oltretomba. Alcuni miti descrivevano come Apopi, originariamente capo degli dei, spodestato da Ra, relegato nel mondo dei morti, oppure relegato a causa della sua natura malvagia.

I Testi dei sarcofagi raccontano che Apopi si serviva del suo sguardo magico per sopraffare Ra e il suo seguito divino. Ra era assistito da una folta schiera di protettori che viaggiavano con lui attraverso le insidie dell'oltretomba, fra i quali Seth, Sia, Hu, Heka, Bastet, Sekhmet. In alcuni racconti, lo stesso Ra, nelle sembianze del grande gatto eliopolitano, lo uccideva (immagine si trova in Deir el-Medina, Luxor, Egitto).

Derivante dal Caos primordiale, Apopi poteva essere combattuto ed essere sconfitto ma solo per un certo tempo, egli non poteva essere distrutto, rappresentando, in questo modo - nel continuo conflitto con Ra - lo scontro tra bene e male. Anche nel *Libro dei morti* lo scontro tra Apopi e Ra si ripeteva e in questo caso era necessario l'intervento del benevolo dio-serpente

---

<sup>10</sup> Però, è da notare che nei racconti mitici orientali il serpente ha anche talvolta una valenza positiva e svolge il ruolo di custode del giardino degli dei (cf. *Ningishida*). I giardini divini sono custoditi e controllati da serpenti e quindi il narratore potrebbe aver pensato al *cliché* del serpente perché simbolo di chi fa la guardia all'albero. Ma c'è di più. Il serpente è anche un simbolo divino, un segno cioè di idolatria. Nel mondo egiziano il serpente è il simbolo del potere e della sapienza. Il faraone porta sulla tiara il serpente cobra. Si chiama «*uraeus*»; vuol dire che il faraone, rappresentato dal serpente, è potente e sapiente. Il serpente è il simbolo del potere umano, la potenza faraonica, della sapienza faraonica. Dobbiamo sempre fare lo sforzo di ripensare al momento storico in cui questi testi vengono scritti. L'Egitto dal tempo della schiavitù d'Israele era un simbolo del potere ostile del popolo d'Israele. Così il serpente che portava il faraone sulla tiara diventa il simbolo del male, ostile sia a Dio sia al popolo d'Israele.

Mehen e di Iside per garantire il proseguimento del viaggio del sole nel Duat. Secondo la mitologia, dopo essere stato domato dalle forze del bene, veniva incatenato e trafitto coi coltelli; il sangue che sgorgava dalle sue ferite dipingeva i cieli di mattina e di sera di colore rosso.

Mentre Ra veniva venerato, Apopi era oggetto di una sorta di contro-venerazione: gli egizi pregavano cioè per la sconfitta di Apopi. La vittoria di Ra, al termine di ogni notte, era assicurata dalle preghiere dei sacerdoti e dei devoti nei templi. Nel Grande tempio di Amon a Karnak (Tebe) i sacerdoti svolgevano un particolare rituale, ripetuto varie volte al giorno, per aiutare il dio-sole a resistere agli attacchi di Apopi e continuare così il ciclo del sole in cielo e della vita sulla terra. In un rito annuale, detto «della messa al bando del Caos», i sacerdoti costruivano un'immagine di Apopi che si riteneva contenesse tutto il male e le tenebre dell'Egitto, per poi bruciarla e assicurare l'ordine in Egitto per un altro anno. Pare che sull'immagine del serpente destinata al rogo fossero talvolta scritti i nomi dei nemici del Paese. Siccome si riteneva che Apopi visse nell'oltretomba, veniva talvolta chiamato «Divoratore di anime». Perciò anche i morti necessitavano di protezione; ciò è all'origine della pratica di seppellire i morti con formule magiche per cacciare Apopi. A quanto pare l'autore biblico fu ispirato innanzitutto da questo personaggio nel comporre il testo biblico.

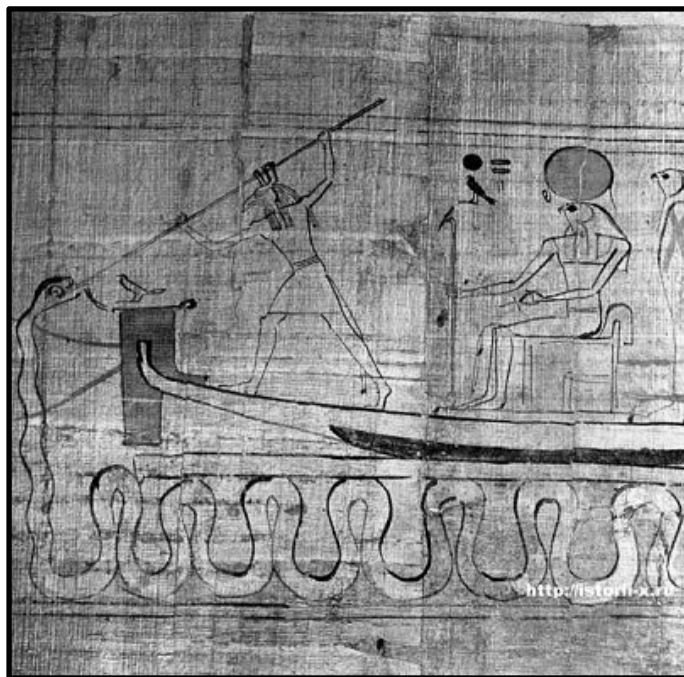


Figura 4. Il serpente Apopi attacca la barca solare di Ra

### *Il dialogo del serpente con Eva*

Il serpente comincia il dialogo con la donna con una domanda:

«Egli disse alla donna: È vero che Dio ha detto: 'Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?'»  
(3,1b).

Questa domanda però non era posta per ottenere un'informazione, ma per piegare la donna al sospetto nei confronti di Dio. Durante questa discussione il serpente tramite delle suggestioni e delle domande mette in dubbio la sincerità e la bontà di Dio verso gli uomini. Ottiene successo perché alla fine la donna fa una riflessione:

«Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza» (3,6a).

Nel testo ebraico abbiamo un termine *l'haškîl* (coniugazione hifil) che proviene dal verbo *šākal*. È un verbo di molti significati. Nelle traduzioni di solito è tradotto *acquistare saggezza*. Tuttavia, il suo significato è molto più ampio. Nel dizionario BDB, prendendo in

considerazione soltanto il suo significato nella coniugazione hifil, troviamo: *essere abile, essere fortunato, prosperare, ottenere successo, causare il successo*<sup>11</sup>.

In altre parole, dopo il dialogo con il serpente, il frutto della conoscenza del bene e del male è diventato per la donna assai prezioso: una realtà desiderabile e senza la quale non si può essere felici. Ecco la seduzione: offrire l'illusione che la felicità si possa ottenere da soli, al prezzo della rottura del rapporto con Dio. Questa illusione viene svelata immediatamente dopo aver trasgredito il comandamento. Si sono immediatamente accorti che sono «nudi», o meglio che si sono «spogliati» dal bene supremo che è il buon rapporto con Dio.

Il significato dell'*albero della conoscenza del bene e del male* (2,9.17).

Questa espressione potrebbe essere un merismo. In questo caso l'albero della conoscenza del bene e del male avrebbe il significato dell'onniscienza. Un'altra interpretazione è che la conoscenza del bene e del male si riferisca alla sovranità sulla moralità dell'uomo. In altre parole, il mangiare di questo albero equivale a pretendere di dominare la morale, voler essere arbitro del bene e del male. È una grande tentazione dell'uomo di ogni tempo di voler decidere da solo che cosa è il peccato e che cosa non lo è. In quest'ottica «perversa» l'acquistare saggezza equivale al diventare padrone dei valori, per cui uno ne può fare quello che vuole. Ma la verità non si può creare. La verità si può soltanto scoprire. L'uomo è saggio quando con umiltà scopre come va il mondo, quando arriva alla conoscenza dei principi morali costituiti da Dio e si sottomette ad essi (Sal 1).

«Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture» (3,7).

La conseguenza prima non è quella di diventare come Dio, anzi proprio il contrario. La nudità, nel linguaggio biblico, è il segno della perdita della dignità, dell'umiliazione. L'uomo che scopre il proprio peccato si accorge che la sua avversione a Dio era solo un'illusione. Credeva di arrivare ad essere felice senza Dio e, invece, si ritrova lontano da Dio e insoddisfatto di sé stesso. Ha acquistato soltanto la conoscenza del proprio limite. La presenza di Dio diventa addirittura fonte di paura. «Intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture». È il tentativo quasi ridicolo dell'umanità di anestetizzare la vergogna, di fuggire dalle proprie responsabilità coprendole. Come si capisce, a differenza dei riduzionismi di epoca medievale (e non solo), qui il discorso sessuale non è il tutto di questa visione dell'origine di ogni peccato. Piuttosto, il punto centrale è la rottura del rapporto con Dio, fonte di conoscenza e di felicità per l'uomo.

### **La mela (?)**

Da dove è uscita fuori *la mela del peccato*? Nel testo biblico non c'è nessuna mela. Il problema si è posto con la predicazione latina e un grosso incremento a questa immagine è stato offerto da S. Agostino. In latino è possibile un gioco di parole fra *malum*, che vuol dire «melo» o «mela» e *malus* che vuol dire «male»; nella espressione *arbor mali*, ad esempio, il senso può essere «albero del male» o «albero di melo». Quindi, passando facilmente dal male al melo si è finito di parlare della mela ed essa è rimasta a livello popolare come modo comune di dire.

«Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: 'Dove sei?' Rispose: 'Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto'. Riprese: 'Chi ti ha fatto sapere che sei nudo? Hai

---

<sup>11</sup> Cf. F. BROWN – S. DRIVERS – C. BRIGGS, מַלְאָכָה in: BROWN F. – DRIVER S. – BRIGGS C., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic, coded with Strong's Concordance Numbers*, 968.

forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?' Rispose l'uomo: 'La donna che tu mi ha posta accanto, mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato'» (Gen 3,9-12).

L'unità tra uomo e donna – che era stata espressa nel capitolo secondo: *L'osso delle mie ossa, carne della mia carne* – è rotta, non esiste più. I due si lanciano reciproche accuse. Colpevole è *la donna che «tu» mi hai posto accanto*. «La donna mi ha ingannato», dice l'uomo a Dio, ma sei tu che me l'hai messa a fianco. Il gioco del peccato porta alla deresponsabilizzazione e all'accusa degli altri. L'accusa della donna, sentita in precedenza come parte di sé, e l'accusa rivolta a Dio, datore di ogni dono, sono il segno evidente dell'armonia infranta.

«Il Signore Dio disse alla donna: Che hai fatto? Rispose la donna: 'Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato'» (Gen 3,13).

La donna a sua volta scarica la responsabilità sul serpente. È un comportamento comune degli uomini dopo aver peccato. Se a proposito di questo testo possiamo parlare di peccato originale, dobbiamo dire che il peccato originale è la disobbedienza, la sfiducia in Dio. L'uomo compie il primo passo di tutta una serie di peccati nel momento in cui non si fida di Dio e pretende di fare di testa propria. L'origine del peccato, cioè il «peccato originale», è proprio la disobbedienza, la sfiducia. Non si tratta di un peccato concreto, materiale, identificabile: si tratta piuttosto della radice di ogni peccato.

### ***Le sentenze di Dio***

La descrizione del giudizio di Dio trasmette la semplice idea che Dio guardi alle circostanze attenuanti o accusatorie del peccato prima di giudicare il colpevole. Ognuno di noi è responsabile del peccato commesso nella misura in cui era consapevole del male commesso. Satana, il più cosciente, che non è mai stato tentato da nessuno, e ha egli stesso tentato l'uomo a disobbedire a Dio, porta la colpa più grande. Per questo motivo Dio nemmeno gli parla. La donna che ha peccato per prima porta una colpa maggiore di Adamo. Lui ha peccato perché è stata lei a convincerlo di assaggiare il frutto della conoscenza del bene e del male. E così Eva soffre nel proprio corpo, e l'effetto del peccato di Adamo si trasferisce sulla sua terra, che invece di frutti porterà spine e cardi (Gn 3,18). Va sottolineato che da questo frammento non si può concludere che le sofferenze del parto della donna siano il frutto del peccato di Eva. L'autore biblico ha voluto soltanto mostrare la verità che un peccato non significa una punizione specifica. Come notato in precedenza, Dio guarda anche alle circostanze attenuanti e accusatorie del male commesso, che sono trattate in dettaglio nella teologia morale.

### ***Il protovangelo***

*Io porrò inimicizia tra te e la donna,  
tra la tua stirpe  
e la sua stirpe:  
questa ti schiaccerà la testa  
e tu le insidierai il calcagno* (Gn 3,15).

Questa frase fa parte della maledizione che Dio rivolge al serpente che aveva tentato Eva e che aveva indotto Adamo ed Eva a disobbedire alla proibizione di Dio di mangiare del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male causando la caduta del genere umano (il peccato originale). La teologia cristiana considera questo testo una profezia della futura venuta del Messia, chiamato qui: «progenie della donna», che avrebbe così redento la stessa umanità,

strappandola alla condanna meritata a causa del peccato commesso. Dio, così, manifesta in questo modo la sua grazia e misericordia.

Questo testo presenta in maniera simbolica la lotta fra l'uomo e il male. Viene annunciato l'ininterrotto conflitto che l'uomo ingaggerà con il male. Nel cristianesimo, la «donna» del testo verrà identificata con la Chiesa, il popolo di Dio attraverso i secoli, in continua lotta con le forze diaboliche (impersonate dal serpente), dalle quali subisce continue vessazioni e ferite. Ma nella lettura tipologica della Chiesa, la «donna» è anche considerata prototipo di Maria, la madre di Gesù, spesso rappresentata nell'iconografia tradizionale come una donna che, col piede, schiaccia un serpente che le insidia il calcagno<sup>12</sup>. Un'altra interpretazione identifica «la progenie della donna» con la monarchia davidica dalla quale sorgerà il Messia.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica così definisce il protovangelo: *Dopo la caduta, l'uomo non è stato abbandonato da Dio. Al contrario, Dio lo chiama, e gli predice in modo misterioso che il male sarà vinto e che l'uomo sarà sollevato dalla caduta. Questo passo della Genesi è stato chiamato «Protovangelo», poiché è il primo annuncio del Messia redentore, di una lotta tra il serpente e la Donna e della vittoria finale di un discendente di lei* (CCC 410).

«L'uomo chiamò la moglie Eva, perché essa fu la madre di tutti i viventi» (Gn 3,20).

A questo punto, dopo le sentenze, l'uomo impone un nome alla donna, dando il via alla relazione disarmonica. È un fatto importante e significativo. L'uomo che ha dato il nome a tutto il bestiame, adesso comincia a dare il nome anche a quella che prima aveva per nome il suo stesso nome. Adesso si chiama con un *altro* nome. Adesso si chiama *hawwāh*, nome che, attraverso varie trasformazioni linguistiche, è diventato in italiano Eva. Il termine *hawwāh* ha la radice del verbo «vivere» (*hwh*) e vuol dire *vita*. Nello schema narrativo è presente un elemento negativo: il fatto che l'uomo imponga alla donna un nome diverso dal suo. Questo segna l'inizio del dominio: l'uomo comincia a dominare la donna, le dà il nome, nel senso che pretendere di sottometterla. Tuttavia, il nome che le dà è un nome auspicio di benedizione, è il nome della vita.

### ***La conclusione misericordiosa***

«Il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì» (Gn 3,21).

Ci accorgiamo che il linguaggio simbolico sta diventando sempre più chiaro. Dio non ha maledetto l'uomo. Dio mostra la sua misericordia. L'uomo è stato solo capace di raccogliere una foglia di fico; Dio cuce tuniche di pelle e li veste. La nudità dell'uomo è stata coperta e non deve più vergognarsi e avere paura di Dio. A questo punto del racconto troviamo una frase messa in bocca a Dio che è forse la chiave che ci permette di comprendere tutto il procedimento teologico dell'autore.

«Il Signore Dio disse allora: Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre» (Gn 3,22).

