

Massimiliano Scandroglio

IL SIGNORE, «QUELLO DEL SINAI» (SAL 68,9)

La montagna come luogo decisivo
per definire l'identità del Dio di Israele

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE: LA MONTAGNA, OLTRE LA POESIA – II. «VIVERE LA MONTAGNA», UN'ESPERIENZA ANTROPOLOGICA: 1. *La fatica e la bellezza del «salire»*; 2. *Lo sguardo nuovo, limpido, comprensivo sulla realtà*; 3. *Lo spazio e il tempo del silenzio... alla ricerca di sé, e di Dio* – III. LA MONTAGNA COME «LUOGO TEOLOGICO»: 1. *I monti come creature primigenie di Dio*; 2. *I monti come residenza del divino*; 3. *I monti come simboli della potenza universale di Dio*; 4. *I monti come spazio di incontro fra Dio e l'uomo* – IV. LA SINGOLARITÀ DEL SINAI PER LA FEDE DI ISRAELE: 1. *Il Sinai nella narrazione dell'Esodo*; 2. *Il problema archeologico della localizzazione del Sinai*; 3. *Il luogo della rivelazione di Dio e la definizione della sua identità* – V. CONCLUSIONE: DA «I MONTI DI DIO» A «IL DIO DEI MONTI / DELLA MONTAGNA»

I. INTRODUZIONE: LA MONTAGNA OLTRE LA POESIA

Da me, da solo, solo con l'anima,
con la piccozza d'acciar ceruleo,
su lento, su anelo,
su sempre; spezzandoti, o gelo!

E salgo ancora, da me, facendomi
da me la scala, tacito, assiduo;
nel gelo che spezzo,
scavandomi il fine ed il mezzo¹.

Questi versi, tratti dall'ode di G. Pascoli (1855-1912) «La piccozza» (1900), descrivono con l'incisività tipica del linguaggio poetico l'esperienza dell'ascesa, aiutando ad intravederne la profonda valenza antropologica. La vita è un po' come intraprendere la lunga ed insidiosa salita, verso lo spettacolo e la pace della cima.

¹ G. PASCOLI, *Poesie di Giovanni Pascoli, V. Odi e inni*, Zanichelli, Bologna 1930⁸, 6.

Il testo biblico, che a più riprese recupera tale esperienza e la valorizza proprio nel suo significato simbolico, dice, tuttavia, qualcosa di più: la montagna rappresenta uno straordinario luogo evocativo per esprimere non solo l'identità e la vocazione dell'uomo, ma anche l'intima natura del suo Creatore. Per comprendere il Dio d'Israele non è possibile prescindere da questo contesto ambientale fortemente caratterizzato, che ha «ospitato» in diverse e cruciali circostanze il suo manifestarsi storico.

II. «VIVERE LA MONTAGNA», UN'ESPERIENZA ANTROPOLOGICA

In questo primo passo del nostro percorso mettiamo in luce alcuni tratti caratteristici dell'«esperienza della montagna», che possano aiutare ad apprezzarne la ricchezza di significato, proprio sul fronte antropologico.

1. *La fatica e la bellezza del «salire»*

Camminare verso la vetta significa prendere progressivamente quota; allontanarsi con fatica dalla valle, lasciandosi guidare dalla montagna e dalla sua fisionomia. Ogni monte è un po' come «un indice puntato verso il cielo»²; dunque, seguire la montagna vuol dire salire verso l'alto.

Qui emerge con evidenza tutto il peso simbolico di questa esperienza: salire verso un oltre, che non è semplicemente il singolo passaggio complesso che sta di fronte; è l'Oltre in senso assoluto, quell'Oltre che sulla cima è dato di intuire e di assaporare. Il salire verso la vetta è metafora del salire verso l'Assoluto, irraggiungibile e sempre desiderato.

È per questo motivo che l'uomo ha sempre cercato la montagna come spazio di preghiera e di riflessione; perché – anche fisicamente – lì si percepisce una maggiore vicinanza con «Colui che abita i cieli» (cf Sal 123,1). Lo spazio fisico diviene epifania dello spazio spirituale.

La ricerca dell'Assoluto così configurata ha conosciuto una delle sue manifestazioni più eloquenti nell'architettura religiosa della piana mesopotamica, dove l'assenza di rilievi naturali ha portato alla realizzazione di strutture religiose ad essi ispirati: le ziqurrat³. A partire dalla civiltà

² G. RAVASI, *I monti di Dio. Il mistero della montagna tra parola e immagine*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 9.

³ Cf J.K. HOFFMEIER, *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2005, 112.

sumerica si è intrapresa in quell'area geografica la costruzione di torri-tempio monumentali a gradoni, che a immagine della montagna cosmica⁴ rappresentino l'anello di congiunzione fra la terra e il cielo⁵. L'edificio sacro diviene una sorta di «scala», un legame anche fisico fra il mondo degli uomini e quello degli dei⁶. Di conseguenza il «salire» verso la sommità della costruzione equivale ad avvicinarsi al cielo, a passare dallo spazio terreno a quello celeste⁷.

E Cristo, «forma compiuta dell'umano»⁸, ama spesso «salire», per raccogliersi in preghiera e trovare ristoro dalle fatiche del ministero (cf ad es. Mt 14,23). Il Figlio vive della comunione con il Padre suo, e il salire sui «monti» di Israele aiuta l'uomo Gesù a rinvigorire la propria coscienza filiale, e a goderne in una forma sempre rinnovata.

2. *Lo sguardo nuovo, limpido, comprensivo sulla realtà*

L'aria d'alta quota è tersa e consente di osservare la realtà in maniera diversa. A dire il vero non si tratta solo di questione di «aria», è anche chiaramente una questione di altitudine: le cose viste dall'alto prendono una fisionomia particolare e rivelano una bellezza insolita; ciò che è abituale viene investito di una dimensione di radicale novità.

L'uomo desidera salire per vedere il mondo da una prospettiva nuova. C'è sempre qualcosa di affascinante, e di inquietante nello stesso tempo, nell'allontanarsi dal proprio spazio ordinario di vita per guardare il mondo dall'alto. È questa forse la metafora più espressiva dell'uomo come essere in ricerca, che vuole comprendere la realtà in cui vive, per dare risposta alle grandi domande di senso e ritrovarvi il proprio posto. Per raggiungere questo obiettivo l'uomo è disposto a «muoversi» e guadagnare un punto di osservazione nuovo e privilegiato.

⁴ Cf M. ELIADE, *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return* (= Harper Torchbooks), Harper & Row, New York (NY) 1959, 12-13 (orig. fr.: *Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Librairie Gallimard, Paris 1949).

⁵ Cf H. RINGGREN, *Le religioni dell'Oriente Antico* (= Biblioteca di cultura religiosa 58), Paideia, Brescia 1991, 98 (orig. ted.: *Die Religionen des Alten Orients*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979).

⁶ Cf H. RINGGREN, *Le religioni*, 155.

⁷ Cf M. ELIADE, *Cosmos*, 12.14-15.

⁸ A. SCOLA et al., *La persona umana. Antropologia teologica* (= Amateca. Manuali di teologia cattolica 15), Jaca Book, Milano 2000, 141.

Il monte – o comunque, l'altura – è spazio prediletto, dove nell'antichità vengono costruiti gli edifici sacri, la cui funzione non è solo quella di essere spazio adatto al culto, ma anche luoghi di studio, di conoscenza, di «osservazione» del mondo. Sintomatica da questo punto di vista è la profezia di Is 2,1-5, secondo cui «alla fine dei giorni» le nazioni tutte saliranno al «monte della casa di JHWH» (v. 1) per essere istruite nelle «sue vie» e poter così procedere sui «suoi sentieri» (v. 3); poiché da lì «uscirà la legge», e da lì «la parola di JHWH» (v. 3).

E lo stesso Gesù per ammaestrare i discepoli e le folle nelle vie del Regno sale su un'altura nei pressi del mar di Galilea e impartisce quell'insegnamento conosciuto con il titolo di «discorso della montagna» (Mt 5,1-7,29).

3. Lo spazio e il tempo del silenzio... alla ricerca di sé, e di Dio

La montagna chiama il silenzio e lo esige; è luogo che naturalmente induce alla riflessione, e alla riflessione su di sé.

L'uomo è creatura pensante; la sua vocazione è quella di fermarsi e riflettere, per non lasciare che la storia gli passi accanto senza interrogarlo. Emblematica a questo riguardo è la famosa scultura di A. Rodin (1840-1917) «Le penseur» (Musée Rodin, Paris): una vera e propria icona della natura umana immersa nella ricerca di un senso, di sé e del mondo. Così l'ambiente solitario dei monti si propone come luogo adatto, per permettere all'uomo di ritrovarsi. Il modello dell'«homo faber», tanto in voga nella moderna società produttiva e consumistica, non è in grado di dire la pienezza dell'essere umano, ma solo una sua componente, per quanto importante. La montagna sotto questo profilo non è, dunque, solo ambiente affascinante, ma anche desiderabile.

La storia del monachesimo dei primi secoli (i cosiddetti «padri del deserto»), in particolare, testimonia la decisività di questa ricerca, anche per la spiritualità cristiana. Qui la ricerca di sé diviene ricerca dell'Altro da sé. I monaci agognano la solitudine, la riflessione orante, l'allontanamento dal tumulto del mondo; in poche parole: i monaci cercano la «montagna»⁹.

