



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 2026

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*¹. Più tardi questi nomi sono ripresi dalla *Vulgata*².

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. La formazione del canone della Bibbia ebraica fu un processo graduale, iniziato molto prima dell'epoca cristiana e giunto a una sostanziale stabilizzazione nel II sec. d.C.

Il Tanàkh è composto nel modo seguente:

Torah (תורה, «Legge»)

Genesi - *b^erē 'šît* «In principio»

Esodo - *š^emôt* «Nomi»

Levitico - *wayyiqrā'* «Chiamò»

Numeri - *b^emidbār* «Nel deserto»

Deuteronomio - *d^ebārîm* «Parole»

Nevi'im (נביאים Profeti).

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

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

Ketuvim (כתובים Scritti)

¹ **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*.

² **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.

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 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 (ca. 20/15 a.C. – ca. 45/50 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»³.

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**»

³ Va sottolineato che il concetto di *storia deuteronomistica*, originariamente proposta da M. Noth, ha subito nel tempo numerose modifiche e revisioni (vedi p. 32).

d'Israele, che riprende, in modo abbreviato, la narrazione dalle origini fino a Davide. I libri di Esdra e Neemia, in particolare, descrivono la ricostruzione della comunità d'Israele dopo l'esilio. Dunque, mentre la «prima storia» termina con l'esilio babilonese, la «storia del Cronista», proseguita in Esdra-Neemia, conduce fino alla 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. Entrambe le forme costituiscono varianti dello stesso nome teoforico, composto dall'elemento divino YHWH e dalla radice *yš'* («salvare»): la forma ebraica antica *Jēhošûa'* e la sua contrazione tardo-ebraica/aramaica *Jēšûa'* (vedi Ne 8,17), traslitterata in greco come *Iēsoûs*. 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 annunziato 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»⁴.

A conferma di questa interpretazione, si può ricordare che, secondo la tradizione, il luogo del battesimo di Gesù si trova nella stessa area in cui Israele avrebbe attraversato il Giordano sotto la guida di Giosuè. Oggi il sito tradizionale del battesimo sulla riva occidentale del Giordano è chiamato Qasr el-Yahud.

⁴ J.L. SKA, *Introduzione alla Lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016⁷, 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 associa il Pentateuco e la Legge alla figura di Mosè; nel NT ricorrono infatti espressioni tradizionali come «Mosè», «Legge di Mosè» e «libro di Mosè». 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); *Colui 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 di 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)*. 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). Il Pentateuco attribuisce dunque esplicitamente a Mosè la scrittura di alcuni testi o raccolte di leggi. Se si assume il quadro narrativo dell'Esodo, la sua educazione nell'ambiente di corte rende inoltre plausibile che possedesse una formazione superiore a quella della maggioranza della popolazione.

Mosè è stato inventato? Tradizione, memoria e storia dell'Esodo

«Nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma» (Antoine Lavoisier, citato da J. L. Ska). Questa osservazione che si riferisce alla mentalità semitica, offre una chiave di lettura particolarmente utile nel dibattito sulla figura di Mosè. Alcuni studiosi hanno sostenuto che

Mosè sarebbe una costruzione letteraria del periodo dell'esilio babilonese, basandosi soprattutto sull'apparente assenza di riferimenti espliciti a lui nei libri profetici, dove si parla della legge di Dio, ma raramente della "legge di Mosè". Tuttavia, questa posizione non regge a un'analisi più attenta dei testi.

In primo luogo, Mosè non è affatto assente dalla letteratura profetica. Egli viene menzionato esplicitamente in diversi passi, come Is 63,11–12, Ger 15,1, Mi 6,4 e Mal 3,22. In questi contesti, Mosè appare come figura già riconosciuta e autorevole, spesso accostata ad altri grandi mediatori come Samuele. Ciò implica che la sua memoria era già consolidata e non può essere ridotta a una creazione tardiva.

Ancora più significativo è il fatto che i profeti, pur non sviluppando una narrazione su Mosè, fanno costantemente riferimento all'evento centrale a lui associato: l'uscita dall'Egitto. Questo evento costituisce il fondamento dell'identità d'Israele ed è attestato in modo ampio e indipendente in testi diversi. Il profeta Amos (Am 9,7) lo inserisce in una prospettiva universale, Osea lo interpreta in chiave affettiva e teologica ("dall'Egitto ho chiamato mio figlio"), mentre Isaia e Geremia lo trasformano nel modello di un "nuovo Esodo". Questa pluralità di prospettive mostra che la tradizione dell'Esodo era già profondamente radicata e diffusa. Accanto a ciò, troviamo anche il tema dell'"Esodo rovesciato", cioè il ritorno in Egitto (Ger 42,17; Os 8,13), che presuppone la conoscenza dell'evento originario, e quello del "nuovo Esodo" (Ger 16,14–15; Ez 20,34–35; Is 43,18–19), che dimostra come un evento storico sia diventato paradigma teologico. Anche l'immagine del deserto, come luogo di incontro tra Dio e il suo popolo (Os 2,16), conferma la profondità e l'antichità di questa memoria.

Un elemento decisivo proviene dalla tradizione poetica. Il canto di Esodo 15 è spesso considerato uno dei testi più antichi della Bibbia ebraica. La sua lingua arcaica, la struttura poetica e l'immagine di Dio come guerriero (Es 15,3) indicano un'origine molto antica, spesso collocata tra il X e l'VIII secolo a.C., con possibili radici ancora più remote nella tradizione orale. Anche testi come il Salmo 114 testimoniano una rielaborazione liturgica dell'Esodo che presuppone una tradizione già consolidata.

A questi dati si aggiungono argomenti di tipo storico e letterario. Il nome "Mosè" ha un'origine egiziana e significa "figlio di...", come nei nomi *Tutmosis* («figlio del dio Tot»), *Ahmosis* («figlio del dio Ah»). È poco plausibile che Israele abbia inventato il proprio fondatore attribuendogli un nome straniero, anziché semitico. Inoltre, la figura di Mosè presenta numerose tensioni interne difficilmente conciliabili con una costruzione idealizzata: egli sposa una donna straniera (Es 2,21; Nm 12,1), pur essendo associato a una legge che, nel contesto di Dt 7,3–4, vieta i matrimoni con le popolazioni cananee; è legato ai Madianiti (Es 2,15–16; 3,1; 18,1; Nm 10,29), talvolta considerati nemici d'Israele (Gdc 6,1–6); e, soprattutto, muore fuori della terra promessa (Dt 34,5), senza che i testi riescano a spiegare pienamente questo fatto (Nm 20,1–13; Dt 1,37–38; 3,23–28; 4,21–22). Una figura inventata a scopo edificante sarebbe probabilmente molto più coerente e priva di tali difficoltà.

Tutto ciò non implica che Mosè sia un personaggio "storiografico" nel senso moderno del termine. La sua figura è stata certamente riletta e sviluppata nel corso dei secoli, soprattutto nei periodi esilico e post-esilico. Tuttavia, questa evoluzione non equivale a una pura invenzione, ma piuttosto a un processo di trasmissione e reinterpretazione di una memoria più antica.

Infine, è significativo che Mosè, nel Pentateuco, sia presentato in modo più positivo rispetto ai re d'Israele. I re sono spesso associati alla rovina del popolo, alla divisione del regno e all'esilio, mentre Mosè è descritto come profeta. Le ultime parole a lui dedicate lo definiscono infatti come il più grande dei profeti, colui che il Signore conosceva "faccia a faccia" (Dt 34,10). Questo dato rivela una dimensione teologica fondamentale: la storia d'Israele è interpretata come una storia profetica. La salvezza non viene da potere politico o militare, ma dalla fedeltà alla parola di Dio.

In conclusione, l'ipotesi secondo cui Mosè sarebbe una figura puramente inventata non appare coerente con l'insieme dei dati biblici e con la valutazione di molti studiosi. La presenza diffusa della tradizione dell'Esodo, i riferimenti indipendenti nei profeti, l'antichità dei testi poetici e le caratteristiche non idealizzate della figura di Mosè indicano piuttosto una tradizione complessa, stratificata e radicata nella memoria storica d'Israele.

4. LA FORMAZIONE DEL PENTATEUCO

Fino all'età moderna l'attribuzione mosaica del Pentateuco rimase la posizione tradizionale dominante. A partire dal XVII-XVIII secolo, tuttavia, l'analisi del testo mise sempre più in evidenza fenomeni difficili da spiegare mediante l'ipotesi di un unico autore: doppioni, tensioni narrative, differenze terminologiche e teologiche, diverse formulazioni legislative e differenti nomi divini.

Tra gli esempi più noti si possono ricordare: i due racconti della creazione (Gen 1,1-2,4a; 2,4b-3,24), le tradizioni intrecciate del diluvio (Gen 6-9), le due versioni del Decalogo (Es 20,1-17; Dt 5,6-21), le diverse narrazioni della vocazione di Mosè (Es 3,1-4,17; 6,2-7,7), i racconti dell'acqua dalla roccia (Es 17,1-7; Nm 20,1-13), l'alternanza tra YHWH ed Elohim e i differenti calendari culturali (Es 23,14-19; 34,18-23; Lv 23; Dt 16,1-17). Questi fenomeni non dimostrano da soli l'esistenza di documenti indipendenti, ma costituiscono i dati letterari che le diverse teorie sulla formazione del Pentateuco cercano di spiegare.

Un esempio classico è il rapporto tra Gen 1 e Gen 2-3. Gen 1 presenta una creazione ordinata secondo una sequenza cosmica e culminante nel settimo giorno; Gen 2-3 concentra invece l'attenzione sull'essere umano, sul giardino, sugli animali e sulla donna. L'ordine degli eventi, il vocabolario e l'immagine di Dio sono differenti. In passato si è anche tentato di collegare le immagini di Gen 1 a un ambiente mesopotamico e quelle di Gen 2 a un ambiente palestinese più arido; questa, però, è una ricostruzione interpretativa e non un dato che possa essere ricavato automaticamente dalla geografia dei racconti.

Baruch Spinoza (1632-1677)

Nel *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) Spinoza, riprendendo anche osservazioni già presenti nella tradizione di Ibn Ezra, sostenne che Mosè non poteva essere l'autore dell'intero Pentateuco. Propose inoltre che la forma complessiva dell'opera potesse essere collegata all'attività di Esdra. Il suo contributo fu importante perché applicò sistematicamente al testo biblico domande storiche sulla paternità, la datazione e il processo di composizione.

Richard Simon (1638-1712)

Il sacerdote oratoriano Richard Simon, nella *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), mantenne un ruolo fondamentale di Mosè nelle origini della legislazione, ma rifiutò l'idea che il Pentateuco nella sua forma attuale fosse stato scritto interamente da lui. Attribuí grande importanza all'attività successiva di scribi e compilatori. L'opera fu duramente contestata e molte copie della prima edizione furono soppresse.

L'ipotesi dei documenti: Astruc ed Eichhorn

Jean Astruc (1684-1766) osservò soprattutto in Genesi l'alternanza dei nomi divini Elohim e YHWH e propose che Mosè avesse utilizzato diverse memorie o fonti. Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) sviluppò l'analisi delle fonti e contribuì a trasformarla in un vero metodo di studio letterario. Da queste ricerche nacque gradualmente l'idea che il Pentateuco fosse composto a partire da documenti differenti, successivamente combinati.

L'ipotesi dei frammenti

Alexander Geddes (1737-1802) propose che alla base del Pentateuco non vi fossero grandi documenti continui, ma numerose unità narrative e legislative indipendenti, riunite soltanto in epoca tarda. Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) contribuì allo sviluppo di modelli che riconoscevano una storia compositiva complessa e una pluralità di materiali precedenti alla forma finale.

L'ipotesi dei complementi

Heinrich Ewald (1803-1875), reagendo ai modelli puramente frammentari, ipotizzò l'esistenza di uno scritto di base relativamente unitario, successivamente ampliato mediante aggiunte. Questa impostazione anticipa i modelli supplementari, nei quali la crescita del testo viene spiegata non attraverso la semplice fusione di documenti paralleli, ma mediante ampliamenti successivi di una composizione precedente.

Julius Wellhausen (1844-1918) e la teoria documentaria classica

Wellhausen non inventò da solo l'ipotesi documentaria, ma ne offrì la sintesi classica, soprattutto in *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* e nei *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Collegò l'analisi letteraria alla ricostruzione della storia delle istituzioni e della religione d'Israele, ordinando le principali fonti secondo una successione storica.

Nella forma semplificata del modello wellhauseniano: J (Jahvista) viene collocato soprattutto nel regno di Giuda e generalmente nel IX sec. a.C.; E (Elohista) nel regno del Nord, nell'VIII sec.; D (Deuteronomio e tradizione deuteronomica) nel VII sec., in rapporto con la riforma di Giosia; P (sacerdotale) è la componente più tarda e viene collocata soprattutto in epoca esilica o, per la sua forma decisiva, postesilica, con particolare importanza attribuita al V sec. a.C. Le datazioni precise variarono già nella ricerca classica e non devono essere trattate come dati acquisiti.

La componente sacerdotale (P)

Nel modello classico P si distingue per genealogie, cronologie, formule ripetitive, interesse per il culto, il santuario, i sacrifici, la purezza e il sacerdozio di Aronne. La sigla deriva dal tedesco *Priesterschrift* o *Priestercodez*. Nella ricerca contemporanea resta molto importante la distinzione tra testi sacerdotali e non sacerdotali, ma è discusso se P debba essere considerato un documento originariamente indipendente, una composizione o una fase redazionale.

La componente deuteronomica (D)

D è riconoscibile soprattutto nel Deuteronomio e nella lingua ad esso collegata: esortazioni all'obbedienza, benedizione e maledizione, centralità della legge e insistenza sull'amore di YHWH (Dt 6,5). Il rapporto tra Deuteronomio, redazioni deuteronomistiche e formazione del Pentateuco è però più complesso della semplice identificazione di un unico «documento D».

J ed E nella ricostruzione classica

Il Jahvista veniva identificato come una narrazione continua che usa il nome YHWH già nelle prime sezioni della Genesi e che presenta spesso Dio in forma antropomorfa. All'Elohista venivano attribuiti testi nei quali prevale Elohim prima della rivelazione del nome YHWH a Mosè, insieme ad alcuni tratti teologici considerati caratteristici. Questi profili hanno avuto grande influenza, ma oggi non possono essere utilizzati come criteri automatici. Soprattutto l'esistenza di un E continuo è ampiamente contestata, e anche J viene ricostruito in modi molto diversi: documento, autore supplementare, materiale non sacerdotale o strato redazionale.

Anche l'attribuzione del Codice dell'Alleanza (Es 20,22-23,33) a E, frequente nella teoria classica, non costituisce oggi un consenso.