---

<sup>12</sup> Qui abbiamo però una difficoltà di natura filologica, perché il pronome «questa» in ebraico è di genere maschile - *hū'* («lui»). La traduzione «questa» proviene dalla traduzione di S. Girolamo (*ipsa/lei*). Siccome nella Bibbia ci sono diverse eccezioni, gli esperti non sono d'accordo se sia possibile di tradurre il pronome personale *hū'* («lui») come se fosse femminile oppure no.

L'albero della vita è un simbolo della vita eterna. Qui basta ricordare il famoso Gilgamesh in cui si racconta della pianta della vita eterna rubata da un serpente. Il protagonista di questo *epos* viene privato dell'accesso alla vita eterna proprio a causa del serpente. Indubbiamente, l'autore della Genesi fu ispirato da questo *epos*, come si evince dall'utilizzo degli stessi elementi simbolici. Nel testo biblico appena citato Dio fa una riflessione. In modo semitico l'autore esprime la preoccupazione circa l'uomo e la sua condizione di peccato in cui si trova. Dio riflette, che cosa fare perché l'uomo non rimanga in questo stato di peccato per tutta l'eternità. Dio decide per il bene dell'uomo di cacciarlo via dal giardino di Eden perché non abbia l'accesso all'albero della vita che è simbolo della vita eterna.

«Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto. Scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'albero della vita» (Gn 3,23-24).

In questo modo l'uomo è stato esposto alla morte. Tuttavia, la morte è una benedizione, perché in questo modo l'uomo, dopo aver sperimentato la sofferenza (la conseguenza del peccato), può tornare al paradiso per avere di nuovo la possibilità di nutrirsi all'albero della vita, cioè vivere per tutta l'eternità. Per questo alla fine del libro di Apocalisse, nella visione della Gerusalemme celeste appare di nuovo albero della vita (Ap 22,2) come simbolo della vita eterna. Colui che sarà salvato avrà accesso all'albero della vita e vivrà in eterno.

Il Libro della Sapienza potrebbe far sorgere qualche dubbio su quello che andiamo dicendo: *Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono* (Sap 2,23-24). L'autore in questo passo si riferisce al tema dell'immortalità. Non parla però della morte corporale, ma della morte eterna, ossia la condanna eterna. Solo questa morte è entrata tramite il diavolo (cf. Gv 8,44) e *ne fanno esperienza coloro che gli appartengono* (Sap 2,24). La morte corporale, invece, tocca in sorte a tutti gli uomini, sia buoni che cattivi.

### ***Caino e Abele***

La storia di Caino e Abele mostra innanzitutto il male della violenza. Caino non guadagna nulla nell'ammazzare suo fratello Abele, anzi, peggiora gravemente la sua situazione perché deve farsi carico di questo omicidio: «ramingo e fuggiasco sarai sulla terra» (Gn 4,12). Per l'autore biblico la causa principale della violenza è l'invidia. A quanto pare, l'eco di questa idea la troviamo nella lettera di Giacomo, il quale ha scritto:

«Da dove vengono le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni che fanno guerra nelle vostre membra? Siete pieni di desideri e non riuscite a possedere; uccidete, siete invidiosi e non riuscite a ottenere; combattete e fate guerra! Non avete perché non chiedete; chiedete e non ottenete perché chiedete male, per soddisfare cioè le vostre passioni. Gente infedele! Non sapete che l'amore per il mondo è nemico di Dio?» (Gc 4,1-4).

Una delle frasi richiede spiegazione.

«Se agisci bene, non rialzerai il volto? Ma se agisci male, il peccato (ebr. femminile) è accovacciato [sta giacendo] (*robēš* part. maschile) alla porta, e i suoi desideri sono rivolti contro di te; ma tu dominalo (ebr. maschile.)» (Gn 4,7).

Il termine *rbš* significa “accovacciarsi”, come leggiamo alle fine del Libro della Genesi:

«Giuda è un giovane leone; tu risali dalla preda, figlio mio; egli si china, s'accovaccia (*rbš*) come un leone, come una leonessa: chi lo farà alzare?» (Gn 49,9)

Alle fine della frase leggiamo «dominalo!». Nella lingua ebraica il suffisso è maschile. Dunque, l'autore non intende dirci che dobbiamo dominare il peccato, perché il peccato in ebraico è di genere femminile. Il termine di genere maschile in questa frase è il participio *robēš* che significa «accovacciandosi». Tuttavia, nella lingua ebraica il participio può essere considerato come sostantivo. Infatti, nella tradizione cristiana, *robēš* viene considerato un demonio. Questa idea viene indubbiamente presa dal fatto che nella letteratura accadica appare un personaggio chiamato Rabisu. È un demonio accadico che giaceva alla porta delle case per poter entrarvi dentro, oppure appare anche come un demonio il quale sta nella porta per l'eternità. In altre parole, l'autore biblico cerca di far capire al lettore che l'uomo deve dominare il demonio il quale, come un leone, giace alla porta delle nostre anime per poter entrarvi dentro. Dobbiamo dominarlo con la potenza di Dio. Demonio (serpente) anche se è presentato come uno il più intelligente delle altre creature, è soltanto una creatura (Gn 3,1).

Una delle traduzioni nella lingua italiana ha cercato di presentare questa idea in maniera esplicita, offrendo la seguente traduzione.

«Non è forse vero che se agisci bene puoi tenere alta la testa, mentre se non agisci bene, è alla porta il Maligno, come un Robes? E esso si sforza di conquistare te, ma sei tu che lo devi dominare!» (Gn 4,7).

## ***Il Diluvio (Gn 6-9)***

A prima vista può sembrare che il racconto del diluvio sia scritto da una sola persona. Analizzando però il testo più da vicino ci accorgeremo che ci sono due racconti intrecciati l'uno con l'altro. Il racconto «nasconde» la sua dualità dietro un'unità di composizione. Unità e dualità sono ambedue presenti nel testo.

### *Unità nel racconto*

Il racconto del diluvio segue un filo abbastanza chiaro. Ecco il riassunto di tutta la storia:

1. Dio scopre la perversità dell'umanità
2. Dio decide di distruggere l'universo.
3. Viene presentato Noè, l'unico giusto del tempo
4. Dio dà ordine a Noè di costruire un'arca
5. In questa arca entrano Noè, la sua famiglia ed esemplari di tutti gli animali dell'universo.
6. Arriva il diluvio. Tutti gli esseri viventi dell'universo periscono nelle acque, salvo Noè a tutti coloro che stanno con lui nell'arca.
7. Dopo il diluvio si prosciuga la terra. Noè esce con la sua famiglia e tutti i passeggeri dell'arca.

8. Dio dà delle garanzie per l'esistenza dell'universo dopo il diluvio.

### *Dualità del racconto*

Chi legge il testo non può non notare alcune tensioni sorprendenti. Normalmente, gli esegeti elencano sei contraddizioni più importanti:

1. La ragione del diluvio: la malvagità del cuore umano (6,5) o la corruzione della terra e di «ogni carne» (ogni essere vivente - *nefēš*) e la presenza della violenza (6,11-12.13).
2. Gli ordini divini: Dio chiede a Noè di prendere con sé un paio di ogni specie animale (6,19-20) o sette paia di animali puri e un paio di animali impuri (7,2).
3. La durata del diluvio: quaranta giorni e quaranta notti (7,4.12) o un anno intero (7,6.11; 8,13.14).
4. La natura del diluvio: una forte pioggia (7,12; 8,2b) o un cataclisma cosmico, perché si aprono le sorgenti dell'abisso e le cateratte del cielo (7,11; 8,1-2a).
5. L'uscita dall'arca: dopo l'invio di vari uccelli (8,6-12) o dopo un ordine divino (8,15-17).
6. Gli appellativi: Jahvè o Dio (*'ēlōhîm*).

### *Il primo racconto – la fonte Jahvista*

In questa composizione Dio è chiamato Jahvè. La causa del diluvio è la malvagità del cuore umano. Jahvè dà un ordine a Noè di prendere con sé sette paia di animali puri e un paio di animali impuri. Il diluvio dura quaranta giorni e quaranta notti ed è causato da una violenta pioggia. Il diluvio finisce quando smette la pioggia. Noè esce dall'arca e offre un sacrificio, ovviamente di animali puri. Questo fatto permette di capire perché ha dovuto prendere con sé sette paia di animali puri. Jahvè sente l'odore del sacrificio, si rassegna davanti alla malvagità umana e promette di non più sconvolgere l'ordine dell'universo con un diluvio.

### *Il secondo racconto – la fonte Sacerdotale*

Dio si chiama *elohim*, come in Gn 1. La causa del diluvio è più generica: la terra è corrotta ed è piena di violenza. Dio chiede a Noè di costruire un'arca e di farvi entrare una coppia di ogni specie animale che vive sulla terra. La cronologia di questo secondo racconto spicca per la sua precisione: vi troviamo un vero «calendario» del diluvio e date corrispondenti della vita di Noè (7,6.11; 8,13). Il diluvio viene causato dall'apertura delle cateratte del cielo e delle sorgenti dell'abisso. La cosmologia è nuovamente quella di Gn 1 (cf. 1,2). Alla fine del diluvio, dopo il prosciugamento delle acque, Dio benedice Noè e la sua famiglia, cambia le istruzioni sul cibo – permette sotto certe condizioni di mangiare carne (cf. 1,29-30) – e conclude un'alleanza con Noè in cui promette di non mandare un altro diluvio. Il segno dell'alleanza è l'arcobaleno.

Per la maggioranza degli esegeti, il racconto del diluvio presente nella Bibbia è il lavoro redazionale che ha combinato due racconti paralleli e completi dello stesso evento. Tranne in pochissimi casi (per esempio, ci sono due entrate nell'arca, ma una uscita etc.) il lavoro redazionale ha conservato questi testi precedenti nella loro integrità.

## *Il messaggio del racconto*

Nella compressione popolare di questo racconto si pensa che il messaggio principale di esso sia il seguente: gli uomini sono diventati cattivi. Dio vedendo la cattiveria dell'umanità si è arrabbiato e ha preso la decisione di distruggerli, come punizione della loro malvagità.

Tuttavia, un'analisi dettagliata del testo ci porta a conclusioni ben diversi da quella riportata sopra. La chiave per comprendere la profondità e la finezza del testo è il termine *šāḥat*. Il suo significato principale è quello di «distruggere». Ecco alcuni passi dell'AT dove appare questo termine con le diverse sfumature del suo significato:

### *1. distruggere*

Poi gli uomini dissero a Lot: «Chi hai ancora qui? Il genero, i tuoi figli e le tue figlie e tutti quelli che hai nella città, falli uscire da questo luogo, perché noi stiamo per distruggere (*šāḥat*) questo luogo. È grande il grido al cospetto del Signore, e il Signore ci ha mandati per distruggerli» (*šāḥat*) (Gn 19,12-13).

### *2. distruggere un altro (ammazzare)*

«Ma Davide disse ad Abisai: 'Non ucciderlo! (*šāḥat*) Chi potrebbe mettere le mani addosso all'unto del SIGNORE senza rendersi colpevole?'» (1Sam 26,9).

### *3. distruggere se stesso nel senso morale (peccare)*

«Tutti sono ribelli, vanno sparlando; rame e ferro, tutti sono corruttori (*šāḥat*)» (Ger 6,28).

Ora guardiamo il testo in cui in solo quattro versetti, il termine *šāḥat* appare cinque volte.

«Or la terra era *corrotta/distrutta* (*šāḥat*) davanti a Dio; la terra era piena di violenza. Dio guardò la terra; ed ecco, era *corrotta/distrutta* (*šāḥat*), poiché tutti erano diventati *corrotti/distrutti* (*šāḥat*) sulla terra. Allora Dio disse a Noè: 'Nei miei decreti, la fine di ogni essere vivente è giunta poiché la terra, a causa degli uomini, è piena di violenza; ecco, io li *distruggerò* (*šāḥat*), insieme con la terra. [...] Ecco, io sto per far venire il diluvio delle acque sulla terra, per *distruggere* (*šāḥat*) sotto il cielo ogni essere in cui è alito di vita; tutto quello che è sulla terra perirà'» (Gn 6,11-13.17).

Da questa traduzione vediamo che lo stesso termine viene, dai diversi interpreti moderni tradotto come *corrotto* oppure *distrutto*. Considerando, però tutto questo passo come unità letteraria, pare che l'autore biblico voglia enfatizzare questo termine per esprimere l'idea che la terra era già distrutta (Gn 6,11.12; è la prima volta che nella Bibbia appare questo termine) perché il cuore dell'uomo si era già distrutto per la sua malvagità condotta (6,12). Dunque, la distruzione della terra era soltanto questione di tempo (6,13.17). La distruzione della terra non è altro che il prolungamento di quello che prima è successo nel cuore degli uomini. Prima si è distrutto il cuore dell'uomo e poi, come conseguenza naturale è avvenuta la distruzione del creato.

Questo pensiero che la creazione partecipa della vita morale dell'umanità e che l'uomo è responsabile per il creato, viene ripetuta molte volte. Basta pensare alle città di Sòdoma e Gomorra (Gn 19) che furono distrutte a causa della malvagità degli abitanti di queste città. Lo stesso pensiero possiamo trovarlo in altri passi della Bibbia come pure nell'ultimo libro della rivelazione, ossia nell'Apocalisse. Come leggiamo, il mondo è punito con le diverse piaghe a

causa della malvagità degli abitanti della terra. L'autore dell'Apocalisse si lamenta che nonostante le punizioni, gli uomini non vogliano convertirsi.

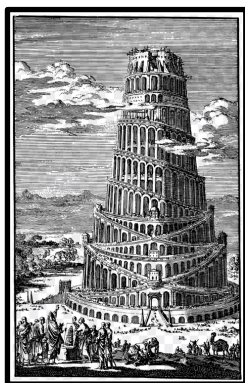
«Il resto degli uomini che non furono uccisi da questi flagelli, non si ravvidero dalle opere delle loro mani; non cessarono di adorare i demòni e gli idoli d'oro, d'argento, di rame, di pietra e di legno, che non possono né vedere, né udire, né camminare. Non si ravvidero neppure dai loro omicidi, né dalle loro magie, né dalla loro fornicazione, né dai loro furti» (Ap 9,20-21).

In altre parole, l'autore o piuttosto gli autori (i redattori) del diluvio cercano in modo molto sofisticato di spiegare che non è Dio a punire l'umanità, ma sono gli uomini che devono subire le conseguenze delle proprie azioni e della propria malvagità. La creazione è talmente legata alla condotta morale dell'uomo che la depravazione morale dell'umanità non può far altro che causare la distruzione della terra.

### ***La torre di Babele***

«Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: 'Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco'. Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. Poi dissero: 'Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra'. Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: 'Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro'. Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra».

(Gn 11,1-9)



Dal punto di vista archeologico, la biblica Torre di Babele ricorda da vicino la grandissima *ziggurat Etemenanki*, costruita in Babilonia nel II millennio a.C. La sua base, nel momento di massimo splendore, era un quadrato di 91 metri di lato (verificata archeologicamente) e anche la sua altezza pare abbia raggiunto i 91 metri. Non c'è, però, accordo sul periodo in cui tali dimensioni furono raggiunte. Quando gli ebrei furono deportati a Babilonia trovarono incompiuto il rifacimento del re caldeo Nabopolassar e di suo figlio Nabucodonosor II (VII sec. a.C.). Ne parla con ammirazione anche Erodoto (uno storico del V sec. a.C.), che la dichiara ancora esistente ai suoi tempi, anche se egli non la visitò, come spesso si afferma erroneamente.

«Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole» (Gn 11,1).

La letteratura accadica spesso utilizza l'espressione «un solo labbro», «una sola bocca» (cf. Gn 11,1) che significa «armonia di sentimenti, di governo e di religione». Come leggiamo in questi testi, se un re che aveva conquistato un nuovo territorio e le nazioni che vi abitavano rifiutavano di sottomettersi a lui, si diceva, secondo il linguaggio del tempo, che quelle nazioni «non avevano un solo labbro», vale a dire non andavano d'accordo con il re. Tale re doveva

sconfiggere l'opposizione e costringere i suoi nemici a sottomettersi a lui. Solo da questo momento il popolo poteva essere descritto come una nazione che «aveva lo stesso labbro». In altre parole, l'espressione «un solo labbro» significa essere d'accordo con il potere centrale. Tutte le altre spiegazioni di questa espressione non hanno molti appoggi, né nel testo né nei paralleli accadici.