⁹ Non è un caso che il «faro» della spiritualità monastica orientale sia ancora oggi un luogo conosciuto con il titolo di *ághion óros* («la santa montagna»), la penisola dell'Áthos in Grecia. Sulle caratteristiche generali della «Repubblica monastica autonoma della Santa Montagna» si vedano E.R. GALBIATI, *Monte Athos. La repubblica della fede*

A conferma di questa dinamica è interessante riconsiderare un detto di Giovanni Cassiano (ca. 360-435):

Il nostro Signore, che è fonte inviolabile di santità, non aveva alcun bisogno, per radicarsi in essa, di quei mezzi esteriori che per noi sono l'allontanamento e la solitudine. [...] Eppure anche Gesù si ritirò solo sul monte a pregare (Mt 14,23). Con l'esempio del suo ritiro volle insegnarci che anche noi, se vogliamo pregare Dio con cuore puro e ricco d'affetto, dobbiamo fuggire come lui l'inquietudine e la confusione delle folle. Solo così, pur restando in questa vita, potremo in qualche modo riprodurre la beatitudine promessa ai santi nell'eternità, e potremo far sì che anche per noi Dio sia tutto in tutti (1Cor 15,28)¹⁰.

È chiara dalle parole di Cassiano la consapevolezza che questa «fuga dal mondo» non è fine a se stessa, ma rispondenza fedele ad uno stile che anzitutto fu di Cristo. Alle sue considerazioni possiamo aggiungere un ulteriore elemento, che raccogliamo dal dettato neotestamentario e dalla tradizione cristiana: la scelta «ispirata» di Gesù di ritirarsi nel deserto prima di intraprendere il suo ministero pubblico (cf Mc 1,12-13); un luogo in seguito identificato con il «Monte della Quarantena» sopra l'oasi di Gerico (Jebel Qarantal)¹¹.

III. LA MONTAGNA COME «LUOGO TEOLOGICO»

Come in ogni religione del mondo, anche nel pensiero biblico le montagne ricoprono un ruolo del tutto singolare nel cammino dell'uomo verso la conoscenza e la comunione con il Creatore. Basta solo un rapido e indicativo sondaggio sulla «terminologia montuosa» presente nel testo sacro per rendersi conto dell'importanza che riveste tale immaginario nel dire il mistero di Dio. Una prima serie di espressioni collega un'altura determinata (Sinai, Sion...) – o più in generale, le alture della terra – con la divinità:

(= L'Universo dello Spirito), Mondadori, Milano 1982; E. GRASSI, *Monte Athos. Itinerario alla montagna degli asceti*, Mondadori, Milano 1981.

¹⁰ Cit. in P. DESEILLE, *Il Vangelo nel deserto. Un itinerario di spiritualità* (= Spiritualità orientale), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2000, 32-33.

¹¹ Cf P.A. KASWALDER, *Onomastica biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica* (= SBF. CMi 40), Franciscan Printing Press, Jerusalem 2000, 413-414.

har (*hā*)*ēlōhîm*, «monte di Dio» (Sinai/Oreb - Es 3,1; 4,27; 18,5; 24,13; 1Re 19,8; monte Basan – Sal 68,16); «monte di Dio / degli dei» (monte del paradiso - Ez 28,16);

har^erê-’ēl, «monti di Dio» (monti altissimi, divini - Sal 36,7);

har yhw̄h, «monte di JHWH» (Sion - Is 2,3; 30,29; Mi 4,2; Sal 24,3; Sinai - Nm 10,33);

har-yhw̄h š^ebā’ôt, «monte di JHWH delle schiere» (Sion - Zc 8,3);

har + qōdeš, «monte di santità / santo» (Sion - Is 11,9; 27,13; 57,13; 65,11,25; 66,20; Ger 31,23; Ez 20,40; Gl 2,1; 4,17; Abd 1,16; Sof 3,11; Zc 8,3; Dn 9,16; Sal 2,6; 3,5; 15,1; 43,3; 48,2; 99,9; cf anche Dn 11,45);

har^erê-qōdeš, «monti di santità / santi» (Sion - Sal 87,1);

har qōdeš ēlōhîm, «monte santo di Dio» (monte del paradiso - Ez 28,14; Sion - Dn 9,20);

har-mō’ēd, «monte dell’assemblea (divina)» (monte celeste - Is 14,13).

Una seconda limitata serie di espressioni, invece, si concentra sul legame fra il monte Sion (l’altura di Gerusalemme) e il santuario di JHWH, la sua «dimora» terrena:

har habbayit, «monte della casa (del tempio)» (Ger 26,18; Mi 3,12);

har bêt-yhw̄h, «monte della casa (del tempio) di JHWH» (Is 2,2; Mi 4,1; 2Cr 33,15).

In chiusura di questo sguardo d’insieme una menzione deve essere riservata anche alla locuzione *ēlōhê hārîm* («Dio delle montagne»; 1Re 20,23,28): associando il Dio di Israele ai monti, se ne esprime l’altezza e la potenza, a confronto delle altre divinità.

Poste queste considerazioni di carattere terminologico, è interessante ora indagare quali connotati precisi assuma la montagna nel dettato biblico; connotati che ne confermano e arricchiscono proprio il valore teologico. Per fare questo ci affidiamo in modo particolare agli spunti riflessivi offerti da G. Ravasi nella già citata monografia *I monti di Dio*.

1. I monti come creature primigenie di Dio

«Prima che le montagne fossero fondate, prima delle colline, io fui generata» (Pr 8,25). La Sapienza stessa proclama l’inno auto-celebrativo di Pr 8,22-31, in cui afferma di esistere al principio di ogni cosa, prima ancora dei monti e dei colli. Questa indicazione conferma la concezione «tradizionale» secondo cui le montagne rappresentano l’inizio dell’opera creatrice di Dio. Similmente si esprime anche Elifaz in uno dei suoi rim-

proveri a Giobbe: «Sei tu forse il primo uomo che è nato? O prima dei colli sei stato generato?» (Gb 15,7). Le alture della terra sono così considerate come le prime creature, che Dio pone nel mondo per dare stabilità e consistenza alla sua opera. Contro tutte quelle forze caotiche che mettono in discussione e in pericolo la creazione, il Signore colloca le montagne come fondamento cosmico alla sua impresa. Non è, pertanto, un fatto scontato che l'autore biblico, quando deve descrivere il diluvio come distruzione e ripristino dell'opera divina, ne presenti il culmine nella sommersione dei monti e delle loro cime: «Le acque si ingrossarono e crebbero grandemente sulla terra. [...] Le acque si ingrossarono sempre più sulla terra, e tutte le alte montagne che sono sotto tutto il cielo vennero coperte» (Gen 7,18-19). Dunque, prima dei monti solo Dio: «Prima che i monti fossero generati, e tu facessi nascere la terra e il mondo, da sempre e per sempre tu (sei) Dio!» (Sal 90,2)¹².

2. I monti come residenza del divino

Il monte è realtà imponente, stabile e perenne; è normale, dunque, che lo si associ alla divinità, e in particolare al luogo della sua residenza terrena. Anche la cultura biblica, pur con tutti i dovuti *distinguo*, connette la montagna all'idea di «abitazione» del Dio dell'Esodo; e ciò in diretta dipendenza dalla religiosità di Canaan, che pone la dimora degli dei sul mitico monte del settentrione – il monte Zafon (monte Casio, sulla costa mediterranea al confine fra Turchia e Siria)¹³. La fede di Israele recupera questo simbolismo, trasferendolo al monte del Tempio di Gerusalemme, riconosciuto come vera e unica «residenza» di JHWH: «Il suo (di JHWH) monte santo, bello nella [sua] altezza, è gioia per tutta la terra. Il monte Sion, parte estrema del settentrione (*šāpôn*), è la città del grande Re» (Sal 48,2-3). Come accennato, il recupero da parte della cultura di Israele di questo elemento tradizionale non avviene senza un'adeguata rielaborazione, per evitare una visione troppo semplicistica del concetto di «residenza» del divino. Alcune affermazioni bibliche, che ribadiscono l'assoluta trascendenza di JHWH, e pertanto l'impossibilità di parlare di una sua «abitazione terrena», vanno interpretate proprio a partire dalla percezione

¹² Cf G. RAVASI, *I monti*, 19-20.

¹³ Cf E. LIPINSKI, *šāpôn*, GLAT 7,737-746: 739-740.

di tale rischio. «Ma veramente Dio abita sulla terra?» – si interroga re Salomone, dopo aver eretto il santuario di Gerusalemme – «Ecco: i cieli e i cieli dei cieli non ti possono contenere; tanto meno questa casa che io ti ho costruita!» (1Re 8,27)¹⁴.

È soprattutto grazie al filone deuteronomista che viene elaborato quell'*escamotage* teorico che consente di risolvere il dilemma: il santuario gerosolimitano, identificato come luogo di residenza non del Dio di Israele in quanto tale, ma del suo «nome» (cf ad es. Dt 12,5.11.21; 16,2.6.11; 26,2). È chiara – qui come altrove – la coscienza dell'uomo biblico di fare riferimento al patrimonio culturale e religioso dei popoli circostanti, e di esserne in qualche modo debitore. Ma è altrettanto chiara la coscienza di effettuare un'appropriazione originale e creativa di detto patrimonio; le tradizioni allogene vengono in parte recuperate, allo scopo di esprimere al meglio l'assoluta singolarità della fede di Israele.