Hermann Gunkel (1862-1932) e la Formgeschichte

Gunkel spostò l'attenzione dalle sole fonti scritte (J, E, D e P) alla preistoria delle singole tradizioni. Per comprendere un racconto occorreva determinarne il genere letterario, le formule, il contenuto tipico e soprattutto il *Sitz im Leben*, cioè il contesto sociale nel quale una forma letteraria veniva utilizzata e trasmessa. Nella sua lettura della Genesi, molti racconti avevano attraversato una lunga fase di trasmissione orale prima di essere raccolti in composizioni più ampie. La sua opera rese quindi decisiva la distinzione tra storia della tradizione e storia della composizione letteraria.

Gerhard von Rad (1901-1971)

Gerhard von Rad attribuì un ruolo fondamentale al cosiddetto «piccolo credo storico» (*kleines geschichtliches Credo*), soprattutto a Dt 26,5–9, ma anche ad altre brevi confessioni della storia salvifica di Israele. In queste formule egli riconosceva un antico nucleo della tradizione israelitica, successivamente ampliato fino a formare la più vasta narrazione dell'Esateuco. Particolarmente significativo era, secondo von Rad, il fatto che Dt 26,5–9 riassume la storia dalle origini patriarcali alla discesa in Egitto, all'oppressione, all'Esodo e al dono della terra, senza menzionare il Sinai. Da questa osservazione von Rad deduceva che la tradizione del Sinai avesse avuto inizialmente una storia indipendente e fosse stata collegata solo in seguito alla tradizione dell'Esodo e della conquista della terra. Sebbene la sua ricostruzione del «piccolo credo storico» come nucleo originario della tradizione sia stata successivamente sottoposta a forti critiche, la sua proposta rappresentò un passaggio decisivo: il Pentateuco non poteva più essere studiato soltanto come combinazione di fonti scritte, ma anche come risultato di una lunga storia di tradizioni originariamente autonome e successivamente collegate.

Martin Noth (1902-1968)

Sulla scia della ricerca tradizionale di Gunkel e von Rad, Noth sviluppò la *Traditionsgeschichte* del Pentateuco. Non partiva anzitutto da quattro documenti continui, ma da grandi temi tradizionali: l'uscita dall'Egitto, l'ingresso nella terra coltivabile, la promessa ai patriarchi, la guida nel deserto e la rivelazione al Sinai. Questi temi non avrebbero formato fin dall'inizio un'unica storia della salvezza, ma sarebbero cresciuti in buona parte separatamente prima della loro combinazione letteraria. Questa intuizione è particolarmente importante per la discussione moderna sull'originaria autonomia delle tradizioni patriarcali e dell'Esodo.

École Biblique e critica storica cattolica

L'École pratique d'études bibliques fu fondata a Gerusalemme nel 1890 da Marie-Joseph Lagrange, che divenne uno dei principali promotori cattolici dell'uso critico dei metodi storici e filologici nello studio della Bibbia. La scuola attraversò forti controversie ecclesiastiche, ma contribuì in modo determinante alla progressiva ricezione cattolica dell'esegesi storico-critica. La Bible de Jérusalem, pubblicata in forma completa nel 1956, rese accessibili a un pubblico molto ampio i risultati della moderna ricerca biblica cattolica.

Studi contemporanei e crisi del modello documentario classico

Dagli anni Settanta del XX secolo il modello classico JEDP ha perso la posizione quasi paradigmatica che aveva avuto in precedenza, soprattutto nella ricerca europea. La critica si è concentrata in particolare sulla possibilità di ricostruire J ed E come documenti continui

dall'inizio della Genesi fino alle tradizioni mosaiche. Al loro posto sono stati proposti modelli supplementari, compositivi e redazionali, senza che si sia formato un nuovo consenso unico. John Van Seters (1934-2021) rifiutò un Elohista indipendente e interpretò J non come un antico documento parallelo a E, ma come una grande composizione tardiva, soprattutto esilica, che rielaborava e ampliava materiali precedenti. Il suo modello è quindi sostanzialmente supplementare, pur conservando la sigla J.

Rolf Rendtorff (1925-2014), in *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (1977), contestò la possibilità di ricostruire fonti J ed E continue attraverso l'intero Pentateuco. Mise al centro «unità maggiori» di tradizione, tra cui la storia delle origini, i racconti patriarcali, l'Esodo, il Sinai e il deserto, sviluppatasi in misura significativa in modo autonomo e collegate soltanto in fasi successive.

Erhard Blum (1950-) sviluppò il programma di Rendtorff con un'analisi più strettamente compositiva. In *Die Komposition der Vätergeschichte* (1984) studiò la crescita letteraria delle tradizioni patriarcali; in *Studien zur Komposition des Pentateuch* (1990) distinse soprattutto una composizione KD, di impronta deuteronomistica, e una successiva composizione sacerdotale KP. Queste non corrispondono semplicemente a due documenti indipendenti. Negli studi successivi Blum modificò alcuni aspetti della propria ricostruzione; nel 2002, discutendo il collegamento tra patriarchi ed Esodo, limitò KD alla storia di Mosè e considerò alcuni testi della Genesi prima attribuiti a KD come composizioni post-sacerdotali.

Thomas Römer (1955-) ha insistito sulla pluralità delle tradizioni di origine d'Israele, sul ruolo della tradizione deuteronomistica e sulla lunga storia compositiva che conduce alla Torah. Nei suoi lavori la distinzione tra tradizioni patriarcali e tradizioni dell'Esodo assume particolare rilievo, senza però essere ridotta a un semplice modello di due documenti.

Konrad Schmid (1965-) ha formulato in modo particolarmente netto la tesi di due tradizioni d'origine inizialmente indipendenti: da una parte gli antenati della Genesi, dall'altra Mosè e l'Esodo. Nella sua ricostruzione non esisteva una narrazione pre-sacerdotale continua che collegasse stabilmente i due complessi; P fu il primo scritto a unirli letterariamente e concettualmente. I collegamenti non sacerdotali oggi presenti tra Genesi ed Esodo sono quindi, nel suo modello, secondari rispetto a P. Questa è una tesi influente, ma non un consenso generale.

Jan Christian Gertz (1962-) ha studiato soprattutto la formazione della narrazione dell'Esodo e il passaggio tra Genesi ed Esodo. Anche il suo lavoro distingue attentamente tra testi sacerdotali, pre-sacerdotali e aggiunte successive, evitando di ricostruire automaticamente un J o un E continuo. Il suo contributo è particolarmente importante per verificare se i collegamenti attuali tra i diversi blocchi del Pentateuco appartengano alla fase più antica o siano il risultato di redazioni successive.

La nuova ipotesi documentaria

La crisi del modello classico non ha comportato l'abbandono della critica delle fonti. Joel S. Baden (1977-), Baruch J. Schwartz (1954-) e Jeffrey Stackert sono tra i principali rappresentanti contemporanei di una rinnovata impostazione documentaria. Essi continuano a ricostruire fonti letterarie relativamente coerenti e indipendenti, tradizionalmente indicate con J, E, P e D, ma attribuiscono maggiore importanza alla continuità narrativa, alle contraddizioni e alla coerenza interna dei singoli documenti che non ai vecchi cataloghi di vocaboli o temi. Questo orientamento rappresenta oggi una posizione importante, soprattutto in ambito nordamericano e israeliano, ma non costituisce il consenso generale della ricerca.

Conclusione

Lo stato attuale degli studi non permette di sostituire la vecchia teoria JEDP con un nuovo modello universalmente accettato. Un punto acquisito è piuttosto la necessità di distinguere con

attenzione tra dati testuali e ricostruzioni storico-letterarie. L'esistenza di doppioni, tensioni e differenze linguistiche è un dato; la loro spiegazione mediante J, E, P e D, oppure mediante unità tradizionali, supplementi e redazioni, è una ricostruzione. Per il problema specifico del rapporto tra Genesi ed Esodo, Rendtorff, Blum, Schmid, Gertz e altri hanno mostrato che non si può presupporre senza dimostrazione l'esistenza di una narrazione J o E continua che unisse fin dall'inizio patriarchi, Esodo, Sinai e deserto. Al tempo stesso, Baden, Schwartz e altri documentaristi contemporanei difendono precisamente questa continuità. Il dibattito attuale riguarda quindi non soltanto la datazione delle fonti, ma soprattutto il momento e il modo in cui tradizioni originariamente distinte furono integrate nella 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, offrivano 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. Furono soprattutto i profeti a insegnare al popolo la fedeltà a YHWH e a criticare il culto di altri dèi. La Bibbia ricorda anche alcune riforme religiose, soprattutto quelle di Ezechia (2 Re 18,4) e di Giosia (2 Re 23). Non sappiamo però con certezza quanto queste riforme abbiano cambiato realmente la vita religiosa del popolo. Anche la distruzione di Gerusalemme e l'esilio in Babilonia non possono dimostrare se la riforma di Giosia abbia avuto successo oppure no. Il legame tra la riforma, la distruzione della città e l'esilio appartiene soprattutto all'interpretazione teologica della storia fatta dalla tradizione deuteronomistica; non è una prova storica del successo o del fallimento della riforma.

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.

Sempre a questo proposito conviene ricordare il faraone Akhenaton, spesso considerato il primo monoteista storicamente documentato (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 ommesso 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, dell'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.). È possibile che una parte dei gruppi designati nelle fonti del Vicino Oriente come Ḥabiru/ʿApiru fosse costituita da popolazioni proto-israelitiche o proto-ebraiche. Il termine Ḥabiru non indicava un'unica etnia, ma una categoria più ampia di gruppi sociali e semitici; tuttavia, alcuni di essi potrebbero essere stati collegati agli antenati degli Ebrei biblici.

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 l'espressione «la sua Ašerah», la cui interpretazione è discussa (dea Ashera oppure oggetto/simbolo culturale ad essa associato), compare accanto al nome di Jahvè nelle formule di benedizione:

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

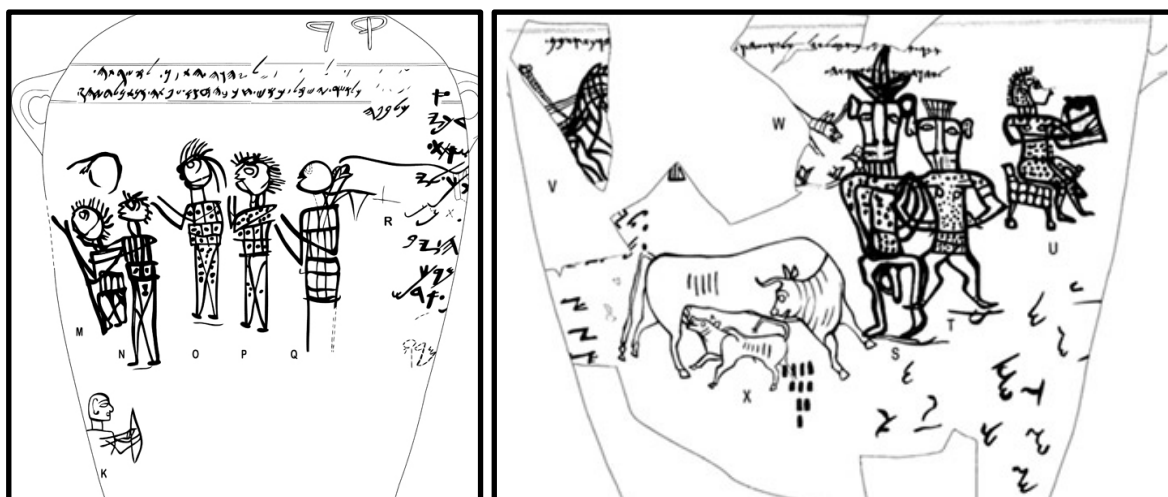


Figura 1, Kuntillet 'Ajrud

Queste iscrizioni mostrano che, in alcuni ambienti israelitici, il culto di Jahvè poteva essere associato ad Ašerah; resta discusso se il termine indichi qui la dea Ashera oppure un oggetto culturale. 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). Amihay Mazar ha proposto di interpretare le due steli in rapporto a Jahvè e Ashera, ma l'identificazione non è certa. La presenza di elementi culturali di matrice cananea appare comunque significativa 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 pianterai 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).

Le formulazioni monoteistiche esplicite, nelle quali YHWH è confessato non soltanto come l'unico Dio d'Israele ma come l'unico Dio esistente, diventano particolarmente chiare nella letteratura dell'esilio babilonese, soprattutto nel Deutero-Isaia (cf. Is 43,10-11; 44,6,8;

45,5-7.18.21-22). Ciò non significa che prima dell'esilio non esistessero forme di culto esclusivo di YHWH; il passaggio dalla monolatria a formulazioni propriamente monoteistiche deve essere ricostruito come un processo storico e teologico complesso.

«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 *berē'sît* «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>tôlêdôt</i> [generazioni/genealogia] del cielo e della terra) |
| 2,4b-25: | il Paradiso |
| 3: | la caduta |
| 4: | Caino e Abele |
| 5: | Genealogia (<i>tôlêdôt</i>): da Adamo a Noè |
| 6-9: | Noè |

- 10: Genealogia (*tôlêdôt*): la Tavola dei popoli (la discendenza dei figli di Noè: Sem, Cam, Jafet).
 11,1-9: La Torre di Babele
 11,10-32 Genealogia (*tôlêdôt*): 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 antidiluviana 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 *tôledôt*, per aiutare a capire la composizione del libro. Vi sono però diverse formule d'itinerario, spesso associate alla composizione sacerdotale, che segnano varie tappe del cammino d'Israele nel deserto (12,37a.40-42; 13,20; 14,2; 15,22a; 16,1; 17,1; 19,2). L'attribuzione dei singoli versetti a P non è tuttavia uniforme nella ricerca contemporanea.

«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).

La schiavitù in Egitto

Nel racconto contenuto in Es 1-2, la condizione degli Israeliti in Egitto viene descritta come una forma di oppressione organizzata, basata sul lavoro forzato. Secondo il testo, il gruppo israelita inizialmente risiede in Egitto come popolazione straniera, ma con il tempo viene sottoposto a un controllo sempre più severo da parte dell'autorità egiziana. Il faraone impone loro attività di costruzione e lavori pesanti legati a progetti pubblici, come la costruzione di città e infrastrutture.

In termini storici, molti studiosi descrivono situazioni di questo tipo non come *schiavitù privata* nel senso moderno, ma come *lavoro obbligatorio imposto dallo Stato*, in cui una popolazione dipendente viene utilizzata come forza lavoro. In questo sistema, la libertà individuale è fortemente limitata: non esiste la possibilità reale di lasciare il lavoro o di spostarsi liberamente senza l'autorizzazione delle autorità. Il termine italiano più semplice per esprimere *lavoro coatto* in questo contesto è proprio "lavoro forzato", cioè lavoro svolto perché imposto, non scelto liberamente. La narrazione biblica presenta inoltre questo sistema come progressivamente più duro, fino a diventare una forma di oppressione stabile, dalla quale nasce poi il racconto della liberazione nell'Esodo.