«Costruiamo una città con una torre!» (Gn 11,4).

Come è stato già accennato l'autore biblico probabilmente fu ispirato dal famoso *ziquurat Etemenanki* per comporre il testo sulla torre di Babele. Esistono anche i testi accadici che confermano tale idea. Infatti, quando un re aveva finito di conquistarsi un grande impero, di solito si costruiva una nuova capitale e si dava un «nome» che doveva ricordare le sue vittorie. Tale città possedeva delle mura, una cittadella dove il re faceva edificare il palazzo reale e dei templi per il dio tutelare della città, che nel caso di Babilonesi si tratterebbe, appunto, delle famose *ziquurat* (torre-tempio) costruite nel periodo del XX-X sec. a.C.

Se accettiamo l'ipotesi di Emmanuele Testa e Christopher Uehlinger, il racconto di Genesi 11,1-9 descrive la creazione di un impero. A quanto pare, l'autore biblico si riferisce all'impero babilonese. I Babilonesi hanno voluto creare un impero universale, dove si utilizzava non esattamente «una sola lingua», ma si teneva «un solo discorso», cioè tutti erano «concordi» con il re. Hanno anche costruito una sola città con una cittadella, che è simbolo dell'impero, «per darsi un nome» e, così, «immortalare la loro fama». Hanno voluto creare un impero universale per cancellare la diversità delle lingue, delle culture e della gente. Questo progetto di omologazione sarebbe l'intento che Dio vuole impedire.

«Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo [...] Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro» (Gn 11,5.7).

Qui abbiamo anche un esempio dell'ironia biblica: hanno costruito una torre molto alta, però, per vedere questa torre, Dio è dovuto scendere. Per quanto si diano dati da fare, essi non hanno raggiunto Dio o il cielo. Erano così bassi che Dio ha dovuto scendere per trovare questa torre sulla terra. Si dice due volte che Dio è sceso per trovare la torre. E poi ha moltiplicato — diciamo — i «discorsi» e ha disperso la gente e così la gente non è rimasta a vivere soltanto nella pianura di Sinar, che generalmente doveva essere una metropoli molto numerosa in questa pianura, perché si parla di una sovrappopolazione.

Ci sono antichi miti accadici che raccontano che persino gli dei si erano disturbati dal molto rumore di tutta quella gente e perciò hanno provocato un diluvio (Gilgameš). L'origine del diluvio, nei racconti mesopotamici, è la sovrappopolazione: gli dei avrebbero preso questa drastica misura per impedire la sovrappopolazione. Qui, forse, sullo sfondo del racconto, abbiamo l'idea che non è buono avere una popolazione troppo numerosa nello stesso luogo. E Dio ha fatto sì che le nazioni si siano disperse per occupare altri territori. Per i miti accadici e anche per la Bibbia, occupare lo stesso luogo o la stessa pianura è pericoloso. Meglio disperdersi in tutte le regioni del mondo.

«Poi dissero: 'Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra'» (Gn 11,4).

È interessante notare l'uso, in questo capitolo biblico, del termine ebraico *šēm*: nel versetto 4, gli uomini si accingono a costruire la Torre per farsi un nome, acquisire fama (*šēm*);

al termine del racconto della Torre, al versetto 10, comincia la genealogia di Sem (*šēm*) che è la stessa parola e che significa proprio nome o fama, come se il personaggio di Sem rappresentasse simbolicamente il nome che gli uomini hanno appena acquisito; le parole pronunciate da Dio durante il suo intervento, infatti, non hanno un tono punitivo, e l'intero episodio della Torre può essere letto non in chiave punitiva, ma come la realizzazione di un piano di Dio stesso.

«Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra» (Gn 11,9).

Un'altra ironia si riferisce al nome della città: Babele. Nella lingua accadica il nome Babele (*Bab ili*) significa *La porta delle divinità*, mentre nel testo biblico questo nome viene ridotto soltanto a ciò Dio Jahvè fece a questo luogo, così come leggiamo nel testo: *Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse* (ebr. *bālal* – «mescolare», «confondere») *la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra* (Gn 11,9).

Nella simbologia è anche significativo che, durante la Pentecoste (*Atti degli Apostoli* 2), gli apostoli, grazie al dono dello Spirito Santo, tornino ad essere comprensibili da popoli parlanti lingue diverse, vincendo così la spaccatura originata a Babele.

## Riassunto del Gn 1-11

L'inizio della composizione della prima parte del Pentateuco (Gn 1-11), si colloca nel tempo dell'esilio babilonese (586-539 a.C.) e la sua fine dopo la ricostruzione del tempio di Gerusalemme nel 515 a.C. Il popolo di Giuda, per difendere la propria identità religiosa di confessione monoteistica dalle influenze della letteratura mesopotamica-polyteistica (*Enuma Eliš*, *Atrahasis*, *Gilgameš* etc.), compone la propria cosmogonia, usando lo stesso genere letterario.

Il primo capitolo riguarda la creazione del mondo. Con questo testo l'autore biblico informa il lettore che il mondo non fu creato dagli dei (*Enuma Eliš*), ma c'è un solo Dio: Jahvè, il creatore di tutto l'universo. Dio (*'ēlōhîm*) è presentato come re dell'universo. In quanto re, dà gli ordini ai quali tutta la creazione obbedisce: *Dio disse: 'Sia la luce!' E luce fu* (Gn 1,3). Questa informazione fu particolarmente importante per gli ebrei che stavano in esilio babilonese, le quali, non avendo un re, correvano il rischio di perdere la propria identità nazionale ed essere dispersi tra i diversi popoli conquistati e portati a Babilonia. Ora gli ebrei sanno che il loro re non è un uomo, ma il Dio Jahvè (Is 43,15), Dio dell'universo.

Alla fine della creazione viene creata l'umanità. L'uomo è il compimento e la corona della creazione, come espresso dalle parole: Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era *molto* buono (Gn 1,31), a differenza dei giorni precedenti, nei quali la creazione era considerata con il semplice aggettivo «buona» (1,10.12.18.21.25).

La creazione dell'umanità è descritta due volte. Secondo la spiegazione classica della composizione del Pentateuco, la prima appartiene alla tradizione sacerdotale e la seconda a quella Jahvista. Come risulta dal testo gli autori hanno voluto mettere in evidenza due diversi aspetti dell'umanità. Il primo testo (1,26-27) presenta l'umanità nella differenza sessuale di maschio e femmina. Nel secondo testo (2,7-25) l'umanità è presentata come unità e unicità nel confronto con il mondo animale.

In Gn 3,1-24, l'autore biblico racconta in forma mitica l'episodio che riguarda i primi genitori, Adamo e Eva. Gli uomini a causa della malvagità del serpente che li aveva ingannati, hanno perduto l'accesso all'albero della vita, simbolo della vita eterna. Nonostante l'infedeltà

degli uomini Dio lascia la speranza agli uomini, che è espressa nel cosiddetto *Protovangelo* (Gn 3,15). Con una prospettiva universale, Dio rassicura l'umanità che la discendenza della donna vincerà il serpente, una figura che nella tradizione neotestamentaria è stata interpretato come *Satana* (Ap 12,9). Come conseguenza del primo peccato, Dio espelle Adamo ed Eva dal giardino Eden, un atto non di semplice punizione, ma anche di misericordia. Dio priva gli uomini all'accesso dell'albero della vita senza precludere un «ritorno». Se il giardino di Eden, infatti, è considerato nel suo senso simbolico di una perfetta relazione con Dio, nell'interpretazione cristiana di *Genesi*, l'opera redentrice di Cristo offrirà all'uomo la piena comunione con Dio. Va evidenziato, infatti, che alla fine dell'Apocalisse nella visione della Gerusalemme celeste l'albero della vita è al centro della città (Ap 22,2.19). In altre parole, nell'*eschaton* l'umanità riceverà di nuovo il dono della vita eterna.

Il racconto di Caino e Abele mostra le conseguenze del male, il quale porta la divisione e la discordia violenta tra gli uomini fino al primo omicidio. In seguito al proprio atto di violenza, Caino subisce le conseguenze del proprio crimine, senza essere tuttavia privato da Dio della propria dignità creaturale (Gen 4,15).

Il racconto del diluvio universale, causato dalla depravazione del cuore umano, sottolinea la responsabilità dell'uomo per la creazione. Esaminando il testo in modo dettagliato risulta che l'autore in modo implicito cerca da comunicare al lettore che non è Dio a causare il diluvio. La distruzione del mondo è soltanto la conseguenza, il «prolungamento» e riflesso, per così dire, del male già operante nel cuore dell'uomo.

Il racconto della torre Babele (11,1-9), infine, racconta la storia degli uomini che volevano costruire una torre che fosse in grado di toccare il cielo (11,4). Il racconto esprime in simbolo la superbia umana che vuole raggiungere degli obiettivi oltre il limite umano, scimmiettando l'onnipotenza divina. Con tutta la probabilità, l'autore biblico si riferiva all'impero babilonese che all'epoca tendeva ad espandere il proprio potere a tutto il mondo conosciuto. Il testo esprime come un tale desiderio di onnipotenza, avrebbe condotto infine al fallimento. Il messaggio che lascia l'autore è semplice: la superbia senza Dio divide gli uomini e il mondo non può durare a lungo.

## 9. ABRAMO

La storia di Abramo (Gn 12-25) apre la prima parte narrativa della Bibbia. I primi capitoli della Gn 1-11, il quale genere letterario si può definire come «mito» non hanno valore storico, ma simbolico. Soltanto, a partire dal capitolo 12 comincia un racconto di valore storico, anche se la Bibbia, ciò che abbiamo già accennato, non è un manuale di storia, ma la storia della salvezza. Per questo, le storie che troviamo nella Gn 12-50 non possono essere lette come una cronaca, ma piuttosto un testo dove l'autore sacro si serve di questi racconti per parlare di Dio.

### Abramo è esistito?

Visto che la Bibbia non è un manuale di storia, una parte degli studiosi (cosiddetti «minimalisti») sostiene che Abramo non è mai esistito.

Chi esprime un'opinione del genere, a quanto pare, non prende in considerazione la mentalità del luogo. Dobbiamo infatti ricordare che inventare gli eroi non fa parte della mentalità del Vicino Oriente. Come si è espresso il grande studioso ed esperto del Pentateuco J.L. Ska, nella mentalità semitica: *nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma*. La Bibbia non è un manuale di storia, ma non è anche una raccolta di leggende. Gli avvenimenti presenti nella Bibbia sono veramente accaduti ed i personaggi che incontriamo nella Bibbia esistevano,

anche se diverse volte furono un oggetto d'interpretazione degli autori sacri. Per questo fatto i racconti biblici suscitano certi dubbi sul loro valore storico, ma questo non significa che i protagonisti della Bibbia non esistevano.

È utile prendere in considerazione alcuni dati proposti dagli studiosi intorno a questo argomento anche se non sono state trovate prove evidenti sull'esistenza di Abramo.

Oggi si ritiene che Abramo sia nato *circa* nel 1850 a.C. In questo caso, la parola «circa», ha un significato particolarmente largo. Infatti diverse pubblicazioni attribuiscono alla nascita d'Abramo le date: 1750, 1850 e altre 1950. Purtroppo oggi non siamo capaci di fornire una data precisa. Il punto di riferimento storico per gli studiosi di solito è il popolo degli Hyksos (1650-1550 a.C.). Si pensa che nel periodo in cui loro governavano sia vissuto Giuseppe, uno dei figli di Giacobbe. Per questo, di solito la nascita di Abramo viene proposta intorno al 1850 a.C.

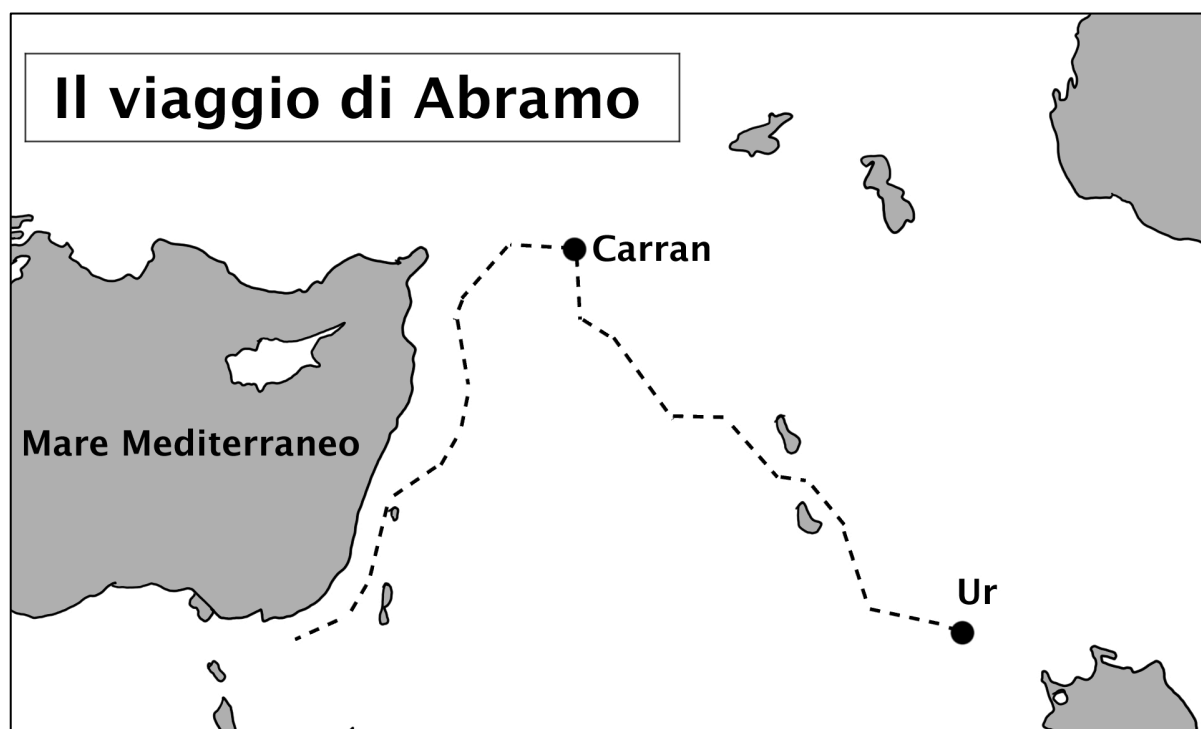


Figura 5. J. Waszkowiak

Il nome di Abramo (a differenza dei nomi di Isacco, Giacobbe/Israele e Giuseppe) appare nella Bibbia soltanto come nome di una persona e non per indicare un posto oppure un'entità, cioè un cosiddetto *eponimo* (dal greco *eponymos*, composto di *epy*, «sopra», e *onoma*, «nome», cioè «soprannominatore» – si dice *eponimo* un personaggio, sia esso reale o fittizio, che dà il suo nome a una città, un luogo geografico, una dinastia, un periodo storico, un movimento artistico, un oggetto o altro). Il nome Abramo (*Abiram*) è un nome che fu molto diffuso nel Vicino Oriente, in modo particolare nel periodo del tardo bronzo (circa 1550 – 1200 a.C.). Per quanto riguarda il viaggio di Abramo da «Ur dei Caldei» (Gn 11,31) fino al territorio di Canaan, secondo gli esperti, non era una cosa impossibile. A questo punto è possibile dire che il termine *Caldei* è un'aggiunta posteriore. Questo titolo per la prima volta appare in riferimento al popolo di questa regione nel IX sec. a.C.

