

# Introduzione

---

Delle numerose sfide che sorgono quando ci si impegna a scrivere un commentario al libro del Levitico, la più difficile è forse la stesura di un'introduzione. Qual è il modo migliore di presentare un libro come questo, soprattutto se lo scopo è quello di innescare tra i lettori e il testo una relazione duratura? A ciò si aggiunge l'obiettivo dichiarato di questa serie di commentari, e cioè quello di fornire a quanti insegnano, predicano e studiano la Bibbia in seno alla comunità di fede un commentario a tutta la Bibbia che spieghi e allo stesso tempo applichi alla quotidianità il significato dei testi biblici. Come svolgere al meglio questo compito parlando del Levitico? Per essere più chiari, come si può «spiegare» e soprattutto «applicare alla quotidianità» un libro che dedica sette capitoli agli sconcertanti – se non bizzarri – requisiti del sistema sacrificale dell'antico Israele, e ben cinque alla dettagliata scansione dell'impurità rituale, includendo argomenti sconvenienti quali il sangue mestruale e lo sperma?

Un episodio personale può se non altro contribuire a chiarire la questione. Quando cominciai a documentarmi per scrivere questo libro, mi recai in una fornita libreria di Richmond, in Virginia, per acquistare un commentario sul Levitico ad opera di uno stimato studioso, un volume che non possedevo di una collana molto valida. Non trovandolo sugli scaffali, chiesi a un commesso di controllare a video: scoprii così che la libreria ne aveva venduta, in otto anni, un'unica copia, quella inviata dall'editore automaticamente perché facente parte di una Collana. Una volta venduta quella, nessuno l'aveva più richiesto, e non era stato quindi necessario rimpiazzarlo finché non era comparso il sottoscritto.

Non ho raccontato questo aneddoto per far riflettere su qualche nuova tendenza nella commerciabilità dei commentari biblici. Non c'è niente di nuovo nel far notare che i commentari – di qualunque libro biblico – entrano raramente nella classifica dei libri più venduti della “New York Times

Book Review". Questo episodio, tuttavia, è significativo, perché rafforza quello che era un forte sospetto, che riaffiorava in me ogni volta che vedevo le espressioni di coloro ai quali raccontavo di essere in procinto di scrivere un commentario al Levitico. Nonostante le pronte risposte date da molti pastori, tipo «Ho davvero bisogno di rimpolpare il mio archivio di sermoni sul Levitico», la mia impressione è che questo testo si candidi ad essere al primo posto in una classifica ben poco illustre, e cioè il più trascurato dei già trascurati libri biblici. Al di là delle nostre migliori intenzioni, è evidente che il Levitico è stato ben poco incisivo nel forgiare il modo in cui insegniamo, predichiamo e studiamo la Bibbia in seno alla comunità di fede. Potremmo far nostra una delle «simpatie imperfette» di Charles Lamb, il critico letterario e saggista inglese che ha fatto conoscere contemporanei illustri come Coleridge e Wordsworth: «Ho cercato tutta la vita di farmi piacere gli scozzesi, e mi vedo costretto a mettere fine all'esperimento per disperazione» (LAMB 1821, p. 152). Probabilmente, se sostituissimo «Levitico» a «scozzesi», il giudizio sarebbe in parte ancora valido.

E allora come deve procedere un'introduzione al Levitico? Bisogna cercare di far sì che i lettori di questa collana instaurino un rapporto proficuo con questo libro sottolineando che il testo ebraico è molto ben conservato (HARTLEY 1992, pp. xxix-xxx; LEVINE 1989, pp. xix-xxi; WENHAM 1979, pp. 13-15)? Oppure che le varianti nelle varie versioni, per esempio nella Settanta, nel Pentateuco Samaritano, e nei frammenti di Qumran conservati (4QLev e 11QLev) sono interessanti ma tutto sommato insignificanti? Ci si baserà, per riconoscere l'autorità delle leggi del Levitico – come ha fatto con forza tra le righe J. Milgrom, – sul fatto che i redattori sacerdotali di questo libro vanno collocati nel periodo anteriore all'esilio (MILGROM 1991, pp. 3-35)? Oppure sul fatto che l'affermazione convenzionale e largamente negativa di Wellhausen – per più di un secolo dominante nella letteratura biblica – secondo cui la tradizione sacerdotale rappresenterebbe il deterioramento dell'ebraismo in una religione ritualistica, che non è altro che un tenace «fantasma di una vita che non esiste più», deve ora essere ribaltata (WELLHAUSEN 1973, p. 405)? Se si dimostrasse ai lettori, con una panoramica sulla storia dell'interpretazione, che il Levitico è rimasto un pezzo forte tanto per i commentatori ebrei quanto per quelli cristiani – anche se per motivi diversi – dal II secolo a.C. fino ai giorni nostri, li si convincerebbe a non abbandonarne la lettura subito dopo i primi capitoli (cfr. HARTLEY 1992, pp. xliii-lvi; MILGROM 1991, pp. 63-66; LEVINE 1989, pp. 215-238)? A giudicare dalla risposta del commesso e dalle reazioni di amici e colleghi all'annuncio di questo lavoro, sono portato a pensare che la risposta a queste domande sia «No, probabilmente no».

Forse è più appropriato un altro genere di approccio. Per questo, l'introduzione che segue seleziona tre argomenti generali che forniscono una base iniziale per la lettura di questo commentario. È fondamentale ricono-

scere sin dall'inizio che queste problematiche non vanno a sostituire le informazioni introduttive che si possono trovare in altri commentari, che sono importanti ed esaurienti. Anzi, ciò che qui viene evidenziato è in larga misura non solo dipendente, ma anche scelto tra le opere agguerrite e creative di coloro che sono stati i miei maestri nella lettura del Levitico. Nella scia dei loro lavori, ciò che segue può essere descritto paragonandolo a una semplice risistemazione dei mobili in una casa già da tempo ammobiliata. Tuttavia, come sa chiunque stia per comprare casa, riuscire a immaginare come risistemare quello che già c'è per renderlo il più possibile conforme ai propri desideri gioca spesso un ruolo importante nel decidere se effettuare o meno l'acquisto.

### **Leggere i testi rituali e impadronirsene**

Forse sarebbe più prudente evitare di introdurre una discussione sul rituale, dal momento che la maggior parte dello studio biblico moderno, soprattutto quello praticato dai protestanti, è stato a lungo caratterizzato da un'attitudine negativa, e spesso ostile, nei confronti di questo argomento (GORMAN 1994). Tuttavia, i primi capitoli del libro del Levitico (1 - 7), con le loro pignole istruzioni sui sacrifici, richiedono immediatamente al lettore di fare attenzione proprio a questo ambito. Per la verità, man mano che si va avanti, questo impegno aumenta: rituali di consacrazione nei capitoli 8 - 10, rituali di purità/impurità nei capitoli 11 - 15, rituali di purificazione o espiatione nel capitolo 16. Non ha perciò torto J. Milgrom quando nota che la teologia del Levitico non si esprime nella forma biblica convenzionale dell'asserzione, bensì è inglobata nei rituali: «ogni atto, che si tratti di un movimento, di una manipolazione, di un gesto, è pregno di significato» (MILGROM 1991, p. 42). Nel mondo moderno, dove lo stesso vocabolo *rituale* rimanda per molti a qualcosa di vecchio, formale e un po' superstizioso – come rifiutarsi di passare sotto una scala a pioli o non calpestare una crepa sul marciapiede – come possiamo fare in modo che la nostra sensibilità religiosa si immerga in modo positivo nella lettura del Levitico?