3. *I monti come simboli della potenza universale di Dio*

Diversi passi del testo biblico fanno riferimento ai monti come figura – potremmo dire: «in positivo» e «in negativo» – della potenza divina.

La solidità delle alture – «in positivo» – viene talora direttamente associata al Creatore: Dio ha costituito le montagne come epifania della sua forza. Come afferma in modo esplicito il Sal 65, JHWH è «colui che consolida i monti, rendendo saldi con la sua potenza» (cf v. 7).

Ma tale associazione può essere effettuata anche su un fronte opposto: l'apparente stabilità dei monti è mostrata – «in negativo» – nella sua inconsistenza, nel momento in cui Dio decide di esercitare contro di essi la propria signoria. Lo stesso Signore che li ha costituiti come realtà solida e perenne può anche sgretolarli, «facendone collassare le rocce» (cf Ez 38,20 e anche Ab 3,6); «[li] sposta senza che se ne avvedano [...] [li] sconvolge nel suo furore» (Gb 9,5); ne scioglie la durezza «come se fossero cera» (cf Mi 1,4 e anche Gdc 5,5; Sal 97,5); li fa tremare e sussultare (cf Ger 4,24; Na 1,5); ne sovverte le «fondamenta» (cf Sal 18,8); li smuove «dal loro posto» (cf Ap 6,14).

Quando, inoltre, gli autori biblici introducono l'idea del giudizio potente e inarrestabile di Dio, il simbolo delle montagne risulta di grande

¹⁴ Cf G. RAVASI, *I monti*, 20-21.

utilità. È per questa ragione che nel libro dell'Apocalisse, all'irrompere del Signore della storia, i monti si dileguano, quasi in un gesto di timore reverenziale davanti al Creatore e al Giudice: «Ogni isola fuggì, e i monti non furono [più] trovati» (Apc 16,20)¹⁵.

4. I monti come spazio di incontro fra Dio e l'uomo

Con una certa frequenza l'uomo biblico vive un'esperienza singolare di Dio associata ad un luogo montuoso. Si potrebbero citare in merito tanti esempi, ma uno su tutti può fungere da buona conferma: si tratta del caso – per la verità un po' problematico in certi suoi tratti¹⁶ – di Abramo in occasione del cosiddetto «sacrificio di Isacco» (Gen 22,1-19). Il patriarca è chiamato a recarsi in un'area non ben precisata chiamata Moria, per offrire in sacrificio il figlio amato Isacco. «Prendi tuo figlio, il tuo unico (figlio) che ami, Isacco, e va' nel paese di Moria, e là offrilo in olocausto su uno dei monti che io ti dirò!» (Gen 22,2). Il suo è un pellegrinaggio drammatico e silenzioso verso quella località che in seguito sarà identificata dalla tradizione con il sito del santuario gerosolimitano (cf 2Cr 3,1). Al di là degli aspetti più scioccanti del racconto, questo passaggio risulta di grande interesse proprio per il ruolo rivestito dal monte nel cammino spirituale di Abramo in questo suo tornante decisivo. La montagna è luogo di incontro con la divinità e con il mistero della sua persona. Nel caso specifico di Abramo Dio si mostra

* desideroso di entrare in un rapporto libero e responsabile con l'uomo («Dio mise alla prova [*nāsā*]¹⁷ Abramo», Gen 22,1);

* attento ai bisogni e ai desideri della sua creatura («Abramo chiamò quel luogo “JHWH vede / provvede [*yhwh yir'eh*]”», Gen 22,14a);

* disponibile ad entrare in comunicazione con colui che è stato creato «a sua immagine e somiglianza» (Gen 1,26) («Per questo si dice [ancora] oggi: “Sul monte JHWH si fa vedere [*yhwh yērā'eh*]”», Gen 22,14b)¹⁸.

¹⁵ Cf G. RAVASI, *I monti*, 22-23.

¹⁶ Si veda a riguardo il contributo di F. MANZI, «“Dio mise alla prova Abramo”? La maturazione di Abramo nel suo modo di vedere Dio», *La Scuola Cattolica* 142 (2014) 7-35.

¹⁷ Sul senso preciso della presente radice verbale, che veicola il concetto biblico di «prova», si confronti in modo particolare F.J. HELFMEYER, *nissā*, GLAT 5,888-904: 896-902.

¹⁸ Cf G. RAVASI, *I monti*, 23.

L'esperienza di Abramo non può certo essere considerata unica; anzi, la tradizione biblica – si potrebbe dire – tende ad universalizzarla, riconoscendole un valore che supera la contingenza dei fatti: quanto vissuto dal padre Abramo nella sua relazione costitutiva con il Signore è esperienza in sé destinata all'uomo in quanto tale. È vocazione dell'uomo quella di salire per vedere ed accogliere il divino nel suo libero e salvifico manifestarsi. Questa profonda concezione teologica dell'uomo e della sua dignità trova una delle sue espressioni letterarie più forti nei cosiddetti «Canti delle ascensioni» (Sal 120-134): una sezione definita del libro dei Salmi, che contiene testi da impiegarsi nella liturgia e nella preghiera personale durante i pellegrinaggi rituali o devozionali al santuario di Gerusalemme. Si tratta di composizioni che parlano di «ascesa»; un'ascesa certamente fisica, considerata la peculiare topografia della Città Santa, ma *in primis* spirituale. La «salita» (in ebr. *ʿālīyā*) acquista così un chiaro valore simbolico: non è semplicemente un salire a livello altimetrico, ma anzitutto a livello spirituale; un salire verso Dio e la comunione con lui. Si sale verso l'alto, ma in realtà ci si avvicina all'Alto, il Dio santo e trascendente di Israele (cf Is 2,3)¹⁹.

IV. LA SINGOLARITÀ DEL SINAI PER LA FEDE DI ISRAELE

1. *Il Sinai nella narrazione dell'Esodo*

Un monte più di ogni altro ha condizionato l'immaginario, la cultura e soprattutto la teologia di Israele: il «monte di Dio» per eccellenza, il Sinai (Oreb)²⁰. Qui, secondo la visione ebraica, si è compiuta una rivelazione storica di Dio, che non ha paragoni; qui, in una «esperienza di deserto» – come la definisce F. Dürrenmatt – si è manifestato il «Dio invisibile»

¹⁹ Cf G. RAVASI, *I monti*, 37-38.

²⁰ Sulla duplicità dei nomi associati alla montagna santa: mentre «Sinai» sembra riferirsi più direttamente all'altura (o, al massimo, al deserto circostante), Oreb sarebbe, invece, indicativo della regione entro cui è collocato il monte di Dio. Cf J.K. HOFFMEIER, *Ancient Israel*, 114-115. Quanto, invece, all'etimologia degli stessi: l'origine del nome «Sinai» (*sīnāy*) è piuttosto discussa (dal termine *s'neh*, «rovetto», al nome proprio della divinità lunare Sin), per «Oreb» (*hōrēb*), invece, si pensa ad un significato simile a «luogo desertico» (da *hārab*). Cf A. BEDENBENDER, «Warum am Horeb? Zur Lokalisierung von Gottesoffenbarungen in der Hebräischen Bibel», *BiKi* 66 (2011) 219-220; cf anche M. GÖRG, «Der Sinai: "(Der Berg) des Erzgebietes"?)», *BN* 54 (1990), 12-18.

dei padri²¹. Dopo l'uscita di Israele dall'Egitto, il popolo è giunto sotto la guida di Mosè alle falde della montagna sacra per incontrare il suo Liberatore: un evento che ha rappresentato un tornante irripetibile nella storia d'Israele. Al Sinai il gruppo dell'Esodo è diventato popolo; popolo dell'elezione e dell'alleanza²². Il Sinai non è solo luogo di rivelazione di Dio, ma in un certo senso anche luogo di rivelazione di Israele. Nella storia biblica, dunque, nessun'altra montagna potrà mai, quanto ad importanza, insidiare il primato del Sinai.

Al terzo mese dall'uscita dei figli d'Israele dall'Egitto, proprio in quel giorno, essi arrivarono al deserto del Sinai. [...] E Israele si accampò là di fronte al monte. Mosè salì verso Dio e il Signore lo chiamò dal monte (Es 19,1-3).

Con questa solenne *ouverture* il libro dell'Esodo introduce la grandiosa scenografia del Sinai, che dominerà lo scritto fino alla sua conclusione. Il Sinai costituisce lo scenario naturale, dove si svolge l'incontro fra il popolo liberato e il Dio liberatore, e dove si sancisce l'alleanza fra i due con la mediazione decisiva di Mosè. Esodo ci presenta il Sinai come una montagna imponente, isolata e visibile da grande distanza, considerata sacra dalle popolazioni nomadi del deserto; una montagna ben strutturata anche sotto il profilo topografico: una pianura alla base, dove al popolo è consentito sostare, e la cima, dove l'accesso è permesso solo a Mosè e a pochi altri, e solo in determinate occasioni (cf ad es. Es 19,21). Questa conformazione del sito determina il configurarsi concreto della mediazione mosaica come un continuo salire e scendere dal monte.