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* (*qādōš*) 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^emidbār* («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 *d^ebārîm*, 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” (*d̥bārîm*). 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, 1997², pp. 508-509, n. 2066).

Nel proporre la sua suddivisione, San Agostino non fa riferimento esplicito alla tradizione giudaica né all'autorità rabbinica, ma argomenta sulla base dell'unità tematica dei precetti e della distinzione degli ambiti morali che essi intendono regolare. Egli considera, ad esempio, il divieto di avere altri dèi e il divieto di farsi immagini come espressioni di un unico comando riguardante la purezza del culto dovuto all'unico Dio, mentre distingue il desiderio della moglie del prossimo dal desiderio dei suoi beni materiali, ritenendo che si tratti di due forme diverse di concupiscenza. È tuttavia significativo che la struttura del Decalogo da lui ritenuta più coerente corrisponda a una tradizione molto antica, attestata in ambito giudaico e successivamente fissata nella divisione masoretica del testo di Deuteronomio, in particolare per quanto riguarda l'unità del primo comandamento e la distinzione tra il nono e il decimo.

Alla luce di ciò, si può avanzare con cautela l'ipotesi che San Agostino non abbia elaborato *ex novo* la suddivisione del Decalogo, ma si sia inserito in una più ampia tradizione interpretativa, già presente nel mondo tardoantico e condivisa, almeno in parte, anche in ambiente giudaico, prima della sua definitiva sistematizzazione da parte dei Masoreti. Il contributo specifico di Agostino consiste dunque non nella creazione di una nuova struttura del Decalogo, bensì nella sua giustificazione teologica e nella sua stabile ricezione all'interno della tradizione cristiana occidentale.

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 haddēbārîm*) 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).

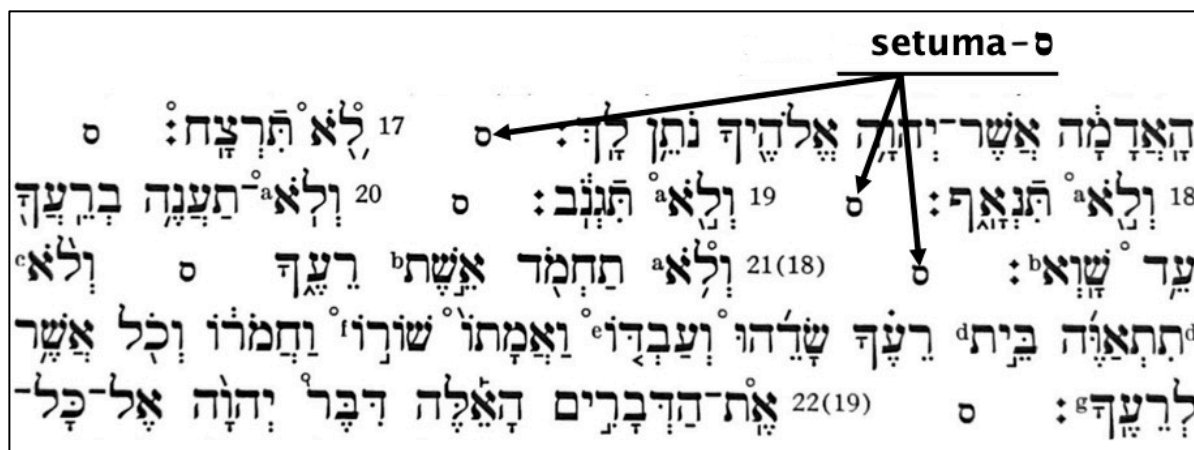
«Onora tuo padre e tua madre, **come il Signore Dio tuo ti ha comandato, perché la tua vita sia lunga e tu sia felice nel paese che il Signore tuo Dio ti dà**» (Dt 5,16).

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.

□

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

□

[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.

□

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

□

[5] Non ucciderai.

□

[6] Non commetterai adulterio.

□

[7] Non ruberai.

□

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

□

[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 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.

□

[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:

- *Tradizione alessandrina* - Filone di Alessandria, Septuaginta; oggi seguita soprattutto dalla Chiesa ortodossa
- *Tradizione rabbinica* - Talmud; seguita dal giudaismo
- *Tradizione agostiniana* - Agostino d'Ippona; adottata dalla Chiesa cattolica (corrisponde alla divisione masoretica Dt)
- *Tradizione riformata (calvinista)* - Giovanni Calvino; seguita dalle Chiese riformate e spesso anglicane
- *Tradizione luterana* - seguita dalle Chiese 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 semplice. Può essere utile dare uno sguardo generale alla storia della salvezza così come è presentata nella Bibbia. Dio entra nella storia del popolo d'Israele quando esso si trovava a un determinato livello del suo sviluppo. Egli si adatta alla sua condizione morale, culturale e intellettuale e comincia ad educarlo, come un padre educa il proprio figlio. Infatti, Dio spesso 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 una conoscenza sempre più piena di sé e del suo progetto di salvezza universale. Dio non comunica tutto in un solo momento, ma educa il suo popolo gradualmente. A questo proposito si parla di pedagogia dell'autorivelazione divina. All'inizio, il popolo non era in grado di osservare pienamente tutte le leggi. A questa realtà fa riferimento anche Gesù, quando parla del divorzio: «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 tiene conto della natura dell'uomo e propone leggi adeguate alle sue capacità. Con il tempo l'uomo matura; parallelamente, anche la comprensione della legge si sviluppa. Per questo motivo, nel Pentateuco sono presenti diverse legislazioni che, a prima vista, possono apparire in tensione tra loro.

Ad esempio, il Codice dell'Alleanza, tra le raccolte legislative più antiche, consente di offrire sacrifici in vari luoghi (Es 20,24), mentre il Codice Deuteronomico, redatto probabilmente nel VII secolo a.C., insiste sulla centralizzazione del culto a Gerusalemme (Dt 12,5-6), tema che verrà poi sviluppato ulteriormente nei libri dei Re (2 Re 22-23). Qualcosa di simile si può osservare anche nel caso del Decalogo. Molti studiosi ritengono che esso abbia un'origine molto antica, tradizionalmente collegata a Mosè. I comandamenti, nella loro forma più originaria, dovevano essere brevi e facilmente memorizzabili, come «Non uccidere», «Non commettere adulterio», «Non rubare». In seguito, il testo ha conosciuto uno sviluppo redazionale, con aggiunte e adattamenti legati alle diverse situazioni storiche in cui è stato trasmesso e messo per iscritto. Probabilmente, durante l'esilio in Babilonia, il popolo ha raccolto e rielaborato diverse tradizioni, sia orali sia scritte, appartenenti a epoche differenti. Per questo motivo nella Bibbia si trovano formulazioni legislative che riflettono contesti diversi e che talvolta possono sembrare divergenti. Tuttavia, il fatto che queste tradizioni siano state conservate insieme indica l'autorità di cui godevano: i redattori hanno scelto di trasmetterle senza eliminarne la diversità, senza operare una selezione rigida e senza privilegiare una tradizione a scapito delle altre, nonostante le apparenti antinomie.

Quando è nato il Decalogo?

La datazione del Decalogo rimane discussa. Molti studiosi ritengono tuttavia che la sua forma più antica fosse molto breve e comprendesse soprattutto semplici comandamenti apodittici, come «non uccidere», «non rubare» e «non commettere adulterio». In seguito questi comandamenti furono ampliati con spiegazioni, motivazioni e commenti, che oggi troviamo nelle due versioni del Decalogo in Es 20 e Dt 5. La forma attuale del Decalogo è quindi il

risultato di un lungo processo di trasmissione e rielaborazione. Più difficile è stabilire se il nucleo più antico possa essere attribuito direttamente a Mosè e al XIII 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 Codice dell'Alleanza (Es 20,22–23,33) è generalmente considerato la più antica delle grandi raccolte legislative conservate nel Pentateuco. La sua formazione viene normalmente collocata

nel periodo monarchico, anche se la datazione precisa e le diverse fasi della sua composizione rimangono discusse. Il codice riflette soprattutto una società agricola e pastorale, nella quale la famiglia, il villaggio e le comunità locali svolgevano un ruolo fondamentale nella vita economica e giuridica. Non è possibile, tuttavia, stabilire con sicurezza in quale misura le singole norme abbiano avuto una precedente fase orale oppure siano state formulate già in ambienti scribali.

Il Codice contiene norme relative alla schiavitù, ai danni personali, alla proprietà e ai conflitti economici (Es 21,1–22,16), insieme a prescrizioni sociali, religiose e culturali (22,17–23,19). Diverse disposizioni presentano analogie con altre raccolte giuridiche del Vicino Oriente antico, mostrando che la legislazione israelitica si sviluppò all'interno di una più ampia cultura giuridica dell'epoca. Rimane tuttavia discussa l'esistenza di una dipendenza letteraria diretta da specifici codici mesopotamici.

Nella forma attuale del libro dell'Esodo, questa legislazione è inserita nel contesto dell'alleanza del Sinai e riceve la propria autorità da YHWH. Un elemento particolarmente caratteristico è l'attenzione riservata alle categorie socialmente più vulnerabili: lo straniero, la vedova, l'orfano, il povero e il debitore (Es 22,20–26; 23,6–9). La motivazione di alcune norme viene collegata alla memoria dell'esperienza d'Israele in Egitto: «voi siete stati stranieri nel paese d'Egitto» (Es 22,20; 23,9). Il Codice dell'Alleanza unisce quindi diritto, culto ed etica sociale, applicando i principi dell'alleanza ai diversi ambiti della vita quotidiana.

La Legge di santità (Lv 17–26)

La cosiddetta Legge di santità, indicata spesso con la sigla H (*Holiness Code*), comprende soprattutto Lv 17–26 e prende il nome dal frequente richiamo alla santità: «Siate santi, perché io, YHWH vostro Dio, sono santo» (Lv 19,2). La maggior parte degli studiosi distingue questa composizione da altre parti della tradizione sacerdotale e ritiene che essa conosca, rielabori e integri precedenti materiali legislativi sacerdotali. La datazione precisa rimane discussa. Molti studiosi collocano una fase importante della formazione di H tra l'esilio babilonese e il periodo persiano. Non è però possibile affermare che l'intera raccolta sia stata composta soltanto dopo la ricostruzione del tempio nel 515 a.C. Lv 17–26 presenta piuttosto i segni di una storia compositiva articolata e può conservare materiali provenienti da epoche differenti.

La caratteristica principale di questa legislazione è l'estensione della santità dall'ambito strettamente cultuale all'intera vita della comunità. La santità non riguarda soltanto sacerdoti, sacrifici e purezza rituale, ma anche le relazioni sociali, la sessualità, la giustizia economica e il comportamento quotidiano. Per questo, accanto alle prescrizioni culturali, troviamo il rispetto dei genitori, la tutela del povero, il divieto di frode e di oppressione, l'amore del prossimo (Lv 19,18) e la protezione dello straniero residente (19,33–34). La Legge di santità contribuisce quindi alla definizione dell'identità d'Israele come comunità consacrata a YHWH. Non deve tuttavia essere interpretata semplicemente come un programma di separazione dalle altre nazioni. Accanto alla distinzione tra Israele e le pratiche degli altri popoli, il testo prevede infatti anche l'integrazione del *gēr*, lo straniero residente, al quale vengono riconosciuti importanti diritti: «Il forestiero dimorante fra voi lo tratterete come colui che è nato fra voi» (Lv 19,34; cf. 24,22).

Il Codice deuteronomico (Dt 12–26)

Il corpus legislativo di Dt 12–26 costituisce il nucleo centrale del Deuteronomio. La ricerca contemporanea lo considera generalmente il risultato di un processo compositivo sviluppatosi in diverse fasi, piuttosto che l'opera unitaria di un solo autore o di un unico gruppo. Una parte significativa delle sue leggi riprende e rielabora precedenti tradizioni legislative, in particolare

il Codice dell'Alleanza (Es 20,22-23,33), adattandole a nuove condizioni politiche, sociali e religiose. Uno degli elementi più caratteristici di questa rielaborazione è la centralizzazione del culto nel «luogo che YHWH sceglierà» (Dt 12). Per questo motivo molti studiosi continuano a collocare una fase fondamentale della formazione del Codice deuteronomico nella tarda epoca monarchica, soprattutto nel VII sec. a.C., e a collegarla al programma religioso attribuito al re Giosia (2 Re 22-23). Il testo continuò tuttavia a svilupparsi durante l'esilio e il periodo persiano.

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 testo⁵.

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*

⁵ 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).

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).

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 grandi presentazioni della creazione. Gn 1,1-2,4a è generalmente ricondotto alla composizione sacerdotale (P). Gn 2,4b-3,24 appartiene invece a materiale non sacerdotale (non-P). Nella teoria documentaria classica quest'ultimo veniva attribuito alla fonte Jahvista (J), ma oggi l'esistenza di un J continuo e la sua precisa estensione sono fortemente discusse.

La creazione Gn 1-3

I due racconti di Gn 1,1-2,4a e Gn 2,4b-3,24 presentano profili letterari e teologici differenti e sono generalmente ricondotti a fasi compositive diverse. Il rapporto preciso tra questi materiali, la loro datazione relativa e il processo mediante il quale furono uniti restano tuttavia discussi. Nella forma attuale non si tratta di un accostamento casuale, ma di una composizione che ha integrato materiali differenti in una sequenza teologicamente significativa.

A livello compositivo si può riconoscere la volontà di conservare e integrare tradizioni differenti. J.L. Ska parla, in questo contesto, di una «legge della conservazione». È però più prudente parlare di conservazione di materiali e tradizioni, senza presupporre necessariamente due documenti completi e continui. Il racconto biblico non è un semplice contenitore di testi accostati, ma il risultato di una rielaborazione d'insieme che ha saputo valorizzare prospettive differenti.

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.

La diversità degli scenari dei due racconti è stata talvolta collegata a differenti ambienti geografici: Gn 1 presenta un cosmo dominato dalle acque, mentre Gn 2-3 descrive inizialmente una terra arida. Queste immagini possono richiamare rispettivamente tradizioni mesopotamiche e levantine, ma da sole non permettono di stabilire con sicurezza il luogo d'origine o la data dei racconti.