Frank H. Gorman ha mostrato che l'approccio al Levitico dev'essere diverso da quello con cui ci avviciniamo agli altri libri biblici, dove a veicolare il messaggio non sono le leggi rituali ma il racconto. Per testi rituali come il Levitico, l'interprete deve ampliare il compito esegetico al di là delle tradizionali preoccupazioni storico-critiche sull'autore, l'ambientazione, la forma e la trasmissione dei *testi* in modo da focalizzarsi sul significato del *rituale* che il testo trasmette. Dal momento che il rituale è una forma di drammatizzazione sociale, la sua analisi implica che gli interpreti

cerchino di «scoprire la visione del mondo che sta dietro al rituale, che dà origine al rituale, che nei rituali si svolge e diventa realtà» (GORMAN 1990, p. 15). È necessaria un'interpretazione estrosa tanto dei rituali descritti nel testo – dei loro atti, dei loro gesti, e delle loro parole simboliche – quanto del significato che la loro messa in atto assume all'interno di una specifica visione del mondo.

Seguendo Gorman e altri autori comprendiamo che la visione del mondo che è alla base dei rituali sacerdotali si basa su due credenze fondamentali (GORMAN 1990, pp. 39-60; GORMAN 1997, pp. 4-5, 14-16). La prima è la convinzione che Dio abbia creato il mondo e abbia progettato con uno scopo preciso il ritmo che lo mantiene in sintonia con la sua capacità di essere «molto buono». Categorie e limiti ben differenziati, come per esempio cielo e terra, giorno e notte, terra e acqua, animali ed esseri umani, forniscono relazioni armoniose tra Dio e ogni parte della sua creazione. Fino a che quest'ordine è messo in atto e mantenuto, il mondo prospera, e con esso ogni cosa. Quando invece è disatteso o violato, la creazione cede al caos, e l'armonia tra Dio e gli uomini si spezza.

La seconda credenza sacerdotale è quella secondo cui l'*ordine creazionale* di Dio genera l'osservanza, da parte degli esseri umani, di un *ordine rituale* simbolico, ed è sorretto da questa stessa osservanza. Questo ordine rituale è manifesto nella litania della settimana primordiale quando, attraverso *sette* comandi, Dio dà vita con la parola a un ordine cosmico che raggiunge il suo culmine nell'osservanza del Sabato (Gen. 1,1 - 2,4a). Questo progetto primordiale fornisce la base per la liturgia del patto, quando i *sette* comandi di Dio (Es. 25 - 31) e i *sette* atti di ubbidienza di Israele (Es. 40,17-33) danno vita a un ordine culturale che ha il suo centro nel tabernacolo, che fornisce a Dio una casa santa nel mezzo di un mondo fragile. Il Levitico sostiene la liturgia del patto, e insieme ad essa anche la durevole visione di un progetto finalizzato della creazione, legando ripetutamente i suoi rituali a questo modello fondazionale «a sette» (vedi più oltre). In pratica l'ordine rituale, così come quello cosmico, stabilisce i confini e le categorie che consentono a un Dio santo di abitare nel mezzo di un mondo vulnerabile al peccato e alla corruzione. Quando questi rituali sono eseguiti con fede, la presenza di Dio è reperibile in maniera evidente; quando sono ignorati o infranti, lo spazio sacro di Dio sulla terra è compromesso, e l'armonia tra Dio e il mondo è sconvolta. Secondo Gorman, dal momento che i rituali sono radicati nella teologia della creazione, hanno la capacità di diventare un «mezzo di costruzione del mondo» (GORMAN 1990, p. 59).

I rituali, tuttavia, non sono soltanto modi di *ragionare* sul mondo. Fondamentalmente, hanno a che fare con modi concreti di concettualizzare e quindi *mettere in atto* o *concretizzare* il mondo *così com'è* o *come dovrebbe essere*. I rituali sacerdotali, quindi, cercano non soltanto di corroborare le affermazioni esistenti riguardo l'ordine e la struttura del mondo, ma anche

di criticare i modi convenzionali di considerare il mondo e di vivere al suo interno, nonché di cambiarli, in accordo con la duratura visione di Dio, dando forma a diversi modelli di comportamento che fanno sì che *ciò che è* sia conforme alle speranze e alle aspettative di Dio riguardo a *ciò che dovrebbe essere*.

A questo proposito, è utile il lavoro di Clifford Geertz, che sostiene che i rituali sacri della religione forniscono modelli sia *della realtà* sia *per la realtà* (GEERTZ 1973, pp. 90-94). Per esempio, costruire una casa vuol dire attuare un piano che è già stato deciso nel progetto; la casa è un *modello del* piano concepito inizialmente, piano che la costruzione della casa rende comprensibile. Ma il progetto è anche un simbolo, e a suo modo fornisce un *modello per* concettualizzare e perciò dare vita a una casa che ancora non esiste. Possiamo applicare questa analogia alla concezione sacerdotale del tabernacolo. Da un lato il tabernacolo, a proposito del quale il libro dell'Esodo dice che Mosè «completò l'opera» proprio come Dio «compì l'opera» della creazione (Es. 40,33; cfr. Gen. 2,2), viene visto come completamento dell'originario progetto di Dio per il mondo; dall'altro, quando il tabernacolo viene contaminato dai peccati di Israele, i rituali dell'annuale festa delle Espiazioni (Lev. 16) concretizzano il comportamento che, in maniera simbolica ma tangibile, diventa un modello per ri-creare una visione che deve ancora essere realizzata pienamente ma che *dovrebbe esserlo* e, cosa più importante, *può esserlo*.

Infine, i rituali sono un mezzo fondamentale attraverso cui le comunità di fede si impegnano in un tipo particolare di riflessione teologica. Gorman ha richiamato l'attenzione sugli importanti contributi che i rituali forniscono alla maniera tradizionale (soprattutto protestante) di fare teologia. Egli nota che sebbene «l'esistenza umana sia caratterizzata tanto dalla pratica quanto dal pensiero e dalla riflessione», buona parte della teologia protestante ha privilegiato in maniera tipica più i secondi che la prima (GORMAN 1994, p. 24). Inculcando modelli di culto che enfatizzano il ruolo della mente rispetto a quello del corpo, il ruolo della parola rispetto a quello dell'azione, il ruolo del pensiero razionale rispetto ai sistemi sacramentali "meramente" riflessivi, tutti eredità della Riforma protestante, le comunità religiose imparano a trovarsi a proprio agio nel mondo cognitivo e tipicamente astratto delle idee teologiche. Il rituale richiede qualcosa di diverso, e cioè una partecipazione attiva in una riflessione teologica "incarnata". Sia il conoscere che l'apprendere la teologia nascono dalla messa in atto del rituale stesso. Attraverso i rituali, le persone si impegnano in atti concreti molto specifici, e vi si impegnano con il corpo e con la mente. Prendono posizione nel mondo agendo su ciò in cui credono e su ciò in cui vogliono credere. Così facendo, mettono in pratica l'esegesi teologica in un modo che li fa passare dalla comprensione cognitiva all'esecuzione pratica del progetto divino per il mondo.

