Gianni Montemeglio

Genesi e la sua teologia in 1-11

In copertina: Il primo capitolo della *Genesi* nei Rotoli del Mar Morto.

Gianni Montefameglio

Genesi e la sua teologia in 1-11

FACOLTÀ BIBLICA
CENTRO UNIVERSITARIO DI STUDI BIBLICI
www.biblistica.it

Genesi e la sua teologia in 1-11
Copyright ® Gianni Montefameglio
Copyright ® Centro Universitario di Studi Biblici
Copyright ® Facoltà Biblica
Copyright ® Scuola di Dottorato e alti Studi Biblici della Facoltà Biblica
2022

Genesi e la sua teologia in 1-11

INDICE IPERTESTULE NOTA: Il simbolo ipertestuale ⇦ riporta a questo indice	PAGINA
Capitolo 1 • *Bereshìt*, "in principio"	9
Capitolo 2 • Il redattore della *Genesi*	14
Appendice - Le *toledòt*	15
Capitolo 3 • I sei giorni della creazione	18
Excursus - La terra era divenuta desolazione e deserto: cosa accadde?	18
Appendice - Il numero sette nel primo racconto della creazione	22
Capitolo 4 • La creazione dal nulla	27
Capitolo 5 • Creazione biblica ed evoluzionismo	36
Capitolo 6 • Tempo e spazio	39
Capitolo 7 • L'antichità della razza umana	44
Capitolo 8 • Le variazioni dei nomi di Dio	49
El e i suoi composti	52
L'alternanza dei nomi divini	53
Appendice - "Allora si cominciò ad invocare il nome di Yhvh"	56
Capitolo 9 • *Elyòn* (עֶלְיוֹן)	58
Capitolo 10 • *Yhvh* ed *Elohìm*	65
Excursus - La suddivisione dei *Salmi*	65
Yhvh ed *Elohìm* nel libro di *Genesi*	66
Yhvh ed *Elohìm* in *Genesi* 39-50	70
Appendice - Cosa significa conoscere il nome di Dio?	72
Capitolo 11 • Lingua e stile in *Genesi*	76
La lingua ebraica e il suo vocabolario	77
Lo stile	80
Capitolo 12 • L'antropomorfismo in *Genesi*	82
Appendice - Il cuore indurito del faraone	88
Capitolo 13 • La teofania	92
Capitolo 14 • Le forme del culto	96
Capitolo 15 • I valori etici - Abramo e Sarai in Egitto	102
Excursus - Una guerra di sterminio per vendicare il disonore recato a una donna	104
Excursus - La retribuzione per il bene ed il male	108
Capitolo 16 • I valori etici - Abramo e Isacco nei pressi di Gaza	117
Isacco in Filistea	122
Capitolo 17 • I valori etici - Giacobbe in terra cananea	124
Capitolo 18 • *Genesi* 27	127
Excursus - La valenza del nome preso gli ebrei (*essere*, e non avere il nome)	140
Excursus - Isacco – Retrospettiva	144
Excursus - Giacobbe – Retrospettiva	145
Capitolo 19 • I valori etici - Giacobbe in Mesopotamia	148
Nota - Un particolare non da poco	151
Nota - La giustizia nel caso dell'esodo degli ebrei dall'Egitto	156
Capitolo 20 • I valori etici - Le liti familiari	159
Capitolo 21 • La morale ebraica - L'etica dei Padri	161
I *Pirqè Avòt*	163

Capitolo 22 • La redazione di *Genesi*	168
La genesi della *Genesi*	170
Presunte contraddizioni	172
La regola fissa e costante dell'imposizione del nome	174
Capitolo 23 • I testi equivalenti - Narrazioni ripetute	177
La flora	179
La fauna	181
La creazione dell'uomo e della donna	184
I giorni della creazione	185
All'inizio, oceano primordiale o terra senza pioggia?	186
Capitolo 24 • I testi equivalenti - Testi paralleli	188
Ismaele	188
Il verbo שָׁמַע (*shamà*), "ascoltare"	189
Isacco	189
Edom	191
Makhanàim (מַחֲנָיִם)	191
Penuel	194
Giacobbe	196
Beer-Sceba	197
Bet-El	198
I nomi dati a cinque figli di Giacobbe	202
יִשְׂרָאֵל (*israèl*)	203
Capitolo 25 • I testi equivalenti - Testi doppi	212
Il patto con Abramo	212
I due preannunci della nascita di Isacco	212
Il luogo di nascita di Beniamino	213
La migrazione di Debora, nutrice di Rebecca	215
Le mogli di Esaù e la sua migrazione	216
Capitolo 26 • I testi equivalenti - I rischi corsi dalle antiche madri di Israele	219
Capitolo 27 • I testi equivalenti - Elementi simili nello stesso racconto narrato due volte	226
Excursus - Quattrocento anni di oppressione	230
Capitolo 28 • La creazione - Gli schemi letterario e teologico	232
Excursus - Yeshùa a immagine di Dio	248
Capitolo 29 • Riflessioni teologiche sul racconto della creazione	252
Capitolo 30 • I dettagli nel racconto della creazione	257
La *raqìa* (רָקִיעַ)	270
Capitolo 31 • Il Diluvio, *Gn* 6-8	279
Excursus - I figli di Dio	281
Excursus - L'arca di Noè	284
Excursus - Le carni pure	291
Capitolo 32 • Giuseppe venduto in Egitto, *Gn* 37	300
Capitolo 33 • La torre di Babele, *Gn* 11:1-9	311
Capitolo 34 • Abramo combatte e vince parecchi re, *Gn* 14	318
Capitolo 35 • Le difficoltà cronologiche in *Genesi*	333
Il levirato	350
Capitolo 36 • Il genere letterario storico	356
Documenti e fonti	359
Scelta del materiale	363
Schematizzazioni	364

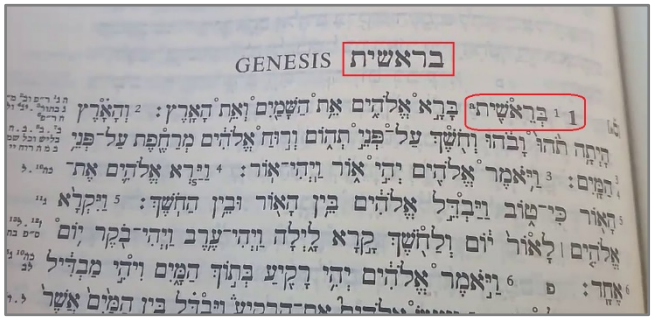
Ingrandimenti esagerati	365
Invenzioni di particolari	367
Approssimazione nei particolari	368
Disinteresse per la cronologia, la geografia e la topografia	371
I tratti caratteristici del *Midràsh*	373
Capitolo 37 • Genesi, Pentateuco e critica letteraria - La critica delle fonti	385
Excursus - Protosemitico, aramaico, ebraico	396
Excursus - Un'espressione aramaica tra scrittura d'Israele e Vangelo (di A. Rizzuto)	400
Capitolo 38 • Formazione e sviluppo della teoria documentaria - La sua debolezza	403
Capitolo 39 • La paternità della *Toràh* - Chi scrisse il Pentateuco?	407
Excursus - La psicologia dell'ispirazione	409
Capitolo 40 • La ricostruzione wellhausiana della storia biblica	423
Capitolo 41 • L'antichità di *Genesi* e della *Toràh*	433
Capitolo 42 • Il genere letterario di *Gn* 1-11	443
Capitolo 43 • *Genesi* 1-11 tra storia e mito	453
Il vocabolo *adàm* (אָדָם)	460
Capitolo 44 • La visione della storia in *Gn* 1-11	463
Capitolo 45 • Nel giardino dell'Eden	469
Excursus - La vita ultraterrena nei *Salmi*	478
Capitolo 46 • Il giardino e *l'adamàh*	483
Capitolo 47 • L'*adàm* indifferenziato, la donna, l'uomo	489
Excursus - Eva da una costola di Adamo?	492
Capitolo 48 • Il meraviglioso e paradisiaco *gan* in Eden	498
Capitolo 49 • La tragica rottura - Il peccato	507
Capitolo 50 • La punizione dei primogenitori	520
Capitolo 51 • La natura delle punizioni inflitte in Eden	529
Capitolo 52 • La morte adamica	535
Excursus - Preconoscenza e predestinazione	541
Capitolo 53 • Il peccato nei discendenti e dei discendenti di Adamo	548
Excursus - Il passo biblico di *1Pt* 3:18-20	565
Capitolo 54 • La misericordia di Dio nel piano della salvezza	571
Capitolo 55 • Il seme della donna	584
Excursus - Il granello di senape	586
Capitolo 56 • La sollecitudine di Dio	590
Excursus - "L'uomo non deve coprirsi il capo". - *1Cor* 11:7.	595

CAPITOLO 1

Bereshìt

“In principio”

Il primo libro della Sacra Scrittura è chiamato dagli ebrei (i quali usano chiamare i libri biblici con la prima parola con cui inizia il libro stesso) בְּרֵאשִׁית (*Bereshìt*), ovvero “In principio”. I traduttori della Bibbia ebraica in greco (*LXX*) lo chiamarono Γένεσις (*Ghènesis*), parola greca che significa “nascita”, “creazione”, “origine”. Attraverso il latino *Genesis* si è infine giunti al nostro “Genesi”.



Scritto in ebraico, *Genesi* è anche il primo libro della תּוֹרָה (*Toràh*)[1], parola che significa “istruzione/insegnamento”. Nell'ebraismo ellenistico di Alessandria d'Egitto, dove fu tradotta la Bibbia ebraica in greco (la *LXX*), la *Toràh* fu chiamata “Pentateuco”, dal greco πεντάτευχος (*pentàteuchos*), “cinque astucci”, per indicare i contenitori dei rotoli di papiro su cui i cinque libri erano scritti. Nelle Scritture Greche, per la parola *Toràh* viene usato il termine greco νόμος (*nòmos*), “legge”[2]. Ciò fu dovuto al fatto che la prima chiesa usava la *LXX* greca come testo biblico, e lì i traduttori avevano fatto la molto discutibile scelta di rendere la parola ebraica “insegnamento” (*Toràh*) con il termine greco “legge” (*nòmos*). Maometto, vissuto secoli dopo, mantenne la parola “legge” (in arabo *Tavràt*, توراة) per riferirsi alle rivelazioni date al profeta “islamico” (*sic!*) Mūsā (in arabo: موسى, Mosè in lingua araba).

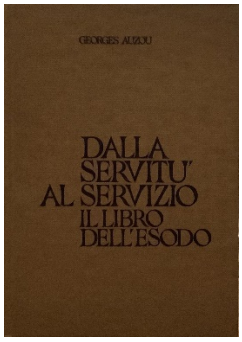
Il libro di *Gn* – che è diviso in cinquanta capitoli – risulta essere stato definitivamente redatto (secondo l'ipotesi maggiormente condivisa dai biblisti) in Giudea ad opera di autori ignoti intorno al

[1] La *Toràh* include i primi cinque libri del *Tanàch*: *Gn*, *Es*, *Lv*, *Nm*, *Dt*.
[2] Νόμος (*nòmos*) indica qualcosa di stabilito, ricevuto dall'uso e approvato da Dio.

6°-5° secolo a. E. V., i quali si basarono su scritti precedenti. Tracce di ciò le rinveniamo nel testo stesso della *Genesi*. In *Gn* 5:1 abbiamo una traccia diretta: "Questo è il libro [סֵפֶר (*sèfer*)] delle generazioni [תּוֹלְדֹת (*toledòt*)] di Adamo". A quale *sèfer*, da lui usato e inglobato, fa riferimento il redattore genesiaco? I *due* racconti della creazione (*Gn* 1 e 2) sono una testimonianza diretta: il redattore fu così rispettoso dei testi che aveva a disposizione che li incluse entrambi, senza preoccuparsi delle discordanze tra loro. In questo caso fu anche un teologo, e in seguito vedremo perché.

Per tradizione *religiosa*, *Gn* (e perfino l'intero Pentateuco) viene attribuito a Mosè, che lo avrebbe scritto nel deserto circa un millennio e mezzo prima di Yeshùa. Ciò contrasta apertamente con *Dt* 34:5, in cui è detto che "Mosè, servo del Signore, morì là nel paese di Moab". Per ovviare all'obiezione che Mosè non può avere scritto della propria morte, occorre supporre che questo passo sia un'aggiunta ad opera di altra mano. In verità, chi difende la paternità mosaica per l'intera *Toràh* sono soprattutto le religioni cosiddette cristiane che sono legate all'esegesi tradizionale circa la paternità dei testi biblici, come – ad esempio – la Watchtower. La maggioranza dei biblisti e degli esegeti moderni ritiene che *Gn* sia una raccolta di vari scritti di epoche diverse che si è formata in epoca post-esilica. Noi preferiamo parlare di un redattore finale che ebbe a disposizione vari scritti antichissimi. In questa nostra posizione mediana, se da una parte c'è l'estremo (basato sulla lettura tradzionale della Bibbia) di attribuire lo scritto genesiaco a Mosè, dall'altra c'è l'estremo dell'ipotesi documentale (o documentaria). Tale teoria ipotizza (in realtà afferma) che la composizione letteraria di *Gn* sarebbe avvenuta nel corso dei secoli fino alla redazione del documento sacerdotale, che avrebbe inglobato versioni precedenti elaborate dalla tradizione cosiddetta *yavista* ed *eloista*. L'ipotesi documentale si avvale per la sua teoria dei diversi nomi utilizzati per il "nome di Dio", come Yhvh ed Elohìm, oltre che delle molte diversità stilistiche testuali e della presenza di doppioni (come i due racconti della creazione e i due Decaloghi). Di ciò parleremo in questo libro, ma intanto offriamo alla pagina seguente un esempio di come l'ipotesi documentale si spinga davvero oltre misura. Giacché la teoria documentaria viene applicata a tutto il Pentateuco (*Toràh*), traiamo il nostro esempio da un testo del libro di *Esodo*. Nel frattempo precisiamo che tale teoria fu formulata nell'Ottocento dallo studioso biblico e orientalista tedesco Julius Wellhausen (1844 – 1918). Sebbene l'ipotesi documentaria del Wellhausen avesse grande successo nel Novecento e venisse accettata dalla maggior parte degli studiosi, negli ultimi decenni dello scorso secolo fu messa in dubbio, proponendo spiegazioni alternative. Oggi l'ipotesi delle quattro fonti (*yavista*, *eloista*, *deuteronomista* e *sacerdotale*) è stata del tutto abbandonata dalla gran parte degli studiosi. Il teologo tedesco Rolf Rendtorff (1925 –2014), già docente di Antico Testamento all'Università di Heidelberg, assestò colpi micidiali all'ipotesi documentaria, che ora è tramontata.

Esempio tratto da *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo*, di Georges Auzou, pag. 34 e pag. 47.



LE FONTI LETTERARIE DELL'ESODO. — In questa nostra versione del testo biblico, abbiamo voluto evidenziare, con caratteri tipografici diversi, le principali fonti letterarie che, secondo la critica recente, sarebbero presenti nel libro dell'Esodo. I caratteri che abbiamo usato sono i seguenti:

Fonte Jahvista (J) : carattere tondo chiaro, es.:
8 Allora un nuovo re, per il quale Giuseppe era uno sconosciuto, salì al potere in Egitto.
9 E disse al suo popolo: «Ecco che il popolo dei figli d'Israele è diventato troppo

Fonte Elohista (E) : carattere tondo nero, es.:
19 **Le levatrici risposero al faraone: «Le donne ebree non sono come le donne egiziane: sono robuste. Prima che la levatrice arrivi presso di loro, hanno già partorito».**

Fonte Sacerdotale (P) : carattere chiaro corsivo, es.:
1 *Questi sono i nomi dei figli d'Israele che, accompagnati ciascuno dalla propria famiglia, entrarono in Egitto con Giacobbe:*

Redazione mista (RJE) : carattere bastoncino chiaro, es.:
9 Pesante deve gravare il lavoro su questa gente, e vi si dedichi, e non dia retta a parole menzognere.

Redazione deuteronomista (RD) : carattere bastoncino nero, es.:
14 **Questa volta io manderò tutti i miei flagelli contro te stesso e contro i tuoi servi e contro il tuo popolo; da ciò tu riconoscerai che non c'è nessuno come me su tutta la terra.**

Redazione sacerdotale (RP) : carattere bastoncino chiaro corsivo, es.:
33 *Allora Mosè disse ad Aronne: «Prendi una brocca e mettici dentro un omer di manna e deponilo davanti a Jahvé, da serbare per le nostre generazioni a venire».*

17 Poichè tu di nuovo sei caparbio contro il mio popolo e non lo rilasci,
18 vedi, io domani a quest'ora farò piovere una pesantissima grandine che, uguale, nessuno ha dato all'Egitto, dal giorno della sua fondazione fino ad oggi.
19 **Ora manda a mettere al riparo il tuo bestiame e tutto quanto tu hai sui campi; tutti gli uomini e il bestiame che si trova sui campi e che non è trasportato a casa, quando la grandine cade su loro, moriranno».**
20 **Chi, tra i servi del faraone, temeva Jahvé portò i suoi schiavi e il suo bestiame a casa al coperto.**
21 **Chi non si prese a cuore la parola, lasciò i suoi servi e il suo bestiame sui campi.**
22 **E Jahvé disse a Mosè: Stendi la tua mano contro il cielo, e cadrà grandine in tutta la terra d'Egitto sugli uomini e sul bestiame e su tutta l'erba dei campi nel paese d'Egitto.**
23 **Stese allora Mosè il suo bastone contro il cielo** e Jahvé provocò tuoni e grandine, e fuoco cadde sulla terra, e Jahvé fece piovere grandine sul paese d'Egitto e **cadde grandine e masse di fuoco in mezzo alla grandine** pesantissima, come nessuno aveva dato in tutto il paese d'Egitto, da quando è diventato un popolo.
25 **e la grandine uccise in tutto il paese d'Egitto quanto era nei campi, uomini e bestiame** e la grandine stroncò tutte le erbe dei campi, e spezzò tutti gli alberi dei campi.
26 Soltanto nel paese di Goshen, dove vivevano i figli d'Israele, non cadde grandine.
27 Allora il faraone fece chiamare Mosè e Aronne e disse loro: **«Questa volta ho peccato. Jahvé è il giusto; io e il mio popolo siamo colpevoli.**
28 Intercedete presso Jahvé. Basta coi tuoni di Dio e la grandine. Io vi rilascerò e bisogna che voi non rimaniate qui più a lungo».
29 Ma Mosè gli rispose: «Quando uscirò dalla città stenderò le mie mani a Jahvé, allora i tuoni cesseranno e la grandine non cadrà più, **perchè tu riconosca che a Jahvé appartiene la terra.**
30 **Ma tu e i tuoi servi, io so bene, non temete ancora Jahvé Dio».**
31 E il lino e l'orzo furono colpiti perchè l'orzo era in spiga e il lino in fiore;[5]
32 ma il grano e la spelta non furono colpiti perchè sono tardivi.
33 E Mosè uscì dal faraone fuori dalla città e stese le sue mani a Jahvé. I tuoni e la grandine cessarono e la pioggia non si riversò ulteriormente sulla terra.
34 Ma quando il faraone vide che la pioggia, la grandine e i tuoni erano cessati, peccò di nuovo e indurì il suo cuore, egli e i suoi servi.
35 **E il cuore del faraone rimase duro, e non rilasciò i figli d'Israele** *come Jahvé aveva detto per mezzo di Mosè.*

CAPITOLO DECIMO

Le cavallette. Ottava piaga.

1 E Jahvé disse a Mosè: «Va' dal faraone perchè io ho indurito il suo cuore e quello dei suoi servi **per compiere questi miei segni in mezzo a loro,**
2 **e perchè tu possa raccontare a tuo figlio e a tuo nipote come io abbia trattato gli egiziani, e i segni che ho fatto a loro, e riconosciate che io sono Jahvé».**
3 E Mosè e Aronne andarono dal faraone e gli dissero: «Così dice Jahvé il Dio degli ebrei: Fino a quando ti rifiuti di umiliarti davanti a me? Rilascia il mio popolo, che mi serva.
4 Che se tu ti rifiuti di rilasciare il mio popolo, io farò venire cavallette nel tuo territorio,
5 ed esse copriranno la superficie della terra così che non si potrà più vedere la terra e divoreranno il resto avanzatovi dalla grandine, e tutti i vostri alberi, che crescono sui campi, divoreranno.
6 E riempiranno le tue case e le case dei tuoi servi e le case di tutti gli egiziani come i tuoi padri, e i padri dei tuoi padri non hanno visto, da quando furono sulla terra, fino a questo giorno». E voltatosi uscì dal faraone.
7 Allora i servi del faraone gli dissero: «Fino a quando questi ci porterà alla rovina? Rilascia gli uomini, che servano Jahvé, il loro Dio. Non riconosci ancora che l'Egitto va in rovina?»
8 Allora Mosè e Aronne furono fatti ritornare dal faraone ed egli disse loro: «Andate, servite Jahvé, vostro Dio. Chi andrà?»

[5] I vv. 31-32 sono una glossa introdotta da RJE in previsione della piaga delle cavallette.

LE PIAGHE D'EGITTO. LA PASQUA: 9,17—10,1-8 47

Si noti come si passa da una presunta fonte ad un'altra anche in uno stesso versetto! 10:1a è attribuito alla presunta fonte *J* ma 10:1b apparterrebbe alla presunta fonte *E*. In 9:30 la fonte sarebbe E, ma in 9:31 sarebbe mista (*RJE*).

Tornando a *Gn* con i suoi cinquanta capitoli, questo libro può essere diviso in due grandi sezioni:

- *Gn* 1-11 – Preistoria biblica.
- *Gn* 12-50 – Storia del popolo eletto con i racconti sui patriarchi (Abraamo, Isacco, Giacobbe/Israele e Giuseppe).

In particolare, per la preistoria biblica:

- Creazione (1:1-2:4a)
- Adamo ed Eva (2:4b-3:24)
- Caino e Abele (4:1-16)
- Diluvio universale e Noè (6:1-9:17)
- Benedizione di Noè (9:18-9:29)
- Torre di Babele (11:1-9)

- Discendenti di Caino (4:17-24)
- Discendenti di Set (4:25-5:32)
- Lista delle genti (10)
- Discendenti di Sem (11:10-26)

Detto diversamente: dalla prima coppia (Adamo ed Eva) si passa a tutta l'umanità, distrutta poi dal Diluvio, per iniziare di nuovo con Noè e la sua famiglia, che include i tre suoi figli e le quattro mogli. Ci si concentra infine su Sem, figlio di Noè, volgendo lo sguardo ai semiti (preistoria biblica), per poi continuare con la storia biblica ai capitoli 12-50.

Il libro di *Gn* si presenta come un'opera eziologica[3], ovvero che ricerca le cause; ha inizio con la creazione del mondo, per poi raccontare di come Dio creò gli esseri viventi e l'essere umano, maschio e femmina. Seguendo la storia dei primi esseri umani mostra poi le origini del popolo di Israele.

Il libro di *Gn* è storico? Presenta una storia vera? Al riguardo si vedano questi due studi: *Il genere letterario storico*; *Norme della storiografia biblica*.

Che dire della cronologia interna di *Gn*? Se la prendiamo alla lettera, Adamo ed Eva furono creati nel 4007 a. E. V..[4] Secondo gli ebrei l'*anno mundi* è invece l'anno 3761 a. E. V.. Tale calcolo fu fatto poco prima del 165 della nostra era e fu basato sulla cronaca del *Seder Olam Rabba*, scritta da Rabbi Jose ben Halafta intorno al 160 E. V.. Secondo tale calcolo, le prime persone furono create nell'anno 3761 a. E. V., corrispondente all'anno 1, e i sei giorni creativi (sette, in verità[5]) sarebbero stati gli ultimi dell'*anno mundi* 1. I Testimoni di Geova calcolano la durata dei giorni creativi[6] basandosi su una tautologia[7], il cui concetto è, in poche parole: i sei giorni creativi durano come il settimo giorno. E quanto mai durerebbe il settimo giorno? Dura 7.000 anni, rispondono, suddiviso in sette millenni. Il settimo millennio (corrispondente al Regno di Dio) doveva iniziare secondo loro nel 1975. Ma la realtà fece crollare miseramente la loro lettura all'americana della Bibbia. In verità, nella cronologia interna di *Gn* c'è un intento teologico. Che esamineremo. Per il momento possiamo asserire con certezza che *Gn* afferma che l'essere umano (maschio e femmina) è stato creato direttamente da Dio felice e innocente, che il sabato è santificato da Dio stesso, che il peccato delle origini ha trascinato

[3] Il termine eziologia deriva dal greco αἰτία (*aitìa*), "causa", e λόγος (*lògos*), "parola/discorso", venendo ad indicare lo studio e l'approfondimento del perché si sono verificati alcuni eventi e finanche il perchè delle ragioni che si nascondono dietro determinati avvenimenti.
[4] Si veda al riguardo il corso della Facoltà Biblica *Cronologia biblica*, che tratta tutti gli aspetti.
[5] Il sabato fu creato da Dio in modo del tutto speciale: smettendo di creare e ponendo in esso la Sua presenza.
[6] Cfr. *La Torre di Guardia* del 1° agosto 1970, pagg. 471-472, § *Lunghezza dei giorni creativi*.
[7] Dal greco ταὐτολογία (*tautologhìa*), composto di ταὐτο- (*tauto-*), "stesso", e di -λογία (*-loghìa*), "parola/discorso". Il termine è usato per qualificare negativamente ogni affermazione che non fa che ripetere la stessa cosa senza nulla concludere. È tautologica, ad esempio, la risposta data dagli evoluzionisti alla domanda su chi siano i più adatti nella loro affermazione che sopravvivono i più adatti: sono quelli che sopravvivono.

l’umanità nella sofferenza e nella morte e che Dio, dopo il Diluvio, dirige la sua attenzione ad un particolare popolo.

Dal punto di vista letterario, il redattore finale di *Gn* narra gli eventi con arte semplice e nel contempo geniale. Partendo da un vasto orizzonte, restringe sempre più il campo fino a concentrarsi sul popolo ebraico. Senza ombra di dubbio questo procedimento è unico fra tutte le letterature dell’Oriente antico. Il primo libro della Bibbia mette insieme, in gran parte, le narrazioni trasmesse a viva voce sin dai tempi patriarcali più antichi. Dietro tutto ciò c’è l’idea dell’elezione divina di un popolo particolare, separato dal resto dell’umanità, di cui Dio si serve per attuare il suo misterioso piano.

Venendo alla preistoria biblica (*Gn* 1-11), di cui qui ci occuperemo, si tratta di storia vera[8], raccontata però *in modo diverso* rispetto a ciò che oggi in occidente consideriamo genere letterario storico. Non va poi dimenticato l’ambiente *seminomade* degli ebrei di allora, che gli scavi archeologici hanno messo in luce. Il che spiega la mancanza di iscrizioni in cui si accenni agli eventi narrati. Ciononostante, la conoscenza che abbiamo oggi dell’antico Oriente ci aiuta nella comprensione delle narrazioni genesiache[9]. Il fatto che il racconto biblico della creazione si richiami al poema babilonese *Enuma elish* (“Quando in alto”; in cuneiforme accadico:), può essere valutato all’incontrario: quest’ultimo si rifà alla creazione, interpretandola miticamente. J. Bottéro e S. N. Kramer, nel loro *Uomini e dèi della Mesopotamia* (Milano, Mondadori, 2012) scrivono a pagina 641: “La composizione dell'*Enûma Eliš* era stata per molto tempo, in mancanza di ulteriori prove, fatta risalire all'epoca di Hammurabi (1792-1750 a.C.). Oggi si è però deciso, in base a solide ragioni [spiegate più avanti], di abbassarne la datazione di circa mezzo millennio”. Lo stesso può dirsi per il Diluvio nella romanzesca *Epopea di Gilgamesh*, la cui prima struttura appartiene alla letteratura sumerica, mentre la versione più completa fu incisa in lingua accadica su tavole di argilla che risalgono presumibilmente al 12° secolo a. E. V..

> «Manoscritti del mito si sono trovati nei siti più diversi dell'Assiria e della Babilonia; essi coprono un periodo che va pressappoco dall'anno 1000 al 300 a.C., sicché possiamo ritenere con una certa sicurezza che la sua data di componimento è veramente recente, cioè l'ultimo periodo della civiltà mesopotamica». - Giovanni Pettinato, *Mitologia assiro-babilonese*, Torino, UTET, 2005, pag. 101.

Dal punto di vista teologico, *Gn* ha un posto di primo piano negli insegnamenti teologici di tutto il mondo e di tutti i tempi. Risponde infatti alle domande cruciali sulla nostra esistenza: Come è sorto l’universo? Qual è l’origine del mondo? Qual è l’origine della vita? Qual è l’origine dell’umanità? Perché soffriamo e moriamo? Si può essere felici?

[8] Cfr. *Il genere letterario storico*; *Norme della storiografia biblica*.
[9] Diverse pagine bibliche della *Gn* trovano riscontro nei monumenti egizi e babilonesi.

CAPITOLO 2

Il redattore della *Genesi*

Che ci sia stato un unico redattore finale di *Gn* è un'impressione che si ricava dalla lettura del libro, che però è rafforzata da due considerazioni, che ora andiamo ad esaminare.

תּוֹלְדוֹת (*toledòt*). Questo termine plurale significa "generazioni". Il nostro "autore" (redattore) lo usa in modo significativo per introdurre le sezioni più importanti: "Queste [sono le] *toledòt di* i cieli e la terra"[10] (2:4); "Questo [è il] libro [delle] *toledòt di* Adamo" (5:1); "Queste [sono le] *toledòt di* figli di Noè: Shem, Kham e Yafèt" (10:1); "Queste [sono le] *toledòt di* Shem" (11:10); "E queste [sono le] *toledòt di* Tèrakh" (11:27)[11]. Ora, in genere, al termine *toledòt* fa seguito una lista genealogica. Così è in 5:1, a cui fa seguito (da 5:3 in avanti) la lista dei discendenti di Adamo. Così è anche in 10:1, a cui fa seguito la lista dei discendenti di Noè. Stessa cosa per 11:10, a cui segue la lista dei discendenti di Sem. E così anche in 11:27: dopo aver detto che "queste [sono le] *toledòt di* Tèrakh", c'è la lista dei discendenti di Tera. In pratica, il termine *toledòt* non costituisce mai un riassunto di quanto detto in precedenza ma introduce sempre una lista. Si ha anche 2:4: "Queste sono le origini [תּוֹלְדוֹת (*toledòt*), "generazioni", nel testo biblico] dei cieli e della terra quando furono creati"; qui il termine è sì riassuntivo di quanto già detto in 2:1-3, ma introduce anche lo sviluppo storico del racconto di Adamo ed Eva nell'Eden. E ora viene il bello. Stando all'ipotesi documentaria, 2:4a appartiene alla fonte P, mentre il resto è ascrivibile alla fonte J. Il che crea una forte divergenza: il termine *toledòt* e il suo uso così significativo è tipico di P oppure di J? Questo aspetto non trascurabile, mentre fa crollare la teoria documentaria, mostra che ci troviamo di fronte ad uno stesso redattore.

Trattamento diverso dei personaggi. Si noti come le genealogie di coloro che non appartengono alla linea della discendenza eletta sono date prima di quelle della linea eletta. Ciò avviene ovviamente non perché esse siano più importanti, ma perché l'agiografo intende limitarsi a segnalare i rami esclusi

[10] Traduzione letterale dal testo ebraico; così anche per le altre citazioni che seguono.
[11] Nella sezione della storia biblica cfr. 25:12 e 36:1.

della linea umana per poi volgere la sua attenzione ai patriarchi che mostrarono fede genuina in Yhvh, il Dio Uno e Unico di Israele. Vediamolo:

<table>
<tr><th colspan="3">Caino prima di Set</th></tr>
<tr><td colspan="2">“Caino si unì a sua moglie che rimase incinta e diede alla luce Enoc … A Enoc nacque Irad, che fu padre di Mecuiael. A Mecuiael nacque Metusaèl che fu padre di Lamec. Lamec ebbe due mogli: una si chiamava Ada, l’altra Silla. Ada partorì Iabal … Suo fratello, di nome Iubal, … Silla a sua volta partorì Tubal-Kain … Sorella di Tubal-Kain fu Naamà”. - Gn 4:17-22, TILC[12].</td><td>Caino fu il primo assassino e fratricida della storia umana. I discendenti di Enoc erano noti come poligami e violenti. Lamec era poligamo e violento, come si deduce dalla poesia che compose per le sue mogli (Gn 4:23,24). L’intera discendenza di Caino fu spazzata via dal Diluvio.</td></tr>
<tr><td colspan="2">“Adamo si unì ancora a sua moglie che gli partorì un figlio. Lo chiamò Set e disse: «Dio mi ha concesso un altro figlio al posto di Abele ucciso da Caino». Anche Set ebbe un figlio e lo chiamò Enos. Allora si incominciò a invocare il nome del Signore”. - Gn 4:25,26, TILC.</td><td>Da Set (e non dall’assassino Caino) discese Noè, e da Noè tutto l’attuale genere umano.</td></tr>
<tr><th colspan="3">Yafet e Cam prima di Sem</th></tr>
<tr><td>“Noè aveva tre figli: Sem, Cam e Iafet … I figli di Iafet: … I figli di Cam … I figli di Sem:”. – Gn 10:1,2,6,22, TILC.</td><td colspan="2">Stando a Gn 9:24 Cam era il più giovane dei tre fratelli, eppure è menzionato prima di Sem, da cui vengono i semiti e quindi gli ebrei.</td></tr>
<tr><th colspan="3">Ismaele e i suoi discendenti prima di Isacco e dei suoi discendenti</th></tr>
<tr><td colspan="2">“Ismaele, il figlio che Abramo aveva avuto da Agar, la schiava egiziana di Sara, ebbe questi figli … Questa è la storia dei discendenti di Isacco, il figlio di Abramo”. – Gn 25:12,19, TILC.</td><td>Dagli ismaeliti discesero gli arabi, eterni nemici degli ebrei, discesi da Isacco.</td></tr>
<tr><th colspan="3">Esaù prima di Giacobbe</th></tr>
<tr><td colspan="2">“Questi sono i discendenti di Esaù, chiamato anche Edom … questa è la storia della famiglia di Giacobbe”. – Gn 36:1;37:2, TILC.</td><td>Degli edomiti Am 1:6,11,12 dichiara la condanna divina per le violenze contro Israele, nome dato da Dio a Giacobbe e assunto dagli ebrei come nome della lazione.</td></tr>
</table>

Vediamo da questi passi che la narrazione segue sistematicamente uno schema ben preciso. Mentre ciò collide decisamente con l’ipotesi documentale delle diverse fonti, nel contempo mostra la mano di un unico redattore.

Un fatto è certo: chiunque redasse *Gn* non poteva essere stato un testimone oculare.

Appendice
Le *toledòt*

Le *toledòt* (תּוֹלְדוֹת) in senso generale trattano di “storia”; applicate alle persone, le *toledòt* si riferiscono alla loro storia genealogica[13]. In *Gn* 25:19–28:9, collegate alle *toledòt*, compaiono delle benedizioni e delle maledizioni pronunciate da alcune persone. Un esempio per tutti: “Maledetto sia chiunque ti maledice, benedetto sia chiunque ti benedice!” (*Gn* 27:29)[14]. Per il moderno lettore occidentale può essere difficile capire il senso delle benedizioni e delle maledizioni bibliche. Il rabbino, storico ed ebraista Umberto Cassuto (1883 – 1951) ci aiuta nella comprensione di questa complessa questione. Egli spiega che nell’Oriente antico c’era la convinzione molto diffusa che le benedizioni e le maledizioni, una volta pronunciate da qualcuno, si realizzassero da sole per il potere magico che era attribuito alle parole, a meno che un’altra forza vi si opponesse (in tal caso il potere di quelle “magie” poteva essere neutralizzato). Ciò spiega bene il motivo per

[12] *Traduzione interconfessionale in lingua corrente*.
[13] Per una trattazione completa si veda, nei quaderni biblici, il n. 89, settembre 2020 (Le *toledòt*).
[14] Si vedano anche *Gn* 26:29;27:33.

cui nelle religioni orientali - soprattutto nei culti dei mesopotamici e degli ittiti - fosse attribuita così tanta importanza alle formule magiche dei sacerdoti, che come scopo avevano proprio quello di annullare i poteri degli anatemi lanciati dalle divinità e dalle persone. Tale credenza circa il potere delle benedizioni e delle maledizioni era presente anche nel popolo d'Israele[15], sia nel periodo biblico che in epoca talmudica. Ad esempio, in *Meghillah*[16] 15° di legge:

> "Non si dovrebbe mai considerare la benedizione di una persona comune come luce nei tuoi occhi. Due dei grandi uomini della loro generazione ricevettero benedizioni dalla gente comune e quelle benedizioni si adempirono in loro. Ed erano David e Daniel. Davide, perché Arauna lo benedisse, come è scritto: «E Arauna disse al re: Il Signore tuo Dio ti accolga» (II Samuele 24:23), e si adempì. Daniele, poiché Dario lo benedisse, come sta scritto: «Il tuo Dio che servi continuamente, ti libererà» (Daniele 6:17), e anche questo si adempì quando Daniele fu salvato dalla fossa dei leoni".
>
> "E Rabbi Elazar disse inoltre che Rabbi Ḥanina disse: Non si dovrebbe considerare la maledizione di una persona comune come luce nei tuoi occhi, poiché Abimelec maledisse Sara, dicendo: «Ecco, è per te una copertura degli occhi per tutti quelli che sono con voi» (Genesi 20:16), e in effetti questo si adempì nella sua discendenza, come si dice: «E avvenne che quando Isacco era vecchio e i suoi occhi erano opachi, così che non poteva vedere» (Genesi 27:1). La maledizione degli occhi coperti di Abimelec fu adempiuta attraverso la cecità di suo figlio Isacco".

Questa strana idea sul potere magico delle benedizioni e delle maledizioni persiste anche al presente. La Scrittura attribuisce però questa convinzione popolare ai pagani, come nel caso di Balac, re di Moab, che mandò degli ambasciatori da Balaam "per chiamarlo e dirgli: «Ecco, un popolo è uscito dall'Egitto; esso ricopre la faccia della terra e si è stabilito di fronte a me; vieni dunque, te ne prego, e maledicimi questo popolo, poiché è troppo potente per me; forse così riusciremo a sconfiggerlo e potrò cacciarlo via dal paese; poiché *so che chi tu benedici è benedetto, e chi tu maledici è maledetto*»". - *Nm* 22:5,6.

La Bibbia, ovviamente, si limita a riportare obiettivamente quelle credenze, alquanto comuni tra la gente dell'epoca. Non così nella *Toràh*, in cui non si trova nulla si simile. Le benedizioni umane, secondo la *Toràh*, sono soltanto auspici e preghiere espressi nella speranza che Dio voglia realizzarli. Perfino le imprecazioni umane sono delle preghiere affinché Dio agisca in un certo modo. Spetta poi a Dio, ovviamente, esaudire o meno le richieste umane di chi benedice o maledice, e ciò conformemente al proposito della sua santa volontà. "Essi maledicono, ma tu benedirai". - *Sl* 109:28.

Cosa ben diversa sono invece le parole dei profeti. Si veda *2Re* 13:15-19: "Eliseo gli disse: «Prendi un arco e delle frecce». E Ioas prese un arco e delle frecce. Eliseo disse al re d'Israele: «Impugna l'arco». Egli impugnò l'arco; Eliseo posò le sue mani sulle mani del re, poi gli disse: «Apri la finestra a oriente». E Ioas l'aprì. Allora Eliseo disse: «Tira!». Egli tirò. Ed Eliseo disse: «Questa è una freccia di vittoria da parte del Signore: la freccia della vittoria contro la Siria. Tu sconfiggerai i Siri ad Afec sino a sterminarli». Poi disse: «Prendi le frecce». Ioas le prese, ed Eliseo disse al re d'Israele: «Percuoti il suolo». Egli lo percosse tre volte poi si fermò. L'uomo di Dio si adirò contro di lui, e disse: «Avresti dovuto percuoterlo cinque o sei volte; allora tu avresti sconfitto i Siri fino a sterminarli; mentre adesso non li sconfiggerai che tre volte»". L'avvenire o il futuro, nei gesti

---

[15] Cfr. *Gdc* 17:1,2, in cui la madre di Mica, che aveva maledetto colui che le aveva rubato 1.100 sicli d'argento, dopo aver appreso che il ladro era suo figlio, si affrettò ad annullare l'effetto della maledizione per mezzo di una benedizione: "C'era un uomo nella regione montuosa di Efraim che si chiamava Mica. Egli disse a sua madre: «I millecento sicli d'argento che ti hanno rubato e a proposito dei quali hai pronunciato una maledizione, e l'hai pronunciata in mia presenza, ecco, li ho io; quel denaro l'avevo preso io». Sua madre disse: «Il Signore ti benedica, figlio mio!»". Si veda anche il caso di Giacobbe, il quale temeva che suo padre lo maledicesse dopo che aveva scoperto che si era spacciato per suo fratello Esaù; sua madre Rebecca lo rassicurò prontamente, dicendogli: "Questa maledizione ricada su di me, figlio mio!" (*Gn* 27:13). In tal modo avrebbe attirato l'effetto negativo dell'eventuale maledizione su sé stessa invece che sul figlio.

[16] La *Meghillah* (מְגִילָה, "rotolo") è il decimo trattato di *Mishnah* (מִשְׁנָה), la prima grande raccolta scritta della cosiddetta *Torah* Orale.

profetici non è solo simboleggiato, ma in una certa misura è incluso e garantito. Il futuro, in tali azioni, *si attua* già in parte. Questo è un concetto difficile per un occidentale, ma occorre capirlo se si vuole comprendere bene la Scrittura. Anche l'azione compiuta da Ezechiele sui suoi capelli (*Ez* 5:1-5) raffigura la sorte che toccherà ai gerosolimitani: "Questa è Gerusalemme" (v. 5, *TNM* 1987). Il futuro è già incluso nel segno. Ma questo segno ha tale virtù solo perché questo è il volere divino.

CAPITOLO 3

I sei giorni della creazione

Giorni veri o lunghi periodi?

Anche coloro che leggono la Bibbia alla lettera sono spesso costretti ad ammettere che i sei giorni della creazione non sono giorni di 24 ore. Sbagliamo comunque coloro che inglobano nei sei giorni creativi anche la creazione della terra, perché in *Gn* 1:1 è detto che "in principio Dio creò i cieli e la terra" ma è solo dal v. 3 che iniziano i sei giorni della creazione. Che poi, a ben vedere, quella della terra non può essere definita creazione ma casomai ri-creazione, perché al v. 2 è detto che la terra *era divenuta* הָיְתָה (*haytàh*) desolazione e vuotezza. Questa forma verbale, che è al perfetto, viene in genere tradotta con l'imperfetto "era"[17]. Il verbo הָיָה (*hayàh*) non significa solo "essere", ma anche "avvenire" e "diventare". La traduzione "la terra era informe [תֹהוּ (*tòhu*), "desolazione"] e vuota" della *Nuova Diodati* e tutte le altre simili, a parte sbagliare la traduzione del tempo verbale, sbagliano la sua traduzione col verbo "essere". Infatti, tale traduzione contraddice esplicitamente *Is* 45:18 che afferma Dio creò la terra **לֹא־תֹהוּ** (***lo-tòhu***), "**non-desolazione**". La forma verbale הָיְתָה (*haytàh*) va quindi tradotta "divenne desolazione [תֹהוּ (*tòhu*)] e vuotezza". Ben traduceva la vecchia *TNM*[18] del 1987: "La terra risultò essere informe e vuota". La stessa identica forma verbale הָיְתָה (*haytàh*)[19] la troviamo in *Gn* 36:12, ben tradotto da *TNM* 1987: "Timna ***divenne*** [הָיְתָה (*haytàh*)] la concubina di Elifaz".

Excursus

La terra era divenuta desolazione e deserto: cosa accadde?

Nel pensiero del redattore di *Gn* sembra esserci stata l'idea di un'immane catastrofe avvenuta al tempo in cui satana[20] con i suoi angeli furono cacciati dal cielo. Il già citato passo di *Is* 45:18, in cui si afferma che Dio creò

[17] Se si vuol mantenere il verbo "essere" nella traduzione, occorre tradurre "fu".
[18] *Traduzione del Nuovo Mondo delle Sacre Scritture*, Watchtower.
[19] In italiano il tempo perfetto ebraico (il quale indica un'azione terminata) può essere reso con il passato prossimo o il trapassato prossimo o il passato remoto o il trapassato remoto o perfino con il futuro anteriore, secondo il contesto.
[20] Scritto con la minuscola perché non è un nome proprio ma un nome comune.

la terra לֹא־תֹהוּ (*lo-tòhu*), "non-desolazione", fa da sostegno a questa idea[21]. Anzi, tenendo conto del passo isaiano, è l'unica interpretazione possibile di *Gn* 1:2. Va comunque tenuto conto che quella di satana e dei demòni non è una vera realtà, ma un modo concreto ebraico di esprimere concetti astratti[22]. Seguendo il filo della catastrofe dovuta alla ribellione degli angeli decaduti, è tra gli esseri viventi di quel tempo che occorre indagare. Tali esseri non erano umani, perché Adamo ed Eva furono creati in seguito. Non poteva che trattarsi quindi di esseri spirituali. Vi accenna Pietro quando dice che Dio "non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li inabissò, confinandoli in antri tenebrosi per esservi custoditi per il giudizio" (*2Pt* 2:4). E anche Giuda: "Egli [Dio] ha pure custodito nelle tenebre e in catene eterne, per il gran giorno del giudizio, gli angeli che non conservarono la loro dignità e abbandonarono la loro dimora" (*Gda* 6)[23]. Qual era la loro dimora? Si noti *Eb* 2:5: "Non è ad angeli che Dio ha sottoposto il mondo futuro ["la terra abitata avvenire", *TNM* 1987]". Perché lo scrittore di *Eb* fa questa precisazione relativa alla terra e agli angeli? Ha senso solo ammettendo che all'inizio il mondo era stato sottoposto a loro, cioè agli angeli. *Eb*, infatti, spiega che per quanto riguarda il mondo futuro non sarà così. Qui si parla di angeli "che non conservarono la loro dignità e abbandonarono la loro dimora" (*Gda* 6), ovvero di angeli ribelli. Gli angeli, che sono creature spirituali, erano già presenti alla creazione, quando "tutti i figli di Dio ["le schiere di angeli" (*Targumìm*); "i miei angeli" (*LXX*)] alzavano grida di gioia" (*Gb* 38:7), ammirati per l'opera creativa di Dio. Parte di quegli angeli si ribellò a Dio, diventando così demòni. Dio non aveva creato demòni (*Dt* 32:4), ma angeli. Quelli ribelli si resero demòni da sé. Il "principe dei demòni" (*Mt* 12:24) è colui "che è chiamato diavolo e Satana" (*Ap* 12:9). La parola ebraica שטן (*satàn*) significa "oppositore"; usato con l'articolo determinativo (הַשָּׂטָן, *hasatàn*) – "l'oppositore" – si applica al diavolo[24] (*Gb* 1:6). La parola greca διάβολος (*diàbolos*) significa "calunniatore". – *Ap* 12:1.

Ma c'è di più. Oggi il mondo a chi è sottoposto? Se all'inizio lo fu agli angeli e in futuro non lo sarà, oggi a chi è sottoposto? "Tutto il mondo giace sotto il potere del maligno" (*1Gv* 5:19). Che tuttora il maligno, "il serpente antico, che è chiamato diavolo e Satana, il seduttore di tutto il mondo" (*Ap* 12:9, *TNM* 1987), abbia la disponibilità di questo mondo è indicato dal suo stesso vanto espresso a Yeshùa: "Gli mostrò in un attimo tutti i regni del mondo e gli disse: «Ti darò tutta questa potenza e la gloria di questi regni; perché essa mi è stata data, e la do a chi voglio»" (*Lc* 4:5,6). Non ci sono dubbi sul fatto che la Bibbia chiami satana "il governante di questo mondo". – *Gv* 12:31.

Che cosa accadde con quella ribellione degli angeli? Lo narra *Is* 14:13,14:

"Tu dicevi in cuor tuo: «Io salirò in cielo,
innalzerò il mio trono al di sopra delle stelle di Dio;
mi siederò sul monte dell'assemblea,
nella parte estrema del settentrione;
salirò sulle sommità delle nubi,
sarò simile all'Altissimo»".

"Le stelle di Dio" sono, metaforicamente, gli angeli. Lo deduciamo dal parallelismo fatto in *Gb* 38:7 tra "stelle del mattino" e "figli di Dio". Nel passo isaiano si dice che satana 'in cuor suo' aveva come obiettivo quello di innalzare 'il suo trono' (aveva quindi un trono) sopra gli angeli, per essere "simile all'Altissimo".

Lo scopo di tutta l'attività demoniaca fu ed è di volgersi contro Dio. Dal suo inizio, che era giusto e perfetto, il diavolo e satana cadde nel peccato e nella degradazione. Avvenne in lui ciò che è detto da Giacomo:

---

[21] *Is* 45:19, in cui la parola תֹהוּ (*tòhu*) è ripetuta, non crea difficoltà: "Non nel segreto parlai … non dissi a stirpe [di] Giacobbe: [nella] *desolazione* [תֹהוּ (*tòhu*)] cercate me" (traduzione letterale dall'ebraico). *TNM* 2017 stravolge: "Non ho parlato in segreto … non ho detto alla discendenza di Giacobbe: «Cercatemi inutilmente [תֹהוּ (*tòhu*)]»".

[22] Cfr. lo studio *Gli angeli nella Scrittura*.

[23] Gli angeli si sono uniti a donne umane (*Gn* 6; *Gda* 6). Spiegazione di un particolare non espressamente indicato nella Bibbia. Credeva lo scrittore sacro a questa leggenda? Può darsi. Ignoriamo se egli la presentò solo come esempio leggendario (come talora facciamo pure noi in certe presentazioni, creando un'illustrazione), oppure se anch'egli vi credesse. Ma in tal caso si tratterebbe di opinione personale, che non è insegnata; ne parla, infatti, non per difendere tale leggenda, bensì per trarne una verità indiscutibile. Le leggende diventano un semplice veicolo per insegnare una verità spirituale: la necessità di una vita pura, tratto dall'episodio degli angeli decaduti.

[24] "L'articolo è impiegato per determinare un sostantivo dovunque sia richiesto . . . Quando termini che si applicano a intere categorie sono limitati (semplicemente dall'uso) a particolari individui . . . per es. ⎪ שטן avversario ⎪ השטן l'avversario, Satana". - *Gesenius´ Hebrew Grammar*, § 126, d, e.