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 mesopotamica

I principali testi mesopotamici relativi alle origini del mondo e dell'uomo sono soprattutto *Enūma Eliš* e *Atra-ḫasīs*.

a) *Enūma Eliš*

L'*Enūma Eliš* è un poema babilonese sulla nascita degli dei, l'organizzazione del cosmo e l'affermazione della supremazia del dio Marduk. Nella forma oggi conosciuta fu probabilmente composto nella seconda metà del XII sec. a.C., forse durante o poco dopo il regno di Nabucodonosor I, utilizzando tradizioni mitologiche più antiche. All'inizio del poema compaiono due realtà divine primordiali: Apsu, che rappresenta le acque dolci sotterranee, e Tiamat, il mare primordiale. Dalla loro unione nascono diverse generazioni di divinità. Il rumore prodotto dagli dei più giovani induce Apsu a progettare la loro distruzione, ma Ea, dio della sapienza e delle acque, interviene e lo uccide. Tiamat decide allora di vendicarlo e forma un esercito guidato da Kingu. La lotta decisiva viene affrontata da Marduk, che sconfigge Tiamat e divide il suo corpo, utilizzandolo per organizzare il cosmo e separare le acque superiori da quelle inferiori. Dopo aver stabilito l'ordine cosmico e regolato il movimento degli astri e il calendario, Marduk propone la creazione dell'umanità. L'uomo viene formato mediante il sangue di Kingu, che viene messo a morte, affinché gli esseri umani assumano il lavoro destinato agli dei e permettano loro di riposare. Il poema presenta dunque una cosmogonia strettamente collegata a una teogonia e a una teomachia: l'ordine del mondo nasce all'interno della storia e del conflitto tra le divinità. La sua finalità non è soltanto spiegare l'origine del cosmo, ma soprattutto celebrare Marduk come capo del pantheon babilonese e protettore della città di Babilonia. Il testo è conservato su sette tavolette. A Babilonia veniva recitato durante la festa dell'Akītu, la celebrazione del Nuovo Anno, nella quale la restaurazione rituale dell'ordine cosmico era collegata alla regalità di Marduk. Non è tuttavia necessario supporre una corrispondenza diretta tra le sette tavolette dell'*Enūma Eliš* e i sette giorni di Gen 1.

b) *Il mito di Atra-ḫasīs*

Atra-ḫasīs significa «straordinariamente sapiente» ed è il nome dell'eroe del poema. Il testo è composto in accadico; uno dei più antichi manoscritti ben conservati risale al regno di Ammisaduqa, nel XVII sec. a.C., anche se il materiale tradizionale è probabilmente più antico. All'inizio del racconto gli dei minori sono costretti a compiere un duro lavoro: scavano canali, irrigano e coltivano la terra. Dopo un lungo periodo si ribellano contro gli dei maggiori. Per risolvere il conflitto viene deciso di creare l'essere umano, che dovrà assumere il lavoro precedentemente svolto dagli dei. La dea creatrice, chiamata Nintu o Mami, forma l'uomo mescolando l'argilla con il sangue di un dio sacrificato, We-ila. La creazione dell'uomo nasce quindi dall'esigenza di liberare gli dei dal lavoro. Questa concezione rappresenta uno dei più importanti paralleli mesopotamici per lo studio delle tradizioni bibliche sulla creazione dell'essere umano. *Atra-ḫasīs* contiene inoltre un ampio racconto del diluvio. Per questo motivo è particolarmente importante per lo studio non soltanto di Gen 2–3, ma anche di Gen 6–9. I racconti di Gen 1–11 mostrano numerosi punti di contatto con tradizioni mesopotamiche di questo genere. È quindi probabile che gli autori biblici conoscessero, direttamente o indirettamente, concezioni e tradizioni mesopotamiche sulla creazione e sul diluvio. Non è però sempre possibile dimostrare una dipendenza letteraria diretta dai testi nelle forme oggi conservate.

Cosmogonia fenicia

Le informazioni relative alle tradizioni cosmogoniche fenicie sono molto più frammentarie rispetto a quelle mesopotamiche. La fonte principale è Filone di Byblos, autore vissuto tra il I e il II sec. d.C., la cui opera è stata conservata soprattutto da Eusebio di Cesarea. Filone afferma di trasmettere tradizioni molto più antiche attribuite a Sanchuniathon, ma il valore storico di questa testimonianza rimane discusso. Nel racconto conservato da Filone, all'origine si trovano realtà oscure e caotiche, dalle quali progressivamente emerge l'ordine cosmico e la vita. Compare anche Mōt, descritto come una sostanza fangosa o una miscela acquosa primordiale. Non deve però essere identificato automaticamente con il dio Mot della mitologia ugaritica, divinità della morte. Per questo motivo non è possibile ricostruire una cosmogonia fenicia con la stessa precisione con cui si ricostruiscono le tradizioni mesopotamiche. È inoltre prudente evitare di affermare che essa coincidesse sostanzialmente con la cosmogonia babilonese.

Somiglianze tra la cosmogonia biblica e le tradizioni del Vicino Oriente antico

Il racconto di Gen 1 condivide con le tradizioni del Vicino Oriente antico alcuni elementi cosmologici e narrativi. All'inizio compare una realtà acquosa primordiale: nella Bibbia il *tēhôm*, «abisso», mentre in accadico troviamo il termine *tiāmtu/tāmtu*, «mare», linguisticamente affine e collegato anche al nome Tiamat. Questa affinità linguistica non significa tuttavia che il *tēhôm* biblico sia la dea Tiamat o una sua trasformazione diretta. In entrambe le tradizioni troviamo inoltre la separazione delle acque, l'organizzazione dello spazio cosmico, l'ordinamento degli astri e del calendario e, infine, la creazione dell'uomo all'interno di un cosmo già organizzato. Anche il motivo dell'uso della terra o dell'argilla nella creazione dell'uomo è ben attestato in Mesopotamia, soprattutto in *Atra-ḫasīs*. Non bisogna tuttavia confondere i diversi racconti: in *Atra-ḫasīs* l'argilla viene mescolata con il sangue di un dio, mentre nell'*Enūma Eliš* l'umanità viene creata dal sangue di Kingu. Queste somiglianze mostrano che i testi biblici appartengono allo stesso ampio ambiente culturale del Vicino Oriente antico. Non permettono però, da sole, di dimostrare che l'autore di Gen 1 abbia copiato direttamente uno specifico poema mesopotamico.

Differenze tra la cosmogonia biblica e quelle mesopotamiche

Nell'*Enūma Eliš* le realtà cosmiche primordiali sono personificate come divinità e l'ordine del mondo nasce attraverso un conflitto tra gli dei. In Gen 1, invece, non esiste alcuna teomachia. Il mare, l'abisso, gli astri e gli altri elementi del cosmo non sono divinità e non oppongono resistenza a Dio: dipendono interamente dalla sua parola. Anche il significato della creazione dell'uomo è profondamente diverso. In alcune tradizioni mesopotamiche gli uomini vengono creati soprattutto per assumere il lavoro degli dei e provvedere ai loro bisogni. In Gen 1, invece, l'uomo e la donna vengono creati «a immagine e somiglianza di Dio» (Gen 1,26–27), ricevono una particolare dignità e sono chiamati ad amministrare il mondo creato. Gli astri, venerati come divinità in molte culture del Vicino Oriente antico, in Gen 1 vengono radicalmente desacralizzati: sono semplicemente «luminari» posti da Dio nel firmamento per regolare il giorno, la notte e il calendario. Il racconto biblico condivide quindi diversi motivi e concezioni cosmologiche con il più ampio ambiente culturale del Vicino Oriente antico, soprattutto con le tradizioni mesopotamiche, ma li rielabora profondamente. Le realtà cosmiche vengono private del carattere divino, non esiste una lotta tra Dio e forze divine rivali e l'intero cosmo dipende dalla libera parola dell'unico Dio. Le affinità culturali non richiedono, in ogni caso, di postulare una dipendenza letteraria diretta da uno specifico testo mesopotamico o fenicio.

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-hasis* 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).

Il confronto con l'*Enūma eliš* mostra che l'autore biblico conosceva e riprendeva motivi presenti nella cultura del Vicino Oriente antico. Si può quindi parlare di un'ispirazione proveniente da questo ambiente culturale e dalle sue tradizioni, senza pensare che Gn 1 copi semplicemente un testo mesopotamico.

In Gn 1,2 il termine *těhôm* indica l'«abisso» o la massa acquatica primordiale ed è linguisticamente affine all'accadico *tiāmtu/tāmtu*, «mare». Tuttavia, nel racconto biblico *těhôm* non è una divinità e non combatte contro Dio. A differenza del racconto di Marduk e Tiamat, Gn 1 non presenta una teomachia: Dio non deve combattere contro le acque primordiali, ma le domina semplicemente mediante la sua parola.

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.

Anche il confronto tra la *rûah 'ělohîm* di Gn 1,2 e i venti impiegati da Marduk contro Tiamat può mostrare che l'autore biblico si muove nello stesso ambiente culturale e conosce motivi presenti nelle cosmogonie mesopotamiche. Egli però non li ripete semplicemente, ma li rielabora in modo profondamente diverso.

L'espressione *rûah 'ělohîm* può essere intesa come «spirito di Dio» oppure, secondo alcuni esegeti, come «vento potente/divino». In ogni caso, in Gn 1 non esiste alcuna lotta tra divinità. Le acque primordiali non sono una potenza divina rivale e la *rûah* non è uno strumento usato da Dio in una battaglia cosmica. Tutto è completamente sottoposto alla sovranità dell'unico Dio creatore. Anche quando riprende immagini e motivi conosciuti nel mondo babilonese, il testo biblico li presenta quindi sempre all'interno di una visione rigorosamente monoteistica.

Ci spinge ad accettare questa idea anche il fatto che l'azione dello «spirito» è indicata con un verbo rarissimo (*rflh*, al participio piel femminile: *m'erahefet*), 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 (*rāqia'*), 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.

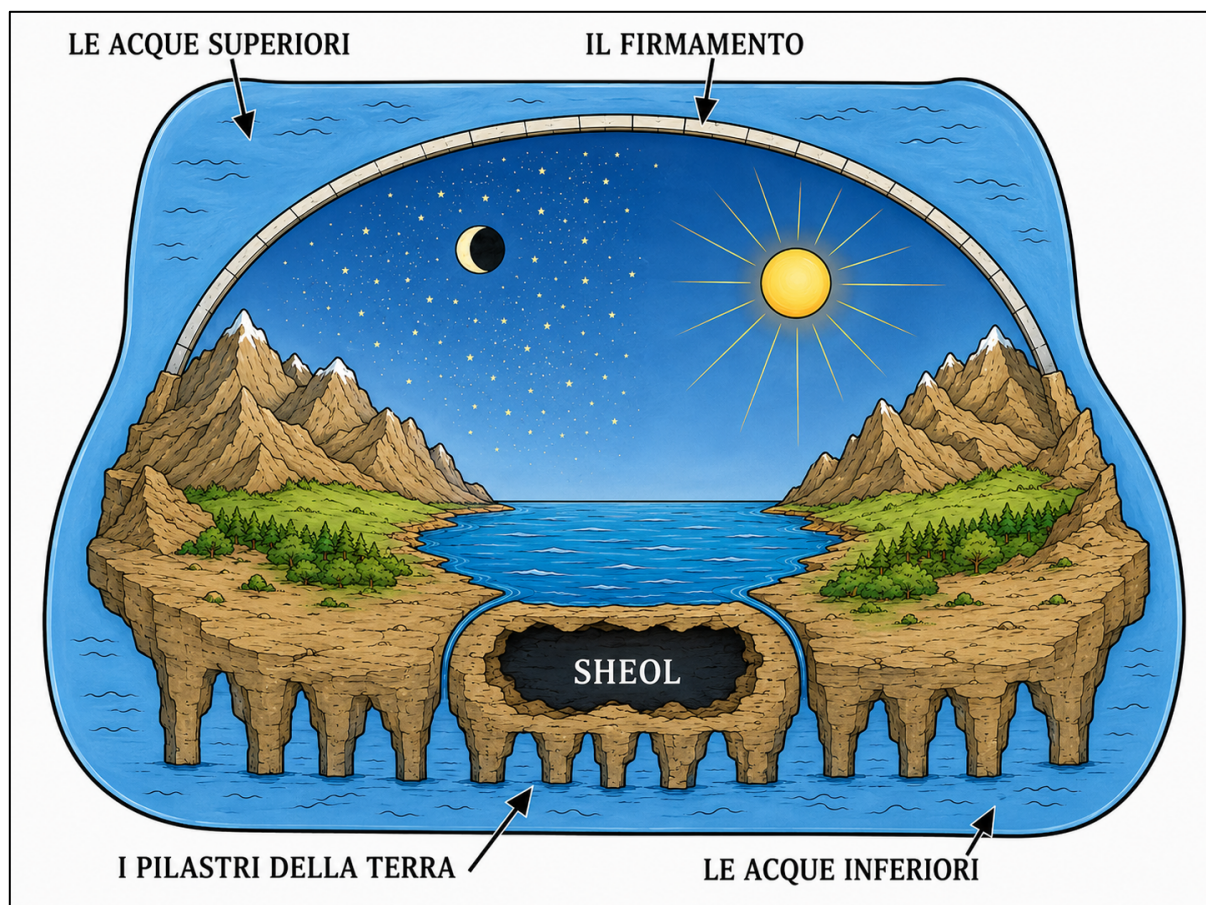


Figura 2. J. Waszkowiak

«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 da composizioni di diversa origine, generalmente distinte come sacerdotale (P) e non sacerdotale (non-P), 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 testo è generalmente attribuito alla composizione sacerdotale, collocata da molti studiosi in epoca esilica o persiana; una datazione più precisa resta discussa. La creazione dell'uomo e della donna è presentata come l'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 (testo sacerdotale)

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 (*d'mût*) 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 / 'yšah* (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, il primo racconto sottolinea la dignità e la differenza dell'essere umano, presentato come maschio e femmina. Ora vediamo l'altro testo, appartenente al materiale non sacerdotale di Gn 2,4b-3,24. Nella ricostruzione classica esso

veniva attribuito alla tradizione Jahvista e datato molto presto; oggi tale identificazione e, soprattutto, una datazione all'XI-X sec. a.C. non possono essere considerate dati acquisiti.

«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 ('yš) e donna ('yšah) ci fanno capire di questa vicinanza. Leggendo il testo in ebraico, diventa anche più chiaro il gioco di parole: *La si chiamerà donna ('yšah), perché dall'uomo ('yš) 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 *shabbat* 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 1-2,4a

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)

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

“Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l’abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque” (Gen 1,2).

«vuota» (*tohû* תהו)

«disadorna» (*bohû* בהו)

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: primo giorno .	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 .

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: secondo giorno.	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: quinto giorno.
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: terzo giorno.	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: sesto giorno.