## «Parla ai figli d'Israele»

Le introduzioni notano in genere come il nome ebraico del Levitico, «[il SIGNORE] chiamò» (*wayyiqra'*), nasca dalla pratica antica di intitolare un libro dalle sue prime parole. Il titolo italiano «Levitico» viene dalla Vulgata, *Levitikon*, che riflette invece la nozione della Settanta secondo cui il testo era rivolto ai «leviti», o più in generale, ai sacerdoti. La scelta compiuta dal traduttore spinge a una sfortunata – anche se involontaria – impressione sbagliata sull'argomento del libro. Da un lato, il termine *leviti* compare una sola volta, per di più in un breve passaggio (25,32-34) che ha poco a che vedere con le loro responsabilità sacerdotali; dall'altro, l'ipotesi che il libro tratti di problematiche dei leviti o dei sacerdoti in generale si lascia subito impigliare nella marea di presupposti negativi, propri di alcuni cristiani, sul non avere nulla a che fare con sacerdoti, leviti o, più in generale, con farisei e sadducei, ipotesi legate almeno in parte, bisogna riconoscerlo, al Nuovo Testamento (cfr. per esempio il Vangelo di Matteo, dove farisei e sadducei sono frequentemente accostati agli «ipocriti»). Erhard Gerstenberger ha descritto lucidamente la nascita e il lungo e triste sviluppo di tali presupposti nella tradizione cristiana:

la tradizione cristiana si è spesso allontanata con supponenza dalle pratiche di sacrificio dell'Antico Testamento, e ha tassativamente respinto la legislazione cerimoniale degli ebrei. Ha reso sospetta e denigrabile tutta la pratica ebraica del culto, così come la devozione, e attraverso tale diffamazione religiosa ha preparato il terreno per la discriminazione e la persecuzione. Forse non sarebbe stato così facile per i nazisti istituire i campi di concentramento senza questo avvelenamento, durato secoli, dell'atmosfera religiosa e senza la distruzione dell'anima religiosa del popolo ebraico (GERSTENBERGER 1996, p. 15).

È probabile che queste parole colpiscano i lettori, che le potranno giudicare tanto esagerate quanto ingiustificate. Tuttavia, Gerstenberger non dice – né lo faccio io – che si può tracciare una linea netta di causa-effetto tra la scelta del titolo di questo libro compiuta nella notte dei tempi dai traduttori e i campi di sterminio nazisti. Le cause dell'atteggiamento tenuto dalla chiesa nei confronti dei Levitico e dell'ebraismo in generale sono complesse e comprendono una vasta gamma di questioni, una buona parte delle quali si può ricondurre sotto la rubrica della generica antipatia verso tutto ciò che ha a che fare con il rituale, come abbiamo già detto. Tuttavia è innegabile che, una volta che questo libro fu associato al sacerdozio, la tradizione cristiana si permise il suo abbandono, il suo travisamento e, nella peggiore delle ipotesi, il suo cattivo uso.

Un esempio particolarmente istruttivo del discredito gettato dalla chiesa sulle cose associate ai sacerdoti dell'antico Israele è il testo di J. Colenso

*Lectures on the Pentateuch and the Moabite Stone* (ho fatto riferimento a questo volume in un altro contesto, e rimane per me uno degli esempi più illuminanti di ciò che l'etichetta «sacerdotale» ha significato in alcuni circoli di studio biblico e quindi nella chiesa; cfr. BALENTINE 1999, pp. 70-76). In qualità di vescovo del Natal (una provincia del Sudafrica; *N.d.T.*), obiettivo dichiarato di Colenso nello scrivere sul Pentateuco era quello di offrire una guida a quanti, nella chiesa, volevano «dare ai propri figli una conoscenza intelligente della vera natura di questi libri, che hanno compiuto – e tuttora compiono – una parte fondamentale nell'educazione religiosa della razza» (COLENZO 1873, p. VII). La lezione fondamentale che voleva impartire, frutto dello studio biblico, era il “colpo di grazia” dato dallo studio del Pentateuco a tutto il sistema sacerdotale presentato nei libri dell'Esodo, del Levitico e dei Numeri. Il sistema rituale, secondo Colenso, – sistema che a detta di J. Wellhausen non era di origine mosaica – non rispecchiava nient'altro che le pretese tardive e immaginarie di «una massa numerosa di sacerdoti, che tiranneggiava le coscienze di un numero relativamente più ristretto di laici devoti» (COLENZO 1873, p. 373). Questa «frode» perpetrata dai sacerdoti, che Colenso denota con le parole di Zaccaria 13,3 come «menzogne» pronunciate nel nome di Dio, ha ampie conseguenze negative anche per la cristianità. Secondo lui, una volta che il giogo sacerdotale fu fissato sul collo delle persone,

la loro vera vita spirituale fu quanto meno smorzata e quindi, quando giunse il Grande Profeta, essi chiusero gli occhi e le orecchie, in modo che la Verità non potesse raggiungerli, e la folla *incitata dai sacerdoti gridò*: «Crocifiggilo! Crocifiggilo!» e «le loro grida e quelle dei capi dei sacerdoti finirono per avere il sopravvento» (COLENZO 1873, p. 346; corsivo mio).

È evidente che la tagliente e negativa descrizione di Colenso del retaggio sacerdotale – «pretese», «frode», «menzogne» – e il facile collegamento che egli attua tra i sacerdoti che hanno ucciso la religione di Israele e quelli che hanno aizzato la folla per far crocifiggere Gesù sono una triste testimonianza della relazione che può intercorrere tra la chiesa da un lato e l'ebraismo e le sue Scritture dall'altro. Per quanto inquietanti possano essere le tesi di Gerstenberger, forse è ormai giunto il momento, per noi cristiani, di fare tesoro del suo consiglio e di riconoscere che

siamo stati figli e figlie terribilmente ingrati nei riguardi dei nostri antenati nella fede (e lo siamo ancora). Siamo stati ben contenti di proclamarcì eredi dei nostri progenitori nella fede – senza ammetterlo con noi stessi né tanto meno con il mondo – mentre li consegnavamo alle guardie e agli scagnozzi [...]. Solo con una riflessione serena e libera dall'ansia sulla nostra dipendenza dalle leggi cerimoniali ebraiche, possiamo renderci conto che *ogni comunità di fede sviluppa riti e abitudini com-*

*parabili dal punto di vista funzionale a quelle leggi sacerdotali e congregazionali del VI e del V secolo a.C. (GERSTENBERGER 1996, p. 16; corsivo mio).*

L'invito di Gerstenberger alla chiesa a impegnarsi in una «riflessione [...] libera dall'ansia» sulla propria dipendenza dalle «leggi sacerdotali e congregazionali» che includono il rivolgersi di Dio, nel Levitico, ai «figli di Israele» ci dà così modo di tornare al concetto che per me qui è fondamentale. Pur con tutta la sua attenzione per le questioni sacerdotali, quello del Levitico è, di fatto, un libro rivolto a tutto il popolo di Israele; il suo obiettivo è di sottolineare la durevole importanza della relazione sacerdotale-congregazionale che mantiene la comunità di fede, e il mondo che essa serve, al centro della volontà di Dio.