È da sottolineare che i nomi di Terach, Nacor e Serug, ossia padre, nonno e bisnonno di Abramo (11,22-26) erano gli antenati eponimi delle città nel bacino del fiume Balikh vicino al Carran. Tutti e tre i nomi appaiono nei testi degli assiri della prima metà del millennio a.C., come i nomi delle città distrutte nella regione di Carran, cioè *Til-(Sha)-Turakhi* (le rovine di Turakh), *Til-Nakhiri* (le rovine di Nakhir) e *Sarugi*. Prima, nel II millennio a.C., *Til-Nakhiri* fu uno dei più importanti centri amministrativi, chiamato Nakhuru. Questo significa, che in questa

regione i patriarchi potevano essere legati ad una memoria storica della cultura dei Amorriti del II millennio a.C.

La testimonianza probabilmente più antica legata al nome di Abramo si riferisce al nome di una città presente su una iscrizione che contiene i luoghi conquistati da Faraone Sheshonq I (nella Bibbia Sisak). La impresa militare ebbe luogo circa nel 925 a.C. Il nome del luogo descritto in questa iscrizione è *pa ha-q-ru a I-bi-ra-ma* che significa «la fortezza di Abramo». La posizione geografica e contesto cronologico del luogo confermano che il nome di Abramo usato in questa iscrizione poteva riferirsi all'Abramo biblico.

## **Ebron**

Abramo è legato in modo particolare con la città di Ebron, situata a circa 40 km a sud di Gerusalemme. Quando Lot scelse Sòdoma (Gn 13,10), Abramo si rivolse verso Ebron. Il vantaggio di Ebron rispetto a Gerusalemme è che Ebron non è stato mai conquistato da un esercito nemico. Gerusalemme è stata devastata e profanata da Babilonesi e quindi, secondo la mentalità antica, è stata in qualche modo «squalificata».

«Poi Abram si spostò con le sue tende e andò a stabilirsi alle Querce di Mamre, che sono ad Ebron, e vi costruì un altare al Signore» (Gn 13,18).

Nel 1868 il terreno su cui sorge la quercia fu acquistato dalla Chiesa ortodossa russa su iniziativa dell'archimandrita Antonin, capo della missione ortodossa russa a Gerusalemme, divenendo luogo di attrazione soprattutto di pellegrini russi. Questo albero è stato a lungo fortemente segnato nella tradizione ortodossa russa. Secondo una leggenda la quercia sarebbe morta dopo la nascita dell'Anticristo. Già alla fine del XIX secolo, la quercia di Abramo iniziò a morire. Le ultime foglie verdi apparvero su di esso nel 1996, dopo di che l'albero seccò completamente. Tuttavia, un nuovo germoglio sta crescendo nelle vicinanze, che potrebbe riprendere la tradizione del suo predecessore.

Gli studiosi pensano che Abramo è diventato l'antenato di tutte le tribù d'Israele perché ha avuto un passato «pulito». Proveniva da un luogo «intatto» e lui stesso non ha mai peccato contro Dio, a differenza per esempio di Mosè che non è entrato nella terra promessa proprio a causa del suo peccato (Num 20,12). Poi, Abramo è anche padre e fondatore d'Israele sotto molte altre prospettive. Lo vediamo soprattutto in Gn 15. Abramo è il primo personaggio che «crede» alle promesse di Dio (Gn 15,6). È anche il primo «profeta» (20,7) che riceve una rivelazione secondo un vocabolario profetico (15,1). Vive l'esodo prima dell'esodo (12,10-20). Abramo è il primo personaggio a costruire altari e a invocare il nome del Signore nella terra promessa (12,7-8), è il primo a sacrificare tutti gli animali usati nel culto d'Israele per la preparazione dell'alleanza (15,9-10). Dio conclude con lui un'alleanza prima di quella Sinai (15,18). Anche nel suo comportamento Abramo è un esempio – un paradigma – per i suoi discendenti. È il primo a praticare la circoncisione, segno dell'alleanza con Dio (17); osserva la legge prima della sua proclamazione sotto Mosè (26,5); paga la decima al santuario di Salem (al sacerdote Melchisedek; 14,20); è un modello dell'ubbidienza agli ordini di Dio (12,1-4; 22,1-19; cf. in particolare 22,15-18), di ospitalità (18,1-15) e di intercessione per i «giusti» (18,22-33). Abramo dunque è un modello esemplare per tutti i suoi discendenti.



*Secondo la tradizione: la quercia d'Abramo ad Ebron (fot. J. Waszkowiak)*

## 10. GIUSEPPE

*Descrizione sintetica di Gn 37-50:*

Giuseppe, il figlio prediletto di Giacobbe, viene venduto come schiavo dai suoi fratelli invidiosi e dopo una serie di eventi finisce nelle carceri del faraone egiziano. Qui inizia a interpretare correttamente i sogni dei detenuti. Dopo due anni in quella condizione, è chiamato a corte per interpretare due angosciosi sogni del faraone. Nel primo, il faraone sogna di essere sulla riva del Nilo: *ed ecco salirono dal Nilo sette vacche, belle di aspetto e grasse e si misero a pascolare tra i giunchi. Ed ecco, dopo di loro, sette altre vacche salirono dal Nilo, brutte e magre, e si fermarono accanto alle prime, Ma le vacche brutte di aspetto e magre divorarono le sette vacche belle di aspetto e grasse* (Gn 41,2-4). Il secondo sogno è simile al primo: il faraone sogna sette spighe «grandi e belle» germogliate da un gambo, e poi sette spighe di grano riarso e vuoto, che inghiottono le prime. Giuseppe interpreta il sogno come un messaggio divino: vi saranno sette anni di abbondanza in tutto l'Egitto, seguiti da sette anni di carestia (41,25-31). *Per quanto riguarda il fatto che il sogno sia stato dato al faraone due volte, significa che la cosa è decisa da Dio e che Dio si affretta ad eseguirla* (41,32). Giuseppe non si è limitato a dare spiegazioni, ma dà anche suggerimenti su come gestire la situazione: il faraone dovrebbe trovare «un uomo intelligente e saggio» e metterlo a capo di una rete di funzionari per raccogliere un quinto di tutti i prodotti egiziani durante i sette anni di abbondanza, e quindi organizzare la costruzione di una riserva per i sette anni di carestia (41,33-36). Il faraone avrebbe affidato il compito stesso Giuseppe. La profezia del sogno è destinata ad avverarsi: non solo, ma sette anni più tardi, i fratelli di Giuseppe, spinti dalla fame, andranno in Egitto per comprarvi del grano. Giuseppe, dopo una serie di eventi, si fa riconoscere dai suoi fratelli. In seguito, dopo la riconciliazione con i fratelli, tutta la famiglia di Giacobbe si sposta in Egitto. Alla fine del libro della Genesi è descritta la morte di Giuseppe: *Giuseppe morì all'età di centodieci anni; lo imbalsamarono e fu posto in un sarcofago in Egitto* (50,26).

## ***Perché troviamo la storia di Giuseppe alla fine del libro della Genesi?***

Secondo gli specialisti vi sono due ragioni principali. La prima ragione è che la storia di Giuseppe spiega in modo soddisfacente perché Israele si trova in Egitto all'inizio del racconto dell'Esodo (cfr. Es 1,1-7).

La seconda ragione è di tutt'altro ordine. Occorre rimettere la storia di Giuseppe nel suo contesto storico. Il destino di Giuseppe, infatti, descrive la vita di un ebreo della «diaspora», fuori della terra promessa. Egli diventa molto potente, fino a occupare il posto più importante alla corte del faraone d'Egitto. In parole più moderne, è l'emigrato che «ha fatto carriera»; fortunato, ricco, autorevole e capace di aiutare i poveri membri della sua famiglia rimasta in patria. Nel libro della Genesi quest'ultima va a raggiungerlo in Egitto (un paese di benessere) per sfuggire alla carestia e alla miseria.

La storia di Giuseppe, in questo ambito, dimostra un fatto essenziale: è possibile vivere bene come ebreo in un paese straniero nella «diaspora». Anzi, si vive meglio che nella patria. La sopravvivenza dei membri della famiglia di Giacobbe dipende, infatti, dal «successo» di Giuseppe, «emigrato» per forza in un paese prospero.

La storia di Giuseppe descrive anche un conflitto familiare. La storia finisce bene, però, con la riconciliazione e la riunificazione della famiglia divisa. La storia d'Israele sarà anch'essa spesso segnata dai conflitti interni, non solo fra il regno del Nord e il regno del Sud (930 a.C.), ma anche all'interno delle varie comunità. La vicenda di Giuseppe è quella di un conflitto che finisce bene, una storia che dà speranza e infonde coraggio ogni qualvolta il popolo si ritrova in situazioni simili. Infine, dimostra che il potere non serve solo a opprimere, bensì a salvare, mettendosi al servizio dei membri bisognosi della propria famiglia e del proprio popolo. Il giusto del potere, l'odio, l'invidia e la gelosia non trionfano sempre. È uno dei messaggi essenziali della storia di Giuseppe che invita i suoi lettori a scriverne di simili<sup>13</sup>.

## **Archeologia**

Diversi studiosi hanno cercato di trovare un personaggio storico che corrisponda alla figura biblica di Giuseppe. Uno dei «candidati» più popolari è *Amenhotep* (figlio di Hapu). Nella Bibbia leggiamo:

«Tu stesso sarai il mio governatore e ai tuoi ordini si schiererà tutto il mio popolo: solo per il trono io sarò più grande di te». Il faraone disse a Giuseppe: 'Ecco, io ti metto a capo di tutta la terra d'Egitto'. **Il faraone si tolse di mano l'anello e lo pose sulla mano di Giuseppe; lo rivestì di abiti di lino finissimo e gli pose al collo un monile d'oro.** Lo fece salire sul suo secondo carro e davanti a lui si gridava: *Abrech*. E così lo si stabilì su tutta la terra d'Egitto. Poi il faraone disse a Giuseppe: 'Io sono il faraone, ma senza il tuo permesso nessuno potrà alzare la mano o il piede in tutta la terra d'Egitto'. E il faraone chiamò Giuseppe Safnat-Panèach e gli diede in moglie Asenat, figlia di Potifera, sacerdote di Eliòpoli. Giuseppe partì per visitare l'Egitto. Giuseppe aveva trent'anni quando entrò al servizio del faraone, re d'Egitto» (Gn 40,41-46).

Amenhotep fu un architetto, sacerdote e funzionario egizio, che ha tenuto una serie di cariche sotto il faraone Amenofi III (XIV sec. a.C., il padre di Akhenaton). È diventato un uomo potente in Egitto, anche se ha cominciato come un personaggio povero e insignificante. È stata trovata

---

<sup>13</sup> Cf. J.L. SKA, *L'Antico Testamento: spiegato a chi sa poco o niente* (Guida alla Bibbia), Milano 2015<sup>4</sup>, 36-38.

un'iscrizione in riferimento ad Amenhotep sull'affresco del tempio funerario. Occorre dire che il testo assomiglia in modo significativo al testo biblico:

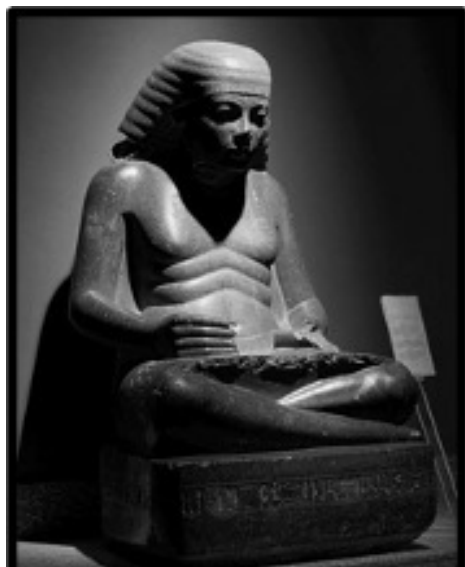


Figura 6. Scultura ritraente Amenhotep  
(Museo di Luxor)

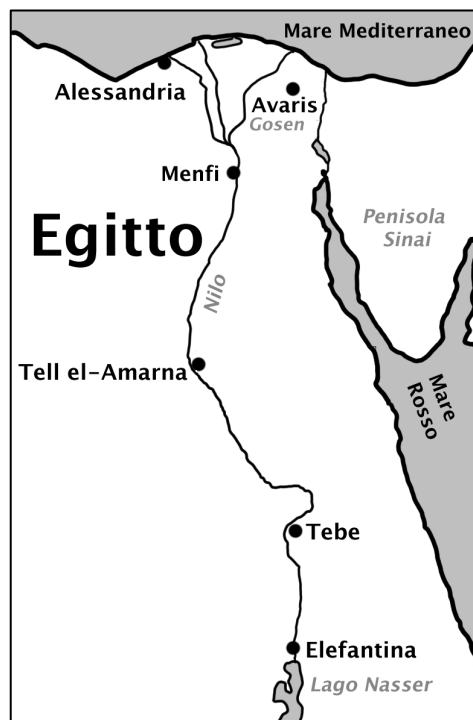
«Nell'anno XXX, nel terzo mese estivo, nel secondo giorno. Il giusto scriba di un re amorevole, Amenofi, scavatore di cisterne e fogne, si inchinò davanti al re dopo aver celebrato il primo anno del regno di Sua Maestà. Ha ricevuto marchi d'oro e tutti i tipi di minerali preziosi. **Gli fu messa una collana d'oro puro** e tutti i tipi di minerali preziosi. Si sedette sul pavimento d'oro davanti al trono reale. Il suo corpo è decorato con tessuti delicati e biancheria di altissima qualità ...»

Sia Giuseppe sia Amenhotep ottengono un'autorità grande in Egitto, nonostante che all'inizio fossero persone di basso stato sociale. Il momento in cui hanno ricevuto il potere, e come sono stati vestiti in quella occasione, li rende molto simili (Giuseppe: *l'anello... abiti di lino finissimo... e gli pose al collo un monile d'oro*; Amenhotep: *collana d'oro e tutti i tipi di minerali preziosi*). Tuttavia l'ostacolo più grande per riconoscere Amenhotep come Giuseppe biblico, è il fatto che Amenhotep fu un egiziano. Non era uno straniero, un emigrato da un altro paese, ma un egiziano che è stato apprezzato per le sue doti naturali e non soprannaturali, come Giuseppe.

## Giuseppe governava in Egitto ai tempi di Hyksos (1650-1550)?

Oggi la grande maggioranza degli studiosi ammette che Giuseppe visse nei tempi degli Hyksos. Uno degli argomenti per confermare questa idea è il prezzo con cui Giuseppe è stato venduto. Come sappiamo dal testo biblico, il prezzo fu di 20 Shekel (Gen 37,28). Giova a notare che questo fu il prezzo per uno schiavo nel periodo 2000-1500 a.C., dunque proprio al tempo degli Hyksos (1650-1550 a.C.).

Il nome stesso di Hyksos significa «sovrani di una terra straniera». Oggi si pensa che essi furono dei semiti provenienti dal territorio di Canaan e d'Asia Minore. Indubbiamente, dal punto di vista storico, sarebbe stato più facile per un semita ottenere uno stato sociale alto e autorevole da sovrani della stessa provenienza. D'altra parte, occorre ricordare che abbiamo anche diverse testimonianze antiche dove si menziona di varie persone di provenienza straniera che hanno ottenuto un ufficio importante in Egitto.



Lo stesso possiamo dire di una iscrizione del periodo degli Hyksos trovata in *El Kab* sulla tomba del visir Babi:

«Ho accumulato grano come un uomo del dio del raccolto. Ero ragionevole al momento del seme. E quando la fame per molti anni è venuta, in ogni anno di fame distribuivo il grano alla città».

Bisogna dire che nonostante il testo sia molto breve, ci colpisce il suo contenuto. Sembra che sia un testo che parla di ciò che ha fatto Giuseppe. Certamente, anche questo testo non può essere considerato come una prova sicura dell'esistenza di Giuseppe in quell'epoca. Le carestie in Egitto capitavano abbastanza spesso e per cui, nella storia d'Egitto potevano apparire più personaggi che si occupavano della raccolta del cibo per un tempo difficile, come ha fatto Giuseppe.