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 *ʾādāmāh*, mentre il termine «essere umano» è *ʾādām*; 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 *ʾādom*. 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 hayyim* 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 difficile da ricostruire. Dal giardino dell'Eden partono quattro fiumi, dei quali il Tigri e l'Eufrate sono chiaramente identificabili. Il terzo fiume porta il nome Gihon, identico al nome della sorgente di Gerusalemme; tuttavia Gn 2,13 lo collega alla terra di Cush, perciò non è possibile identificarlo semplicemente con la sorgente gerosolimitana. Il numero quattro può evocare la totalità dello spazio abitato. Il quadro complessivo sottolinea soprattutto che dall'Eden proviene l'acqua che rende possibile la vita, un'immagine particolarmente significativa in un ambiente nel quale l'acqua rappresentava un bene essenziale e spesso scarso.

«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» (*ʾabed*) nella lingua ebraica

indica anche il «servire» Dio nel culto; il verbo «custodire», alla lettera «fare la guardia» (*šam^{er}*), 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, superstite 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** (*ʿērom*, al plurale *ʿārûmîm*) e l'aggettivo **astuto** (*ʿārûm*) 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.

Sono state proposte diverse analogie del Vicino Oriente antico per spiegare la figura del serpente di Gn 3. Tra queste è stato richiamato anche Apopi (Apep), il grande serpente caotico della religione egiziana e avversario del dio solare Ra. Il confronto è interessante perché mostra quanto fosse diffusa nell'antichità l'associazione simbolica tra il serpente e le forze del caos. Non possediamo tuttavia elementi sufficienti per affermare che l'autore di Gn 3 abbia derivato direttamente il proprio serpente da Apopi; si tratta quindi di un possibile parallelo iconografico e religioso, non di una dipendenza dimostrabile.

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 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.



Figura 3. Il serpente Apopi attacca la barca solare di Ra

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 vivesse 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.

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'haškīl* (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*⁶.

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 anesteticizzare 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.

⁶ Cf. F. BROWN – S. DRIVERS – C. BRIGGS, לִשְׂכִל 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.

La mela (?)

Da dove nasce l'idea della mela del peccato? Nel testo biblico non si parla mai di una mela, ma solo di un "frutto". Questa immagine si è sviluppata soprattutto nella tradizione latina. In latino, infatti, la parola *malum* può significare sia "male" sia "mela". Questo gioco di parole ha favorito l'associazione tra il peccato e la mela. Con il tempo, soprattutto attraverso la predicazione e l'arte medievale, il frutto della conoscenza del bene e del male è stato rappresentato come una mela. Questa immagine è rimasta nella tradizione popolare fino ad oggi.

«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 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 schiaccierà 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 calcagno⁷. 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 *ḥawwāh*, nome che, attraverso varie trasformazioni linguistiche, è diventato in italiano Eva. Il termine *ḥawwāh* ha la radice del verbo «vivere» (*ḥwh*) 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

⁷ 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.

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).

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 alla 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)

La discordanza grammaticale tra *ḥaṭṭā't*, «peccato», di genere femminile, e il participio maschile *rōbēš*, «accovacciato», ha dato origine a diverse interpretazioni. Alcuni studiosi hanno proposto di intendere *rōbēš* come un sostantivo e hanno richiamato, come parallelo, l'accadico *rābiṣu*, una figura demoniaca che «sta in agguato». Il confronto è suggestivo, ma rimane discusso e non permette di affermare con certezza che l'autore biblico intendesse indicare un preciso demone mesopotamico. Nel testo il peccato è comunque personificato come una forza minacciosa, simile a un predatore accovacciato alla porta, che l'uomo è chiamato a dominare.

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? 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 - *nefesh*) 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 materiale non sacerdotale (non-P)

In questo materiale Dio è chiamato Jahvè. La causa del diluvio è la malvagità del cuore umano. Jahvè ordina 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. Noè esce dall'arca e offre un sacrificio di animali puri. Jahvè accoglie il sacrificio e promette di non sconvolgere nuovamente l'ordine dell'universo con un diluvio. Nella teoria documentaria classica questo insieme di passi era attribuito alla fonte Jahvista; oggi è più prudente indicarlo come materiale non sacerdotale.

Il materiale sacerdotale (P)

Nel materiale sacerdotale Dio è chiamato Elohim, come in Gn 1. La causa del diluvio è formulata in modo più generale: 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. La cronologia spicca per la sua precisione e presenta un vero «calendario» del diluvio (7,6.11; 8,13). Il cataclisma viene descritto mediante l'apertura delle cateratte del cielo e delle sorgenti dell'abisso, in una cosmologia affine a quella di Gn 1. Alla fine, Dio benedice Noè e la sua famiglia, permette il consumo della carne a determinate condizioni e conclude con Noè un'alleanza, il cui segno è l'arcobaleno.

Le tensioni e le ripetizioni del racconto del diluvio sono ancora oggi spiegate da molti studiosi distinguendo materiale sacerdotale e non sacerdotale. Non vi è però consenso sul fatto che si trattasse originariamente di due racconti completi e indipendenti, successivamente semplicemente intrecciati. Restano discussi l'estensione dei due strati, la loro cronologia relativa e il ruolo delle aggiunte redazionali che hanno prodotto la forma attuale di Gn 6-9.

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 siamo 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).

Il racconto collega dunque strettamente il diluvio alla corruzione e alla violenza umana. Non sarebbe però corretto affermare che Dio non interviene nel giudizio: nella forma narrativa attuale è Dio stesso a decidere di mandare il diluvio (Gn 6,7.13.17). Il testo mette quindi insieme due aspetti: la responsabilità dell'uomo, il cui male corrompe la terra, e l'azione giudiziale di Dio. Teologicamente, il giudizio può essere letto anche come manifestazione delle conseguenze distruttive del male umano, ma questa interpretazione non deve cancellare l'esplicita iniziativa divina presente nel racconto.

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 Sennar 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 dispersi 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 dispersi 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 *ziggurat 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 *ziggurat* (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: gli uomini hanno costruito una torre molto alta, ma, per vederla, Dio deve «scendere» (Gn 11,5). Il racconto ridimensiona così la pretesa umana di raggiungere il cielo e di costruirsi un nome. La dispersione finale porta inoltre alla diffusione dell'umanità sulla terra. Un confronto particolarmente interessante è quello con il poema di Atrahasis. In questo testo la crescita e il rumore dell'umanità disturbano gli dèi, che cercano più volte di ridurre il numero, fino a mandare il diluvio. Questo motivo appartiene propriamente ad Atrahasis e non all'Epopèa di Gilgameš, dove il racconto del diluvio è stato inserito successivamente in un'altra cornice narrativa.

Anche in questo caso si può pensare che l'autore biblico conoscesse tradizioni mesopotamiche di questo tipo e ne abbia utilizzato alcuni motivi per trasmettere un messaggio diverso. Egli non copia Atrahasis, ma rielabora il materiale in una prospettiva monoteistica. Nel testo biblico non sono gli dèi disturbati dalla crescita degli uomini e non vi è una lotta tra il mondo divino e quello umano. Il problema è piuttosto la pretesa dell'uomo di costruirsi un nome e di superare i propri limiti. Gn 11 può essere quindi letto anche come una risposta teologica alle grandi tradizioni mesopotamiche: utilizza immagini e temi conosciuti nel mondo babilonese, ma propone una diversa interpretazione dell'uomo, di Dio e della storia. In questo senso il racconto biblico non si limita a riprendere materiale antico, ma offre un'alternativa monoteistica alle celebri narrazioni politeistiche della Mesopotamia.

«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-politeistica (*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. La ricerca contemporanea distingue generalmente un testo sacerdotale in Gn 1,26-27 e un racconto non sacerdotale in Gn 2,7-25; l'identificazione di quest'ultimo con una fonte Jahvista continua appartiene soprattutto alla spiegazione documentaria classica. I due testi mettono in evidenza aspetti diversi dell'umanità: Gn 1,26-27 presenta l'essere umano nella differenza sessuale di maschio e femmina, mentre Gn 2,7-25 insiste sulla sua unicità rispetto al mondo animale e sulla relazione tra uomo e donna.

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 collega esplicitamente la catastrofe alla corruzione e alla violenza che hanno riempito la terra (Gn 6,5.11-13). Non sarebbe però corretto affermare che, nel racconto, Dio non causa il diluvio: nella forma attuale del testo è Dio stesso a decidere il giudizio e ad annunciare l'arrivo delle acque (Gn 6,7.13.17). Teologicamente si può dire che il giudizio divino corrisponde alla situazione prodotta dal male umano e ne manifesta le conseguenze, ma questa interpretazione non deve eliminare l'esplicita azione giudiziaria attribuita a Dio dal narratore.

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 il grande ciclo degli antenati d'Israele. Gn 1–11 appartiene alla «storia delle origini» e utilizza un linguaggio fortemente simbolico e mitico per parlare dell'umanità e del mondo; a partire da Gn 12 la narrazione si concentra invece su personaggi, genealogie, luoghi e spostamenti legati alla memoria delle origini d'Israele. Anche questi racconti, tuttavia, non sono biografie nel senso moderno e non devono essere letti come una cronaca, poiché la memoria del passato è stata trasmessa e reinterpretata teologicamente.

Abramo è esistito?

Una parte della ricerca moderna, soprattutto negli orientamenti cosiddetti «minimalisti», considera Abramo una figura non storicamente verificabile e, in alcuni casi, una costruzione letteraria. Occorre però distinguere due affermazioni molto diverse: non possedere una prova extrabiblica dell'esistenza di Abramo non equivale a possedere una prova della sua non-esistenza.

A questo proposito è importante il principio richiamato da J.L. Ska a proposito della tradizione biblica e della mentalità semitica: «nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma». Le tradizioni riguardanti gli antenati e le figure fondatrici di un popolo non devono essere considerate automaticamente come creazioni letterarie *ex nihilo*. Esse possono conservare una memoria del passato che, nel corso delle generazioni, viene ampliata, collegata ad altre tradizioni e reinterpretata. Per questo è necessario distinguere il personaggio storico dal personaggio così come viene presentato nella forma letteraria finale.

Nel caso dei patriarchi è quindi opportuno distinguere almeno tre livelli: una possibile memoria storica alla base della tradizione; la lunga trasmissione orale e scritta, durante la quale

questa memoria viene trasformata; e infine la composizione letteraria e teologica della Genesi. Abramo può appartenere alla memoria storica delle origini d'Israele senza che sia possibile ricostruire una sua biografia o stabilire quali singoli episodi di Gn 12–25 risalgano direttamente alla sua vita.

La ricerca contemporanea ha giustamente abbandonato la sicurezza con cui in passato si collocava Abramo, per esempio, intorno al 1850 a.C. Non possediamo dati che permettano di fissare una data precisa per la sua vita. La domanda storicamente più corretta non è quindi soltanto: «Possiamo dimostrare che Abramo è esistito?», ma anche: «Quale memoria antica si conserva nelle tradizioni su Abramo e come questa memoria è stata trasformata dalla tradizione biblica?». Storia e interpretazione non si escludono: una tradizione può conservare la memoria di una persona realmente esistita senza offrirci una cronaca precisa della sua vita.

Un dato archeologico importante per valutare la plausibilità generale di queste tradizioni proviene dagli scavi di Manfred Bietak a Tell el-Dab'a, l'antica Avaris, nel Delta orientale. Le ricerche hanno documentato l'insediamento, già dalla tarda XII dinastia (XIX-XX sec. a.C.), di immigrati provenienti da diverse regioni del Vicino Oriente, con una componente occidentale-asiatica/levantina ben riconoscibile. Questo dato non prova l'esistenza di Abramo o di Giuseppe, ma dimostra che movimenti di gruppi e famiglie provenienti dal Levante verso il Delta orientale, come quelli presupposti dai racconti di Gn 12 e Gn 46, appartengono pienamente alla realtà storica del II millennio a.C. (Bietak 2015, 17–37).

Il nome Abramo/Abram appartiene a un ambiente onomastico semitico e presenta confronti con nomi nord-occidentali semitici del II millennio a.C., come Abiram. Questo dato mostra che il nome è perfettamente compatibile con l'antico Vicino Oriente, ma non permette di datare il patriarca. Anche l'espressione «Ur dei Caldei» (Gn 11,28.31) appartiene alla forma tarda del racconto: la denominazione «Caldei» è attestata nel I millennio a.C. e mostra che la tradizione patriarcale è stata aggiornata e formulata con categorie geografiche comprensibili ai lettori di epoche successive.



Figura 4. J. Waszkowiak

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.

Tra i dati talvolta richiamati compare anche un toponimo della lista di Sheshonq I (X sec. a.C.), letto da alcuni studiosi come «fortezza/campo di Abram». La lettura e soprattutto la relazione con il patriarca biblico rimangono discusse. Anche qualora il nome fosse correttamente letto, esso dimostrerebbe soltanto l'esistenza di un antroponimo o toponimo contenente una forma simile ad Abram, non l'identificazione del luogo con l'Abramo della Genesi.

Ebron

Il legame particolarmente forte tra Abramo ed Ebron costituisce un dato importante della geografia letteraria delle tradizioni patriarcali. Non è però possibile spiegare questa scelta sostenendo che Ebron non sarebbe mai stata conquistata da eserciti nemici: la città ebbe una lunga e complessa storia politica. È più prudente parlare di una tradizione locale molto antica che collegava Abramo, Mamre e la sepoltura patriarcale alla regione di Ebron, successivamente integrata nella grande narrazione della Genesi.

«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.

Dal punto di vista letterario e teologico, Abramo diventa l'antenato fondamentale d'Israele perché in lui convergono i principali temi delle promesse: terra, discendenza e benedizione (Gn 12,1-3; 15; 17). È presentato come uomo che crede alla promessa divina (15,6), come profeta e intercessore (18,22-33; 20,7), come costruttore di altari e come destinatario dell'alleanza. Alcuni episodi della sua storia anticipano inoltre motivi che diventeranno centrali nella storia successiva d'Israele, compreso il soggiorno in Egitto e l'uscita dal paese (Gn 12,10-20). Questi elementi spiegano meglio il suo ruolo fondatore che l'ipotesi secondo cui sarebbe stato scelto perché possedeva un passato «senza peccato».

*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 simili⁸.

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

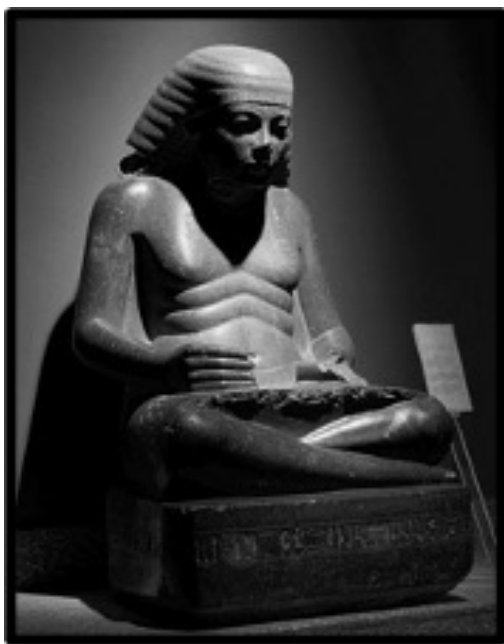


Figura 5. Scultura ritraente Amenhotep
(Museo di Luxor)

«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.