In questo senso, la prima parte del Levitico (capp. 1 - 16) fornisce dieci *tôrôt* o «comandamenti» (MILGROM 1991, p. 2). I primi cinque riguardano le istruzioni per il sacrificio: l'olocausto (6,2-6), l'oblazione (6,7-16), il sacrificio espiatorio (6,17-23), il sacrificio per la colpa (7,1-7), il sacrificio di riconoscenza (7,11-21). Gli altri cinque *tôrôt* forniscono istruzioni riguardo all'impurità: carogne di animali (11,1-23.41-42), parto (12,1-8), malattie della pelle (13,1-59), purificazione dalle malattie della pelle (14,1-57), secrezioni genitali (15,1-33). Questi dieci *tôrôt* hanno chiaramente a che fare con problemi sacerdotali: è quindi corretto sostenere che la prima parte del Levitico si rivolge ai sacerdoti. Tuttavia, a un esame più accurato, è chiaro anche che essi si basano sulla responsabilità dei laici di essere parte attiva, accanto ai sacerdoti, nella conservazione del culto di Israele. I sacrifici devono essere offerti nel santuario sacro, e i rituali che si svolgono all'altare necessitano delle azioni specifiche dei sacerdoti. Tuttavia, come le istruzioni nei capitoli 1 - 5 chiariscono senza possibilità di dubbio, anche il sistema sacrificale si fonda sulla messa in pratica fedele, da parte dei laici, di una serie di necessari riti preparatori, tra cui la selezione e la presentazione degli animali, l'imposizione delle mani, l'uccisione delle bestie e il lavaggio con acqua. Se il sacerdote svolge la funzione di rappresentante dei laici scelto da Dio per l'altare, i laici a loro volta fungono da partner del sacerdote, scelti da Dio per la preparazione e l'esecuzione dei rituali del sacrificio, un concetto questo sottolineato dalla ripetuta inclusione dei laici nelle parole di Dio («Parla ai figli d'Israele», 1,2; 4,2; 7,23). I *tôrôt* riguardanti l'impurità dipendono dai sacerdoti, che hanno la responsabilità di insegnare al popolo a «discernere ciò che è santo da ciò che è profano e ciò che è impuro da ciò che è puro» (10,10). Analogamente, questi *tôrôt* affrontano non i rituali del santuario, bensì le abitudini e i gesti della vita quotidiana a casa e a tavola, ed è in questi ambiti che tanto i sacerdoti quanto i laici sono chiamati alla responsabilità dell'ubbidienza. Senza i sacerdoti che insegnano i *tôrôt*, il popolo non potrebbe diventare il regno *di sacerdoti* che Dio ha in mente (cfr. Es. 19,6). E senza l'obbedienza ai *tôrôt*, sia all'interno che all'esterno del santuario, né i sacerdoti né i laici potrebbero diventare il popolo *santo* che i comandamenti intimano loro di essere.

La seconda parte del Levitico amplia l'enfasi sacerdotale-congregazionale, ma in proporzioni inverse. Mentre i primi 16 capitoli si rivolgevano in primo luogo ai sacerdoti, il Codice di santità esposto nei capitoli 17 - 27 si rivolge principalmente ai laici. A parte un blocco di regole in Levitico 21 - 22, sono pochissimi i comandamenti che Dio rivolge direttamente ai sacerdoti. Gli squillanti richiami alla santità di questi capitoli – «Siate santi, perché io, il SIGNORE vostro Dio, sono santo» (19,2) – spingono ogni singolo essere umano in Israele a scoprire che la fedeltà a Dio significa sempre molto più del rituale sacerdotale. Il comando di essere santi come Dio è santo implica necessariamente che né i sacerdoti né i laici possono trascurare alcun ambito della vita. Né i gesti quotidiani «profani» al di fuori del santuario – vitto quotidiano (17,1-16), comportamento sessuale (18,1-30), etica sociale (19,1-37), rapporti familiari (20,10-21), possesso della terra (25,1-55) – né le questioni «sacre» – il culto (20,1-8), il sacrificio (22,17-33), l'osservanza dei giorni santi (23,1-44) – possono essere lasciati da parte. In pratica Levitico immagina, come ha notato Milgrom, una «*relazione di fiducia* tra il sacerdote e il laico» (MILGROM 1991, p. 56; corsivo mio). Se uno dei due partner dovesse venir meno alle responsabilità assegnate da Dio, la relazione si romperebbe, e con lei le speranze e le aspettative di Dio per tutto il popolo. La visione di Colenso per cui i sacerdoti “tiranneggiano” dall'alto della loro posizione dominante le vulnerabili coscienze dei laici non è solo una caricatura del Levitico: è un'interpretazione che incarna perfettamente le «pretese», le «frodi» e le «menzogne» da lui così severamente condannate.

All'interno del risalto sacerdotale-congregazionale di Levitico è radicata un'ulteriore visione, forse più importante. Milgrom ha utilmente messo a confronto la teologia sacerdotale con le conoscenze religiose di base di altre culture antiche. Tre premesse fondano la pratica religiosa quotidiana di quelle che egli chiama «società pagane»: 1) le loro divinità sono esse stesse dipendenti da un regno metadivino e da esso influenzate; 2) questo regno è il campo di battaglia di numerose potenze autonome, tanto benevole quanto malevole; 3) se gli esseri umani possono fare ricorso a questo regno, possono acquisire il potere magico di persuadere gli dèi a fare, nei loro confronti, il bene piuttosto che il male (MILGROM 1991, p. 42). La teologia sacerdotale ribatte a queste premesse con la convinzione che esista un Dio supremo nel cui regno divino non ci sono concorrenti di pari grado. Inoltre, la teologia sacerdotale abolisce l'idea di un mondo pieno di entità demoniache che bisogna rabbonire o tenere a bada attraverso l'esercizio di poteri magici. L'unica vera potenza malevola è quella che appartiene agli esseri umani. Milgrom chiarisce il punto come segue: «Le forze contrapposte in una battaglia cosmica non sono più le divinità benevole o diaboliche che popolano le mitologie dei popoli che circondano Israele, bensì le forze della vita e della morte, liberate dagli stessi esseri umani attraverso la propria ubbidienza o disubbidienza ai comandamenti di Dio» (MILGROM 1991, p. 47).