“Nessuno, quand’è tentato, dica: «Sono tentato da Dio»; perché Dio non può essere tentato dal male, ed egli stesso non tenta nessuno; invece ognuno è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce. Poi la concupiscenza, quando ha concepito, partorisce il peccato” (*Gc* 1:13-15). A ragione Yeshùa disse di lui: “Egli fu un omicida quando cominciò, e non si attenne alla verità, perché in lui non c’è verità” (*Gv* 8:44; *1Gv* 3:8, *TNM* 1987). Qui Yeshùa afferma che un tempo satana era nella verità, ma poi non vi si attenne. Tra l’altro, in questo passo l’entità demoniaca appare cosciente e reale: satana è mostrato come una persona reale, in armonia con tutte le Scritture in cui le azioni sataniche sono attribuibili solo ad una persona che impersona concretamente ciò che noi definiremmo un astratto principio del male. Gli ebrei, e quindi anche Yeshùa e i suoi discepoli, così si esprimevano.

Scopo di tutta l’attività satanica fu ed è non solo quella di volgersi contro Dio, ma di volgere chiunque contro di Lui. L’“avversario, il diavolo, va attorno come un leone ruggente cercando chi possa divorare”. – *1Pt* 5:8.

Cosa accadde dopo che “all’inizio Dio aveva creato i cieli e la terra” e prima che la terra divenisse “desolazione e deserto” (*Gn* 1:1,2a)? Prendendo a paragone il comportamento del re di Tiro, cui è rivolto un canto funebre, è detto del comportamento di satana:

“Il tuo cuore si è insuperbito, e tu dici:
«Io sono un dio!
Io sto seduto su un trono di Dio»”. – *Ez* 28:2.

Si noti ora come Paolo parla di un futuro strumento di satana, chiamato “uomo del peccato” e che rispecchia l’attitudine satanica: “L’avversario, colui che s’innalza sopra tutto ciò che è chiamato Dio od oggetto di culto; fino al punto da porsi a sedere nel tempio di Dio, mostrando se stesso e proclamandosi Dio”. – *2Ts* 2:4.

La superbia di satana lo volle portare ad essere lui stesso Dio al posto di Dio:

“Tu hai scambiato il tuo cuore per quello di Dio”. – *Ez* 28:6.

Nell’antropologia biblica il cuore è quello che per gli occidentali è la mente (*Gn* 6:5). Satana si sentiva quindi Dio nella sua mente. Di Dio voleva prendere il posto, lui, che è tuttora “il dio di questo mondo”. – *2Co*r 4:4.

“Tu mettevi il sigillo alla perfezione,
eri pieno di saggezza, di una bellezza perfetta;
eri in Eden, il giardino di Dio”. – *Ez* 28:12,13a.

La “saggezza” e la “bellezza perfetta” iniziale di questa creatura, prima che degenerasse, era tale che metteva “il sigillo alla perfezione”.

Si noti bene cosa di lui viene detto: “Eri in Eden, il giardino di Dio”. Ora si presti attenzione a *Gn* 2:8: “Dio il Signore piantò un giardino in Eden”. Non è detto che Dio piantasse un giardino che poi avrebbe chiamato Eden, ma è detto che piantò un giardino “in Eden”. Esisteva quindi già, sulla terra (prima che divenisse “desolazione e deserto”, *Gn* 1:2a) un posto chiamato Eden, ed era proprio lì che stava quello che poi sarebbe divenuto diavolo e satana. Questo ci rammenta *Eb* 2:5 in cui si dice che “non è ad angeli che Dio ha sottoposto il mondo futuro”, sottintendendo che quello antico lo fu. Si noti poi che la prima coppia fu posta proprio in Eden, nel luogo che era di satana.

Poeticamente, di satana si dice ancora:

“Eri un cherubino dalle ali distese, un protettore.
Ti avevo stabilito, tu stavi sul monte santo di Dio,
camminavi in mezzo a pietre di fuoco”. – *Ez* 28:14.

Prima di diventare satana, quella creatura era quindi un cherubino. I cherubini sono creature angeliche di grado più elevato rispetto agli angeli.

In ogni caso la creazione della terra (*Gn* 1:1) esce dal computo dei sei giorni. Gli scienziati hanno stabilito che l'età della Terra ammonta 4,5 miliardi di anni (ovvero 4.540.000.000 anni: l’incertezza è dell'1%), che corrispondono grosso modo ad un terzo dell'età dell'universo. Pur lasciando a parte la creazione della terra, non è possibile attribuire poche migliaia di anni (7000, secondo la Watchtower) a ciascun giorno creativo. Solo partendo dall’origine degli oceani e dell'atmosfera (terzo giorno creativo - *Gn* 1:9,10), senza contare il prima, si parla di ere durate centinaia di milioni di anni.

L'idea che la Scrittura sia in armonia con la scienza attuale va del tutto abbandonata; la Bibbia non è un libro di scienze. Occorre trovare una soluzione diversa per i sei giorni della creazione, e tale soluzione non ci può che venire dalla Scrittura stessa.

Intanto possiamo esaminare la parola ebraica *yòm* (יוֹם), tradotta "giorno". Ha tre valenze:

1. *Giorno letterale di 24 ore*. È così che vanno intesi i giorni creativi, perché essi costituiscono insieme una settimana esatta. Il ritornello "fu sera, poi fu mattina"[25], che si ripete per i primi sei giorni, conferma che si tratta di giorni veri di 24 ore.
2. *Dì, ovvero il periodo di luce solare nel giorno, dall'alba al tramonto*. In *Gn* 1:5 è detto che "Dio chiamò la luce «giorno» [= dì] e le tenebre «notte»" (*NR*[26]). In ebraico non esiste una parola per indicare il dì, ma si usa "giorno" (come del resto facciamo anche noi).
3. *Al tempo di*. In *Is* 1:1 è detto che Isaia ebbe una visione "ai giorni di [בִּימֵי (*bimè*)[27], "in giorni di"] Uzzia". Anche noi diciamo, ad esempio, ai giorni dei romani per intendere al tempo dei romani.

Si aggiunga che in *Gn* 2:4 è detto: "Queste [sono le] *toledòt* di i cieli e la terra in essere creati di essi *in giorno di* [בְּיוֹם (*beyòm*), al singolare] fare Yhvh Dio terra e cieli"[28]. Qui, "giorno" al singolare sintetizza il processo creativo durato sei giorni. Possiamo qui intendere giorno nel senso di "al tempo in cui"? Così intende *TILC* che traduce "*quando* Dio li creò".

Il seguente aneddoto ci aiuta a ragionare uscendo dagli schemi religiosi. Una madre miscredente, che ama definirsi atea, dialoga con la figlia adolescente che è una credente convinta, intelligente e non bigotta. La madre le domanda se lei davvero crede al Diluvio, alla Torre di Babele, alla creazione in sei giorni: "Davvero tu credi che sia tutto vero?". La ragazza ci pensa un po' e poi le risponde: "È vera una poesia? Non lo è, ma contiene verità. E sono vere le favole? Non lo sono, ma contengono delle verità. Se io avessi voluto che il popolo di Dio capisse e osservasse il sabato, avrei fatto allo stesso modo: avrei raccontato che la creazione avvenne in sei giorni".

Il sagace ragionamento di quella ragazza trova riscontro nella Scrittura, e precisamente nel quarto Comandamento: "Ricordati di consacrarmi il giorno di sabato [אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת (*et-yòm hashabbàt*)]: hai sei giorni per fare ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato consacrato al Signore, tuo Dio: in esso non farai nessun lavoro … E farai così perché io, il Signore, ho fatto in sei giorni il cielo, la terra e il mare e tutto quello che contengono, ma poi mi sono riposato il settimo giorno; per questo ho benedetto il giorno di sabato e voglio che sia consacrato a me". - *Es* 20:8-11[29], *TILC*.

---

[25] Il giorno biblico va da dopo il tramonto fino al tramonto successivo (cfr. *Lv* 23:32). "Fu sera" indica l'inizio della fase notturna; "fu mattina" l'inizio della fase diurna.
[26] *Nuova Riveduta*.
[27] Plurale costrutto di *yòm* (יוֹם), "giorni di"; il prefisso *bi* (בְּ) significa "in".
[28] Traduzione letterale dall'ebraico.
[29] Per la seconda formulazione del quarto Comandamento, in *Dt* 5:12-15, si veda la carta *Il sabato*.

Per imprimere l'idea del rispetto del sabato, la settimana creativa vista in modo letterale, fatta di giorni veri, era il modo più adeguato ed efficace. Non si santificano ere geologiche e neppure periodi che durano millenni, ma un giorno particolare sì.

Come vedremo, la settimana creativa è stata modellata sul lavoro umano. Tra le risposte che, alla maniera ebraica, *Gn* dà a domande cruciali (ad esempio: Da dove proviene l'universo? Perché si muore?) c'è la risposta alla domanda: Perché il sabato è sacro?

Il redattore *Gn* non era certo stato testimone oculare degli eventi. Per significare i grandi principi teologici di Israele i suoi geniali racconti erano il mezzo più efficace. Non si tratta di storia in senso moderno, e neppure di pura saga; non si tratta neppure di semplice invenzione. In senso biblico si potrebbe parlare di *verità storiche*.

Appendice
Il numero sette nel primo racconto della creazione

Il primo racconto della creazione, tutta la *Toràh* e l'intera Bibbia iniziano con **sette** parole:

בְּרֵאשִׁית	בָּרָא	אֱלֹהִים	אֵת	הַשָּׁמַיִם	וְאֵת	הָאָרֶץ
1	2	3	4	5	6	7
bereshìt	*barà*	*elohìm*	*et*	*hashamàym*	*veèt*	*haàretz*
In principio	creò	Dio	(proprio)	i cieli	e (proprio)	la terra
1	2	3	4	5	6	7

Il secondo versetto segna un crescendo ed è formato da quattordici parole, ovvero da un multiplo di **sette** (7 × 2 = 14):

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
וַיְכַל	אֱלֹהִים	בַּיּוֹם	הַשְּׁבִיעִי	מְלַאכְתּוֹ	אֲשֶׁר	עָשָׂה	וַיִּשְׁבֹּת	בַּיּוֹם	הַשְּׁבִיעִי	מִכָּל־	מְלַאכְתּוֹ	אֲשֶׁר	עָשָׂה

Nella Sacra Scrittura **il numero 7** rappresenta l'idea di completezza, di un ciclo completo stabilito da Dio; trasmette l'idea di perfezione. Distribuendo la creazione in sette giorni si evidenzia la perfetta e completa realizzazione dell'ordine universale in un sistema armonioso.

Il significativo numero **sette** è usato in modo altamente simbolico in tutta la Sacra Scrittura. Il modello settimanale, fondato sul 7, è alla base del Giubileo, il quale cadeva dopo un ciclo di sette anni per 7 (*Es* 20:10; *Lv* 25:2,6,8), ovvero ogni cinquantesimo anno. In ciascuna delle sette fasi di sette anni ciascuna, il settimo anno era chiamato sabatico (*Dt* 15:1,2,12; cfr. *Dt* 14:28). Si aveva così questa struttura poggiata sul 7:

SETTIMANA	1° giorno	2° giorno	3° giorno	4° giorno	5° giorno	6° giorno	7° giorno
FASE GIUBILARE	1° anno	2° anno	3° anno	4° anno	5° anno	6° anno	7° anno
CICLO GIUBILARE	1° settennio	2° settennio	3° settennio	4° settennio	5° settennio	6° settennio	7° settennio	Giubileo

Sabato | Anno sabatico | **Anno giubilare quale grande sabato dei sabati**

Gli israeliti furono avvertiti che se avessero trasgredito sarebbero stati puniti in modo completo, "sette volte". - *Lv* 26:18,21,28.

La difesa di Gerico cadde completamente dopo che gli ebrei marciarono per sette giorni intorno alla città e dopo aver fatto sette giri intorno ad essa il settimo giorno. – *Gs* 6:2-4,15.

Il lebbroso Naaman, comandante dell'esercito siro, dovette bagnarsi sette volte nelle acque del Giordano per guarire dalla lebbra. - *2Re* 5:10,12.

La Festa dei Pani Azzimi e la Festa delle Capanne durano **sette** giorni (*Es* 34:18; *Lv* 23:34). Il sette ricorre spesso in relazione alle regole riguardanti il culto. Le offerte e le purificazioni erano spesso regolate sul numero 7. - Cfr. *Lv* 4:6;16:14,19 e *Nm* 28:11 per le offerte; *Lv* 14:7,8,16,27,51; *2Re* 5:10 per le purificazioni.

"Il giusto cade sette volte e si rialza". – *Pr* 24:16.

Anche nella parte greca della Bibbia si fa uso del simbolico numero *sette*; nell'ultimo libro della Bibbia è allegorico. – Cfr. *Ap* 1:20–3:22;13:1,11,16,17;17:3,9-11 e altri passi in cui è menzionato il sette.

"La parola del Signore è parola sicura,
argento puro, raffinato sette volte". - *Sl* 12:6, *TILC*.

"Sette volte al giorno sale a te la mia lode per le tue giuste decisioni". - *Sl* 119:164, *TILC*.

Anche i multipli di **sette** sono usati nella Scrittura nel senso di completezza. Le "settanta settimane" che portano al Messia (*Dn* 9:24-27) indicano un calcolo del tempo completo (7 x 10). L'espressione "70 volte 7" sta per "all'infinito", "senza limite", come in *Mt* 18:21,22: "Pietro si avvicinò e gli disse: «Signore, quante volte perdonerò mio fratello se pecca contro di me? Fino a sette volte?». E Gesù a lui: «Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette»".

Nel primo racconto della creazione:

Sette parole	1:1	*bereshìt*	*barà*	*elohìm*	*et*	*hashamàym*	*veèt*	*haàretz*
Intermezzo 14 parole (7 x 2)	2 Ora la terra risultò essere informe e vuota e c'erano tenebre sulla superficie delle acque dell'abisso; e la forza attiva di Dio si muoveva sulla superficie delle acque. Nel testo ebraico: וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם							
§ 1	3-5 … un primo giorno.							
§ 2	6-8 … un secondo giorno.							
§ 3	9-13 … un terzo giorno.							
§ 4	14-19 … un quarto giorno.							
§ 5	20-23 … un quinto giorno.							
§ 6	24-31 … un sesto giorno.							
§ 7	2:1 Così furono portati a compimento i cieli e la terra e tutto il loro esercito. 2 E il settimo giorno Dio portò a compimento l'opera che aveva fatto, e si riposava il settimo giorno da tutta l'opera che aveva fatto. 3 E Dio benediceva il settimo giorno e lo rendeva sacro, perché in esso si è andato riposando da tutta la sua opera che Dio ha creato allo scopo di fare. - *TNM* 1987.							

E ancora:

La completezza di Dio (אֱלֹהִים, *elohìm*) ottenuta tramite il numero **sette**		
1:1 … Dio$_1$ … 2 … Dio$_2$ … 3 … Dio$_3$ … 4 … Dio$_4$ … Dio$_5$ … 5 … Dio$_6$ … 6 … Dio$_7$ … 7 … Dio$_8$ … 8 … Dio$_9$ … 9 … Dio$_{10}$ … 10 … Dio$_{11}$ … Dio$_{12}$ … 11 … Dio$_{13}$ … 12 … Dio$_{14}$ … 14 … Dio$_{15}$ … 16 … Dio$_{16}$ … 17 … Dio$_{17}$ … Dio$_{18}$ … 20 … Dio$_{19}$ … 21 … Dio$_{20}$ … Dio$_{21}$ … 22 … Dio$_{22}$ … 24 … Dio$_{23}$ … 25 … Dio$_{24}$ … Dio$_{25}$ … 26 … Dio$_{26}$ … 27 … Dio$_{27}$ … Dio$_{28}$ … 28 … Dio$_{29}$ … Dio$_{30}$ … 29 … Dio$_{31}$ … 31 Dio$_{32}$ … 2:2 … Dio$_{33}$ … 3 … Dio$_{34}$ … Dio$_{35}$ … .		
Dio: אֱלֹהִים (*elohìm*)	La parola *elohìm* (אֱלֹהִים) compare 35 volte, che è un multiplo di sette (7 x 5)	Tre volte in riferimento al sabato Il 3 indica nella Bibbia l'enfasi

TNM 1987

Il sabato - § 7, al culmine del settenario
2:1 Così furono portati a compimento i cieli e la terra e tutto il loro esercito. 2 E il settimo giorno Dio portò a compimento l'opera che aveva fatto, e si riposava il settimo giorno da tutta l'opera che aveva fatto. 3 E Dio benediceva il settimo

giorno e lo rendeva sacro, perché in esso si è andato riposando da tutta la sua opera che Dio ha creato allo scopo di fare. – *TNM* 1987.

Il sabato 35 parole in tutto, multiplo di **sette** (7 x 5 = 35	1 וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם׃ 2 וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה׃ 3 וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת׃ ף

Traduzione letterale dall'ebraico

[1] E furono completati i cieli e la terra e ogni schiera di essi [2] e completò Dio nel giorno settimo lavoro di lui che fece e cessò nel giorno settimo da ogni lavoro di lui che fece. [3] E benedisse Dio (il) giorno settimo e santificò esso perché in esso cessò da ogni lavoro di lui che creò Dio per fare.

Tre (enfasi) frasi in sequenza, ciascuna delle quali contiene la dicitura "giorno settimo"

וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה	2a	ecompletò - Dio - nelgiorno - settimo - lavorodilui – che - fece
וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה	2b	ecessò - nelgiorno – settimo – daogni – lavorodilui – che - fece.
וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ	3	Ebenedisse – Dio - (il) - giorno – settimo – esantificò - esso

Le tre (enfasi) frasi-chiave che contengono l'espressione "giorno settimo"
sono composte da **sette** parole ciascuna
(la traduzione letterale nella colonna di destra rispetta ciascuna parola ebraica, anche ricorrendo all'attaccatura)

Nel primo racconto della creazione la parola "terra" (אֶרֶץ, *àretz*) compare 21 volte, multiplo di **sette** (7 x 3). La parola טוֹב (*tov*), "buono", registra **sette** occorrenze. La frase וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (*vayòmer elohìm*), "e Dio disse" – malamente tradotta da *TNM* – vi ricorre **sette** volte in riferimento al mondo, essere umano escluso.

L'espressione "secondo la loro specie" è usata **sette** volte in riferimento al mondo animale.

[1:1] In principio Dio creò i cieli e la terra. [2] Ora la terra risultò essere informe e vuota e c'erano tenebre sulla superficie delle acque dell'abisso; e la forza attiva di Dio si muoveva sulla superficie delle acque. [3] E Dio diceva: "Si faccia luce". Quindi si fece luce. [4] Dopo ciò Dio vide che la luce era buona, e Dio operò una divisione fra la luce e le tenebre. [5] E Dio chiamava la luce Giorno, ma chiamò le tenebre Notte. E si faceva sera e si faceva mattina, un primo giorno. [6] E Dio proseguì, dicendo: "Si faccia una distesa fra le acque e avvenga una divisione fra le acque e le acque". [7] Quindi Dio faceva la distesa e faceva una divisione fra le acque che dovevano essere sotto la distesa e le acque che dovevano essere sopra la distesa. E così si fece. [8] E Dio chiamava la distesa Cielo. E si faceva sera e si faceva mattina, un secondo giorno. [9] E Dio proseguì, dicendo: "Le acque sotto i cieli si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto". E così si fece. [10] E Dio chiamava l'asciutto Terra, ma chiamò la raccolta delle acque Mari. Inoltre, Dio vide che [era] buono. [11] E Dio proseguì, dicendo: "La terra faccia germogliare erba, vegetazione che faccia seme, alberi fruttiferi che portino frutto secondo le loro specie, il cui seme sia in esso, sopra la terra". E così si fece. [12] E la terra produceva erba, vegetazione che faceva seme secondo la sua specie e alberi che portavano frutto, il cui seme è in esso secondo la sua specie. Quindi Dio vide che [era] buono. [13] E si faceva sera e si faceva mattina, un terzo giorno. [14] E Dio proseguì, dicendo: "Si facciano luminari nella distesa dei cieli per fare una divisione fra il giorno e la notte; e dovranno servire come segni e per le stagioni e per i giorni e gli anni. [15] E dovranno servire come luminari nella distesa dei cieli per risplendere sopra la terra". E così si fece. [16] E Dio faceva i due grandi luminari, il luminare maggiore per dominare il giorno e il luminare minore per dominare la notte, e anche le stelle. [17] Così Dio li pose nella distesa dei cieli per splendere sopra la terra, [18] e per dominare di giorno e di notte e per fare una divisione fra la luce e le tenebre. Quindi Dio vide che [era] buono. [19] E si faceva sera e si faceva mattina, un quarto giorno. [20] E Dio proseguì, dicendo: "Brulichino le acque di un brulichio di anime viventi e volino creature volatili sopra la terra sulla faccia della distesa dei cieli". [21] E Dio creava i grandi mostri marini e ogni anima vivente che si muove, di cui le acque brulicarono secondo le loro specie, e ogni alata creatura volatile secondo la sua specie. E Dio vedeva che [era] buono. [22] Allora Dio li benedisse, dicendo: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei bacini dei mari, e le creature volatili si moltiplichino sulla terra". [23] E si faceva sera e si faceva mattina, un quinto giorno. [24] E Dio proseguì, dicendo: "Produca la terra anime viventi secondo le loro specie, animale domestico e animale che si muove e bestia selvaggia della terra secondo la sua specie". E così si fece. [25] E Dio faceva la bestia selvaggia della terra secondo la sua specie e l'animale domestico secondo la sua specie e ogni animale che si muove sul suolo secondo la sua specie. E Dio vedeva che [era] buono. [26] E Dio proseguì, dicendo: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza, e tengano sottoposti i pesci del mare e le creature volatili dei cieli e gli animali domestici e tutta la terra e ogni animale che si muove sopra la terra". [27] E Dio creava l'uomo a sua immagine, lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina. [28] Inoltre, Dio li benedisse e Dio disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra e soggiogatela, e tenete sottoposti i pesci del mare e le creature volatili dei cieli e ogni creatura vivente che si muove sopra la terra". [29] E Dio proseguì, dicendo: "Ecco, vi ho dato tutta la vegetazione che fa seme che è sulla superficie dell'intera terra e ogni albero sul quale è il frutto di un albero che fa seme. Vi serva di cibo. [30] E a ogni bestia selvaggia della terra e a ogni creatura volatile dei cieli e a ogni cosa che si muove sopra la terra in cui è vita come un'anima ho dato tutta la verde vegetazione per cibo". E così si fece. [31] Dio vide poi tutto ciò che aveva fatto, ed ecco, [era] molto buono. E si faceva sera e si faceva mattina, un sesto giorno.

[2:1] Così furono portati a compimento i cieli e la terra e tutto il loro esercito. [2] E il settimo giorno Dio portò a compimento l'opera che aveva fatto, e si riposava il settimo giorno da tutta l'opera che aveva fatto. [3] E Dio benediceva il settimo giorno e lo rendeva sacro, perché in esso si è andato riposando da tutta la sua opera che Dio ha creato allo scopo di fare. – *TNM* 1987.

Nei due racconti della creazione la parola cieli/o (שָׁמַיִם, *shamàym*) compare 14 volte, multiplo di 7 (7 x 2).

1:1 In principio Dio creò i cieli e la terra. **2** Ora la terra risultò essere informe e vuota e c'erano tenebre sulla superficie delle acque dell'abisso; e la forza attiva di Dio si muoveva sulla superficie delle acque. **3** E Dio diceva: "Si faccia luce". Quindi si fece luce. **4** Dopo ciò Dio vide che la luce era buona, e Dio operò una divisione fra la luce e le tenebre. **5** E Dio chiamava la luce Giorno, ma chiamò le tenebre Notte. E si faceva sera e si faceva mattina, un primo giorno. **6** E Dio proseguì, dicendo: "Si faccia una distesa fra le acque e avvenga una divisione fra le acque e le acque". **7** Quindi Dio faceva la distesa e faceva una divisione fra le acque che dovevano essere sotto la distesa e le acque che dovevano essere sopra la distesa. E così si fece. **8** E Dio chiamava la distesa Cielo. E si faceva sera e si faceva mattina, un secondo giorno. **9** E Dio proseguì, dicendo: "Le acque sotto i cieli si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto". E così si fece. **10** E Dio chiamava l'asciutto Terra, ma chiamò la raccolta delle acque Mari. Inoltre, Dio vide che [era] buono. **11** E Dio proseguì, dicendo: "La terra faccia germogliare erba, vegetazione che faccia seme, alberi fruttiferi che portino frutto secondo le loro specie, il cui seme sia in esso, sopra la terra". E così si fece. **12** E la terra produceva erba, vegetazione che faceva seme secondo la sua specie e alberi che portavano frutto, il cui seme è in esso secondo la sua specie. Quindi Dio vide che [era] buono. **13** E si faceva sera e si faceva mattina, un terzo giorno. **14** E Dio proseguì, dicendo: "Si facciano luminari nella distesa dei cieli per fare una divisione fra il giorno e la notte; e dovranno servire come segni e per le stagioni e per i giorni e gli anni. **15** E dovranno servire come luminari nella distesa dei cieli per risplendere sopra la terra". E così si fece. **16** E Dio faceva i due grandi luminari, il luminare maggiore per dominare il giorno e il luminare minore per dominare la notte, e anche le stelle. **17** Così Dio li pose nella distesa dei cieli per splendere sopra la terra, **18** e per dominare di giorno e di notte e per fare una divisione fra la luce e le tenebre. Quindi Dio vide che [era] buono. **19** E si faceva sera e si faceva mattina, un quarto giorno. **20** E Dio proseguì, dicendo: "Brulichino le acque di un brulichio di anime viventi e volino creature volatili sopra la terra sulla faccia della distesa dei cieli". **21** E Dio creava i grandi mostri marini e ogni anima vivente che si muove, di cui le acque brulicarono secondo le loro specie, e ogni alata creatura volatile secondo la sua specie. E Dio vedeva che [era] buono. **22** Allora Dio li benedisse, dicendo: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei bacini dei mari, e le creature volatili si moltiplichino sulla terra". **23** E si faceva sera e si faceva mattina, un quinto giorno. **24** E Dio proseguì, dicendo: "Produca la terra anime viventi secondo le loro specie, animale domestico e animale che si muove e bestia selvaggia della terra secondo la sua specie". E così si fece. **25** E Dio faceva la bestia selvaggia della terra secondo la sua specie e l'animale domestico secondo la sua specie e ogni animale che si muove sul suolo secondo la sua specie. E Dio vedeva che [era] buono. **26** E Dio proseguì, dicendo: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza, e tengano sottoposti i pesci del mare e le creature volatili dei cieli e gli animali domestici e tutta la terra e ogni animale che si muove sopra la terra". **27** E Dio creava l'uomo a sua immagine, lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina. **28** Inoltre, Dio li benedisse e Dio disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra e soggiogatela, e tenete sottoposti i pesci del mare e le creature volatili dei cieli e ogni creatura vivente che si muove sopra la terra". **29** E Dio proseguì, dicendo: "Ecco, vi ho dato tutta la vegetazione che fa seme che è sulla superficie dell'intera terra e ogni albero sul quale è il frutto di un albero che fa seme. Vi serva di cibo. **30** E a ogni bestia selvaggia della terra e a ogni creatura volatile dei cieli e a ogni cosa che si muove sopra la terra in cui è vita come un'anima ho dato tutta la verde vegetazione per cibo". E così si fece. **31** Dio vide poi tutto ciò che aveva fatto, ed ecco, [era] molto buono. E si faceva sera e si faceva mattina, un sesto giorno.

2:1 Così furono portati a compimento i cieli e la terra e tutto il loro esercito. **2** E il settimo giorno Dio portò a compimento l'opera che aveva fatto, e si riposava il settimo giorno da tutta l'opera che aveva fatto. **3** E Dio benediceva il settimo giorno e lo rendeva sacro, perché in esso si è andato riposando da tutta la sua opera che Dio ha creato allo scopo di fare. **4** Questa è la storia dei cieli e della terra nel tempo in cui furono creati, nel giorno che Geova Dio fece terra e cielo. **5** Ora non c'era ancora nessun cespuglio del campo sulla terra e non germogliava ancora nessuna vegetazione del campo, perché Geova Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era uomo che coltivasse il suolo. **6** Ma un vapore saliva dalla terra e irrigava l'intera superficie del suolo. **7** E Geova Dio formava l'uomo dalla polvere del suolo e gli soffiava nelle narici l'alito della vita, e l'uomo divenne un'anima vivente. **8** Inoltre, Geova Dio piantò un giardino in Eden, verso oriente, e vi pose l'uomo che aveva formato. **9** Così Geova Dio fece crescere dal suolo ogni albero desiderabile alla vista e buono come cibo e anche l'albero della vita nel mezzo del giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. **10** Ora c'era un fiume che usciva dall'Eden per irrigare il giardino, e di là si divideva e diveniva, per così dire, quattro capi. **11** Il nome del primo è Pison; è quello che circonda l'intero paese di Avila, dov'è l'oro. **12** E l'oro di quel paese è buono. Ci sono anche il bdellio e la pietra di onice. **13** E il nome del secondo fiume è Ghihon; è quello che circonda l'intero paese di Cus. **14** E il nome del terzo fiume è Iddechel; è quello che va ad oriente dell'Assiria. E il quarto fiume è l'Eufrate. **15** E Geova Dio prendeva l'uomo e lo poneva nel giardino di Eden perché lo coltivasse e ne avesse cura. **16** E Geova Dio impose all'uomo anche questo comando: "Di ogni albero del giardino puoi mangiare a sazietà. **17** Ma in quanto all'albero della conoscenza del bene e del male non ne devi mangiare, poiché nel giorno in cui ne mangerai positivamente morirai". **18** E Geova Dio proseguì, dicendo: "Non è bene che l'uomo stia solo. Gli farò un aiuto, come suo complemento". **19** Ora Geova Dio formava dal suolo ogni bestia selvaggia del campo e ogni creatura volatile dei cieli, e le conduceva all'uomo per vedere come avrebbe chiamato ciascuna; e in qualunque modo l'uomo la chiamasse — ciascun'anima vivente — quello era il suo nome. **20** L'uomo dava dunque i nomi a tutti gli animali domestici e alle creature volatili dei cieli e a ogni bestia selvaggia del campo, ma per l'uomo non si trovava un aiuto come suo complemento. **21** Perciò Geova Dio fece cadere sull'uomo un profondo sonno e, mentre dormiva, prese una delle sue costole e chiuse quindi la carne sul posto d'essa. **22** E Geova Dio edificava dalla costola che aveva preso dall'uomo una donna e la conduceva all'uomo– *TNM* 1987.

La parola מַיִם (*màym*), "acque", vi compare **sette** volte nel secondo e nel terzo paragrafo, nei quali viene descritta la divisione delle acque e la creazione dei mari:

§ 2	**1:6** E Dio proseguì, dicendo: “Si faccia una distesa fra le acque e avvenga una divisione fra le acque e le acque”. **7** Quindi Dio faceva la distesa e faceva una divisione fra le acque che dovevano essere sotto la distesa e le acque che dovevano essere sopra la distesa. E così si fece. **8** E Dio chiamava la distesa Cielo. E si faceva sera e si faceva mattina, un secondo giorno.
§ 3	**1:9** E Dio proseguì, dicendo: “Le acque sotto i cieli si raccolgano in un solo luogo e appaia l’asciutto”. E così si fece. **10** E Dio chiamava l’asciutto Terra, ma chiamò la raccolta delle acque Mari. Inoltre, Dio vide che [era] buono. **11** E Dio proseguì, dicendo: “La terra faccia germogliare erba, vegetazione che faccia seme, alberi fruttiferi che portino frutto secondo le loro specie, il cui seme sia in esso, sopra la terra”. E così si fece. **12** E la terra produceva erba, vegetazione che faceva seme secondo la sua specie e alberi che portavano frutto, il cui seme è in esso secondo la sua specie. Quindi Dio vide che [era] buono. **13** E si faceva sera e si faceva mattina, un terzo giorno. - *TNM* 1987.

CAPITOLO 4

La creazione dal nulla

Ex nihilo o da materia preesistente?

La Bibbia inizia con queste parole: “Nel principio Dio creò i cieli e la terra. La terra era informe e vuota, le tenebre coprivano la faccia dell'abisso e lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque”. - *Gn* 1:1,2, *NR*.

Origène – teologo cristiano, filosofo e scrittore greco nato ad Alessandria d’Egitto nel 185 e morto a Tiro nel 254 – scrisse: “Se un manicheo ti viene a dire che la materia preesisteva oppure te lo dice Marcione o Valentino o un pagano, rispondi loro: «In principio Dio creò il cielo e la terra», quindi anche la materia e non solo lo spirito” (Origène, *Omelia* 11 su *Gn* 1 n. 3 P 4 53,25-30). Il manicheismo credeva in un dio malvagio creatore della materia cosmica. Agostino – filosofo e teologo latino vissuto dal 354 al 430, vescovo fatto “santo” e “dottore” dalla Chiesa Cattolica – così pregava: “Tu, Signore, facesti il mondo dalla materia informe, quel quasi niente che facesti dal nulla, per trarne poi cose che noi, figli degli uomini, ammiriamo”. – Agostino, *Confessioni* 22.8.

Qui vogliamo esaminare se questo ragionamento, accolto sia da Origène che da Agostino, corrisponda al pensiero biblico oppure introduca degli elementi extrabiblici.

Innanzitutto vediamo bene il testo biblico, avvalendoci di una traduzione letterale:

> “In principio Dio creò i cieli e la terra. Ora la terra risultò essere informe e vuota e c’erano tenebre sulla superficie delle acque dell’*abisso* [תְּהוֹם (*tehòm*)]; e la forza attiva di Dio si muoveva sulla superficie delle acque”. – *Gn* 1:1,2, *TNM* 1987.

Per maggior precisione ricordiamo che la Bibbia non dice “informe e vuota”, ma “desolazione e vuotezza” (תֹּהוּ וָבֹהוּ, *tòhu vavòhu*) e che l’espressione tradotta “la forza attiva di Dio” è nell’ebraico “vento di Dio” (רוּחַ אֱלֹהִים, *rùakh elohìm*).

Alcuni esegeti hanno pensato che, nel primo versetto, “i cieli e la terra” riguardino la creazione dal nulla della materia primordiale su cui Dio avrebbe poi operato nei sei giorni della creazione descritti in 1:3-31. Tale idea sarebbe suggerita dalle parole *tòhu vavòhu* (תֹּהוּ וָבֹהוּ) del v. 2: una allitterazione, dicono tali esegeti, indicante una massa caotica. Ciò lo pensava anche il rabbino Cassuto che scrisse: “Questa terra, il mondo inferiore su cui noi viviamo, era allora differente da quello di oggi. Dio, quando la creò, la creò gradualmente. Come un figulo [= vasaio] che iniziando la formazione di un

ben congegnato vaso prende prima una massa d'argilla e la depone sul suo tavolo girevole per poi lavorarla con le sue mani, così il Creatore prepara prima questo mondo inferiore, terra e mare, come una massa caotica, per infondervi ordine e vita" (U. Cassuto, *La creazione del mondo nella Genesi*). Anche T. R. Dussaud scrisse : "*En effet la terre n'existait pas; elle se confondait avec les eaux d'où elle sera tirée plus tard (v. 9). Nous traduisons donc : 'Un magma informe'*" (T. R. Dussaud, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 1928, pag. 128). Questa ipotesi era già stata sostenuta da alcuni scrittori antichi, come G. Crisostomo, Basilio, G. Nisseno e T. d'Aquino.

Contro tale ipotesi va notato che il *tòhu vavòhu* (תֹהוּ וָבֹהוּ) non significa affatto lo stato caotico della materia informe. L'abbinamento dei vocaboli si trova altre due volte nelle Scritture Ebraiche.

In *Ger* 4:23 descrive lo stato in cui per punizione divina sarebbe stata ridotta la terra di Canaan:

"Io guardo la terra, ed ecco è **desolata e deserta** [תֹהוּ וָבֹהוּ (*tòhu vavòhu*), "desolazione e vuotezza"];
i cieli sono senza luce".

Isaia applica tale frase ad Edom, punito da Dio:

> "I torrenti di Edom saranno mutati in pece e la sua polvere in zolfo; la sua terra diventerà pece ardente. Non si spegnerà né notte né giorno, il fumo ne salirà per sempre; di età in età rimarrà deserta, nessuno vi passerà mai più. Il pellicano e il porcospino ne prenderanno possesso, la civetta e il corvo vi abiteranno; il Signore vi stenderà la corda della *desolazione* [תֹהוּ (*tòhu*)], il livello del *deserto* [בֹּהוּ (*vòhu*)]." – *Is* 34:9-11.

Ciò corrisponde all'etimologia dei due vocaboli. ***Tòhu*** (תֹהוּ), "desolazione", ricorre 17 volte nella Bibbia e indica un luogo privo di vegetazione (cfr. *Gb* 12:24 e sgg.; *Dt* 32:10). ***Vòhu*** (בֹּהוּ), "vuotezza", ricollegabile all'arabo *bahija*, suggerisce una casa priva di mobilio. Perché mai dare al *tòhu vavòhu* (תֹהוּ וָבֹהוּ) del secondo versetto genesiaco il senso di magma informe, composto da terra e acqua che altrove nella Bibbia non ha mai?

Già questo, di per sé, dovrebbe escludere l'idea di una materia primordiale su cui Dio avrebbe operato. Comunque, anche il contesto biblico favorisce questa interpretazione, dato che presenta la terra creata da Dio non nel terzo giorno, ma solo fatta apparire rimuovendo l'acqua che la ricopriva. La successiva creazione sarebbe consistita nel toglierne l'aspetto desertico con la comparsa della vegetazione (terzo giorno, vv. 9-13) e la sua desolazione con la formazione della fauna e dell'essere umano (quinto e sesto giorno, vv. 20-27). Anche il salmista presenta la terra già bell'e formata, con monti e valli, ma sommersa dalle acque:

"Egli ha fondato la terra sulle sue basi:
essa non vacillerà mai.
Tu l'avevi coperta dell'oceano come d'una veste,
le acque si erano fermate sui monti.
Alla tua minaccia esse si ritirarono,
al fragore del tuo tuono fuggirono spaventate,
scavalcarono i monti, discesero per le vallate
fino al luogo che tu avevi fissato per loro". – *Sl* 104:5-8.

Si capisce meglio in tal caso come l'inondazione delle acque diluviali faccia ripiombare la terra nella situazione primordiale, per cui si debba passare ad una nuova creazione. - Cfr. *Gn* 8:13-9:17; *2Pt* 3:5.

Non vi è alcun motivo di intendere le parole "cieli e terra" del primo versetto in modo diverso dall'usuale. Esse indicano proprio il cielo, oggi visibile, e la terra da noi calpestata, cielo e terra che furono creati nell'opera divina. Essi sono richiamati alla fine del racconto della creazione quando si dice: "Così furono compiuti i cieli e la terra e tutto l'esercito loro [ovvero con tutti i loro elementi mobili]" (*Gn* 2:1). Proprio come questo versetto – *Gn* 2:1 – allude alla creazione in sei giorni, così deve dirsi anche del cielo e della terra del primo versetto: riguarda la formazione del nostro mondo visibile e non la creazione di una materia informe.

Sarebbe poi oltremodo strano che Dio, che fa ogni cosa per bene, avesse creato prima una materia caotica e informe anziché formare direttamente ogni cosa ben modellata. Sarebbe poi davvero strano un primo tentativo mal riuscito su cui Dio dovesse poi intervenire per metterlo a posto. E, ulteriormente, anche volendo ammettere non un tentativo mal riuscito, ma una creazione volutamente caotica, perché mai Dio avrebbe dovuto operare in due tempi? Che senso avrebbe avuto creare prima il caos per poi metterlo in ordine? A questa conclusione arriviamo con il semplice buon senso. E la Bibbia la *conferma*, dato che in *Is* 45:18 si attesta:

"Così dice il Signore,
che ha creato i cieli;
egli, il Dio che ha plasmato
e fatto la terra e l'ha resa stabile
e l'ha creata ***non come orrida regione*** [**לֹא־תֹהוּ** (***lo-tòhu***), "**non-desolazione**"]". – *CEI*.

Questa intuizione l'ebbe già H. Renckens che scrisse: "Ci sembra che non ci sia un unico testo in cui l'autore voglia dire che Dio abbia creato il caos, e tanto meno lo vuol dire al v. 1. Dio ha creato quello che ora esiste e la creazione di Dio ha come risultato il bene e l'ordine (cfr. Is 45,18). Per questa ragione il v. 2 non è la spiegazione del v. 1". – H. Rencksens, *Preistoria e storia della salvezza*.

Come spiegare il *tòhu vavòhu* (תֹּהוּ וָבֹהוּ) di *Gn* 1:2 è stato trattato nell'*excursus* del capitolo 3.

NON CREAZIONE DAL NULLA. La prima parola della Scrittura è בְּרֵאשִׁית (*bereshìt*), composta dalla preposizione בְּ (*be*), "in" – che in ebraico si pone come prefisso –, e dalla parola רֵאשִׁית (*reshìt*), "inizio/principio". La traduzione è quella che leggiamo nelle nostre Bibbie: "In principio" (*Gn* 1:1) o – se vogliamo dirlo in un italiano più attuale – "all'inizio". Gli esegeti danno due interpretazioni di questa espressione.

1. ***Senso relativo***. Alcuni esegeti uniscono il versetto 1 di *Gn* 1 al v. 2 o al v. 3.

a) Se si unisce il primo versetto al secondo si ottiene la seguente traduzione: “All’inizio del creare di Dio il cielo e la terra, la terra era desertica e vuota”. La Bibbia metterebbe così in rilievo la situazione del cosmo prima della creazione.
b) Altri esegeti, collegando il v. 1 al 3, considerano il verso 2 una parentesi e ottengono la seguente traduzione: “All’inizio del creare di Dio il cielo e la terra (la terra era desertica e vuota), Dio disse: «Sia fatta luce»”. Questa traduzione fu proposta da rabbi Rashi, il famoso commentatore ebreo della *Genesi*, morto nel 1105. Questa traduzione ha il merito di mettere in evidenza la parola creatrice di Dio.

Il senso relativo è suggerito dal fatto che la parola בְּרֵאשִׁית (*bereshìt*) manca dell’articolo determinativo (se ci fosse sarebbe *bareshìt*), segno che la frase non sarebbe da prendersi in forma assoluta a sé stante, ma da ricollegarsi con un’altra. In tal caso bisognerebbe però mutare il verbo בָּרָא (*barà*), che è un passato e viene tradotto “creò”, leggendolo *berò* (in ebraico le vocali non si scrivono, ma vengono aggiunte dal lettore) che è un infinito. Tale modifica non creerebbe difficoltà, dato che fino all’8° secolo della nostra era le vocali non erano scritte, mentre ben fisse stavano le consonanti, che in questo caso rimarrebbero identiche. Infatti, ברא (*br*; la א, *àlef*, non ha suono riproducibile con una lettera latina) può leggersi sia *barà* (“creò”) che *berò* (“creare”). La traduzione del v. 1 in senso relativo esclude evidentemente la creazione dal nulla, in quanto affermerebbe espressamente la situazione del cosmo prima dell’attività creatrice di Dio.

2. ***Frase a sé stante***. Che il primo versetto genesiaco vada inteso come una frase in sé completa appare da molte ragioni:

a) In *Gn* 2:1 la frase “così furono compiuti i cieli e la terra e tutto l'esercito loro” richiama il primo versetto genesiaco: “Dio creò i cieli e la terra”, per cui i due versetti includono tutta l’opera creativa di Dio. Siccome al cap. 2 la frase è assoluta e a sé stante, sembra logico che lo debba essere anche il primo versetto genesiaco che vi si ricollega. Si ha qui la grande ripartizione del cosmo come si pensava allora, ovvero in “cieli” (la sua parte superiore) e “terra” (la sua parte inferiore), riservata agli animali e all’essere umano che li domina. Ciò si legge in *Sl* 115:16: “I cieli sono i cieli del Signore, ma la terra l'ha data agli uomini”. Talora il cosmo veniva chiamato “il tutto” (הַכֹּל, *hakòl*), come in *Ger* 10:16. “Egli ha formato *il tutto* [הַכֹּל (*hakòl*)]” (traduzione dall’ebraico) e come in *Ec* 11:5: “L’opera di Dio che fa il tutto”. Non è precisa *TNM* 1987 che traduce “egli è il Formatore di tutto”[30]. L’ebraico ha כֹּל (*kol*) preceduto non solo dall’articolo determinativo: הַכֹּל (ha*kòl*), ma anche dalla parolina *et* (אֶת), non traducibile, che indica un complemento oggetto specifico: “*il* tutto”. Comunque, è più comune la duplice ripartizione in “cieli” e “terra”.

הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה **אֶת־הַכֹּל**
Elohìm ashèr yaasèh ***et-hakòl***
Dio che fa **il tutto**
Ec 11:5

b) Anziché cambiare il *barà* (“creò”) in *berò* (“creare”), sarebbe preferibile introdurre l’articolo determinativo הַ (*ha*) nella parola בְּרֵאשִׁית (*bereshìt*) e leggerla *bareshìt*, “ne*l* principio”, senza modificare le consonanti. Sappiamo che le vocali non erano scritte prima dell’8° secolo, per cui sarebbe possibile. È da notare che tale modifica non sarebbe del tutto capricciosa perché si trova attestata nel Pentateuco samaritano e nei

[30] La nuova *TNM* traduce “Dio, che fa ogni cosa”.

frammenti della seconda colonna dell'*Esapla* di Origène in cui l'ebraico, scritto con caratteri greci (che le vocali le hanno), si presenta in due forme fluttuanti: *bareshìt* o *bareshèt*, entrambi con l'articolo (cfr. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 1875; P. A. de Lagarde, *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech Uebersetzung des A. T.*, 1882; Kittel, *Genesis 2*, Stuttgart, 1969; Salvoni-Rossi, *Il romanzo della Bibbia*, Facoltà Biblica, Milano, 1982). Tuttavia, anche nel caso in cui il primo versetto genesiaco si consideri una frase a sé stante (come sarebbe preferibile) e si traduca "in principio Dio creò i cieli e la terra", questo non può servire da sostegno per la creazione dal nulla.

3. ***Creazione da materia preesistente***.

   a) Il verbo "creare" (ebraico ברא, *barà*) non ha il senso filosofico moderno di "trarre dal nulla". Il verbo è riservato ad una azione divina, impossibile per l'uomo, come la comparsa delle cose più importanti quali i cieli e la terra (*Gn* 1:1), i grandi cetacei (*Gn* 1:21) e l'essere umano (*Gn* 1:27). Il verbo *barà* non indica tuttavia la creazione dal nulla, perché non di rado è in parallelismo con il verbo "fare" (עשות, *asòt*): "*Facciamo* l'uomo a nostra immagine" di *Gn* 1:26 corrisponde a "Dio *creò* l'uomo a sua immagine" del versetto successivo (*Gn* 1:27). Così anche in *Gn* 2:3: "Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in esso Dio si riposò da tutta l'opera che aveva *creata* e *fatta*". Non di rado nel racconto della creazione si specifica l'elemento da cui sono tratti alcuni esseri creati: dall'acqua vengono i grandi cetacei marini creati da Dio (*Gn* 1:21; cfr. 1:20 con 1:24), dalla terra gli animali (*Gn* 1:24) e anche l'uomo plasmato con la polvere della terra (*Gn* 1:27). Da notare che il redattore finale di *Gn* non vi trovò contraddizione. Di certo non è creata dal nulla Israele: "Io sono il Signore, vostro Santo, il *creatore* di Israele" (*Is* 43:15). Di certo non è creata dal nulla Gerusalemme: "Io *creo* Gerusalemme" (*Is* 65:18). E di certo non sono creati dal nulla i cedri dell'epoca messianica: "Il Santo di Israele ne è il *creatore*". - *Is* 41:20.
   b) Il semita rifuggiva dal concetto filosofico del nulla: per lui tutto era concretezza e realtà. Per l'ebreo neppure le tenebre erano mancanza di luce, ma qualcosa di concreto simile a densa caligine: "La caligine delle tenebre" (*2Pt* 2:17). Come vi è la dimora della luce, vi è la dimora delle tenebre, per cui il poeta può domandare: "Dov'è la via che guida al soggiorno della luce? Le tenebre dove hanno la loro sede?" (*Gb* 38:19). E Dio dice: "Io formo la luce, creo le tenebre" (*Is* 45:7). Nel primo capitolo di *Gn* le tenebre erano già preesistenti, come del resto la luce che non viene creata ma fatta venire in mezzo alle tenebre da un luogo dove già esisteva: "«Si faccia luce». Quindi si fece luce". - *Gn* 1:3, *TNM*.
   c) La ***materia primordiale preesistente*** su cui si svolse l'opera divina della creazione sarebbe indicata chiaramente in *Gn* 1:2: "La terra era desolazione e vuotezza [תֹהוּ וָבֹהוּ (*tòhu vavòhu*)]". L'elemento fondamentale su cui opera il Creatore è dato dall'acqua che viene chiamata "abisso" (תְּהוֹם, *tehòm*) e anche "acque" (מַיִם, *màym*), come appare dal parallelismo tra questi due vocaboli in *Gn* 1:2: "Le tenebre coprivano la faccia dell'*abisso* e lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle *acque*". In mezzo alle acque si trovava sommersa, già bell'e pronta, la terra. L'"abisso" acquoso (תְּהוֹם, *tehòm*) sta in basso e si oppone al "firmamento" (רָקִיעַ, *raqià*) che sta in alto, formando i due poli opposti tra loro e irraggiungibili dagli esseri umani: "Questa sia la lettera d'addio, a meno che [situazione impossibile] tu salga sul firmamento [רָקִיעַ (*raqià*)] o scenda nell'abisso [תְּהוֹם (*tehòm*)] o tu percorra a piedi il grande mare" (*Sifre* 1,126). Simile a questo documento ebraico con cui un marito ripudiava la moglie, è *Sl* 139:7,8, in cui al posto di רָקִיעַ (*raqià*) c'è "cielo" e al posto di תְּהוֹם (*tehòm*) c'è "soggiorno dei morti": "Dove potrei andarmene lontano dal tuo Spirito, dove fuggirò dalla tua presenza? Se salgo in cielo tu vi sei; se scendo nel soggiorno dei morti, eccoti là". I fluidi, in ebraico, sono di genere maschile, mentre תְּהוֹם (*tehòm*), "abisso", è di genere femminile. E poi

questa parola non è mai usata con l'articolo determinativo, il che fa supporre che almeno all'origine era sentita come nome proprio femminile. Nasce spontaneo il richiamo alla dea sumera Tiamat accolta degli assiro-babilonesi, che rappresentava il complesso delle acque salse oppostesi alla creazione da parte del dio Marduk. I nomi sono identici; le consonanti – le uniche che contino – sono uguali in *thm* (תְּהוֹם, *tehòm*) e in ***Tiam**at* (lo *ia* di Tiamat è un modo per indicare l'*h* - ה - degli ebrei); la *t* finale di Tiamat è solo desinenza accadica del femminile. Questa identificazione non è fantasiosa: essa è garantita dai dizionari bilingue rinvenuti a Ebla, in Siria, in cui la dea Tiamat è identificata con תְּהוֹם (*tehòm*). Non solo i nomi, ma anche la sostanza è identica: in entrambi i casi indicano il complesso primordiale delle acque. La creazione, anche per i babilonesi e i sumeri (regione mesopotamica) avviene con la divisione in due parti della carcassa di Tiamat, la dea dell'abisso acquoso, vinta dal dio Marduk (si vedano i testi in ANET 63 e sgg.). Tutto ciò non deve scandalizzare il semplice. Nonostante questo legame etimologico, nella Scrittura è scomparso ogni legame mitico. Nella Bibbia la תְּהוֹם (*tehòm*) non è la potenza anti-divina opposta alla creazione, ma è un semplice elemento cosmico primordiale in tutto sottomesso a Dio e ubbidiente ai suoi ordini. Forse per la sua origine mitica, la parola תְּהוֹם (*tehòm*) è poco usata nella Scrittura, e dove c'è indica la profondità dell'oceano sotterraneo da cui sgorgano le sorgenti e i fiumi: "Tutte le fonti del grande *abisso* eruppero" (*Gn* 7:11). Dato il collegamento con la malvagia dea Tiamat della Mesopotamia, si capisce come nella Bibbia le acque marine siano sentite come qualcosa di malvagio. È dalle acque marine, infatti, che sorgono gli esseri maligni di *Ap* 13:1; queste sono destinate a scomparire nella nuova creazione escatologica in cui "il mare" non c'è più (*Ap* 21:1). Su questi elementi Dio lavorò: le tenebre sono confinate nella notte, mentre nelle ore diurne sono sostituite dalla luce (*Gn* 1:3-5); le acque della תְּהוֹם (*tehòm*) sono divise in due parti, la superiore e l'inferiore, separate dal firmamento (*Gn* 1:6,7). Con la riunione delle acque inferiori nei mari appare la terra: "«Appaia l'asciutto». E così fu. Dio chiamò l'asciutto terra" (*Gn* 1:9,10). Dalle acque inferiori Dio trae i pesci e gli uccelli del cielo (*Gn* 1:20,21). La creazione di Dio non è quindi una pura creazione dal nulla, ma si svolge su materia preesistente.