⁸ Cf. J.L. SKA, *L'Antico Testamento: spiegato a chi sa poco o niente* (Guida alla Bibbia), Milano 2015⁴, 36-38.

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

La cronologia storica della vicenda di Giuseppe non può essere determinata con sicurezza. In passato numerosi studiosi hanno proposto di collocare il possibile sfondo storico del racconto nel periodo degli Hyksos, che dominarono soprattutto il Delta orientale durante il Secondo Periodo Intermedio (ca. 1650–1550 a.C.). Questa identificazione rimane una possibilità, ma non rappresenta un consenso della ricerca. Come è già stato accennato, gli scavi di Manfred Bietak a Tell el-Dab'a/Avaris hanno comunque documentato una presenza consistente di popolazioni provenienti dal Levante nel Delta orientale già dalla tarda XII dinastia e per tutto il Secondo Periodo Intermedio. Il dato archeologico non identifica Giuseppe, ma conferma che l'insediamento di Semiti provenienti da Canaan in questa regione dell'Egitto appartiene pienamente al quadro storico del II millennio a.C.

Questo contesto rende plausibile, in termini generali, la presenza in Egitto di persone e famiglie provenienti da Canaan e la possibilità che alcuni stranieri fossero integrati nell'amministrazione o nelle grandi case egiziane. Il fenomeno, tuttavia, non è limitato al periodo degli Hyksos e non consente di identificare automaticamente il faraone di Giuseppe con un sovrano hyksos. Il racconto biblico può quindi conservare elementi compatibili con l'Egitto del II millennio senza offrirci, per questo motivo, una cronologia precisa della vicenda. Un documento particolarmente significativo è il Papiro Brooklyn 35.1446. (ca. 1740 a.C.). Il dossier appartiene al tardo Medio Regno e alla XIII dinastia; una delle sue sezioni riguarda il trasferimento di novantacinque servi, dei quali quarantacinque sono identificati come «Asiatici» e molti portano nomi semitici. Il papiro non parla di Israeliti e non costituisce una prova della storia di Giuseppe, ma offre una testimonianza diretta della presenza di un numero considerevole di servi di origine siro-palestinese in case egiziane già nel XVIII secolo a.C.

Un ulteriore parallelo proviene da un'iscrizione funeraria di Bebi (o Baba) a El-Kab, risalente al Secondo Periodo Intermedio. Il personaggio ricorda di aver raccolto e distribuito grano alla popolazione durante anni di carestia. Il testo presenta un'evidente analogia generale con il motivo della carestia e della distribuzione del grano in Gen 41–47. Non menziona però Giuseppe, sette anni di carestia o un sistema di approvvigionamento esteso a tutto l'Egitto. Deve quindi essere considerato come testimonianza del fatto che carestie prolungate e interventi amministrativi per distribuire il grano appartenevano alla realtà egiziana, non come prova dell'esistenza storica di Giuseppe.

Le piaghe d'Egitto come giudizio sugli dèi d'Egitto

La Pasqua ebraica, o *Pesach*, costituisce uno degli eventi fondamentali della memoria religiosa d'Israele. Essa celebra la liberazione dalla schiavitù in Egitto e, nel racconto di Es 12, la protezione accordata alle famiglie israelite durante la morte dei primogeniti, grazie al sangue della vittima pasquale posto sugli stipiti e sull'architrave delle case. Il racconto collega esplicitamente questo evento a un giudizio divino non soltanto sull'Egitto, ma anche sui suoi dèi: «Quella notte passerò per l'Egitto, colpirò ogni primogenito nella terra d'Egitto, dall'uomo al bestiame, e farò giustizia di tutti gli dèi dell'Egitto. Io sono YHWH» (Es 12,12).

Questa interpretazione ritorna anche in Nm 33,4, dove si afferma che YHWH aveva «eseguito giudizi contro i loro dèi». Le piaghe vengono quindi presentate complessivamente come manifestazione della sovranità di YHWH sull'Egitto, sul faraone e sulle potenze religiose che garantivano simbolicamente l'ordine del paese. Il testo biblico, tuttavia, non associa esplicitamente ciascuna piaga a una specifica divinità egiziana. Le corrispondenze tra singole piaghe e singoli dèi appartengono pertanto alla ricostruzione del contesto religioso egiziano. In alcuni casi le allusioni risultano particolarmente plausibili, in altri rimangono più ipotetiche. Uno dei motivi fondamentali della narrazione è il riconoscimento di YHWH: «Gli Egiziani

sapranno che io sono YHWH» (Es 7,5). Le piaghe non vengono quindi presentate semplicemente come calamità naturali, ma come «segni e prodigi» attraverso i quali il Dio d'Israele manifesta la propria autorità sulla natura, sulla storia e sul potere del faraone.

1. Il Nilo trasformato in sangue

La prima piaga colpisce uno degli elementi essenziali della vita egiziana. Il Nilo garantiva l'acqua, la fertilità dei campi, l'agricoltura e quindi la sopravvivenza del paese. Nel contesto religioso egiziano la piena benefica del fiume era personificata dal dio Hapi. Quando l'acqua diventa sangue e i pesci muoiono, ciò che normalmente produce vita diventa fonte di morte. Il racconto manifesta così la sovranità di YHWH sul fiume dal quale dipende l'esistenza dell'Egitto. È possibile cogliervi anche una valenza polemica nei confronti delle concezioni religiose associate al Nilo, anche se il testo non nomina direttamente Hapi.

2. Le rane

La seconda piaga provoca una proliferazione incontrollata di rane che invadono il paese, le abitazioni e perfino il palazzo del faraone. La rana aveva un significato religioso positivo in Egitto ed era associata soprattutto alla dea Heqet, collegata alla nascita e alla vitalità. In questo contesto la piaga può assumere un significato ironico: un animale associato alla vita e alla fecondità diventa, per la sua moltiplicazione incontrollata, causa di disagio e caos. Anche in questo caso il testo biblico non identifica esplicitamente la piaga con un giudizio contro Heqet, ma il contesto religioso egiziano rende tale associazione plausibile.

3. I *kinnîm*

La terza piaga è provocata dalla polvere della terra, che si trasforma in *kinnîm*. Il significato preciso del termine ebraico è incerto: vengono proposti piccoli insetti, pidocchi, zanzare o moscerini. L'elemento narrativo più importante non è però l'identificazione zoologica degli insetti, ma il fallimento dei maghi egiziani. Essi, che fino a quel momento avevano cercato di riprodurre i segni compiuti da Mosè e Aronne, non riescono più a farlo e dichiarano al faraone: «Questo è il dito di Dio» (Es 8,15 [8,19]). La progressiva impotenza dei maghi costituisce uno dei temi principali del racconto: il potere religioso e magico dell'Egitto non può competere con l'azione di YHWH.

4. Gli sciame di *‘ārōb*

Il significato preciso del termine ebraico *‘ārōb* è anch'esso discusso. Tradizionalmente viene tradotto come «mosche» o come sciame di insetti, anche se sono state proposte altre interpretazioni. In questa piaga compare un elemento teologicamente importante: YHWH distingue la regione di Goshen, dove abitano gli Israeliti, dal resto dell'Egitto. Il testo sottolinea così non soltanto il dominio di Dio sulla natura, ma anche la sua capacità di distinguere e proteggere il proprio popolo.

5. La pestilenza del bestiame

La quinta piaga colpisce il bestiame degli Egiziani, mentre gli animali appartenenti agli Israeliti vengono risparmiati. Gli animali, e in particolare i bovini, possedevano una grande importanza economica e religiosa in Egitto. Alcune divinità erano rappresentate in forma bovina o erano

associate al toro e alla vacca, come Hathor e il toro sacro Apis. Non è possibile dimostrare che il racconto sia diretto specificamente contro queste divinità. Tuttavia, la morte del bestiame poteva assumere anche una forte valenza religiosa, mostrando che le potenze venerate dagli Egiziani non erano in grado di proteggere gli animali sui quali si fondavano sia la loro economia sia importanti aspetti del loro sistema religioso.

6. *Le ulcere*

La sesta piaga colpisce uomini e animali con ulcere dolorose. Ancora una volta l'attenzione narrativa si concentra sui maghi: «I maghi non poterono stare davanti a Mosè a causa delle ulcere» (Es 9,11). Coloro che rappresentavano la sapienza rituale e magica dell'Egitto sono ormai essi stessi vittime della piaga. La narrazione sottolinea così la loro totale impotenza davanti a YHWH. Non è necessario collegare questa piaga a una specifica divinità egiziana della medicina o della guarigione, poiché il testo non fornisce elementi sufficienti per una tale identificazione.

7. *La grandine*

La settima piaga assume la forma di una violenta tempesta di grandine accompagnata da tuoni e fuoco. La distruzione colpisce uomini, animali, alberi e raccolti. Un elemento particolarmente significativo è l'avvertimento dato prima della piaga. Alcuni servitori del faraone «temettero la parola di YHWH» e misero al riparo servi e bestiame (Es 9,20). Il racconto mostra così che anche tra gli Egiziani vi erano persone capaci di riconoscere l'autorità della parola di YHWH. La piaga non è quindi soltanto distruzione, ma possiede anche una funzione rivelativa: chi ascolta la parola di Dio può evitare il giudizio.

8. *Le locuste*

Le locuste completano la distruzione della vegetazione iniziata dalla grandine. Portate dal vento orientale, divorano ciò che è rimasto nei campi e sugli alberi, creando una reale minaccia di fame e di collasso economico. La gravità della situazione emerge dalle parole dello stesso faraone, che chiede a Mosè di allontanare da lui «questa morte» (Es 10,17). La piaga manifesta ancora una volta il potere di YHWH sulle condizioni naturali dalle quali dipende la sopravvivenza dell'Egitto.

9. *Le tenebre*

La nona piaga immerge l'Egitto nelle tenebre per tre giorni, mentre gli Israeliti hanno luce nelle loro abitazioni. Questa piaga possiede una particolare forza simbolica nel contesto della religione egiziana. Il culto solare occupava infatti una posizione centrale, soprattutto attraverso il dio Ra, e la regalità faraonica era strettamente collegata all'ordine cosmico garantito dal sole. Il testo non afferma esplicitamente che YHWH stia combattendo contro Ra, ma l'oscuramento del sole poteva facilmente essere percepito come una dimostrazione dell'impotenza delle concezioni religiose fondate sulla divinità solare. La luce e le tenebre dipendono da YHWH.

10. *La morte dei primogeniti*

L'ultima piaga colpisce ogni primogenito egiziano, dal figlio del faraone fino ai primogeniti degli animali. La morte del primogenito del faraone tocca direttamente il centro dell'ideologia

regale egiziana, poiché mette in discussione la continuità dinastica. Il faraone era considerato il sovrano investito di un'autorità divina, legato in modo particolare a Horus e definito «figlio di Ra». Sarebbe tuttavia eccessivo descriverlo semplicemente come un «dio incarnato». Il racconto manifesta soprattutto l'impotenza del faraone, che aveva ordinato la morte dei figli degli Israeliti (Es 1,22) e ora non è in grado di proteggere il proprio primogenito. Il conflitto iniziato all'inizio dell'Esodo raggiunge così il suo punto culminante.

Le piaghe come giudizio e «de-creazione»

Nel loro insieme le piaghe possono essere interpretate anche come un progressivo processo di «de-creazione». Gli elementi che normalmente garantiscono la vita e l'ordine dell'Egitto diventano strumenti di distruzione: l'acqua si trasforma in sangue, la terra produce insetti, gli animali muoiono, la vegetazione viene distrutta, la luce scompare e infine la morte colpisce le famiglie egiziane. Questa lettura non significa necessariamente che la serie delle dieci piaghe sia stata composta fin dall'inizio come una precisa inversione dei giorni della creazione. Si tratta piuttosto di una possibile interpretazione teologica della forma finale del racconto: il potere del faraone e l'ordine sul quale si fonda l'Egitto vengono progressivamente disgregati quando si oppongono alla volontà di YHWH. Il significato centrale delle piaghe rimane quindi quello espresso dal testo stesso: mostrare chi è YHWH. Esse rappresentano il giudizio sull'oppressione del faraone, la manifestazione della sovranità di Dio sull'Egitto e, secondo Es 12,12 e Nm 33,4, anche un giudizio sugli dèi dell'Egitto. Non è necessario supporre che ciascuna piaga corrisponda esattamente a una determinata divinità egiziana. Più importante è il quadro complessivo: il Nilo, gli animali, la terra, il clima, il sole, il faraone e infine la vita stessa non sono autonomi né divini. Nella prospettiva del racconto dell'Esodo tutto ciò che l'Egitto considerava fonte di sicurezza e di ordine si trova subordinato alla sovranità di YHWH.

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>
1. festa dell’agnello 2. festa della partenza per i pascoli 3. plenilunio di marzo-aprile, 14 del mese di nisan (calendario babilonese) 4. cena di addio e di solidarietà tra i pastori 5. si mangiava l’agnello sgozzato (sacrificato) e arrostito 6. si mangiava in fretta, pronti per la partenza per i pascoli	1. Festa degli azzimi 2. festa della raccolta dell’orzo (offerta del primo covone) 3. mese di abib = mese delle spighe (calendario cananeo) 4. settimana di festa mentre si formava il nuovo lievito 5. si mangiava pane azzimo (il vecchio lievito era eliminato) 6. si mangiava in casa, sotto la presidenza del capofamiglia

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.

La Pasqua in epoca del Secondo Tempio e al tempo 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. Per ricostruire la cena pasquale al tempo di Gesù occorre comunque una certa prudenza. Le fonti del periodo del Secondo Tempio attestano il sacrificio dell'agnello nel tempio, il pasto familiare o di gruppo, il pane azzimo, le erbe e l'uso del vino. La Mishnah, soprattutto Pesahim 10, redatta all'inizio del III sec. d.C., descrive inoltre in modo più dettagliato il seder pasquale, con i quattro calici, le domande rituali e una sequenza di benedizioni.

Anche se la Mishnah è stata messa per iscritto alcuni secoli dopo il tempo di Gesù, essa conserva certamente tradizioni più antiche e, in molti casi, può riflettere pratiche già esistenti nel periodo del Secondo Tempio. Non è quindi necessario considerare il seder descritto nella Mishnah come una realtà completamente nuova e posteriore. Rimane però metodologicamente prudente non supporre che ogni suo dettaglio fosse già presente, senza cambiamenti, nel I secolo.