Infine, la teologia sacerdotale si arrischia a poggiare tutto il peso delle sue convinzioni sulla ferma credenza secondo cui Dio non si è sbagliato nel creare gli esseri umani a sua immagine. Per meglio dire, gli esseri umani hanno la capacità di contaminare il santuario e cacciare un Dio santo da un mondo che non è più adatto a ospitarlo. E tuttavia, nella provvidenza di Dio, essi hanno anche la capacità di mondare il santuario attraverso rituali, e di purificare il mondo attraverso un comportamento morale, creando così spazi sempre più ampi in cui la volontà di Dio può realizzarsi. Una parte fondamentale dell'investimento sacerdotale si basa su un fondamento teologico rischioso ma ben testato: dal momento che gli esseri umani sono stati creati a immagine di Dio, essi hanno la certezza che, proprio come *Dio li sta attivamente santificando* per il compito di vivere vite sane in questo mondo (21,8.15.23; 22,9.16.32), possono *santificare se stessi e il mondo* attraverso la relazione sacerdotale-congregazionale che è stata loro affidata. Su questa convinzione, fondata sulla decisione iniziale di Dio di pronunciare le parole «Sia [la luce]» (Gen. 1,3) e sulla decisione successiva di dire a Mosè di parlare a tutti i figli di Israele (Lev. 1,1-2), il libro del Levitico scommette tutto il suo capitale teologico.

### **Il Levitico e la visione culturale della Torah**

Tanto i rituali quanto l'enfasi sacerdotale e congregazionale di Levitico sono presentati come parte integrante di ciò che ho definito altrove «visione culturale della Torah» (i paragrafi seguenti riprendono quella mia prima presentazione: per una visione d'insieme, cfr. BALENTINE 1999, pp. 59-77 e, sul Levitico in particolare, pp. 148-176.) Scelgo il termine *visione* per riconoscere che la Torah conferisce a tutto il resto una prospettiva religiosa, e non strettamente storica o sociale, di Dio, del mondo e del posto dell'umanità nel mondo. Accanto ad altri modi attraverso cui si può interpretare il significato, la prospettiva religiosa parla con una voce propria e un orientamento peculiare. La sua capacità di creare significato nella vita deriva dalla prospettiva della fede, che sintonizza le azioni degli esseri umani su verità che richiedono di essere prima credute e poi conosciute. La verità religiosa, come è ovvio, non esiste in un vuoto culturale: deve lottare per conquistarsi un posto sulla piazza, tra prospettive in competizione tra loro che sono, per forza e quasi sempre in maniera persuasiva, legate a realtà sociali e politiche "date". Anche così, come ha sottolineato Geertz, la prospettiva religiosa si distingue dalle altre per la sua pretesa di muoversi «al di là delle realtà della vita quotidiana verso realtà più ampie che le correggono e le completano». Il perno su cui la religione poggia la sua attrattiva è la sua affermazione di conoscere la differenza tra il «reale» e ciò che è «realmente reale» (GEERTZ 1973, p. 112; trad. it. p. 166 e p. 181).

La prospettiva religiosa della Torah, quella che chiamo la sua visione di Dio, del mondo e dell'umanità, è chiaramente e inevitabilmente *modellata dal mondo* (o dai mondi) dei suoi autori, redattori e copisti, ai quali per convenzione assegniamo le sigle J (fonte yahwista), E (fonte eloista), D (fonte deuteronomista) e P (fonte sacerdotale). A un primo livello possiamo isolare la fonte sacerdotale, che nelle sue varie revisioni è responsabile del libro del Levitico, e capire che è modellata in maniera peculiare dal mondo pre-esilico dell'VIII secolo e, nella forma finale, dal mondo dell'esilio. A un secondo livello, possiamo dare per assodato che la forma finale del Pentateuco è modellata dal periodo persiano (539-333 a.C.), durante il quale una colonia relativamente insignificante chiamata Yehud si ritagliò un'esistenza all'interno delle specifiche realtà politiche dell'egemonia persiana. A entrambi i livelli – il microlivello del Levitico e il macrolivello che ne definisce la posizione all'interno del Pentateuco – la visione della Torah afferma con forza che il suo messaggio riflette una realtà più ampia, una verità trascendente («realmente reale») che corregge e completa le realtà politiche e storiche date («reale»). Nella visione della Torah, questa verità riguardo le intenzioni ultime di Dio per il mondo e per l'umanità è generata, sostenuta e attualizzata attraverso il culto messo in atto da Israele. Questo culto inoltre, secondo la Torah, chiama la comunità di fede a un modo di vivere peculiare, che ha la capacità di *modellare* il mondo dato, e quindi di renderlo pienamente conforme al modo in cui Dio intende il potenziale che il mondo ha di essere «molto buono».

La visione culturale della Torah si basa su tre affermazioni principali: 1) l'invito al culto è codificato nella liturgia della creazione; 2) il culto è esso stesso un mezzo fondamentale attraverso cui onorare, coltivare e, se necessario, ripristinare il disegno creazionale di Dio per il mondo; 3) per un popolo chiamato a una relazione con Dio, il culto è il fulcro della costruzione della comunità e del mondo. Ciascuna di queste tre affermazioni richiede un approfondimento.

*L'invito al culto è codificato nella liturgia della creazione.* Nella visione della Torah, la creazione del mondo è parte di una celebrazione liturgica cosmica e immensa. La liturgia culmina nel settimo giorno (Gen. 2,1-3), che fornisce la base primaria per il giorno del sabato (cfr. Es. 31,12-17). Questo giorno segna l'intersezione tra i sei giorni della creazione, in cui Dio ha modellato il mondo (Gen. 1,1-31), e l'ottavo giorno e i seguenti, che definiscono le speranze di Dio per l'umanità sulla terra. Tra la creazione completata da Dio e la «creatività creaturale» (FRETHEIM 1992, p. 18) che Dio attende, il settimo giorno è un giorno di festa. La musica che accompagna le celebrazioni batte sull'accordo persistente stabilito dall'affermazione di Dio: tutto è (e può continuare a essere) «molto buono» (Gen. 1,31).

La liturgia della creazione è, tuttavia, troppo onesta per suggerire che il culto unisce Dio e l'umanità in un'armonia perfetta. Il mondo «molto buono» di Dio è aperto tanto al meglio quanto al peggio del contributo uma-

no: è esposto tanto alla storpiatura umana quanto all'angoscia divina (Gen. 6,5-7). Tuttavia, anche quando Dio decide che il mondo non si merita più l'appellativo di «molto buono», egli è pur sempre sensibile ad atti di culto che lasciano intravedere la possibilità di un nuovo inizio. Secondo la visione della Torah, è l'altare di Noè, il primo menzionato nella Genesi, che segna il ritirarsi delle acque del diluvio e la scoperta di una terra purificata (Gen. 8,20). È il rituale di ringraziamento muto di Noè che segna il passaggio, nel cuore di Dio, dal dolore alla promessa. Dall'altra parte del rituale, emerge un nuovo mondo, legato a un patto cosmico che annuncia l'instancabilità di Dio nel voler mantenere una relazione con un ordine del creato fragile ma sempre pieno di speranza (Gen. 9,8-11). Da questo punto in avanti, il potenziale del mondo di essere «molto buono», sempre combattuto tra le altalenanti alternative della capacità umana verso il bene e verso il male, sarà sostenuto da una nuova promessa da parte di Dio, spesso inspiegabile: «non più [...] non più» (Gen. 8,21; 9,11.15).