Al terzo giorno, sul fare del mattino, vi furono tuoni, lampi, una nuvola densa sul monte e un suono molto potente di tromba: tutto il popolo si spaventò. [...] Il monte Sinai era tutto fumante, perché su di esso era sceso JHWH nel fuoco, e il suo fumo saliva come il fumo di una fornace: tutto il monte tremava molto. [...] Mosè parlava e Dio gli rispondeva nel tuono. E JHWH scese dunque sul monte Sinai, sulla vetta del monte, e JHWH chiamò Mosè sulla vetta del monte (Es 19,16-20).

In questo spettacolare ambiente naturale Israele entra in alleanza con il suo Dio, e riceve la legge fondamentale che la regola (cf Es 24,3). Tale evento si compie nella cornice di una maestosa e terribile teofania, nella

²¹ Cit. in P. WELTEN, «Gott Israels – Gott vom Sinai. Zur Gottesfrage in der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft», *BThZ* 1 (1984) 225.

²² Cf P. WELTEN, «Gott Israels», 237.

quale il Signore si manifesta come Dio trascendente e santo²³; che per grazia si fa prossimo all'uomo²⁴ e si apre alla comunione con lui (cf Es 24,11). Israele viene così invitato ad entrare in questa relazione, per divenire «la proprietà personale» di questo Dio «fra tutti i popoli» (Es 19,5).

2. Il problema archeologico della localizzazione del Sinai

Nonostante la singolare importanza della santa montagna, sorprende la perdita nel corso dei secoli delle informazioni necessarie ad una sua precisa localizzazione²⁵. La tradizione ebraica ha mantenuto questi dati sotto silenzio, forse anche per custodire il Sinai in un'aura di sacralità, che ne valorizza il carattere unico. Al di là delle oggettive difficoltà di addivenire ad una ragionevole ipotesi in merito, la ricerca biblica, storica ed archeologica non ha risparmiato sforzi, nel tentativo di dare ulteriore consistenza storica al dettato scritturistico²⁶.

La tradizione cristiana, dal canto suo, ha elaborato sulla questione una soluzione chiara e largamente condivisa, giungendo in epoca bizantina a riconoscere nel massiccio del Gebel Musa («montagna di Mosè») – un rilievo di quasi 2300 mt. nella parte centro-meridionale della penisola sinaitica – il Sinai biblico. Tale identificazione, divenuta così «tradizionale», affonda le sue radici nello sviluppo del monachesimo cristiano dei primi secoli²⁷. Nutrito dall'insegnamento e dall'esempio del santo abbà Antonio, lo stile di vita monastico dall'Egitto si diffonde verso est, interessando la penisola sinaitica. Spinti anche dalle persecuzioni imperiali (in particolare

²³ Si veda a questo riguardo la proposta provocatoria di J.K. HOFFMEIER (*Ancient Israel*, 113), il quale parla di una «cratofania», ad indicare una manifestazione divina di straordinaria potenza, di fronte alla quale l'uomo si sente quasi travolto (cf Eb 12,18-21).

²⁴ Cf M.A. KLOPFENSTEIN, «Auszug, Wüste, Gottesberg. Biblische Überlieferungen vom Sinaigebiet», in W. DIETRICH, *Leben aus dem Wort. Beiträge zum Alten Testament* (= BEAT 40), Peter Lang, Frankfurt a.M. 1996, 154.

²⁵ Cf K. KOCH, «Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis», in F. HARTENSTEIN - M. RÖSEL, *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II. Zum 80. Geburtstag von Klaus Koch* (= FRLANT 216), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 175-176.

²⁶ Per una sintesi dei principali tentativi di localizzazione del Sinai si veda in part. J.J. HOBBS, *Mount Sinai*, University of Texas Press, Austin (TX) 1995, 51-54; cf anche J.K. HOFFMEIER, *Ancient Israel*, 124-148.

²⁷ Cf S. HEID, «Der Sinai – Berg der Gottesschau in frühkirchlicher Tradition», *RivAC* 79, 314.

quella di Decio negli anni 249-251 d.C.), diversi cristiani egiziani cercano rifugio nei deserti della regione. A partire dalla zona del wadi Feiran (area ovest della penisola), diversi siti sono interessati in questa stagione dall'insediamento di eremiti e di comunità cenobitiche; e tale insediamento va di pari passo con il tentativo di individuare in una delle alture circostanti la «montagna di Dio». Dal IV sec. d.C., poi, ad opera soprattutto dei cristiani bizantini e siriani, l'attenzione si sposta in modo decisivo verso l'altura del Gebel Musa. I monaci lì residenti sostengono la loro proposta di identificazione, richiamando l'ininterrotta tradizione dei beduini del deserto, che – a loro dire – avrebbero custodito nei secoli il ricordo della rivelazione sinaitica e della sua precisa ubicazione. Qui è attestata in un primo momento la costruzione di una cappella dedicata alla Vergine sul sito del rovetto mosaico (ca. 330 d.C.)²⁸; in un secondo momento l'erezione di un'ulteriore piccola cappella sulla cima della montagna per mano di un monaco siriano di nome Giuliano Sabo (360 d.C.); in un terzo momento la realizzazione di un insediamento monastico stabile ai piedi dell'altura in forma di «laura» (ca. 370 d.C.)²⁹. La definitiva «consacrazione» di questo luogo (e del significato attribuitogli) si ha quando l'imperatore Giustiniano (527-565 d.C.) ordina di fortificare l'insediamento, che prenderà il nome di «monastero di Santa Caterina» e i cui lavori si concluderanno nel 565 d.C.³⁰.

La localizzazione tradizionale presenta, tuttavia, diverse difficoltà legate, da un lato, alla sua affermazione in epoca relativamente tardiva, dall'altro all'assenza nel dettato biblico di precisi riscontri in merito. Consistenti appaiono, al contrario, i riferimenti scritturistici, che puntano ad un collegamento fra la montagna sacra e un'area desertica (o semi-desertica) posta fra la località di Kadesh Barnea (cf in part. Nm 13-14), luogo di sosta degli Israeliti durante il cammino verso Canaan e insediamento stabile al limitare meridionale della Terra Santa, e il territorio di Madian

²⁸ La tradizione vuole che sia stata la regina Elena, madre di Costantino, a farsi promotrice di questa costruzione. Cf A. PALIOURAS, *The Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Glyka Nera Attikis, St. Catherine's Monastery 1985, 10.

²⁹ La pellegrina Egeria negli anni 381-384 d.C. conferma la presenza ai piedi della montagna di una comunità di monaci, che ricordano proprio in questo luogo gli eventi associati alla permanenza degli Ebrei presso il Sinai durante l'Esodo dall'Egitto. Cf J. WILKINSON, *Egeria's Travels to the Holy Land*, Aris and Phillips, Warminster 1981, 91-98.

³⁰ Cf J.J. HOBBS, *Mount Sinai*, 68-71.73-74.

(cf in part. Es 2-4*)³¹, sito sulla sponda nord-orientale del mar Rosso, a diretto contatto con il regno di Edom³². Diversi passaggi biblici, sui quali ritorneremo in modo più approfondito fra breve, sembrano andare proprio in questa direzione; in essi, infatti, si parla:

* dell'area di «Seir» – limite sud-ovest del territorio di Edom, nella valle dell'Arabà (Dt 33,2; Gdc 5,4),

* e di quella del «monte Paran» – zona contigua a Seir verso oriente e al territorio di Kadesh (Barnea) verso occidentale (Dt 33,2; Ab 3,3)³³;

* della regione di «Edom» (Gdc 5,4);

* del distretto di «Teman» – parte nord-occidentale di Edom (Ab 3,3)³⁴.

È in questo spazio desertico, dunque, che bisognerebbe cercare la santa montagna³⁵.

Tale indirizzo di ricerca rientra in quella che generalmente viene chiamata l'«ipotesi kenita-madianita», avanzata per la prima volta da F.W. Ghillany nel 1862. Secondo tale teoria il Dio dell'Esodo sarebbe in origine una divinità adorata dalle popolazioni nomadi dell'area desertica a sud di Canaan, associata «culturalmente» ad una particolare altura sacra. Gli Israeliti avrebbero conosciuto ed assunto questa divinità dalle popolazioni del deserto durante la peregrinazione esodica; l'incontro fra Israele e JHWH sarebbe avvenuto proprio grazie alla loro mediazione³⁶.

³¹ Cf M. HAR-EL, «The Exodus Route in Light of the Historical-Geographic Research», in D. AMIRAN - Y. BEN-ARIEH (ed.), *Geography in Israel*, Tzur-ot Press, Jerusalem 1976, 388; J.D. LEVENSON, *Sinai & Zion: An Entry into the Jewish Bible*, Harper & Row, San Francisco (CA) 1985, 21.

³² Cf M.A. KLOPFENSTEIN, «Auszug», 151-153.

³³ Cf M.A. KLOPFENSTEIN, «Auszug», 152-153; cf anche R.L. SMITH, *Micah-Malachi* (= WBC 32), Thomas Nelson, Nashville (TN) 1984, 116.