INSEGNAMENTI DI QUESTO BRANO. Il brano iniziale della Scrittura esalta l'unicità del Dio d'Israele che crea l'universo con la sua parola creatrice.

1. ***Monoteismo, non politeismo***. Il dio creatore babilonese per uccidere il mostro Tiamat e formare l'universo in modo assai simile a quello biblico, ha bisogno di ricevere forza da tutti gli altri dèi che non osavano, per paura, affrontare la dea primordiale. La tavola IV del poema *Enuma Elish* (foto), nel descrivere l'intronizzazione del dio Marduk, è quanto mai significativa al riguardo. Nella Bibbia, invece, l'unico vero Dio non ha alcun avversario che gli si opponga e non ha bisogno dell'aiuto di altri: con il suo "spirito" entra in azione, parla e crea. In ebraico la parola "Dio" ha la forma plurale אֱלֹהִים (*elohìym*), per cui può anche indicare i vari dèi pagani, ma in tal caso ha quasi sempre l'aggiunta dell'aggettivo "stranieri" (*Gn* 35:2,4). Tuttavia, la forma plurale può essere usata anche per un solo dio, come Kamosh (*Gdc* 11:24), Dagon (*1Sam* 5:7), Astoret (*Gdc* 2:13), il vitello d'oro (*Es* 32:4). La forma singolare *elohà* (אֱלֹהַּ), di uso esclusivamente poetico (cfr. *Sl* 18:6), non è adoperata nella prosa. Pare che il termine si riallacci alla radice אל (*el*) con il senso di "potente" (cfr. *Sl* 10:12;16:1;17:6, in cui compare *el*, אֵל, "Dio") o, meglio, al pronome dimostrativo הוּא (*hu*) con il senso di "quello [di lassù]". L'uso del plurale per il singolare era comune anche presso altri popoli. Il dio fenicio

Nergal è detto *ilìm* (“dèi”); il dio detto “il Signore dell’Egitto” riceve nella leggenda di Danel la forma plurale “dèi”; nel trattato tra Subbililiuma, re degli ittiti, e Mattiwaza, re dei mitanni, ogni singolo dio invocato riceve il qualificativo di “nostri dèi”; nelle lettere di El Amarna anche il faraone egizio viene chiamato *ilani* (“nostri dèi”). Pur essendo gli antenati di Abraamo politeisti (*Gs* 24:2), nella Scrittura *Elohìm* (אֱלֹהִים), riferito al Dio d’Israele, presuppone sempre il monoteismo più assoluto. Con il plurale la Bibbia vuol solo insegnare che *tutta la pienezza della divinità*, distribuita tra i veri dèi pagani, si concentra nel Dio creatore di Israele. Non di rado il nome *Elohìm* (אֱלֹהִים) riceve anche l’articolo determinativo הָ (*ha*), come in *Gn* 5:22 in cui compare הָאֱלֹהִים (*haelohìm*), reso stranamente da *TNM* con “il [vero] Dio”; qui si tratta di “il Dio” nel senso di Dio per eccellenza. Anche nella parte greca della Bibbia accade lo stesso: “La parola era presso il Dio [ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (*o lògos èn pròs tòn theòn*); traduzione dal greco] (*Gv* 1:1). Per questo motivo a *Elohìm* (אֱלֹהִים), nonostante la sua forma plurale, si accompagna sempre il verbo al singolare: “Nel principio *Dio* [אֱלֹהִים, (*elohìm*), “dèi”] *creò* [בָּרָא, (*barà*); terza persona singolare] i cieli e la terra” (*Gn* 1:1). I casi, eccezionali, in cui il verbo è al plurale, si hanno nelle frasi deliberative, come “facciamo l'uomo a nostra immagine” (*Gn* 1:26), quasi che Dio voglia discutere con sé stesso sul da farsi oppure con la corte celeste. Di fatto, subito dopo si descrive la creazione dell’uomo con il singolare. Sbaglia, e tanto, il direttivo americano dei Testimoni di Geova, che interpreta così: “Geova si stava evidentemente rivolgendo al Suo unigenito Figlio e artefice” (*Perspicacia nello studio delle Scritture*, Vol. 1, pag. 593); “Il verbo “fare” (ebr. *`asàh*) non ha lo stesso significato del verbo “creare” (ebr. *barà´*)” (*Ibidem*, Vol. 2, pag. 1048). Questa fantasiosa e assurda ipotesi è smentita dalla Scrittura stessa: “Dio *creava* l’uomo a sua immagine” (*Gn* 1:27, *TNM)*: si noti che è Dio che *crea* e lo fa *da solo* (verbo al singolare).

2. ***L’azione dello spirito divino***. Senza alcun accenno a lotte titaniche, Dio agisce mediante il suo “spirito” (רוּחַ, *rùakh*) che si librava “sulla superficie delle acque”. - *Gn* 1:2.
    a) La parola רוּחַ (*rùakh*), femminile, può indicare il “vento”: “Dio fece passare un *vento* [רוּחַ (*rùakh*)] sulla terra” (*Gn* 8:1). Con l’aggiunta “di Dio” - come qui in *Gn* 1:2 (“lo Spirito *di Dio* aleggiava sulla superficie delle acque”) - può assumere il senso di “vento fortissimo”, in quanto la Bibbia si serve del nome divino come superlativo. È un po’ come nell’italiano l’espressione “ira di Dio”, che indica un grandissimo furore. Così, i “monti di Dio” di *Sl* 36:6 (*TNM*) sono “le montagne più alte” (*NR*). Il re della Babilonia che vuole porre il suo trono “al di sopra delle stelle di Dio” (*Is* 14:13) intende dire, nel nostro linguaggio occidentale odierno, al di sopra degli astri più elevati. “I cedri di Dio” di *Sl* 80:10 (*TNM*) sono “cedri altissimi” (*NR*) che svettano maestosi. Tuttavia, nel caso di un vento impetuoso la Bibbia usa aggiungere alla parola רוּחַ (*rùakh*) l’aggettivo סְעָרָה (*searàh*) – e non רוּחַ אֱלֹהִים (*rùakh elohìm*) –, come in *Sl* 107:25: “Fa sorgere un *vento* [רוּחַ (*rùakh*)] *tempestoso* [סְעָרָה (*searàh*)]” (*TNM*). Tale vento, più che per creare serve a distruggere: “L'erba si secca, il fiore appassisce quando il *soffio* [רוּחַ (*rùakh*)] *del Signore* vi passa sopra” (*Is* 40:7). Il contesto genesiaco riguarda invece la creazione, non la distruzione. Non si può applicare il primo capitolo di *Gn* al mito di Marduk, dio della Babilonia, che uccide il mostro Tiamat scagliando nella sua gola spalancata i quattro venti terrestri e gonfiandone il ventre fino a farlo scoppiare, spaccandolo in due. Nel racconto biblico la *rùakh* di Dio entra in azione con la parola.
    b) Anche il participio verbale מְרַחֶפֶת (*merakhèfet*), che denota l’azione della *rùakh* divina, non indica mai lo sconvolgimento o il soffiare in modo forte: “La *rùakh* di Dio *aleggiante* [מְרַחֶפֶת (*merakhèfet*)] sulla superficie delle acque” (*Gn* 1:2; traduzione dall’ebraico). Lo stesso verbo רחפ (*rakhàf*), di cui מְרַחֶפֶת (*merakhèfet*) è participio, si usa per il librarsi

dell'aquila che volteggia sui suoi piccini per incitarli al volo (*Dt* 32:11). Tale idea forse si ritrova anche in *Lc* 3:22 dove si parla dello "spirito santo in forma corporea come una colomba" (*TNM*) che volteggia su Yeshùa prima di posarsi su di lui. La *rùakh* simboleggia la presenza di Dio, come avveniva per "la brezza" vespertina che spirava nell'Eden (*Gn* 3:8, *TNM*); qui non si tratta della "voce" (*TNM*) di Dio, ma del "suono/rumore" (ebraico קוֹל, *qol*) di Dio (cfr. *1Re* 19:11-13). È anche l'alito vitale (רוּחַ, *rùakh*) immesso da Dio nelle "narici" che fa vivere gli esseri (*Gb* 27:3): "[Dio] gli soffiò nelle narici un alito vitale e l'uomo divenne un'anima vivente" (*Gn* 2:7). Da qui il legame sempre stretto tra spirito e vento (*Gv* 3:8), tra spirito e parola. Gli orientali, amanti della concretezza, rifuggono dal pensiero astratto e ricoprono con elementi sensibili le idee teoriche. I greci, invece, dediti alla speculazione intellettuale, identificano la *rùakh* con "il principio immateriale vivificante" (cfr. Filone, *De opificio mundi*, 8,30 e sgg.). Il senso di "alito" (= "soffio vitale") si accorda meglio con il rito usato da Eliseo per resuscitare il figlio della sunamita: coricatosi sopra il cadavere, gli alita in bocca il proprio alito quasi a trasmettergli il suo soffio vitale (*2Re* 4:34). Noi parliamo perché abbiamo il fiato, Dio parla e ha un soffio così potente da attuare quel che dice: "I cieli furono fatti dalla parola del Signore, e il tutto il loro esercito dal soffio della sua bocca". - *Sl* 33:6.

Il libro di *Gn* non esclude né insegna esplicitamente la creazione dal nulla. Non parte dallo stadio iniziale, quando nulla ancora esisteva, ma – presupponendo l'esistenza di un materiale cosmico primitivo (la *tehòm*, l'"abisso" acquoso, e la terra) – racconta come da esso Dio, con sapienza e potenza, abbia tratto l'attuale mondo visibile e utile al genere umano.

Lo stesso concetto appare anche in molti altri libri biblici che espressamente non parlano di creazione dal nulla.

Secondo il libro biblico di *Pr* la sapienza fu posseduta da Dio sin dall'inizio degli atti divini:

"Il Signore ***mi ebbe con sé al principio dei suoi atti***,
prima di fare alcuna delle sue opere più antiche.
Fui stabilita ***fin dall'eternità***,
dal principio, prima che la terra fosse.
Fui generata quando non c'erano ancora abissi,
quando ancora non c'erano sorgenti rigurgitanti d'acqua".
- *Pr* 8:22-24.

È del tutto sviante la nota in calce che *TNM* mette al v. 22: "Mi **produsse**": ebr. ***qanàn****i*" (il grassetto è loro); ha il solo evidente scopo di far credere che l'ebraico קָנָנִי (*qanàni*) significhi "mi produsse" (*TNM* sostiene, contrariamente ai dati biblici, che la "sapienza" sarebbe Yeshùa preesistente come creatura spirituale). Il verbo קנה (*qanà*) significa possedere. Sempre in *Pr* (19:8) si legge che "chi *possiede* [קֹנֶה (*qonèh*); verbo קנה (*qanà*)] senno ama sé stesso" (traduzione dall'ebraico). Perché qui *TNM* non traduce, per essere coerente, "chi produce" anziché "chi acquista"? Il senso di *possedere* come *proprietario* è evidente in *Is* 1:3. "Il bue conosce il *suo possessore* [קֹנֵהוּ, (*qonèhu*)]". Qui, *TNM*, sempre per coerenza, dovrebbe tradurre "il suo produttore".

Il prologo giovanneo, in *Gv* 1:1-3, non chiarisce la questione. Vi si legge: “Nel principio era la Parola, la Parola era con Dio, e la Parola era Dio. Essa era nel principio con Dio. Ogni cosa è stata fatta per mezzo di lei; e senza di lei neppure una delle cose fatte è stata fatta”. Qui si parla della parola creatrice di Dio con cui ebbe luogo la creazione (cfr. *Sl* 33:6). Ma il passo giovanneo si riferisce alla creazione nei sei giorni o all’inizio assoluto?

Lo stesso concetto è presentato da *Eb* 11:3: “Per fede comprendiamo che i mondi sono stati formati dalla parola di Dio”.

In conclusione, la creazione avvenne dal nulla oppure da una materia primordiale preesistente? Per il pensiero ebraico del tempo come lo abbiamo esaminato, venne da materia preesistente. Come già detto, gli ebrei non amavano le astrazioni. E cosa c’è di più astratto del nulla? Verrebbe da dire: nulla! La verità è che ancora oggi, nel terzo millennio, non è così semplice definire il nulla. Molti filosofi sostengono che l'idea di *nulla* è una reificazione con cui si considera reale ciò che è astratto; altri filosofi sostengono che il *nulla* è in realtà l'assenza o la mancanza di qualcosa, piuttosto che di tutto. Va detto che la definizione del *nulla* varia enormemente a seconda delle culture, specialmente tra le culture occidentali e orientali. Gli ebrei, orientali, si posero il problema solo quando il pensiero biblico incontrò quello greco. E la conclusione fu che Dio creò ogni cosa dal nulla, vale a dire per suo puro volere senza alcuna materia preesistente.

Questo dato teologico – va detto – non si oppone al pensiero biblico, perché non fa altro che esplicitare ciò che *Gn* insegna. La Bibbia, pur parlando di materiale preesistente (conformemente alla mentalità ebraica del tempo, appresa dalla cultura assiro-babilonese, ma demitizzata, come abbiamo dimostrato), ci presenta tale materiale preesistente in modo tale da insegnare implicitamente la sua nullità: la materia primordiale non ha vita, non ha attività, non ha in sé alcun valore; è praticamente un nulla, perché ogni vita e ogni potere sta in Dio creatore. Tale materia primordiale è come la materia inerte che assume la forma che le imprime il Vasaio divino. Questo concetto di nulla, essendo un’astrazione che l’ebreo rifiutava, è espresso con la categoria della concretezza così tanto usata nella Scrittura. La vita è solo in Dio e non negli esseri primitivi.

Così si compì il primo passo verso il nulla assoluto. Tale materiale primitivo non è ancora il nulla, ma è una nullità davanti a Dio, così come nullità sono i potenti della terra (*Is* 40:17,23) e gli stessi dèi del paganesimo (*1Sam* 12:21; *Is* 41:29). Ecco quindi il presupposto per la creazione dal nulla preesistente.

C’è comunque da dire che – al di là delle considerazioni più sopra fatte, e che rimangono valide – la creazione come è intesa attualmente dalle religioni non è del tutto conforme ai dati biblici. Ci riferiamo a *Gn* 1:2: “La terra era informe e vuota”. Siamo proprio sicuri che Dio l’avesse creata così? Ciò è stato oggetto, più sopra, della nostra riflessione.

CAPITOLO 5

Creazione biblica ed evoluzionismo

Ancor più importante della questione della durata dei giorni creativi (trattata nel capitolo 3), è il problema se gli esseri viventi siano sorti per creazione divina come descritto in *Gn* 1 oppure si siano evoluti. Fu il biologo, naturalista, antropologo e geologo britannico Charles Robert Darwin (1809 - 1882) a formulare la teoria dell'evoluzione delle specie animali e vegetali per selezione naturale nel suo libro *L'origine delle specie per selezione naturale* (1859). Per il Darwin la flora e la fauna, essere umano compreso, non risalgono all'intelligenza di Dio secondo i principi teologici, ma subirono un processo puramente meccanico dovuto alla sopravvivenza del più adatto. Alla domanda: "E chi è il più adatto?", la risposta data è tautologica: "Quello che sopravvive". Se poi si pone la questione dell'origine della materia e della prima forma di vita, non si danno risposte, salvo quella teistica così cara ai religiosi che salvano capra e cavoli: Dio è la causa prima che diede inizio al meccanismo. Il che comporterebbe che una volta dato inizio al processo, Dio si sarebbe ritirato dalla scena abbandonando il creato al processo evolutivo. Da questo punto di vista (che non è biblico), la teoria dell'evoluzione non può dirsi atea. Tuttavia, i successori di Darwin sostituirono Dio come causa prima con l'eternità della materia, il che non solo sposta il problema nel più remoto passato, ma presenta anche un'idea del tutto antiscientifica, perché la presenza attuale di radioattività dimostra che la materia non è eterna: la radioattività, infatti, decade nel tempo e se la materia fosse eterna oggi non ci sarebbe più attività radioattiva.

La "sopravvivenza del più adatto" si inquadra in ambito materialistico. Se da una parte tenta di spiegare il processo evolutivo, dall'altra non spiega le capacità e le qualità umane. Gli evoluzionisti usano il termine *adattamento* per spiegare qualsiasi caratteristica di una specie che ne migliori le ca-

pacità di sopravvivenza in un determinato ambiente[31]. Ora, il che modo la capacità di comporre musica e poesie o la capacità di commuoversi, di rimanere ammirati, contribuisce a migliorare la capacità di sopravvivenza? I poeti e i musicisti non sopravvivono meglio degli altri che non lo sono. La coscienza morale di cui siamo dotati, che ci distingue dalle bestie, può anzi essere un freno alla sopravvivenza. Il detto latino *Mors tua vita mea*, il cui senso è "la tua morte è la mia vita", si sposa bene con l'idea evolutiva di sopravvivenza, ma confligge con la natura umana. Si passa insomma dal campo *materialistico* dell'evoluzionismo al campo *morale*, che la teoria dell'evoluzione non contempla. Che ci siamo evoluti da chissà quale antenato incapace di pensare è una teoria, che siamo esseri coscienti di noi stessi e dotati di qualità morali è una realtà. Per dirla con la Bibbia, Dio "ha perfino messo nei loro cuori il pensiero dell'eternità, sebbene l'uomo non possa comprendere dal principio alla fine l'opera che Dio ha fatta". - *Ec* 3:11, *NR*.

La teoria darviniana non lascia spazio alcuno per una qualsiasi attività di Dio nel processo della vita, se non quello di supplire con l'idea di Dio al primo materiale iniziale per il quale non trova spiegazioni. Nessuna creazione, quindi, per gli evoluzionisti, ma solo selezione naturale (da un certo momento in poi, perché sul prima sono all'oscuro).

Qui non intendiamo trattare in modo accurato e dettagliato la teoria evoluzionistica. Per questo rimandiamo al libro del biologo e genetista Giuseppe Sermonti (1925 – 2018) e del paleontologo Roberto Fondi *Dopo Darwin, Critica all'evoluzionismo* (Rusconi), e ad altri testi simili. Buone argomentazioni contro l'evoluzionismo sono reperibili anche nella *Biblioteca online* della Watchtower. Va osservato anche che negli ultimi decenni la teoria darviniana è stata abbandonata e ne è stato perfino vietato l'insegnamento in molte scuole e università perché non scientifica. L'evoluzionismo ha preso altre strade.

Le cose si sono svolte allora come descritto in *Gn* 1? La vera questione non sta nel creazionismo contro l'evoluzionismo, ma tra ***creazione*** contro creazionismo ed evoluzionismo. Che una certa "evoluzione" ci sia stata è accertato, ma questa va vista nell'ambito della creazione. Nel concetto biblico di creazione Dio non si limita, per così dire, a dare la spinta iniziale per poi lasciare andare il creato per conto suo. Nella visuale biblico-ebraica tutto è sottoposto a Dio e avviene perché

[31] L'adattamento può riguardare qualsiasi carattere: una caratteristica morfologica o un particolare processo fisiologico oppure un aspetto etologico, relativo cioè al comportamento di un organismo.

l’Onnipotente lo vuole o lo permette. “Non c’è nessuna creazione [κτίσις (*ktìsis*)] nascosta alla vista di Dio, ma tutte le cose sono nude ed esposte agli occhi di colui al quale dobbiamo rendere conto”. - *Eb* 4:13, *TNM* 2017.

Che l’essere umano si sia evoluto da chissà quale presunto antico antenato non è una questione che attiene alla Sacra Scrittura. Semplicemente perché la Bibbia non è un libro di scienze né intende fare scienza. È la scienza che deve occuparsi dell’argomento, continuando a studiarlo. Quanto alla Bibbia, il dato teologico importante è questo: “Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina”. – *Gn* 1:27, *NR*.[32]

[32] Questo punto sarà meglio affrontato al capitolo n. 7.

CAPITOLO 6

Tempo e spazio

Alla creazione, lo spazio venne a trovarsi nel tempo eterno e iniziò la temporalità

> "Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so … ma quando cerco di spiegarlo a qualcuno che me lo domanda, non lo so". – Agostino d'Ippona (354 - 430), filosofo e teologo, *Confessioni*, XI,14.

Maimonide, il grande pensatore ebreo che nel 1168 formulò la professione di fede ebraica che è tuttora riconosciuta dall'ebraismo, parlando di un'illustre scuola di pensatori arabi, ebbe a dire: "Essi non hanno capito alcunché dell'essenza del tempo. E questo è naturale: se i più grandi filosofi si sono sentiti in difficoltà nell'investigare l'essenza del tempo, e se alcuni d'essi sono stati addirittura incapaci di intuire che cosa sia veramente il tempo, e se anche Galeno ha considerato il tempo come qualcosa di divino e d'incomprensibile, che cosa ci si può attendere da coloro che non indagano sulla natura delle cose?". - *La guida dei perplessi*.

Una pubblicazione religiosa recita: "Benché il tempo sia universale, nessuno al mondo è in grado di dire cosa sia. Esso è insondabile come lo spazio. Nessuno può spiegare dove cominciò il tempo o dove esso scorra" (*Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile*, pag. 278, § 3). Questa è una classica dichiarazione sul tempo, largamente condivisa dalle persone comuni. In essa c'è però una contraddizione: "Nessuno al mondo è in grado di dire cosa sia" il tempo, ma ciononostante questa rivista religiosa afferma di sapere due cose sul tempo: che il tempo cominciò e che scorre.

Per le persone il tempo è uno strumento di misurazione. Ma pare che tutta la consapevolezza del tempo stia nella semplice distinzione tra un prima e un dopo. In genere si è coscienti del tempo solo quando si paragonano due eventi, osservando che uno viene prima e l'altro dopo. Tutto qui? E se tutti i movimenti dell'universo cessassero per un momento, in quel momento cesserebbe il tempo? Se l'universo si fermasse e rimanesse immobile per un'ora, e con esso noi e tutto il resto (senza un pensiero, senza un respiro, senza consapevolezza, senza una particella subatomica che svolga la sua

attività), in quell'ora il tempo sarebbe fermo? Forse gli mancherebbe un'ora? Oppure cesserebbe di esistere per un'ora? E chi, poi, potrebbe dire che si è trattato di un'ora?

Eppure, a quanto pare, per molta gente la questione è semplice: il tempo non si sa cosa sia, ma *scorre*. Ma scorre davvero? Ne siamo proprio sicuri?

Il fatto è che ci vuole un'intelligenza particolare per comprendere cosa sia davvero il tempo. E ci vuole un'intelligenza illuminata da Dio per capirne il significato ultimo.

Ma scorre davvero il tempo? Per millenni tutta l'umanità (e con essa intellettuali, filosofi e scienziati dell'epoca) ha creduto che il sole scorresse attorno alla terra immobile. Ma oggi sappiamo che è la terra che scorre attorno al sole. Possiamo quindi essere ingannati dalle apparenze.

Molti hanno fatto l'esperienza, prima o poi, di assistere dal finestrino di un treno fermo in stazione ad una cosa strana. Siamo fermi ma ad un tratto il treno sul binario accanto inizia a *scorrere nel nostro campo visivo*. Pensiamo allora che stiamo partendo lasciando indietro quel treno. Poi però, vediamo - attraverso i finestrini di quel treno che *scorre nel nostro campo visivo* - parte della stazione e con sorpresa notiamo che *non scorre nel nostro campo visivo*: ovviamente è ferma. Ci rendiamo allora conto che non siamo stati noi a partire ma il treno accanto. La stessa cosa, ma inversa, accade quando da un treno in corsa vediamo un paesaggio che scorre, ma è solo apparenza, perché il paesaggio è fermo e siamo noi a scorrere. Può accadere qualcosa di simile con la nostra percezione del tempo? Sì. Per le nostre menti, racchiuse nello *spazio*, il tempo *sembra* scorrere. Quando però impariamo a capire che sono le cose dello spazio ad esaurirsi, allora iniziamo a comprendere che è lo spazio a muoversi *attraverso il tempo*.

Apparenza, tutta apparenza. Così *sembra* a noi, vincolati dallo spazio. La verità è che siamo *noi* a scorrere nel tempo, non noi fermi con il tempo che scorre. Il paesaggio del tempo, che dal finestrino della nostra vita sembra scorrere, in realtà è *fermo*[33]. Noi, il mondo e l'universo intero scorriamo nel tempo immobile. Il *tempo* che noi chiamiamo "tempo" è solo il ***tempo relativo***, relativo *a noi*, è **temporalità**.

Così si legge nella citata pubblicazione religiosa:

> "Il tempo ha certe caratteristiche che si possono comprendere. L'apparente velocità con la quale trascorre può essere misurata. Inoltre esso scorre in una sola direzione. Come il traffico in una via a senso unico, il tempo trascorre inesorabilmente in quell'unica direzione, in avanti, sempre in avanti. Qualunque sia la velocità del suo movimento in avanti, non lo si può mai far retrocedere. Viviamo in un presente momentaneo. Comunque, questo presente è in movimento e scorre di continuo verso il passato. Non si arresta". - *Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile*, pag. 278, § 4.

[33] Il primo esempio, quello dei due treni, ci dà un'idea di come sia la temporalità vista dal tempo fermo e immobile, tuttavia – conservando noi l'errata convinzione che il tempo scorra – abbiamo la sensazione di essere noi a scorrere. In realtà, tra le sponde del tempo immobile (il nostro treno fermo e la stazione), è la temporalità che scorre (il treno in movimento accanto al nostro ancora fermo).

Per aver prima affermato che “nessuno al mondo è in grado di dire cosa sia” il tempo, gli editori di questa rivista ne sanno, *loro*, di cose sul tempo! In verità, ciò che scrivono va bene per la **temporalità**, non per il tempo.

Lo spazio è quell’entità da noi non molto conosciuta e in espansione che è occupata dall’universo. È la realtà in cui viviamo. Eppure non è la forma ultima di realtà. Essa ha avuto un inizio. “In principio Dio creò i cieli e la terra” (*Gn* 1:1, *TNM*). E prima? Prima c’era Dio. Egli era già lì quando “creò i cieli e la terra”. E il tempo?

Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile, pag. 278, al § 3, dice: “Nessuno può spiegare dove cominciò il tempo”. Dunque non sarebbe iniziato con la creazione dell’universo, altrimenti non si potrebbe affermare che “nessuno può spiegare dove cominciò”. Si noti il tentativo di un ragionamento che sfugge alla logica: si dice che “nessuno può spiegare *dove* cominciò”. E qui c’è un primo errore, perché si presuppone che il tempo iniziasse in un qualche “dove”, ovvero in qualche luogo o momento. Ma cosa c’entra il tempo con un “dove”, che è da collocarsi necessariamente in uno spazio? D’altra parte, se si dicesse che nessuno sa *quando* iniziò, la domanda obbligata sarebbe subito: E prima che iniziasse? Siamo proprio certi che il tempo abbia avuto un inizio? E se l’ha avuto, prima del tempo non c’era il tempo? Pare proprio di cadere in una trappola simile a quella in cui cade una mente limitata (limitata perché umana, non perché stupida) che domanda: Ma prima di Dio chi c’era?

Tutta l’insostenibilità del ragionamento di *Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile* diventa d’un tratto logico e positivo se si mette al posto della parola “tempo” la parola “temporalità”: Chiunque può spiegare dove cominciò la temporalità. E possiamo anche sapere *quando*. La temporalità iniziò alla creazione, quando Dio iniziò a creare.

Il tempo è la dimensione di Dio. Come Dio è eterno, il tempo – che a lui appartiene – è eterno. Come Dio non cambia, il tempo non cambia. Presso Dio non c’è passato, presente e futuro. C’è l’essere. Dio è l’Essere.

Quando Dio portò all’esistenza lo spazio, questo venne a trovarsi *nel* tempo, nel tempo di Dio, quel tempo fermo ed eterno che appartiene a Dio. E lo spazio iniziò a scorrere nel tempo. Ma attenzione: lo spazio (il nostro universo) è il fiume che scorre, il tempo sono le sponde ferme del fiume dello scorrimento dell’universo. La creazione non è ferma, mentre il tempo lo è. La creazione si muove nel tempo eterno e immobile. Lo spazio invecchia, le cose dello spazio si consumano e finiscono. Il tempo rimane, immutabile e sempiterno, insieme a Dio.

La persona comune percepisce *la temporalità* come fosse il tempo, lo vede scorrere come vede scorrere il paesaggio dal finestrino di un treno in corsa. Scambia la temporalità per il tempo. Ma s’inganna. La temporalità (il *nostro* tempo relativo) è evanescente: ha un prima e un dopo. Appartiene allo spazio. Il tempo in sé invece non cambia. Non dovremmo mai parlare dello scorrere del tempo,

ma dello scorrere dello spazio attraverso il tempo. Il tempo non invecchia: siamo noi ad invecchiare nel tempo. La temporalità stessa invecchia con noi. Il tempo è *oltre* lo spazio. Il tempo trascende ogni divisione tra passato, presente e futuro.

Dio vive nel tempo, non nella temporalità. Se non si comprende questo, si fa di Dio un essere a immagine e somiglianza dell'uomo.

"La mia propria mano pose le fondamenta della terra, e la mia propria destra stese i cieli. Li *chiamo* [קֹרֵא אֲנִי (*qorè anì*), "chiamante io"] perché stiano insieme" (*Is* 48:13, *TNM* 1987). Si noti l'uso del presente: Dio li chiama – ora, anche adesso – "perché stiano insieme". Dio *è* nell'eterno presente del suo tempo eterno. "Il Creatore [בּוֹרֵא (*borè*), "creante", al presente] dei cieli e il Grande che li *distende* [נוֹטֵיהֶם (*nortehèm*), "stendente", al presente]; Colui che *stende* [רֹקַע (*roqà*), "dispiegante", al presente] la terra e il suo prodotto, Colui che *dà* [נֹתֵן (*notèn*), "dante", al presente] alito al popolo su di essa, e spirito a quelli che vi camminano" (*Is* 42:5, *TNM* 1987). Dio fa tutte queste cose *ora*, in questo momento, in ogni momento, sempre. Noi, nella nostra temporalità, diciamo che l'ha fatto, lo fa e lo farà. Dio dice che lo *fa*: il suo tempo ha solo il presente. "Se egli rivolge il cuore a qualcuno, [se] ne raccoglie a sé lo spirito e il respiro, ogni carne spirerà insieme, e l'uomo terreno stesso tornerà alla medesima polvere" (*Gb* 34:14.15, *TNM* 1987): il presente di Dio è futuro per l'uomo.

"Mostra[ci] proprio come contare i nostri giorni". - *Sl* 90:12, *TNM* 1987.

Dobbiamo imparare a comprendere che il tempo non esiste in funzione dello spazio, ma che lo spazio è in funzione del tempo. Saper contare i nostri giorni è qualcosa di più di quanto detto da *La Torre di Guardia* del 1° settembre 1999: "Cosa significa contare i propri giorni? Non significa vivere ossessionati dall'idea della morte. Mosè stava pregando Geova di insegnare ai Suoi servitori a *usare* bene i giorni che rimanevano loro in modo da onorarLo" (pag. 20, § 6). Saper contare i nostri giorni implica che ci rendiamo conto che la temporalità può essere uno sprofondare nel nulla oppure un entrare nella pienezza del *tempo di Dio*, l'eternità. Guardando il tempo dalla prospettiva di Dio (e non dal nostro piccolo finestrino da cui sembra che tutto scorra), nulla è perduto. Nella nostra temporalità tutte le cose periscono, e noi con loro. Ma in Dio il tempo non muore mai. Ciò che davvero dura rimane nel tempo di Dio. "Smettete di accumularvi tesori sulla terra [nello spazio], dove la tignola e la ruggine consumano, e dove i ladri sfondano e rubano. Piuttosto, accumulatevi tesori in cielo [nella dimensione eterna di Dio], dove né la tignola né la ruggine consumano, e dove i ladri non sfondano né rubano". - *Mt* 6:19,20, *TNM*.

Chi sa intuire e sentire la realtà del *tempo* è consapevole dell'unità che esiste tra passato, presente e futuro nell'eterna consapevolezza di Dio.

Noi viviamo in due tempi:

1. Nella *temporalità*, nel tempo relativo dell'universo, che è breve.
2. Nel *tempo*, quello di Dio, eterno.

Per la breve durata della nostra vita (che misuriamo in giorni, mesi e anni nella temporalità) noi siamo *contemporanei* di Dio. Il *nostro* tempo (quello relativo, la temporalità) è frantumato in momenti, in periodi, in giorni e in notti, in ore. Il tempo vero, quello di Dio, è indiviso.

L'eternità non inizia quando il tempo finisce. Il tempo *è* eternità. Quando questa eternità incontra lo spazio, s'infrange e diventa tempo relativo, temporalità misurabile.

Dio non è soggetto alla temporalità né confinato nell'eternità. Un momento del tempo di Dio può coincidere con la nostra temporalità. Ciò che Dio fa per l'umanità accade nel suo tempo e nella nostra temporalità. Per noi accade una volta; visto da lui accade sempre.

Il tempo interrotto è temporalità, il tempo ininterrotto è eternità. Il concetto è difficile da capire per la mente umana limitata. Ma ciò non deve comportare che si debba piegare il tempo di Dio alle nostre suddivisioni temporali in passato, presente e futuro. Nella temporalità due istanti non sono mai contemporanei. Ma nel tempo l'eternità è una e indivisibile. **Nell'eternità ogni momento è contemporaneo di Dio**. Il mondo è nel tempo e procede attraverso Dio. "In lui viviamo, ci moviamo, e siamo" (*At* 17:28): "*In* lui", greco ἐν (*en*, "in"), e non "mediante lui", come traducono *TNM* 1987 e la nuova versione.

Per l'uomo comune il tempo è solo temporalità fuggevole. Per l'uomo con Dio il tempo è eternità sotto le mentite spoglie della temporalità.

CAPITOLO 7

L'antichità della razza umana

Come conciliarla con i racconti genesiaci?

Lasciamo a chi ne fosse interessato di occuparsi di *Homo abilis*, di *Homo erectus*, di *Homo sapiens neanderthalensis* e di *Homo sapiens sapiens*. Quest'ultimo sarebbe l'uomo moderno, la cui comparsa è data tra i 90.000 e i 40.000-35.000 anni fa. Si pone quindi la questione di come conciliare tale data con quella biblica che, in base alla cronologia biblica stessa, pone la creazione dell'essere umano a circa 6.000 anni fa[34]. È una falsa questione.

Il redattore di *Genesi* non era uno scienziato, né tantomeno – adducendo l'ispirazione della Bibbia – può essere considerato uno scienziato *ante litteram* a sua insaputa, un illuminato suo malgrado. Di certo era un teologo e il messaggio che intese trasmettere era e rimane questo: "Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina". – *Gn* 1:27.

A coloro che amano il concordismo (molto spesso forzato) tra Bibbia e scienza, piacerebbe tanto che Adamo fosse collocabile a 90.000 o a 35.000 anni fa, ma così non è davvero. Del resto, supporre che la tavola genealogica di *Gn* 5 sia lacunosa e che siano state omesse centinaia (anzi, migliaia) di generazioni, è irragionevole. Sta di fatto che, stando alle datazioni proposte dagli scienziati per l'*Homo sapiens sapiens*, non è biblicamente accettabile che Adamo sia stato creato circa sei millenni fa. Ma c'è altro che anche sta di fatto.

Dalle varie *traduzioni* della Bibbia abbiamo appreso che il primo uomo si chiamava Adamo. Questo viene sentito da tempo immemorabile come nome proprio di persona, tanto che esso appare nella onomastica in molte lingue, italiano compreso. Se però esaminiamo meglio la Sacra Scrittura, le cose non stanno così.

---

[34] Non corrisponde al vero la dichiarazione del fondamentalista presbiteriano James Oliver Buswell (1895 – 1977) che "non vi è nulla nella Bibbia che indichi quanto tempo fa l'uomo è stato creato". – Cfr. *Cronologia da Adamo all'Esodo*; *Da Adamo alla distruzione di Gerusalemme*; *Cronologia a. E. V. da Adamo alla distruzione di Gerusalemme*.

La prima volta che si parla di un uomo – anzi, di un essere umano, come vedremo a breve – è in *Gn* 1:26:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ
vayòmer elohìm naasèh adàm betsalmènu kidmutènu veyrdù
e disse Dio facciamo uomo a immagine di noi come somiglianza di noi e dominino

Premesso che il plurale "facciamo" è inteso da alcuni esegeti come se Dio deliberasse chiamando in causa la corte celeste[35], ma che più facilmente si tratta di un plurale accordato al plurale *elohìm* (Dio)[36], ci sono in questo passo due punti notevoli: 1. La parola *adàm* è intesa come "uomo", anzi come essere umano; 2. Dio, nel crearlo, dice *veyrdù*, "dominino", al plurale. Si aggiunga che il termine *adàm* è senza articolo, per cui va tradotto "un uomo", inteso come essere umano. Qui è importante sottolineare che la parola *adàm* non compare come nome proprio di persona ma come nome comune.

Passiamo a *Gn* 1:27:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם
vayvrà elohìm et-haadàm betsalmù betsèlem elohìm barà otò sachàr uneqevàh otàm
e creò Dio l'essere umano a immagine di lui a immagine [di] Dio creò esso maschio e femmina creò loro

Quello che poco prima era semplicemente *adàm*, "un uomo", ora è *et-haadàm*, "l'essere umano", con tanto di articolo[37]. Il fatto che si dica che "Dio creò esso maschio e femmina" ci obbliga a tradurre *adàm* con "essere umano", per evitare equivoci[38]. Si noti infine che al "creò Dio l'essere umano" segue il plurale "creò loro". L'*et-haadàm*, "l'essere umano", era all'inizio un essere indistinto. Certamente non si chiamava Adamo.

Nel secondo racconto della creazione, leggiamo in *Gn* 2:7:

וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה
vayytsèr Yhvh elohìm et-haadàm afàr min-haadamàh
e formò Yhvh Dio l'essere umano [con la] polvere da-la terra

Qui troviamo l'etimologia di *adàm*, che è ricollegabile alla parola *adamàh*, "terra". La polvere (*afàr*) di *Gn* 2:7 – con la quale Dio formò l'*adàm* indifferenziato – era rossiccia, perché è quella presa (*min-haadamàh*), "dalla terra-*adamàh*", e la parola *adòm*, ad essa assonante, significa "rosso". Essendo stato l'essere umano formato con la polvere (עָפָר, *afàr*) della אֲדָמָה (*adamàh*) che, come abbiamo visto, indica la "terra rossiccia", ed essendo lo stesso essere umano finanche chiamato אָדָם

[35] È da rifiutare l'interpretazione che vede nel plurale "facciamo" una prova della trinità, dottrina pagana del tutto assente nella Scrittura. Così come è da rifiutare l'interpretazione della Watchtower che vi vede l'implicazione di Yeshùa (Gesù), che allora neppure esisteva.
[36] Non è l'unico caso, nella Bibbia.
[37] Oltre all'articolo determinativo (*ha*), la particella *et*, intraducibile in italiano, indica in ebraico un complemento oggetto specifico.
[38] Vero è comunque che "uomo" può essere inteso nel senso di umanità, come in queste frasi: l'uomo ha capacità artistiche, l'uomo è un essere razionale (che, si spera, non vengano intese come riferite solo ai maschi!).

(*adàm*), parola derivata da *adamàh*, la Bibbia collega l'essere umano alla terra rossiccia. Il nome אָדָם (*adàm*) significa quindi "terroso", "terroso rossiccio". E il nome אָדָם (*adàm*) non è quindi davvero un nome proprio di persona. Tale essere terroso-rossiccio diventa vivo solo quando Dio gli infonde il נִשְׁמַת חַיִּים (*nishmàt khayìm*), "l'alito di vita".

A conferma che *adàm* non è un nome proprio di persona, abbiamo due prove ulteriori. Gli ebrei alessandrini che tradussero la Bibbia ebraica in greco (*LXX*) usarono per la parola ebraica אָדָם (*adàm*) il vocabolo greco ἄνθρωπος (*ànthropos*), che indica l'uomo, maschio o femmina che sia. In *Ger* 47:2 troviamo la parola singolare *adàm* usata in senso collettivo; qui è detto che le acque inondano "le città e i loro abitanti" e poi, letteralmente, che "l'*adàm* e ogni abitante della terra ululano". Le traduzioni italiane devono adattare alla nostra lingua e volgono al plurale: "uomini". Scopriamo così che il plurale di *adàm* non esiste. Al contrario, in *Gdc* 16:7 rinveniamo il senso di *adàm* come persona individuale: "Un uomo qualsiasi". Il termine viene anche usato con il senso di "qualcuno": "Quando qualcuno [אָדָם (*adàm*)] di voi vorrà …". - *Lv* 1:2.

E la donna? È detto in *Gn* 2:21 che Dio:

יִּקַּח אַחַת מְצַלְעֹתָיו
yqòkh akhàt mitsalotàiv
prese una da metà di lui

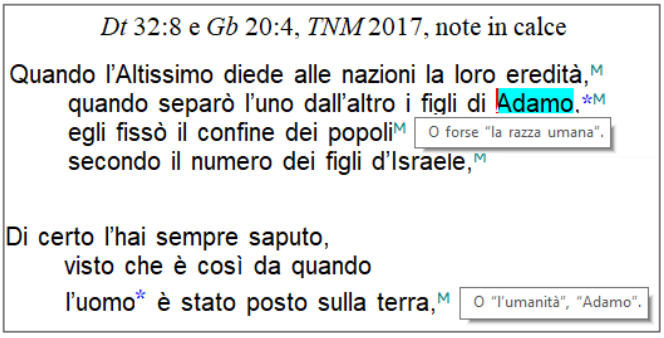
Lui (o esso) è l'*adàm* indifferenziato. Al successivo v. 22 è detto che Dio impiegò quella metà per formarla לְאִשָּׁה (*leishàh*), "come donna". Con buona pace dei maschilisti, potremo dire che dal primo essere indifferenziato Dio trasse la donna e ciò che rimase fu un uomo maschio.

Il termine *adàm* è riferito al primo uomo maschio in *Gn* 3:17: לְאָדָם אָמַר (*leadàm amàr*), "a terroso [Dio] disse". Ciò si contrappone all'espressione del precedente v. 16: אֶל־הָאִשָּׁה אָמַר (*el-haishà amàr*), "alla[39] donna [Dio] disse". Ora si noti la traduzione del v. 17: "Ad Adamo disse" (*NR*, *Diodati*, le due *TNM*), "disse ad Adamo" (*ND*[40]). *CEI*, più appropriatamente, traduce: "All'**uomo** disse". In pratica, all'*adàm*, all'uomo terroso, la maggior parte delle traduzioni assegnano un nome personale: Adamo, con tanto di maiuscola. Molto interessante è la nota in calce apposta da *TNM* 2017 alla parola "Adamo": «Significa "uomo terreno", "*genere umano*"» (corsivo aggiunto per enfatizzare). Questa nota non va trascurata. Nell'*adàm* come *genere umano*, e non come primo uomo letterale, sta la chiave di soluzione dell'incongruenza tra l'*Homo sapiens sapiens* di 90.000 o 40.000-35.000 anni fa e il presunto Adamo. Emerge così il messaggio teologico di *Genesi*; con una libera traduzione in occidentale, potremmo esprimerlo così: «Dio creò l'umanità a sua immagine, la creò maschio e femmina». - Cfr. *Gn* 1:27.

[39] Solo per la donna viene usato l'articolo (הָ, *ha*).
[40] *Nuova Diodati*.

Dobbiamo forse immaginare che in Eden Dio operasse una vera e propria operazione chirurgica con tanto di anestesia totale (*Gn* 2:21,22)? Eppure c'è chi lo crede, e sono coloro che leggono la Bibbia alla lettera.

Si noti, sulla stessa linea, *Gn* 5:1b,2: "Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio; maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò uomini quando furono creati" (*CEI*). Che cos'ha di speciale questo passo? Che l'ebraico usa la parola *adàm* non solo per il singolare "uomo" ma anche per il plurale "uomini".


Dt 32:8 e *Gb* 20:4, *TNM* 2017, note in calce

Quando l'Altissimo diede alle nazioni la loro eredità,[M]
quando separò l'uno dall'altro i figli di Adamo,*[M]
egli fissò il confine dei popoli[M]
secondo il numero dei figli d'Israele,[M]

O forse "la razza umana".

Di certo l'hai sempre saputo,
visto che è così da quando
l'uomo* è stato posto sulla terra,[M]

O "l'umanità", "Adamo".

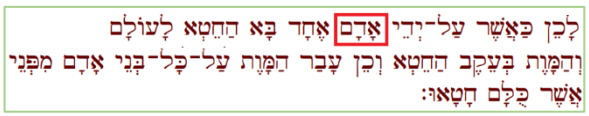
Col presunto nome Adamo è successo un po' ciò che è avvenuto per il nome Malachia, attribuito ad un profeta e del tutto inventato. In *Mal* 1:1, nella *traduzione* italiana, si legge: "Oracolo, parola del Signore, rivolta a Israele per mezzo di Malachia". Nella Bibbia la frase iniziale è questa:

מַשָּׂא דְּבַר־יְהוָה אֶל־יִשְׂרָאֵל בְּיַד מַלְאָכִי
masà dvàr-Yhvh el-Ysraèl beyàd malàchy
oracolo parola-Yhvh a-Israele tramite *messaggero di me*

Malàchy (מַלְאָכִי), come nome proprio, non esiste in tutta la Bibbia. La parola ebraica è composta da מלאך (*malàch*) più י (*y*). *Malàch* significa "messaggero" e *y* è il suffisso che indica "di me / mio". La traduzione *esatta* è dunque: "Oracolo, parola di Yhvh ad Israele per mezzo del mio messaggero".

Per ciò che riguarda comunque Adamo come nome proprio, questo si riscontra successivamente e soprattutto nelle Scritture Greche. E non c'è da stupirsene, perché occorreva pur un nome per riferirsi al primo uomo.

Per ciò che riguarda la cronologia, possiamo supporre – con buona ragione, dopo aver esaminato più attentamente ogni aspetto – che il redattore di *Gn* fissi con l'adamico-terroso l'inizio dell'umanità. La preistoria biblica termina introducendo Abramo: "Tera prese Abramo, suo figlio, e Lot, figlio di Aran, cioè figlio di suo figlio, e Sarai sua nuora, moglie d'Abramo suo figlio, e uscì con loro da Ur dei Caldei per andare nel paese di Canaan" (*Gn* 11:31). Per risalita l'agiografo arriva fino all'inizio dell'umanità. Il messaggio teologico è: È Dio che ha creato l'umanità e Abraamo da essa fu scelto. Scrive Paolo in *Rm* 5:12: "Per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata su tutti gli uomini" (*NR*). L'uomo è qui detto *ànthropos* (ἄνθρωπος), l'essere umano, maschio o femmina, che "genericamente, include tutti gli individui umani" (*Vocabolario del Nuovo Testamento*), *ànthropos* che nella retroversione in ebraico diventa *adàm* (אָדָם). Paolo ha in mente tutta l'umanità posteriore all'*adàm* e da lui discesa in senso reale, storico. Se una razza preadamita ci fu, *Gn* non la contempla e di certo non potrebbe avere una vera


לָכֵן כַּאֲשֶׁר עַל־יְדֵי אָדָם אֶחָד בָּא הַחֵטְא לָעוֹלָם
וְהַמָּוֶת בְּעִקְבֵי הַחֵטְא וְכֵן עָבַר הַמָּוֶת עַל־כָּל־בְּנֵי אָדָם מִפְּנֵי
אֲשֶׁר כֻּלָּם חָטָאוּ׃

connessione genetica con l'*adàm* creato a immagine di Dio. Se ci furono esseri preadamiti, di cui l'evoluzione parla, non possiamo che supporre che essi furono distrutti da Dio per una ragione che non sappiamo (forse prima di quando "la terra risultò essere informe e vuota"? - *Gn* 1:2, *TNM* 1987). Anche dei dinosauri (vissuti circa 230 milioni di anni fa) abbiamo testimonianze. Lo scienziato e fisico francese Pierre Lecomte du Noüy (1883 – 1947) nel suo libro *L'Homme et sa destinée* (1947) sostiene che l'evoluzione fu la risposta alla volontà divina e che l'uomo, scorrendo nei processi evolutivi, ad un certo punto (forse all'età del Cro-Magnon, ovvero al tempo dell'*Homo sapiens*) divenne capace di una mutazione in cui Dio alitò. Può anche essere.