*Il culto è esso stesso un mezzo fondamentale attraverso cui onorare, coltivare e, se necessario, ripristinare il disegno creazionale di Dio per il mondo.* Dal momento che la Torah vede la creazione come il contesto in cui Dio invita a una liturgia primordiale del culto, il suo concomitante interesse per il tabernacolo e i rituali ad esso connessi (Es. 19 - Num. 10) vede il culto stesso come un atto costitutivo che sostiene e rivendica le intenzioni di Dio per il mondo. All'interno del tabernacolo, e codificato nei rituali ad esso associati, Israele è autorizzato a santificare il tempo, lo spazio, gli oggetti e le persone in modi che riflettono e onorano la santificazione della creazione operata da Dio stesso.

Una misura di questa santificazione, come è stato detto in precedenza, è il fatto che il tabernacolo rifletta la fondazione “a base sette” della creazione stessa. La teofania in cui a Mosè vengono rivelate le istruzioni per la costruzione del tabernacolo comincia il *settimo* giorno, che segue sei giorni di preparazione per far sì che la nuvola del Signore copra il monte Sinai (Es. 24,16); *sette* discorsi di Dio forniscono il progetto per costruire il tabernacolo, ognuno di essi introdotto dalla formula «Il SIGNORE parlò/disse a Mosè» (Es. 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12); il *settimo* discorso (Es. 31,12-17) culmina con le istruzioni per osservare il giorno del *sabato*, che richiama il momento cruciale del racconto della creazione in Genesi 1,1 - 2,4a. La costruzione del tabernacolo inizia con le istruzioni riguardanti il *sabato* (Es. 35,2), poi continua nei capitoli successivi con ripetuti riferimenti all'opera compiuta «come il SIGNORE aveva ordinato a Mosè», frase che è ripetuta *sette* volte in Esodo 40,17-33. Levitico si basa sullo stesso concetto: *sette* sono i discorsi con cui Dio dà disposizioni per il sacrificio (capp. 1 - 7); *sette* azioni compongono l'ordinazione sacerdotale (cap. 8); per purificare le impurità del corpo è prescritto un periodo di *sette* giorni (12,2; 15,19.24); per le persone che si sono ristabilite da una malattia della pelle è prescritto un periodo di *sette* giorni più uno (cap. 14); *sette* aspersioni rituali purificano il

santuario durante la festa delle Espiazioni (16,11-19); il calendario rituale comprende celebrazioni che durano *sette* giorni, *sette* «giorni santi», il *settimo* mese, e un anno sabbatico, di giubileo (il *settimo*; capp. 23 e 25).

La seconda e ugualmente importante misura della capacità di Israele di santificare il mondo è la visione della Torah di un necessario impegno per la giustizia, a cui i rituali del culto rimangono intimamente connessi. La pericope del Sinai, Esodo 19 - Numeri 10, descrive una pausa di undici mesi nel viaggio di Israele verso Canaan, durante la quale Dio invita il popolo a una liturgia pattuale che espone per filo e per segno le leggi e i comandamenti che definiscono gli inviti a essere «un regno di sacerdoti, una nazione santa» (Es. 19,6). Il Decalogo ordina a Israele sia di amare Dio in maniera assoluta (Es. 20,3-7), sia di vivere nel mondo con assoluta fiducia nella natura e nei propositi di Dio (20,12-17). Il centro su cui convergono tutti e dieci i comandamenti è quello di santificare il sabato, perché così facendo Israele richiama la santificazione del mondo da parte di Dio (20,11). Il Libro del Patto (Es. 20,22 - 23,33) continua a porre l'accento sulla centralità del culto per l'impegno di Israele verso la giustizia intervenendo in maniera retorica la presentazione del Decalogo. Mentre il Decalogo pone la preoccupazione per il culto al centro dei suoi comandamenti, il Libro del Patto inizia e termina con le condizioni di base riguardanti il culto (20,22-26; 23,10-19), che a loro volta forniscono il contesto per le leggi interposte che governano i requisiti etici, sociali e morali del comportamento della comunità (21,1 - 23,9). Da questo punto in poi, una volta che Israele ha dichiarato le sue intenzioni – «Noi faremo tutte le cose che il SIGNORE ha dette» (Es. 24,3) – e il patto con Dio ha acquistato validità, non ci potrà più essere separazione, nella vita della comunità, tra il culto di Dio e la missione di essere portatori di giustizia nel mondo. La fedeltà a Dio deve essere messa in pratica come vita di fede nel mondo. In tutti gli aspetti della vita – nelle questioni sociali della schiavitù, dei reati capitali, delle lesioni personali, della perdita del patrimonio (Es. 21,1 - 22,20), e nelle questioni morali ed etiche che vanno a influire sui diseredati della società (vedove, orfani, decaduti; Es. 22,21 - 23,9) – l'amore che Israele nutre per Dio deve essere mostrato attraverso il suo impegno a vivere secondo le aspettative di Dio per la giustizia nel mondo.

Il Levitico sostiene questo nesso tra culto e giustizia abbinandogli i comandamenti che invitano Israele a un comportamento che renda esplicita la santità del patto. Il fulcro su cui poggiano questi inviti è il Codice di santità (capp. 17 - 27), al centro del quale c'è il comandamento di amare «il prossimo tuo come te stesso» (19,18). Questo comandamento è, a sua volta, chiarito dalle ripetute esortazioni a lavorare per la giustizia e l'onestà per amore della terra, che Israele possiede su fiducia e per dono di Dio (18,24-30; 20,22-26; 25,18-24; 26,3-45; cfr. BLENKINSOPP 1992, pp. 224-225). Per citare un'unica testimonianza, molto chiara, dell'importanza di ciò, il gruppo di comandamenti di Levitico 25 - 26 ricorda a Israele di pensare al-

la giustizia come a un diritto fondamentale delle persone, dato da Dio, di essere libere dalla schiavitù permanente per debiti. In questo senso, i principi economici devono essere tenuti a bada attraverso i cicli sabatici, che garantiscono la cancellazione dei debiti, il riscatto delle proprietà, e il ristabilimento di una libertà piena e senza vincoli di quanti erano divenuti indigenti. Non stupisce che il fondamento logico per l'ubbidienza sia legato nuovamente al comandamento divino «Osserverete i miei sabati e porterete rispetto al mio santuario» (26,2). Anzi, con un'onestà notevole e rivelatrice, il Codice di santità si chiude suggerendo che Dio *non solo stabilisce* le leggi di affrancamento del giubileo (cap. 25), ma anche che *le rispetta e le segue* (cap. 27; cfr. DOUGLAS 1999, p. 244). Alla fine, il modello divino di giustizia spiega quello che può essere considerato il comandamento fondamentale del Codice di santità: «Siate santi, perché io, il **SIGNORE** vostro Dio, sono santo» (19,2).