## 11. LA PASQUA EBRAICA

Nella notte che precedette l'ultima piaga, quella della morte dei primogeniti, il Signore Dio annunciò che il popolo di Israele sarebbe stato liberato dalla schiavitù in Egitto: *In questa notte io passerò attraverso l'Egitto e colpirò a morte ogni primogenito egiziano, sia fra le genti che tra il bestiame* (Es 12,12). Tramite Mosè, Dio ordina al popolo di marcare gli stipiti delle loro porte con il sangue dell'agnello: *Io vedrò il sangue e passerò oltre, colpirò invece con il mio castigo l'intero Egitto e a voi non succederà niente* (12,13); inoltre, l'agnello immolato, doveva poi essere mangiato prima della partenza per la libertà.

### *Il nome di Pesah*

L'etimologia della parola *pesah* è sconosciuta. La Vulgata aggiunge una spiegazione («cioè il passaggio»: *Phase, id est transistus Domini*). Di quale passaggio si tratta? Dal testo ebraico risulta che si tratta del passaggio dell'angelo della morte che è «passato» (hebr. *pāsaḥ*) oltre le case degli israeliti.

«Il sangue sulle vostre case sarà il segno che voi siete dentro: io vedrò il sangue e passerò (*pāsaḥ*) oltre, non vi sarà per voi flagello di sterminio, quando io colpirò il paese d'Egitto» (Es 12,13).

«Il Signore passerà per colpire l'Egitto, vedrà il sangue sull'architrave e sugli stipiti: allora il Signore passerà (*pāsaḥ*) oltre la porta e non permetterà allo sterminatore di entrare nella vostra casa per colpire» (Es 12,23).

«Voi direte loro: 'È il sacrificio della pasqua per il Signore, il quale è passato (*pāsaḥ*) oltre le case degli Israeliti in Egitto, quando colpì l'Egitto e salvò le nostre case'. Il popolo si inginocchiò e si prostrò» (Es 12,27).

## La pasqua (Es 12 e 13,3-16)



Questi capitoli (come Lv 23,4-8; Nm 9,1-5; Dt 16,1-8) ci presentano una mescolanza di tradizioni orali e scritte di epoche diverse, spesso di origine liturgica, che avevano lo scopo di insegnare come celebrare la pasqua. Georges Auzou osserva che qui si trova il genere «legislativo» o, per meglio dire, rituale, culturale o liturgico: dicendo quello che si deve fare e come farlo, questi testi mostrano l'importanza degli atti religiosi in questione.

Originariamente, **pastori** e **agricoltori** avevano feste religiose distinte in primavera:

- I pastori avevano la festa dell'agnello, che era la festa della partenza per i pascoli. Era una cena di addio e di alleanza tra i pastori in caso di aggressione; durante questa cena si mangiava l'agnello arrostito tra pietre roventi perché le pentole erano già state ritirate, si ringraziava Dio per il gregge e si spruzzava col sangue degli agnelli il gregge, i pali della tenda, le persone, come propiziazione contro gli spiriti maligni.
- Gli agricoltori, invece, celebravano la festa della raccolta dell'orzo. Si eliminava il vecchio lievito e per una settimana si mangiava pane azzimo, mentre il nuovo lievito si formava. Si mangiava in casa, sotto la presidenza del capofamiglia, ringraziando Dio per il nuovo pane. Era una festa di comunione tra i membri della famiglia.

Quando in Palestina gruppi di nomadi (pastori) si fusero con i sedentari (agricoltori), le feste dei due gruppi, che cadevano all'incirca nello stesso periodo, lentamente si unificarono in una sola grande festa.

<i>pastori</i>	<i>Agricoltori</i>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. festa dell'agnello</li> <li>2. festa della partenza per i pascoli</li> <li>3. plenilunio di marzo-aprile, 14 del mese di nisan (calendario babilonese)</li> <li>4. cena di addio e di solidarietà tra i pastori</li> <li>5. si mangiava l'agnello sgozzato (sacrificato) e arrostito</li> <li>6. si mangiava in fretta, pronti per la partenza per i pascoli</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Festa degli azzimi</li> <li>2. festa della raccolta dell'orzo (offerta del primo covone)</li> <li>3. mese di abib = mese delle spighe (calendario cananeo)</li> <li>4. settimana di festa mentre si formava il nuovo lievito</li> <li>5. si mangiava pane azzimo (il vecchio lievito era eliminato)</li> <li>6. si mangiava in casa, sotto la presidenza del capofamiglia</li> </ol>

### *Il significato delle feste*

Ringraziamento a Dio per il gregge e propiziazione contro gli spiriti maligni: si spruzzava col sangue dell'agnello il gregge, la tenda, le persone; alleanza tra pastori in caso di aggressione	Ringraziamento a Dio per il nuovo pane; comunione tra i membri della famiglia
--	---

Con il passare del tempo la festa di pasqua acquistò il significato di «festa di liberazione», da celebrarsi ogni anno in perpetuo come «memoriale» di tale liberazione. Il

termine ebraico tradotto con «memoriale» (Es 12,14) non ha semplicemente il significato di «ricordo» o «commemorazione», ma indica un rito che rende presente (= attualizza) un fatto del passato. A motivo dell'importanza degli atti religiosi posti in essere, tali disposizioni per la festa venivano fatti risalire a Dio stesso e agli eventi esodali in cui si era manifestata la sua potenza.

Dopo l'esilio a Babilonia, che ebbe termine nel 538 a.C., la pasqua divenne la festa per eccellenza, con grandi pellegrinaggi (*regalim*) verso Gerusalemme. Il ricordo della liberazione dall'Egitto ravvivava la speranza di liberazione politica e di ricostruzione del regno di Davide. Ogni ebreo osservante, anche se residente nella diaspora, sentiva il desiderio e il dovere di salire a Gerusalemme per la Pasqua, come farà anche Gesù. Era un'occasione di grande gioia, espressa anche attraverso i salmi [dal 120 (119) al 134 (133)], che si cantavano durante il viaggio, detti «salmi ascensionali», perché accompagnavano la salita verso Gerusalemme, che si trova in alto.

Gesù è risorto in occasione della festa ebraica di pasqua, perciò per i cristiani la festa ha acquistato un ulteriore significato (1Cor 5,7): memoriale della Risurrezione di Gesù e della liberazione dal peccato. Più in generale, la seconda parte della Messa deriva dalla pasqua ebraica.

Il racconto dell'Esodo, tramandato oralmente, venne scritto molti secoli dopo: è dunque un testo molto elaborato che medita sugli interventi di Dio nella storia e che contiene prescrizioni minuziose per la pasqua. Nulla sfugge a Dio, neppure i minimi particolari del quotidiano.

### ***Svolgimento della pasqua ai tempi di Gesù:***

Nella Pasqua ebraica: «Quel giorno sarà per voi un giorno di commemorazione». Nella Cena del Signore: «... fate questo in memoria di me» (Lc 22,19; 1Cor 11,24) troviamo una novità.

La festa cominciava con una benedizione e la preghiera, con il far girare tra i commensali **un calice di vino** mescolato con acqua e un piatto d'erba e salsa, dopo la benedizione da parte del padre di famiglia. A ciò faceva seguito la recita della storia dell'istituzione divina della Pasqua, il canto del Salmo 113 e la benedizione del **secondo calice**. L'agnello, arrostito intero, e le altre pietanze erano imbanditi e mangiati, dopo che il calice era stato offerto a tutti i commensali una seconda volta. Ognuno riceveva la sua parte di agnello, di erbe amare e di pani azzimi, e si aveva gran cura che nessun osso fosse rotto. Quel che restava della carne era subito bruciato. Dopo il pasto veniva offerto **un terzo calice**. Infine, erano cantati i Salmi dal 114 al 118 e si faceva girare **il quarto calice**.

Gesù usò probabilmente il primo o il secondo dei quattro calici di vino, quando affermò che era l'ultima volta che ne beveva assieme ai suoi, prima della venuta del Suo regno. Dopo il ringraziamento per il pane e la spiegazione del suo nuovo significato, ordinò di ripetere quella celebrazione in Sua memoria. Infine, prese il terzo calice e spiegò loro che esso rappresentava il Suo sangue con cui stava stabilendo il Nuovo ed eterno Patto. Difatti, il terzo calice si chiamava «calice di benedizione», di cui fa menzione S. Paolo in una delle sue lettere, riferendosi alla mensa del Signore:

«Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è egli la comunione col sangue di Cristo? Il pane, che noi rompiamo, non è egli la comunione col corpo di Cristo?» (1Cor 10,16-26).

## ***Il simbolismo della Pasqua nella teologia cristiana***

Secondo il testo biblico, gli ebrei hanno ricevuto l'ordine da Mosè di marcare l'architrave e gli stipiti delle porte perché l'angelo della morte non li colpisse:

«Poi prendete un mazzetto d'issopo, intingetelo nel sangue che sarà nel catino e con quel sangue spruzzate l'architrave e i due stipiti delle porte. Nessuno di voi varchi la porta di casa sua, fino al mattino. Infatti, il SIGNORE passerà per colpire gli Egiziani; e, quando vedrà il sangue sull'architrave e sugli stipiti, allora il Jahvè passerà oltre la porta e non permetterà allo sterminatore di entrare nelle vostre case per colpirvi» (Es 12,22-23).

Dunque è il sangue dell'agnello che salva gli ebrei dalla morte dei primogeniti. Nella teologia cristiana, quello che leggiamo nel libro dell'Esodo, è una prefigurazione di quello che si è compiuto in Gesù. Infatti soltanto Gesù è vero «Agnello di Dio» (Gv 1,29; cf. 1Pt 1,19; Ap 5,6). È lui che attraverso il suo sangue salva l'umanità dalla morte eterna. Perciò la Pasqua cristiana è detta Pasqua di risurrezione, mentre quella ebraica è detta Pasqua di liberazione dalla schiavitù d'Egitto.

## **12. L'USCITA DALL'EGITTO**

Il tema dell'Esodo è senza dubbio uno dei principali temi biblici, poiché è legato alle origini del popolo d'Israele. Tuttavia, una ristretta parte degli studiosi ritiene che si tratti di un evento inventato, che non si è mai verificato. Essi suggeriscono che la sua narrazione possa essere più letteraria che storica. Siamo d'accordo con l'opinione del noto specialista e lungo docente dell'Antico Testamento, J.L. Ska, che l'uscita del popolo d'Israele dall'Egitto (Esodo) è diventata per il popolo d'Israele una storia “par excellence”. Se questo evento fosse stato inventato come “mito di fondazione”, certamente non si sarebbero mostrati gli inizi della propria nazione come schiavi (J.L. Ska 2015, 39). Di norma, l'inizio di uno stato parte dalla fondazione della prima dinastia di grande importanza o di una città, come si può vedere nell'esempio della fondazione di Roma nel 753 a.C. Nei tempi moderni, la storia di un dato stato inizia dal momento in cui ha conquistato l'indipendenza. Pertanto, nelle nostre ricerche, assumiamo la verità di questo evento, anche se la Bibbia non è la storia di Israele, ma la storia della salvezza, cioè una storia soggetta a diverse interpretazioni.

La questione della data dell'Esodo biblico è tuttora oggetto di molti dibattiti scientifici. Fino ad oggi non c'è accordo tra gli studiosi su quando gli Ebrei lasciarono l'Egitto. Nonostante questa discordanza, esiste un certo consenso, poiché tra le proposte presentate si suggeriscono sostanzialmente solo tre periodi nei quali, da un punto di vista storico, l'Esodo biblico potrebbe essere avvenuto.

### **1. XVI secolo a.C.**

Un numero considerevole di studiosi prevede che l'Esodo biblico sia avvenuto nel XVI secolo a.C. Ciò è legato alla popolazione proveniente dalla regione di Canaan o dalla Siria, nota come Hyksos (*Hekau-chasut* “signori di terre straniere”), che nel XVII secolo a.C. conquistarono il territorio del Basso Egitto, dando vita alla 15esima dinastia. Il faraone Ahmose I, che risiedeva a Tebe nell'Alto Egitto, sconfisse e scacciò gli Hyksos dall'Egitto nel 1550 a.C. Si assume che anche gli Ebrei, che, come gli Hyksos, erano semiti, furono costretti dagli

egiziani a lasciare il loro paese. Pertanto, alcuni studiosi definiscono questo evento come l'*Esodo-esilio*.

## **2. XV secolo a.C.**

Un'altra proposta, avanzata dagli specialisti come data dell'Uscita, è il periodo di regno di Amenhotep (Amenofi) II (1479-1425). Effettivamente, durante il regno di questo sovrano l'Egitto era in uno stato di pieno fiorente, ma affrontò anche molte sfide, tra cui rivolte dei diversi popoli nell'ambito del paese. Alcuni studiosi, incluso il noto archeologo israeliano Finkelstein, osservano che gli eventi destabilizzanti in Egitto possono essere interpretati come lo sfondo dell'uscita degli Israeliti dall'Egitto (Finkelstein, 2001, 55-56). Un altro argomento a sostegno di questa data come momento dell'uscita degli Israeliti dall'Egitto sono i calcoli della data dell'uscita secondo la cronologia degli eventi che abbiamo nella Bibbia. In una versione semplificata, i calcoli sono fatti sulla base delle seguenti informazioni. Secondo 1 Re 6,1, Salomone costruì il suo tempio nel quarto anno del suo regno (circa 965/966 d.C.) e 480 anni dopo l'uscita dall'Egitto. Applicando una semplice addizione:  $480 + 966$ , otteniamo la data 1446. Questo è il periodo del regno di Tutmose III (1479-1425). Tuttavia, molti studiosi rifiutano gli argomenti sopra menzionati per diversi motivi. Per prima cosa, come giustamente sottolinea C. Houtman, i numeri biblici devono essere interpretati più simbolicamente che realisticamente, e con difficoltà si possono trarre conclusioni affidabili sulla cronologia dell'uscita. A questo tipo di conclusioni porta anche il fatto che la Bibbia in merito ai numeri è incoerente, come hanno già dimostrato molti studiosi. Inoltre, datare l'uscita al XV secolo a.C. è problematico per altre ragioni. Sia il faraone Tutmose III che suo figlio Amenhotep II intrapresero frequenti e numerose spedizioni militari in Canaan. È quasi impossibile che un grande gruppo di schiavi possa essere fuggito dall'Egitto durante il regno di questi potentissimi sovrani, che, oltre a avere un potere ben consolidato in Egitto, controllavano anche il territorio di Canaan. Da notare che nel Libro di Giosuè, che descrive la conquista di Canaan da parte degli Ebrei, non c'è alcun accenno agli egiziani. Se la conquista del territorio di Canaan da parte dei proto-Israeliti fosse avvenuta nel XV secolo, gli Ebrei avrebbero inevitabilmente dovuto affrontare anche le truppe del faraone, che esercitavano con successo il potere in questa regione.

## **3. XIII secolo a.C.**

La data dell'Esodo biblico dei proto-Israeliti e la conquista del territorio di Canaan durante il regno di Ramses II (1279-1213) godono del maggior consenso tra gli studiosi, anche se non è accettata da tutti. I principali argomenti che indicano questo periodo riguardano le evidenze archeologiche che si sovrappongono al contenuto della Sacra Scrittura. Il riferimento in Esodo 1,11, che racconta come gli Ebrei lavorassero alla costruzione delle città Pitom e Ramses, si allinea con i dati extra-biblici riguardanti il coinvolgimento di prigionieri di guerra in numerosi progetti di costruzione dell'epoca Ramesside. Infatti, Ramses II spostò il centro amministrativo dell'Egitto nella parte nord-orientale del Delta e chiamò la capitale che vi costruì con il suo nome. Il nome della città di Ramses (Pi-Ramses nelle fonti egiziane) significa "Casa di Ramses". Questa è stata identificata durante gli scavi effettuati a Tell ed-Daba (nel XVI a.C. Avaris – capitale degli Hyksos). Pitom, che è più difficile da identificare, significa "Casa del dio Atum". In ogni caso, gli studiosi considerano entrambi i nomi come originali.