CAPITOLO 8

Le variazioni dei nomi di Dio

Yhvh, *Elohìm*, altri

La parola “nome” nel titolo non deve ingannare. Dio non ha un nome. L’idea che usando il nome di Dio “lo si distingue nettamente da tutti i falsi dèi”[41] contiene un fondo blasfemo perché si mette Dio alla pari dei falsi dei, tanto che occorrerebbe distinguerlo; Paolo scrive in *1Cor* 8:5,6: “Anche se ci sono cosiddetti dèi … in realtà per noi c’è un solo Dio, il Padre” (*TNM* 2017). Si noti che l’apostolo, dopo aver detto che “c’è un solo Dio”, specifica: “il Padre”, e non un nome personale.

Più che di nomi si dovrebbe parlare di epiteti, di appellativi. Solo chi non conosce a fondo la Scrittura può leggere alla lettera *Is* 42:8: “Io sono Geova. Questo è il mio nome”. - *TNM* 2017.

Prima di tutto, esaminiamo la parola “Geova”. Nella Bibbia ebraica Stuttgartensia la troviamo in due forme:

יְהֹוָה יְהוִה

yehovàh *yehovìh*

La *Biblia Hebraica Stuttgartensia* è una copia precisa del *Testo Masoretico* come è contenuto nel *Codex Lenigradensis* (L). Il *Testo Masoretico* è così chiamato perché fu redatto tra i secoli 7° e l’11° della nostra era dai Masoreti (eruditi e scribi ebrei, scrupolosissimi). I Masoreti ebbero tra l’altro il grande merito di fissare la pronuncia dell’ebraico, inventando un sistema di vocalizzazione (in sé l’ebraico è infatti solo consonantico: le vocali si leggono ma non si scrivono). Fino ad allora poteva leggere la Bibbia ebraica solo chi conosceva perfettamente l’ebraico, sapendo tutte le parole a memoria e riconoscendole. Con il *Testo Masoretico* oggi tutti possono leggere il testo ebraico grazie ai Masoreti che vi inserirono le vocali e gli accenti. Essi ebbero talmente rispetto per le lettere (consonanti) del testo sacro, che idearono per le vocali un sistema di puntini e trattini da porre sotto o sopra o a lato e perfino dentro le consonanti, ma senza mai alterare le lettere (consonanti), che sono le uniche che davvero appartengono al testo biblico. Nell’immagine sopra riprodotta abbiamo indicato in rosso le vocali aggiunte dai Masoreti, lasciando in nero il puro testo biblico.

Ora, la parola tradotta “Geova” da *TNM* è nel testo biblico יהוה. Si tratta di quattro consonanti, e

[41] *Il nome divino che durerà per sempre*, Watchtower, 2007, pag. 20.

per questo la parola viene chiamata sacro *tetragramma*[42]. Le quattro consonanti sono, in ordine di lettura (da destra a sinistra): YHVH. E come si legge? Al giorno d'oggi nessuno al mondo lo sa con certezza. Gli ebrei, nell'eccessivo timore di fare una cosa sconveniente per un rispetto oltremodo sproporzionato verso Dio (gli ebrei più ortodossi scriverebbero "D-o", il che pure ci indica quanto siano oltremodo riguardosi), col tempo smisero di pronunciare quello che chiamano "il nome ineffabile" e "il nome impronunciabile". Si arrivò al punto che il "nome" veniva pronunciato solo una volta all'anno dal Sommo Sacerdote nel Giorno delle Espiazioni, il quale lo pronunciava pure sottovoce, di modo che non fosse udibile. E così la pronuncia di יהוה andò persa per sempre. Oggigiorno, i pii ebrei si rivolgono a Dio chiamandolo *Hashèm*: "il Nome", in ebraico. Di ciò abbiamo dei precedenti biblici in *Lv* 24:11,16.

Tornando al *Testo Masoretico*, analizziamo ora meglio la vocalizzazione יֱהוִה (*yehovìh*). La troviamo in *Gdc* 16:28 nell'espressione אֲדֹנָי יֱהוִה (*adonày yehovìh*), "Signore Yhvh". Si noti che qui Yhvh è preceduto da *Adonày*, "Signore". Ora raffrontiamolo a *Gn* 2:4[43]: יְהוָה אֱלֹהִים (*Yehvàh elohìm*), "Yhvh Dio". Vediamo anche questa stessa ultima espressione in *Gn* 3:14: יְהוָה אֱלֹהִים (*Yehovàh elohìm*), "Yhvh Dio". Questi accorgimenti sono un vero e proprio stratagemma ideato dai Masoreti per far leggere in un certo modo il sacro tetragramma. In pratica: vocalizzarono Yhvh con le vocali di *adonày*, di modo che il lettore leggesse proprio *adonày*, "Signore". La forma יְהוָה (*Yehvàh*) tradisce il singolare *elohà*, "Dio", come infatti doveva essere letto. Quando però il tetragramma (che normalmente era letto *adonày*, "Signore") veniva a trovarsi in combinazione proprio con *adonày*, per non far leggere "Signore Signore" i Masoreti gli misero le vocali di *elohìm*, "Dio", così da leggere "Signore Dio".

Ma come si arrivò da יהוה a "Geova"? Lo stratagemma masoretico fu scoperto solo nei primi decenni del '900, per cui il frate medievale che aveva decifrato la vocalizzazione masoretica era all'oscuro dell'espediente masoretico e, come se niente fosse, lesse יְהוָה proprio come era scritto: *Yehovàh*, non sapendo di commettere un obbrobrio assegnando a Dio un nome fasullo. È per questo che in antiche chiese cattoliche e anche in vecchie Bibbie troviamo ancora quel nome senza senso. Quando l'accorgimento masoretico fu scoperto, la Watchtower non poteva ormai più fare marcia indietro; a maggior ragione oggi: dovrebbe ristampare tutta la sua letteratura, Bibbie comprese, e far cambiare nome ai propri adepti. – Per approfondimenti si vedano gli studi *Il valore del nome presso gli ebrei*; *Dio non rivelò il suo nome a Mosè*; *Il nome che non è un nome diventa il Nome*.

[42] Termine derivato dal greco τετρα (*tetra*), "quattro", e γράμμα (*gràmma*), "lettera".
[43] È questa la prima volta che il sacro tetragramma Yhvh compare nella Bibbia.

Secondo l'ipotesi documentaria, a cui abbiamo accennato nel primo capitolo, i due appellativi divini Yhvh ed *Elohìm* risalirebbero a due autori distinti di parti della *Genesi*. La prevalenza in *Gn* 1 del nome *Elohìm* testimonierebbe la presunta fonte E (eloista) e la presunta fonte P (sacerdotale), le quali si riferirebbero a Dio usando solo il vocabolo Dio (*Elohìm*, in ebraico); parimenti, la predominanza di Yhvh in *Gn* 2 indicherebbe un autore diverso (presunta fonte J, javista)[44]. Se così fosse, avremmo nell'antica Israele un caso unico. In verità, era comune nell'antico Oriente usare nomi diversi per riferirsi alle stesse divinità. In Mesopotamia, la patria di Abraamo, le principali deità erano nominate tanto con in nome accadico quanto col corrispondente sumero. Ad esempio, la dea babilonese Ishtar, la regina del cielo (*Ger* 44:19), era chiamata in sumero Inanna. La stessa cosa avveniva in Egitto. Ancor più notevole è la testimonianza del Corano, originato da Maometto che scopiazzò dalla cultura biblico-ebraica. Nella *Surah Baqarah* troviamo al v. 7 in nome divino Allahu (corrispondente all'ebraico *Elohìm*) e nella *Surah At Tawba* troviamo al v. 129 rabbu ("Signore", corrispondente all'ebraico *adonày*); nella *Surah Al A'raf* al v. 54 i due nomi sono abbinati: Allahu rabbu. È questa una prova che nella letteratura semitica si usavano nomi diversi per la stessa divinità.

Un esempio eclatante dell'assurdità dell'ipotesi documentaria ci è dato dai due nomi Sinày e Horeb per la stessa montagna. Il primo era attribuito alla presunta fonte J, javista; il secondo alla presunta fonte E, eloista. Tale congettura cadde miseramente incontrando *Dt* 1:6: "Geova [Yhvh, nel testo biblico!] nostro Dio ci disse in Hòreb: …" (*TNM* 2017), in cui in un testo attribuito a J si trova una parola attribuita a E.

Ancor più rilevante è *Gn* 3:1-5, in cui troviamo che *Elohìm* ricorre in un brano attribuito a J, javista. In *Gn* 22:11 abbiamo l'opposto: Yhvh compare in un brano attribuito a E, eloista. Ed a quale fonte mai dovremmo attribuire *Gn* 2:4 in cui troviamo l'abbinamento Yhvh *Elohìm*? I sostenitori dell'ipotesi documentaria però non demordono e scindono il versetto in due: 4a viene attribuito a P e 4b a J! Così anche per la gran parte dei versetti che presentano il nome composto Yhvh *Elohìm*.

Al di là dell'assurda ipotesi documentaria, rimane questa domanda: come si spiega l'uso di Yhvh e di *Elohìm* nel riferirsi allo stesso Dio, uno e unico? Il termine *El* (אֵל) proviene probabilmente da una radice che significa "potente/forte". "Il Signore [Yhvh, nel testo biblico] gli apparve e gli disse: «Io sono il Dio onnipotente [אֲנִי־אֵל שַׁדָּי (*anì-el shaddày*)]»" (*Gn* 17:1, *NR*). *Elohìm* si adatta quindi bene quando si parla di Dio come potente creatore (in *Gn* 1, ad esempio). Yhvh, che significa "Colui che è", fa riferimento soprattutto al patto o alleanza tra Dio e l'uomo (in *Gn* 2, ad esempio, in cui si parla del patto tra Dio e l'*adàm*)[45]. In *Gn* 3, giacché si parla del maligno serpente che con Dio non ha alcuna

[44] La trascrizione della lettera ebraica י con *j* è quella più corretta, a patto che si pronunci la *j* come nelle parole iena (jena), Ajaccio e Jugoslavia.

[45] Si veda anche *Es* 6:4: "Stabilii con loro il mio *patto*" (*TNM* 2017), in cui Yhvh si riferisce ad Abraamo, Isacco e Giacobbe.

alleanza, torna il nome *Elohìm*, usato anche da Eva quando parla col serpente; ma in 3:9 è di nuovo Yhvh che interpella Adamo e che in 3:13 rimprovera Eva; in 3:14 è Yhvh *Elohìm* che maledice il serpente.

In sé, *elohìm* significa "dio" ed è riferito anche ai vari dei pagani, come in *Gdc* 2:12: "Andarono dietro ad altri dèi [אֱלֹהִים (*elohìm*)], fra gli dèi [אֱלֹהֵי (*elohè*)[46]] dei popoli che li attorniavano".

Esaminiamo ora *Es* 6:2,3: "Dio disse a Mosè: «Io sono Geova [Yhvh, nel testo biblico!]. Apparivo ad Abraamo, Isacco e Giacobbe come Dio Onnipotente [אֵל שַׁדָּי (*el shaddày*)], ma rispetto al mio nome Geova [Yhvh, nel testo biblico] non mi feci conoscere da loro[47]»" (*TNM* 2017). Se si legge il passo alla lettera, ciò non risulta vero, perché Abraamo, Isacco e Giacobbe usarono il nome Yhvh (cfr. *Gn* 12:8;26:22;28:16), che quindi conoscevano. La spiegazione è al v. successivo, il 4: "Stabilii con loro il mio patto per dar loro il paese di Cànaan, il paese in cui vissero come stranieri" (*TNM* 2017). Yhvh si conferma il Dio del patto, ma Abraamo, Isacco e Giacobbe non videro il mantenimento del patto perché vissero in Palestina solo "come stranieri". Dio aggiunge poi, al v. 5: "Ora io stesso ho udito i lamenti del popolo d'Israele, che gli egiziani tengono schiavo, e ricordo il mio patto" (*TNM* 2017). Abraamo, Isacco e Giacobbe avevano conosciuto Dio solo come *el shaddày*, ma non come mantenitore del patto (Yhvh). Saranno i loro discendenti, gli israeliti, a conoscerlo veramente come Yhvh, Dio del patto, quando li condurrà in Palestina, la terra assegnata da Dio ad Israele. Si aggiunga che in ebraico il verbo "conoscere" indica non una conoscenza intellettuale ma una conoscenza esperienziale, acquisita facendone esperienza[48].

> "Vi prenderò [voi israeliti (v. 6)] come mio popolo, e sarò il vostro Dio; e certamente saprete che io sono Geova [Yhvh] vostro Dio . . . Vi porterò nel paese che giurai di dare ad Abraamo, Isacco e Giacobbe, e ve lo darò in possesso. Io sono Geova [Yhvh]". – *Es* 6:7,8, *TNM* 2017.

El e i suoi composti

Abbiamo già spigato che il nome *El* (אֵל) proviene probabilmente da una radice che significa "potente/forte"[49]. A corroborare questa etimologia abbiamo *Gn* 31:29: "È in mio potere di farvi del male" (*NR*). La traduzione "potere" corrisponde nel testo ebraico a אֵל (*el*). Il plurale di *el* è *elìm* (אֵלִם) ed è usato in merito agli dèi, per esempio in *Es* 15:11: "Chi è pari a te fra gli dèi [*elìm* (אֵלִם)], o

[46] Plurale costrutto di אֱלֹהִים (*elohìm*), "dèi di".
[47] "Non mi feci conoscere da loro" come Yhvh, e non 'non feci sapere loro il mio nome Yhvh'!
[48] Si pensi, ad esempio, a *Gn* 4:1: "Adamo conobbe Eva, sua moglie" (*NR*); il risultato di tale "conoscenza" fu il concepimento di Caino.
[49] Quando *El* è preceduto dall'articolo determinativo *ha* (הָ), si ha *haèl* (הָאֵל), "il Dio". "Io sono il Dio". - *Gn* 31:13, *NR*.

Signore [Yhvh]?" (*NR*). Il termine *elìm* viene impiegato anche come plurale di intensità[50], ad esempio in *Sl* 89:6: "chi, nei cieli, è paragonabile al Signore [Yhvh]? Chi è simile al Signore [Yhvh] tra i figli di Dio [*elìm* (אֵלִים)]?"[51] (*NR*). Che il termine plurale vada inteso al singolare lo dimostra la traduzione che ne fecero gli ebrei alessandrini nella *Settanta* greca, in cui impiegarono θεός (*theòs*), "Dio" al singolare.

Ora vediamo i nomi di Dio composti con *El*. Uno di questi è אֵל שַׁדַּי (*el shaddày*), che abbiamo già incontrato. In *Is* 9:5 incontriamo *el ghibbòr* (אֵל גִּבּוֹר), "Dio potente". Così abbiamo: אֵל שַׁדַּי (*el shaddày*), "Dio onnipotente", ed *el ghibbòr* (אֵל גִּבּוֹר)[52].

Un altro nome di Dio composto con *El* lo troviamo in *Gn* 14:18, in cui si parla di "Melchisedec, re di Salem", che "era sacerdote del *Dio altissimo*" (*NR*), אֵל עֶלְיוֹן (*el elyòn*), nel testo sacro. La trattazione del termine *elyòn* (עֶלְיוֹן) è talmente complessa e importane che ad essa sarà dedicato il prossimo capitolo, il n. 9.

Altri composti di *El* sono:

- אֵל רֳאִי (*el-roì*), "Dio che vede". - *Gn* 16:13.
- אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (*El Elohè Israèl*), "*El* Dio di Israele" - *Gn* 33:20.
- אֵל קַנָּא (*El qannà*), "Dio geloso". - Es 34:14.
- כִּי אֵל חַי (*El khày*), "Dio vivo". - *Gs* 3:10.
- אֵל עוֹלָם (*El olàm*), "Dio eterno". - Is *40*:28.
- אֵל דֵּעוֹת (*El deòt*), "Dio di conoscenza". - *1Sam* 2:3.

L'alternanza dei nomi divini

Sin dalla prima pagina di *Genesi* si verifica un fenomeno particolare che richiama l'attenzione del lettore diligente. Nel primo versetto della Bibbia troviamo il vocabolo "Dio", in ebraico *elohìm* (אֱלֹהִים), un plurale di intensità che va reso al singolare. Tale nome, *elohìm*, è usato fino a 2:3, in cui termina il primo racconto della creazione. Nel secondo racconto della creazione (2:4-3:24) si usa prevalentemente Yhvh, anche abbinato ad *elohìm*. In tutto il resto di *Gn* non si verifica più l'abbinamento Yhvh *Elohìm*, ma i due nomi si alternano. Ci si domanda quale sia la ragione di questo

[50] In ebraico il plurale di maestà o eccellenza non esiste.
[51] Si noti il parallelismo tra Yhvh ed *elìm*.
[52] In *Gn* 17:1 si ha אֵל שַׁדַּי (*el shaddày*), "Dio onnipotente", riferito a Yhvh. In *Is* 9:5, *el ghibbòr* (אֵל גִּבּוֹר) è uno dei nomi straordinari e non comuni che vengono attribuiti al re Ezechia. – Si veda lo studio *I tre bambini di Is 7;8;9;11*.

singolare fenomeno. In passato si credeva di aver trovato la soluzione nell'ipotesi documentaria, ma oggi essa è stata abbandonata dagli studiosi.

Qualche studioso ha tentato un'altra via. Facendo notare che la *LXX* greca presenta molto spesso nomi divini diversi da quelli del *Testo Masoretico*, ci si è domandati se essa non contenga un testo biblico più certo di quello ebraico che ci è giunto. È un fatto che il *Testo Masoretico* fu compilato fra il 6° e il 10° secolo della nostra era e che contiene varianti, anche significative, rispetto alla più antica versione greca detta dei *Settanta*, risalente al 3° secolo prima di Yeshùa.

Il fatto che i masoreti idearono un sistema di puntini e trattini per vocalizzare e accentare il testo ebraico (che è solo consonantico e privo di accenti tonici) senza che tali segni modificassero in alcun modo le lettere del testo sacro, ci dice indirettamente quanto essi fossero accurati. Essi non alterarono la Bibbia in alcun modo. Il *Codex Leningradensis* (L) è il più antico *Testo Masoretico*, realizzato su pergamena e datato al 1008; ebbene, nel 1947, quando furono riportati alla luce i Rotoli del Mar Morto, tra cui più di 220 manoscritti e frammenti biblici (più antichi di oltre un migliaio di anni rispetto al *Codice di Leningrado*), dal confronto tra i Rotoli del Mar Morto e il *Testo Masoretico* risultò che nonostante poche varianti testuali (per lo più di carattere ortografico), il testo biblico era praticamente lo stesso.

La versione greca della *LXX* è in pratica solo una traduzione del testo biblico ebraico, attuata da diversi ebrei di Alessandria d'Egitto. Ha indubbiamente il suo valore, ma non riproduce la Bibbia ebraica originale. Si tenga conto che in essa i traduttori alessandrini inclusero anche diverso altro materiale extrabiblico, il che fa della *Settanta* quella che potremo definire un'opera culturale.

Nella versione dei *Settanta* si trovano anche dei libri non presenti nel canone ebraico e quindi assenti anche nel *Testo Masoretico*. Si tratta dei seguenti libri apocrifi, chiamati dai cattolici deuterocanonici (non esiste però un secondo canone):

Aggiunte al Libro di Ester	Baruc
Giuditta	Lettera di Geremia
Tobia	Preghiera di Azaria (*Daniele* 3:26-45)
Primo e Secondo libro dei Maccabei	Cantico dei tre giovani nella fornace (*Daniele* 3:52-90)
Sapienza di Salomone (Sapienza)	Susanna (*Daniele* 13)
Siracide (o Ecclesiastico)	Bel e il Drago (*Daniele* 14)

Presenti poi nella Settanta ma rifiutati perfino dal canone cattolico: Primo libro di Esdra; Terzo e Quarto libro dei Maccabei: Salmo 151; Odi, inclusa la Preghiera di Manasse; Salmi di Salomone.

Si aggiunga infine che la *Settanta* rappresenta la tradizione egiziana, mentre il *Testo Masoretico* quella autentica, palestinese. Che i traduttori della *LXX* si siano permessi dei cambiamenti fu a volte perfino doveroso; ad esempio per il nome divino Yhvh. Tradurlo in greco non era possibile perché inesistente in quella lingua; avrebbero però potuto traslitterarlo. In *Gn* 3:20 è detto che l'uomo chiamò la sua donna *Khavàh* (חַוָּה), che significa "facente vivere" e che noi traduciamo "Eva"; la versione alessandrina *traduce* con Ζωή (*Zoè*), "vita". In *Gn* 14:18 troviamo il nome proprio del re di Salem:

Malki-tzèdeq (מַלְכִּי־צֶדֶק), che viene *traslitterato* in greco *Melchisedek* (Μελχισεδεκ). Per Yhvh fu invece fatta una *scelta*: ὁ θεὸς, *o theòs*, "il Dio" (cfr. *Gn* 2:4,5,7-9;4:1); κύριος ὁ θεὸς, *kýrios o theòs*, "Signore il Dio" (cfr. *Gn* 4:26); κύριος, *kýrios*, "Dio" (cfr. *Gn* 11:5). Gli scritti neotestamentari seguono la stessa prassi.

Di congetture sulla variabilità dei nomi divini ce ne sono diverse altre, che qui non esaminiamo perché hanno in comune il difetto di essere interpretazioni soggettive e arbitrarie.

Senza ricorrere alla ipotesi documentaria, ormai archiviata dagli studiosi, sta di fatto che in *Gn* 1-11 ci sono racconti duplicati[53]. È quindi ovvio che il redattore di *Gn* avesse a disposizione due fonti diverse e che decise di utilizzarle entrambi. Una di queste impiegava forse il nome *Elohìm* e l'altra il nome Yhvh. A parte ciò, che riguarda la preistoria biblica, i biblisti sono concordi che da *Gn* 12 in avanti (storia biblica) il racconto genesiaco sia unitario, nonostante l'alternanza dei nomi divini[54].

La spiegazione che il nome *Elohìm* sia più antico e testimoni il vecchio politeismo (il termine *Elohìm* è plurale) praticato una volta dagli ebrei non può essere accolta perché non è possibile che esso abbia lasciato nel *Tanàch* tracce tanto profonde. Né possiamo accettare l'idea che i due nomi *Elohìm* e Yhvh indichino ciascuno delle sfumature divine diverse, perché ciò avrebbe richiesto riflessioni teologiche a priori, mentre queste invece sono di fatto state fatte solo in seguito.

Non dobbiamo perdere di vista l'obiettivo: capire le regioni che spinsero l'agiografo a usare quei nomi, scoprire quale fu il suo pensiero originario. Nella ricerca è normale che vengano fatte delle ipotesi, ma poi – per diventare regole ermeneutiche – devono essere provate con i testi biblici.

In una di queste ipotesi *Elohìm* sarebbe il nome universale che designa Dio come creatore e Yhvh sarebbe il nome storico usato dagli ebrei. Sin dall'inizio della Bibbia tale ipotesi sembra valida: "In principio Dio [*Elohìm*] creò i cieli e la terra" (*Gn* 1:1, *TNM* 2017), e *Gn* 2:4 (in cui è detto che Yhvh *Elohìm* fece terra e cieli) potrebbe segnare un collegamento, ma poi incontriamo *Gn* 6:6 in cui è detto che Yhvh si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra, e qui è del creatore che si parla.[55]

L'ipotesi che la scelta di *Elohìm* o di Yhvh sia dovuta a motivi stilistici e a ragioni estetiche è troppo balzana per essere presa in considerazione. Vero è che ciò potrebbe essere valido in *Gn* 9:26,27[56], ma non se ne può fare una regola fissa.

Va ricordata anche la soluzione proposta dal rabbino spagnolo, filosofo e teologo - nonché poeta e

[53] I più evidenti sono i *due* racconti della creazione (*Gn* 1:2-2:3 e *Gn* 2:4-3:24). Altri duplicati li esamineremo.
[54] La spiegazione che viene data è che Yhvh fu predominante nella Palestina meridionale (Giudea), mentre *Elohìm* lo era nelle tribù ebraiche del nord. Tuttavia, l'esame dei testi biblici smentisce questa ipotesi.
[55] Il nome duplice "Yhvh *Elhoìm*", che incontriamo da *Gn* 2:4 a 3:23, potrebbe tuttavia indicare che il Dio di Israele (Yhvh) rimane pur sempre *Elhoìm*, la divinità altissima infintamente superiore all'uomo.
[56] "Benedetto sia Yhvh, Dio di Sem … estenda Dio Iafet". Qui l'alternanza dei nomi divini consente una bella forma e crea ritmo.

medico -, Yehuda Ben Shmuel Ha-Levi (1075/1085 – 1141). Per lui *Elohìm* rappresenta l'idea del divino, che può essere percepita tramite la speculazione filosofica riflettendo sull'ordine cosmico, mentre Yhvh è il Dio personale. Ciò può in effetti chiarire le ragioni della scelta di un nome anziché dell'altro in alcuni passi biblici, però non offre una soluzione esauriente del problema.

Quanto sia problematico trovare una ragione convincente per il fenomeno dell'alternanza dei nomi divini possiamo vederlo in un brano biblico emblematico della questione, *Gn* 3:1-5:

1 Or il serpente era il più astuto di tutte le fiere dei campi che *Yhvh Elohìm* aveva fatto, e disse alla donna: «Ha *Elohìm* veramente detto: Non mangiate di tutti gli alberi del giardino?». **2** E la donna rispose al serpente: «Del frutto degli alberi del giardino ne possiamo mangiare; **3** ma del frutto dell'albero che è in mezzo al giardino *Elohìm* ha detto: Non ne mangiate e non lo toccate, altrimenti morirete». **4** Allora il serpente disse alla donna: «Voi non morrete affatto; **5** ma *Elohìm* sa che nel giorno che ne mangerete, gli occhi vostri si apriranno, e sarete come *Elohìm*, conoscendo il bene e il male».	Il nome composto *Yhvh Elhoìm* s'incontra da *Gn* 2:4 a 3:23. E il brano di 3:1-5 si trova al suo interno. Pur mantenendo il nome composto *Yhvh Elhoìm*, questo brano per ben quattro volte impiega il semplice *Elohìm*. Viene naturale domandarsi perché.

Nuova Diodati con inserimento dei termini ebraici

Fino a questo punto della nostra considerazione il problema rimane insoluto. Cercheremo di dargli soluzione al capitolo 10, dopo aver affrontato la questione del nome divino "altissimo" nel captolo 9, il prossimo.

Appendice
"Allora si cominciò ad invocare il nome di Yhvh"

"Adamo conobbe ancora sua moglie ed ella partorì un figlio che chiamò Set . . . Anche a Set nacque un figlio, che chiamò Enos. Allora si cominciò a invocare il nome del Signore [Yhvh]". – *Gn* 4:25,26.

Che cosa significa che al tempo di Enos "si cominciò a invocare il nome di Yhvh"? Secondo una certa opinione, quella sarebbe stata la prima volta nella storia in cui gli uomini iniziarono a invocare il Nome di Dio (Yhvh). Tale convincimento non ha basi bibliche, perché in *Genesi* era già stato menzionato il Nome in diverse occasioni. Eva lo usò dopo aver partorito Caino, dicendo: "Ho acquistato un uomo con l'aiuto del Signore [Yhvh]" (*Gn* 4:1). *TNM* 2017, forse per evitarne l'errata interpretazione, pone questa nota in calce a 4:26: «Evidentemente nel senso di "profanare"»; nella precedente edizione, meno esplicitamente ma sempre indirizzando verso il senso di "profanare", la nota rimandava a *Es* 20:7 e a *2Re* 19:16. Questa diversa interpretazione è conforme a quanto già sostenuto dal rabbino medievale francese Rashi (1040 – 1105), che basandosi sul *Midrash* faceva notate che il verbo חָלַל (*khalàl*), "cominciare", ha anche il significato di "profanare", e affermava quindi che al tempo di Enos il Nome divino fu dissacrato a causa dell'idolatria.

26. A Set nacque pure un figlio, che chiamò per nome 'Enosh. Allora si cominciò a chiamare con il Nome del Signore.

Allora si cominciò – Il verbo *si cominciò* è connesso con il termine « profanazione » [48]. Allora, cioè, si cominciò a chiamare gli uomini e gli idoli con il Nome del Santo, benedetto Egli sia, rendendoli così oggetto di idolatria e chiamandoli dèi [49].

[48] In ebraico i verbi « cominciare » e « profanare » hanno la stessa radice.

[49] *Genesi Rabbah* XXIII, 7; *Targum Yonatan* Gn 4, 26.

Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*, Casa Editrice Marietti, pag. 39

Questa idea, tuttavia, non sembra corrispondere al significato letterale del brano, poiché non appare coerente con il contesto del racconto.

Il rabbino, storico ed ebraista Umberto Cassuto (1883 – 1951) ci offre la giusta spiegazione facendo notare che nell'ebraico antico non esisteva alcuna distinzione tra un'azione del tutto nuova e il suo ripetersi in un tempo successivo. Come esempio, egli cita il verbo בָּנָה (*banàh*), "costruire", usato in *Sl* 51:18[57], in cui - spiega Cassuto - il verbo "costruire" non può che essere tradotto "*ri*costruire", perché le precedenti mura erano state distrutte. Allo stesso modo, continua Cassuto, il verbo חָלַל (*khalàl*), "cominciare", ha in 4:26 il valore di "*ri*cominciare" a chiamare il Creatore del mondo con il suo Nome.

All'opposto del *ricominciare* a chiamare Dio con il suo Nome, abbiamo la sua dismissione. Ciò era accaduto da un tempo successivo a Eva fino a quello di Enos, per circa un secolo[58]. Al suo tempo il profeta Isaia attestò: "Non c'è più nessuno che invochi il tuo nome". - *Is* 64:7.

Quando dilaga la trasgressione e si vive nel peccato vale il detto del profeta Amos: "Non è il momento di nominare il nome del Signore [Yhvh]". - .

[57] "Nella tua benevolenza tratta bene Sìon e ricostruisci [תִּבְנֶה (*tivnè*), "costruirai"] le mura di Gerusalemme" (*Sl* 51:18, *TNM* 2017); nel *Testo Masoretico* si trova al v. 20.

[58] "Adamo visse centotrent'anni, generò un figlio a sua somiglianza, a sua immagine, e lo chiamò Set" (*Gn* 5:3); "Set visse centocinque anni e generò Enos" (5:6). Il periodo tra le due nascite copre 105 anni.

CAPITOLO 9

Elyòn (עֶלְיוֹן)

Il più alto - ὁ ὕψιστος (*o ýpsistos*)

Elyòn (עֶלְיוֹן) è un aggettivo denominale, ovvero che deriva da un nome; nel nostro caso il nome è *al* (עַל), “altezza”. Tale sostantivo lo troviamo in *Gn* 27:39, ma solo nel testo originale, perché le traduzioni lo trascurano; in questo passo Isacco preconizza per suo figlio Esaù una vita lontana dalla terra fertile e lontana “da rugiada [dei] cieli, da altezza [מֵעָל (*meàl*)]” (si noti il parallelismo tra cieli e altezza). Questo denominale di *al* è formato con il rafforzativo -ון (*-on*) che gli dà il valore di superlativo: “altissimo”. Il senso preciso di questo aggettivo fu reso bene dagli ebrei di Alessandria d’Egitto che tradussero la Bibbia in greco (lingua molto più ricca e precisa dell’ebraico): ὁ ὕψιστος (*o ýpsistos*), “il più alto”. – *LXX*.

Nella Bibbia ebraica si incontrano 53 ricorrenze di *elyòn*. In 22 di questi casi il termine indica semplicemente qualcosa di alto, nei restanti 31 è usato come epiteto divino. Nel libro di *Daniele* troviamo la forma aramaica di *elyòn*; al singolare in *Dn* 7:25: “Egli parlerà contro l'Altissimo [עִלָּאָה (*ilaàh*)]” (*NR*). In *Dn* 7:18,22,25,27 si rinviene la forma plurale: עֶלְיוֹנִין (*elionìn*). In *Dn* 7:25 vengono usati ambedue i numeri, singolare e plurale, che *TNM* rende rispettivamente con “Altissimo” e “Supremo”. Tuttavia, il plurale di intensità si può apprezzare solo nel testo aramaico, perché intraducibile in italiano, in cui possiamo dare solo un vago senso: Altissimo e Il Più Alto.

Il termine *elyòn* è anche documentato nei libri apocrifi e nella letteratura qumranica. La documentazione più importante per la ricerca dell’origine del termine è l’iscrizione aramaica di Sefire (foto), scoperta nel 1930 vicino ad Al-Safirah (Sefire), nei pressi di Aleppo, in Siria, e datata all’8° secolo prima della nostra era; attualmente è conservata nel Museo Nazionale di Damasco. L’iscrizione registra i nomi *El* ed *Elyòn*, “Dio” e “Altissimo”. Questa scoperta è del massimo interesse per lo studio delle credenze nell'antica Siria e Palestina.

Non è peregrino parlare delle antiche credenze unendo Siria e Palestina. La Siria è chiamata nella Bibbia ebraica Aram (cfr. *Gdc* 10:6; *2Sam* 8:6,12;15:8; *Os* 12:12). In epoca patriarcale, il padre ed il fratello di Rebecca sono definiti nella Bibbia "aramei", ovvero siri (*Gn* 25:20;28:5;31:20,24). In *Dt* 26:5 è detto: "Tu pronuncerai queste parole davanti al Signore, che è il tuo Dio: «Mio padre era un Arameo [= siro]»" (*NR*). Si parla qui di Giacobbe detto Israele, da cui discese l'intero popolo israelita.

Prima della scoperta dell'iscrizione aramaica di Sefire, che *Elyòn* fosse in nome di una divinità cananea lo sapeva solo lo storico greco antico Filone Erennio (40 circa – 130 circa o, secondo un'altra datazione, 64 – 141 circa), conosciuto anche come Filone di Biblo. Come si vede nella cartina a lato,

i cananei abitavano la Palestina prima che fosse occupata dagli ebrei. La terra di Canaan, promessa da Dio alla nazione d'Israele, è descritta dettagliatamente in *Nm* 34:2-12.

La religione cananea, come le altre del Medioriente antico, era politeista, anche se in certi tratti quella cananea era monolatrica. Secondo il Pantheon cananeo, che ci è noto in lingua ugaritica (che è una lingua semitica), *Elyòn* era il padre delle divinità, il dio degli dei[59] (cfr. Filone di Biblo). La religione cananea risentiva anche dell'influsso di quella fenicia, infatti "i confini dei Cananei andarono da Sidon [in Fenicia], in direzione di Gherar, fino a Gaza e in direzione di Sodoma, Gomorra, Adma e Seboim fino a Lesa" (*Gn* 10:19, *NR*). La religione cananea era particolarmente degradata e degradante. Perfino le dee cananee erano emblemi di libidine e di violenza. L'archeologo e linguista William Foxwell Albright (1891 – 1971) spiega alle pagine 76 e 77 di *Archaeology and the Religion of Israel*: "Nel suo momento peggiore … l'aspetto erotico del loro culto dovette sprofondare a livelli estremamente sordidi di degradazione sociale". L'archeologo Merrill Frederick Unger (1909 – 1980) documenta il sacrifico dei bambini che veniva praticato in Canaan: "Scavi eseguiti in Palestina hanno portato alla luce mucchi di cenere e resti di scheletri infantili in cimiteri adiacenti ad altari pagani, a conferma della diffusione di questa crudele e abominevole usanza" (*Archaeology and the Old Testament*, 1964, pag. 279). "I cananei … assassinavano i loro primogeniti come sacrificio". - *Halley's Bible Handbook*, 1964, pag. 161.

Ora arriviamo al punto importante per la nostra trattazione. La pessima condizione morale dei cananei e la loro abominevole religione spiega il motivo più che fondato per cui Dio decretò che anche i cananei fossero estirpati dalla Palestina quando gli ebrei ne presero possesso. Con questo avvertimento: "Se non scacciate d'innanzi a voi gli abitanti del paese, quelli di loro che vi avrete

[59] Nella Bibbia è Yhvh "l'Iddio degli dèi". – *Sl* 50:1, *TNM* 2017.

lasciato saranno per voi come spine negli occhi e pungoli nei fianchi e vi faranno tribolare nel paese che abiterete. E avverrà che io tratterò voi come mi ero proposto di trattare loro" (*Nm* 33:55,56, *NR*). "Avevo anche detto: «Io non romperò mai il mio patto con voi; e voi, dal canto vostro, non farete alleanza con gli abitanti di questo paese e demolirete i loro altari». Ma voi non avete ubbidito alla mia voce. Perché avete fatto questo? Perciò anch'io ho detto: «Io non li scaccerò davanti a voi; ma essi saranno tanti nemici contro di voi e i loro dèi saranno, per voi, un'insidia»" (*Gdc* 2:1-3, *NR*). "I figli d'Israele fecero ciò che è male agli occhi del Signore e servirono gli idoli di Baal; abbandonarono il Signore, il Dio dei loro padri, che li aveva fatti uscire dal paese d'Egitto, e andarono dietro ad altri dèi, fra gli dèi dei popoli che li attorniavano; si prostrarono davanti a essi e provocarono l'ira del Signore; abbandonarono il Signore e servirono Baal e gli idoli di Astarte" (*Gdc* 2:11-13, *NR*). "Essi non distrussero i popoli, come il Signore aveva loro comandato; ma si mescolarono con le nazioni e impararono le loro opere. Servirono i loro idoli, che divennero un laccio per essi; sacrificarono i propri figli e le proprie figlie ai demòni, e sparsero il sangue innocente, il sangue dei propri figli e delle proprie figlie, che sacrificarono agl'idoli di Canaan; e il paese fu profanato dal sangue versato. Essi si contaminarono con le loro opere e si prostituirono con i loro atti". – *Sl* 106:34-39, *NR*.

Questo connubio può spiegare l'uso di termini comuni (fenicio-cananei ed ebraici) per riferirsi alla divinità. Il nome della divinità cananea Baal, che in sé significa "padrone/signore", è nella Bibbia perfino applicato alcune volte a Yhvh: "Il tuo creatore è il tuo sposo [בְּעָלַיִךְ (*voalàich*) = בָּעַל (*bàal*) di te]; il suo nome è: il Signore [Yhvh] degli eserciti; il tuo redentore è il Santo d'Israele, che sarà chiamato Dio di tutta la terra" (*Is* 54:5, *NR*). In *Os* 2 troviamo un'interessante relazione tra Bàal e Yhvh. Dell'infedele Regno di Israele (distinto dal Regno di Giuda) viene detto: "Contestate vostra madre, contestatela! perché lei non è più mia moglie, e io non sono più suo marito [אִישָׁהּ (*ishàh*), "uomo* di lei"; nel testo ebraico è al v. 4]! … ha detto: «Seguirò i miei amanti» … ecco, io l'attrarrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore … là mi risponderà come ai giorni della sua gioventù, come ai giorni che uscì dal paese d'Egitto. Quel giorno avverrà, dice il Signore [Yhvh], che tu mi chiamerai: «Marito mio [אִישִׁי (*ishì*) "uomo* di me"; nel testo ebraico è al v. 18]!» e non mi chiamerai più: «Mio Baal [בַּעְלִי (*balì*) = בָּעַל (*bàal*) di me; nel testo ebraico è al v. 18]!»". - Vv. 2,5,14-16, *NR*.

* Il termine אִישׁ (*ish*) indica un essere umano; il suo femminile è אִשָּׁה (*ishà*), "donna" (*Gn* 2:23), che – se è concesso esprimerlo con un errore di italiano – sarebbe come dire "uoma". Il "deserto dove non sta nessun uomo" (*Gb* 38:26) è una אֶרֶץ לֹא־אִישׁ (*èretz lo-ish*), "terra no-uomo", senza la presenza di umani. Il termine *ish* può indicare, secondo il contesto, anche un marito, come in *Gn* 3:6 e come qui in *Osea*.

Dal brano di *Osea* si evince che gli ebrei avevano fatto un'indebita associazione tra Bàal e Yhvh. Dio li corregge dicendo loro: "Allora mi chiamerà «Marito mio» e non più «Mio Baal, mio padrone»" (*Os* 2:18, *TILC*). Rimane di fatto l'associazione che, per quanto errata, Israele aveva fatto tra Bàal e

Yhvh, nonché il fatto che in *Is* 54:5 Yhvh è definito Bàal. Ciò spiega come fu possibile che anche il termine cananeo *Elyòn* sia stato attribuito a Yhvh.

Nei testi di Ras Shamra - portati alla luce con gli scavi di Ugarit (la moderna Ras Shamra), sulla costa della Siria - Baal è considerato il progenitore degli dei e viene anche chiamato Aliyan.

Fino alla scoperta dell'iscrizione aramaica di Sefire, Filone Erennio era il solo a pensare che *Elyòn* fosse il nome di una divinità cananea. Oggi è acclarato.

Nella Bibbia il termine *elyòn* figura soprattutto in testi poetici (a lato la lista di tutte le occorrenze). Un esempio per tutti: "Io loderò il Signore per la sua giustizia, salmeggerò al nome del Signore, l'Altissimo [עֶלְיוֹן (*elyòn*)]" (*Sl* 7:18, *NR*). Le traduzioni, come *NR* da cui è tratta la citazione, non fanno cogliere il punto. Nel testo ebraico si legge יְהוָה עֶלְיוֹן (*Yhvh elyòn*), senza articolo. Le due *TNM* (in cui il passo è al v. 17) commettono lo stesso errore. Ben tradusse Giovanni Diodati: "Salmeggerò il Nome del Signore Altissimo", purtroppo corretto dalla *ND* che pone l'articolo. *Elyòn* è qui, per quanto sublime, solo un aggettivo. Neppure le 4 occorrenze di *Gn* 14 cambiano questa valutazione:

Gn 14:18-22
18 Melchisedec, re di Salem, fece portare del pane e del vino. Egli era sacerdote del Dio altissimo. **19** Egli benedisse Abramo, dicendo: «Benedetto sia Abramo dal Dio altissimo, padrone dei cieli e della terra! **20** Benedetto sia il Dio altissimo, che t'ha dato in mano i tuoi nemici!». E Abramo gli diede la decima [un decimo, non "*la* decima"!] di ogni cosa. **21** Il re di Sodoma disse ad Abramo: «Dammi le persone; i beni prendili per te». **22** Ma Abramo rispose al re di Sodoma: «Ho alzato la mia mano al Signore, il Dio altissimo, padrone dei cieli e della terra, **23** giurando».

NR[60]

Vero è che non si tratta di un testo poetico, si tratta tuttavia di *benedizioni* e di *lodi*, assai simili nello stile ai testi poetici. Tra *elyòn* e la poesia c'è affinità. Non deve poi meravigliare che si sia accolto l'aggettivo "altissimo" dall'uso cananeo. Nelle Scritture Greche (il cosiddetto Nuovo Testamento) abbiamo un processo per certi versi simile. La parola "vangelo" fu tratta dal greco del tempo, in cui era usata per annunciare una "buona notizia" politica.

[60] Qui *NR* rispetta il valore aggettivale di *elyòn*, che mette finanche in minuscolo.

È stato osservato che *elyòn* è un aggettivo. La sua funzione aggettivale è chiara in *Gn* 40:17, in cui il comune lettore mai riconoscerebbe la presenza di *elyòn*: "Il cesto più in alto [בַּסַּל הָעֶלְיוֹן (*vassàl haelyòn*), "nel cesto il più alto"] conteneva cibi d'ogni tipo". "La porta superiore" (*NR*) di *2Re* 15:35 è la porta הָעֶלְיוֹן (*haelyòn*), "la più alta" (in verità: "il più alto", perché "porta", שַׁעַר, *shàar*, in ebraico è maschile)[61]. In *2Re* 18:17 troviamo *elyòn* al femminile: "La piscina la più alta", הַבְּרֵכָה הָעֶלְיוֹנָה (*haberchàh haelyonàh*). Questa stessa identica espressione la troviamo in *Is* 7:3 e 36:2. In *Ger* 36:10 è menzionato "il cortile superiore", *haelyòn*, "il più alto". Il "piano superiore" di *Ez* 41:7 è *haelyòn*, "il più alto". "Le camere superiori" di *Ez* 42:5 sono הָעֶלְיוֹנוֹת (*haelyonòt*), "le più alte" (si noti il femminile plurale). La "torre superiore" di *Nee* 3:25 è *haelyòn*, "il più alto" ("torre" è in ebraico maschile). "Bet-Oron superiore" (*2Cron* 8:5) è Bet-Oron *haelyòn*, "il più alto". "La sorgente superiore" (in ebraico maschile) di *2Cron* 32:30 è pure *haelyòn*, "il più alto". In tutte le altre occorrenze, *elyòn* non si trova mai con l'articolo, compresi quindi anche i passi in cui si parla di Dio. *Elyòn* è decisamente un aggettivo, non un nome di Dio, tantomeno proprio; al massimo può essere considerato un suo epiteto, meglio ancora un attributo descrittivo. Ci sono passi in cui forse l'italiano richiede l'articolo, ma ciò non deve ingannare. Come tradurre *Sl* 78:17? "Essi continuarono a peccare contro di lui, a ribellarsi contro l'Altissimo, nel deserto" (*NR*). Il testo ebraico ha solo לַמְרוֹת עֶלְיוֹן (*lamròt elyòn*), "a ribellarsi [contro] altissimo". Abbiamo visto che l'espressione con l'articolo (*haelyòn*) è usata nella Bibbia, eppure non è mai riferita a Dio. Qui l'aggettivo "altissimo" è in parallelo con "lui", per cui il senso è "a peccare contro di lui, a ribellarsi contro un altissimo". "Lui" non è un lui qualunque, è "un altissimo".

Tornando a *Gn* 14:18-22, Melchisedec è detto "re di Salem" e "sacerdote di Dio altissimo". Salem diventerà Gerusalemme, capitale della nazione ebraica, ma intanto non era ancora una città israelitica, per cui אֵל עֶלְיוֹן (*el elyòn*), "Dio altissimo" – "il Dio il più alto" (ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος, *o theòs o ýpsistos*), *LXX* – era il Dio di una città di cui ignoriamo l'origine e il cui era sacerdote era questo Melchisedec, di cui pure ignoriamo l'origine (tanto che l'autore di *Eb* lo prende a tipo, in 7:1-3, vedendo in Yeshùa il suo antìtipo; cfr. nel difficile *Salmo* messianico 110 il v. 4). Nei testi assiro-babilonesi in accadico, la città viene chiamata Urusalim. Nelle tavolette di Tell el-Amarna ci sono sette lettere, scritte prima della conquista di Canaan da parte degli ebrei, da dei sovrani cananei al sovrano egizio sotto la cui dominazione si trovavano, e viene menzionata Urusalim. Tali lettere risalgono al periodo di circa quattro secoli e mezzo intercorso fra l'incontro di Abraamo con Melchisedec e la conquista ebraica, periodo in cui Salem era caduta in mano ai cananei.

Malki-tzèdeq (מַלְכִּי־צֶדֶק), Melchisedec, è una figura enigmatica; è, contemporaneamente, re della Gerusalemme pre-israelitica e sacerdote di אֵל עֶלְיוֹן (*el elyòn*), che a prima vista appare distinto da

[61] Così anche in *Ger* 20:2, in *Ez* 9:2 e in *2Cron* 23:20;27:3.

Yhvh, salvo poi essere abbinato a Lui da Abramo al v. 22, nel giuramento a *Yhvh el elyòn*. Tale abbinamento non è però mantenuto dagli ebrei alessandrini nella *LXX* greca, in cui il giuramento è fatto a τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον (*tòn theòn tòn ýpsistos*), "il Dio il più alto" (normalmente, nella *LXX*, il tetragramma viene reso con *kýrios*, "Signore").

In *Nm* 24:16 appaiono in parallelo *èl*, *elyòn* e *shaddày* (Dio, altissimo e onnipotente), ma – secondo alcuni studiosi – le cose starebbero diversamente in *Sl* 82:

- *Elohìm* sta nel convegno di *El* e giudica in mezzo agli dèi-*elohìm* domandando: "Fino a quando giudicherete ingiustamente?". – Vv. 1,2.
- *Elohìm* poi afferma: "Voi siete *elohìm* e figli di *elyòn*. – V. 6.
- Il salmo termina con l'invocazione "Àlzati, *elohìm*!". – V. 8.

Ci sono tre divinità? *El*, *Elohìm* ed *elyòn*? Yhvh è assente. Qualche studioso vede "nel convegno di *el*" (בַּעֲדַת־אֵל, *baadàt-el*) il *pantheon* degli dei di Canaan o, perlomeno, una traccia delle antiche concezioni cananaiche.

Il canto di Mosè, in *Dt* 32, viene molto discusso. Vediamo il v. 6: "Non è lui il padre che ti ha acquistato? Non è lui che ti ha fatto e stabilito?" (*NR*). Qui si parla di Yhvh (cfr. 6a) e Mosè si rivolge al popolo ebraico, che ha Yhvh come padre che lo ha portato all'esistenza. Ora si presti attenzione ai vv. 8,9a: "Quando l'Altissimo [*elyòn*] diede alle nazioni la loro eredità, quando separò l'uno dall'altro i figli di Adamo, egli fissò il confine dei popoli secondo il numero dei figli d'Israele, perché il popolo di Geova [Yhvh] è la sua porzione" (*TNM* 2017). Questo passo viene letto da alcuni studiosi separando *elyòn* da Yhvh. *Elyòn* avrebbe separato l'umanità in nazioni[62] e a Yhvh sarebbe stata assegnata Israele[63]; altri fanno riferimento ai 70 "figli di *El*" menzionati nei testi di Ugarit. Tuttavia, si può leggere diversamente: *elyòn*, dopo aver distribuito le nazioni, prende per sé Israele; per tutti è *elyòn*, per Israele è Yhvh.

A quanto pare, l'idea di Dio-*elyòn* sembra cronologicamente precedente all'idea di Dio-Yhvh (cfr. *Gn* 14:18; *Dt* 32:8 e *Is* 14:14[64]). In *Gn* 4:18 *elyòn* è il Dio di Salem, la Gerusalemme pre-ebraica. In seguito si iniziò la progressiva fusione del termine *elyòn* con Yhvh, fino a far apparire *elyòn* come un attributo di Yhvh, il sommo Dio. Detto diversamente, alla fine Yhvh trionfa su *elyòn* e ne prende il posto. Emblematico di ciò è *Salmo* 91:1,2:

> "Chi abita al riparo dell'Altissimo [***elyòn***]
> riposa all'ombra dell'Onnipotente [***shaddày***].
> Io dico al Signore [***Yhvh***]: «Tu sei il mio rifugio e la mia fortezza,
> il mio Dio [***elohìm***], in cui confido!»".

[62] In *Gn* sono elencate 70 famiglie di discendenti dei figli di Noè e in *Gn* 10:32 è detto che "da essi uscirono le nazioni che si sparsero sulla terra dopo il diluvio". - *NR*.
[63] In questa interpretazione ogni nazione ebbe il suo dio tutelare. Forse ve n'è traccia in *Dn* 10:13 e 18, in cui sono menzionati "il principe del regno di Persia" e "il principe di Grecia". – *TNM* 2017.
[64] In questo contesto è naturale evitare il nome Yhvh e usare il termine più generale *elyòn* per il Dio più alto.