Non si tratta soltanto del fatto che il tabernacolo e i suoi rituali onorano il progetto creazionale di Dio per il mondo. Nella visione della Torah, essi sono anche divinamente dotati della capacità di sostenere e, quando necessario, ripristinare la volontà creatrice di Dio. Le prescrizioni per le offerte giornaliere, mensili e annuali in Levitico 23, per esempio, non rispecchiano soltanto il ritmo naturale codificato nella creazione, lo rendono attuale nella vita quotidiana. I rituali per la festa delle Espiazioni in Levitico 16 non solo riconoscono la profanazione, a opera del peccato, del santuario e per estensione del mondo, ma cercano anche di porre rimedio al danno purificando il santuario e ristabilendo il suo ruolo di posto centrale sulla terra per la dimora di Dio. Il riscatto della terra nell'anno del giubileo (Lev. 25) non solo riconosce che le strutture economiche impoveriscono una parte della creazione; fornisce anche misure concrete che hanno la potenzialità di correggere gli abusi insiti nel sistema. Insomma, gli inviti della Torah al culto sono inviti alla giustizia. E il culto che ha come conseguenza la giustizia rende la relazione pattuale un impegno concreto a unirsi a Dio nel creare e ricreare un mondo che, per ordine di Dio, rimane sempre vulnerabile a ciò che G. Steiner ha chiamato in maniera così evocativa «lo shock anarchico dell'eccellenza» (STEINER 1996, p. 292).

*Il culto è il fulcro della costruzione della comunità e del mondo.* Quando Israele lascia il Sinai per la terra di Canaan, è delegato a essere sia una comunità pattuale sia una comunità di culto. Questo impegno, tuttavia, comporta l'invito a lasciare il monte santo, dove l'ubbidienza ai comandi di Dio poteva godere di un compimento senza minacce, e a mettersi in cammino verso la terra di Canaan, dove gli ostacoli all'ubbidienza sarebbero stati concreti e non da poco. Seguendo questo viaggio, il libro dei Numeri riferisce che la comunità si preparò al viaggio organizzandosi in cerchi concentrici. Al centro c'era il tabernacolo, il simbolo centrale della presenza di Dio; intorno al tabernacolo si trovava la tribù dei leviti, speciali custodi del tabernacolo e delle cose sante; poi, intorno ad essi, in cerchi concentrici sempre

più grandi, venivano le altre tribù di Israele, con le rispettive tende che guardavano al tabernacolo (Num. 1,50-53). Un tale quadro, per la sua evidente scomodità, ci mostra una comunità in marcia che aspira a essere guidata dall'invito a adorare Dio.

Tuttavia, come nel suo ritratto della liturgia della creazione, la visione della Torah del costituirsi di Israele come popolo di Dio nel mondo reale della terra di Canaan è piuttosto onesta. Tanto il mondo che si estende davanti a Israele quanto la visione della comunità che li invita sono esposti al tracollo. Nel viaggio verso la terra di Caanan scoppiano alcune crisi (Num. 11 - 14), che minacciano i progetti creazionali di Dio non meno di quelle che anticamente avevano spinto un Dio angosciato a mandare il diluvio universale. Una volta ancora la Torah riferisce della morte di una vecchia generazione e della purificazione di una comunità peccatrice (Num. 21 - 25). Una volta ancora Dio invita una nuova generazione a portare avanti l'incarico divino (Num. 26 - 36). E una volta ancora Dio annuncia che la visione della Torah, ora ricapitolata da Mosè nel Deuteronomio, rimane di importanza fondamentale se una nuova generazione deve portare a compimento il proprio destino come «un regno di sacerdoti, una nazione santa».

Il Deuteronomio è l'atto istitutivo del viaggio di Israele dal Sinai a Canaan. Mosè inizia ad aprire la mappa ricordando l'esperienza del Sinai e il ruolo fondamentale che il culto potrà giocare nella costituzione di Israele come popolo di Dio. Egli riconsidera gli imperativi religiosi dei «comandamenti», cioè del Decalogo (Deut. 5,6-21), poi descrive a grandi linee «le leggi e le prescrizioni» (Deut. 12 - 26) che devono plasmare le strutture fondanti della società. Tanto i comandamenti religiosi che definiscono la devozione di Israele quanto l'ordinamento sociale che governerà il corpo politico sono legati al comandamento dell'esclusiva fedeltà a Dio. Nel tendere verso questo scopo, tanto «i comandamenti» quanto «le leggi e le prescrizioni» cominciano con il primo grande comandamento: «Non avere altri dèi oltre a me» (Deut. 5,7; 12,1 - 13,8).

I «comandamenti» e le «leggi e le prescrizioni» nel Deuteronomio riprendono sotto molti aspetti la corrispondente legislazione nella pericope del Sinai, nel Decalogo e nel Libro del Patto. Ci sono, tuttavia, importanti cambiamenti. La sequenza e la sostanza dei Dieci comandamenti nell'Esodo e nel Deuteronomio sono molto simili. Entrambi i libri partono dal comando di amare Dio (comandamenti 1 - 3) per arrivare poi ai comandi che riguardano la vita nella comunità secondo modalità che mettono in pratica questo amore (comandamenti 5 - 10). Entrambi i libri presentano il comandamento riguardo al sabato come il fulcro su cui convergono tutti gli altri; il sabato è in effetti il collegamento tra l'amore per Dio e l'amore per il prossimo. La versione del Deuteronomio del comandamento del sabato, tuttavia, inizia in modo diverso: «Osserva [*šāmôr*; cfr. Es. 20,8 «Ricordati», *zākôr*] il giorno del riposo per santificarlo» (Deut. 5,12). P. Miller chiarisce la distinzione in questi termini: «Nel caso dell'Esodo, la comunità è chiamata a

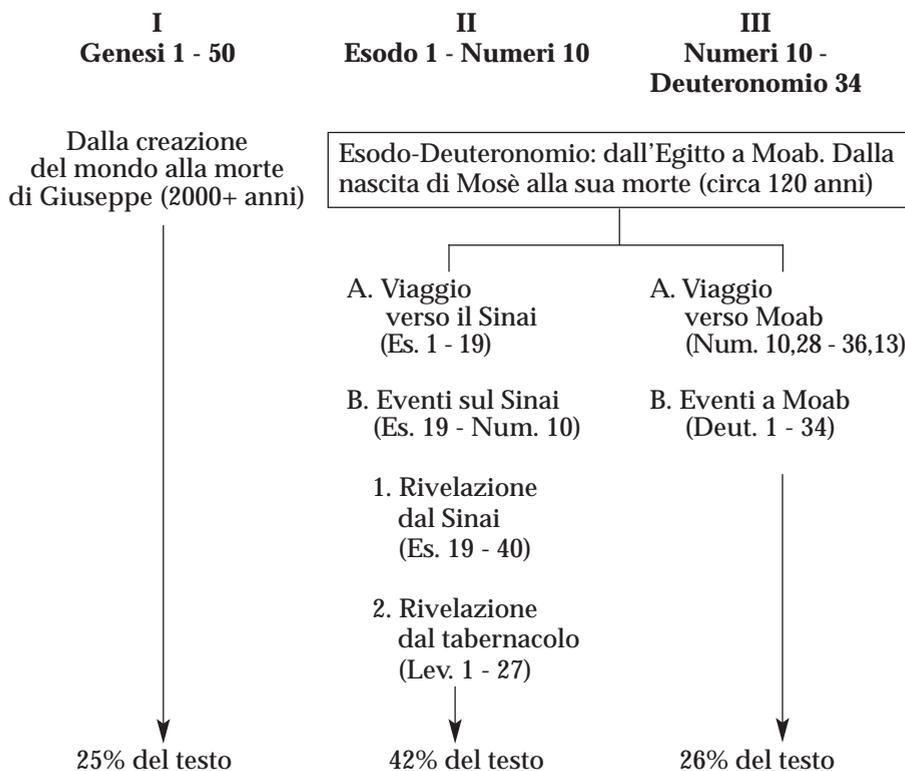
ricordare quella memoria e a vivere di essa; nella forma del Deuteronomio, la comunità obbedisce all'ordine di mantenere viva la memoria del riscatto e di stabilire la norma del riposo per tutti i membri della comunità» (MILLER 1990, p. 80).