Alla fine dei lunghi regni di Ramses II, il potere dell'Egitto era notevolmente diminuito. Inoltre, si presentò il problema legato all'invasione dei Popoli del Mare (XIII-XI a.C.), che iniziarono a destabilizzare la situazione nella regione di Canaan, ciò che accadde verso la fine del regno di Ramses II. I Popoli del Mare, i Filistei e altri stranieri iniziarono ad aumentare la loro presenza in Canaan, rendendo difficile per l'Egitto mantenere il controllo. Si deve anche menzionare la battaglia di Kadesh nel 1274 a.C., quando l'Egitto si scontrò con gli Ittiti; già da

allora il potere dell'Egitto sulla regione di Canaan era stato messo in discussione. Con il passare del tempo, la situazione divenne sempre più critica. Sebbene Ramses II mantenesse il controllo su Canaan fino alla fine, cominciarono a emergere segni di instabilità, che portarono poi a problemi maggiori in questa regione, soprattutto dopo la sua morte. Una prova di ciò è la spedizione militare del successore faraone Merneptah, il quale cercherà di riconquistare il controllo su Canaan e che diventerà famoso per la stele a lui dedicata, sulla quale apparirà per la prima volta il nome di Israele.

Questo periodo si presentò come un'opportunità per gli Ebrei di fuggire dall'Egitto verso il territorio di Canaan, dove non dovevano temere la presenza degli egiziani. Infatti, nel Libro di Giosuè non ci sono tracce degli egiziani. Si apprende, invece, della presenza di vari popoli, con i quali il popolo d'Israele dovrà confrontarsi. Infine, va anche citata l'opinione di quegli studiosi che non indicano alcuna data precisa, ma parlano di molte uscite dall'Egitto, che si prolungarono per secoli. Malamat sostiene che l'uscita degli Israeliti dall'Egitto raggiunse probabilmente il suo culmine nel XII secolo a.C. con il crollo di due potenze in questa regione – l'impero ittita e quello egiziano.

## Due Esodi?

Il noto biblista, il domenicano di Gerusalemme - Roland de Vaux (+ 1971), sosteneva che il racconto dell'uscita del popolo israelitico dall'Egitto contiene chiaramente elementi di vari temi e un vocabolario diversificato. In esso si possono distinguere due distinti resoconti dell'uscita: *esodo-espulsione* ed *esodo-fuga*.

*L'esodo-espulsione* (ebr. *gāraš* - «cacciare via» in Es 6,1; 11,1) avrebbe avuto luogo verso il 1550 a.C. Gli Hyksos che furono i semiti del territorio di Canaan e d'Asia Minore, hanno conquistato il territorio d'Egitto verso il 1650 a.C. Furono cacciati nel ca. 1550 dal faraone Ahmose I (1543-1518 a.C.). I figli di Giacobbe, che anch'essi furono semiti e che avevano approfittato della presenza degli Hyksos per installarsi, seguirono la stessa sorte.

*L'esodo-fuga* (ebr. - *bārah* «fuggire» in Es 14,5) si situa verso il 1250 a.C., durante il regno del faraone Ramses II (1279-1213 a.C.). Un altro gruppo di semiti era rimasto in Egitto. Guidato da Mosè, approfitta di una festa di primavera (e forse di qualche catastrofe che provocò la morte dei bambini in Egitto) per fuggire. Prese la strada del nord. Salvati, i semiti lasciano questa strada pericolosa e discendono verso Cades.

### *Jahvè ed Elohim*

K. Noll, ammette che la Bibbia mantiene la tradizione che vuole Jahvè come un 'abitante' del sud, della terra di Edom. Infatti, dal testo (più antico?) della Bibbia si può dedurre che il nome di Dio – Jahvè è un nome che proviene dal sud: *Signore, quando uscisti da Seir, quando tu avanzasti dai campi di Edom, la terra tremò con fragore, il cielo lasciò cadere la pioggia, i nubi lasciarono cadere la pioggia. I monti furono scossi davanti al Signore. Il Sinai vacillò davanti al Signore, Dio di Israele* (Gdc 5,4-5). In un altro passo leggiamo: *Disse (Mosè): Il Signore è venuto dal Sinai, sorse per essi da Seir; brillò dal monte Paran, è venuto dalle assemblee di Kades, per loro, dal sud, fino ad Ashedot* (Dt 33,2).

Invece il nome El (Elohim) viene dal nord, da Ugarit (Libano). Questa regione ebbe il suo più grande sviluppo nel XIV sec. a.C. Nella letteratura d'Ugarit El è un dio-padre e, insieme con sua moglie-madre Ashera, guida un pantheon cananeo composto da settanta figli-dei. Questi figli erano venerati ognuno in una specifica regione. Fino ai tempi di Mosè Dio è chiamato con il nome El. Nella Genesi, nelle storie dei Patriarchi il nome Jahvè appare

raramente. Di solito viene usato il nome Elohim/El. Anche i nomi come Ismael, Israel, o i nomi di città (come Betel) non contengono il nome di Jahvè, ma El. Solo con Mosè appare il nome di Jahvè.

Infine, può darsi che le parole «Eliminate allora gli dèi degli stranieri, che sono in mezzo a voi, e rivolgete il vostro cuore al Signore, Dio d'Israele!» (Gs 24,23), sono state rivolte innanzitutto al popolo del nord che fino alla sua distruzione nel 722 a.C. aveva gravi problemi con il peccato d'idolatria.

## ***Habiru***

A questo punto giova ad aggiungere che la maggioranza degli studiosi ammette che il popolo chiamato *Habiru* (*Hapiru*) presente nella letteratura del Vicino Oriente, corrisponde al termine «ebreo» (ebr. *'iwri*) della Bibbia. *Habiru* appaiono come un popolo senza propria patria. Era un popolo che si occupava di diversi lavori. Non raramente vengono descritti come gli uomini ribelli, fuorilegge, ogni tanto utilizzati come mercenari. Si trattava dunque di gente di varie classi sociali, che riuniva spesso quelli che vivevano ai margini della società.

In riferimento al tema dell'Esodo conviene ricordare il papiro *Leiden 348*, dove gli *Habiru* vengono menzionati in occasione della costruzione della capitale di Ramses II (1279-1213 a.C.). Nel testo, un impiegato di Ramses istruisce il caposquadra di distribuire razioni di cibo alla gente conosciuta come *Habiru*:

«Distribuire razioni di grano per i soldati e per **Habiru** che trasportano le pietre al grande pilone di **Ramses**».

Evento simile è descritto nel Libro dell'Esodo, dove leggiamo che gli Ebrei furono impiegati nella costruzione delle città di Pitom e Ramses (Es 1,11).

«[Gli Ebrei] costruirono per il faraone le città-deposito, cioè **Pitom e Ramses**» (Es 1,11).

## **Il passaggio del mare**

Il testo che si riferisce al passaggio del Mare Rosso, presenta questo avvenimento in due modi diversi:

1) «Allora Mosè stese la sua mano sul mare e il SIGNORE fece ritirare il mare con un forte vento orientale, durato tutta la notte, e lo ridusse in terra asciutta» (Es 14,21).

2) «Le acque si divisero e i figli d'Israele entrarono in mezzo al mare sulla terra asciutta; e le acque formavano come un muro alla loro destra e alla loro sinistra» (Es 14,22).

Il primo racconto è di tradizione *Jahvista* (J) e mostra la divisione del mare fatto in modo naturale. Dal punto di vista storico, non abbiamo dei dati esatti riguardo dove Mosè poteva attraversare il Mare Rosso. Nella lingua ebraica il luogo è specificato come *jam suf* - «il Mare delle Canne o dei Giunchi» (13,18). Ciò che è più sicuro è che gli israeliti hanno preso la strada del deserto, verso est o sud-est. In questo modo gli ebrei avrebbero potuto attraversare il Mar Rosso.

Il secondo racconto è di tradizione *sacerdotale* (P). Dio ordina a Mosè di stendere la mano sul mare e le acque si dividono, facendo apparire l'asciutto. Allora, gli israeliti attraversano il Mare Rosso che si divide in due muraglie di acque a destra e a sinistra. Dopo il

passaggio Mosè stende la sua mano per la seconda volta e le acque del mare tornano al loro posto, travolgendo l'esercito egiziano.

Questo racconto che mostra il passaggio del mare in modo *miracoloso*, ben diverso da quello *naturale* della fonte *Jahvista* (J). Perché questa differenza? La risposta è abbastanza facile. L'autore della descrizione della fonte sacerdotale ha usato una figura retorica che si chiama *iperbole* (essa consiste nell'esagerare la descrizione della realtà tramite espressioni che la rafforzano, per eccesso o per difetto). L'ha fatto per

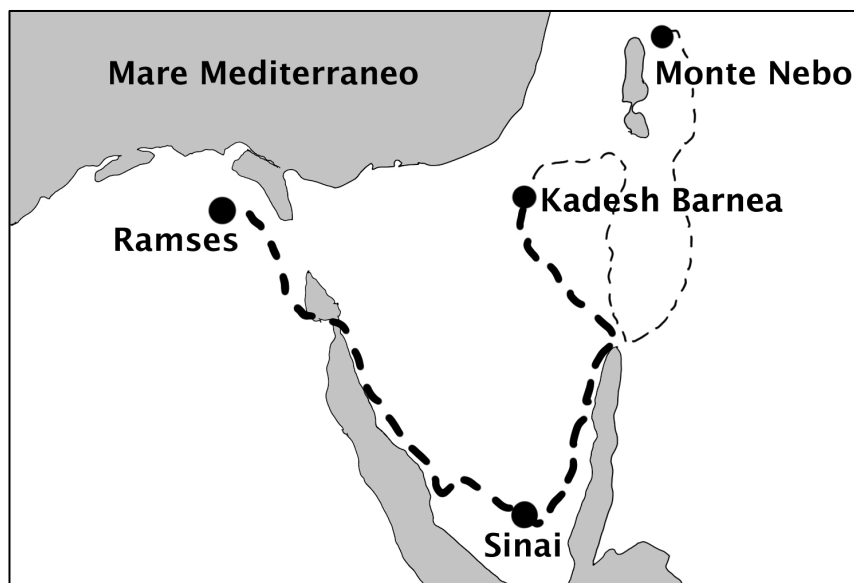


Figura 8. Il possibile percorso dell'Esodo

sottolineare che l'uscita d'Egitto era un'opera di Dio. Non dimentichiamo che il testo fu elaborato nell'esilio babilonese, nel periodo di una grande crisi di fede degli ebrei. Dunque, l'autore sacro cerca di enfatizzare che il popolo ebraico non è scappato dall'Egitto grazie alle proprie capacità, ma fu Dio a farli uscire dal luogo della schiavitù.

Qualcuno potrebbe domandarsi: se il passaggio del Mar Rosso si può spiegare in modo naturale, allora dov'è il miracolo? La risposta a questa domanda è la seguente: il miracolo in questo avvenimento non consiste nel *come* Dio l'ha fatto, ma *quando*. Se il livello del mare si è abbassato grazie al forte vento oppure alla bassa marea, questo poteva essere causato dalle leggi naturali. Tuttavia, consideriamo questo momento come un avvenimento miracoloso per il fatto che gli ebrei sono provvidenzialmente arrivati alla sponda del mare proprio nel momento in cui potevano attraversare il mare, scappando all'esercito egiziano.

### 13. L'ALLEANZA NEL PENTATEUCO

Cosa si intende con il termine biblico di «alleanza»? (in ebraico: *b'ērît*, in greco: *diatheke*). Nel comune sentire della gente il termine alleanza evoca generalmente un accordo di natura politica, militare o socio-economica. Nonostante il legame tra *b'ērît* profana e *b'ērît* teologica, l'evento su cui si fonda il rapporto Dio-uomo non ha analogie! Poi, occorre anche sottolineare che l'iniziativa è di Dio. Mai nell'AT la *b'ērît* è legata, condizionata, a un merito dell'uomo.

L'alleanza è comune esperienza sociale degli uomini, i quali, anche nei racconti biblici, vengono presentati mediante patti e legami, che implicano diritti e doveri reciproci. Ricordiamo nella Bibbia le alleanze di pace (Gn 14,12,21; 21,22; 21,44; 1Re 5,26; 15,19), il patto fraterno (Am 1,9), i patti di amicizia (1Sam 23,18) e lo stesso matrimonio (Mal 2,14) come forme di relazioni bilaterali. Vi sono anche casi di alleanze asimmetriche (o unilaterali), secondo cui un potente promette protezione al debole e questi si impegna a servirlo (Gs 9,11-15; 1Sam 11,1; 2Sam 3,12ss.).

La categoria biblica dell'alleanza è stata ampiamente riscoperta e riattualizzata in questi ultimi decenni, anche alla luce della recente ricerca esegetica, che ha impegnato molti studiosi

nell'approfondimento delle diverse tipologie letterarie e nel confronto con le nuove acquisizioni della letteratura comparata antica. Tuttavia per il nostro percorso è rilevante sottolineare come la tradizione biblica, nelle sue diverse formulazioni, ha costruito una «storia di liberazione» centrata sul grande racconto dell'alleanza tra Jahvè e il suo popolo, nella quale il «fare alleanza» diventa il «filo narrativo» degli avvenimenti che caratterizzano il senso profondo della relazione tra Dio e il suo popolo.

## **L'alleanza cosmica attraverso Noè (Gn 9)**

La narrazione dell'alleanza che Dio ha stabilito con Noè si trova nel racconto del «Diluvio» (Genesi 6–9). La catastrofe del diluvio fu causata dalla 'violenza' (*ḥāmās*) come conseguenza del peccato dei primi genitori (Genesi 3). Il peccato aveva deteriorato le relazioni sociali tra gli uomini, generando un aumento incontrollato del male nel mondo (Genesi 6, 5–6). Tuttavia, la distruzione del mondo tramite il diluvio non fu causata tanto dalla ira di Dio, ma piuttosto come conseguenza delle azioni umane. Come si è dimostrato (vedi l'esegesi), l'uomo 'si è auto-distrutto' (*hadash*) attraverso la corruzione della vita morale. E ciò che accadde nella natura fu semplicemente un'estensione di ciò che accaduto prima nel cuore umano — la distruzione (*hadash*).

Il mondo, distrutto a causa della corruzione del cuore umano, cominciò di nuovo a precipitare nel caos. Si potrebbe dire che il mondo tornò quasi allo stato primordiale di caos presentato nel Gen 1. Tuttavia, Dio ferma questo processo con la Sua benedizione e a causa del «giusto» (*ṣadīq*) Noè. Pertanto, abbiamo un nuovo inizio della storia dell'umanità, purificata dalle acque del diluvio. Questo inizio è segnato dalla benedizione di Dio (cf. Gen 9, 1). Dio stabilisce un'alleanza (*berît*) con la nuova umanità e con tutto il creato. Il segno visibile di questa prima alleanza sarà l'arcobaleno tra le nuvole. Esso ricorderà a Dio di quest'alleanza: «Pongo il mio arco sulle nubi, perché sia il segno dell'alleanza tra me e la terra. Quando ammasserò le nubi sulla terra e apparirà l'arco sulle nubi, ricorderò la mia alleanza che è tra me e voi e ogni essere che vive in ogni carne, e non ci saranno più le acque per il diluvio, per distruggere ogni carne» (Genesi 9, 13-15). Questo segno ha quindi il significato di una 'promessa irrevocabile', gratuita e misericordiosa, che il Creatore estende a tutta la creazione. Si può dire che da quel momento, ogni volta che la violenza contribuisce di nuovo a immergere il mondo nel caos, Dio interverrà per, secondo la promessa, salvare il mondo da una nuova distruzione. Questa 'promessa/alleanza' può quindi essere considerata come il 'primo atto' di misericordia di Dio rivolto all'umanità.