Per un riscontro nelle Sacre Scritture Greche si vedano *Mr* 5:7; *Lc* 1:32,35,76;6:35;8:28. In *2Sam* 22:14 Yhvh ed *elyòn* sono la stessa persona: sono infatti posti in un parallelo simmetrico.

CAPITOLO 10

Yhvh ed *Elohìm*

Indagine nella lingua e nella letteratura biblica dell'antica Israele

Nel cercare di capire perché i nomi divini *Yhvh* ed *Elohìm* si alternano nel testo sacro, non ci è utile l'etimologia dei due nomi. Questa può spiegare infatti il perché dei nomi, ma non la loro alternanza. In linea generale, possiamo essere certi di due cose: 1. *Yhvh*[65] è il nome del Dio di Israele; 2. *Elohìm* è l'appellativo con cui si indica Dio, alla pari della parola italiana e delle parole per "Dio" usate in altre lingue. Detto più semplicemente: le persone in genere e le religiose in particolare credono in Dio, Israele crede in Yhvh.

È del tutto ovvio che la nostra indagine debba svolgersi soprattutto sul testo sacro, ma proveremo delle vie diverse da quelle tentate dai biblisti e che abbiamo esaminato nel capitolo n. 8.

Volgiamo dapprima la nostra attenzione a quei libri biblici che evitano il nome Yhvh (*evitano*, non escludono): il secondo e il terzo libro di *Salmi*, *Giobbe* ed *Ecclesiaste*. Giacché per molti può sembrare strano parlare di secondo e terzo libro di *Salmi*, facciamo prima un breve *excursus* sulla suddivisione dei *Salmi*.

Excursus
La suddivisione dei *Salmi*

I *Salmi* – ad imitazione del Pentateuco (i cinque libri della *Toràh*, i primi cinque libri della Bibbia) sono suddivisi in cinque libri. Ciascuno di questi cinque libri è riconoscibile da una speciale dossologia (una celebrazione) che lo conclude. Ecco la suddivisione con le dossologie:

Libro I – capitoli 1-41	"Sia benedetto il Signore, il Dio d'Israele, ora e sempre. Amen! Amen!". – 41:13.
Libro II – capitoli 42-72	"Sia benedetto Dio, il Signore, il Dio d'Israele … Amen! Amen!". – 72:18,19.
Libro III – capitoli 73-89	"Benedetto sia il Signore per sempre. Amen! Amen!". – 89:52.
Libro IV – capitoli 90-106	"Benedetto sia il Signore, il Dio d'Israele … Alleluia". – 106:48.
Libro V– capitoli 107-150	"Alleluia". – 150:6.

[65] Ad oggi nessuno al mondo sa come si pronunciasse *Yhvh*, nonostante la tendenza a dare per sicura la pronuncia *Javèh*, che può solo essere ritenuta possibile o perfino probabile, ma non certa.

Queste dossologie probabilmente già esistevano al tempo delle Cronache, giacché una la riscontriamo in *1Cron* 16:36: “Benedetto sia il Signore, Dio d'Israele, d'eternità in eternità! E tutto il popolo disse: «Amen»; e lodò il Signore”.

Va dato atto alle due traduzioni di *TNM*, che hanno il pregio di indicare la suddivisione in cinque libri di *Sl*.

C’è da rilevare che *Gb* ed *Ec* rientrano nella letteratura biblica sapienziale, come del resto gran parte di *Sl*. C’è allora un rapporto tra la letteratura biblica sapienziale e l’impiego di *Elohìm*? Questa ipotesi sembra smentita dal libro di *Proverbi* - che pure appartiene alla letteratura biblica sapienziale -, in cui prevale decisamente il nome Yhvh, mentre nei testi del secondo e del terzo libro di *Salmi*, di *Giobbe* e di *Ecclesiaste* prevale *Elohìm*. A meno che si abbiano valide ragioni per ritenere che il testo ebraico attuale di *Pr* non corrisponda quanto ai nomi a quello originale. Interessante è al riguardo l’esame di *Pr* 30. Questo capitolo contiene due soli nomi divini: “Ogni parola di Dio [אֱלוֹהַּ (*elòha*), al singolare] è raffinata” (v. 5, *NR*), “Io, una volta sazio, non ti rinneghi e dica: «Chi è il Signore [*Yhvh*]?»” (v. 9, *NR*). Il passo che contiene *elòha* al singolare corrisponde ad un’antica formula che troviamo già *2Sam* 22:31, in cui però è usato il nome Yhvh[66]. Questo passo mostra che, quando era possibile, la letteratura biblica sapienziale preferiva usare l’appellativo di Dio anziché Yhvh[67], che era considero il nome proprio di Dio, cosa che dimostra il v. 9 di *Pr* 30, perché nella domanda non si poteva che usare il nome personale[68].

In *Ecclesiaste* il nome Yhvh è del tutto assente.

Yhvh ed *Elohìm* nel libro di *Genesi*

Abbiamo già osservato che *Elohìm* è l’appellativo con cui si indicava Dio, mentre Yhvh è il nome del Dio di Israele. Se ciò spiega in linea di massima l’uso promiscuo dei due nomi, rimane la domanda sul perché l’uno o l’altro nel libro di *Gn*. Ad una prima lettura del primo libro della Bibbia al comune lettore non viene neppure in mente questa domanda, soprattutto perché sta leggendo una traduzione biblica. Il semplice lettore prende per buona la traduzione e non si preoccupa del testo originale[69].

---

[66] La formula si rinviene anche in *Sl* 18:31 (in *NR* è al v. 30), in cui pure viene usato il nome Yhvh.

[67] Nel *Testo Masoretico*, pur mantenendo le consonanti YHVH, viene usato il surrogato *adonày*.

[68] Anche in *Es* 5:2 troviamo la domanda “chi è Yhvh?”, qui sulla bocca del faraone, dopo che Mosè ed Aaronne gli avevano detto: “Questo è ciò che Yhvh, Dio d’Israele, dice: Lascia andare via il mio popolo” (v. 1). Non avrebbe avuto senso per il faraone domandare chi è Dio, perché lui avrebbe avuto già la sua risposta: gli dei egizi.

[69] Sulla base delle traduzioni bibliche sono state perfino inventate delle false dottrine Un esempio ci è dato da *Gv* 11:9 letto in *NR*: “Non vi sono dodici ore nel giorno?”. Da qui la stupida equazione 1 giorno = 12 ore. E succede così che perfino chi rispetta il sabato lo fa solo dall’alba al tramonto, ritenendo le notti dei semplici

Le traduzioni bibliche traducono, giustamente, *Elohìm* con "Dio", ma il tetragramma viene in genere tradotto "Signore". Già la *LXX* aveva adottato questa prassi, usando il termine *kýrios*, che in greco equivale a "Signore". Il *Testo Masoretico* fa altrettanto: mantenendo intatto il tetragramma, vi inserisce le vocali di *adonày* (= "Signore"), usando di fatto questo surrogato per il nome Yhvh. Alcune traduzioni, come *NR*, segnalano al lettore la presenza del tetragramma nel testo ebraico originale traducendo il nome in tutte maiuscole: SIGNORE. La *ND* usa DIO in tutte maiuscole per *Elohìm* ed "Eterno" per Yhvh. *TNM*, che ha la fissa per il nome spurio e senza senso "Geova"[70], lo usa non solo per tradurre in modo errato il tetragramma ma lo infila perfino dove non c'è.

A parte il caso di *TNM*, che – pur inducendolo in errore – avverte il lettore della presenza del tetragramma, il lettore semplice non presta attenzione all'alternanza dei nomi "Dio" e Yhvh[71]. E non lo fanno neppure i Testimoni di Geova, nonostante l'errata traslitterazione "Geova". È solo lo studioso e il lettore più che attento che nota l'alternanza e si domanda perché. Si prenda, come esempio, *Gn* 7:16: "Entrarono [nell'arca], il maschio e la femmina di tutti gli esseri viventi, proprio come Dio [*Elohìm*] aveva comandato a Noè. Poi Geova [Yhvh] chiuse la porta dietro di lui" (*TNM* 2017). In uno stesso versetto, prima *Elohìm* e subito dopo Yhvh. Perché? E perché non il contrario? La domanda vale per ciascun versetto di *Gn* in cui compare l'uno o l'altro nome divino.

Occorre ribadire che *Elohìm* è l'appellativo con cui si indicava Dio, mentre Yhvh è il nome del Dio di Israele.

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ	דְּעוּ כִּי־יְהוָה הוּא אֱלֹהִים
shemà Israèl Yhvh elohènu	***deù ki-Yhvh hu Elohìm***
ascolta, Israele: Yhvh [è il] Dio di noi	**riconoscete che Yhvh [è] lui Dio**
Dt 6:4	*Sl* 100:3

Per dirla con l'ebreo Paolo, "per noi c'è un solo Dio" (*1Cor* 8:6, *TNM* 2017). Dal concetto di Dio che ogni popolo antico aveva a suo modo, Israele – unico popolo della storia antica – prese coscienza del puro monoteismo[72]. Nella letteratura sapienziale non ebraica (babilonese ed egizia in particolare, perché più conosciuta dagli ebrei biblici) si parla pure di divinità, per cui il termine *Elohìm* ben si prestava per indicare Dio in generale[73]. Quando però è del Dio Uno e Unico di Israele che si tratta, è Yhvh che si usa. In *Gn* 7:16 è Dio creatore (cfr. *Gn* 1:1) che ha ordinato a Noè di entrare nell'arca perché ha deciso di annientare l'umanità peccatrice, ma perché non ci siano dubbi che ad agire è

intervalli tra un giorno e l'altro, ciascuno di 12 ore. Non sanno i poveretti che nella Bibbia è scritto *τῆς* ἡμέρας (tès *emèras*), "*del* giorno": "del", non 'nel'.

[70] Cfr. il capitolo n. 8.

[71] Quanto sia ingannevole studiare solo sul testo tradotto lo mostra *TNM* 2017 in *Gn* 4:9,10: "Geova disse … Allora Dio disse". Il testo biblico non ha la parola "Dio" al v. 10.

[72] Imitato poi da Maometto nel 7° secolo della nostra era e stravolto nella pagana trinità dalla cristianità.

[73] Qualcosa di simile lo facciamo anche noi oggi, usando ad esempio l'espressione "l'Eterno" per riferirci a Dio, anche se questa non è tratta dalla Scrittura ma da alcune sue traduzioni ed è in uso presso le religioni.

proprio Yhvh Dio di Israele, è lui che poi chiude la porta dell'arca. Il tetragramma è usato quando Dio è presentato nel suo aspetto personale e nei rapporti diretti tra Lui e l'uomo e finanche con il creato. *Elohìm* rappresenta la divinità che trascende in modo assoluto il creato.

Nel primo racconto della creazione (*Gn* 1:1-2:3) è *Elohìm*, Dio universale e creatore, che agisce. Da *Gn* 2:4, in cui inizia il secondo racconto della creazione, è di *Yhvh Elohìm* che parla, perché entra in contatto più diretto con il creato. Nel primo racconto *Elohìm* crea l'universo e la prima coppia umana, a cui dà autorità su tutta la fauna; non dà loro alcun comando negativo, per cui non è possibile alcuna disubbidienza; c'è il solo comando positivo di crescere e di moltiplicarsi; tutto è al suo posto, tanto che *Elohìm* vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono (*Gn* 1:31). Nel secondo racconto, però, il rapporto tra Dio e la prima coppia si fa più diretto e stringente: qui è *Yhvh Elohìm*[74] ad operare; prima crea l'essere umano, poi pianta un giardino in Eden e crea la flora e la fauna, per ultimo compie il suo capolavoro formando la donna; qui viene dato il comando negativo di non cogliere alcun frutto dall'albero proibito; segue poi la disubbidienza. Nel colloquio[75] tra il serpente (simbolo del cattivo istinto) ed Eva (*Gn* 3:1b-5) torna il nome *Elohìm* perché è di Dio in generale che si parla. In *Gn* 4:1 *Yhvh Elohìm* è solo Yhvh, perché Eva lo chiama direttamente in causa. Così anche in *Gn* 4:3-16 in cui c'è un rapporto diretto tra Dio e i due fratelli Caino e Abele. Con questa chiave di lettura si può leggere tutto il resto di *Gn*.

In *Elohìm* si sintetizza la concezione di Dio come viene genericamente avvertito: *Dio* è il potente creatore del cosmo e il datore della vita. Con *Yhvh* si ha una concezione di Dio più immediata e più intuitiva, che è propria sia della semplicità della fede popolare che dello slancio profetico. In *Elohìm* si ha la concezione di Dio da parte di chi medita e ragiona sui grandi problemi del mondo e dell'umanità, avendo di Dio una conoscenza più vaga e tutto sommato più superficiale. Con *Yhvh* si ha una conoscenza di Dio più precisa, più intima. Mentre *Elohìm* esprime in modo semplice l'idea del divino, *Yhvh* rappresenta la divinità nel suo aspetto più personale e nei rapporti diretti con l'essere umano e il creato. *Elohìm* è il Dio universale di tutti, *Yhvh* è il Dio del popolo che lui stesso si è formato.

Gn 4:26 richiede attenzione. Nel testo biblico originale è detto che al tempo di Enòsh הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה (*hukhàl liqrò beshèm Yhvh*). La forma verbale *liqrò* (לִקְרֹא) è all'infinito costrutto del verbo קָרָא (*qarà*). Questo verbo lo incontriamo per la prima volta in *Gn* 1:5: "Dio *chiamò* [יִקְרָא (*yqrà*)] la luce «giorno» e le tenebre «notte»" (*NR*[76]). Poi in 1:8: "Dio *chiamò* [יִקְרָא (*yqrà*)] la distesa «cielo»",

[74] Con questo abbinamento di *Yhvh* con *Elohìm* l'autore sacro instilla magistralmente nei suoi lettori il pensiero teologico che *Yhvh* con *Elohìm* sono un tutt'uno, la stessa persona. L'*Elohìm* del mondo fisico (primo racconto della creazione) è lo stesso Dio del mondo morale (secondo racconto), è Yhvh, il Dio unico di Israele.
[75] Psicologicamente si parlerebbe di silenzioso colloquio interiore di Eva.
[76] In questo paragrafo tutte le citazioni sono tratte la *NR*.

in 1:10: “Dio *chiamò* [יִקְרָא (*yqrà*)] l'asciutto «terra», e *chiamò* [קָרָא (*qarà*)] la raccolta delle acque «mari»”. Di nuovo in 2:19: “[Yhvh] condusse all'uomo [gli animali che aveva creato] per vedere come li avrebbe chiamati [יִקְרָא (*yqrà*), “chiamasse”]”; in 2:20: “L'uomo diede dei nomi [יִקְרָא (*yqrà*), “chiamò” nomi] a tutto il bestiame”; in 2:23: “Ella sarà chiamata [יִקָּרֵא (*yqrè*)] donna”; in 3:9: “Dio il Signore *chiamò* [יִקְרָא (*yqrà*)] l'uomo”; in 3:20: “L'uomo *chiamò* [יִקְרָא (*yqrà*)] sua moglie Eva”; in 4:17: “Si mise a costruire una città, a cui diede il nome [יִקְרָא (*yqrà*), “chiamò” nome] di Enoc”; in 4:26: “Ella partorì un figlio che chiamò [יִקְרָא (*yqrà*), “chiamò” nome] Set”.

Chissà perché, dopo tutte queste precedenti traduzioni di קָרָא (*qarà*) con “chiamare”, in 4:26 lo stesso identico verbo viene tradotto diversamente: “Allora si cominciò a invocare il nome del Signore [Yhvh]” (*NR*). Ciò è reso ancora più strano dal fatto che subito dopo si riprende a tradurre קָרָא (*qarà*) con “chiamare”. – Cfr. 5:2,3,29;11:9;12:18;13:4;16:11,13,14.[77]

Con tutta probabilità, la scelta di tradurre in 4:26 *liqrò* con “invocare” è dovuta a 4:1: “[Eva] disse: «Ho acquistato un uomo con l'aiuto del Signore [Yhvh]»” (*NR*). Tuttavia, gli ebrei alessandrini tradussero così in 4:1: διὰ τοῦ θεοῦ (*dià tù theù*), “per mezzo del Dio”. Vero è che la *LXX* non traslittera il nome ebraico Yhvh, ma è altrettanto vero che lo rende con κύριος (*kýrios*), “Signore”, come fa subito dopo al v. 3. Il passo di 4:26 potrebbe quindi indicare che fino al tempo di Enos nessuno usava il nome Yhvh. È solo il narratore di *Gn* ad usare fino a quel momento il tetragramma. Si noti poi cosa dice Eva in 4:25 alla nascita di suo figlio Set: “*Dio* [*Elohìm*] mi ha dato un altro figlio”. E si aggiunga che Eva usa il termine *Elohìm* in 3:3.

Chi si domanda come abbiano saputo, al tempo di Enos, che il nome di Dio fosse Yhvh, parte da un presupposto sbagliato, ovvero che Yhvh sia un nome proprio. – Si veda lo studio *Il nome che non è un nome diventa il Nome*.

Un punto chiave per comprendere l’uso di *Elohìm* lo troviamo in 5:1 che si richiama a 1:27. Qui si parla dell’essere umano a immagine di Dio. Per l’ebreo sarebbe stato inconcepibile parlare di somiglianza a Yhvh. Si pensi alla visione del profeta Ezechiele e si noti con quanta precauzione egli fa un paragone tra lo splendore che rifulgeva dalla figura di un uomo assiso su una specie di trono e la “visione di immagine della gloria di Yhvh” (traduzione dall’ebraico). La stessa cosa vale per *Gn* 5:22 e 24, in cui si ha “camminare con *Dio*” (non con Yhvh!)[78].

In 5:29 è usato il nome Yhvh perché viene richiamato 3:17 in cui è Yhvh a maledire la terra, e Lamec può usare il nome Yhvh perché in 4:26 era stato spiegato che si era iniziato ad usare il nome personale di Dio.

[77] *Qarà* (קָרָא) con il senso di “invocare” lo si trova in 12:8 e in 13:4.
[78] Cosa ben diversa in *Gn* 3:8, in cui la prima coppia sente la voce di Yhvh che cammina per l’Eden e va a nascondersi. Qui c’è tutta la maestà di Yhvh.

Yhvh ed *Elohìm* in *Genesi* 39-50

Nei capitoli da 39 a 50 di *Gn*, che narrano la storia di Giuseppe, si verifica un fenomeno che vale la pena di evidenziare. Detto in sintesi, quando il redattore genesiaco narra eventi in cui Dio interviene, usa il nome Yhvh; quando invece espone avvenimenti in cui parlano i personaggi del racconto, usa il nome *Elohìm*. In questo schema sembra esserci una sola eccezione, che è però del tutto spiegabile: in *Gn* 49:18 si legge: "Io aspetto la tua salvezza, o Signore [Yhvh]!"; a parlare è Giacobbe (cfr. v. 1), per cui – in base alla schematizzazione che è stata trovata – dovremmo attenderci il nome *Elohìm* e non Yhvh. Si tratta però di un breve brano in poesia (cfr. *Sl* 14:7), un genere narrativo in cui si usa sempre Yhvh. Dicendo che viene usato il nome *Elohìm* quando sono coinvolti i personaggi di *Gn* 39-50, ci s'intende riferire non solo a pagani o supposti tali, ma anche a Giuseppe, ai suoi fratelli, ai suoi figli e a suo padre Giacobbe dopo che lo ha riconosciuto. In *Gn* 46:2,3 è perfino il narratore stesso a usare il nome *Elohìm* (al v. 3 הָאֵל, *haèl*, "il Dio").

Esaminiamo ora i dettagli di questa interessante scoperta. Useremo, da qui al termine del capitolo, la *TNM* 2017, in cui il tetragramma è riconoscibile, con l'avvertenza che al suo posto la Watchtower usa il nome assurdo e senza senso "Geova"[79].

Cap.	v.	LEGENDA DEI COINVOLGIMENTI Yhvh (+ brano poetico) - *Elohìm* (Dio) per Giuseppe, suoi familiari, pagani o simili, narratore
39	2	Geova era con Giuseppe, tanto che ogni cosa che faceva gli riusciva bene
	3	E il suo padrone vedeva che Geova era con lui e che Geova gli faceva riuscire bene tutto
	5	Geova benedisse la sua casa grazie a lui; e la benedizione di Geova fu su tutto
	9	Come potrei commettere questo grande male e peccare in effetti contro Dio?
	21	Geova continuò a essere con Giuseppe e a mostrargli amore leale
	23b	Geova era con Giuseppe e Geova gli faceva riuscire bene tutto
40	8c	L'interpretazione dei sogni appartiene a Dio
41	16	Sarà Dio ad annunciare il bene al faraone
	25b	Il vero Dio ha rivelato al faraone quello che sta per fare
	28b	il vero Dio ha mostrato al faraone quello che sta per fare
	32b	la cosa è stata decisa in modo irrevocabile dal vero Dio, e il vero Dio la realizzerà presto
	38	Si può forse trovare un altro uomo come questo, in cui c'è lo spirito di Dio?
	39	Dal momento che Dio ti ha fatto conoscere tutto questo […]
	51b	Dio mi ha fatto dimenticare tutte le mie sofferenze e tutta la casa di mio padre
	52b	Dio mi ha reso fecondo nel paese del mio dolore
42	18	Fate come vi dico e continuerete a vivere, perché io temo Dio
	28c	Perché Dio ci ha fatto questo?
43	14	L'Iddio Onnipotente faccia in modo che quell'uomo vi mostri compassione
	23b	È stato il vostro Dio e il Dio di vostro padre a mettere un tesoro nei vostri sacchi
	29c	Dio ti mostri il suo favore

[79] *NR* usa la lettura "signore" che il *Testo Masoretico* voleva che si facesse del tetragramma (Yhvh) avendovi inserito le vocali di *Adonày* (= "Signore"); *TNM* fa l'errore di leggere il nome assurdo e senza senso risultante dalla fusione del tetragramma con le vocali (del tutto estranee al tetragramma stesso) di *Adonày*, fusione che dà la forma spuria *yehovah*.

44	16c	Il vero Dio ha scoperto la colpa dei tuoi schiavi
45	5b	Dio mi ha mandato qui prima di voi per salvare delle vite
	7	Dio mi ha mandato qui prima di voi per garantirvi dei superstiti sulla terra e per salvarvi la vita
	8	Perciò non siete stati voi a mandarmi qui ma il vero Dio
	9b	Dio mi ha fatto diventare signore su tutto l'Egitto
46	1c	offrì sacrifici all'Iddio di suo padre Isacco
	2	Durante la notte Dio parlò a Israele in una visione
	3	disse: "Io sono il vero Dio [הָאֵל (*haèl*) "il Dio"], l'Iddio di tuo padre"
48	3b	L'Iddio Onnipotente mi apparve a Luz, nel paese di Cànaan, e mi benedisse
	9	Sono i figli che Dio mi ha dato qui
	11c	Dio mi ha fatto vedere anche i tuoi figli!
	15bc	Il vero Dio, davanti al quale […]il vero Dio, che mi ha guidato
	20c	Possa Dio renderti come Èfraim e come Manasse!
	21b	di certo Dio sarà con voi e vi farà tornare nel paese dei vostri antenati
49	18	O Geova, spererò in te per la salvezza
	25	Lui proviene dall'Iddio di suo padre
50	17b	Ora perdona, per favore, l'errore dei servitori dell'Iddio di tuo padre
	19	Non abbiate paura, non ho preso il posto di Dio
	20a	Dio ha trasformato quel male in bene
	24	Sto per morire, ma Dio vi rivolgerà senz'altro la sua attenzione
	25	Dio vi rivolgerà senz'altro la sua attenzione

Quale spiegazione possiamo trovare per questo interessante fenomeno? Qualche studioso ha avanzato l'idea che si volesse evitare che il nome Yhvh fosse collegato al pagano Egitto. Questa ipotesi però non regge perché, se fosse vero, in *Gn* 46:2,3 il redattore di *Gn* avrebbe usato Yhvh, mentre invece usa *Elohìm* e, in più, in relazione a Giacobbe, che pagano certo non era: "Durante la notte Dio parlò a Israele in una visione. Gli disse: «Giacobbe, Giacobbe!». Lui rispose: «Eccomi!». Dio disse: «Io sono il vero Dio, l'Iddio di tuo padre. Non aver paura di andare in Egitto»". C'è poi chi ha proposto la stravagante idea che il redattore, usando il nome *Elohìm*, abbia voluto dare un colorito egiziano mettendolo in bocca a Giuseppe. Però quel nome non è usato solo da Giuseppe e, come si è notato, lo usa il narratore stesso.

Più probabilmente la spiegazione è teologica. Il narratore trasmette con la sua accurata scelta del nome divino la sensazione che fuori dalla terra palestinese, in terra pagana, il Dio Uno e Unico di Israele subisce come un'attenuazione. Anche lì, ovviamente, Yhvh dirige gli eventi[80], tuttavia lì, in mezzo al paganesimo, alberga un'idea più generica di Yhvh: lì è *Elohìm*. La conoscenza diretta che Abraamo, Isacco e Giacobbe avevano di Yhvh in terra palestinese, la terra promessa da Dio, è come offuscata quando la famiglia di Israele si trasferisce in Egitto. Con garbo magistrare il redattore accompagna il lettore nel sentire la mancanza del nome Yhvh in terra egizia, negli ultimi capitoli del suo libro ispirato, che si conclude con l'ultima parola, che è proprio בְּמִצְרָיִם (*bemitsràim*), "in Egitto".

[80] In 39:2,3,5,21,23 è ***Yhvh*** ad essere con Giuseppe – la cui storia è narrata in 39-50 – e a benedire il suo operato.

Appendice
Cosa significa conoscere il nome di Dio?

In *Es* 33:12 Mosè ricorda a Dio: “Tu mi hai detto: «Io ti ho conosciuto *per nome*»” (*Diodati*). La *ND* ne dà il senso in occidentale: “Hai detto: «Io ti conosco *personalmente*»”.

Il valore del nome nella Bibbia

Nel linguaggio semitico (che è quello della Bibbia) il ***nome*** indica la realtà della persona, l’essere costitutivo, la sua essenza: “Egli è quel che dice il suo nome”. - *1Sam* 25:25.

In *Is* 30:27 (“Ecco, il nome del Signore [Yhvh] viene da lontano”) non si allude a chissà quale antica etimologia del Nome, fatta risalire a tempi lontani, ma alla ***persona stessa* di Dio**. Il nome è la realtà di ciò che il nome evoca, si tratti di Dio, di una persona o di una cosa. Questo è il linguaggio della Bibbia.

Invocare il nome, è invocare la persona: “Signore [Yhvh], tu sei in mezzo a noi, e il tuo nome è invocato su di noi” (*Ger* 14:9). Nella traduzione di questo passo viene perso il parallelismo, così caro agli ebrei, che il testo biblico ha: la frase del primo parallelo (“Tu sei tra di noi, Yhvh”) è ripetuta con parole diverse nella frase del secondo parallelo (“Il tuo nome su di noi è invocato”). Nel primo parallelo si ha perciò l’identificazione “tu”-“Yhvh”, che nel secondo parallelo assume il sinonimo di “il tuo nome”. In pratica, “il tuo nome” significa “tu”-“Yhvh”. Il nome è la persona stessa. Il parallelo tra Yhvh e “nome di te” è espresso artisticamente[81] con un chiasmo[82] perfetto.

“E tu sci tra di noi, Yhvh.
X
E il tuo nome su di noi è invocato”.

Questo concetto ebraico è presente in tutta la Scrittura. Noi (concetto occidentale) diciamo che una persona *ha* un nome; l’ebreo (concetto biblico) dice che la persona ***è*** il suo nome. Nella Scrittura il nome indica la natura stessa della persona.

Nelle Scritture Greche troviamo che un angelo dice a Giuseppe (lo sposo della madre del Messia) circa il figlio che lei avrà: “Tu gli **dovrai** mettere nome Gesù, ***poiché*** egli salverà il suo popolo dai loro peccati” (*Mt* 1:21). Si noti qui non solo l’imposizione del nome, ma *la ragione* per cui tale nome è imposto: “***Poiché*** egli salverà il suo popolo”. Ma non poteva chiamarsi Beniamino o Amos o Simone e salvare lo stesso il popolo? Per la nostra mentalità occidentale ciò sarebbe del tutto indifferente e del tutto ininfluente. Per la mentalità biblica, no. Perché nel nome c’è il destino della persona. Il nome imposto al Messia doveva essere proprio יהושע (*Yehoshùa*), che significa “Yah salva”. Questo nome sarebbe stato il programma di vita del Messia, quel nome particolare avrebbe segnato il suo destino: attraverso di lui Dio avrebbe recato la salvezza. Nel testo greco il nome Yehoshùa è tradotto con Ἰησοῦς, già usato dalla *LXX* greca per tradurre il nome ebraico “Yehoshùa”, Giosuè, il successore di Mosè.

Nella Scrittura, quindi, il nome rappresenta l’autentica personalità della persona e, in certo senso, il suo destino o programma di vita.

“Tutti i popoli della terra *conoscano il tuo nome per temerti*, come fa il tuo popolo Israele” (*2Cron* 6:33): qui è indicato lo scopo del conoscere il nome di Dio. L’Onnipotente garantisce in *Sl* 91:14: “Lo proteggerò, perché conosce il mio nome”. Ma che cosa significa conoscere il nome di Dio? Di certo non significa essere a conoscenza di un nome anagrafico. E neppure il sacro tetragramma Yhvh va considerato come una specie di formula magica protettiva.

“Il nome del Signore è una forte torre; il giusto vi corre, e vi trova un alto rifugio”. - *Pr* 18:10.

In *Es* 6:2,3 Dio dice a Mosè: “Io sono Yhvh. Io apparvi ad Abraamo, a Isacco e a Giacobbe, come il Dio onnipotente; ma non fui conosciuto da loro con il mio nome di Yhvh”.

Che queste parole non vadano intese nel senso che il Nome non fosse noto agli antichi patriarchi e che esso sia stato rivelato per la prima volta solo a Mosè, è smentito *Gn* 28:13, in cui Dio dice a Giacobbe: “Io sono Yhvh, il Dio d'Abraamo tuo padre e il Dio d'Isacco”. Non si può quindi affermare che i patriarchi ignorassero il Nome divino.

Ciò chiarito, che cosa significa conoscere il nome di Dio? Ci sono qui due fattori da considerare e ambedue vanno considerati *in senso biblico*. Si tratta di 1) nome, e di 2) conoscere.

Sul nome abbiamo già detto: nella Bibbia il nome indica la realtà della persona. Si rammenti *Es* 33:12: “Tu

[81] Il brano di *Geremia* è scritto in poesia.

[82] Il chiasmo (dalla lettera greca χ – *chi*) è una figura retorica in cui la prima parte della frase in alto si collega alla seconda parte della frase in basso e la seconda parte della frase in alto si collega alla prima parte della frase in basso.

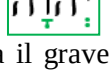
mi hai detto: «Io ti ho conosciuto *per nome*»" (*Diodati*), che in senso in occidentale vuol dire: "Ti conosco *personalmente*»" (*ND*). Nella Scrittura la "gente da nulla" è gente "senza nome". - *Gb* 30:8.

Conoscere non equivale nella Bibbia a sapere in senso intellettuale, come in occidente, e neppure a conoscere nel senso di riconoscere o di venire a sapere. In *Is* 49:22,23 si legge: "Così parla il Signore, Dio: «Ecco, io alzerò la mia mano verso le nazioni, innalzerò la mia bandiera verso i popoli, ed essi ti ricondurranno i tuoi figli in braccio, ti riporteranno le tue figlie sulle spalle. I re saranno i tuoi precettori e le loro regine saranno le tue balie; essi si inchineranno davanti a te con la faccia a terra, lambiranno la polvere dei tuoi piedi", poi alla fine del versetto 23: … qui occorre fare attenzione; *NR*: "Tu riconoscerai che io sono Yhvh", *ND*: "Così saprai che io sono Yhvh". In italiano non fa una piega e la logica è perfetta; il senso che ne viene è: Quando agirò potentemente in tuo favore, allora saprai/riconoscerai che sono Yhvh. Ma la Scrittura dice altro: יָדַעְתָּ (*yadàat*), "conoscerai". **Nel linguaggio biblico "conoscere" significa entrare in intima relazione, fare esperienza**. Il senso vero del passo isaiano è: Tu sperimenterai chi sono. Del resto, è evidente che il popolo ebraico non aveva alcuna necessità di sapere chi era Dio né di riconoscerlo; tantomeno di sapere come si chiamasse, cosa a loro nota da secoli. Tutto ciò lo sapeva già. Ma ora ne avrebbe fatto *esperienza*; detto biblicamente: lo avrebbe *conosciuto*.

A completamento circa il Nome, vediamo ora più da vicino *Es* 3:13-15, che traduciamo direttamente e letteralmente, parola per parola, dal testo biblico ebraico:

> **13** E disse Mosè a il Dio: «Ecco, io arrivante a figli di Israele e dirò a loro: "Dio di padri di voi mandò me a voi". E diranno a me: "Cosa [= quale] [è] nome di lui?". Cosa dirò a loro?». **14** E disse Dio a Mosè: «[Io] sono colui che sono» [אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*ehyèh ashèr ehyèh*)]. E disse: «Così dirai a figli di Israele: "[Io] sono [אֶהְיֶה (*ehyèh*)] mandò me a voi"». **15** E disse ancora Dio a Mosè: «Così dirai a figli di Israele: "Yhvh [יְהוָה], Dio di padri di voi, Dio di Abraamo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe me inviò a voi". Questo [è] nome di me per sempre, e questo [è] ricordo di me per generazione generazione».

Prima di procedere all'analisi del testo, alcune precisazioni:

13 E disse Mosè a il Dio: «Ecco, io arrivante a figli di Israele e dirò a loro: "Dio di padri di voi mandò me a voi". E diranno a me: "Cosa [= quale] [è] nome di lui?". Cosa dirò a loro?». **14** E disse Dio a Mosè: «[Io] sono colui che sono» [אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*ehyèh ashèr ehyèh*)]. E disse: «Così dirai a figli di Israele: "[Io] sono [אֶהְיֶה (*ehyèh*)] mandò me a voi"». **15** E disse ancora Dio a Mosè: «Così dirai a figli di Israele: "Yhvh [יְהוָה], Dio di padri di voi, Dio di Abraamo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe me inviò a voi". Questo [è] nome di me per sempre, e questo [è] ricordo di me per generazione generazione».	Cosa [è]?: in ebraico si dice così.
	יְהוָה (Yhvh): i masoreti vocalizzarono così: *yeovah*, inserendo le vocali di *Adonai* (Signore), così che si  leggesse in tal modo. Non si faccia il grave errore di leggere come è scritto: ne verrebbe un nome astruso, senza senso (in italiano Geova).
	per sempre: לְעֹלָם (*leolàm*). Con diversa vocalizzazione si può leggere *lealèm*, "perché sia nascosto".

"Yhvh, il tuo nome dura per sempre;
la memoria di te, o Yhvh, dura per ogni generazione".
- *Sl* 135:13.

Altre importanti e necessarie specificazioni. Perché i masoreti inserirono nel sacro tetragramma le vocali di "Signore" in ebraico? Perché ormai da secoli gli ebrei, esagerando di molto il rispetto che avevano per il Nome, avevano smesso del tutto di usarlo. Al suo posto dicevano "Dio" (spesso con fatica anche questo) oppure "Signore". I masoreti inventarono uno stratagemma per rispettare questo uso; inserendo nel tetragramma (che lasciarono *intatto*!) vocali diverse in modo che si leggesse "Signore" oppure "Dio" secondo i casi. Gli ebrei alessandrini che tradussero la Bibbia in greco (*LXX*) fecero altrettanto, traducendo il tetragramma con κύριος (*kŭrios*), "Signore" Quest'uso di usare espressioni sostitutive era in uso anche nel primo secolo; i nomi

sostitutivi del tetragramma più frequenti erano: *Hashamàym*, "il Cielo", "i Cieli"; *Hamaqòm*, "il Luogo"; "Il Trono"; "Il Nome"; "Il Santo"; "Signore"; "Re"; "Gran Re"; "Padre che sei nei cieli"; "Colui che"; "La Potenza"; "Alto". Questo sistema lo adottò anche Yeshùa (cfr. *Lc* 15:18,21; *Mt* 4:17; 5:34,35;6:9;11:25;14:62;21:25;23:22). Che evitare l'uso del tetragramma sia eccessivo lo mostra Dio stesso quando dice a Mosè: "Così ***dirai*** a figli di Israele: "**Yhvh**, Dio di padri di voi, Dio di Abraamo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe me inviò a voi" (*Es* 3:15). Comunque, data questa usanza di non pronunciare il Nome, la pronuncia col tempo andò persa e nessuno oggi sa come si legga Yhvh. Si noti infine che a Mosè che voleva saperne il nome, Dio non rivelò alcun nome nuovo ma ribadì che il suo "nome" doveva rimanere quello di sempre: "***Yhvh***, Dio di padri di voi, Dio di Abraamo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe". Da ciò traiamo due conclusioni: 1) Mosè non riteneva che Yhvh fosse un nome, e 2) in assenza di un nome, Yhvh divenne il Nome. Siccome poi Mosè non riteneva che Yhvh fosse un nome, ciò ci porta direttamente in argomento: al posto di un nome c'era un'**espressione** che identificava il Dio Uno e Unico di Israele. Ed è questa *espressione* che dobbiamo analizzare, ovvero *ehyèh ashèr ehyèh*, "sono colui che sono".

Dicendo di sé "sono colui che sono", Dio non solo introduce il suo "nome", che dirà subito dopo, ma lo spiega anticipatamente. Tra *ehyèh ashèr ehyèh* e *Yhvh* c'è dunque una stretta e diretta relazione che per nucleo fondamentale ha il verbo ebraico היה (*hayàh*), "essere".

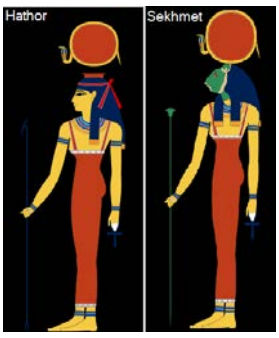
Senza cercarvi concetti metafisici o filosofici o significati astratti (che a Mosè per primo e poi a tutti gli ebrei non interessano perché avulsi dalla loro cultura), è nel contesto del brano che dobbiamo ricercare il significato del "nome", un significato che poteva essere compreso da un popolo oppresso.

Yhvh è una forma verbale espressa alla terza persona singolare del tempo imperfetto (chiamato anche futuro nelle grammatiche ebraiche). Non ci si faccia però ingannare dal temine "imperfetto/futuro". In ebraico esso indica un'azione non terminata, che quindi perdura. *Yhvh* va interpretato come *ehyèh*. Si noti bene il passaggio ai vv. 14 e 15 di *Es* 3:

Dio a Mosè: «[Io] sono colui che sono» [אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*ehyèh ashèr ehyèh*)	Di sé Dio dice *ehyèh**, "sono/sarò"*
«Così dirai a figli di Israele: "[Io] sono [אֶהְיֶה (*ehyèh*)] mandò me a voi"»	
«Così dirai a figli di Israele: "Yhvh …"	Per gli ebrei diventa *Yhvh***
* Siccome *ehyè* è al tempo imperfetto, l'azione che esprime perdura e il senso è "continuerò ad essere", esprimibile con "ero, sono e sarò". ** Dalla prima persona singolare *ehyèh* si passa alla terza singolare, e siccome *ehyèh* significa "ero, sono e sarò", *yhvh* viene a significare "era, è e sarà".	

Dio stesso dà la spiegazione del proprio nome, o meglio dell'espressione con cui desidera che ci si rivolga a lui. Se poi vogliamo cogliere tutto il suo significato, possiamo esprimerlo in italiano così: "Colui che è", dando all'"è" il senso che ha in ebraico: Colui che è perennemente, che era e che è e che sarà, da sempre e per sempre. "Colui che è" esprime nel modo più alto l'eterna essenza di Dio. Se poi immaginiamo gli antichi ebrei che, riferendosi a Dio, dicevano "colui che è", avvertiamo con un brivido di emozione tutta l'efficacia di quell'espressione che solo in Dio trova compimento.

Tornando al significato di conoscere il nome di Dio, quando Dio dice in *Es* 6:3: "Io apparvi ad Abraamo, a Isacco e a Giacobbe, come il Dio onnipotente; ma *non fui conosciuto da loro con il mio nome di Yhvh*", non ci si riferisce – come abbiamo già visto – alla conoscenza letterale del nome. Se così fosse, l'ebraico si sarebbe espresso diversamente, ad esempio: 'Ma non ho fatto conoscere loro il mio nome, Yhvh', oppure: 'Ma il mio nome Yhvh non lo sapevano'. Ora, Dio dice, riferendosi agli antichi patriarchi: אֵרָא … בְּאֵל שַׁדָּי (*erò* … *beèl shaddày*), "mi rivelai … come Dio onnipotente". E qui occorre sapere che nell'Oriente antico ad una stessa divinità venivano attribuiti nomi diversi in base all'attività che quel dio o dea compiva; in pratica, le divinità pagane cambiavano nomi, attributi, caratteristiche e funzioni a seconda delle circostanze. Si prenda, ad esempio, la dea egizia Hathor (dea della gioia, dell'amore, della maternità e della



bellezza); questa dea aveva anche una caratteristica distruttiva, che lei manifestò quando il dio Ra, adirato con gli uomini che avevano cospirato contro di lui, inviò Hathor fra gli uomini sotto forma di Sekhmet.

Gli ebrei ebbero molto a che fare con gli egizi. In più, questa peculiarità di attribuire nomi diversi alla stessa divinità era condivisa in tutto l'Oriente antico. In *Gn* 17:1,2 troviamo una caratteristica principale di *Èl Shaddày*: "Io sono *Èl Shaddày*; cammina alla mia presenza e sii integro; e io stabilirò il mio patto fra me e te e *ti moltiplicherò grandemente*". Così anche in *Gn* 28:3: "*Èl Shaddày* ti benedica, *ti renda fecondo e ti moltiplichi*". E anche in *Gn* 35:11: "Io sono *Èl Shaddày*; *sii fecondo e moltìplicati*", come pure in *Gn* 48:3,4 in cui si legge: "Giacobbe disse a Giuseppe: «*Èl Shaddày* mi apparve a Luz nel paese di Canaan, mi benedisse e mi disse: "Ecco, io *ti renderò fecondo, ti moltiplicherò, ti farò diventare una moltitudine di popoli e darò questo paese alla tua discendenza dopo di te*, come proprietà perenne"»". *Èl Shaddày* è la Divinità che regna sulla natura e che dona la fertilità[83].

Cosa cambia, ora, quando Dio parla a Mosè in *Es* 6? Dopo avergli detto che i patriarchi Abraamo, Isacco e Giacobbe lo conobbero come *Èl Shaddày* (v. 3), Dio aggiunge al v. 4: "Stabilii pure il mio patto con loro, per dar loro il paese di Canaan, il paese nel quale soggiornavano come forestieri". Un patto, una promessa, ma non ancora mantenuta (cfr. la profezia di *Gn* 15:13-19, non avveratasi durante la vita dei patriarchi). Ora, però, Dio 'ha udito i gemiti dei figli d'Israele che gli Egiziani tengono in schiavitù e si è ricordato del suo patto' (v. 5). "**Perciò** [לָכֵן (*lachèn*)], di' ai figli d'Israele: «**Io sono il Yhvh**; quindi vi sottrarrò ai duri lavori di cui vi gravano gli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e vi salverò con braccio steso e con grandi atti di giudizio. Vi prenderò come mio popolo, sarò vostro Dio **e voi conoscerete che io sono Yhvh**, il vostro Dio, che vi sottrae ai duri lavori impostivi dagli Egiziani. ***Vi farò entrare nel paese*** che giurai di dare ad Abraamo, a Isacco e a Giacobbe. Io ***ve lo darò in possesso***; **io sono Yhvh**»" (vv. 6-8). Dopo averlo conosciuto/sperimentato come Dio che governa la natura e dona la fertilità (*Èl Shaddày*), ora lo conosceranno, *facendone esperienza*, come colui che mantiene ed adempie le sue promesse (Yhvh): avranno in possesso il paese dove scorrono latte e miele, la Palestina.

Anche il cantico di Mosè, in cui si leggono le parole "poiché dichiarerò il nome di Geova", descrive la personalità di Dio e ciò che Egli fece per Israele. — *Dt* 32:3-44.

In *Sl* 91:14: "Lo proteggerò perché ha conosciuto il mio nome". Il nome non è in sé stesso una formula magica, ma Colui che porta quel nome può proteggere il suo popolo devoto. Perciò il nome rappresenta Dio stesso. Per questo il proverbio dice: "Il nome di Geova è una forte torre. Il giusto vi corre e gli è data protezione". - *Pr* 18:10.

---

[83] Così è in tutti i passi della *Toràh* in cui si parla di *Èl Shaddày*.

CAPITOLO 11

Lingua e stile in *Genesi*

Il problema delle diversità

Il raffronto tra passi e passi della *Genesi* rivela non solo delle diversità tra i vocaboli usati ma perfino diversità grammaticali. È ovviamente al testo originale ebraico che ci riferiamo, perché le sue traduzioni – è il caso di dirlo – non fanno testo. Fino ad alcuni decenni or sono, alla domanda perché mai uno stesso autore usasse vocaboli diversi e presentasse nel suo narrare diversità grammaticali, la risposta era che non si trattava di un autore unico ma di un redattore che aveva messo insieme il materiale tratto da diverse fonti, denominate *J* (*jahvista*); *E* (*elohista*); *D* (*deuteronomista*) e *P* (*sacerdotale*). Tramontata l'ipotesi documentale delle presunte diverse fonti, è venuta meno anche la presunta soluzione e rimane intatto il problema della diversità di vocaboli e delle diversità grammaticali.

In sé, il ragionamento fatto nell'ipotesi documentaria è corretto. La stessa logica è impiegata oggi dagli analisti che, fuori dal campo biblico, esaminano attentamente uno scritto e sanno dire se esso è riconducibile alla persona supposta o invece tradisce un'altra mano; non si tratta qui di esame calligrafico ma stilistico, perché l'analisi riguarda ormai gli scritti digitali. A livelli più alti, esperti analisti sanno dire, ad esempio, se una minaccia o una rivendicazione terroristica è davvero attribuibile ad una certa fonte. Molto più semplicemente, ma in modo altrettanto efficace, noi stessi potremmo dubitare fortemente di una *email* che ci è giunta e che ci porta a fare una di queste osservazioni: "Lui/lei non avrebbe mai usato quella particolare parola", "lui/lei non avrebbe mai fatto quell'errore di grammatica".

Tornando alla Sacra Scrittura e a *Genesi*, dobbiamo ripeterlo: tramontata l'ipotesi documentale delle presunte diverse fonti, è venuta meno anche la presunta soluzione e rimane intatto *il problema della diversità di vocaboli e delle diversità grammaticali*.

Nell'affrontare il problema ci atterremo ai seguenti principi-guida:

- Le peculiarità lessicali che individueremo devono essere davvero tali, non semplici variazioni che fanno parte del patrimonio linguistico;

- Non va mai fatta violenza ad un testo biblico per piegarlo ad una convinzione preconcetta;
- I vocaboli ebraici e i loro costrutti non devono mai essere isolati dal contesto, perché ciò impedirebbe di ricercare e trovare le ragioni che hanno portato alla scelta di un certo vocabolo proprio in quel contesto.

La nostra analisi[84] arricchirà la nostra conoscenza della lingua con cui fu scritta la Bibbia.

La lingua ebraica e il suo vocabolario

La versione utilizzata di seguito è la *TNM* 1987; i passi citati sono tutti riferiti a *Gn*

TERRA

"In principio Dio creò i cieli e la *terra* [אֶרֶץ (*àretz*)]" (1:1); "Dio chiamava l'asciutto *Terra* [אֶרֶץ (*èretz*)]" (1:10); "Così furono portati a compimento i cieli e la *terra* [אֶרֶץ (*àretz*)]" (2:1); "Un vapore saliva dalla *terra* [אֶרֶץ (*àretz*)] e irrigava l'intera superficie del *suolo* [אֲדָמָה (*adamàh*)]. E Geova[85] Dio formava l'uomo dalla polvere del *suolo* [אֲדָמָה (*adamàh*)]" (2:6,7); "Un giorno Caino presentò dei prodotti della *terra* [אֲדָמָה (*adamàh*)]" (4:3, *TNM* 2017); "Ora sei maledetto, scacciato lontano dalla *terra* [אֲדָמָה (*adamàh*)]". – 4:11, *TNM* 2017.

Èretz è la terra in generale, con la sua popolazione, è la terra come paese. ***Adamàh*** è il materiale terroso, il suolo.

MASCHIO E FEMMINA

"Li creò *maschio* [זָכָר (*sachàr*)] e *femmina* [נְקֵבָה (*neqevàh*)]" (1:27); "Di ogni bestia pura devi prenderne a sette a sette, un maschio e la sua compagna [אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ (*ish veishtò*)]; e di ogni bestia che non è pura solo due, un maschio e la sua compagna [אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ (*ish veishtò*)]; anche delle creature volatili dei cieli a sette a sette, maschio e femmina [זָכָר וּנְקֵבָה (*sachàr uneqevàh*)]". - 7:2,3.

Sachàr e ***neqevàh*** sono gli unici vocaboli con cui l'ebraico può esprimere in concetto di maschio e di femmina. Anche in italiano non abbiamo sinonimi per dire maschio e femmina. In 4:1, nonostante *TNM* 2017 metta sulla bocca di Eva la frase "ho prodotto un figlio maschio", il testo biblico ha *ish* (אִישׁ), "uomo". L'espressione ***ish veishtò*** si riferisce invece ai rapporti coniugali tra marito e moglie. Per quanto possa sembrare strano (perché riferito ad animali), la nota posta in 7:2 da *TNM* 1987 a "un maschio e la sua compagna" ovvero: "Lett. «un uomo e sua moglie»", è biblicamente esatta. Anche se qui, trattandosi di animali, in senso è traslato e si può anche tradurre "maschio e femmina".

---

[84] Scopo di questa analisi non è quello di demolire ulteriormente la teoria documentaria: ciò lo hanno già fatto da tempo i biblisti.

[85] Il nome spurio e senza senso "Geova" è nel testo ebraico Yhvh. Ciò vale per tutte le volte che *TNM* lo usa.

LASHÒN* E *SOFÀH

“Da questi la popolazione delle isole delle nazioni si sparse nei loro paesi, ciascuno secondo la sua lingua [לָשׁוֹן (*lashòn*)]” (10:5); “Questi furono i figli di Cam secondo le loro famiglie, secondo le loro lingue [לְשֹׁנֹתָם (*leshonotàm*)], nei loro paesi, nelle loro nazioni” (10:20); “Questi furono i figli di Sem secondo le loro famiglie, secondo le loro lingue [לְשֹׁנֹתָם (*leshonotàm*)], nei loro paesi, secondo le loro nazioni” (10:31); “Ora tutta la terra continuava ad avere una sola lingua [שָׂפָה (*sofàh*)] e un solo insieme di parole” (11:1); “Sono un solo popolo e per tutti loro c’è una sola lingua [שָׂפָה (*sofàh*)]”. - 11:6.