Questa enfasi sull'ubbidienza, sulla messa in atto specifica e concreta dei Comandamenti, caratterizza anche «le leggi e le prescrizioni» del Deuteronomio. Come il Libro del Patto, le leggi e le prescrizioni nel Deuteronomio inquadrano le preoccupazioni di giustizia sociale nel contesto dell'invito al culto (Deut. 12,1 - 13,18; 26,1-15). In questa cornice, tuttavia, il Deuteronomio amplia i moniti del Libro del Patto e indirizza in maniera esplicita gli inviti alla giustizia verso un "principio sabbatico" che si estende ancora oltre il Codice di santità del Levitico. Esempi fondamentali di ciò sono le leggi di remissione di Deuteronomio 15,1-18. I debitori devono essere liberati dal loro fardello finanziario «alla fine di ogni settennio» (15,1-6). Gli schiavi devono essere liberati dalle loro catene «il settimo [anno]» (15,12-18). Il povero e il bisognoso, invece, devono essere liberati non ogni sette anni ma in base a un calendario che organizza una generosità e una compassione perpetue. *Ogni volta e in ogni luogo* in cui incontra un bisognoso, Israele deve reagire con cuore grande e mano generosa (15,7-11). Questo non è un invito generico a una carità volontaria: è un comandamento che ha forza di legge. Quando si tratta di giustizia economica nei confronti dei poveri e dei diseredati, gli atti di carità sporadici, anche straordinari, ma casuali, non incontrano il favore di Dio. Una volta di più la visione della Torah afferma che la giustizia, non meno che il culto, deve essere parte dei ritmi sacri che definiscono la comunità di fede.

In breve, il Deuteronomio vede in Mosè colui che preme per una nuova comunità. Dall'altra parte della pianura di Moab, la nuova comunità si orienterà grazie alla visione della Torah di un patto nuovo e che si rinnova sempre, che unisce Dio, l'umanità e il cosmo (Deut. 27,1 - 30,20). Proprio come nei giorni primordiali, così per sempre la comunità di fede deve decidere se vivere in armonia con questa visione o in opposizione ad essa. E proprio com'era «nel principio», la scelta continua a essere difficile. È la scelta tra «la vita e la morte, la benedizione e la maledizione». Allora come oggi, la visione della Torah dipende dall'infinita speranza di Dio che la decisione sarà quella di scegliere «dunque la vita, affinché tu viva, tu e la tua discendenza» (Deut. 30,19).

L'importanza del Levitico per la visione della Torah, così com'è stata delineata precedentemente, può essere concettualizzata descrivendo graficamente l'importanza accordata alla pericope del Sinai nella versione definitiva del Pentateuco.

**Schema 1**  
**La centralità della pericope del Sinai nella visione della Torah\***



\* Per questo schema degli elementi letterari del Pentateuco, cfr. KNIERIM 1985, pp. 395-415, di cui ho modificato leggermente l'impostazione.

Secondo la cronologia del Pentateuco stesso, l'arco di tempo per gli eventi che vanno dalla creazione del mondo alla morte di Mosè nelle pianure di Moab è di 2.706 anni (BLENKINSOPP 1992, p. 33). All'interno di questo spazio temporale, ciò che accade sul Sinai si sviluppa in meno di un anno. Se il racconto della storia di Israele si fosse basato su una proporzione razionale, è evidente che al Sinai non sarebbe stata riservata che una nota a piè di pagina. Invece, in quella che può essere giudicata una delle maggiori anomalie teologiche del complesso racconto del Pentateuco, la storia di Israele dedica alla pericope del Sinai cinquantotto capitoli, da Esodo 19 a Numeri 10, più del 40% del totale. Secondo la visione della Torah, l'anno sul Sinai è l'esperienza *essenziale* nella formazione di Israele come «un regno di sacerdoti, una nazione santa» (Es. 19,6).

Come illustra lo Schema 1, la pericope del Sinai riporta due rivelazioni fatte a Israele. La prima è la rivelazione di Dio dal monte Sinai (Es. 19 - 40); la seconda, la rivelazione di Dio dal tabernacolo (Lev. 1 - 27). Dal punto di

vista della Torah, la rivelazione dal Sinai è fondamentale e fissa il passato di Israele; la rivelazione dal tabernacolo appartiene al presente e al futuro, ed è quindi decisiva per tutta la vita di Israele (cfr. KNIERIM 1985, p. 405). Nella strutturazione finale del Pentateuco in 5 libri, pertanto, è il terzo libro, il Levitico, che focalizza la comunità di fede sulla parte più importante della rivelazione di Dio. Quella rivelazione, trasmessa attraverso Mosè a tutto il popolo di Israele, annuncia che il culto di Dio, con i suoi ostinati richiami all'onestà e alla giustizia «in terra come in cielo» è lo scopo ultimo della creazione (cfr. BLENKINSOPP 1992, p. 221).

È il momento di un'osservazione finale, *orientativa* e forse *allettante*. Le prime parole nel testo ebraico del Levitico, *wayyiqra'*, potrebbero essere tradotte letteralmente come «e Dio *continuò a chiamare*». Quella chiamata va prima da Dio a Mosè, e poi attraverso Mosè raggiunge tutto il popolo di Israele, tanto i sacerdoti quanto i laici. Anche se il Levitico non registra alcuna risposta diretta, nessuna risposta verbale specifica, a Dio, né da parte di Mosè né da parte di Israele, il suo costante presupposto è che i comandi di Dio saranno uditi, ascoltati e ubbiditi. Naturalmente, anche nel Levitico c'è posto per episodi che ricordano la possibilità della disubbidienza (10,1-20; 24,10-23), episodi rafforzati dai racconti degli spesso inutili sforzi di Israele, che appaiono così frequentemente e così onestamente prima e dopo questo libro. Tuttavia, in questa pausa densa di significato all'interno del racconto più ampio, al centro della scena non c'è il potenziale fallimento di Israele, ma la fiducia imperturbabile di Dio nella possibilità di Israele di essere fedele. Finché Dio continua a chiamare e Israele continua ad ascoltare, il futuro rimane aperto e pieno di promesse. Forse è proprio qui, in questo elenco apparentemente noioso e a volte bizzarro di istruzioni riguardo al culto e alla giustizia, che una comunità di fede, anche al giorno d'oggi, può trovare un aiuto per orientarsi. Chi di noi non vorrebbe conoscere quel posto, anche piccolo e difficile da trovare, che ci invita a credere che il mondo «molto buono» che Dio ha creato e il mondo in cui ci arrabattiamo sono in realtà la stessa cosa? A chi di noi si riconosce in questo desiderio, il Levitico offre queste parole:

Questi sono i comandamenti che il SIGNORE diede a Mosè sul monte Sinai per i figli d'Israele (27,34).