Per questo motivo l'identificazione del calice eucaristico di Gesù con uno dei «quattro calici» della tradizione rabbinica rimane probabile, ma non può essere dimostrata con assoluta certezza. L'identificazione con il cosiddetto «terzo calice», il «calice della benedizione», è

particolarmente suggestiva, soprattutto alla luce di 1Cor 10,16. Essa può conservare una tradizione antica, anche se le fonti del I secolo non permettono di ricostruire con precisione assoluta l'intera sequenza rituale.

Il dato fondamentale è comunque chiaro: Gesù interpreta il pane e il vino della sua ultima cena in rapporto alla propria morte e alla nuova alleanza.

«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 uno dei temi principali della Bibbia, perché è strettamente legato alle origini e all'identità d'Israele. La questione della sua storicità rimane però discussa. Una parte significativa della ricerca contemporanea ritiene che non sia possibile verificare storicamente il racconto nella forma e nelle proporzioni con cui è presentato nel libro dell'Esodo; altri studiosi ammettono un nucleo storico, legato all'esperienza egiziana e all'uscita di uno o più gruppi che furono successivamente integrati nella memoria di tutto Israele. Non possediamo un testo egiziano che descriva direttamente l'uscita degli Israeliti dall'Egitto.

L'argomento *ex silentio* deve tuttavia essere utilizzato con cautela. Le iscrizioni reali egiziane erano selettive e fortemente ideologiche: celebravano soprattutto le vittorie e l'efficacia del faraone e non avevano lo scopo di registrare ogni movimento di popolazione, fuga di servi o insuccesso amministrativo. Per questo l'assenza di un'iscrizione egiziana sull'Esodo non dimostra che l'evento non sia avvenuto. Nello stesso tempo, l'assenza di una testimonianza diretta non può essere trasformata in una prova positiva dell'evento: la valutazione storica deve basarsi sull'insieme dei dati biblici, archeologici, geografici e documentari.

È altrettanto importante distinguere l'antichità della tradizione dalla dimostrazione dell'evento. Amos e Osea, attivi nell'VIII secolo a.C., conoscono chiaramente l'uscita

dall'Egitto e la presentano come memoria fondatrice d'Israele (Am 2,10; 3,1; 9,7; Os 11,1; 12,10.14; 13,4). Questi testi dimostrano che la tradizione dell'Esodo era già radicata in Israele molto prima dell'esilio babilonese; non costituiscono, da soli, una prova archeologica dell'evento, ma rendono difficile considerare l'Esodo una pura invenzione persiana o ellenistica.

È inoltre significativo, come osserva J.L. Ska, che la memoria fondatrice d'Israele presenti gli antenati del popolo come schiavi e fuggiaschi. Le tradizioni nazionali tendono più facilmente a conservare e amplificare memorie di vittorie e di gloria che non un'origine socialmente umiliante. Questo argomento non costituisce una «prova» in senso archeologico, ma aumenta la plausibilità che alla base della tradizione dell'Esodo si trovi una memoria storica reale, successivamente interpretata e universalizzata come storia di tutto Israele (Ska 2015, 39).

Tra le principali ricostruzioni proposte compaiono il rapporto con l'espulsione degli Hyksos nel XVI secolo a.C., la cronologia «alta» derivata da 1Re 6,1 nel XV secolo a.C., un orizzonte ramesside nel XIII secolo a.C. e modelli che suppongono più movimenti di gruppi semitici tra Egitto e Canaan, successivamente confluiti in un'unica tradizione esodale.

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.

Una cronologia alta dell'Esodo deriva soprattutto dalla lettura letterale di 1Re 6,1, secondo cui l'inizio della costruzione del tempio di Salomone, collocato tradizionalmente intorno al 966 a.C., avvenne 480 anni dopo l'uscita dall'Egitto. Il calcolo conduce circa al 1446 a.C., cioè nel regno di Thutmosi III (ca. 1479–1425 a.C.), non di Amenhotep II come ammettono alcuni studiosi. Amenhotep II regnò successivamente, approssimativamente tra il 1427 e il 1401 a.C. secondo una delle cronologie comunemente adottate. Molti studiosi considerano però il numero 480 schematico (12×40 anni) e non ritengono possibile utilizzarlo come dato cronologico preciso. Non è inoltre corretto citare Israel Finkelstein come sostenitore di un Esodo sotto Amenhotep II: il suo approccio alla storicità del racconto è molto più scettico.

3. XIII secolo a.C.

Tra gli studiosi che cercano un preciso sfondo storico per l'Esodo, l'età ramesside rimane una delle proposte più importanti. Il principale argomento è Es 1,11, che menziona Pitom e Ramses. Pi-Ramesses, la capitale ramesside nel Delta orientale, è stata localizzata nell'area di Qantir, immediatamente a nord dell'antica Avaris/Tell el-Dab'a. L'identificazione di Pitom è più discussa; Tell el-Retaba nel Wadi Tumilat costituisce uno dei candidati più significativi. In questo sito è stata documentata archeologicamente una fortezza di Ramses II costruita in gran parte con mattoni crudi. Il dato non prova che gli Israeliti abbiano costruito queste città, ma mostra che i nomi geografici e il tipo di lavoro descritto in Es 1–5 sono compatibili con il paesaggio e con le tecniche edilizie dell'Egitto ramesside.

La situazione politica della fine del XIII e dell'inizio del XII secolo a.C. deve essere descritta con maggiore precisione. L'Egitto continuò a esercitare un controllo militare e amministrativo su parti di Canaan durante il regno di Ramses II e ancora sotto Merneptah. La

campagna di Merneptah in Canaan, attestata dalla celebre stele, non fu semplicemente una «riconquista» di un territorio completamente perduto. La stele è però decisiva per un altro motivo: intorno al 1208 a.C. un gruppo chiamato «Israele» era già presente in Canaan. Essa costituisce quindi un *terminus ante quem* importante per qualsiasi ricostruzione storica delle origini d'Israele.

Il quadro storico della tarda età del Bronzo rende possibili movimenti di gruppi tra l'Egitto, il Sinai e Canaan, ma non permette di determinare con precisione il momento di un unico Esodo. La crisi politica ed economica che investì il Mediterraneo orientale tra la fine del XIII e il XII secolo a.C. può costituire uno degli sfondi storici della tradizione. È quindi possibile ipotizzare che memorie di differenti movimenti o fughe siano state successivamente integrate in un unico racconto fondatore; questa resta tuttavia una ricostruzione storica, non un dato direttamente attestato dalle fonti.

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, approfittò 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

Diversi testi poetici antichi associano l'apparizione di YHWH alle regioni meridionali: Seir, Edom, Paran e Teman (Gdc 5,4-5; Dt 33,2; Ab 3,3; cf. Sal 68,8-9). Su questa base molti studiosi hanno proposto un'origine meridionale del culto di YHWH, forse nell'area di Edom, Seir o Madian. Si tratta di una ricostruzione storico-religiosa importante e plausibile, ma deve essere distinta dal dato testuale: i testi affermano che YHWH «viene» dal sud, non spiegano direttamente dove e quando il suo culto abbia avuto origine.

El ed *'ēlōhîm* non devono essere identificati semplicemente. El può funzionare come nome proprio o come titolo divino ed è ben attestato nella religione cananea; nei testi di Ugarit, città situata nell'attuale Siria, El occupa il vertice del pantheon e la sua consorte è Athirat. *'Ēlōhîm*, invece, è una forma ebraica con un campo semantico più ampio. Anche i nomi Israele, Ismaele e Betel conservano l'elemento teoforico El. Un dato particolarmente importante è Es 6,2-3: secondo la teologia sacerdotale i patriarchi conobbero Dio come *El Shaddai*, mentre il nome YHWH viene associato alla rivelazione a Mosè. Questo può conservare la memoria di differenti tradizioni religiose, ma non significa che il nome YHWH sia assente dalla Genesi nella sua forma attuale: al contrario, esso vi compare molto frequentemente nel materiale non sacerdotale.

È stata proposta anche l'ipotesi che la tradizione di El abbia avuto un particolare rapporto con l'Egitto. A questo proposito occorre distinguere accuratamente i dati. Durante il Nuovo Regno sono ben attestate in Egitto diverse divinità siro-palestinesi, tra cui Baal, Anat, Astarte, Reshef e Hauron. Anche il teonimo El era conosciuto da Semiti residenti in Egitto, come mostra, per esempio, il nome del visir 'Aper-El. Questi dati dimostrano la presenza di tradizioni religiose semitiche in Egitto, ma non costituiscono una prova dell'esistenza di un culto egiziano di El né dell'origine egiziana del Dio El venerato nelle tradizioni patriarcali. Per una simile ricostruzione mancano attualmente testimonianze testuali e archeologiche sufficienti.

Ḫabiru

A questo punto giova aggiungere che numerosi studiosi hanno messo in relazione il termine Ḫabiru (Ḫapiru/'Apiru), attestato nella letteratura del Vicino Oriente antico, con il termine biblico «ebreo» (ebr. *'ibrî*). Non tutti i Ḫabiru erano Ebrei, poiché il termine comprendeva gruppi diversi; è tuttavia plausibile che alcuni gruppi Ḫabiru appartenessero alle popolazioni dalle quali si formarono gli Ebrei e gli Israeliti. I Ḫabiru appaiono nelle fonti come persone prive di una stabile appartenenza territoriale o politica. Svolgevano attività diverse e non di rado vengono descritti come fuggiaschi, ribelli, fuorilegge, lavoratori dipendenti o mercenari. Si trattava dunque di gruppi di diversa provenienza e condizione sociale, spesso collocati ai margini delle strutture politiche e sociali del Vicino Oriente.

In riferimento al tema dell'Esodo conviene ricordare il papiro *Leiden 348*, databile al regno di Ramses II (1279–1213 a.C.), nel quale gli 'Apiru vengono menzionati in relazione ai lavori edilizi. Un funzionario ordina infatti di distribuire razioni alimentari ai soldati e agli 'Apiru impegnati nel trasporto di pietre per il grande pilone di Ramses:

«Distribuire razioni di grano ai soldati e agli 'Apiru che trasportano le pietre al grande pilone di Ramses».

Una situazione analoga è descritta nel Libro dell'Esodo, dove gli Ebrei sono impiegati nei lavori di costruzione delle città-deposito di Pitom e Ramses (Es 1,11):

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

Paralleli egiziani al lavoro forzato e alla mobilità dei Semiti

Il quadro egiziano offre diversi paralleli concreti ai dettagli sociali di Es 1–5. Nella tomba tebana del visir Rekhmire (TT100), dell'epoca di Thutmosi III e dell'inizio del regno di Amenhotep II (XV sec. a.C.), sono rappresentati prigionieri stranieri, tra cui Asiatici e Nubiani, impegnati nella fabbricazione di mattoni crudi per il tempio di Amon. Le scene mostrano la preparazione del fango, l'uso di stampi, il trasporto dei mattoni e la sorveglianza dei lavoratori. L'iscrizione li definisce «prigionieri che Sua Maestà ha portato per i lavori del tempio di Amon». Non sono identificati come Ebrei, ma la scena dimostra che stranieri deportati potevano essere impiegati precisamente nel tipo di lavoro descritto in Es 1,14 e 5,6-19.

Un parallelo particolarmente vicino a Es 5 proviene dal Papiro Anastasi IV, un testo della XIX dinastia. In una lettera un funzionario si lamenta della situazione del proprio distretto dicendo che «non ci sono uomini per fabbricare mattoni né paglia nella regione» (P. Anastasi IV 12,5-6). La coincidenza tra fabbricazione dei mattoni e disponibilità della paglia è notevole rispetto a Es 5,7-18. Il testo egiziano non parla degli Israeliti, ma conferma che la paglia costituiva un elemento concreto dell'organizzazione della produzione dei mattoni.

Es 1,14 aggiunge che gli Israeliti erano sottoposti anche a «ogni sorta di lavoro nei campi». Anche questo dettaglio ha buoni paralleli egiziani. Le iscrizioni dell'età di Thutmosi III attestano che prigionieri siro-palestinesi e nubiani potevano essere assegnati ai domini templari come lavoratori agricoli, incaricati di coltivare i campi, raccogliere il grano e riempire i granai. La documentazione della necropoli tebana della XVIII dinastia conferma inoltre l'impiego regolare di lavoratori stranieri, soprattutto siro-palestinesi, nelle opere e nei servizi dei grandi complessi templari (Menéndez 2010, 9–28).

Anche la mobilità attraverso la frontiera orientale dell'Egitto è ben documentata. Il Papiro Anastasi V, della fine della XIX dinastia, riferisce l'inseguimento di due servi fuggiti dalla residenza reale attraverso la regione di Tjeku verso il deserto. Non si tratta naturalmente dell'Esodo biblico, ma il documento mostra concretamente che servi potevano fuggire dall'Egitto orientale e che l'amministrazione faraonica organizzava il loro inseguimento lungo la zona fortificata di frontiera.

Il Papiro Anastasi VI, datato all'ottavo anno di Merneptah, documenta il movimento nella direzione opposta: gruppi Shasu di Edom furono autorizzati a passare attraverso la fortezza di Merneptah nella regione di Tjeku per raggiungere le «pozze di Pitom» e mantenere in vita le proprie greggi. Il testo costituisce una testimonianza particolarmente importante della mobilità di gruppi pastorali provenienti dalle regioni meridionali del Levante verso il Delta orientale e dell'esistenza, in epoca ramesside, di Pitom e di un sistema di controllo della frontiera (P. Anastasi VI 51–61).

Manfred Bietak ha inoltre richiamato alcuni elementi linguistici semitici conservati nella toponomastica e nel lessico della frontiera orientale. Nel Papiro Anastasi VI le «pozze» di Pitom sono indicate con il prestito semitico b-r-k-w.t, confrontabile con ebr. bēṛēkôt, «pozze, cisterne»; nell'Onomasticon di Amenemope compare una forma affine b-r-k.t in un contesto legato alla frontiera. Tali dati possono indicare una presenza semitofona di lunga durata nella regione del Wadi Tumilat, ma non permettono di identificarla direttamente con Israele.

Presi insieme, questi documenti non «provano» l'Esodo nel senso stretto del termine. Essi dimostrano però che numerosi elementi del racconto biblico — presenza di popolazioni semitiche in Egitto, impiego di stranieri nei lavori edilizi e agricoli, produzione di mattoni con paglia, fughe di servi, ingresso di gruppi pastorali attraverso la frontiera orientale e toponimi come Pi-Ramesse e Pitom — appartengono effettivamente alla realtà dell'Egitto del II millennio a.C. L'argomento storico deve quindi essere formulato in termini di plausibilità e memoria, non come semplice opposizione tra «prova totale» e «invenzione letteraria».