La traduzione univoca “lingua” per due vocaboli ebraici completamente diversi tra loro ha generato l’idea errata che a Babele siano state confuse le lingue, come se prima l’umanità parlasse una sola lingua e poi (d’un tratto!) si iniziasse a parlare lingue diverse. Pensare che di colpo si generassero vocabolari e grammatiche diverse è di per sé un’assurdità. Che non si sia trattato di confusione linguistica risulta chiaro, anzi chiarissimo, dal capitolo 10 in cui si presentano i vari popoli già con le loro proprie differenti lingue (che evidentemente si erano evolute in modo normale, come succede ad ogni lingua): “Questi furono i figli di Sem secondo le loro famiglie, secondo *le loro lingue*, nei loro paesi, secondo le loro nazioni”. - *Gn* 10:31, *TNM* 1987; cfr. vv. 5 e 20.

Il vocabolo *sofàh* (שָׂפָה) significa “labbro”, non lingua. L’espressione biblica “avere un solo labbro” è *tipica* per indicare un solo *linguaggio* (non lingua), uno stesso modo di sentire e di pensare. Inoltre, quello che *TNM* rende “un solo insieme di parole” e che, nella nota in calce, spiega come “un solo vocabolario”, è nel testo ebraico דְּבָרִים אֲחָדִים (*dvarìm ekhadìm*) ovvero “parole uniche”, che esprime l’idea di un intento condiviso cui attenersi (un po’ come il nostro “avere una sola parola”). La differenza tra linguaggio e lingua la vediamo in *Ez* 3:5: “Non ti mando da un popolo che ha un *linguaggio* [שָׂפָה (*sofàh*)] incomprensibile o parla una *lingua* [לָשׁוֹן (*lashòn*)] sconosciuta, ma dalla casa d’Israele” (*TNM* 2017). Le popolazioni antiche avevano un intento comune, uno stesso modo di intendere malvagio, che Dio confuse così da farli disperdere.

SHIFTÀH* E *AMÀH

“Aveva una serva [שִׁפְחָה (*shiftàh*)] egiziana e il suo nome era Agar” (16:1); “Abraamo faceva supplicazione … e Dio sanava Abimelec e sua moglie e le sue schiave [אַמְהֹתָיו (*amkhotàyv*), plurale di אָמָה (*amàh*)], e generavano figli” (20:17); “Essa dunque disse: «Ecco la mia schiava [אֲמָתִי (*amatì*)] Bila»” (30:3); “Nella tenda delle due schiave [אֲמָהֹת (*amakhòt*)]”. - 31:33.

Tradurre un termine con “serva” e uno con “schiava” non porta a nulla. La stessa *TNM* usa entrami i termini italiani riferendoli alla medesima persona: Agar è detta dalla versione americana *serva* [שִׁפְחָה (*shiftàh*)] in 16:1 e *schiava* [אָמָה (*amàh*)] in 21:10. Il raffronto dei due termini ebraici in questi due ultimi passi ci mostra che si tratta di sinonimi. Va soprattutto precisato che nell’antichità non c’erano

servi ma solo schiavi. Sebbene sinonimi, con quale criterio si sceglieva un termine piuttosto che un altro? Si prenda il quarto Comandamento, quello sul sabato. In *Es* 20:10 è detto: “Non devi fare nessun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia, né il tuo schiavo né la tua schiava [אֲמָתְךָ (*amatechà*)]” (*TNM*). Forse che אָמָה (*amàh*) è usato in ambito giuridico? Analizzando la parola nei loro contesti, la risposta è sì. Tuttavia, אָמָה (*amàh*) più che שִׁפְחָה (*shiftàh*) designa una condizione particolarmente dipendente e umile; è caso dell’egiziana Agar, tanto disprezzata da Sara.

ANOCHÌ* E *ANÌ

“Abraamo disse: «Lo giuro»” (21:24); in verità, Abraamo disse: אָנֹכִי אִשָּׁבֵעַ (*anochì ishavèa*) “io giuro”; “Ne subivo io [אָנֹכִי (*anochì*)] la perdita” (31:39); “Io [אֲנִי (*anì*)] sono Geova [Yhvh]” (15:7); “Io [אֲנִי (*anì*)] sono Faraone” (41:44); “Io [אֲנִי (*anì*)] sono Giuseppe”. – 45:3.

L’ipotesi che אֲנִי (*anì*) indicasse l’“io” divino, come in 15:7, può reggere anche per 41:44 perché si riteneva che il faraone egizio fosse figlio di un dio, ma poi cade miseramente in 45:3 in cui è Giuseppe a dire *anì*, “io”.

Analizzando tutti i passi biblici in cui compaiono *anochì* e *anì* (= “io”), si arriva alla conclusione che l’uno o l’altro termine dipendono dalla sua posizione nella frase quando è soggetto e che *anì* dà più rilievo.

AMORÌ* E *KENANÌ

“L’amorreo [אֱמֹרִי (*amorì*)]” (10:16); “Cananeo [כְּנַעֲנִי (*kenaanì*)]”. – 10:19.

In 10:15-19 troviamo questa tavola dei popoli:

> “**Canaan** generò Sidone, suo primogenito, e Het e il gebuseo e l’amorreo [הָאֱמֹרִי (*haamorì*)[86]] e il ghirgaseo e l’ivveo e l’archeo e il sineo e l’arvadeo e lo zemareo e l’amateo; e poi ***le famiglie del cananeo*** [כְּנַעֲנִי (*kenaanì*)] si sparsero. La linea di confine del cananeo [כְּנַעֲנִי (*kenaanì*)] andava dunque da Sidone fino a Gherar, vicino a Gaza, fino a Sodoma e Gomorra e Adma e Zeboiim, vicino a Lesa”.

“Abramo attraversò il paese fino al sito di Sichem, vicino ai grossi alberi di More; e in quel tempo il cananeo [כְּנַעֲנִי (*kenaanì*)] era nel paese” (12:6; cfr. 24:3,37); “Alla quarta generazione torneranno qui, perché l’errore degli amorrei [הָאֱמֹרִי (*haamorì*)[87]] non è ancora giunto a compimento”. - 15:16.

In 15:16 Dio garantisce ad Abramo che la sua discendenza – dopo aver abitato “in un paese non loro”, in cui l’avrebbero afflitta “per quattrocento anni” (v. 13; il riferimento è all’Egitto) – alla quarta

[86] “L’amorreo”, al singolare. L’elencazione dei popoli presenta la caratteristica di elencarli al singolare.
[87] “L’amorreo”, al singolare. L’elencazione dei popoli presenta la caratteristica di elencarli al singolare.

generazione sarebbe tornata lì, in terra cananea (cfr. 12:6); poi Dio fa intendere che a quella quarta generazione abramitica gli abitanti cananei saranno giunti al culmine dei loro peccati, ma qui sono chiamati amorrei.

Come si vede dalla cartina alla pagina precedente, gli amorrei erano una tribù dei cananei; gli amorrei erano la tribù cananea più forte.

Dagli esempi riportati si può vedere che in *Genesi* (e nel resto della Sacra Scrittura) non c'è alcun problema di contraddittorietà legato alla diversità dei vocaboli. Quanto alle diversità grammaticali, non c'è alcunché che non possa essere spiegato analizzando i testi con l'ausilio di una buona grammatica ebraica.

Lo stile

Prenderemo qui in considerazione alcuni passi biblici esemplificativi.

La versione utilizzata di seguito è la *TNM* 2017; i passi citati sono tutti riferiti a *Gn*

In 5:3-29a troviamo questa genealogia:

> "All'età di 130 anni Adamo generò un figlio a sua somiglianza, a sua immagine, e lo chiamò Set. Dopo la nascita di Set, Adamo visse 800 anni. E generò figli e figlie. L'intera vita di Adamo fu dunque di 930 anni; poi morì. Quanto a Set, all'età di 105 anni generò Ènos. Dopo la nascita di Ènos, Set visse 807 anni. E generò figli e figlie. L'intera vita di Set fu dunque di 912 anni; poi morì. Quanto a Ènos, all'età di 90 anni generò Chenàn. Dopo la nascita di Chenàn, Ènos visse 815 anni. E generò figli e figlie. L'intera vita di Ènos fu dunque di 905 anni; poi morì. Quanto a Chenàn, all'età di 70 anni generò Maalalèl. Dopo la nascita di Maalalèl, Chenàn visse 840 anni. E generò figli e figlie. L'intera vita di Chenàn fu dunque di 910 anni; poi morì. Quanto a Maalalèl, all'età di 65 anni generò Iàred. Dopo la nascita di Iàred, Maalalèl visse 830 anni. E generò figli e figlie. L'intera vita di Maalalèl fu dunque di 895 anni; poi morì. Quanto a Iàred, all'età di 162 anni generò Ènoc. Dopo la nascita di Ènoc, Iàred visse 800 anni. E generò figli e figlie. L'intera vita di Iàred fu dunque di 962 anni; poi morì. Quanto a Ènoc, all'età di 65 anni generò Matusalemme. Dopo la nascita di Matusalemme, Ènoc continuò a camminare con il vero Dio per 300 anni. E generò figli e figlie. L'intera vita di Ènoc fu dunque di 365 anni. Ènoc continuò a camminare con il vero Dio. Poi nessuno lo vide più, perché Dio lo prese. Quanto a Matusalemme, all'età di 187 anni generò Làmec. Dopo la nascita di Làmec, Matusalemme visse 782 anni. E generò figli e figlie. L'intera vita di Matusalemme fu dunque di 969 anni; poi morì. Quanto a Làmec, all'età di 182 anni generò un figlio, che chiamò Noè".

Con tutta probabilità il lettore, dopo aver letto le prime righe e aver capito la manfrina, è saltato a leggere la conclusione. A meno che egli non sia uno studioso che fa dei calcoli cronologici o controlla certe implicazioni genealogiche, non si può dargli torto. Il brano è decisamente monotono, finanche tedioso. È noiosa la Bibbia? Noiose sono le genealogie, tutte. In che altro modo avrebbe mai dovuto esprimersi lo scrittore biblico in *Gn* 5:3-29a? Neppure un Dante o un Leopardi avrebbero saputo fare meglio. Non si può rendere fresca e attraente una genealogia: essa è arida per sua natura.

La stessa considerazione vale per la tavola dei popoli in *Gn* 10:15-19, che abbiamo considerato più sopra. E per ceti versi vale anche per il patto della circoncisione, in 17:9-14:

> “Dio disse ad Abraamo: «Quanto a te, devi rispettare il mio patto, tu e la tua discendenza dopo di te, di generazione in generazione. Questo è il patto fra me e voi, che tu e i tuoi discendenti dopo di te rispetterete: ogni vostro maschio dev’essere circonciso. Dovete circoncidere la carne del vostro prepuzio: questo sarà il segno del patto fra me e voi. Di generazione in generazione, ogni vostro maschio di otto giorni dev’essere circonciso, sia quello nato nella tua casa sia quello che non è un tuo discendente ed è stato acquistato con denaro da uno straniero. Ogni uomo nato nella tua casa e ogni uomo che hai acquistato con denaro dev’essere circonciso. Il mio patto, inciso nella vostra carne, deve servire come patto permanente. Se un maschio incirconciso non circoncide la carne del suo prepuzio, quella persona dev’essere stroncata di mezzo al suo popolo. Ha infranto il mio patto»”.

Siamo di fronte ad un testo giuridico (cfr. la legge sul sangue, in 9:4-6). Sono forse scritti in poesia i codici penali?

La diversità di stile è dettata dall’argomento trattato. È carica di tenerezza e suscita emozione la scena di “Isacco che si divertiva con Rebecca sua moglie” (26:8c). L’ebraico è ancora più immediato: יִצְחָק מְצַחֵק אֵת רִבְקָה אִשְׁתּוֹ (*ytzkhàq metzakhèq et rivqàh ishtò*), “Isacco ridente con Rivqa, la sua donna”. C’è anche un bel gioco di parole: *ytzkhàq metzakhèq*.

> “Isacco e sua moglie Rebecca nella loro intimità”. – *TILC*.

Lo stile di 8:1-12 è semplicemente stupendo:

> “Dio comunque non si era dimenticato di Noè, né di tutti gli animali selvatici e domestici che erano con lui nell’arca. E Dio fece soffiare un vento sopra la terra, così le acque cominciarono ad abbassarsi. Le sorgenti delle acque degli abissi e le cateratte dei cieli furono chiuse, perciò la pioggia smise di cadere. Allora le acque cominciarono pian piano a ritirarsi dalla terra, e dopo 150 giorni si erano considerevolmente abbassate. Nel 7° mese, il 17° giorno del mese, l’arca si fermò sopra i monti di Araràt. Le acque continuarono a calare fino al 10° mese. Il primo giorno di quel mese apparvero le cime dei monti. Dopo 40 giorni Noè aprì la finestra che aveva fatto nell’arca e fece volare fuori un corvo. Il corvo continuò ad andare e tornare, finché le acque sulla terra non si asciugarono. Successivamente, per vedere se le acque si erano ritirate dalla superficie del suolo, Noè fece volare fuori una colomba. Non trovando nessun luogo su cui posarsi, la colomba tornò da lui nell’arca, perché le acque coprivano ancora la superficie di tutta la terra. Allora Noè stese la mano per prenderla e la riportò dentro l’arca. Aspettò altri sette giorni, e poi fece di nuovo volare la colomba fuori dall’arca. Verso sera la colomba tornò da lui, ed ecco che nel becco aveva una foglia fresca d’olivo! Così Noè capì che le acque erano diminuite sulla terra. Dopo aver aspettato altri sette giorni, fece di nuovo volare fuori la colomba, che però non tornò più da lui”.

Per approfondimenti si veda *I generi letterari della Bibbia*.

CAPITOLO 12

L'antropomorfismo in *Genesi*

“Io sono Dio e non un uomo”. - *Os* 11:9, *TNM* 2017.

Il modo di pensare degli ebrei biblici era *molto concreto*, e ciò si rispecchia perfettamente nel modo di scrivere che troviamo nella Sacra Scrittura. Parlando oggi di Dio nel nostro mondo occidentale, così diverso da quello orientale della Bibbia, usiamo termini astratti come “trascendenza” (di cui tratta la filosofia), “noumeno” (di cui pure tratta la filosofia), “soprannaturale”, “immateriale”, “inconoscibile”. Proprio perché astratti, tali termini non avrebbero avuto alcun senso per gli ebrei biblici. I due termini “immateriale” e “inconoscibile”, dovrebbero poi essere chiariti alla luce della Scrittura. Certissimamente Dio non è materiale, ma la sua descrizione biblica lo è, proprio in ragione del modo di pensare concreto degli ebrei. Si prenda ad esempio la descrizione di Dio in *Sl* 78:65, per noi scandalosa: “Geova [Yhvh] si svegliò come da un sonno, come si sveglia un uomo valoroso assopito dal vino” (*TNM* 2017). Quanto ad “inconoscibile”, la Bibbia lo negherebbe, perché nella Scrittura la conoscenza non è quella intellettuale, ma quella fatta per esperienza; biblicamente parlando, conoscere Dio è entrare in relazione con lui, intimamente. - Per approfondimenti si veda lo studio *La mentalità semitica*.

Iniziamo con un passo che è considerato particolarmente antropomorfico.

In *Gn* 3:8,9 è detto che Adamo ed Eva “udirono la voce di Dio il Signore, il quale camminava nel giardino sul far della sera[88]; e l'uomo e sua moglie si nascosero dalla presenza di Dio il Signore fra gli alberi del giardino. Dio il Signore chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?»[89]” (*NR*). Qui davvero è molto forte la rappresentazione antropomorfica di Dio: Yhvh passeggia nel giardino edenico per

[88] Il testo ebraico ha לְרוּחַ הַיּוֹם (*lerùakh hayòm*), “al soffio [de] il giorno”. *NR* lo interpreta come vento vespertino e l’ora sarebbe quella serale in cui il vento si fa fresco e invita a passeggiare. Questa è l’interpretazione dei più. La *LXX* stessa traduce τὸ δειλινόν (*tò deilinòn*), “di sera”. Secondo altri si tratta invece della brezza mattutina. Le due *TNM* traducono “verso l’ora del giorno in cui soffia la brezza”. La רוּחַ (*rùakh*) ha qui un senso meteorologico.

[89] Con una riflessione possiamo dire che l’essere umano non si riconosce in maniera autentica in uno specchio che riflette la sua immagine, ma piuttosto nella chiamata che lo interpella. Dio interpella ancora l’uomo di oggi come interpellò Adamo: “Dove sei?”.

godere il fresco della brezza. Qualcuno potrebbe pensare che la Bibbia ha di Dio una concezione molto ingenua. La questione però è altra: siamo certi della traduzione che tradizionalmente viene fatta? La nostra attenzione è richiamata dall'espressione לְרוּחַ (*lerùakh*), che viene intesa come "a[l] soffio" o "verso [il] soffio", con *rùakh* che assume il senso metereologico di soffio-vento. In effetti, la preposizione ebraica *le* (לְ) può avere valenza temporale atta a formare un complemento di tempo, ma solo quando è riferita ad una parola che ha senso temporale[90], e "soffio/vento" (*rùakh*) non ne ha. Per dare un senso temporale ad una parola che non ne ha – come "soffio/vento" (*rùakh*) –, occorre inserire tra la preposizione *le* (לְ) e il vocabolo ad essa unito una parola con senso temporale. Questo è ciò che fa *TNM* 2017 traducendo "verso *l'ora* del giorno", senonché la parola "ora" manca nel testo ebraico. Forse nell'antico testo non c'era לְרוּחַ (*lerùakh*), che mal si spiega grammaticalmente, ma לִפְנוֹת (*lifnòt*), "a[l] volgere", come in *Gn* 24:63 in cui si ha "a[l] volgere [della] sera". In 3:8 avremmo allora "a[l] volgere [del] giorno", con un riferimento al giorno di 2:17. Dobbiamo tuttavia attenerci al *Testo Masoretico*, e il forte antropomorfismo rimane. C'è comunque un'altra osservazione da fare, e riguarda il vocabolo *qol*: וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־**קוֹל** יְהוָה (*vayshmeù et-**qòl** Yhvh*) "e ascoltarono [il] *qol* di Yhvh". La parola *qol* viene in genere intesa come "voce" umana[91], può però indicare anche il ruggito del leone[92] o un suono[93]; può altresì essere riferita alla voce di Yhvh, come in *Es* 15:26. Ma se udirono la voce di Dio che camminava nel giardino, che relazione c'è tra la voce e il camminare? Se è la voce che udirono, da cosa sapevano che Dio camminava? Qualcosa non va nella logica. Forse è per questo che *TILC* taglia la testa al toro e traduce: "L'uomo e la donna sentirono che Dio, il Signore, passeggiava nel giardino", senza far riferimento ad una voce. In tal caso il *qol* sarebbe il rumore dei passi. Ma c'è un però: *qol* da solo non può significare "rumore di passi". Quest'ultimo lo troviamo in tre passi biblici, ma si noti la specificazione:

2Sam 5:24	"Udrai un rumore [*qol*] *di passi* tra le vette dei gelsi"
1Re 14:6	"Aiia udì il rumore [*qol*] *dei passi* di lei che entrava per la porta"
2Re 6:32	"Non si sente già dietro a lui il rumore [*qol*] *dei passi*"?

NR

Il *qol* di *Gn* 3:8 non è quindi un rumore di passi. In 3:8 troviamo, riferito a Dio, il participio מִתְהַלֵּךְ (*mithallèch*), tradotto "camminante". Questo stesso identico participio lo rinveniamo in *Pr* 24:34 riferito alla povertà che בָּא־מִתְהַלֵּךְ (*va-mithallèch*), "viene andante" come un ladro. Se traduciamo in *Gn* 3:8 il participio מִתְהַלֵּךְ (*mithallèch*) con "andante", abbiamo: "Udirono il suono di Yhvh Dio andante nel giardino". Si rivela in tal modo azzeccata la traduzione di *TILC*: "L'uomo e la donna sentirono che Dio, il Signore, passeggiava nel giardino". E viene così tolto l'esagerato

[90] Cfr. Luis Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, San Paolo, pag. 653 alla voce עֶרֶב.
[91] Cfr. *Cant* 2:8.
[92] Cfr. *Am* 3:4.
[93] Come quello della pioggia (cfr. *1Re* 18:41), del tuono (cfr. *Es* 19:16) o della tromba. - Cfr. *2Sam* 6:15.

antropomorfismo del rumore dei passi di Dio, a cui in effetti il testo biblico non fa alcun riferimento. E ciò è in armonia con il v. 10: "Ho sentito il tuo suono nel giardino e ho avuto paura". Se poi traduciamo liberamente "sentirono la presenza di Dio nel giardino … ti ho sentito nel giardino e ho avuto paura", ne rendiamo perfettamente il senso in occidentale e nella nostra lingua.

L'insegnamento teologico dell'intero episodio è che dopo il peccato l'essere umano si sente in colpa e vergognoso; la sua coscienza gli rimorde e pertanto si sente interpellato da Dio: «Dove sei?». Dio non ha ovviamente bisogno di sapere la risposta. Ma con la sua domanda stana l'uomo: se si nasconde è perché si sente in colpa, e la domanda lo costringe a prenderne atto ammettendo che si nasconde per paura e per vergogna. C'è una finissima psicologia nella giustificazione "ho avuto paura perché sono nudo" (v. 10); davanti a Dio tutti siamo nudi nel senso più vero. E ancor più fine psicologicamente è la penetrante successiva domanda: "E chi ti ha detto che sei nudo?" (v. 11). È poi significativo che prima di cacciarli dall'Eden (v. 23), sia detto al v. 21 che "Dio fece per Adamo e sua moglie lunghe vesti di pelle, per vestirli".

Abbiamo osservato all'inizio che, leggendo il brano genesiaco che abbiamo considerato, qualcuno potrebbe pensare che la Bibbia ha di Dio una concezione molto ingenua. Abbiamo poi visto come la Scrittura – per usando l'antropomorfismo per renderci Dio in modo concreto, alla maniera ebraica – non esagera nella rappresentazione antropomorfica ed evita di parlare del rumore dei passi divini che le traduzioni (queste sì) Gli attribuiscono. Gli accenni fatti alla teologia e alla psicologia del racconto ci fanno riflettere sul fatto che esso è tutt'altro che ingenuo.

Ingenuo è chi prende il racconto genesiaco alla lettera e fa di Dio onnisapiente un essere che agisce come un uomo che scopre per caso il peccato della prima coppia. Rimane ingenua anche la persona religiosa che prendendo tutto alla lettera considera storico il racconto.

Analizziamo allora più a fondo il nostro testo. In 3:6 è descritta a disubbidienza. Al versetto successivo, il 7, è descritta la prima conseguenza della colpa. Se ci si ferma qui, si crea l'attesa di altre conseguenze, questa volta da parte di Dio. Se ora andiamo al v. 8, possiamo notare che si continua a narrare ciò che accadde ai due colpevoli. Non viene affatto detto che Yhvh si recasse nel giardino per punirli. Anzi, a ben vedere, non viene narrata alcuna azione di Dio. Yhvh è già lì. Anche Adamo ed Eva erano già lì (saranno cacciati solo dopo – v. 23). Il fatto nuovo è che *adesso odono* Dio, il quale è "andante" (*mithallèch*, מִתְהַלֵּךְ) per il giardino. E qui occorre porre l'attenzione sui verbi: i due udirono (יִשְׁמְעוּ, *yshmù*), verbo finito, principale; per Yhvh è usato invece solo un participio ("andante", מִתְהַלֵּךְ, *mithallèch*). L'agiografo non mette in risalto l'incedere divino in Eden (per il quale usa un semplice participio); lui fa rilevare che ora i due colpevoli, che sono turbati nella coscienza, *avvertono la presenza di Dio*, e lo fa con un verbo finito che pone all'inizio della frase. Il narratore ci sta insegnando che il colpevole sente nella sua coscienza la presenza di Dio.

Le domande che poi Dio pone all'uomo (v. 11) e alla donna (v. 13) non sono quelle di chi non sa le cose e vuole informarsi, ma sono le domande di un giudice che vuole indurre i colpevoli a riconoscere la propria colpa. Sono domande retoriche, tanto che potremmo leggerle col punto esclamativo: Chi ti ha detto che sei nudo! Hai mangiato il frutto dell'albero che ti avevo proibito di mangiare! Che cosa hai fatto! Considerato che in ebraico il punto interrogativo non esiste, il tono esclamativo è evidente nel caso di Eva: l'uomo ha appena detto che è stata la donna a dargli il frutto proibito inducendolo a cibarsene (v. 12), per cui non avrebbe senso domandarle che cosa ha fatto. Anche la prima osservazione fatta all'uomo ("Dove sei", v. 9) non ha molto senso come domanda: non è affatto scritto, infatti, che Dio cercasse l'uomo e non lo trovasse (scena che sarebbe ridicola). Dio va invece a colpo sicuro. E si noti che Adamo non risponde 'sono qui', ma si giustifica, pauroso e vergognoso (v. 10). Quanto alla seconda osservazione fatta all'uomo (come facesse a sapere di essere nudo – v. 11a), la sua retoricità è evidente in 11b.

Con le *giustificazioni intenzionalmente evasive* che i due tentano (per l'uomo è stata colpa della donna[94,95]; per la donna è stata colpa del serpente[96]), il testo ci insegna che l'essere umano le tenta tutte per giustificare le sue colpe e che nulla si può nascondere a Dio.

> "Non c'è niente che Dio non conosca, niente che possa restargli nascosto; tutte le cose sono nude e scoperte agli occhi del nostro Dio, al quale dobbiamo rendere conto di tutto ciò che facciamo". – *Eb* 4:13, *Bibbia della gioia*.

Con una *seria* analisi si possono meglio comprendere tutti i passi biblici antropomorfici. Vediamo qualche altro esempio. In *Gn* 18:20 si parla di un grande grido che sale da Sodoma e Gomorra quale indizio che il loro peccato è molto grave; subito dopo Dio dice: "Io scenderò e vedrò se hanno veramente agito secondo il grido che è giunto fino a me; e, se così non è, lo saprò" (v. 21, *NR*). Dio ha forse bisogno di sapere? Può perfino capire male, tanto che deve controllare se le cose stanno in un certo modo oppure no? Questa ingenua quanto sciocca lettura non tiene conto del modo espressivo biblico-ebraico, che è sempre concreto. Qui Dio agisce come un giudice coscienzioso che investiga.

Dopo ciò i tre uomini che erano andati a far visita ad Abraamo (18:2) per annunciargli la nascita di un figlio da Sara (18:10) si volsero verso Sodoma "e Abraamo andò con loro" (v. 16). Il testo lascia intendere che Abraamo riteneva che uno dei tre fosse Yhvh: nella trattativa ai vv. 23-32 viene infatti usato il nome Yhvh. Al v. 3, invece, la traduzione delle due *TNM* è ingannevole perché inseriscono il nome "Geova" nel saluto di accoglienza di Abraamo. Il testo ebraico ha אֲדֹנָי (*adonày*)[97], "signor

[94] *Gn* 3:12.
[95] Adamo insinua perfino che la responsabilità sia di Dio: "La donna che ***tu*** *mi hai messa accanto*, è lei che …". - *Gn* 3:12, *NR*.
[96] *Gn* 3:13b.
[97] La Watchtower inserisce nell'edizione del 1987 questa nota: «I soferim ebrei cambiarono *YHWH* in *'Adhonài*» (il corsivo è loro). Non si capisce però perché mai gli scribi (*soferìm*) avrebbero dovuto farlo. I masoreti già inserivano le vocali di *adonày* nel tetragramma (lasciandolo intatto!) per farlo leggere "Signore",

mio”, formula di riverente cortesia rivolta a uno dei tre uomini, probabilmente quello ritenuto più importante.

Che i tre non fossero proprio uomini il testo lo lascia intendere ma non lo afferma direttamente. In 18:1,2 è detto che Yhvh apparve ad Abraamo fra i terebinti di Mamre e quando il patriarca alzò gli occhi vide **tre *uomini*** (אֲנָשִׁים, *anashìm*). In 18:16 si narra che quando essi si volsero verso Sodoma egli andò con loro per congedarli[98]. In 18:22 è detto che gli uomini (אֲנָשִׁים, *anashìm*) andarono a Sodoma e che Abraamo era ancora con Yhvh. Segue la sua trattativa con Dio e, al v. 33, è detto che quando Yhvh ebbe finito di parlare con Abraamo, questo se ne tornò alle sue tende.

In 19:1 si ha un cambiamento: quelli che arrivano a Sodoma di sera sono שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים (*shnèi hamalachìm*), “due i messaggeri”, per lo più tradotto “due angeli”[99]. A questo punto il testo biblico lascia intravedere non solo che i tre non erano uomini veri e propri ma anche uno dei tre era Yhvh, e precisamente quello che era rimasto a colloquio con Abraamo. Al capitolo 19 i due hanno un incontro con Lot (nipote di Abraamo) che si rivolge a loro chiamandoli “miei signori [אֲדֹנָי (*adonày*)]” (19:2). I due sono detti “uomini” in 19:5,8,10,12,16 ma sono detti “angeli” in 19:15.

In 19:18 le due *TNM* creano un’incongruenza facendo usare a Lot il nome “Geova” nel rivolgersi a uno dei due uomini/angeli; nel testo biblico Lot dice “mio signore”. In 19:24 abbiamo una stranezza: “E Yhvh fece piovere su Sodoma e su Gomorra zolfo e fuoco da Yhvh dai cieli”[100]. *TILC* risolve traducendo “il Signore fece piovere dal cielo su Sòdoma e Gomorra zolfo e fuoco”.

Quanto all’antropomorfismo, il testo lo riduce sensibilmente specificando “due” in 19:1, dopo aver detto “tre” in 18:2. L’agiografo si guarda bene dal far credere che Yhvh fosse entrato nella malvagia e perversa Sodoma. Con la sua specificazione il lettore non può pensarlo neppure per un momento[101]. Quanto a Yhvh che conversa con Abraamo, non si dimentichi che si tratta di un uomo/angelo: è un suo messaggero.

In *Gn* 28:10-22 è narrato il sogno di Giacobbe a Betel. Al v. 12 è detto che Giacobbe “fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima toccava il cielo; e gli angeli di Dio salivano e scendevano per la scala”. Al v. 13 è detto che Yhvh “stava al di sopra di essa” (*NR*), ovvero “in

---

e ciò per rispetto verso il Nome. Se anche poi i *soferìm* l’avessero cambiato, il traduttore può al massimo inserire una nota ma deve attenersi al testo ce ci è giunto.

[98] Nel testo ebraico לְשַׁלְּחָם (*leshalkhàm*), “per inviarli”.

[99] Per la parola biblica si veda lo studio *Messaggero – מַלְאָךְ (malàch) – ἄγγελος (ànghelos)*.

[100] וַיהוָה הִמְטִיר עַל־סְדֹם וְעַל־עֲמֹרָה גָּפְרִית וָאֵשׁ מֵאֵת יְהוָה מִן־הַשָּׁמָיִם (*vayhvh himtìr al-sedòm veal-amoràh gafrìt vaèsh meèt yhvh min-hashamàim*).

[101] La stessa grande cautela la ebbero i profeti. Della sua visione Isaia riferisce: “Vidi il Signore seduto sopra un trono alto, molto elevato, e i lembi del suo mantello riempivano il tempio” (*Is* 6:1); il profeta non osa neppure alzare gli occhi verso Dio, e nemmeno guarda il suo mantello ma nota solo i suoi lembi. Ezechiele, sebbene dica che nella sua visione Dio “appariva come la figura di un uomo” (*Ez* 1:26), poi si sofferma sullo splendore luminoso che lo avvolgeva (*Ez* 1:27,28) e, anziché alzare gli occhi per guardarlo, dice che ‘a quella vista cadde sulla sua faccia’. - *Ez* 1:28c.

cima” (*TNM* 2017). L’ebraico ha יְהוָה נִצָּב עָלָיו (*Yhvh nitzàv alàyv*), “Yhvh stante *alàyv*”. Quest’ultima parola è composta dal prefisso עַל (*al*), “su/sopra/verso/contro/presso”, seguito dal pronome “esso/lui”. Il vocabolo al v. 12 סֻלָּם (*sulàm*), “scala”, in ebraico è maschile, per cui *alàyv* può riferirvisi, traducendolo ovviamente in italiano “su/sopra essa”, perché nella nostra lingua “scala” è femminile. Senonché, *TILC* traduce il v. 13 così: “Il Signore gli stava dinanzi e gli diceva”, riferendolo a Giacobbe. Anche questa traduzione è possibile, perché *alàyv* può essere reso “presso lui”[102]. Accogliendo questa traduzione ne deriva che Yhvh si trova sulla terra con Giacobbe, davanti a lui. L’antropomorfismo sarebbe allora molto esagerato. Che questa interpretazione non sia ammessa lo mostrano le parole di Dio rivolte a Giacobbe al v. 13: “*La terra* [הָאָרֶץ (*haàretz*)] sulla quale *tu* stai coricato …”: “La terra”, non ‘questa terra’.

Particolarmente compromettenti appaiono le parole rivolte a Giacobbe in *Gn* 32:28: “Tu hai lottato con Dio e con gli uomini e hai vinto”. Con questa motivazione viene detto a Giacobbe: “Il tuo nome non sarà più Giacobbe, ma Israele[103]” (*NR*; nel testo ebraico è al v. 29). L’etimologia del nome יִשְׂרָאֵל (*Israèl*), alquanto discussa, può essere ricavata da *Os* 12:4,5, che si richiama allo stesso episodio: “Nel grembo materno egli [Giacobbe] prese il fratello [il gemello Esaù] per il calcagno [cfr. *Gn* 25:26] e, nel suo vigore, lottò [verbo שָׂרָה (*saràh*), “lottare”] con Dio [אֵל (*el*)]; lottò con l'Angelo e restò vincitore; egli pianse e lo supplicò” (*NR*). Qui in *Os* è detto che Giacobbe lottò con un angelo, in *Gn* 32:24 è detto che fu un uomo a lottare con lui. Dal contesto si comprende che lo sconosciuto era ben più che un uomo, per cui non c’è contraddizione con il passo di *Os*. Neppure le parole di Giacobbe in *Gn* 32:30 (“Ho visto Dio faccia a faccia e la mia vita è stata risparmiata”, *NR*) pongono un problema di eccessivo antropomorfismo, perché dietro l’azione dello sconosciuto c’è Dio; e anche ciò è in armonia con il passo di *Os* in cui è detto che lottò con Dio.

In *Gn* 35:9,10 è detto che “Dio apparve ancora a Giacobbe” e “gli disse: «Il tuo nome è Giacobbe. Tu non sarai più chiamato Giacobbe, ma il tuo nome sarà Israele»”. Nel nostro caso è Dio che appare e parla direttamente, non lo sconosciuto come nel passo parallelo di *Gn* 32. La Bibbia, come spesso fa, ignora la causa seconda e va direttamente alla prima. Noi, nella nostra limitatezza, rischiamo di fermarci alle cause seconde, ma la fede biblica – con ragione – va al di là e vede la causa prima di ogni cosa, che è Dio.[104]

Il filosofo e poeta greco antico presocratico Senofane di Colofone criticava nel 4° secolo a. E. V. i miti pagani perché gli uomini supponevano che gli “dèi abbiano voce e corpo simili a loro”, perché

[102] Cfr. lo stesso temine עָלָיו (*alàyv*) in *Gn* 19:16;37:23;44:21;45:1;50:1.

[103] Il nome Israele è attestato anche al fuori della Bibbia: si trova in documenti cuneiformi, nella stele egiziana del re Merneptah e nell'iscrizione di Mesa.

[104] Al Mare dei Giunchi in realtà furono le acque ad uccidere gli egiziani all’inseguimento degli ebrei, ma fu Dio che “fece venire sopra di loro il mare, che li sommerse”. - *Gs* 24:7.

“gli etiopi dicono che i loro dèi sono neri e camusi, e i traci che hanno occhi azzurri e capelli rossi”. Egli osserva che “se i buoi, i cavalli e i leoni avessero mani e sapessero disegnare e compiere sculture come gli uomini, i cavalli farebbero i loro dèi simili ai cavalli, i buoi simili ai buoi e ne rappresenterebbero il corpo simile al loro”. - Senofane, *Frammenti* 14. 16.15.

Anche la Bibbia presenta Dio come un uomo: egli ha mani e dita; pianta un giardino nell'Eden, modella un uomo di creta; chiude la porta dell'arca dove stavano Noè e gli animali; scende a vedere la torre di Babele. Egli vede, fiuta, parla, grida, fischia, soffia; è soggetto all'ira, ama e odia, gioisce e si addolora. Queste espressioni hanno lo scopo di *rendere Dio un essere vivo e concreto*, che s’interessa al mondo da lui creato e partecipa alla vita. Tali espressioni mostrano la bontà di Dio, il pentimento, la misericordia, la gelosia, l'unicità divina, l'ira, l'odio, la punizione, la giustizia sia pure a scopo salvifico. Ma, altrove, nonostante tali espressioni umane, Dio è presentato come un essere totalmente diverso dall'uomo: “Sono Dio, e non un uomo” (*Os* 11:9); “Hai tu occhi di carne? Vedi tu come vede l'uomo?” (*Gb* 10, 4), “Colui che è la gloria d'Israele non mentirà e non si pentirà; egli infatti non è un uomo perché debba pentirsi”. - *1Sam* 15:29.[105]

Appendice
Il cuore indurito del faraone

“Il Signore disse a Mosè: «Quando sarai tornato in Egitto, avrai cura di fare davanti al faraone tutti i prodigi che ti ho dato potere di compiere; ma *io gli indurirò il cuore* ed egli non lascerà partire il popolo»” (*Es* 4:21). E ancora: “Io *indurirò il cuore del faraone* . . . Il faraone non vi darà ascolto e io metterò la mia mano sull'Egitto; farò uscire dal paese d'Egitto le mie schiere, il mio popolo, i figli d'Israele, mediante grandi atti di giudizio”. - *Es* 7:3,4.

Ed ecco la questione: l’essere umano è libero o no di scegliere tra il bene e il male, oppure le sue azioni sono determinate dalla volontà di Dio?

Noi sappiamo e abbiamo sempre detto che l’essere umano è dotato di libero arbitrio. E così è. Anche l’ebraismo accetta questo principio etico. Ciascuno viene ritenuto responsabile delle proprie scelte, ma ciò sembra essere messo in discussione dai due suddetti passi biblici. È un fatto, comunque, che Dio rese ostinato il cuore del Faraone. E ciò condizionò le decisioni del sovrano egizio. Si aggiunga quest’altra considerazione: se è stato Dio ad “indurire” il suo cuore, come può il faraone essere ritenuto davvero colpevole? E, di conseguenza, perché mai fu punito? La questione etica coinvolge quindi anche la punizione, che sembrerebbe ingiusta.

La ricerca di una soluzione per queste questioni davvero problematiche ha impegnato molti esegeti (in particolare i filosofi medievali). Per complicarci di più la vita come esegeti, si legga anche *Es* 3:19: “Io so che il re d'Egitto non vi concederà di andare, se non forzato da una mano potente”. Oltre a quanto già osservato, ecco un nuovo problema: se Dio sa già in anticipo ciò che farà il faraone, ciò comporta che per il re dell’Egitto non può esserci una vera libertà di scelta; il sovrano non potrà agire diversamente da quanto Dio ha predetto.

Nell’affrontare questi veri e propri dilemmi, va precisato prima di tutto che la *Toràh* non si occupa di argomentazioni filosofiche, né tantomeno lo fanno i passi di *Esodo* che stiamo prendendo in esame. In particolare, questi non trattano della relazione tra il libero arbitrio umano e la prescienza di Dio. All’epoca in cui la *Torah* (il cui secondo libro è *Esodo*) fu scritta, la filosofia greca - con tutto il suo sistema fondato sulla

[105] Riguardo a questo argomento si veda anche lo studio *La categoria biblica del pathos*.

logica, sul ragionamento e sulla riflessione - non era neppure ancora stata ideata. In più, la *Toràh* non fu scritta per una cerchia ristretta di grandi pensatori né tantomeno per quello che oggi chiameremmo un circolo filosofico. La santa *Toràh* di Dio si rivolge all'intero popolo, esprimendosi in un linguaggio comprensibile alle masse, secondo il modo di pensare ebraico della gente comune.

Con ciò si vuol dire che nell'affrontare quei dilemmi non dobbiamo risolvere questioni filosofiche, ma spiegare il significato di quei brani cercando di comprendere ciò che il testo voleva dire[106] in base alla *Toràh*, e senza mai trascurare il modo di esprimersi biblico-ebraico. Ed è da quest'ultimo che occorre partire prima di tutto.

Si prendano, per capire, questi due passi biblici:

- "Chi percuote un uomo che, a motivo di questo, muore, sarà messo a morte. Se però non gli ha teso alcun agguato, ma *Dio glielo ha fatto cadere in mano*, io ti assegnerò un luogo dove egli possa rifugiarsi". - *Es* 21:12,13, *ND*.
- Elcana, padre del futuro profeta Samuele, "amava Anna, benché *il Signore l'avesse fatta sterile*". - *1Sam* 1:5.

In questi due casi – ma ne potremmo citarne molti altri – vengono attribuite a Dio azioni tremende: la morte accidentale di un uomo (perché Dio lo "ha fatto cadere in mano" al suo involontario uccisore) e la sterilità di una donna. Come spiegarlo? Attraverso il linguaggio biblico, che abitualmente usa attribuire ogni singolo fenomeno all'azione diretta di Dio. Questo concetto, senza che noi ci crediamo veramente, è presente anche non nostro modo attuale di dire che "non si muove foglia che Dio non voglia". Con ciò si intendere dire che ogni avvenimento, anche il più piccolo e insignificante, dipende dal volere divino. Il che è vero in generale, senza dover scioccamente pensare che ogni singolo movimento di ciascuna dei miliardi di foglie nel mondo sia causato dal volere di Dio. Cosa per altro vera anch'essa, se teniamo conto che Dio è il creatore della vegetazione e del mondo con i suoi fenomeni atmosferici. Ma da qui a dire che Dio interviene personalmente in tutti i singoli movimenti di tutte le foglie ce ne corre. Come potremmo allora tradurre in linguaggio occidentale i due passi biblici? In *Es* 21:13 *TNM* 2017 traduce "se non lo fa intenzionalmente e il vero Dio lascia che accada", e in *1Sam* 1:5: "[Dio] non le aveva dato figli", con questa nota in calce: «Lett. "le aveva chiuso il grembo"». In questa versione biblica si è fatta, per così dire, una doppia traduzione: dall'ebraico all'italiano e dal mediorientale all'occidentale.

Ciascun avvenimento ha ovviamente delle proprie cause, e queste derivano a loro volta da altre cause, e così via. Nell'esempio della foglia che è stato riportato, essa si muove a causa del vento che spira a causa di un fenomeno atmosferico causato da un insieme di fattori legati all'atmosfera, la quale … e così via fino a risalire ala causa prima: Dio. Nel pensiero biblico-ebraico vengono saltate tutte le cause seconde e si va direttamente alla Causa Prima.

Ora, il filosofo non farebbe mai dei salti così enormi; nelle sue logiche e razionali riflessioni, esaminerebbe tutta la lunga e complessa catena delle varie cause. La persona comune, quella semplice e poco istruita, di fronte ad avvenimenti tragici e tremendi non si mette a fare riflessioni filosofiche: si limita a dire, sospirando, che è volontà di Dio. Così è in definitiva anche nella *Toràh*, che oltre a servirsi del semplice linguaggio umano, si esprime attribuendo tutto a Dio.

Tornando alla questione iniziale (l'indurimento del cuore[107] del faraone), c'è un altro punto su cui occorre riflettere: i gravi peccati del faraone, il quale aveva imposto al popolo di Dio una durissima schiavitù e aveva decretato lo sterminio dei neonati ebrei maschi. Furono proprio queste sue azioni malvagie a renderlo

[106] Questo procedimento di azzerare le proprie convinzioni religiose e di calarsi nell'ambiente orientale della Bibbia domandandosi cosa voleva dire l'agiografo ai suoi lettori ebrei e domandandosi come gli ebrei di allora capivano il testo, è una vera e propria regola ermeneutica, probabilmente la prima e la più elementare; è un assioma ermeneutico.

[107] Nell'antropologia biblica il cuore è la sede dei pensieri, corrispondente alla nostra mente (è infatti "dal cuore vengono *ragionamenti*", *Mt* 15:19, *TNM* 2017; cfr. *Mr* 2:8); *l'indurimento del cuore* indica quindi *l'ostinazione*. Avere il cuore indurito può anche significare l'incapacità di capire, come in *Mr* 6:52: "Non avevano capito . . . essendo il loro cuore indurito".

meritevole di punizione, e non la durezza del suo cuore. Anche se il prepotente sovrano egizio avesse soddisfatto subito le legittime richieste di Mosè e di Aronne, e quindi non gli sarebbe stata inflitta alcuna sofferenza, ciò non sarebbe stato sufficientemente giusto. Il cuore indurito, la sua ostinazione, fu perciò il mezzo per far sì che il faraone potesse subire il meritato castigo (le piaghe punitive per i suoi peccati) e, nel contempo, per mostrare al mondo che esiste una legge morale ed esiste un Giudice Supremo che esamina le azioni di ogni essere umano.

> "Non vi è alcuna creatura nascosta davanti a lui, ma tutte le cose sono nude e scoperte agli occhi di colui al quale dobbiamo rendere conto". - *Eb* 4:13.

Nel testo di *Esodo* non c'è alcunché che faccia intendere che il faraone fu punito per la sua ostinazione (l'indurimento del cuore), e neppure che la sua intransigenza gli fosse imputata come una colpa. Su ciò ci aiuta a far luce il passo di *Dt* 2:30: "Sicon, re di Chesbon, non ci volle lasciar passare nel suo paese[108], perché il Signore tuo Dio gli aveva reso inflessibile lo spirito e ostinato il cuore, per mettertelo nelle mani, come appunto è oggi" (*CEI*). Ora, quale fu la colpa del re amorreo Sicon? Non certo la sua ostinazione nel voler difendere il proprio territorio, cosa in sé legittima. L'ostinazione del re pagano fu solo un mezzo di cui Dio si servì per punire la sua iniquità e quella del suo popolo. Gli amorrei erano malvagi e idolatri, come tutti i cananei. - Cfr. *1Re* 21:26; *2Re* 21:11.[109]

Il rabbino medievale Obadia Sforno (1470/1475 – 1550) spiega che fu proprio l'indurimento del cuore del faraone che permise al sovrano egizio di poter fare le sue scelte nella massima libertà, senza essere costretto a cedere ad alcuna coercizione. Incapace di sopportare la gravità degli eventi, il faraone avrebbe cacciato gli ebrei non perché fosse convinto dalla potenza del Dio ebraico, ma piuttosto perché non sarebbe più riuscito a sopportare le piaghe.

Libertà e responsabilità sono nell'ebraismo un inseparabile binomio. Si legge nella *Toràh*, in *Gn* 4:7: "Se agisci bene, non rialzerai il volto? Ma se agisci male, il peccato sta spiandoti alla porta, e i suoi desideri sono rivolti contro di te; ma tu dominalo!". Qui Dio sta dicendo a Caino che lui *può* dominare il suo istinto.

A livello filosofico il rabbino marocchino Chaim ben Moses ibn Attar (1696 – 1743) sostiene che il Signore può eliminare dalla propria conoscenza un fatto e che lo farebbe per evitare che l'uomo si giustifichi affermando di aver agito perché costretto. Certo, interpretando così, si elimina il conflitto tra l'onniscienza, la perfetta volontà di Dio e la libertà umana. Ma tale idea non è biblica, perché nel suo eterno presente Dio non si sdoppia: la sua onniscienza fa parte del suo stesso essere. Un'idea simile è adottata dalla Watchtower: "Dio esercita la prescienza in modo assoluto, senza limiti? Prevede e preconosce ogni azione futura di tutte le sue creature, spirituali e umane? . . . Oppure l'esercizio della prescienza da parte di Dio è selettivo e discrezionale, nel senso che egli può decidere di prevedere e preconoscere qualsiasi cosa, ma può anche decidere di non farlo? . . . Se il Creatore del genere umano avesse effettivamente esercitato il suo potere di preconoscere tutto ciò che la storia ha visto accadere dalla creazione dell'uomo in poi, allora tutta la malvagità verificatasi in seguito sarebbe stata deliberatamente messa in moto da Lui . . . Questo mette in dubbio la ragionevolezza e la coerenza del concetto di predestinazione . . . L'argomento secondo cui il non preconoscere nei minimi particolari tutte le circostanze e gli avvenimenti futuri sarebbe indice di imperfezione da parte di Dio si basa, in realtà, su un concetto arbitrario della perfezione. La perfezione, se intesa correttamente, non richiede un esercizio illimitato, assoluto, di certe facoltà" (*Perspicacia nello studio delle Scritture*, volume 2, pag. 641).

---

[108] Quando Israele gli inviò dei messaggeri per chiedergli il permesso di attraversare il suo territorio, assicurandogli che non avrebbero rubato nulla agli amorrei, Sicon negò agli ebrei il permesso e radunò il suo esercito per fermarli. - *Nm* 21:21-24.

[109] Quando gli ebrei tornarono dal loro esilio nella Babilonia, le donne amorree costituivano ancora un problema per loro (*Esd* 9:1, 2). Gli amorrei, che un tempo l'avevano fatta da padroni fra i popoli di Canaan, scomparvero del tutto dalla storia, tanto che Dio proclama in *Am* 2:9,10: "Io ho distrutto davanti a loro l'Amoreo, la cui statura era come l'altezza dei cedri, e che era forte come le querce; io ho distrutto il suo frutto in alto e le sue radici in basso … e vi ho guidati … per darvi il paese dell'Amoreo".

Facendo confusione tra prescienza, predestinazione e perfezione, la società americana non comprende che Dio non è un uomo che può decidere di non pensare a una certa cosa. Il salmista, sbalordito per la grandezza di Dio, canta con umiltà: “La parola non è ancora sulla mia lingua, che tu, Signore, già la conosci appieno” (*Sl* 139:4). La presuntuosa Watchtower farebbe bene a riflettere con umile modestia su questa sua stessa traduzione di *Sl* 139:6: “Questa tua conoscenza è troppo grande perché io possa comprenderla”. – *TNM* 2017.