³⁴ Sul collegamento fra JHWH e la località di Teman, interessanti si confermano anche le iscrizioni ritrovate a Kuntillet 'Ajrud nel nord-est della penisola sinaitica (ca. 800 a.C.), dove si riscontra l'uso dell'epiteto «JHWH di Teman». Cf P.K. McCARTER, *Ancient Inscriptions: Voices from the Biblical World*, Biblical Archaeology Society, Washington D.C. 1996, 106-109; cf anche R.L. SMITH, *Micah-Malachi*, 116; N.P. LEMCHE, «The Development», 114.

³⁵ Cf N.P. LEMCHE, «The Development of the Israelite Religion in the Light of Recent Studies in the Early History of Israel», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Leuven 1989* (= V.T.S 43), Brill, Leiden 1991, 113.

³⁶ Cf K. KOCH, «Jahwäs Übersiedlung», 175.188-189. Diversi studiosi hanno in questo senso approfondito particolari aspetti della religiosità jahwista allo scopo di dimostrarne l'«origine desertica». Un caso emblematico in merito sono i contributi di U. AVNER sull'uso delle *maššêbôt* («stele») da parte delle tribù nomadi del deserto; una tradizione

Immaginare una qualche forma di contatto fra gli Ebrei in fuga dall'Egitto e le popolazioni residenti nel deserto alle porte di Canaan è del tutto ragionevole: un contatto, che avrebbe consentito agli Israeliti di rendere più sicuro e agevole il transito verso la Terra della Promessa³⁷.

Per quanto concerne i Madianiti la Scrittura è coerente nel ricordare il soggiorno di Mosè presso di loro in occasione del suo «esilio forzato» dall'Egitto, a seguito dell'omicidio commesso contro un egiziano; soggiorno suggellato dal matrimonio dello stesso Mosè con la figlia del sacerdote di Madian Ietro (cf Es 2,11-4,31). In Es 3,1 il luogo dell'incontro fra Mosè e JHWH durante questo tempo di permanenza presso i Madianiti è chiamato «la montagna di Dio» (*har hā'ēlōhîm*), facendo così presupporre che il sito sia già riconosciuto nella sua sacralità³⁸.

Più complesso risulta, invece, articolare il nesso fra i Keniti e il popolo ebraico, in considerazione anche del predetto e consistente legame con Madian. I Keniti sono una popolazione che abita la regione in prossimità di Arad, nell'estremo sud di Israele, e che risulta quindi contigua all'area interessata dalle nostre ricerche sulla montagna santa. Anche in questo caso è corretto pensare che questo gruppo attribuisca valore sacro ad alcuni siti del vicino deserto; e presso uno di questi siti Israele avrebbe potuto sostare durante l'itinerario esodico. Il contatto con questa popolazione avviene sempre grazie alla mediazione di Mosè: nella Scrittura, infatti, vi sono passi dove il suocero è chiamato Obab (non Ietro)³⁹ e la sua origine è kenita (non madianita; cf Gdc 1,16; 4,11)⁴⁰.

che ha poi pesantemente influenzato anche la religione di Israele: «Sacred Stones in the Desert», *BAR* 27 (2001) 40; «Ancient Cult Sites in the Neghev and Sinai Deserts», *Tel Aviv* 11 (1984) 115-131.

³⁷ Cf K. KOCH, «Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Großreich Davids», *VT* 19 (1969) 57-58.

³⁸ Cf J.K. HOFFMEIER, *Ancient Israel*, 236-237. Si veda anche come in Es 18,7-11 (l'incontro fra Ietro e Mosè dopo l'uscita dall'Egitto) il modo di parlare di JHWH da parte del suocero di Mosè suggerisca una conoscenza previa di questa divinità da parte dei Madianiti; una conoscenza che ora viene arricchita dall'evento esodico, che ne conferma ai loro occhi la potenza straordinaria (cf in part. v. 11).

³⁹ Nel Pentateuco Ietro è conosciuto anche con il nome Reuel (cf Es 2,18; cf anche Nm 10,29).

⁴⁰ Cf B. HALPERN, «Kenites», *AncB Dictionary* 4, 17-22: 19-20.

Al di là delle possibili spiegazioni di ordine storico e/o redazionale che si possono avanzare di questa tensione (cf in part. Nm 10,29)⁴¹, ciò che risulta di sicuro interesse è la connessione fra l'esperienza di incontro con questa divinità del deserto e l'area geografica interessata dalla presenza dei Keniti e dei Madianiti⁴². Almeno su questo fronte l'ipotesi merita di certo considerazione.

A prescindere dalla bontà o meno dei risultati ottenibili da una siffatta ricerca, ciò che a nostro parere risulta imprescindibile è la sua legittimità. La fede ebraico-cristiana si fonda sul principio di una rivelazione divina, che si è compiuta nella storia, e di cui la Sacra Scrittura è attestazione letteraria. Ogni tentativo, dunque, di interrogare la storia per cercare tracce di questo evento, che è e resta storico, sono da giudicare perfettamente coerenti con la fede e la sua peculiare natura. Entro questo quadro di legittimità è da porre anche la domanda sulla presunta localizzazione della santa montagna; e la domanda non perderebbe nulla della propria legittimità di fronte a risultati alla fine molto opinabili e poco convincenti⁴³. Su questo

⁴¹ Per un suggestivo (anche se piuttosto complesso) tentativo di spiegazione di queste problematiche del resoconto biblico rimandiamo al contributo di K. KOCH, «Die Hebräer», 37-81.

⁴² Interessanti su questo fronte sono anche gli studi effettuati su una lista di nomi di regione, presente su un'iscrizione del tempio del faraone Amenhotep III (1390-1353 a.C.) a Soleb (Nubia, odierno Sudan) (cf R. GIVEON, «Toponymes ouest-asiatiques à Soleb», *VT* 14 [1964] 239-255; cf anche E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausend v. Chr.* [= ADPV 7], Harrassowitz, Wiesbaden 1988, 50-51). In tale iscrizione compare questo singolare toponimo: «Shasu, terra di Yahwa». Alcuni ricercatori hanno ipotizzato che con tale denominazione si indichi un'area posta sotto controllo egiziano, dove esisteva già allora un culto a quella divinità, che in seguito gli Ebrei avrebbero incontrato e conosciuto durante l'Esodo (cf B. GRDSELOFF, «Édôm, d'après les sources égyptiennes», *Revue de l'Histoire Juive d'Égypte* 1 [1947] 69-99; R. GIVEON, *Bédouins Shosou des documents égyptiens*, Brill, Leiden 1971, 28). All'interno della lista detto toponimo è posto in prossimità con il ben conosciuto Seir (Edom); ciò ha fatto supporre ad una collocazione contigua delle due regioni. Se questa lettura fosse corretta la misteriosa terra di «Shasu», abitata da adoratori del dio «Yahwa» (JHWH), sarebbe da ricercare nelle vicinanze di Edom. In merito S. AHITUV si spinge a ritenere che quest'area fosse non lontana da Kadesh Barnea, località centrale nella narrazione esodica (*Canaanite Toponyms in Ancient Egyptians Documents*, Magnes Press, Jerusalem 1984, 122).

⁴³ Cf M.A. KLOPFENSTEIN, «Auszug», 137-158; contra I. FINKELSTEIN, «Raider of the Lost Mountain: An Israeli Archaeologist Looks at the Most Recent Attempt to Locate Mt. Sinai», *BAR* 14 (1988) 46-50.

punto, dal quale prende senso anche il presente studio, il papa emerito Benedetto XVI nel suo Gesù di Nazaret ha parole di grande chiarezza:

Per la fede biblica [...] è fondamentale il riferimento a eventi storici reali. Essa [...] si fonda sulla storia che è accaduta sulla superficie di questa terra. Il *factum historicum* per essa non è una chiave simbolica che si può sostituire, bensì fondamento costitutivo: *Et incarnatus est* – con queste parole noi professiamo l'effettivo ingresso di Dio nella storia reale. [...] Se dunque la storia [...] in questo senso appartiene essenzialmente alla fede cristiana, quest'ultima deve esporsi al metodo storico. È la fede stessa che lo esige⁴⁴.

2.1. L'ipotesi di E. Anati⁴⁵

L'archeologo italiano E. Anati intorno agli anni '50 compie le prime esplorazioni su di un'altura di ca. 850 mt. di altitudine, posta a metà strada fra la località di Eilat sulla costa israeliana del mar Rosso e Mitzpe Ramon nel deserto del Negev, denominata Har Karkom (in ebr. «montagna di zafferano»)⁴⁶. Dal punto di vista topografico l'Har Karkom è un altopiano desertico, con due alture prominenti al centro, che domina il circostante deserto di Paran. A partire dagli anni '80 le ricerche *in loco* divengono sistematiche, vista l'importanza dei primi reperti portati alla luce. Intorno a questo bastione roccioso sono stati riconosciuti circa milletrecento siti, i quali per qualità e quantità ne testimoniano l'ampia frequentazione in passato da parte delle popolazioni dell'area e il chiaro significato religioso attribuitogli. Così nel 1983 E. Anati avanza la proposta di identificare l'Har Karkom con il Sinai biblico⁴⁷.

Senza entrare nel merito dell'ipotesi, ciò che risulta evidente dagli studi effettuati è che la montagna per secoli sia stata considerata sacra dagli abitanti del deserto e assiduamente frequentata, seppure con una certa alternanza, dovuta in particolare alle variazioni epocali del clima e dei lo-

⁴⁴ J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione* (= BUR Saggi), Rizzoli, Milano 2011², 11.