## **La promessa ad Abramo (Gn 15; 17)**

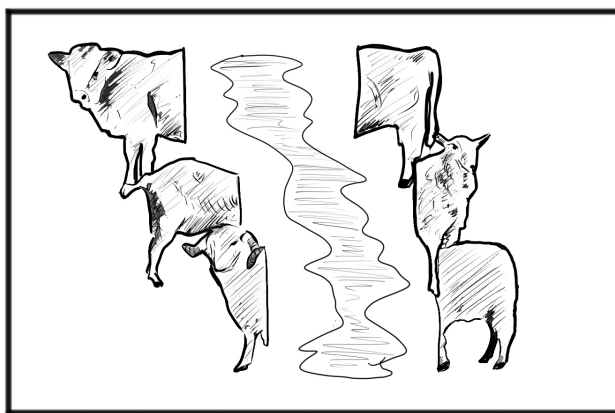
L'alleanza di Abramo è diversa dalle altre perché non è condizionale. Perché? È necessario rileggere questi testi attraverso il prisma del periodo in cui il Pentateuco fu scritto, cioè dopo l'esilio babilonese. I grandi profeti, specialmente Geremia ed Ezechiele, spiegarono l'esilio come una conseguenza della rottura dell'alleanza del Sinai. Dio promise al suo popolo aiuto e protezione, benedizione e prosperità, ma a condizione che Israele fosse fedele al patto e obbedisse alla Sua legge. Israele non fu fedele al suo Dio, e così una maledizione cadde su di lui.

La domanda che sorge spontanea è: c'è ancora un futuro per Israele? Nei tempi antichi, la rottura di un patto era inevitabilmente associata alla rottura dei rapporti tra coloro che avevano stipulato quel patto. Trovare un fondamento più solido e più antico del patto del Sinai potrebbe dare speranza. Israele lo trovò nei patriarchi, e soprattutto nella figura di Abramo: l'alleanza con Abramo, a differenza di quella del Sinai, è incondizionata (unilaterale) e quindi irrevocabile, perché dipende solo dalla fedeltà di Dio, e non dalla fedeltà del popolo.

Il protagonista di questa storia è Dio, che dialoga con Abramo, promettendogli una progenie — un figlio che sarà il suo erede (15,4). Abramo crede nella promessa dell'Altissimo e accetta di stipulare un patto. Così il patriarca divise gli animali come Dio gli aveva comandato, e poi li pose uno di fronte all'altro.

#### «Tagliare l'alleanza» (*kārat berît*)

Il rito presentato in Gen 15,18, secondo cui il Signore passando «concluse l'alleanza» (ebr. «taglia l'alleanza» *kārat berît*), non è un'invenzione di Abramo (vedi Ger 34,18). Nell'antichità, esisteva un costume di tagliare gli animali non soltanto per i patti religiosi, ma anche in diversi accordi commerciali. Due contraenti passavano tra gli animali con le fiaccole in mano, pronunciando una formula di maledizione per chi sarà nel caso dell'infedeltà. Indubbiamente, questo tipo di alleanza o patto stimolava l'immaginazione, aiutando a ricordare l'impegno e a restare fedele ad esso.



Il segno visibile e perpetuo di questa «alleanza di sangue» sarà la circoncisione, espressa soltanto nel secondo racconto di alleanza (17,9-14).

### La celebrazione del Sinai (Es 24)<sup>14</sup>

L'evento legato all'uscita dalla schiavitù egiziana (Esodo), insieme alla conclusione dell'alleanza sinaitica, costituisce il centro teologico dell'Antico Testamento (lat. *Anticum Testamentum* – “Antico Alleanza”). Proprio in questi avvenimenti si costituisce una relazione particolare tra la comunità degli israeliti e Dio – Jahvè. Questo momento diventerà il punto di riferimento principale per tutta la storia successiva di questo popolo. L'alleanza sinaitica si distingue dall'alleanza abramitica, per il passaggio da un modello “personale” a uno “comunitario” di alleanza.

Il racconto dell'Esodo, cioè dell'uscita degli Ebrei dall'Egitto, mostra la graduale formazione e consolidamento della comunità ebraica. In questo modo, Israele passa dallo status di famiglia tribale (figli di Giacobbe e fratelli di Giuseppe; cf. Es 1,5-6) a una comunità che sarà unita dall'alleanza e dalla speranza di ottenere la terra promessa.

Tre temi ruotano intorno al modello sinaitico dell'alleanza:

<sup>14</sup> Per quanto riguarda l'alleanza fatta in Moab (Dt 29-30), gli esegeti non sono unanimi del suo significato nella storia d'Israele. Un gruppo degli esperti (da F. Delitzsch a L. Alonso Schökel) pensa di trovarsi di fronte a una cerimonia di rinnovamento dell'alleanza al Sinai; altri invece (R. Clifford), a un ampliamento o a una conferma della stessa alleanza; altri ancora (G. von Rad, N. Lohfink) pensano al resoconto di una nuova alleanza, diversa da quella dell'Oreb.

1. l'evento della liberazione dalla schiavitù;
2. il cammino attraverso il deserto;
3. il rito sinaitico dell'alleanza con la consegna della torah.

L'alleanza sinaitica è un'alleanza *bilaterale*. Il popolo israelita si è impegnato a essere fedele a Dio e alla Sua legge. Questo costituiva la condizione affinché Dio facesse di questo popolo la Sua proprietà speciale, che avrebbe protetto.

«Mosè prese la metà del sangue e la mise in tanti catini e ne versò l'altra metà sull'altare.<sup>7</sup> Quindi prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: 'Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi presteremo ascolto'.<sup>8</sup> Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!» (Es 24,6-8)

È un evento che, nelle pagine dell'Antico Testamento, segna l'inizio della relazione tra Dio Jahvè e il popolo israelita. Da quel momento, Dio si impegnerà, principalmente attraverso l'insegnamento dei profeti, a guidare questo popolo verso la maturità spirituale. La legge di Dio sarà per loro un principio guida nel comportamento. La fedeltà a questa legge sarà associata alla benedizione, mentre l'infedeltà porterà alla maledizione, come è stato espresso sui monti Ebal e Garizim (Dt 27).

## 14. QUALI ERANO I PECCATI DEGLI ABITANTI DI SÒDOMA?

Le città di Sòdoma e Gomorra nella tradizione biblica (Dt 29,23; Is 1,9-10; Ger 23,14; Lam 4,5; Ez 16,49 ecc.) così come nella tradizione extrabiblica (*Testamento di Neftali* 3,4-5; *Libro dei Giubilei* 16:5-9; *Testamento di Beniamino* 9:1; *Testamento di Levi* 14:6) divenne un esempio significativo di punizione per il peccato. Il contenuto della Sacra Scrittura mostra che originariamente esistevano cinque città (*pentapoli*), le quali, secondo gli autori antichi (Giuseppe Flavio, *Bell.* 5, XIII, 6), erano situate nella zona dell'odierno Mar Morto. Oltre a Sòdoma e Gomorra, furono distrutti anche Adma e Zeboim (Dt 29:22). L'ultima città in cui Lot si rifugiò, Zoar, fu salvata (Gn 19:20-22).

La Sacra Scrittura presta la massima attenzione a Sòdoma, dove venne a vivere Lot, un parente di Abramo (13,12). Ebbene, secondo il testo biblico, Dio decise di distruggere queste città a causa della malvagità dei loro abitanti. Attualmente, tuttavia, non c'è consenso tra gli studiosi sul tipo di peccati commessi. Ciò è abbastanza sorprendente, perché fino a tempi recenti le trasgressioni degli abitanti di Sòdoma erano comunemente intese come peccati di natura omosessuale. Per questo il termine *sodomita* divenne di uso comune per descrivere un uomo che commetteva atti sessuali omosessuali. Oggi, però, sempre più spesso troviamo l'opinione che il tema dell'omosessualità non sia nemmeno il tema principale di questa storia, e che la malvagità per la quale furono puniti gli abitanti di Sòdoma fosse il peccato di inospitalità.

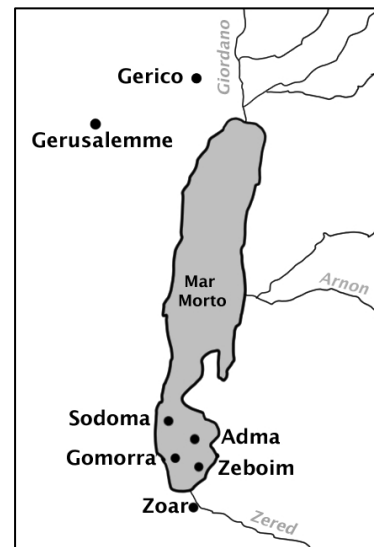


Figura 9. La possibile localizzazione di Sòdoma e Gomorra

Tenendo presenti questi dubbi, sembra giusto riportare il testo della Gn 19,1-11 che riguarda il comportamento degli abitanti della città di Sòdoma:

“I due angeli arrivarono a Sòdoma sul far della sera, mentre Lot stava seduto alla porta di Sòdoma. Non appena li ebbe visti, Lot si alzò, andò loro incontro e si prostrò con la faccia a terra. E disse: «Miei signori, venite in casa del vostro servo: vi passerete la notte, vi laverete i piedi e poi, domattina, per tempo, ve ne andrete per la vostra strada». Quelli risposero: «No, passeremo la notte sulla piazza». Ma egli insistette tanto che vennero da lui ed entrarono nella sua casa. Egli preparò per loro un banchetto, fece cuocere pani azzimi e così mangiarono. Non si erano ancora coricati, quand’ecco gli uomini della città, cioè gli abitanti di Sòdoma, si affollarono attorno alla casa, giovani e vecchi, tutto il popolo al completo. Chiamarono Lot e gli dissero: «Dove sono quegli uomini che sono entrati da te questa notte? Falli uscire da noi, perché possiamo abusarne!». Lot uscì verso di loro sulla soglia e, dopo aver chiuso la porta dietro di sé, disse: «No, fratelli miei, non fate del male! Sentite, io ho due figlie che non hanno ancora conosciuto uomo; lasciate che ve le porti fuori e fate loro quel che vi piace, purché non facciate nulla a questi uomini, perché sono entrati all’ombra del mio tetto». Ma quelli risposero: «Tirati via! Quest’individuo è venuto qui come straniero e vuol fare il giudice! Ora faremo a te peggio che a loro!». E spingendosi violentemente contro quell’uomo, cioè contro Lot, si fecero avanti per sfondare la porta. Allora dall’interno quegli uomini sporsero le mani, si trassero in casa Lot e chiusero la porta; colpirono di cecità gli uomini che erano all’ingresso della casa, dal più piccolo al più grande, così che non riuscirono a trovare la porta”.

Di particolare rilievo è la domanda degli abitanti di Sòdoma: «Dove sono quegli uomini che sono entrati da te questa notte? Falli uscire da noi, perché possiamo abusarne!». (19,4-5). La seconda frase, tradotta letteralmente dall'ebraico, recita: «Portateceli fuori affinché li conosciamo (*yāda*)!» Allora da dove è nata l’idea che gli abitanti volevano abusare sessualmente di loro? Per rispondere si deve ricordare che in ebraico la parola *yāda* – «conoscere» ha un significato piuttosto ampio e talvolta viene tradotta anche come rapporto sessuale. Ad esempio, nel testo di Gn 4,1, nelle traduzioni della Bibbia in italiano, troviamo molto spesso la seguente traduzione: «Adamo si unì a Eva sua moglie, la quale concepì e partorì Caino». Tuttavia, in una traduzione letterale del testo ebraico si legge quanto segue: «L'uomo conobbe (*yāda*) Eva sua moglie...» La certezza che questo testo riguarda la conoscenza nel senso dell'intimità fisica è fornita dalla frase successiva, che informa il lettore che la moglie di Adamo concepì (4,1b).

Nel testo su Sòdoma il contesto mostra che il desiderio di conoscenza era associato all'abuso sessuale. Lo indicano anche le parole di Lot, che offre a queste persone le sue figlie «che non hanno ancora conosciuto uomo (*lō' yādeû iš*)» (19,7-8). Il passaggio citato chiarisce che erano vergini. Si può quindi affermare che gli abitanti di Sòdoma cercassero abusi sessuali di carattere omosessuale e questo nella sua forma peggiore, perché combinato con la violenza.

La conferma di questo tipo d’interpretazione troviamo anche nella Settanta (LXX), cioè nell'antica traduzione in greco del III secolo a.C., fatta dagli ebrei ad Alessandria d'Egitto. La frase che ci interessa si presenta in modo seguente: «Portateceli fuori, perché possiamo avere rapporti con loro» (19,5). Nella Settanta, al posto della parola (*yāda*), viene utilizzato il termine *synginomai*, che significa «rapporto sessuale». L'esegeta ebreo Filone di Alessandria (ca. 25 a.C. - 50 d.C.) scrisse che i peccati degli abitanti di Sòdoma, per i quali venivano puniti, erano principalmente atti omosessuali tra uomini (*De Abrahamo*, 135-136). Agostino d'Ippona esprimeva la stessa opinione (*Civitas Dei* 16,30).

Va inoltre sottolineato che, sebbene nell'Antico Testamento siano considerati male sia l'ospitalità che i peccati di natura omosessuale, notiamo che non esiste nella Bibbia una punizione specifica per la mancanza d’ospitalità. Troviamo solo un ordine/incoraggiamento a trattare bene gli stranieri: «Quando un forestiero dimorerà presso di voi nella vostra terra, non lo opprimerete. Il forestiero dimorante fra voi lo tratterete come colui che è nato fra voi; tu l’amerai come te stesso, perché anche voi siete stati forestieri in terra d’Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio.» (Lv 19,33-34; cf. Dt 10,19; Es 22,20; 23,9). Intanto, nel caso dei peccati omosessuali, la punizione è molto chiara e molto severa: «Se uno ha rapporti con un uomo

come con una donna, tutti e due hanno commesso un abominio; dovranno essere messi a morte: il loro sangue ricadrà su di loro» (Lv 20,13; cf. 18,22). Ciò dovrebbe anche far capire al lettore che, anche se entrambi i comportamenti fossero inaccettabili nella cultura mediorientale, agli occhi di Dio i peccati omosessuali sono un'offesa molto più grave dell'ospitalità.

Alcuni studiosi, facendo riferimento al Libro di Ezechiele escludono parzialmente o completamente che gli abitanti abbiano commesso peccati sessuali:

«Per la mia vita — oracolo del Signore Dio —, tua sorella Sòdoma e le sue figlie non fecero quanto hai fatto tu insieme alle tue figlie! <sup>49</sup> Ecco, questa fu l'iniquità di tua sorella Sòdoma: essa e le sue figlie erano piene di superbia, ingordigia, ozio indolente. Non stesero però la mano contro il povero e l'indigente. Insuperbirono e commisero ciò che è abominevole dinanzi a me. Io le eliminai appena me ne accorsi. Samaria non ha peccato la metà di quanto hai peccato tu. Tu hai moltiplicato i tuoi abomini più di queste tue sorelle, tanto da farle apparire giuste, in confronto con tutti gli abomini che hai commesso».

(Ez 16,48-51)

Anche se il testo citato non menziona peccati di natura sessuale, ciò non significa che non siano stati commessi. I singoli frammenti della Sacra Scrittura non vanno letti escludendo un testo a favore di un altro, ma si deve piuttosto trattarli come parole complementari che arricchiscono un dato frammento di nuovi contenuti. In questo modo, infatti, apprendiamo che la malvagità di questi abitanti non si limitava solo ai peccati contro natura, ma si manifestava anche nell'orgoglio e nell'indifferenza verso le altre persone bisognose.

Sorge anche la domanda: abbiamo qualche altro testo biblico che confermerebbe che il peccato di Sòdoma era il peccato degli atti omosessuali? La risposta è positiva perché abbiamo tale testo. La conferma troviamo nella Lettera di Giuda:

«A voi, che conoscete tutte queste cose, voglio ricordare che il Signore, dopo aver liberato il popolo dalla terra d'Egitto, fece poi morire quelli che non vollero credere e tiene in catene eterne, nelle tenebre, per il giudizio del grande giorno, gli angeli che non conservarono il loro grado ma abbandonarono la propria dimora. Così Sòdoma e Gomorra e le città vicine, che alla stessa maniera si abbandonarono all'immoralità e seguirono vizi contro natura, stanno subendo esemplarmente le pene di un fuoco eterno» (Gd 1,5-7).