Il rabbino medievale Isaiah Horowitz (1565 – 1630) è più aderente al pensiero biblico e, chiarendo che Dio conosce perfettamente il carattere umano, spiega che l’Onnisciente sa sempre cosa l’uomo sceglierà di fare, ma l’essere umano ha sempre comunque la possibilità di agire diversamente, per cui è responsabile delle proprie azioni. Così è nel caso di Caino: “Se agisci bene il tuo volto tornerà sereno, se no, il peccato, che sta accovacciato alla tua porta, vorrà avere il sopravvento su di te. Ma tu devi dominarlo” (*Gn* 4:7, *TILC*). “Se cambi atteggiamento . . . Ma se non cambi atteggiamento . . .” (*Ibidem*, *TNM* 2017). Ogni persona può scegliere. Ciò è possibile perché noi e Dio viviamo il tempo in modo molto diverso: Dio vive nel tempo vero, che è fermo ed eterno, e in cui presente, passato e futuro sono per lui presenti contemporaneamente. Noi viviamo invece nella temporalità, che è tempo relativo, non assoluto. Per questo difficilissimo concetto si veda *Che cos’è il tempo*.

CAPITOLO 13

La teofania

Parola e apparizione di Dio

Dal greco θεοφάνεια (*theofàneia*) e θεοφανία (*theofanìa*) - composto di θεο- (*teo-*), "Dio", e di -φαν (*-fan*) del verbo φαίνομαι (*fàinomai*), "apparire" – la teofania indica l'apparizione di Dio, ovvero la sua manifestazione in modo sensibile (anche indirettamente, attraverso esseri[110] creati), avvertita materialmente attraverso i sensi. Nelle teofanie di Dio rientrano la sua apparizione, la sua voce e il suo manifestarsi[111].

In *Gn* 6:13 Dio si manifesta con la parola: "Dio *disse* a Noè: …"; così anche in *Gn* 8:15: "Dio *parlò* allora a Noè *dicendo*: …"[112]. In altri casi si manifesta con un'apparizione, come in *Gn* 35:9: "Dio apparve ancora a Giacobbe". In questi ultimi casi abbiamo una forma teofanica mista: "Quando Abramo ebbe novantanove anni, il Signore [Yhvh] gli *apparve* e gli *disse*: …". – *Gn* 17:1[113].

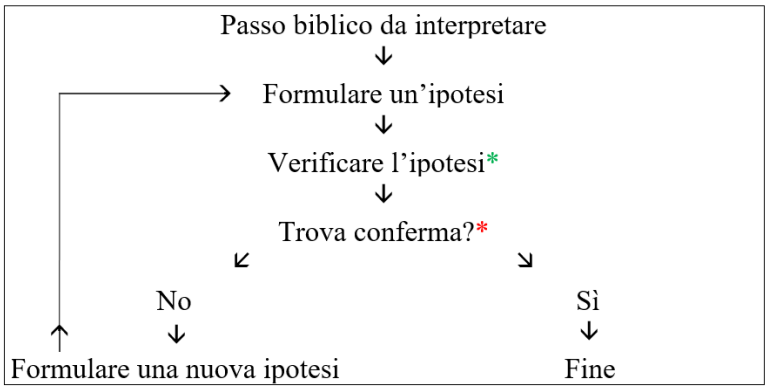
Nelle teofanie in cui Dio si mostra, la Bibbia impiega anche espressioni tipiche di stampo antropomorfico, come in *Gn* 17:22 in cui è detto che quando ebbe finito di parlare con lui, יַעַל אֱלֹהִים מֵעַל אַבְרָהָם (*yàal elohìm meàl Avrahàm*), "salì Dio sopra Abraamo", ovvero si levò in alto; e come in *Gn* 35:13 in cui è detto che "Dio se ne andò risalendo [יַעַל (*yàal*), "salì"] dal[114] luogo dove gli aveva parlato [a Giacobbe]".

Come si è visto dagli esempi, la Scrittura non impiega uno schema fisso per le teofanie. Dio si rivela parlando oppure mostrandosi e parlando. La domanda che – a questo punto – viene spontanea è: perché si hanno queste due modalità e non con una sola delle due? Intuitivamente, potremmo pensare che ciò dipende dalle circostanze e dal contenuto della rivelazione stessa. Questo è in effetti uno dei casi alquanto semplici in cui l'intuizione è più che una supposizione, perché contiene già la risposta.

---

[110] Come in *Gn* 16:7,8a in cui è un angelo a parlare ad Agar.
[111] Ad esempio, tramite un angelo in una fiamma di fuoco (*Es* 3:2) o in una colonna di nuvola. – *Es* 13:21.
[112] Dio parla anche in *Gn* 4:6,9;7:1;12:1;13:14; 21:12;22:1;25:23;31:3;35:1.
[113] Anche in *Gn* 35:9 abbiamo un'apparizione seguita dalla parola: "Dio apparve ancora a Giacobbe …"; poi, al v. 10: "Dio gli disse".
[114] Non "*dal* luogo", ma "*nel* luogo" (בַּמָּקוֹם, ba*maqòm*).

In ogni caso, il corretto metodo ermeneutico da seguire nella ricerca biblica può essere sintetizzato nel seguente diagramma di flusso:



* Esaminare *tutti* i passi biblici implicati. * È sufficiente un solo passo biblico contrario all'ipotesi per invalidarla.

Quanto alle epifanie, occorre considerare bene il contesto, avvalendosi del buon senso ma soprattutto della logica. Si prenda la rivelazione di Dio a Giacobbe descritta in *Gn* 28:10-12: "Giacobbe partì … Giunse ad un certo luogo … una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima toccava il cielo" (*NR*). Ora, una simile scala non può esistere nella realtà. Anche se il testo non contenesse gli indizi del v. 11 che "il sole era già tramontato" e che Giacobbe "si coricò", e anche se non fosse chiaramente detto al v. 12 che egli "fece un sogno", è del tutto ovvio che la visione avvenne in sogno[115]. Caso ben diverso è quello della teofania narrata in *Gn* 8:15-17: "Dio parlò allora a Noè dicendo: «Esci dall'arca tu, tua moglie, …»". Qui non solo manca qualsiasi indizio di sogno, e non solo la scena descritta è del tutto possibile nella realtà, ma sarebbe fuor di logica pensare che Noè si addormentasse e sognasse. La stessa cosa vale nel caso della teofania di *Gn* 12:1: "Il Signore [Yhvh] disse ad Abramo: «Va' via dal tuo paese, …»". Lo scrittore sacro riferisce le cose come stanno, sempre.

Si notino adesso queste due differenti traduzioni di *Gn* 12:1: "Il Signore [Yhvh] disse ad Abramo" (*NR*), "E Geova [Yhvh] disse ad Abramo" (*TNM*). Al di là dei nomi divini diversi[116], la differenza sta all'inizio del versetto. In *NR* manca la "e" che *TNM* mette. È così importante? Lo è. Con la semplice congiunzione "e" l'ebraico dà alla teofania un particolare rilievo. In *Gn* 12:1 con la "e" iniziale si segna un particolare distacco dall'ordinario. In *Gn* 26:2 la "e" iniziale denota l'importanza della scelta: וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה (*vayerà elàyv yhvh*), "e si fece vedere a lui Yhvh". In 12:7 la "e" iniziale conferisce alla località una particolare santità: "E Geova [Yhvh] apparve ad Abramo e disse: …" (*TNM*); infatti, "quindi là Abramo eresse un altare" (*Ibidem*).

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָם
*va*yomèr yhvh el-avràm
e disse Yhvh ad-Abramo

[115] In *Gn* 26:24 la specificazione "gli apparve quella stessa notte" indica che la visione avvenne in sogno.
[116] *NR* usa la lettura "Signore" che il *Testo Masoretico* voleva che si facesse del tetragramma (Yhvh) avendovi inserito le vocali di *Adonày* (= "Signore"); *TNM* fa l'errore di leggere il nome assurdo e senza senso risultante dalla fusione del tetragramma con le vocali (del tutto estranee al tetragramma stesso) di *Adonày*, fusione che dà la forma spuria *yehovah*.

Se non si conosce questa particolarità, la lettura di *NR* appare scorrevole e quella di *TNM* poco bella in italiano, ma si perde una raffinatezza dello stile ebraico. Gli editori di *TNM*, tuttavia, non ne sono evidentemente consapevoli[117], perché in *Gn* 35:9 trascurano la "e" iniziale: "Mentre Giacobbe tornava da Pàddan-Àram, Dio gli apparve di nuovo"[118], che nel testo biblico è presente: וַיֵּרָא (*vayerà*, "e si fece vedere"[119]).

Questa particolare funzione stilistica della "e" iniziale si somma alla sua funzione inversiva che si ha quando la congiunzione è posta davanti ad un verbo[120].

Ora si noti *Gn* 20:3: "Ma Dio venne di notte, in un sogno, ad Abimelec" (*NR*). Il "ma" iniziale esprime molto bene in italiano il concetto della "e" iniziale[121]: c'è una svolta importante e l'ebraico la sottolinea[122]. Se analizziamo le teofanie con la sola parola e quelle con visione, si evince che tra queste ultime quelle in sogno sono – per certi versi – le più elementari. Qui a maggior ragione: un diretto rapporto di Dio con un pagano era inammissibile. La stessa cosa vale per *Gn* 31:24: "Ma Dio venne [ebraico וַיָּבֹא (*vayavò*), "e venne"] da Labano l'Arameo, di notte, in un sogno, e gli disse: «Guàrdati dal parlare a Giacobbe, né in bene né in male»" (*NR*)[123]. Labano non era certo un pagano (cfr. *Gn* 24:15,29;28:5), tuttavia non era un gran personaggio (con Giacobbe si comportò decisamente male, imbrogliandolo – cfr. *Gn* 29:16-27). Una considerazione alquanto simile va fatta per Giacobbe in *Gn* 46:2: "Dio parlò [וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (*vayomèr elohìm*), "e disse Dio"] a Israele in visioni notturne". Sebbene Giacobbe/Israele sia un importante e indispensabile anello nella catena della promessa[124], egli era un personaggio con luci e ombre[125].

---

[117] Stupirebbe il contrario, perché la Watchtower non ha al suo interno dei biblisti. – Cfr. anche 26:2.

[118] "Dio apparve ora di nuovo a Giacobbe", nella versione del 1987.

[119] La forma ebraica "si fece vedere" è molto più efficace del semplice discorsivo "apparve", perché esprime la profonda e intensa suggestione che si prova e che è già affiorata nel sorprendente farsi vedere. Il lettore è proiettato lì, come se assistesse all'evento. – Cfr. 26:2.

[120] Questo *vav* (= "e") è chiamato nelle grammatiche di ebraico *vav* inversivo: posto davanti ad un verbo al tempo imperfetto lo trasforma in perfetto e viceversa.

[121] Nel testo ebraico וַיָּבֹא (*vayavò*), "e venne".

[122] Le due *TNM* non se ne accorgono neppure e traducono come se niente fosse: "In seguito Dio venne da Abimelec in sogno" (1987); "Una notte Dio apparve in sogno ad Abimèlec" (2017).

[123] Qui *TNM* 2017 traduce bene: "Ma di notte Dio gli apparve in sogno".

[124] In *Es* 3:16 Yhvh stesso si definisce "il Dio d'Abraamo, d'Isacco e di Giacobbe".

[125] Sensibile e tenero (*Gn* 30:16), gran lavoratore, Giacobbe era anche una persona che indulgeva al proprio piacere; il fatto che sua moglie Rachele era "bella di forme e bella di viso" (*Gn* 29:18, *TNM* 1987), ci dice qualcosa di lui: amava avere e godere quello che gli piaceva (il che è più che legittimo, ma ci fa anche cogliere un aspetto della sua personalità). Egli era anche *troppo indulgente per quieto vivere* (si veda *Gn* 34). Oltre che molto accomodante, era anche pauroso (cfr. *Gn* 32:3,6,7). Cocco di mamma (*Gn* 25:28; si veda anche 27:6-17), era tuttavia ubbidiente (*Gn* 28:7), forse per paura o per quieto vivere. Il voto che fece dopo che Dio gli era apparso, dice di lui (*Gn* 28:20,21). Quieto e pacifico, umile, era anche un furbo per suo tornaconto (*Gn* 25:31-27:36). Agì astutamente anche con il suocero (*Gn* 30:35-43); i figli di Labano capirono la sua astuzia (*Gn* 31:1). E, candidamente, la Bibbia lo riconosce (*Gn* 31:20). Giacobbe stesso lo riconosce in *Gn* 31:31). Giacobbe era così. Era umano. Ma sarebbe ingiusto vederne solo le ombre. Giacobbe fu anche un profeta (*Gn* 49). La sua vita non fu scevra da difficoltà. Lui, però, non perse mai la fede in Dio e nelle sue promesse.

Nelle Scritture troviamo delle teofanie per così dire dirette. Dirette, per così dire, perché sembra che Dio si riveli in prima persona, tanto che al mediatore angelico ci si rivolge come fosse Dio. Un caso lo abbiamo visto nel precedente capitolo n. 12: quando tre *uomini* vanno a far visita ad Abraamo (*Gn* 18:2), il testo non solo lascia intendere che il patriarca riteneva che uno dei tre fosse Yhvh (v. 3) ma lo afferma al v. 22. Giacché nessun essere umano può vedere il volto di Dio e rimanere in vita (*Es* 33:20), siamo di fronte ad un mediatore angelico che parla in nome e con l'autorità di Dio. Che questa teofania fosse reale e non sognata lo mostra il fatto che Sara, moglie di Abraamo, intervenne nel dialogo parlando (*Gn* 18:15). Pensare ad uno stesso sogno fatto contemporaneamente dai due coniugi sarebbe oltremodo bizzarro. Né tantomeno possiamo pensare che Lot, i suoi familiari e finanche i diversi sodomiti coinvolti (*Gn* 19:1-22) abbiamo sognato simultaneamente le stesse identiche cose.

Non fu un sogno neppure la teofania in cui Yhvh parla all'egiziana Agar. In *Gn* 16:7 è detto che "l'angelo del Signore [Yhvh] la trovò presso una sorgente d'acqua, nel deserto" (*NR*) e le parlò (vv. 8-12), poi il testo afferma al v. 13: "Allora Agar diede al Signore [Yhvh], che le aveva parlato, il nome di Atta-El-Roi, perché disse: «Ho io, proprio qui, veduto andarsene colui che mi ha vista?»"; versetto che *TNM* 2017 rende così: "Allora lei invocò il nome di Geova, che le stava parlando, e disse: «Tu sei un Dio che vede». E aggiunse: «Qui ho davvero visto colui che mi vede?!»"[126].

In questo episodio Agar è incinta. Anni dopo, quando suo figlio Israele era ormai diciannovenne, e madre e figlio erano stati cacciati da Abraamo per ordine di Sara (*Gn* 21:9-12), il ragazzo si trovò allo stremo nel deserto, lamentoso e morente. "Allora Dio [*Elohìm*] ascoltò la voce del ragazzo, e l'angelo di Dio chiamò Àgar dai cieli" (*Gn* 21:17, *TNM* 2017). Se in 16:13 era "Yhvh che le aveva parlato", qui in 21:17 è *Elohìm*. Si noti però la sequenza: "Elohìm ascoltò la voce del ragazzo", ma poi "l'angelo di Dio chiamò Àgar". Teofania con un mediatore angelico. L'aspetto apparentemente strano è che questo mediatore la chiama "dai cieli", mentre in 16:13 è Yhvh "il parlante a lei" (testo ebraico), e lo fa sulla terra. Apparentemente, perché il testo biblico recita: "[Agar] fuggì da faccia di lei [di Sarai] e trovò lei angelo di Yhvh" (*Gn* 16:6b,7a, traduzione letterale). Sebbene una volta sulla terra e una volta dal cielo, siamo comunque in presenza di un mediatore angelico. Tra parentesi, i vecchi sostenitori della teoria documentaria ricavavano da ciò la "regola" che l'angelo di Yhvh parla sulla terra e quello di *Elohìm* dal cielo. Questo si chiama costruire regole presunte bibliche su casi sporadici.

Persino in punto di morte ebbe fede nella promessa messianica (*Gn* 49:10). Giacobbe fu un uomo amato da Dio, il patriarca cui Dio rinnovò le promesse fatte a suo nonno Abraamo e a suo padre Isacco. - *Gn* 35:11,12.

[126] La resa di *TNM* è più conforme al testo originale, che legge וַתִּקְרָא שֵׁם־יְהוָה הַדֹּבֵר אֵלֶיהָ (*vatiqrà shem-yhvh hadovèr elèyha*), "e invocò nome-Yhvh, il parlante a lei".

CAPITOLO 14

Le forme del culto

Sacrifici, offerte, altari e santuari

“Caino fece un'offerta di frutti della terra al Signore [Yhvh]. Abele offrì anch'egli[127] dei primogeniti del suo gregge e del loro grasso. Il Signore [Yhvh] guardò con favore Abele e la sua offerta, ma non guardò con favore Caino e la sua offerta” (*Gn* 4:3-5, *NR*). Sul perché Dio considerasse con favore un’offerta e con sfavore l’altra i commentatori hanno scritto molto. La supposizione che quella di Caino non fosse ben accetta perché vegetale, non ha basi bibliche, perché nella successiva *Toràh* vengono previste offerte sia animali (*Lv* 1:3,10;3:1) che vegetali (*Lv* 5:11,12; *Nm* 6:17b). Dal fatto che “Caino ne fu molto irritato, e il suo viso era abbattuto” (*Gn* 4:5b, *NR*) possiamo dedurre che le sue motivazioni non erano sincere né buone. Ciò si evince anche dall’intima domanda postagli da Dio e dalle sue successive considerazioni ai vv. 6 e 7: “Perché sei irritato? e perché hai il volto abbattuto? Se agisci bene … Ma se agisci male …”.

Nell’offerta animale fatta da Noè dopo il Diluvio troviamo l’uso di un altare e la distinzione tra le carni: “Noè costruì un altare al Signore; prese animali puri di ogni specie e uccelli puri di ogni specie e offrì olocausti sull'altare” (*Gn* 8:20, *NR*). È questa la prima menzione biblica di un altare[128]. Le norme che stabilivano quali animali erano da considerarsi puri per l’alimentazione umana sono stabilite in *Lv* 11:3 e *Dt* 14:3-6. La *Toràh* stabilisce anche quali parti delle carni pure non si possono mangiare, come il sangue e il grasso: “Non mangerete né grasso né sangue”. - *Lv* 3:17.

Il primo divieto generale concernente il sangue si trova in *Gn* 9:4. Questo divieto fu dato da Dio dopo il Diluvio, quando egli concesse alla nuova umanità superstite, costituita da Noè e dalla sua

[127] Sebbene mal espresso in italiano, perché “anch'egli” suona inappropriato (non si può infatti dire che uno offre vegetali e l’altro “anch'egli” degli animali!), quella di *NR* è la giusta traduzione. “Abele invece” di *TNM* 2017 è un aggiustamento. Nel testo ebraico l’incongruenza non c’è: “Fece andare Caino da frutto [de]l suolo … e Abele fece andare anche lui, da primogeniti di gregge”. In italiano si potrebbe rendere così: “Caino fece un’offerta a Yhvh, tratta dai frutti del suolo; Abele, anche lui fece un’offerta, presa dai primogeniti del suo gregge”.

[128] La parola ebraica per “altare” è מִזְבֵּחַ (*misbèakh*), derivata dal verbo זָבַח (*savàkh*) che significa “scannare”, “sacrificare”. Il *misbèakh* è quindi il luogo in cui si scanna e si sacrifica. - *Dt* 12:21;16:2.

famiglia, la carne animale come alimentazione (cfr. *Lv* 17:14). Per il grasso animale si vedano *Lv* 3:16;7:23

Il fatto che in *Gn* 8:20, circa ottocento anni prima che fosse data a Mosè la *Toràh*, già si distingue tra carni pure e impure, dimostra che Noè conosceva già questa distinzione. Isaac Newton (1642 – 1726), che - oltre che ad essere un matematico, un fisico, un astronomo, un filosofo naturale e uno storico – era un teologo e un esegeta biblico anti-trinitario, scrisse:

> "Questa Legge [di astenersi dal sangue] era più antica de' giorni di *Moisè*, essendo ella data a *Noè*, ed a' suoi Figli molto prima de' giorni di *Abraham:* E perciò quando gli Apostoli, e i Seniori nel Concilio in *Gerusalemme* dichiararono che i *Gentili* non fossero obbligati a farsi circoncidere, e ad osservar le Mosaiche Leggi, n'eccettuarono quella d'astenersi dal sangue, e da strangolate bestie per cibo; come Legge di Dio antica non solamente a' Figli d'*Abraham*, ma pur anche a tutte Nazioni, mentre insieme viveano in *Shinar* sotto il Dominio di *Noè:* Leggi di medesima specie sono lo astenersi dal cibar Carni di Vittime immolate a falsi Numi, & Idoli; e dalla Fornicazione". - Isaac Newton in *La cronologia degli antichi regni emendata*, traduzione di P. Rolli, Venezia, 1757, pagg. 143, 144; il corsivo è dell'autore.

Che Noè già conoscesse la classificazione degli animali è dimostrato anche da ciò Dio gli ordinò prima del Diluvio: "Di ogni specie di animali *puri* prendine sette paia, maschio e femmina; e degli animali *impuri* un paio, maschio e femmina" (*Gn* 7:2). Questa classificazione nelle due categorie era già in vigore prima del Diluvio e, probabilmente, già dal tempo di Adamo, quando Abele (che era un pastore) offriva sacrifici animali che Dio gradiva più di quelli di Caino (che era un agricoltore).

Si potrebbe osservare che dopo il Diluvio, quando a Noè e alla sua famiglia fu concesso da Dio di cibarsi di carne, nulla fu detto del grasso, sebbene fosse loro proibito di mangiare sangue (*Gn* 9:3,4). La parola tradotta "grasso" è in ebraico חֵלֶב (*khèlev*) e la troviamo per la prima volta nella Bibbia in relazione ai sacrifici offerti a Dio, in *Gn* 4:4: "Abele offrì anch'egli dei primogeniti del suo gregge e del loro *grasso* [חֵלֶב (*khèlev*)]. Il Signore guardò con favore Abele e la sua offerta". Lo scrittore di *Eb*, più di quattro millenni dopo, riconobbe il valore dei sacrifici offerti da Abele e fece questo commento: "Per fede Abele offrì a Dio un sacrificio più eccellente di quello di Caino; per mezzo di essa gli fu resa testimonianza che egli era giusto, quando Dio attestò di gradire le sue offerte; e per mezzo di essa, benché morto, egli parla ancora" (*Eb* 11:4). Abele fu spinto dalla sua fede a presentare a Dio delle offerte animali, che comportavano lo spargimento di sangue, ed è specificato che offriva anche il grasso animale. Dio gradì quei sacrifici, e nella sua *Toràh* prescrisse poi che tali sacrifici animali, prefiguranti il sacrificio cruento di Yeshùa, continuassero. Ora, si noti che il divieto di cibarsi di sangue è strettamente collegato a quello di cibarsi di grasso: "Non mangerete né grasso né sangue". - *Lv* 3:17.

Sebbene il grasso potesse essere impiegato per scopi diversi da quello dell'alimentazione umana (e ciò almeno nei casi di animali morti naturalmente o uccisi da altre bestie), come concesso in *Lv* 7:23-25, esso era riservato ai sacrifici offerti a Dio. Sangue e grasso appartenevano in modo esclusivo a

Dio. Ciò perché il sangue contiene la vita (che Dio solo può dare) e il grasso offerto, essendo la parte più ricca della carne animale, era chiaramente un'attestazione che il meglio spetta a Dio (è lui infatti che provvede al benessere). Gli ebrei, in pratica, con l'offerta del grasso dedicavano il meglio a Dio, tanto che è detto che il grasso era consumato sull'altare come "cibo", anzi, come "un cibo di profumo soave" (*Lv* 3:11,16). Usare il grasso come alimento sarebbe stato un appropriarsi indebitamente di ciò che apparteneva a Dio e gli era sacrificato.

Sin dai tempi di Abele il grasso era quindi riservato ai sacrifici offerti a Dio. Al tempo di Abele erano tutti vegetariani e un uso alimentare del grasso era quindi escluso. Subito dopo il Diluvio, per la dieta umana Dio concesse la carne. Come abbiamo già notato, Noè conosceva già perfettamente la distinzione tra animali puri e impuri. Ora, si noti che appena uscito dall'arca, Noè offrì a Dio un sacrificio animale di sua iniziativa (*Gn* 8:20,21). Tale sacrificio era conforme a quelli già fatti da Abele, segno che c'era una tradizione, che Dio gradiva, sin dai tempi adamici. Come abbiamo visto, tali sacrifici includevano il grasso. In più, l'espressione "il Signore sentì un odore soave" (*Gn* 8:21) è l'espressione tipica che indica il grasso consumato sull'altare, che bruciando sul fuoco esala un "profumo soave" (*Lv* 3:11,16). Non era quindi necessario comunicare a Noè il divieto di cibarsi di grasso, perché sapeva perfettamente quale uso farne. Era però necessario precisargli che dalla carne che ora gli era concessa, doveva escludere tassativamente il sangue[129]. - *Gn* 9:3,4.

Circa quattro secoli dopo Noè, troviamo un sacrificio animale ordinato da Dio ad Abraamo (*Gn* 15:9). In *Gn* 12:7 è di sua iniziativa che Abraamo costruisce un altare, poi ricordato in 13:4. Un altro altare da lui costruito è menzionato in *Gn* 13:18. Suo figlio Isacco mantenne questa consuetudine (*Gn* 26:25) e altrettanto fece suo nipote Giacobbe (*Gn* 33:20)[130]. Che in *Gn* 31:46-53 il mucchio di pietre eretto da Giacobbe e da Labano servisse poi da altare sacrificale è mostrato dal v. 54: "Poi Giacobbe offrì un sacrificio sul monte". In *Gn* 35:1 è Dio ad ordinare a Giacobbe di erigergli un altare (cfr. v. 7). In *Gn* 46:1 è detto che Israele/Giacobbe, "giunto a Beer-Sceba, offrì sacrifici al Dio d'Isacco suo padre".

Nel culto sacrificale ebraico non è presupposta un'idea vaga della divinità, ma l'idea di un Dio personale. Ciò spiega perché in tali ambiti venga usato di più il titolo personale Yhvh. Tuttavia, in *Gn* 33:20 è detto che davanti alla città di Sichem Giacobbe eresse "un altare e lo chiamò El-Eloè-

[129] Non si fraintenda *Dt* 32:14, in cui Mosè canta la sollecitudine di Dio verso il suo popolo, dicendo che "lo ha nutrito con il grasso degli agnelli, dei montoni di Basan e dei capri". Si tratta infatti di espressione poetica, nello stile sempre molto concreto degli ebrei, per dire che Dio ha concesso a Israele il meglio del gregge, tanto che *La Bible de Jérusalem* (quella originale) traduce "il grasso dei pascoli". Che sia così si nota da una più attenta lettura. Il versetto, infatti, prosegue dicendo: "Tu hai bevuto il vino generoso, il sangue dell'uva". E, poco prima, al v. 13, Mosè dice: "Gli ha fatto succhiare il miele che esce dalla rupe, l'olio che esce dalle rocce più dure". – Cfr. *Nee* 8:10.

[130] In 33:20 si ha un problema di critica testuale: anziché leggere *misbèakh* (מִזְבֵּחַ), come nel *Testo Masoretico*, molti leggono *matsevàh* (מַצֵּבָה), "stele", come in *Gn* 35:20.

Israel [אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (*el elohè israèl*), “Dio [è] Dio di Israele”]”. Ciò ci introduce alla caratteristica biblico-ebraica di impiegare nomi cultuali particolari legati a certi santuari, come *bèt-èl* (בֵּית־אֵל), “casa di Dio”, di cui si parla in *Gn* 35:1-7.

Riguardo all’uso del nome divino è interessante il passo di *Gn* 46:1: “Israele [= Giacobbe] partì con tutto quello che aveva e, giunto a Beer-Sceba, offrì sacrifici al Dio d'Isacco suo padre”. Qui si usa una circonlocuzione con cui si evita il nome Yhvh sostituendolo con *elohè*, “Dio di”. Al sottotitolo *Yhvh ed Elohìm in* Genesi *39-50* del capitolo n. 10 (*Yhvh* ed *Elohìm*) abbiamo visto i motivi per cui nella storia di Giuseppe viene evitato il nome Yhvh. Qui in *Gn* 46:1 abbiamo qualcosa di simile. Della località di *beèrah shàva* (בְּאֵרָה שָׁבַע) si fa menzione per la prima volta in *Gn* 21:14: nel suo deserto vagò l’egiziana Agar dopo essere stata cacciata da Abraamo insieme a suo figlio Ismaele. Lì vi era un pozzo (*Gn* 21:19); quella zona ne aveva diversi e per questo ebbe una storia travagliata; in *Gn* 21:25-32 è narrata la lite per uno di questi pozzi e la vicenda si chiude con una riappacificazione e una spiegazione del perché del nome che fu dato a quel pozzo: “Per questo egli [Abraamo] chiamò quel luogo Beer-Sceba[131], perché entrambi vi avevano fatto giuramento. Così fecero alleanza a Beer-Sceba” (vv. 31 e 32). Lì e allora, con il pozzo riconosciuto di proprietà di Abraamo, questi poté invocare “il nome del Signore [Yhvh], Dio dell'eternità” (v. 33), tuttavia subito dopo è detto che “Abraamo abitò molto tempo come *straniero nel paese dei Filistei*” (v. 34). Dopo la morte di Abraamo i filistei chiusero i pozzi, ma suo figlio Isacco li riaprì quando andò ad abitare in quella zona (*Gn* 26:15-18). Per la continua ostilità dei filistei Isacco dovette spostarsi e infine (*Gn* 26:22,23) andò a Beer-Sceba, dove Dio gli apparve e, in conseguenza, “costruì un altare, invocò il nome del Signore [Yhvh]” (*Gn* 26:23-25). Di nuovo i filistei e di nuovo un patto, questa volta con Isacco (*Gn* 26:26-33). Così arriviamo a Giacobbe. In *Gn* 46:1-5 è detto che “giunto a Beer-Sceba”, Dio (*elohìm*) gli parlò in visione e lo rassicurò dicendogli: “Non temere di scendere in Egitto”. Ci troviamo in quei capitoli (*Gn* 39-50) in cui si evita il sacro tetragramma quando è collegato all’Egitto, come spiegato nel summenzionato sottotitolo.

Tornando alle forme del culto, accanto ai sacrifici appaiono altri elementi cultuali. In *Gn* 28:18 troviamo l’olio (cfr. *Gn* 31:13;35:14). Nel culto popolare sono evitati gli oggetti più tipicamente pagani, come le *asheròt* (אֲשֵׁרוֹת), i pali sacri eretti nei luoghi di culto cananei, nonostante qualche rimasuglio pagano che poteva esserci, dato che in *Gs* 24:2 è detto che “Tera padre di Abraamo e padre di Naor, abitarono anticamente di là dal fiume [Eufrate], e servirono gli altri dèi”. In effetti, in *Gn* qualche collegamento indiretto col culto lo troviamo. La “*quercia* di More” di *Gn* 12:6 è detta nel

[131] La spiegazione del nome è parzialmente data in *Gn* 26:33: Isacco “lo chiamò Siba [שִׁבְעָה (*shivàh*), “sette”]. Per questo la città porta il nome di Beer-Sceba fino ad oggi”. *Beèrah shàva* (בְּאֵרָה שָׁבַע) potrebbe significare “pozzo di sette”. Tuttavia, in base a *Gn* 21:31 (“perché entrambi vi avevano fatto giuramento”) potrebbe significare “pozzo del giuramento”. Che si tratti dello stesso pozzo è dimostrato da *Gn* 26:18.

testo ebraico *elòn* (אֵלוֹן); questo vocabolo indica un grande albero[132]. Un ricordo della funzione religiosa di queste querce lo rinveniamo in *Gn* 13:18: "Abramo continuò a vivere in tende. In seguito andò a stabilirsi fra i grandi alberi [אֵלֹנֵי (*elonè*), "querce di"] di Mamre, che sono a Èbron, e *là eresse un altare*" (*TNM* 2017). Non è affatto detto che l'altare eretto da Abramo fosse collegato al culto legato agli *alonìm* (אֲלוֹנִים), ma è interessante notare che proprio lì il patriarca vi costruì un altare. L'*elòn* (אֵלוֹן) era indubbiamente legato alla sacralità del luogo. Fu sotto uno di quegli *alonìm* che Abramo si intrattenne con gli angeli inviati da Dio (*Gn* 18:1-8), e là gli fu promesso un figlio da Sara. - *Gn* 18:9-19.

In *Gn* 31:19 appaiono gli equivoci *terafìm* (תְּרָפִים), tradotti "idoli" da *NR* e "statue" da *TNM* 2017, che nella *LXX* greca sono detti εἴδωλα (*èidola*), "immagini". In *Gn* 31:30 Labano li chiama i "miei dèi" (*elohày*, אֱלֹהָי); τοὺς θεούς μου (*tùs theùs mu*), "gli dei di me", nella *LXX*. Dai *terafìm* venivano tratti presagi (*Ez* 21:21; *Zc* 10:2). In *Gn* 35:2 si legge che "Giacobbe disse alla sua famiglia e a tutti quelli che erano con lui: «Togliete gli dèi stranieri [אֶת־אֱלֹהֵי הַנֵּכָר (*et-elohè hanechàr*) "gli dei dello straniero", i *terafìm*] che sono in mezzo a voi»". "Essi diedero a Giacobbe tutti gli dèi stranieri che erano nelle loro mani … Giacobbe li nascose sotto la quercia che è presso Sichem" (v. 4). Precedentemente, dopo che Giacobbe era scappato con le sue due mogli, suo suocero Labano lo aveva raggiunto e gli aveva domandato: "Certo te ne sei andato poiché avevi nostalgia della casa di tuo padre, ma perché hai rubato i miei dèi?" (*Gn* 31:30). A prendere quegli idoli era stata Rachele (*Gn* 31:19). Perché? Una spiegazione plausibile ci viene dalle scoperte archeologiche effettuate nell'area mesopotamica, le quali hanno mostrato che i *terafìm* contribuivano a determinare a chi spettasse l'eredità[133]. In effetti, Rachele e Lea così si lamentano in *Gn* 31:14-16: "Abbiamo forse ancora qualche parte o eredità in casa di nostro padre? Non ci ha forse trattate da straniere, quando ci ha vendute e ha per di più divorato il nostro denaro? Tutte le ricchezze che Dio ha tolte a nostro padre, sono nostre e dei nostri figli". Mentre Giacobbe "portò via tutto il suo bestiame - tutti i beni che si era procurato, il bestiame che gli apparteneva e che aveva acquistato", "Rachele rubò gli idoli di suo padre" (vv. 18,19). Che quei *terafìm* per Rachele non servissero ad altro, è mostrato dalla scena comica descritta in *Gn* 31:33,34: Labano "entrò nella tenda di Giacobbe, nella tenda di Lea e nella tenda delle due serve, ma non trovò nulla. Uscito dalla tenda di Lea, entrò nella tenda di Rachele. Ora Rachele aveva preso gli idoli, li aveva messi nella sella del cammello e si era seduta sopra quelli. Labano frugò tutta la tenda e non trovò nulla". Mentre Labano cerca accuratamente i suoi *terafìm*,

[132] In *Is* 2:13 è un cedro; in *Is* 44:14 una quercia, come in *Ez* 27:6 e in *Os* 4:13; in *Is* 6:13 un terebinto.
[133] Cfr. *Ancient Near Eastern Texts*, 1974, pagg. 219 e 220, in cui alla nota 51 si fa riferimento ad una tavoletta riportata alla luce a Nuzi (in accadico Gasur; è l'odierna Yorghan Tepe, in Iraq) in cui si legge di una persona che aveva diritto all'eredità del defunto suocero perché poteva esibire i *terafìm* di famiglia.

questi stanno beatamente sotto il didietro di Rachele! E lei fa pure l'ironica col padre: "Il mio signore non si adiri se io non posso alzarmi davanti a te, perché ho le solite ricorrenze delle donne". - V. 35.

Alla nota in calce n. 130, in questo capitolo, era stato segnalato che in *Gn* 33:20, anziché leggere *misbèakh* (מִזְבֵּחַ), come nel *Testo Masoretico*, molti leggono *matsevàh* (מַצֵּבָה), "stele", come in *Gn* 35:20, che *NR* traduce qui "pietra commemorativa" e le due *TNM* "colonna". Un testo basilare per comprendere il senso di *matsevàh* (מַצֵּבָה) è *Gn* 28:22, in cui Giacobbe dice: "Questa pietra [*matsevàh* (מַצֵּבָה), "stele"], che ho eretta come monumento, sarà la casa di Dio [בֵּית אֱלֹהִים (*bèt elohìm*), da cui il nome בֵּית־אֵל (*bèt-èl*) al v. 19]"; qui la stele è collegata a Dio. Questa *matsevàh* era stata presa da Giacobbe – come si legge al v. 11 – "da pietre del luogo" (מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם, *meavghè hamaqòm*) e usata come cuscino per passare la notte. Poi "la mattina seguente Giacobbe si alzò presto, prese la pietra [אֶבֶן (*èven*)] che si era sistemato sotto la testa e la mise in piedi, come fosse una colonna [וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה (*vayasèm otàh matsevàh*), "e pose essa stele"]; poi ci versò sopra dell'olio"[134] (v. 18, *TNM* 2017). Nella descrizione della raccolta da terra della pietra e del suo successivo uso come poggiatesta, la pietra non è collegata a Dio, ma lo diviene quando Giacobbe la sistema come *matsevàh*, come stele. La stessa cosa farà Giacobbe nel siglare un patto con Labano, usando una pietra che, messa in verticale, diventa una stele: "Giacobbe prese una pietra [] e la mise in piedi, come fosse una colonna [*matsevàh*, "stele"]". - *Gn* 31:45, *TNM* 2017.

Vediamo così che la *matsevàh* (מַצֵּבָה) assume diversi significati. Può essere una semplice colonna usata come rammemoratore di un patto, una stele funeraria, un monumento in onore di Dio. *Lv* 26:1 ne vieta l'uso idolatrico: "Non vi farete e non metterete in piedi né idoli, né sculture, né monumenti [*matsevàh* (מַצֵּבָה), "stele", al singolare]". Giacché questo divieto specifica "nella vostra terra", ciò fa pensare che prima della conquista in Palestina le stele sacre venissero usate nei culti pagani. E infatti agli ebrei, una volta entrati in Palestina, fu ordinato di distruggerle (*Dt* 7:5; cfr. 16:22). Ai tempi di Giacobbe la *Toràh* non era ancora stata data, per cui egli poté essere spinto dall'uso che se ne faceva nei luoghi da lui percorsi, ma – questo è importante – evitando di cadere nell'idolatria. Al tempo dei re gli ebrei accolsero l'usanza religiosa pagana di erigere delle stele sacre (*1Re* 14:23; *2Re* 3:2). Per ciò che riguarda il nostro argomento (le forme del culto) va detto che nella profezia di *Is* 19:19 una *matsevàh* in onore di Yhvh è collegata ad un altare pure in onore di Yhvh.

Per il resto, quanto ai riti, eccettuati quelli relativi ai santuari e al loro culto, in *Gn* altro non si trova. Il che è spiegabile con il contenuto dei testi genesiaci.

[134] Anche in 35:14 Giacobbe versò dell'olio sulla stele che aveva eretto nel luogo in cui Dio gli aveva parlato; in questa occasione aggiunse una libazione (dal latino *libo*, "versare", in ebraico נֶסֶךְ (*nèsech*); questo termine è usato per indicare il versamento di vino sull'altare.

CAPITOLO 15

I valori etici

Abramo e Sarai in Egitto

“Giuseppe incontrò il favore di Potifàr che lo chiamò al suo servizio personale e gli affidò l’amministrazione della sua casa e di tutti i suoi beni. Potifàr affidò a Giuseppe tutto quello che aveva: egli non si occupava più di nulla se non dei suoi cibi. Giuseppe era un giovane bello e affascinante. Dopo qualche tempo la moglie del suo padrone mise gli occhi su di lui e gli disse: «Vieni, vieni con me!». «No!» - rispose Giuseppe. - «Il mio padrone mi ha affidato tutto quel che possiede e non mi chiede mai conto di quel che amministro. Addirittura lui stesso non ha maggiore autorità di me in questa casa. Non mi ha proibito nulla, salvo te, perché sei sua moglie. Non posso commettere un’azione tanto malvagia e peccare contro Dio stesso!». Sebbene glielo chiedesse ogni giorno, Giuseppe non accettò mai di andare con lei”. – Gn 39:4,6-10, *TILC*.

A distanza di millenni, il comportamento di Giuseppe è considerato altamente morale ancora oggi. Danno invece da pensare, dal punto di vista morale, alcuni comportamenti dei patriarchi. Se poi si considera che quei patriarchi sono idealizzati dalla Bibbia stessa (in *Gn* 20:7 Abraamo è chiamato addirittura profeta), i dubbi diventano problematici. Vediamo alcuni esempi:

A. “Venne una carestia nel paese e Abramo scese in Egitto per soggiornarvi, perché la fame era grande nel paese. Come stava per entrare in Egitto, disse a Sarai sua moglie: «Ecco, io so che tu sei una donna di bell'aspetto; quando gli Egiziani ti vedranno, diranno: "È sua moglie". Essi mi uccideranno, ma a te lasceranno la vita. Di' dunque che sei mia sorella, perché io sia trattato bene a motivo di te e la vita mi sia conservata per amor tuo». Quando Abramo giunse in Egitto, gli Egiziani osservarono che la donna era molto bella. I prìncipi del faraone la videro, ne fecero le lodi in presenza del faraone; e la donna fu condotta in casa del faraone. Questi fece del bene ad Abramo per amore di lei e Abramo ebbe pecore, buoi, asini, servi, serve, asine e cammelli. Ma il Signore colpì il faraone e la sua casa con grandi piaghe, a motivo di Sarai, moglie d'Abramo. Allora il faraone chiamò Abramo e disse: «Che cosa mi hai fatto? Perché non m'hai detto che era tua moglie? Perché hai detto: "È mia sorella"? Così io l'ho presa per moglie. Ora eccoti tua moglie, prendila e vattene!». E il faraone diede alla sua gente ordini relativi ad Abramo, ed essi fecero partire lui, sua moglie e tutto quello che egli possedeva”. – *Gn* 12:10-20; cfr. 20:1-3.

B. Abramo “andò da Agar, che rimase incinta; e quando si accorse di essere incinta, guardò la sua padrona con disprezzo. Sarai disse ad Abramo: «L'offesa fatta a me ricada su di te! Io ti ho dato la mia serva in seno e, da quando si è accorta d'essere incinta, mi guarda con disprezzo. Il Signore sia giudice fra me e te».

Abramo rispose a Sarai: «Ecco, la tua serva è in tuo potere; falle ciò che vuoi». Sarai la trattò duramente e quella se ne fuggì da lei". – *Gn* 16:4-6.

C. "Isacco rimase a Gherar. Quando la gente del luogo gli faceva delle domande intorno a sua moglie, egli rispondeva: «È mia sorella», perché aveva paura di dire: «È mia moglie». «Non vorrei», egli pensava, «che la gente del luogo mi uccida, a causa di Rebecca». Infatti lei era di bell'aspetto. Mentre era là da molto tempo, avvenne che Abimelec, re dei Filistei, si affacciò alla finestra e vide che Isacco scherzava con Rebecca sua moglie. Allora Abimelec chiamò Isacco e gli disse: «Certo, costei è tua moglie; come mai dunque hai detto: "È mia sorella"?» Isacco rispose: «Perché dicevo: "Non vorrei essere messo a morte a causa di lei"». E Abimelec: «Che ci hai fatto? Poco ci mancava che qualcuno del popolo si unisse a tua moglie, e tu ci avresti attirato addosso una grande colpa». E Abimelec diede quest'ordine a tutto il popolo: «Chiunque toccherà quest'uomo o sua moglie sia messo a morte»". – *Gn* 26:6-11.

D. Isacco era diventato vecchio e la sua vista si era tanto indebolita da non vederci più. Chiama allora il suo primogenito, Esaù: prima di morire intende dargli la benedizione alla presenza del Signore. Sua moglie Rebecca aveva ascoltato e chiama Giacobbe, il secondogenito, dandogli istruzioni per spacciarsi per Esaù, cosa che fa. Alla domanda diretta del padre, egli mente garantendo di essere Esaù. Isacco lo benedice. Quando poi arriva Esaù, l'inganno è scoperto, ma la cosa è fatta e non si può tornare indietro. Esaù lo odia e attende la morte del padre per ucciderlo. Interviene di nuovo la madre dei due: Rebecca esorta Giacobbe a fuggire per rifugiarsi da Labano, fratello di lei; mentendo, spiega a suo marito Isacco che non vuole che Giacobbe sposi una donna ittita come ha fatto Esaù. - *Gn* 27.

E. Nella divisione del bestiame Giacobbe imbroglia suo zio Labano per tenersi gli animali migliori. In tal modo diventa molto ricco. – *Gn* 30:28-43.

F. I fratelli di Giuseppe sono gelosi di lui ed escogitano un piano per liberarsene: prima lo gettano in una cisterna vuota e senz'acqua, poi lo vendono a dei mercanti madianiti che lo portano in Egitto e fanno credere a loro padre che Giuseppe è stato sbranato da una bestia feroce. – *Gn* 37.

In questo capitolo esamineremo solo il racconto che viene considerato più in contrasto con la morale: Abramo e Sarai in Egitto (A). Lo studioso Heinrich Holzinger (1863 - 1944) scrisse nel suo libro *Genesis* (Mohr, Freiburg, 1898), a pag. 139, che il racconto ci mostra Abramo che "con vergognosa egoistica viltà prostituisce sua moglie alla sensualità di un principe straniero e da questo sporco affare trae inoltre vantaggio". A queste pesanti parole il commentatore di lingua tedesca aggiunge che l'intervento di Yhvh in favore di Abramo mostra una concezione della divinità che è ancora pagana. Ci sono poi altri esegeti che trovano giustificazioni per il dubbio comportamento di Abramo. La cosa migliore, per valutare non solo la condotta del patriarca ma anche il pensiero dell'agiografo, è esaminare attentamente il testo.

"Come stava per entrare in Egitto" (*Gn* 12:11), Abraamo riflette sui gravi pericoli che corre: lui, caldeo estraneo indifeso in terra straniera, sarà esposto alle prepotenze degli egiziani; Sarai, che è molto bella (v. 11), verosimilmente susciterà la bramosia di qualche egiziano, e non ci vorrà molto perché quello – per averla – sopprima lo straniero di cui nessuno si cura. Il pericolo è reale, e riguarda anche Sarai, che potrebbe essere violentata. Pensa allora ad uno stratagemma: fa passare sua moglie per sua sorella. In ciò dice una mezza verità, perché lei era sua sorellastra (*Gn* 11:29;20:12). Ci potremmo domandare, a questo punto, che vantaggio pensava di poter ottenere (avrebbero potuto prendere lei e ignorare lui). Comunque, al v. 13 lui dice alla moglie: "Di' dunque che sei mia sorella,

perché io sia trattato bene a motivo di te e la vita mi sia conservata per amor tuo". Qui, oltre allo scopo di rimanere in vita, Abramo sembra pensare a dei benefici ("perché io sia trattato bene"), forse dei doni che gli egiziani potrebbero fargli come fratello di Sarai. Il rabbino stesso Rashi di Troyes (1040 – 1105), uno dei più famosi commentatori medievali della Bibbia ebraica, così scrive nel suo *Commento alla Genesi*: "*Perché me ne venga del bene grazie a te* – Essi mi daranno dei doni grazie a te". L'interpretazione di Rashi, che è condivisa dai commentatori moderni, è ostacolata da tre fattori. 1) Se fosse giusta, in 12:13 non dovremmo leggere "perché io sia trattato bene a motivo di te e la vita mi sia conservata per amor tuo"; il narratore avrebbe invertito la sequenza: 'perché la vita mi sia conservata e io sia trattato bene'. Se infatti non si rimane in vita, non ha senso ricevere doni. 2) Al v. 12 Abramo dice chiaramente che il suo scopo nel far passare Sarai per sua sorella è quello di evitare che lo uccidano: "Essi mi uccideranno, ma a te lasceranno la vita"; ora, non è possibile che subito dopo, al v. 13, egli a quello scopo ne anteponga un altro (ricevere doni!), e - in più - in modo illogico: prima i doni e poi salva la vita. 3) Se davvero Abramo fosse stato il materialista dipinto dai commentatori, Rashi compreso, ovvero uno che pensava prima ai doni e poi alla vita (che è in sé un non senso), perché mai ricorrere all'espediente di far passare Sarai solo come sua sorella? Si può uccidere un marito geloso, ma non c'è bisogno di eliminare un marito facilone che è disposto a cedere la propria moglie in cambio di regali. Tralasciando la preoccupazione per la sua vita, Abraamo avrebbe in tal caso potuto semplicemente dire: "Di' dunque che sei mia sorella, perché io sia trattato bene a motivo di te", e l'agiografo non avrebbe scritto il v. 12b e il v. 13b.

Va cercata dunque un'altra spiegazione. Nel far ciò si tenga presente il senso del dovere nel difendere l'onore della propria moglie. Tale senso del dovere, come vedremo, era già insito in Abramo e si mostrerà in tutta la sua forza in Israele.

Excursus

Una guerra di sterminio per vendicare il disonore recato a una donna

"In quel tempo non c'era re in Israele. Un Levita, il quale abitava nella parte più lontana della regione montuosa di Efraim, si prese per concubina una donna di Betlemme di Giuda. Questa sua concubina gli fu infedele e lo lasciò per andarsene a casa di suo padre a Betlemme di Giuda, dove stette per un periodo di quattro mesi". - *Gdc* 19:1,2.

In *Gdc* 19 abbiamo uno dei resoconti più inquietanti della Bibbia. Spesso si sente dire da maschilisti poco informati che la Bibbia non condanna il patriarcato e il maltrattamento delle donne povere, ma la verità è che i giudici ebrei applicarono una condanna. Sebbene non espressamente indicata, l'eco della condanna è nelle immagini che l'autore ispirato evoca e nelle domande che l'autore solleva, tanto che alcuni studiosi ritengono che la preoccupazione per le donne mostrata in *Giudici* rifletta la mano di una donna che ne sarebbe stata l'autrice.

Il passo di *Gdc* 19:1,2 solleva domande sui tipi di matrimonio praticati nell'antica Israele. Dio aveva decretato che un uomo avrebbe lasciato la sua famiglia e si sarebbe unito a sua moglie (*Gn* 2:24), ma, come sappiamo, in genere ciò non accadde. Tuttavia, la parola tradotta "concubina" qui può riflettere proprio il tipo di matrimonio come doveva essere (ma come non fu). L'uomo infatti non appare sposato: viaggia da solo. E la traduzione "risiedeva temporaneamente" fatta da *TNM* 1987 è arbitraria; l'ebraico ha לֻוִי גָּר (*levìy gar*), "un

levita *residente*". Comunque, la donna si sentì più a proprio agio tornando a casa dal padre dopo aver tradito il marito.