⁴⁵ E. ANATI, *La riscoperta del Monte Sinai. Ritrovamenti archeologici alla luce del racconto dell'Esodo* (= Bibbia e Terra Santa 3), Edizioni Messaggero, Padova 2010; cf anche H. CAZELLES, «Le Sinaï / Horeb de E. Anati», in Id., *Autour de l'Exode* (Études) (= SBI), Librairie Lecoffre, Paris 1987, 241-242.

⁴⁶ I beduini locali chiamano l'altura «monte delle celebrazioni / delle moltitudini».

⁴⁷ Cf E. ANATI, *La riscoperta*, 7-15.

cali livelli di piovosità. Già a partire dal Paleolitico (40000-35000 anni fa), questa «Mecca preistorica» – come la chiama lo stesso E. Anati – è costellata di siti per la produzione di selce e caratterizzata dalla presenza di un santuario. Dopo una prima fase di abbandono durante il Neolitico, l'area torna ad essere abitata nel Calcolico e nella prima età del Bronzo (4500-2000 a.C.), per poi sperimentare una nuova stagione di spopolamento nel Bronzo recente (1950-1000 a.C.). Un lento recupero a partire dal 1000 a.C. porterà la località a conoscere una nuova fase di grande frequentazione durante la dominazione romano-bizantina⁴⁸.

Andando a considerare l'età del Bronzo, a motivo del suo indubbio interesse per la storiografia biblica dell'Esodo, E. Anati nota per questo periodo storico la presenza di insediamenti contraddistinti da una certa stabilità, pur con qualche differenza nella tipologia⁴⁹. Diverse delle abitazioni scoperte sembrano avere carattere stagionale, come se venissero occupate soltanto in determinati periodi dell'anno dai pastori nomadi (o semi-nomadi) del deserto, in sosta presso la santa montagna. Oltre ai siti abitativi sono stati rilevati anche numerosi siti di culto, la cui specifica ritualità ruota intorno alle pietre sacre, considerate forse rappresentazione degli spiriti degli antenati (i *ʿrapîm* della tradizione biblica; cf ad es. Gen 31,1-32,1) e/o di qualche divinità del deserto⁵⁰.

In merito a queste divinità una menzione particolare deve essere riservata al dio lunare Sin, e al suo animale totemico – lo stambecco del deserto. Presso l'Har Karkom sono stati trovati oggetti culturali in pietra e incisioni rupestri, che testimoniano in modo inequivocabile la diffusione di tale culto. Il dato è interessante perché si potrebbe ipotizzare che il nome «Sinai» abbia una qualche derivazione proprio dal nome della divinità «Sin»⁵¹.

La disposizione dei siti abitativi e di quelli culturali, almeno nell'epoca che stiamo andando a considerare, non sembra casuale: mentre le abita-

⁴⁸ Cf E. ANATI, *La riscoperta*, 18-39.

⁴⁹ Per essere precisi E. Anati individua le seguenti fasi di maggiore popolamento del sito durante l'età del Bronzo: Bronzo I (4500-3400 a.C.), Bronzo II (3400-2600 a.C.), e soprattutto Bronzo IV (2350-2000 a.C.), che corrisponde al periodo di governo in Egitto della VI dinastia (ca. 2350-2200 a.C.) e al seguente «Primo periodo intermedio» (ca. 2200-2000 a.C.).

⁵⁰ Cf E. ANATI, *La riscoperta*, 89-105.197-200.

⁵¹ Cf E. ANATI, *La riscoperta*, 142.154-157.183.

zioni risultano concentrate nella valle, l'altopiano pare riservato in modo speciale alle attività di culto, con conseguente possibilità di accesso limitata. Evidenti su questo punto le corrispondenze con il racconto biblico, secondo cui a Mosè è concesso salire sulla cima del Sinai, mentre agli Israeliti è tendenzialmente vietato (cf come es. Es 19,12-13)⁵².

L'ipotesi di E. Anati risulta di grande valore, soprattutto per il fatto che rileva con chiarezza e dovizia di prove la presenza di un luogo montuoso, ritenuto sacro dagli abitanti del deserto meridionale durante l'età del Bronzo. Anche la collocazione geografica della montagna suscita interesse, soprattutto in considerazione delle osservazioni fatte in precedenza su alcune eloquenti testimonianze bibliche, che indirizzano la ricerca del Sinai proprio in quest'area desertica: un'area contigua allo spazio abitativo dei Keniti e dei Madianiti, in stretto contatto con la regione di Edom (Seir / Teman), relativamente vicina a Kadesh Barnea, e appartenente alla zona desertica chiamata «Paran».

L'unica difficoltà sostanziale della proposta riguarda la datazione. Secondo le rilevazioni di E. Anati l'Har Karkom è stato frequentato in un arco temporale che va dal quarto millennio agli inizi del secondo. Presupponendo, quindi, che gli Israeliti in cammino verso Canaan abbiano sostato presso questa località, sarebbe opportuno ipotizzare che l'abbiano fatto durante un periodo di attività del sito; di conseguenza, la tradizionale datazione dell'Esodo andrebbe rivista. Gli studiosi, infatti, collocano tendenzialmente questo evento durante il Regno Nuovo (1550-1069 a.C.), nel XIII sec. a.C.⁵³; una stagione, per la quale si riscontra una presenza umana decisamente scarsa non solo nell'area dell'Har Karkom, ma in generale in tutta la penisola sinaitica e nelle zone limitrofe. Se il libro dell'Esodo narra di incontri avvenuti fra gli Ebrei in fuga e le popolazioni locali durante la traversata del deserto, è ragionevole supporre – sostiene E. Anati – che la regione fosse ben popolata; ma per uno scenario del genere è necessario

⁵² Cf E. ANATI, *La riscoperta*, 36-39.184.

⁵³ Il termine ultimo per la datazione dell'Esodo è desunto dalla stele del faraone Merneptah, figlio di Ramses II, nella quale il sovrano racconta le proprie imprese militari in Canaan. In questa epigrafe, datata intorno al 1220 a.C., si riscontra, per la prima volta in un documento extra-biblico, il nome «Israele», inducendo così a pensare che per quella data il popolo si fosse già insediato in Palestina e avesse avuto il tempo di costituirsi come realtà politica relativamente stabile. Cf R. DE VAUX, «La sortie d'Égypte», in ID., *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (= Études bibliques), Librairie Lecoffre, Paris 1971, 339-368: 365-368.

escludere proprio il secondo millennio. Da qui la sua proposta di retrodatare l'Esodo al tardo terzo millennio (2350-2000 a.C.)⁵⁴. La suggestione merita di essere presa in considerazione, anche per un'altra ragione molto semplice: se si presuppone che l'Esodo propriamente detto – quello che avrebbe visto protagoniste le tribù settentrionali (la «casa di Giuseppe») – si sia configurato come una «fuga» dall'Egitto⁵⁵, sarebbe difficile pensare che questo sia avvenuto in una stagione di grande stabilità politica e di particolare forza del governo centrale come quella del Regno Nuovo; meglio sarebbe in questa prospettiva individuare altre collocazioni temporali più adeguate come il «Secondo Periodo Intermedio» (1650-1550 a.C.), o addirittura il «Primo» (2181-2055 a.C.).

3. Il luogo della rivelazione di Dio e la definizione della sua identità

[Signore], sul monte Sinai tu sei sceso, e hai parlato con loro (con i padri) dal cielo, hai dato loro giusti decreti, leggi di verità, statuti e comandi buoni (Ne 9,13).

La singolarità del Sinai è emersa con nitidezza dall'indagine fin qui effettuata: nessun'altra montagna ha avuto un'importanza paragonabile nella vicenda storica di Israele e nella sua visione di Dio, perché nessun'altra montagna è stata sede di un evento di rivelazione paragonabile a quello lì, avvenuto durante la peregrinazione esodica. E il fatto che il contesto della rivelazione divina sia stata la montagna del deserto meridionale contribuisce a definire in modo specifico l'identità di colui che lì si è manifestato. Ci sono numerosi passaggi della Scrittura dove questa consapevolezza diventa testo; dove questo legame fra il Sinai e il Dio dell'Esodo diviene espressione letteraria. Stiamo parlando in modo particolare dei resoconti di teofania.

J. Jeremias, a questo proposito, sottolinea come nei testi teofanici più antichi dell'Antico Testamento, il Signore si mostri sempre a partire da un luogo determinato. La teofania tende ad essere caratterizzata da un particolare luogo di provenienza della divinità protagonista, e frequentemente questo punto sorgivo della manifestazione di Dio è identificato,

⁵⁴ Cf E. ANATI, *La riscoperta*, 42-44.204-206.215-216.

⁵⁵ Cf R. DE VAUX, «La sortie d'Égypte», 339-368: 349-353.

per ovvie ragioni, proprio nel Sinai⁵⁶. A parere dell'esegeta tedesco tale identificazione è da considerarsi come la più arcaica: si parte, insomma, dal presupposto che il Dio di Israele sia legato in modo indissolubile fin dal principio a quella località (cf in part. Gdc 5,5; cf anche Sal 68,9); che quella sia – figurativamente parlando – la sua «abitazione»⁵⁷.