All'inizio della lettera l'autore avverte i cristiani che ci sono persone nella loro comunità che incoraggiano i credenti a commettere peccati impuri. Per incoraggiare i lettori ad assumersi la responsabilità del proprio comportamento, Giuda fa riferimento a vari esempi di punizione conosciuti dalla letteratura extrabiblica e biblica (Antico Testamento). Innanzitutto menziona il popolo eletto che fu liberato dall'Egitto, ma a causa della sua ribellione e disobbedienza fu punito e fu costretto a vagare nel deserto per quarant'anni. Poi fa riferimento alla letteratura apocrifa, che vede il motivo della caduta degli angeli nel fatto che lasciarono il cielo e scesero sulla terra per avere rapporti sessuali con donne, per cui furono puniti (Gn 6,1-4; *1 Libro di Enoch*, 6-19; *Libro dei Giubilei* 4:15.22; 1QApGen 2:1; *Testamento di Ruben* 5:6-7). Poi si riferisce a Sòdoma e Gomorra con le parole: «Così Sòdoma e Gomorra e le città vicine, che alla stessa maniera si abbandonarono all'immoralità e seguirono vizi contro natura, stanno subendo esemplarmente le pene di un fuoco eterno» (Gd 1,7). Queste parole sono importanti perché l'autore di questa lettera afferma chiaramente che il peccato degli abitanti di Sòdoma e Gomorra, e di altre città circostanti, era il peccato di fornicazione e di atti contro la natura, cioè i peccati omosessuali.

Alcuni esegeti contemporanei, tuttavia, esprimono l'opinione che non si tratti dei peccati degli atti omosessuali. Essi si riferiscono alla espressione «contro natura». Sostengono che questa espressione nella lingua greca *sarkos heteras* (letteralmente “un altro corpo”) indichi un corpo diverso da quello maschile, cioè femminile. Come spiegare allora che in quasi tutte le

traduzioni le parole *sarkos heteras* sono tradotte con “contro natura”, indicando chiaramente che si trattava di peccati di natura omosessuale?

Innanzitutto dobbiamo tenere conto del contesto di questo brano. Dunque, gli esegeti hanno tradotto le parole *sarkos heteras* - «contro natura» perché prima si parla degli angeli che desideravano un corpo femminile diverso, incoerente con la loro natura. Allo stesso modo, gli abitanti di Sòdoma e Gomorra, oltre alla fornicazione in senso generale (*ekporneuō*, Gd 1,7), desideravano anche un «corpo diverso» (*sarkos heteras*), cioè, in questo contesto, incompatibile con la loro natura, cioè lo stesso sesso. Per questo, gli esegeti hanno giustamente percepito nell'espressione *sarkos heteras* un riferimento ad atti omosessuali, traducendo queste parole come “contro natura”.

Concludendo, possiamo dire che, sulla base dei testi del Libro della Genesi e della Lettera di Giuda, il peccato principale per il quale furono puniti gli abitanti di Sòdoma fu quello degli atti omosessuali. Tuttavia, questa non era la loro unica colpa. Come apprendiamo dal Libro di Ezechiele, gli abitanti di Sòdoma furono accusati anche di superbia, avidità, indifferenza verso i poveri e i sofferenti e di grave mancanza di ospitalità.

## 15. LA VIOLENZA NELL'ANTICO TESTAMENTO

La violenza nell'Antico Testamento, ovvero come conciliare l'immagine neotestamentaria di un Dio misericordioso con l'immagine veterotestamentaria di un “Dio della guerra”

«Così dice il Signore degli eserciti: “Ho considerato ciò che ha fatto Amalèk a Israele, come gli si oppone per la via, quando usciva dall'Egitto. Va', dunque, e colpisci Amalèk, e vota allo sterminio quanto gli appartiene; non risparmiarlo, ma uccidi uomini e donne, bambini e lattanti, buoi e pecore, cammelli e asini”» (1Sam 15,2-3).

Per molti il concetto di un Dio misericordioso del Nuovo Testamento e di un Dio dell'Antico Testamento che esigeva l'uccisione di donne e bambini è incompatibile. Stiamo parlando di due Divinità diverse? Certo che no. Non era Dio a essere diverso, era solo che le persone avevano un diverso livello di percezione del mondo e, naturalmente, di Dio! Dio, infatti, è entrato nella storia degli uomini quando questi si trovavano a un certo livello di comprensione del mondo, della cultura, dei costumi, e in base a questa comprensione inizia a parlare loro in una lingua che capiscono. Comincia a educarli e col tempo la loro comprensione di Dio diventa più profonda e matura. Un ruolo particolare è svolto dai profeti che, nel popolo di Israele, sono considerati gli unici interpreti autorizzati della Torah, la Legge di Dio (il Pentateuco). Sono i principali insegnanti del popolo d'Israele. Così Dio si sta lentamente rivelando all'uomo. Si potrebbe dire che Dio educa le persone come i genitori educano i loro figli, che mandano prima alle scuole elementari, poi alle scuole medie e solo dopo all'università. Nessuno manda un bambino piccolo a studiare medicina, per il semplice motivo che un bambino di quell'età non capirebbe le lezioni perché sarebbero troppo difficili per lui.

Se disponiamo i libri in ordine cronologico, cioè dal più vecchio al più giovane, possiamo vedere chiaramente che in ogni testo successivo la comprensione di Dio è sempre più matura. Ad esempio, l'idea della salvezza e della dannazione eterna non compare fino al periodo ellenistico (III-II secolo a.C.). Prima di ciò, gli ebrei erano semplicemente convinti che tutti i morti (buoni e cattivi) scendessero nello Sheol, il luogo dei morti. Anche nel Nuovo Testamento si nota questo processo di conoscenza di Dio per gradi. La maggior parte dei testi sulla Trinità, ad esempio, si trova soprattutto negli ultimi testi del NT. Quindi, Dio si rivela all'uomo gradualmente. Il punto culminante di questa rivelazione sembra essere la frase “Dio è amore” (1Gv 4,16). Queste parole colpiscono perché in uno dei passi più antichi della Scrittura,

leggiamo le parole *y<sup>e</sup>hwāh 'yś mil<sup>e</sup>hāmāh* (Es 15,3) letteralmente «Yahweh, uomo di guerra» (CEI: «Il Signore è un guerriero»), quindi, in questa comprensione primordiale, Dio era visto come un guerriero.

Inoltre, dobbiamo ancora ricordare che la Bibbia non è un'opera divino-umana. La Bibbia è un libro scritto da persone che sono state ispirate da Dio. Hanno scritto di Dio usando la storia come strumento, ed è per questo che concludiamo che la Bibbia non è la STORIA DI ISRAELE, ma la STORIA DELLA SALVEZZA, cioè la storia che è stata interpretata. Una storia che era uno strumento nelle mani dell'autore biblico per parlare di Dio. Tuttavia, gli autori non conoscevano molto bene questa storia, poiché spesso descrivevano eventi accaduti diverse centinaia di anni prima! Ciò significa che le descrizioni di questi eventi hanno poco valore da un punto di vista storico. D'altra parte, non si può dire che tutto sia inventato, perché sarebbe un altro estremo sbagliato. Così, i passi in cui compare (nota bene - molto raramente) l'ingiunzione di uccidere donne e bambini (1Sam 15,3; 22,19) sono eventi che, da un punto di vista storico, l'autore non poteva conoscere. È come se oggi qualcuno volesse descrivere i fatti accaduti nel XVI sec. sulla base di racconti tramandati oralmente.

I libri: Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re, in cui troviamo queste descrizioni, sono oggi indicati come storia deuteronomistica, che fu scritta sulla base della teologia tratta dal Libro del Deuteronomio, il cosiddetto “Codice Deuteronomico” (Deut 12-26). La redazione di questi libri avvenne durante l'esilio babilonese (VI a.C.) e dopo (V secolo a.C.). Attraverso questi racconti, l'autore vuole trasmettere alcune informazioni importanti per il popolo d'Israele che si trovava in Babilonia. Per scoprire quali informazioni l'autore biblico vuole trasmettere in questi libri e perché ha deciso di scriverli, occorre rispondere alla domanda su quale fosse il problema principale degli israeliti in esilio. Ricordiamo che gli Israeliti furono deportati nel 586 a.C. come una delle tante nazioni allora conquistate dai Babilonesi. La domanda principale che gli ebrei si posero all'epoca fu: “Perché siamo qui? Perché Yahweh non ci ha protetto? Forse Marduk, il dio di Babilonia, era più forte?”. (fino al VI secolo a.C., gli ebrei credevano nell'esistenza di altri dei, la cosiddetta monolatria). Attraverso questi racconti, l'autore biblico risponde loro che la deportazione è una punizione per la loro infedeltà a Dio.

Tornando alla descrizione delle guerre e al comando di massacrare tutti i nemici (compresi donne e bambini), l'autore biblico, nel descrivere tali eventi, incoraggia il popolo di Israele a rimanere fedele a Dio. In quel momento, infatti, il popolo aveva bisogno di una forte motivazione per perseverare nella fede. Avevano bisogno di una lettura che comunicasse loro chiaramente che qualsiasi infedeltà, qualsiasi compromesso e mescolanza con altri credenti sarebbe stata punita. Le guerre descritte, che comprendono la legge dello sterminio - *cherem* (la maledizione di uccidere tutti gli abitanti di una città conquistata come sacrificio a dio, cfr 1Sm 15,18), sono l'espressione letteraria dell'autore per far capire che qui non si può scendere a compromessi. È una catechesi per la nazione d'Israele espressa in un linguaggio comprensibile per la gente di quel tempo. Oggi ci scandalizziamo per queste descrizioni, ma per gli uomini di allora si trattava del pane quotidiano. Oggi usiamo anche espressioni e descrizioni che non sono storicamente vere. Ad esempio, può capitare che qualcuno, descrivendo una partita di calcio vinta, parli della vittoria della sua squadra con le parole: “hanno fatto a pezzi l'avversario”. Chi leggerà questo testo tra mille anni racconterà con orrore come le persone si trattassero barbaramente durante le partite. Anzi, sarà convinto che lo facessero, perché dopo tutto è scritto che “fecero a pezzi l'avversario”! Allo stesso modo, l'autore biblico, utilizzando immagini di guerra, non ha voluto diffondere/pubblicizzare la violenza, ma sottolineare che BISOGNA ESSERE ASSOLUTAMENTE FEDELI A DIO. Non è possibile scendere a compromessi, perché ogni infedeltà sarà punita. Questo messaggio era necessario per il popolo che stava in Babilonia.

### *A Dio piace la violenza?*

Per rispondere a questa domanda, è sufficiente richiamare la figura di Caino (Gen 4), che viene punito da Dio per il crimine commesso contro suo fratello. Si potrebbe menzionare anche il re Davide (1000 a.C.), che voleva costruire un tempio a Dio Yahweh a Gerusalemme. Dio, però, non era d'accordo con questa idea, perché? Lo spiega stesso Davide a suo figlio Salomone: «Figlio mio, io stesso intendevo costruire un tempio per il nome del Signore mio Dio. Ma il Signore mi ha rivolto queste parole: Tu hai sparso molto sangue, facendo grandi guerre; perciò non costruirai una casa per il mio nome, perché hai sparso troppo sangue sulla terra contro di me. Ecco, ti nascerà un figlio; sarà un uomo di pace, perché gli concederò la pace con tutti i suoi nemici circostanti; il suo nome sarà Salomone e nei suoi giorni darò pace e riposo a Israele. Egli costruirà una casa per il mio nome, sarà per me un figlio e io sarò per lui un padre e stabilirò il trono del suo regno su Israele per sempre» (1 Cronache 22,7-10).

*Nel Sal 62,11 leggiamo:*

«Non confidate nella violenza (ebr.: *oszeq* עֲשֵׂק), non illudetevi della rapina; alla ricchezza, anche se abbonda, non attaccate il cuore».

*Sal 11,5*

«Il Signore scruta giusti e malvagi, egli odia chi ama la violenza (ebr.: *hamas* חַמָּס)».

Fr. Jakub Waszkowiak OFM  
Gerusalemme 2024

## 16. BIBLIOGRAFIA

Per quanto riguarda la formazione del Pentateuco, vedi:

- Ska J.L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Edizioni Dehoniane, Roma 2016<sup>7</sup>.

Nella lingua italiana:

- Blenkinsopp J., *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*. Traduzione di Simone Venturini. Edizione italiana a cura di Antonio Nepi, Queriniana, Brescia 1996.
- Borgonovo G. (ed.), *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Elledici, Leumann [Torino] 2012.
- Galvagno G. – Giuntoli F., *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco*, Elledici, Torino 2014.
- García López F., *Il Pentateuco. Introduzione alla lettura dei primi cinque libri della Bibbia*, Paideia, Brescia 2004.
- Lepore L., *Alle origini del Pentateuco. Lineamenti per una storia della letteratura classica del popolo ebraico*, Sardini, Bornato in Franciacorta [BS] 2013.
- Rofé A., *Introduzione alla lettura della Bibbia ebraica*. Vol. 1: *Pentateuco e libri storici*. (Introduzione allo studio della Bibbia 48), Paideia, Brescia 2011.
- Rofé A., *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione* (Studi biblici 35), Edizioni Dehoniane, Bologna 1999.
- Ska J.L., *Il cantiere del Pentateuco*. 1. *Problemi di composizione e di interpretazione*. 2. *Aspetti letterari e teologici* (Collana Biblica), Edizioni Dehoniane, Bologna 2013.

In altre lingue:

- Alexander T.D. – Baker D.W., *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, InterVarsity, Downers Grove IL 2003.
- Anderson B.A., *An Introduction to the Study of the Pentateuch*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2017.
- Baden J.S. – Stackert J. (eds.), *The Oxford Handbook of the Pentateuch*, Oxford University Press, Oxford 2021.
- Barton J. – Muddiman J. (eds.), *The Pentateuch* (The Oxford Bible Commentary), Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie. Egzegeza. Teologia*, Biblos Tarnów 2010.
- Campbell A.F. – O'Brien M.A., *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Fortress Press, Minneapolis MN 1993.
- Dozeman T.B., *The Pentateuch: Introducing the Torah*, Fortress Press, Minneapolis MN 2017.
- Dziadosz D., *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2011.
- Edelman D.V. – Davies P.R. – Nihan C. – Römer T., *Opening the Books of Moses*, Equinox, Sheffield – Bristol CN, 2012.
- Fretheim T.E., *The Pentateuch*, Abingdon Press, Nashville TN, 1996.

- Kratz R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, T&T Clark, London – New York 2005.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Verbum, Kielce 2002.
- Mann T.W., *The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*, John Knox Press, Atlanta, GA 1988.
- Nicholson E.W., *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Otto E., *Das Gesetz des Mose*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.
- Otto E., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze (BZAR 9)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009.
- Sweeney M.A., *The Pentateuch* (Core Biblical Series), Abingdon Press, Nashville TN, 2017.
- Whybray R.N., *Introduction to the Pentateuch*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1995.
- Whybray R.N., *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study (JSOTS 53)*, Academic Press, Sheffield 1987.

# INDICE

1.	IL PENTATEUCO - 5 LIBRI.....	2
2.	L'ORIGINE DELLA PAROLA «PENTATEUCO».....	3
3.	MOSÈ: L'AUTORE DEL PENTATEUCO?.....	6
4.	LA FORMAZIONE DEL PENTATEUCO .....	8
5.	LA FEDE D'ISRAELE .....	13
6.	LA STRUTTURA E LE DIVISIONI DEL PENTATEUCO .....	17
7.	I TESTI LEGISLATIVI NEL PENTATEUCO.....	23
8.	ESEGESI DI BRANI SCELTI .....	33
9.	ABRAMO .....	63
10.	GIUSEPPE .....	66
11.	LA PASQUA EBRAICA .....	69
12.	L'USCITA DALL'EGITTO .....	72
13.	L'ALLEANZA NEL PENTATEUCO .....	76
14.	QUALI ERANO I PECCATI DEGLI ABITANTI DI SÒDOMA? .....	79
15.	LA VIOLENZA NELL'ANTICO TESTAMENTO .....	82
16.	BIBLIOGRAFIA .....	85