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).

Le due immagini non devono essere identificate automaticamente con due «racconti» completi, uno Jahvista e uno Sacerdotale. La distinzione classica J/P ha avuto grande influenza, ma la ricerca contemporanea preferisce parlare più prudentemente di materiale sacerdotale e non sacerdotale, e non esiste consenso sulla loro cronologia relativa né sul processo preciso della loro combinazione. Dal punto di vista storico, non possediamo dati sufficienti per stabilire

con certezza il luogo del passaggio. L'espressione ebraica *yam sùf* significa «Mare delle Canne/Giuncheti» e non identifica necessariamente il Mar Rosso nel senso geografico moderno.

Nel testo attuale convivono due modalità descrittive: in Es 14,21 un forte vento orientale fa ritirare il mare e rende asciutto il fondo; nei vv. 22.29 le acque sono raffigurate come un muro a destra e a sinistra degli Israeliti. La seconda immagine è comunemente associata al materiale sacerdotale, mentre la prima è spesso classificata come non sacerdotale. Tuttavia, l'assegnazione dei singoli versetti e la relazione tra i diversi strati restano oggetto di discussione.

Non è quindi metodologicamente corretto opporre semplicemente un racconto «naturale» di J a un racconto «miracoloso» di P, né spiegare quest'ultimo come una mera iperbole aggiunta in epoca esilica. Le due immagini fanno parte della forma letteraria attuale del racconto e concorrono entrambe a esprimere la stessa affermazione teologica fondamentale: la liberazione d'Israele dall'Egitto è opera di YHWH e non il risultato delle sole capacità del popolo.

La questione storica del possibile fenomeno naturale che potrebbe trovarsi dietro la tradizione del passaggio del mare deve essere tenuta distinta dall'analisi letteraria del testo. Sono state proposte diverse spiegazioni geografiche e naturali, ma nessuna può essere identificata con certezza con l'evento narrato. Dal punto di vista esegetico, il testo insiste soprattutto sull'intervento salvifico di Dio e sulla sconfitta dell'esercito egiziano; la ricostruzione del meccanismo fisico dell'evento resta ipotetica.

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 con Noè si colloca dopo il racconto del diluvio (Gn 6–9), nel quale la violenza (*ḥāmās*) e la corruzione della terra costituiscono la motivazione del giudizio divino (Gn 6,5-13). È significativo il gioco sulla radice ebraica *šḥt*, che può indicare sia il «corrompersi» della terra sia il suo «distruggersi»: la corruzione umana e la distruzione che segue vengono così poste in stretta relazione. Nella forma narrativa attuale, tuttavia, è Dio stesso a decidere di mandare il diluvio. Dopo il giudizio, Dio stabilisce con Noè, con i suoi discendenti e con ogni essere vivente un'alleanza universale, garantendo la stabilità dell'ordine creato (Gn 9,8-17).

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» (*ṣadîq*) 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.

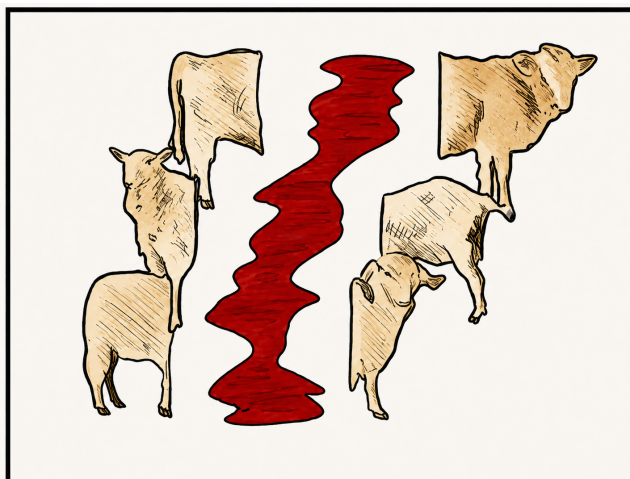
La promessa ad Abramo (Gn 15; 17)

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, spiegavano 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.

I racconti dell'alleanza con Abramo presentano accenti diversi. In Gn 15 la promessa divina assume un carattere fortemente unilaterale: soltanto i simboli della presenza divina passano fra gli animali divisi (Gn 15,17). In Gn 17, invece, l'alleanza comprende anche una richiesta rivolta ad Abramo e alla sua discendenza, soprattutto il segno della circoncisione (Gn 17,9-14). Per questo è preferibile non definire in modo indistinto tutta l'alleanza abramitica come «incondizionata». Rispetto al Sinai, tuttavia, la tradizione patriarcale pone un accento particolarmente forte sulla priorità e sulla stabilità della promessa divina, che può diventare per Israele un fondamento di speranza anche dopo la rottura dell'alleanza sinaitica.

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 divide 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)⁹

L'evento legato all'uscita dalla schiavitù egiziana (Esodo), insieme alla conclusione dell'alleanza sinaitica, costituisce il centro teologico dell'Antico Testamento (lat. *Antiquum 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:

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. ⁷ 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». ⁸ Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo,

⁹ 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.

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



Figura 6. La possibile localizzazione di Sòdoma e Gomorra

“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 chiaramente che *yāda*’ assume un significato sessuale: gli uomini della città intendono sottoporre gli ospiti maschi di Lot a un abuso sessuale collettivo, e l’offerta delle figlie da parte di Lot conferma questa dimensione della scena. 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).

Il confronto con Lv 18,22 e 20,13 mostra che la legislazione levitica condanna esplicitamente i rapporti sessuali tra uomini e, in Lv 20,13, prevede per essi la pena di morte. Per la mancanza di ospitalità, invece, la Torah non stabilisce una pena analoga. Se ci atteniamo quindi al testo legislativo, i due comportamenti non vengono posti sullo stesso livello di gravità giuridica. In Gn 19, tuttavia, la situazione è più complessa. Il racconto presenta insieme violenza sessuale, aggressione collettiva e violazione dell’ospitalità. Non è quindi corretto ridurre il peccato di Sodoma soltanto alla mancanza di ospitalità. Allo stesso tempo, il confronto con la legislazione levitica mostra che il comportamento sessuale condannato dal testo biblico è considerato particolarmente grave, mentre per la semplice mancanza di ospitalità non troviamo una sanzione paragonabile. 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! ⁴⁹ 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)

Ez 16,48-50 rappresenta una tradizione interpretativa propria: identifica i peccati di Sòdoma nella superbia, nell'abbondanza egoistica, nell'indifferenza verso il povero e nell'«abominio» commesso davanti a Dio. Il testo non specifica la natura di quest'ultimo termine. Non è quindi necessario contrapporre Ezechiele a Genesi, ma neppure armonizzare automaticamente i due testi: essi mostrano che, nella ricezione biblica, Sòdoma diventa simbolo di molteplici forme di corruzione sociale e morale.

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 lettori, il concetto di un Dio misericordioso nel Nuovo Testamento e quello di un Dio nell'Antico Testamento associato a testi di violenza può apparire difficilmente conciliabile. Tuttavia, la ricerca biblica contemporanea tende a evitare l'idea di una contrapposizione tra due immagini opposte di Dio, preferendo parlare della pluralità delle rappresentazioni divine all'interno della tradizione biblica.

In questa prospettiva, la Bibbia può essere compresa come il luogo di un processo progressivo di comprensione e di rivelazione. Dio entra nella storia del popolo d'Israele quando esso si trova a un determinato livello di sviluppo culturale e religioso, e si rivela gradualmente attraverso linguaggi e categorie comprensibili alle diverse epoche storiche. In questo processo, un ruolo fondamentale è svolto dai profeti, che agiscono come mediatori dell'interpretazione della Legge e come guide spirituali del popolo. Si può utilizzare, in senso analogico, un'immagine pedagogica: così come un genitore accompagna la crescita del figlio adattando il linguaggio e le esigenze alla sua maturazione, allo stesso modo la rivelazione si sviluppa progressivamente nella storia. Leggendo i testi biblici in una prospettiva storica, si osserva una graduale evoluzione di alcune categorie teologiche. Ad esempio, la concezione della vita dopo la morte si sviluppa in modo più articolato solo in epoca ellenistica, mentre nei testi più antichi prevale l'idea dello Sheol come destino comune dei defunti.

Anche nel Nuovo Testamento si può riconoscere un processo di progressiva elaborazione teologica, visibile ad esempio nello sviluppo della riflessione cristologica e trinitaria nei testi più recenti. In questo contesto, una sintesi significativa della rivelazione è spesso individuata nella formula: “Dio è amore” (1Gv 4,16). L'immagine di Dio come “guerriero” (Es 15,3) riflette invece un linguaggio teologico arcaico, in cui categorie militari vengono utilizzate per esprimere la potenza e l'intervento salvifico di Dio nella storia.

La Bibbia, intesa come testo ispirato ma mediato da autori umani, utilizza la storia come mezzo narrativo per trasmettere un messaggio teologico. In questo senso è più appropriato parlare di “storia della salvezza” piuttosto che di cronaca storica in senso moderno.

Le narrazioni dell'Antico Testamento riflettono tradizioni orali e scritte provenienti da epoche diverse e non possono essere interpretate secondo i criteri della storiografia contemporanea. Ciò non significa che siano semplici invenzioni, ma che appartengono a generi letterari e teologici differenti. In tale contesto si collocano anche i testi che descrivono guerre e lo *herem* (lo sterminio rituale dei popoli nemici), i quali devono essere compresi come

linguaggio teologico e catechetico volto a sottolineare la radicalità della fedeltà a Dio. I libri storici (Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re), comunemente associati alla cosiddetta storia deuteronomistica, sono il risultato di un lungo processo di composizione e rielaborazione di tradizioni precedenti, probabilmente culminato in epoca esilica e postesilica. In questo quadro, tali narrazioni rispondono anche alle domande della comunità esiliata in Babilonia, impegnata a interpretare la propria situazione storica alla luce della fede: perché l'esilio è avvenuto e quale sia il significato dell'esperienza della sconfitta. Le descrizioni di guerra e le formule di sterminio non devono quindi essere lette come cronache militari nel senso moderno del termine, ma come espressioni teologiche e catechetiche, finalizzate a ribadire con forza l'esigenza della fedeltà esclusiva a Dio in un contesto di crisi identitaria.

Dio ama 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 (ca. 1000 a.C.), che desiderava costruire un tempio per il Signore, il Dio Jahvè, a Gerusalemme. Dio, tuttavia, non approva questa sua intenzione. La motivazione viene espressa nel discorso attribuito a Davide rivolto a suo figlio Salomone: «Figlio mio, io stesso intendevo costruire una casa al nome del Signore, mio Dio. Ma il Signore mi ha rivolto questa parola: Tu hai sparso molto sangue e hai fatto grandi guerre; perciò non costruirai una casa al mio nome, perché hai sparso troppo sangue sulla terra davanti a me. Ecco, ti nascerà un figlio: sarà un uomo di pace; io gli darò pace da tutti i suoi nemici circostanti. Il suo nome sarà Salomone e nei suoi giorni concederò pace e tranquillità a Israele. Egli costruirà una casa al mio nome; egli sarà per me un figlio e io sarò per lui un padre, e renderò stabile il trono del suo regno su Israele per sempre» (1Cr 22,7-10).

Nel Libro dei Salmi si legge:

«Non confidate nella violenza (ebr. *ʿōšeq* עֹשֶׂק), non illudetevi della rapina; alla ricchezza, anche se abbonda, non attaccate il cuore» (Sal 62,11).

E ancora:

«Il Signore scruta il giusto e il malvagio; egli odia chi ama la violenza (ebr. *ḥāmās* חָמָס)».
(Sal 11,5)

Jakub Waszkowiak OFM
Gerusalemme 2026

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 2016⁷.

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.
- Bietak M., "On the Historicity of the Exodus: What Egyptology Today Can Contribute to Assessing the Biblical Account of the Sojourn in Egypt", in T.E. Levy – T. Schneider – W.H.C. Propp (eds.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, Springer, Cham 2015, 17–37.
- Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie. Egzegeza. Teologia*, Biblos Tarnów 2010.
- Caminos R.A., *Late-Egyptian Miscellanies* (Brown Egyptological Studies 1), Oxford University Press, London 1954.

- 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.
- Hayes W.C., A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum (Papyrus Brooklyn 35.1446), Brooklyn Museum, New York 1955.
- 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.
- Menéndez G., “Documentación relativa al empleo de trabajadores extranjeros en la necrópolis tebana (D. XVIII)”, *Gerión* 28/1 (2010), 9–28.
- 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.
- Pikor W., *Księgi historyczne Starego Testamentu. Wprowadzenie do zagadnień literackich, historyczno-krytycznych i teologicznych*, Bernardinum, Pelplin 2023.
- Sweeney M.A., *The Pentateuch (Core Biblical Series)*, Abingdon Press, Nashville TN, 2017.
- Trzeciński J. et al., “Preliminary Back-Analysis of the Height of Mud Brick Fortifications Based on Geoarchaeological Data at Tell el-Retaba Site in Egypt”, *Studia Quaternaria* 34/2 (2017), 99–108.
- 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
	ESATEUCO, TETRATEUCO, ENNEATEUCO	3
3.	MOSÈ: L'AUTORE DEL PENTATEUCO?	6
4.	LA FORMAZIONE DEL PENTATEUCO	8
5.	LA FEDE D'ISRAELE	12
6.	LA STRUTTURA E LE DIVISIONI DEL PENTATEUCO	15
	GENESI	15
	ESODO	17
	LEVITICO	18
	NUMERI	19
	DEUTERONOMIO	20
7.	I TESTI LEGISLATIVI NEL PENTATEUCO	21
	IL DECALOGO (Es 20; Dt 5)	21
	IL CODICE DELL'ALLEANZA (Es 20,22–23,33)	27
	LA LEGGE DI SANTITÀ (Lv 17–26)	28
	IL CODICE DEUTERONOMICO (Dt 12–26)	28
8.	ESEGESI DI BRANI SCELTI	29
	LA CREAZIONE IN GENESI	30
	LA CREAZIONE GN 1-3	31
	COSMOGONIA MESOPOTAMICA	32
	COSMOGONIA FENICIA	33
	L'ESEGESI DEL TESTO	34
9.	ABRAMO	58
10.	GIUSEPPE	61
11.	LA PASQUA EBRAICA	66
12.	L'USCITA DALL'EGITTO	69
13.	L'ALLEANZA NEL PENTATEUCO	74
14.	QUALI ERANO I PECCATI DEGLI ABITANTI DI SÒDOMA?	77
15.	LA VIOLENZA NELL'ANTICO TESTAMENTO	80
16.	BIBLIOGRAFIA	82