Riprendendo gli spunti di J. Jeremias, andremo rapidamente a considerare i testi che più direttamente collegano il Dio dell'Esodo alla santa montagna; testi ai quali già in precedenza abbiamo avuto occasione di fare cenno.

3.1. Dt 33

Disse [Mosè]: «JHWH dal Sinai è venuto, è sorto da Seir per loro (per i padri); ha brillato dal monte Paran, è giunto dalle miriadi sante; dalla sua destra il fuoco della legge per loro» (Dt 33,2).

Il passo riporta le primissime espressioni della benedizione di Mosè alle tribù nel giorno della sua morte: il suo «testamento spirituale» (cf anche Gen 49,1-28). Non si tratta semplicemente di una parola di benedizione, ma anche di incoraggiamento e di anticipazione delle future vittorie, che gli Israeliti conseguiranno quando entreranno nella terra. La morte di Mosè secondo questa impostazione segna certamente la fine di un'era, ma anche l'inizio di una nuova, contraddistinta dalla presenza benedicente del suo Dio⁵⁸.

Nei vv. 2-5, che costituiscono l'esordio della benedizione mosaica, viene descritto in estrema sintesi e con linguaggio poetico il percorso che porterà JHWH a divenire «re» di Israele. Il v. 5 in particolare pone la fondazione di tale signoria al momento dell'assemblea di Sichem (cf Gs 24,1-28)⁵⁹. Come precisano in seguito i vv. 26-29, si tratta di una regalità, che Dio esercita per garantire protezione e sostegno al suo popolo; e tale

⁵⁶ Cf Dt 33,2; Gdc 5,4-5; Ab 3,3; e anche Is 26,21; 63,19; Ger 25,30; Mi 1,3-4; Sal 18,10; 144,5 (cielo); Am 1,2; Sal 50,2 (Sion); Ez 1,4 (il settentrione); Is 30,27 («da lontano»).

⁵⁷ Cf J. JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (= WMANT 10), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965, 115-116.

⁵⁸ Cf P.C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy* (= NICOT), Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI) 1976, 391.

⁵⁹ Cf H. PFEIFFER, *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5, Hab 3, Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld* (= FRLANT 211), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 200-201.

vicinanza dell'Altissimo a questo gruppo umano è segno e sigillo della sua singolarità⁶⁰. Il predetto percorso di «intronizzazione» ha il suo punto di partenza proprio nella teofania sinaitica: JHWH parte dal Sinai per affermare la sua regalità su Israele.

Nel fare riferimento a questo evento originario e originante dell'esperienza storica del popolo, l'autore, in primo luogo, lo presenta come «evento di luce»: Dio «sorge» dal Sinai, scortato dai membri della corte celeste («le miriadi sante / dei santi [degli angeli]»), per far risplendere su Israele il «fuoco della legge». Il ricordo del Sinai in questa sua ultima decisiva dimensione è funzionale anche a dare legittimità alla figura di Mosè: a lui è stato affidato il compito di fungere da mediatore nella stipulazione dell'alleanza e nella concessione della legge (cf vv. 3-4)⁶¹. In secondo luogo, la teofania sinaitica viene con una certa precisione localizzata, menzionando la regione di Seir (terra montuosa a est della valle dell'Arabà, e parte meridionale del territorio di Edom) e il monte Paran (*plateau* desertico a occidente della stessa Arabà).

3.2. Ab 3

Dio viene da Teman, il Santo dal monte Paran. La sua maestà ricopre i cieli e della sua lode è piena la terra (Ab 3,3).

Il capitolo terzo del libro del profeta Abacuc si configura come un salmo di invocazione, nel quale si domanda a Dio di intervenire in favore del re e del popolo, rinnovando gli atti salvifici del passato e garantendo l'annichilazione dei nemici (terreni o cosmici) suoi e di Israele. Nel quadro più complessivo dello scritto profetico il passo suona anche come risposta divina agli interrogativi del profeta contenuti nel capitolo primo (cf in part. vv. 2-4.12-17): «Dio forse ha smesso di intervenire a vantaggio dei suoi?». Il salmo conferma che in futuro il Signore non farà mancare la sua presenza al fianco degli eletti, i quali torneranno come in passato a sperimentarne la redenzione. All'interno del componimento i vv. 3-7 in particolare si presentano come *report* di una teofania divina⁶².

⁶⁰ Cf H. PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 201.

⁶¹ Cf P.C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, 393; cf anche D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 21:10-34:12* (= WBC 6B), Thomas Nelson, Nashville (TN) 2002, 836.

⁶² Cf R.L. SMITH, *Micah-Malachi*, 114-116; F.I. ANDERSEN, *Habakkuk. A New Translation with Introduction and Commentary* (= AncB 25), Doubleday, New York (NY) 2001,

Dal testo emerge una concezione della divinità piuttosto articolata. H. Pfeiffer evidenzia come vi siano almeno due modelli principali, che qui entrano in gioco: la presentazione di JHWH come sovrano universale, e come dio della tempesta in guerra contro i suoi avversari. Il Signore, in primo luogo, appare nella sua «maestà» (*hōd*)⁶³ – riferimento concreto agli abiti del sovrano (cf Sal 21,6; 104,1; Gb 40,10), espressione visibile della sua signoria – e tale maestà regale si esplica nelle opere (cf Sal 45,4; 145,5), che hanno come scenario il cosmo nella sua totalità (cf v. 3). In secondo luogo, l'apparire dello splendore divino infonde terrore negli oppositori, contro i quali JHWH muove guerra con gli strumenti (divini) a sua disposizione (cf in part. vv. 8-12)⁶⁴.

Il punto di partenza della manifestazione di potenza da parte del Dio dell'Esodo è localizzato, come da tradizione, nell'area desertica a sud di Canaan. Il v. 3 identifica la sede della divinità nel monte Paran, come già Dt 33, e in Teman (parte nord-occidentale dell'altopiano di Edom, intorno alla città di Bosra). Questa associazione fra il deserto meridionale e il Dio di Israele trova conferma ulteriore nel v. 7 – in chiusura della sezione propriamente teofanica del salmo – dove si precisa come la teofania provochi spavento soprattutto fra le «tende di Cusan» e le «cortine della terra di Madian». In relazione a quanto detto fin qui questo collegamento fra l'apparizione divina e la terra di Madian/Cusan non stupisce per nulla, anzi contribuisce a stabilire proprio quell'area geografica posta a cavallo della valle dell'Arabà come «terra di origine» di JHWH⁶⁵.

3.3. Gdc 5

O JHWH, quando uscisti da Seir, quando avanzasti dai campi di Edom, la terra tremò, i cieli stillarono, le nubi stillarono acqua. I monti si sciolsero davanti a JHWH, quello del Sinai; davanti a JHWH, Dio di Israele (Gdc 5,4-5).

Le ultime due pericopi, oggetto della nostra attenzione, presentano una particolarità in più rispetto alle precedenti: l'impiego della singolare locuzione *zeh sînay*, riferita a JHWH. A partire dall'evento esodico il Signore

259-261; H. PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 167.

⁶³ Cf Sal 8,2; 96,6; 148,13; Gb 37,22; 1Cr 16,27; 29,11; e anche Zc 6,13.

⁶⁴ Cf H. PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 170-173.

⁶⁵ Cf F.I. ANDERSEN, *Habakkuk*, 292-293.312.

è divenuto «quello del Sinai»; la divinità la cui identità è ora definita e definibile grazie alla rivelazione che là si è compiuta.

Fatte queste premesse, iniziamo considerando il canto di vittoria⁶⁶ di Gdc 5: un poema eroico, con significative integrazioni di origine liturgica, che J.A. Soggin sostiene essere il poema israelita più antico giunto fino a noi⁶⁷. Nel suo complesso il testo ripercorre le tappe fondamentali della storia della salvezza, divenendo così una poetica confessione di fede nella costante presenza salvifica di JHWH al fianco del suo popolo⁶⁸. Non è solo in occasione della battaglia degli Israeliti guidati da Debora e Barak contro i Cananei, che il Signore si è reso presente, ma in ogni necessità il popolo può contare sulla sua assistenza e protezione⁶⁹. Nel ripresentare i passaggi costitutivi di questa vicenda di redenzione, Debora non può che fare riferimento anzitutto alla teofania sinaitica (vv. 4-5).

Descrivendo questa singolare manifestazione storica l'autore del cantico precisa il luogo di provenienza del Signore, i fenomeni cosmici concomitanti, e il contesto bellico della sua esecuzione. JHWH «esce» (da *yāšâ*, v. 4)⁷⁰ per sconfiggere i suoi avversari, e quelli del suo popolo⁷¹, e per assicurare a quest'ultimo il possesso della terra⁷². A questo suo «avanzare» (da *šā'ad*, v. 4) il cosmo – come solitamente avviene nei resoconti teofanici – è sconvolto⁷³. I fenomeni menzionati nei vv. 4b-5a sono così da intendere

⁶⁶ Cf D.N. FREEDMAN - F.M. CROSS, *Studies in Ancient Jahwistic Poetry* (= SBL.DS 21), Society of Biblical Literature, Missoula (MT) 1975, 3-4; contra G.T.K. WONG, «Song of Deborah as Polemic», *Bib.* 88 (2007), 1-22.

⁶⁷ Cf J.A. SOGGIN, *Judges. A Commentary* (= OTL), SCM Press, London 1987², 62.80.93.99. L'esegeta sostanzia la presente affermazione soprattutto con osservazioni di carattere linguistico, appoggiandosi anche allo studio di G. GARBINI, «Il cantico di Debora», *La parola del passato* 178 (1978) 5-31. Cf anche J. BLENKINSOPP, «Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion», *Bib.* 42 (1961) 65.

⁶⁸ Cf H. PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 78.

⁶⁹ Cf J.A. SOGGIN, *Judges*, 84-85.

⁷⁰ Cf F. SCHNUTENHAUS, «Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament», *ZAW* 76 (1964) 1-22: 2-5. Il contributo risulta di particolare interesse per comprendere in generale il linguaggio teofanico e alcune sue caratteristiche e frequenti espressioni.

⁷¹ Cf Is 26,21; 42,13; Mi 1,3; Zc 14,3; Sal 68,8; e anche Es 11,4.

⁷² Cf H. PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 80.

⁷³ Cf J.M. SASSON, *Judges 1-12. A New Translation with Introduction and Commentary* (= AncB 6D), Yale University Press, New Haven (CT) - London (2014), 286; cf anche R.G. BOLING, *Judges. Introduction, Translation and Commentary* (= AncB), Doubleday, Garden City (NY) (1975), 108.118.

come segni concreti di questo «turbamento» del creato; reazione «naturale» al manifestarsi di Dio⁷⁴: la terra e le montagne – realtà in sé stabili e simbolo di stabilità – vengono «scosse» (da *rā'as'*)⁷⁵ e si «sfaldano» (da *nāzal*) davanti al Signore e alla sua potenza; mentre il cielo e le nubi reagiscono all'apparire di Dio, riversando acqua al suolo. Il cosmo nella sua totalità – cielo e terra – è squassato all'approssimarsi dell'Onnipotente.

Come nei testi in precedenza analizzati, anche qui la teofania sinaitica viene puntualizzata quanto alla sua localizzazione geografica. Per fare questo si menzionano nel v. 4 oltre a Seir i «campi di Edom», allargando così l'area considerata, che a questo punto corrisponde tendenzialmente alla valle dell'Arabà, fra il mar Morto a nord e il mar Rosso a sud. La «provenienza sinaitica» di JHWH è in seguito rafforzata nel v. 5 con la già citata espressione *zeh sīnay*⁷⁶.

3.4. Sal 68

O Dio, quando uscisti davanti al tuo popolo, quando avanzasti nel deserto, la terra tremò, i cieli stillarono davanti a Dio, quello del Sinai, davanti a Dio, il Dio di Israele (Sal 68,8-9).

G. Ravasi definisce questo salmo un «Te Deum di Israele»⁷⁷: si tratta di un testo nato in ambito liturgico come memoriale delle opere salvifiche di Dio. Il Signore è riconosciuto e acclamato come «Dio di salvezze» (*'ēl l' mōšā'ōt*, v. 21): Dio che si è rivelato in passato come liberatore e che continua a garantire libertà al suo popolo nel corso della storia. Questo testo si configura, così, come professione di fede nella presenza salvifica e vittoriosa di Dio al fianco di Israele⁷⁸. Nel ripercorrere le vicende del passato la pericope tratteggia un percorso storico, che ha portato, da un lato, il Signore a stabilire in Gerusalemme la capitale del suo regno e, dall'altro lato, Israele ad insediarsi nella terra: questa è la vittoria che JHWH è

⁷⁴ Cf J. JEREMIAS, *Theophanie*, 10.

⁷⁵ Cf Is 13,13; 24,18; Ger 4,24; 10,10; Gl 4,16; Na 1,5; Sal 18,8; 46,4; 77,19.

⁷⁶ Cf J. JEREMIAS, *Theophanie*, 7-8.

⁷⁷ G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione* (= Lettura pastorale della Bibbia), EBD, Bologna 1985, vol. II, 363.

⁷⁸ Cf G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 367-368.

stato in grado di conseguire contro i suoi avversari e a vantaggio del suo popolo⁷⁹.

Il cammino verso l'instaurazione del regno di Dio ha il suo punto di partenza nella vicenda esodica, in particolare nella teofania sinaitica, descritta nei vv. 8-9 (cf anche v. 18). Il monte del deserto è la dimora dalla quale il Signore «esce davanti al suo popolo» come un re (v. 8), comandante supremo dell'esercito, pronto per la sua campagna militare (cf 1Sam 8,20). Come già riscontrato nella pericope precedente, anche qui la natura reagisce alla divina apparizione, e i fenomeni menzionati sono i medesimi di Gdc 5: la terra trema e i cieli riversano acqua (v. 9a; cf anche v. 10a)⁸⁰.

Evidente anche nel presente salmo è il collegamento fra il Sinai e la rivelazione divina: quello è il luogo nel quale JHWH ha manifestato il mistero della sua trascendenza e della sua presenza salvifica nella storia. Nel nostro caso non vengono fornite informazioni geografiche più dettagliate in merito alla localizzazione del sito, ma viene rafforzato il legame fra la rivelazione e il luogo del suo compiersi attraverso l'impiego dell'espressione «quello del Sinai», associata al nome divino.

V. CONCLUSIONE: DA «I MONTI DI DIO» A «IL DIO DEI MONTI / DELLA MONTAGNA»

In conclusione ci permettiamo di rielaborare il titolo dello scritto del card. Ravasi, che ha rappresentato un riferimento prezioso di questa nostra indagine, allo scopo di esprimerne in modo provocatorio i frutti: da «I monti di Dio» a «Il Dio dei monti / della montagna». Nell'itinerario percorso non ci siamo interessati anzitutto allo studio di alcuni luoghi

⁷⁹ Cf L.A. SCHÖKEL - C. CARNITI, *I Salmi* (= Commenti biblici), Borla, Roma 1992, vol. I, 991-992. Interessanti e pertinenti sotto questo profilo anche le osservazioni presenti in H. PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 244-248 sul possibile sfondo mitologico del salmo, in particolare quello costituito dalla mitologia di Ugarit. Ad uno studio approfondito si mostrano, infatti, connessioni interessanti fra i racconti sullo scontro fra il dio Baal e i suoi cosmici avversari, sulla vittoria conseguita contro di loro, e sulla sua conseguente ascesa al trono che assicura al creato stabilità e prosperità, e la «presa del potere» da parte del Dio dell'Esodo secondo la presentazione del Sal 68; un'intronizzazione regale che domanda precedentemente al Signore di dare battaglia e di riportare vittoria contro coloro che gli si oppongono.

⁸⁰ Cf G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 380-381; cf anche H.-J. KRAUS, *Psalmen* (= BKAT 15/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1972⁴, vol. II, 472-475.

montuosi che nella storia d'Israele hanno assunto una certa rilevanza sotto il profilo religioso, ma a riscoprire l'identità del Signore come «Dio dei monti», o meglio: come «Dio della montagna»; cioè di quel Dio che ha associato la propria rivelazione storica in modo singolare ad un monte ben definito, per quanto non ancora identificato con precisione: il monte Sinai, il monte del deserto meridionale.

Nel quadro della storia e della rivelazione biblica, dunque, la montagna è ben più di un semplice luogo evocativo: è spazio teologico, dove Dio ha scelto liberamente di consegnarsi al suo popolo, affinché da questa inattesa e gratuita disponibilità potesse nascere una storia di alleanza e di servizio per il bene del mondo. Da questa ricerca abbiamo potuto ricavare la chiara impressione del valore tutto particolare che le montagne – una in modo speciale – assumono nell'ambito della divina rivelazione.

Non può, dunque, essere un caso che per noi cristiani il compimento di tale rivelazione, iniziata nella vicenda storica del popolo eletto e segnata in misura determinante dal passaggio sinaitico, si sia compiuta proprio su di un «monte». È stata, infatti, la Pasqua di Gesù a portare a compimento la storia della salvezza, manifestando in modo pieno e definitivo l'identità di Dio come mistero di amore. Contemplando il Cristo sulla croce, l'uomo può riconoscere quel mistero che è amore totale, secondo quanto afferma lo stesso Gesù: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che "Io-sono"!» (Gv 8,28). Guardando al Crocifisso è possibile – ed è possibile solo lì – capire chi sia veramente Dio. Fuori dalla croce non può esserci rivelazione di Dio, che meriti il riconoscimento del carattere di pienezza e di definitività. Non è secondario, dunque, che nella tradizione cristiana questo evento che porta la salvezza al suo *telos* si sia compiuto su di un monte: il Calvario, il monte della crocifissione. Questa semplicissima altura, posta appena fuori dalle mura della Gerusalemme erodiana, dove era uso crocifiggere i malfattori, diventa nella teologia cristiana il nuovo e definitivo Sinai. Su quel monte solitario, maestoso, in mezzo al nulla del deserto, la rivelazione di Dio ha conosciuto una svolta decisiva; ora, su questa «montagna», in mezzo alla città degli uomini e alla vista degli uomini, tale rivelazione giunge a pienezza. Il Sinai ed il Calvario, ciascuno dal proprio punto di vista e nella propria specificità, ci hanno fatto capire chi sia veramente il Signore della storia!

MASSIMILIANO SCANDROGLIO
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)