"Suo marito si mosse e andò da lei per parlare al suo cuore e ricondurla con sé. Egli aveva preso con sé il suo servo e due asini. Lei lo condusse in casa di suo padre; e come il padre della giovane lo vide, gli si fece incontro festosamente. Suo suocero, il padre della giovane, lo trattenne ed egli rimase con lui tre giorni; mangiarono, bevvero e pernottarono là. Il quarto giorno si alzarono di buon'ora e il Levita si disponeva a partire; il padre della giovane disse a suo genero: «Prendi un boccone di pane per fortificarti il cuore; poi ve ne andrete». Si sedettero ambedue, mangiarono e bevvero insieme. Poi il padre della giovane disse al marito: «Ti prego, acconsenti a passare qui la notte e il tuo cuore si rallegri». Ma quell'uomo si alzò per andarsene; nondimeno, per l'insistenza del suocero, pernottò di nuovo là. Il quinto giorno egli si alzò di buon'ora per andarsene; e il padre della giovane gli disse: «Ti prego, fortificati il cuore e aspettate finché declini il giorno». Si misero a mangiare insieme. Quando quell'uomo si alzò per andarsene con la sua concubina e con il suo servo, il suocero, il padre della giovane, gli disse: «Ecco, il giorno volge ora a sera; ti prego, trattieniti qui questa notte; vedi, il giorno sta per finire; pernotta qui e il tuo cuore si rallegri; domani vi metterete di buon'ora in cammino e te ne andrai a casa»". – *Gdc* 19:3-9.

La Bibbia non spiega perché il padre della donna insistesse tanto per trattenere il marito di sua figlia. Considerato il fatto che la donna, scontenta, era tornata alla casa paterna e considerato il seguito del racconto (da cui appare la grettezza del marito), possiamo ipotizzare che quest'uomo cercasse di difendere la figlia tenendola al sicuro in casa sua. In ogni caso, il levita decide di non rimanere e riparte con la sua concubina.

"Il marito non volle passarvi la notte; si alzò, partì, e giunse di fronte a Gebus, che è Gerusalemme, con i suoi due asini sellati e con la sua concubina. Quando furono vicini a Gebus, era quasi notte; il servo disse al suo padrone: «Vieni, ti prego, dirigiamo il cammino verso questa città dei Gebusei e passiamoci la notte». Il padrone gli rispose: «No, non dirigeremo il cammino verso una città di stranieri i cui abitanti non sono figli d'Israele, ma andremo fino a Ghibea». Disse ancora al suo servo: «Andiamo, cerchiamo d'arrivare a uno di quei luoghi e pernotteremo a Ghibea o a Rama». Così passarono oltre e continuarono il viaggio; e il sole tramontò quando erano presso Ghibea, che appartiene a Beniamino. Volsero il cammino in quella direzione, per andare a pernottare a Ghibea. Il Levita andò e si fermò sulla piazza della città; ma nessuno li accolse in casa per la notte. Quando ecco un vecchio, che tornava la sera dai campi, dal suo lavoro; era un uomo della regione montuosa d'Efraim, che abitava come forestiero a Ghibea, in mezzo ai Beniaminiti. Il vecchio alzò gli occhi, vide quel viandante sulla piazza della città e gli disse: «Dove vai, e da dove vieni?». Quello gli rispose: «Siamo partiti da Betlemme di Giuda e andiamo nella parte più remota della zona montuosa d'Efraim. Io sono di là ed ero andato a Betlemme di Giuda; ora sto andando alla casa del Signore, ma nessuno mi accoglie in casa sua. Eppure abbiamo paglia e foraggio per i nostri asini e anche pane e vino per me, per la tua serva e per il giovane che è con i tuoi servi; a noi non manca nulla». Il vecchio gli disse: «La pace sia con te! Mi incarico io di ogni tuo bisogno; ma non devi passare la notte sulla piazza». Così lo condusse in casa sua e diede del foraggio agli asini; i viandanti si lavarono i piedi, mangiarono e bevvero. Mentre stavano rallegrandosi, ecco gli uomini della città, gente perversa, circondarono la casa, picchiarono alla porta e dissero al vecchio, al padrone di casa: «Fa' uscire quell'uomo che è entrato in casa tua, perché vogliamo abusare di lui!»". - *Gdc* 19:10-22.

Quel levita aveva rifiutato di fermarsi a Gebus, la futura Gerusalemme, perché la gente non era israelita. Invece insistette per viaggiare verso Betlemme, dove il suo popolo viveva. Quando lui e sua moglie fanno una sosta, si trovano di fronte degli omosessuali che vogliono far sesso.

"Ma il padrone di casa, uscito fuori, disse loro: «No, fratelli miei, vi prego, non fate una cattiva azione; dal momento che quest'uomo è venuto in casa mia, non commettete quest'infamia! Ecco qua mia figlia che è vergine, e la concubina di quell'uomo; io ve le condurrò fuori e voi abusatene e fatene quel che vi piacerà; ma non commettete contro quell'uomo una simile infamia!»" (*Gdc* 19:23,24). A questo punto l'indignazione che avevamo per quegli uomini depravati svanisce di fronte all'indignazione che monta per il vecchio. Eppure, molti autori hanno difeso l'approccio di quest'uomo, dicendo che i doveri di ospitalità chiedevano di proteggere il visitatore. Questa logica ha tre grossi difetti. In primo luogo, non esiste proprio alcuna prova che *tali norme così rigide* riguardo all'ospitalità esistessero in quella società. In secondo luogo, anche se tali norme fossero esistite, uno degli ospiti che avrebbe dovuto godere di tali presunte rigide regole dell'ospitalità era proprio la moglie del levita: lei, tanto quanto il marito, era ospite sotto il tetto di quell'uomo. In terzo luogo, la *Toràh* proibiva specificamente che un uomo offrisse la figlia perché se ne abusasse (*Lv* 19:29). In parole povere, nulla si trova nella Bibbia che renda accettabile che quell'uomo offrisse sua figlia e la concubina del levita; troviamo invece il divieto di farlo (*Es* 22:16,17; *Lv* 19:29; *Dt* 22:28, 29). Solo perché la Bibbia riporta onestamente e crudamente il fatto, non possiamo concludere che ciò avesse il beneplacito divino. Come potrebbe essere? Le

azioni di quell'uomo violarono le leggi di Dio e il pensiero stesso di Dio. Invece di proteggere i più deboli, come Dio richiede, quell'uomo li offrì ai lupi.

"Ma quegli uomini non vollero dargli ascolto. Allora l'uomo prese la sua concubina e la condusse fuori da loro; ed essi la presero, abusarono di lei tutta la notte fino al mattino; poi, allo spuntar dell'alba, la lasciarono andare" (*Gdc* 19:25). Ancora una volta, molti commentatori giustificano incredibilmente quest'azione, sostenendo che un levita (quindi della classe sacerdotale) doveva rimanere puro. Questa giustificazione è semplicemente inventata. Nulla, ma proprio nulla, nella *Toràh* suggerisce che un levita dovesse sacrificare la vita di un altro figlio o figlia di Dio per proteggere la sua purezza rituale. Infine, il comportamento successivo del levita conferma che non agiva secondo il pensiero di Dio. Quella donna fu spinta fuori dalla porta e consegnata nelle mani della banda che la violentò ripetutamente. Le sue urla di dolore e di terrore dovettero di certo giungere, per tutta la notte, al marito che, solo pochi giorni prima aveva parlato teneramente "al suo cuore".

"Quella donna, sul far del giorno, venne a cadere alla porta di casa dell'uomo presso il quale stava suo marito e rimase lì finché fu giorno chiaro" (*Gdc* 19:26). Dopo che quelle bestie di uomini avevano finito con lei, la poveretta cade davanti alla porta di casa, esausta, forse svenuta. Vi rimase, sola nel buio, fino all'alba.

"Suo marito, la mattina, si alzò, aprì la porta di casa e uscì per continuare il suo viaggio, quand'ecco la donna, la sua concubina, giaceva distesa alla porta di casa, con le mani sulla soglia. Egli le disse: «Àlzati, andiamocene!». Ma non ebbe risposta. Allora il marito la caricò sull'asino e partì per tornare a casa sua" (*Gdc* 19:27,28). Questo grand'uomo si alza al mattino come se niente fosse e, come se niente fosse, esce "per continuare il *suo* viaggio". Ci tocca il cuore la sensibilità dell'agiografo (o agiografa?) che in tanto squallore punta l'attenzione su un particolare che, muto, dice tutto l'inesprimibile: "La sua concubina, giaceva distesa alla porta di casa, *con le mani sulla soglia*". Mani di donna tese vanamente a cercare un aiuto. Indifferente a quello strazio, quel piccolo uomo, che la sera prima, vigliaccamente, "prese la sua concubina e la condusse fuori da loro", ora sa solo dare un brusco comando: "Àlzati, andiamocene!". Invece di cercare di curare le sue ferite o di darle almeno conforto, sa solo limitarsi a caricarla sul suo asino come un bagaglio per tornarsene a casa.

"Quando giunse a casa, si munì di un coltello, prese la sua concubina e la divise, membro per membro, in dodici pezzi, che mandò per tutto il territorio d'Israele" (*Gdc* 19:29). Il lettore attento si rende conto che nel racconto manca un passaggio. Quando e dove si dice che questa donna era morta? Morì da sola, nel buio della notte? O forse morì mentre era trasportata come un qualsiasi carico in groppa all'asino? O, peggio, fu il marito ad ucciderla quando "si munì di un coltello"? La Bibbia non rispondere a queste domande. Molte volte citiamo la Bibbia per richiamare belle storie sul matrimonio, ma anche nella Bibbia il matrimonio non è sempre una fantastica storia da libro illustrato. Persone crudeli ed egoiste esistono, sia uomini che donne. La Bibbia ci dice tutto l'amore di Dio e la sua sollecitudine per noi, ma troppo spesso facciamo pessimo uso del libero arbitrio. I malvagi possono fare e fanno cose cattive. La gente egoista può compiere azioni spietate.

Di questa donna è detto, all'inizio del racconto, che, nei confronti del marito, "gli fu infedele e lo lasciò per andarsene a casa di suo padre". Nessuno vuole scusare la sua infedeltà, che rimane una grave mancanza, ma dobbiamo domandarci cosa la motivò. Se era semplicemente un'avventuriera che seguiva i suoi capricci, perché non si diede alla bella vita invece di tornarsene alla casa paterna? Ci viene il dubbio che l'insistenza di suo padre nel voler trattenere la coppia nella propria casa sia stata motivata dalla pietà per la figlia, per non farla tornare a vivere con un uomo insensibile e duro. La vita di quella povera donna doveva essere davvero buia. Eppure, lei fece quello che il marito voleva, tornando con lui. Dio non intervenne miracolosamente a salvarla. Dalla prima deviazione umana, l'umanità è lasciata responsabile di sé stessa. Dio, proprio perché è Dio, non corre ogni volta a porre rimedio alle conseguenze delle *nostre* scelte sbagliate.

Possiamo inquietarci ed essere profondamente turbati, ma questa storia è parte della Bibbia, tanto quanto le parti che ci piacciono. La Bibbia offre molto di più di sole belle storie edificanti. Dobbiamo ascoltarne gli avvertimenti più tragici come pure ascoltiamo le meravigliose promesse divine.

Proseguendo nella storia, il levita usa il corpo (già martoriato dalla brutalità maschile) di questa donna per ottenere l'aiuto che gli occorre per vendicarsi dell'oltraggio subito dai beniaminiti. "I figli di Beniamino udirono che i figli d'Israele erano saliti a Mispa. I figli d'Israele dissero: «Parlate! Com'è stato commesso questo delitto?». Allora il Levita, il marito della donna che era stata uccisa, rispose: «Io ero giunto con la mia concubina a Ghibea di Beniamino per passarvi la notte. Ma gli abitanti di Ghibea insorsero contro di me e circondarono di notte la casa dove stavo; avevano l'intenzione di uccidermi; violentarono la mia concubina e lei morì. Io presi la mia concubina, la feci a pezzi, che mandai per tutto il territorio della eredità d'Israele, perché costoro hanno commesso un delitto e una infamia in Israele»". - *Gdc* 20:3-6.

Non una sola volta lui ammette la sua colpevolezza negli eventi, e non una volta si mette in discussione. Cerca solo il sangue per vendicarsi. Dà perfino una versione accomodata dei fatti. Non dice che proprio lui ha consegnato la donna alla banda, trascinandola fuori dalla porta per placare quegli uomini assatanati. Dice che l'hanno violentata fino alla sua morte, ma è vero? Forse era morta in attesa che lui aprisse la porta, mentre "giaceva distesa alla porta di casa, con le mani sulla soglia". O forse fu lui stesso a ucciderla con il suo coltello. In entrambi i casi lei, la donna, ora è la scusa per la sua vendetta.

La popolazione rimase indignata e si organizzò per muovere contro i beniaminiti (*Gdc* 20). Tutto si è svolto finora sotto lo sguardo onnipresente di Dio, che rimase silenzioso. Il pensiero di Dio appare poi chiaro: "Il popolo d'Israele invocò il Signore e gli domandò: «Dobbiamo ancora attaccare i nostri fratelli della tribù di Beniamino oppure dobbiamo fermarci?». E il Signore rispose: «Sì, attaccateli! Domani vi darò la vittoria su di loro»". – *Gdc* 20:27,28, *TILC*.

L'indignazione in tutta Israele fu tale che portò addirittura ad una guerra interna di sterminio contro la tribù colpevole. "Il Signore sconfisse Beniamino davanti a Israele". – *Gdc* 20:35.

Abramo temette di essere ucciso proprio perché sentiva il dovere di difendere l'onore della moglie. Erano molti gli egiziani che potevano essere attratti dalla bellezza di Sarai e infiammarsi per lei, e il patriarca non poteva certo fronteggiarli tutti. Va notato che ciò che egli teme non è soltanto di essere ucciso ma anche, e di più, che lei rimanga in vita, esposta senza difesa alla bramosia degli egiziani. Al v. 12 di *Gn* 12 il testo biblico non dice affatto "essi mi uccideranno, *ma* a te lasceranno la vita" (anche le due *TNM* aggiungono "ma", del tutto assente nel testo). Con questo "ma" viene creata una conseguenza inesistente nella mente di Abramo, come se lui fosse solo preoccupato della propria vita e, se ucciso, per questo lei sarebbe sopravvissuta. Abramo pensa e dice tutt'altro: "Uccideranno me ***e*** te faranno vivere" (traduzione letterale dall'ebraico). Ben tradusse Giovanni Diodati: "Mi uccideranno, e a te scamperanno la vita", purtroppo corretto (*sic*!) dalla *Nuova Diodati* che muta "e" in "ma". Perfino una libera traduzione come *TILC* è più accurata: "Mi uccideranno e lasceranno in vita te". È quindi evidente che, nel far passare Sarai per sua sorella, Abramo intendeva di poter così meglio tutelare l'onore di lei; non avrebbe potuto farlo esponendosi man mano ad un duello impari con ogni egiziano che le avesse messo gli occhi addosso (se avesse scelto questa strada, avrebbe ottenuto il proprio sacrificio senza salvare l'onore della moglie). Tradotto molto liberamente ma nel suo senso vero: Una volta arrivati in Egitto, di' che sei mia sorella, così, se qualcuno ti vuole, non penserà certo di uccidere tuo fratello; magari chiederà a me di averti e io lo terrò a bada con vaghe risposte finché staremo lì, e una volta finita la carestia ce ne torneremo a casa.

הָרְגוּ אֹתִי וְאֹתָךְ יְחַיּוּ
*hargù otì **ve**otàch yekhaìu*
uccideranno me **e** te faranno vivere

Rimane a questo punto lo sbroglio della matassa in *Gn* 12:13, che abbiamo già visto non poter essere inteso come speranza di ricevere dei doni. Non serve ad alcunché ragionare sulle traduzioni. Come sempre si dovrebbe fare, è il testo biblico originale che va indagato:

Gn 12:13a	לְמַעַן יִיטַב־לִי בַעֲבוּרֵךְ *lemàan iytav-lì vaavurèch* affinché sia bene per me causa te	Parallelismo sinonimo	Primo parallelo
Gn 12:13b	וְחָיְתָה נַפְשִׁי בִּגְלָלֵךְ *vekhayetàh nashì bighelalèch* e viva persona di me grazie a te		Il secondo parallelo esprime lo stesso concetto del primo con altre parole

Siamo quindi in presenza di due stichi in cui viene adottato dal magistrare redattore genesiaco il *parallelismo sinonimo*, tipico della lingua ebraica biblica e che viene usato soprattutto quando il tono si fa elevato in presenza di una certa intensa emozione. A comprova che si tratta di parallelismo, si notino le due espressioni *vaavurèch* e *bighelalèch*: sono praticamente uguali e si legano simmetricamente. In più, l'ovvio senso del secondo parallelo ("e viva persona di me grazie a te") rende chiaro il senso del primo ("affinché sia bene per me causa te").

Abramo senza colpe, dunque? Certo non colpevole come asserito da Heinrich Holzinger che usò per lui parole sprezzanti. Tuttavia per l'agiografo il patriarca ebbe una duplice colpa.

Anziché sentirsi solo e indifeso, avrebbe dovuto avere più fede nella protezione divina. Ma non si vada ora all'estremo opposto. Abraamo rimane il padre di tutti coloro che hanno fede (*Rm* 4:11). Il redattore di *Gn* lo sottolinea quando specifica in 12:10b che, "dato che la carestia era grave, Abramo si diresse in Egitto per stabilirsi lì *per un po'* [לָגוּר שָׁם (*lagùr sham*)]" (*TNM* 2017), con l'evidente intenzione di rientrare in terra di Canaan secondo la promessa di Dio. Tuttavia la sua fede non aveva ancora raggiunto la pienezza. Fece quindi del suo meglio, ricorrendo ad un mezzuccio. Ed è qui che incorse nella seconda colpa: ricorse ad una menzogna avvalendosi di una mezza verità[135].

Che per il redattore genesiaco Abramo ebbe quelle due colpe, si può stabilirlo conoscendo bene il sistema retributivo secondo il pensiero del tempo.

Excursus
La retribuzione per il bene ed il male

Sempre vista come attuata sulla terra, la retribuzione era concepita nel quadro dell'esistenza terrestre. Inizialmente la retribuzione fu intesa come estesa alla progenie (cfr. Adamo ed Eva); tale senso collettivo si riscontra anche nella *Toràh*: "Punisco l'iniquità dei padri sui figli fino alla terza e alla quarta generazione di quelli che mi odiano, e uso bontà, fino alla millesima generazione, verso quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti" (*Es* 20:5,6). Ma già in *Dt* 24:16 compare il senso individuale: "Non si metteranno a morte i padri per colpa dei figli, né si metteranno a morte i figli per colpa dei padri; ognuno sarà messo a morte per il proprio peccato". In epoca esilica si ebbe il concetto di retribuzione corporativa.

---

[135] Va nondimeno osservato che tale atteggiamento era comune presso i beduini, dei quali qualche difetto era rimasto in Abramo che da quell'ambiente proveniva.

Nel caso di Abramo si ha un concetto di retribuzione che coinvolge lui e la moglie. Non siamo infatti in presenza di iniquità meritevoli di morte. Se teniamo presente tutto ciò, è nel seguito del racconto che vanno ricercate le conseguenze retributive per le due colpe di Abramo. È questo il modo biblico con cui l'agiografo manifesta[136] le due colpe del patriarca.

> Il concetto retributivo è applicato, più o meno rigidamente, in *tutti* i libri della Bibbia, compresi quelli delle Scritture Greche. Il criterio retributivo vale sia in bene (per le buone azioni) sia in male (per le azioni non buone). Per essere riconosciute tali, le retribuzioni (per il bene o per il male che siano) devono essere direttamente collegabili con l'azione che esse puniscono o premiano. In base a ciò, ovvero in base al concetto retributivo, la ricerca delle retribuzioni diventa un metodo ermeneutico per risalire alle azioni ed avere la valutazione che di esse dà la Scrittura. Più sottilmente, la retribuzione può essere costituita da qualcosa di antitetico o di analogo rispetto all'azione che l'ha provocata. Talvolta la retribuzione si presenta con ambedue i caratteri: conseguenza diretta e analogia o antitesi insieme.

La punizione per la prima colpa di Abramo. Il patriarca aveva il dovere di affidarsi a Yhvh e di fidarsi di lui, perché Dio gli aveva promesso la sua protezione (*Gn* 12:2,3,7). Invece pensò ad uno stratagemma per garantirsi da sé la salvezza. La risposta di Dio (retribuzione) è in diretta conseguenza e in antitesi alla sua azione. Voleva garantirsi la salvezza facendo passare la moglie per sorella? Detto fatto. Lei viene notata e condotta dal faraone, che poi si giustificherà rinfacciando ad Abramo di averla fatta passare per sorella (*Gn* 12:14-19). Tra l'altro, ideando quel mezzuccio Abramo aveva fatto male i conti: "Quando gli Egiziani ti vedranno" (v. 12): aveva pensato agli egiziani pensando di poter trattare con loro in qualità di fratello, ma non al potente dio-padrone degli egiziani, il quale l'avrebbe presa e basta, senza andare per il sottile. Antiteticamente, non accade ciò che aveva pensato ma ciò a cui non aveva pensato. C'è poi una sottigliezza nel testo che il lettore poco attento rischia di non notare: "Perché hai detto: «È mia sorella»? Così io l'ho presa per moglie" (v. 18c,19); sono parole del faraone; costui avrebbe potuto prendersi la donna senza farsi degli scrupoli, ma le sue parole mostrano che Abramo gli aveva comunicato che era sua sorella. Nella retribuzione abbiamo così una conseguenza diretta che non solo è antitetica ma è anche analoga.

La punizione per la seconda colpa di Abramo (il ricorso alla menzogna). "Allora il faraone chiamò Abramo e gli disse: «Che cosa mi hai fatto? Perché non mi hai detto che è tua moglie? Perché hai detto: 'È mia sorella'»?" (*Gn* 12:18,19a, *TNM* 2017). Tre domande pungenti a raffica. Quanto il faraone sia arrabbiato lo si comprende già leggendo, ma si immagini la scena: il povero Abramo di fronte all'uomo più potente che si possa immaginare, un un uomo umiliato vestito da beduino al cospetto di chi splendidamente abbigliato era ritenuto un dio, senza intermediari. Come dovettero risuonare ad Abramo quelle parole ("*mi* hai fatto … *mi* hai detto" – לִי, *li*, "a me"; a *lui*, al faraone!)?

[136] Tale modo è adottato, più o meno rigidamente, in *tutti* i libri della Bibbia, compresi quelli delle Scritture Greche. Il criterio retributivo vale sia in bene (per le buone azioni) sia in male (per le azioni non buone). Per essere riconosciute tali, le retribuzioni (per il bene o per il male che siano) devono essere direttamente collegabili con l'azione che esse puniscono o premiano.

La risposta sta nel silenzio di Abramo ammutolito. Se già possiamo fare questa considerazione di carattere psicologico leggendo il testo, questo nell'ebraico ci dice di più: לָמָּה (*lamàh*), "perché?", ripetuto in modo penetrante due volte: "*Perché* non mi hai detto che è tua moglie? *Perché* hai detto: 'È mia sorella'»?". La particella interrogativa *làmah*/*lamàh* ha in certi contesti (come qui) un forte senso di rimprovero[137], intraducibile in italiano ma esprimibile nella nostra lingua nel parlato, calcando la voce in modo enfatico sul "perché?". Ciò rende il tono del faraone ancor più risentito. Nelle sue parole: "Io stavo per prenderla in moglie!" (v. 19, *TNM* 2017) c'è tutta l'indignazione (e l'irritazione) di chi è stato spinto a commettere una brutta azione – e ad essere punito (cfr. v. 17) – per colpa altrui. E la colpa è di Abramo, che sentendosi colpevole non sa cosa dire e tace. Sta proprio in questo senso di colpa la punizione (retribuzione) per la menzogna detta. Abramo viene umiliato. Il narratore, oltre a mostrare la conseguenza-retribuzione diretta per quella colpa, mostra nel contempo non solo che mentire è moralmente riprovevole, ma anche che la verità viene sempre a galla e la menzogna è sempre punita, ritorcendosi a danno di chi vi è ricorso.

Da questo brano (che abbiamo classificato come A) apprendiamo altresì che nella Bibbia la punizione è spesso vista anche come insegnamento. Abramo impara. E impariamo noi che leggiamo la sua storia. Impariamo che i nostri accorgimenti non bastano, senza l'aiuto di Dio, a salvarci dai pericoli. Impariamo anche che quando crediamo di aver pensato a tutto, può accadere proprio quell'unica cosa che non avevamo messo in conto. Impariamo che dobbiamo tenere costantemente presente che dipendiamo da Dio e che a lui dobbiamo ricorrere e in lui dobbiamo confidare.

> "Il Signore corregge quelli che ama". – *Pr* 3:12, *TILC*.
> "Il Signore corregge quelli che **ama, punisce tutti quelli che** riconosce come suoi figli". – *Eb* 12:6, *TILC*.

"Il Signore dice:
«Maledetto chi si allontana da me,
perché ha fiducia nell'uomo
e conta soltanto su mezzi umani.
Costui sarà come un rovo
che cresce nel deserto,
in una terra arida, piena di sale,
dove è impossibile vivere:
non gli accadrà mai nulla di buono.

Ma io benedico chi ha fiducia in me
e cerca in me la sua sicurezza.
Egli sarà come un albero
trapiantato vicino a un fiume
che stende le sue radici fino all'acqua.
Non dovrà temere quando viene il caldo,
perché le sue foglie resteranno verdi.
Neppure un anno di siccità gli farà danno:
continuerà a produrre i suoi frutti".
– *Ger* 17:5-8, *TILC*.

C'è altro da dire su questo testo (A). Andiamo al momento in cui Abramo si trova solo dopo che Sarai è stata presa e condotta dal faraone. Non ha potuto far nulla e nulla può fare. Lei sarà disonorata? Gli sarà alla fine restituita viva? Soltanto Uno può salvarla. Ed è Colui a cui Abramo non ha pensato nell'ideare il suo mezzuccio.

[137] Cfr. *Gn* 31:27:44:4b.

Sarai è speciale: è da *suo* figlio che deve continuare la linea della promessa divina. E non c'è faraone che tenga. Dio interviene. Yhvh "colpì il faraone e la sua casa con grandi piaghe, a motivo di Sarai". - *Gn* 12:17.

Prima di ciò si legge al v. 16: "A causa di lei il faraone trattò bene Abramo [וּלְאַבְרָם הֵיטִיב בַּעֲבוּרָהּ (*uleavràm hetìv baavuràh*), "e a Abramo fece bene a causa lei"], che infatti ricevette pecore, bovini, asini e asine, servi e serve, e cammelli" (*TNM* 2017). Le parole riportate in ebraico si richiamano chiaramente a *Gn* 12:13a: לְמַעַן יִיטַב־לִי בַעֲבוּרֵךְ (*lemàan iytav-lì vaavurèch*), "affinché sia bene per me causa te". Ma il richiamo contiene una sottile ironia: Abramo aveva pensato che grazie a Sarai le cose gli sarebbero andate bene, e così avvenne, ma in un modo e in un senso completamente diversi da quelli da lui previsti. Più sopra, alla fine di pag. 107, avevamo commentato:

> Nel far passare Sarai per sua sorella, Abramo intendeva di poter così meglio tutelare l'onore di lei; non avrebbe potuto farlo esponendosi man mano ad un duello impari con ogni egiziano che le avrebbe messo gli occhi addosso (se avesse scelto questa strada, avrebbe ottenuto il proprio sacrificio senza salvare l'onore della moglie). Tradotto molto liberamente ma nel suo senso vero: Una volta arrivati in Egitto, di' che sei mia sorella, così, se qualcuno ti vuole, non penserà certo di uccidere tuo fratello; magari chiederà a me di averti e io lo terrò a bada con vaghe risposte finché staremo lì, e una volta finita la carestia ce ne torneremo a casa.

Ora, per la sua menzogna, בַּעֲבוּרָהּ (*baavuràh*), "a causa lei", ironicamente gliene viene un beneficio ("a Abramo fece bene", *leavràm hetìv*, לְאַבְרָם הֵיטִיב): pecore, bovini, asini e asine, servi e serve, e cammelli! Nell'intento del faraone quei doni volevano essere un gesto molto generoso verso il fratello di Sarai, che lui aveva preso per sé. Il che suona ironico (e drammatico, per l'irrimediabilità della situazione) a chi conosce la storia che c'è dietro. Splendido gesto da parte del faraone, ma con il terribile significato per Abramo della perdita della moglie e il completo annientamento della speranza di una posterità. Abramo, profondamente avvilito dentro, è costretto perfino a far buon viso a cattivo gioco. Perché? O, meglio, perché il narratore dedica un versetto alla menzione di quei doni? Lo scopriremo procedendo nello studio del testo biblico.

Dividiamo il v. 16 di *Gn* 12 nelle sue due parti, traducendolo *per ora* nel modo in cui di solito è reso dai traduttori:

[a] "Questi [il faraone] fece del bene ad Abramo per amore di lei [Sarai]	[b] e Abramo ebbe pecore, buoi, asini, servi, serve, asine e cammelli"
La parte b spiega in cosa consistette il bene menzionato in a	

Ora, siccome abbiamo dimostrato che *Gn* 12:16 si riallaccia a *Gn* 12:13a, ciò dovrebbe chiarire in che cosa consisterebbe il bene che Abramo sperava in 13a. Dovrebbe, ma abbiamo visto a pag. 104 che ci sono tre fattori che impediscono questa identificazione, per cui *Gn* 12:16 rimane carico di sottile ironia: il bene sperato, per come sono andate le cose, si riduce a bestiame e servitù in cambio di Sarai.

Prestiamo adesso attenzione al passaggio dal v. 16 al v. 17. Premesso che tra i due il "ma" o il "però" è inserito dalle traduzioni, vediamo il testo tradotto letteralmente: "Ad Abramo [il faraone] fece bene causa lei . . . e colpì Yhvh (il) faraone". Vengono narrate qui di seguito due azioni in maniera telegrafica. Questa veloce narrazione investe anche il v. 18, così che abbiamo: "Ad Abramo [il faraone] fece bene causa lei . . . e colpì Yhvh (il) faraone . . . e chiamò [il] faraone Abramo". E Sarai? Il narratore l'aveva lasciata alla fine del v. 15, dopo che era stata portata nella casa reale; poi ricompare alla fine del v. 19 allorché il faraone, furioso, intima ad Abramo: "Ecco tua moglie: prendila e vattene!". Subito prima, rimproverandolo, gli aveva detto: "Presi lei per me per moglie" (v. 19b, traduzione letterale).

La prima domanda è: quando intervenne Dio in favore di Sarai? Dietro questa domanda c'è un'importante questione: il faraone ebbe il tempo, per così dire, di "consumare"? Diversi esegeti sostengono che la consumazione ci fu. Esaminiamo.

Il testo di 19b non ci aiuta; il narratore riporta queste parole del faraone: אֶקַּח אֹתָהּ לִי לְאִשָּׁה (*eqàkh otàh li leishàh*), "presi lei per me per moglie", il che potrebbe esprimere unicamente l'intenzione. È una misera manipolazione quella delle due *TNM* che traducono "stavo per prenderla in moglie". Il versetto 15 conferma che Sarai fu condotta nell'harem del faraone; *TNM* 2017 così traduce: "I principi del faraone la notarono, e iniziarono a tesserne le lodi al faraone, tanto che la donna fu portata nella casa reale"; il testo ebraico dice "*fu presa* [תֻּקַּח (*tuqàkh*)] la donna", utilizzando lo stesso identico verbo לָקַח (*laqàkh*) usato dal faraone. Lui la prese, senza dubbio, e la prese per sé. Quanto a "per moglie" (*leishàh*), nulla più ci dice se non l'intenzione.

A questo punto dobbiamo richiamare l'attenzione sull'incredibile velocità con cui il narratore descrive gli eventi; sembra proprio che l'agiografo non dia il tempo di formulare ipotesi: "Fu portata al palazzo reale e grazie a lei trattarono molto bene Abram: gli regalarono pecore, buoi, asini e asine, serve e servi e cammelli … il Signore colpì il faraone" (vv. 15,16, *TILC*). L'agiografo si dilunga a descrivere i doni fatti ad Abramo (vedremo perché) ma sorvola velocemente su Sarai: da lei nell'harem passa direttamente al duro intervento di Yhvh sul faraone.

Oltre a questa considerazione sullo stile letterario, ce ne un'altra più importante. Sarebbe molto strano – anzi inammissibile – che potesse esserci un'unione sessuale tra un pagano egiziano e la donna da cui sarebbe disceso l'intero popolo di Israele e il Messia stesso. E sarebbe assurdo pensare che l'unione ci fu e che l'agiografo l'abbia taciuta facendola scomparire con la sua veloce narrazione; proprio lui che condanna la mezza menzogna di Abramo non avrebbe potuto.

C'è poi una ragione logica: a che mai sarebbe servito il duro intervento di Dio se l'irreparabile fosse già accaduto?

In più, è il caso di riprendere il “ma” o il “però” inserito dalle traduzioni all’inizio del v. 17: “*Ma* il Signore colpì il faraone”. Il testo ebraico ha una “e” iniziale: וַיְנַגַּע יְהוָה (***va****yenagà Yhvh*, “**e** colpì Yhvh” il faraone. Questo *vav* iniziale ha valore avversativo, per cui è giusto tradurlo con “ma”, evidenziando la contrapposizione. Sarai fu portata nell’harem faraonico per essere una delle mogli del faraone (*leishàh*, “per moglie”) **ma** Yhvh lo colpì per tempo, prima che la disonorasse.

Possiamo ora parlare dei doni fatti ad Abramo. Stabilito che Dio impedì che il faraone avesse rapporti intimi con Sarai, quei doni perdono del tutto il carattere disonorevole che avrebbero avuto nel caso il rapporto ci fosse stato. Rimane però la domanda: perché il narratore si dilunga a parlarne? Nel rispondere dobbiamo tener presenti le norme giuridiche del tempo applicabili ad un caso come quello narrato nella Bibbia e che stiamo studiando. Tali norme non si trovano nella Scrittura, ma nella legislazione assira[138] sì. Prima di esaminare l’articolo della legge assira che ci interessa, si tenga conto

che Abramo veniva da quella zona e ad Haran abitò per diverso tempo (*Gn* 11:31), tanto da accumulare molti beni e acquistare lì degli schiavi (*Gn* 12:4,5), per cui le leggi assire le conosceva. Tra i notevoli frammenti assiri ritrovati figura il seguente articolo di legge (numerato come art. 22): “Se un uomo fa intraprendere ad una donna una via e non sa che è la moglie di un altro uomo, presterà giuramento e darà due talenti di piombo al marito della donna” (cfr. Vincent Scheil, *Recueil de lois assyriennes*, P. Geuthner (Paris), 1921, pag. 22). L’assiriologo e storico delle religioni Giuseppe Furlani (1885 – 1962) spiega a pag. 118 nel suo *Frammenti di leggi assire* (Casa editrice italiana, Roma, 1923) che questo articolo della legge assira si riferisce al caso di un uomo che cerca di far prendere ad una donna sposata la via dell’adulterio, senza sapere che lei è sposata e anche senza riuscire nel suo intento (diversamente, ci sarebbe il reato di adulterio); il Furlani spiega anche che la legge gli imponeva di giurare di non aver avuto rapporti con lei e di pagare una multa al marito.

Il caso previsto dalla legge assira è del tutto simile al nostro che stiamo esaminando. Che Abramo conoscesse quella legge assira e, soprattutto, che la conoscesse il narratore genesiaco, non ci sono dubbi. Nella stessa *Genesi* troviamo un tentativo di adulterio da parte dell’egiziana moglie di Potifar, la quale tentò di invogliare l’ebreo Giuseppe ad avere rapporti con lei; il secco rifiuto di Giuseppe, che le disse che sarebbe stato un grande male e un grave peccato contro Dio, dimostra che gli ebrei avevano le idee chiare in merito all’adulterio. E ovviamente le aveva il narratore, che riportò l’episodio in *Gn* 39:7-10. Anche se nulla è detto nella Scrittura a proposito dell’induzione in adulterio

[138] Per la grande influenza che ebbe la legislazione assira sul diritto ebraico biblico si veda Ernst Jacob (1899 – 1974; rabbino), *Die altassyrischen Gesetze und ihr Verhältnis zu den Gesetzen des Pentateuch*.

da parte maschile[139] (nulla tramite una norma legale simile a quella assira), si evince pur sempre da molti passi biblici che essa è riprovata.[140]

Tornando alla legge assira, certamente Abramo la conosceva e, a maggior ragione, il narratore di *Genesi*. Cosa diversa per il faraone; è improbabile che l'Egitto avesse una legge come quella assira, tuttavia il faraone mostra al riguardo un grande scrupolo, perché nel rimproverare Abramo emerge senza ritegno dalla sua coscienza un auto-rimprovero quando gli dice che stava per prenderla in moglie (12:19b), e ciò dopo che Yhvh lo aveva colpito (v. 17). Vediamo ora come l'agiografo applica la legge assira al faraone. Il sovrano egizio si trova nelle stesse condizioni previste dall'articolo 22: intende unirsi sessualmente a Sarai senza sapere che è sposata. Ora dovrebbe comparire in giudizio, giurare che il fattaccio non c'è stato e pagare una multa ad Abramo. Ma lui è il faraone: quale tribunale umano potrebbe mai giudicarlo? Eppure, la giustizia deve seguire il suo corso.

Ed è qui, a questo punto, che dobbiamo tornate a *Gn* 12:16 per analizzarlo meglio e tradurlo bene:

וַיְהִי־לוֹ	בַּעֲבוּרָהּ	הֵיטִיב	וּלְאַבְרָם
vayehì-lo	*baavuràh*	*hetìv*	*uleavràm*
lui a furono e	lei causa	bene fatto fu	Abramo a e ←
forma verbale particolare		forma verbale impersonale	
Voltura dal senso di lettura ebraico (da destra a sinistra) al nostro senso di lettura (da sinistra a destra)			
→ E ad Abramo	fu fatto bene	causa lei	e furono a lui

Abbiamo così che il faraone versa, pur non avendone per ora consapevolezza, la multa che secondo la legge deve ad Abramo; poi, chiarita la faccenda, dichiara la sua innocenza. Giustizia è fatta.

Leggendo le traduzioni il lettore potrebbe essere perplesso dalla successione cronologica che le traduzioni stesse creano: "A causa di lei il faraone trattò bene Abramo, che infatti ricevette pecore, bovini, asini e asine, servi e serve, e cammelli. Geova [Yhvh] però colpì [יְנַגַּע (*yenagà*)] il faraone e la sua casa con gravi piaghe a motivo di Sarài, moglie di Abramo" (vv. 16 e 17, *TNM* 2017). La forma

[139] In *Nm* 5:11-31 si parla dei casi in cui un marito sospettava la moglie di adulterio: la moglie doveva subire un processo in cui il sacerdote la faceva giurare e poi la sottoponeva ad un rito rivelatore.

[140] Nelle Scritture Greche l'induzione all'adulterio è attribuita da Paolo al maligno quando esorta i coniugi a non trascurare a lungo i reciproci diritti-doveri coniugali in ambito sessuale. - *1Cor* 7:1-5.

Nella sezione 8:3-11 di *Gv* è narrato un episodio in cui alcuni scribi e farisei conducono a Yeshùa una donna accusata di adulterio e, a loro dire, colta sul fatto. L'intera sezione da 7:53 a 8:11 è omessa dai manoscritti א (Codice Sinaitico), B (Codice Vaticano), Sy^{s} (Codice Siriaco Sinaitico) e nei codici orientali più antichi, ma è attestata in D (Codici di Beza), nei codici unciali G, H, M e nella *Vulgata*. I codici del gruppo f^{13} (una famiglia di codici minuscoli) collocano la sezione dopo *Lc* 21:28, il che è interessante, perché la sezione non presenta lo stile giovanneo ma quello lucano, che si distingue per la notevole sensibilità che mostra per le donne e il femminile. Il testo critico di Nestle-Aland riporta l'intero brano. Comunque sia, nel brano viene detto che la donna incriminata è stata colta μοιχευομένη (*moicheuomène*), participio presente *passivo* al nominativo singolare femminile del verbo μοιχεύω (*moichèuo*), che quando è riferito ad una moglie significa "subire un adulterio / essere corrotta". La corretta traduzione del participio è quindi letteralmente "essente subente un adulterio". Gli ipocriti scribi e farisei vorrebbero lapidarla; dell'uomo con cui era non c'è traccia e non viene neppure lontanamente nominato. Yeshùa, prima li ignora e poi li fa dileguare. Alla donna dice che non la condanna, raccomandandole di non peccare in futuro (μηκέτι, *mekèti*).

verbale *yenagà* è espressa nella terza persona singolare dell'imperfetto, che per via dell'iniziale *vav* inversivo[141] (וַיְנַגַּע, ***va****yenagà*, *va* = congiunzione "e") la trasforma in perfetto[142].

Ecco dunque la traduzione letterale del brano:

> **15c** la donna fu presa [a] casa d[el] faraone **16** e ad Abramo fu fatto bene a causa [di] lei e furono a lui gregge e bestiame e asini e servi e serve e asine e cammelli, **17** ma Yhvh aveva colpito (il) faraone [con] piaghe grandi[143] e casa di lui per causa di Sarai, moglie di Abramo. **18** E [il] faraone chiamò Abramo e [gli] disse . . .

Con la forma impersonale "fu fatto bene" e la forma particolare "furono a lui" l'agiografo evita di indicare il faraone come soggetto che compie le due azioni. I traduttori, non comprendendone il profondo significato teologico, attribuiscono le due azioni al sovrano egizio e per questo inseriscono al v. 16 il nome "faraone" assente nel testo biblico: "Il faraone trattò bene Abramo" (*TNM* 2017; la vecchia traduzione aveva "egli", riferito al faraone); *NR* ha "questi", riferito al faraone; *ND* ha "egli", riferito al faraone, e così perfino la *Diodati* originale. Fa eccezione il sacerdote cattolico Angelo Duranti, che ha tradotto *Genesi* per la *Bibbia concordata*: "Abram poi fu ben trattato in grazia di lei, ricevendo greggi . . .".

Quando alla fine il faraone fece partire lui e sua moglie, con loro avevano "tutto quello che egli possedeva" (v. 20). Abramo aveva accettato quanto gli fu dato, non come dono ma come quanto dovutogli in base alla legge.

Riguardo al punto B (maltrattamento della schiava egiziana Agar da parte di Sarai - *Gn* 16:4-6) non c'è alcunché da recriminare dal punto di vista morale. Si tengano comunque presenti due fattori: è il primogenito ***di Sara*** che eredita la promessa divina ed entra nella linea della promessa, non il primogenito di Abraamo; la schiavitù era quella che era, era conforme all'uso dei tempi ed essa era ancora in vigore al tempo di Yeshùa (che usò finanche la figura degli schiavi per diverse sue parabole), e Paolo la dà per scontata senza fomentare improbabili insurrezioni degli schiavi. Dopo il

---

[141] Il *vav* inversivo è un fenomeno della lingua ebraica con cui si ha lo scambio di valore tra due tempi, per cui il perfetto (= azione terminata) viene a esprimere l'azione incompiuta (= imperfetto) e l'imperfetto l'azione compiuta. Questo fenomeno si verifica quando il verbo è preceduto da un *vav* che non è semplicemente coordinativo ma indica il successivo svolgersi degli avvenimenti. È però necessario che *vav* e verbo siano legati insieme, altrimenti se tale legame viene spezzato da altre parole o particelle non avviene l'inversione.

[142] Il tempo perfetto ebraico non è come quello greco o latino. Con tempo perfetto nella grammatica ebraica si intende il tempo verbale che esprime l'azione compiuta, terminata. Tale azione può riguardare tanto il passato che il futuro e, per ciò che riguarda il passato, *vayenagà* (imperfetto che diventa perfetto per via dell'iniziale *vav* inversivo – cfr. nota n. 141) può essere tradotto "ha colpito / aveva colpito / ebbe colpito / colpì", che esprimono in italiano tutte le azioni possibili compiute nel passato. L'ebraico, che non ha tutte le sfumature della nostra ricchissima lingua, usa quell'unica forma e spetta al traduttore tradurla adeguatamente *in base al contesto* del brano in cui si trova.

[143] "Piaghe grandi" (*negaìm gdolìm*): non si tratta solo di punizione del faraone per aver preso Sarai, ma anche di un avvertimento e di una diffida affinché non commettesse una colpa più grande.

brano indicato come B, si legge ai versetti successivi che - dopo la fuga di Agar umiliata da Sarai – l'angelo di Yhvh le diede l'ordine di tornare dalla sua padrona (vv. 7-9). Il comportamento di Sarai non fu semplicemente umano e in linea con i diritti padronali di allora. Da *Gn* 21: 8-12 apprendiamo che durante una festa il diciannovenne Ismaele scherniva pesantemente il piccolo Isacco, al che Sara chiese insistentemente a suo marito Abraamo di cacciarlo con la madre. E si noti al v. 12 cosa dice Dio al patriarca: "Non addolorarti per il ragazzo, né per la tua serva; acconsenti a tutto quello che Sara ti dirà".

CAPITOLO 16

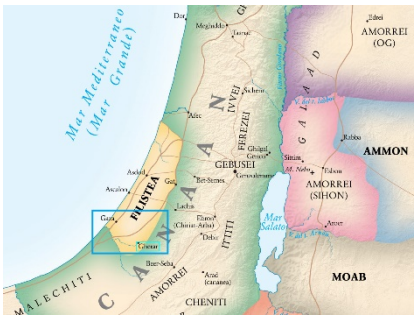
I valori etici

Abraamo e Isacco nei pressi di Gaza

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Prima di affrontare il brano elencato come C nel capitolo precedente, rivolgiamo la nostra attenzione ad un *racconto parallelo* al brano classificato A (*Abramo e Sarai in Egitto*) che abbiamo attentamente esaminato nello scorso capitolo. Il racconto di cui ci occupiamo qui vede Abraamo con sua moglie Sara nei pressi di Gaza:

"Abramo si mosse da Mamre verso il sud di Canaan e si fermò tra Kades e Sur. Abitò come straniero a Gerar. Quando parlava di sua moglie diceva che era sua sorella. Perciò Abimèlec, re di Gerar, mandò a prenderla per sé. Di notte Dio apparve in sogno ad Abimèlec e gli disse: «Tu devi morire perché ti sei presa questa donna che è già sposata». Abimèlec però non aveva ancora avuto alcun rapporto con lei. Perciò disse: «Signore, sono innocente; perché vuoi colpire me e il mio popolo? Abramo stesso ha detto che era sua sorella e anche lei lo ha confermato. Io quindi ho agito in buona fede e con intenzioni oneste».



Allora, sempre nel sogno, Dio gli rispose: «Sì, lo so che hai agito in buona fede, perciò io ti ho impedito di peccare contro di me, e non ti ho permesso di avere rapporti con lei. Ora, però, restituisci la donna a quell'uomo. È un profeta: egli pregherà per te e tu vivrai. Ma se non la restituisci, sicuramente morrai, tu e tutti i tuoi». Abimèlec si alzò di buon mattino, chiamò tutti i suoi consiglieri e raccontò loro l'intera vicenda. Tutti furono spaventati. Allora Abimèlec fece chiamare Abramo e gli disse: «Che cosa mi hai combinato? Che cosa ti ho fatto di male, io, per esporre me e il mio popolo al rischio di un peccato così grave? Nessuno dovrebbe comportarsi così!». Abimèlec disse ancora ad Abramo: «Che intenzioni avevi quando hai fatto questo?». Abramo rispose: «Mi sono detto: sicuramente in questo luogo non vi è alcun rispetto di Dio! Perciò mi uccideranno pur di avere mia moglie. Inoltre Sara è veramente mia sorella: è figlia di mio padre, ma non di mia madre. Poi è divenuta mia moglie. Così, quando dalla casa paterna Dio mi mandò in terra straniera, io le ho detto: In qualsiasi luogo andremo, fammi il favore di dire che io sono tuo fratello». Allora Abimèlec restituì Sara ad Abramo e insieme gli regalò pecore e buoi, schiavi e schiave. E gli disse: «Guarda, questo è il mio territorio. Va' a stabilirti dove preferisci». A Sara disse: «Ecco, io ho dato a tuo fratello

mille pezzi d'argento. Questo dono intende riabilitarti presso tutti coloro che sono con te. Così tutti sapranno che non hai fatto nulla di male». Per la faccenda di Sara Dio aveva fatto in modo che Abimèlec, sua moglie e le sue schiave non potessero avere figli. Ma Abramo pregò Dio, e Dio guarì Abimèlec, sua moglie e le sue schiave, e generarono di nuovo.". – *Gn* 20, *TILC*.

Nel confronto tra i due racconti paralleli emergono queste differenze:

Gn 12:10-20 – Abramo e Sarai in Egitto		*Gn* 20 – Abraamo e Sara a Gheràr	
1a	In terra egiziana	1b	In terra cananea
2a	La menzogna di Abramo non è giustificata	2b	La menzogna di Abraamo viene giustificata
3a	Dubbi sulla consumazione dell'adulterio	3b	L'adulterio è chiaramente escluso
4a	Dubbi sull'onorabilità dei doni ad Abramo	4b	I doni fatti ad Abraamo non sono disonorevoli
5a	Abraamo tace di fronte al faraone	5b	Abraamo intercede per il rapitore Abimelec
6a	L'onore di Sara è compromesso	6b	Esaltazione di Abraamo
NOTE			
1a	*Gn* 12:10	1b	*Gn* 20:1
2a	Abramo non risponde alle accuse – 12:18,19	2b	20:12
3a	Leggendo superficialmente 12:15	3b	20:4a
4a	Leggendo superficialmente 12:15b,16	4b	20:14-16
5a	12:29,20	5b	20:17
6a	Leggendo superficialmente 12:15	6b	Emerge da come va a finire il racconto

Le apparenti discordanze circa la consumazione o meno dell'adulterio (nota 3 nel riquadro), sulla valenza dei doni ricevuti dal patriarca (nota 4) e i dubbi sull'onore compromesso di Sara (nota 6a) scompaiono dopo un accurato esame del testo di *Gn* 12:10-20. Detto diversamente, il primo brano richiede un esame approfondito, quello parallelo in *Gn* 20 è certamente più scorrevole e si comprende bene anche ad una prima lettura.

Ci sono comunque studiosi che – va detto – non approfondendo fino in fondo il brano di *Gn* 12:10-20 vedono nel secondo racconto un progresso morale, e ciò perché danno per scontato (a torto) che in Egitto ci fu la consumazione dell'adulterio. Costoro trascurano che anche in Egitto, così come a Gheràr, il tempestivo intervento di Dio impedì che accadesse. Quanto ai doni ricevuti da Abramo in Egitto, non furono affatto disonorevoli perché non furono una specie di compenso dato al fratello di Sarai, ma – come abbiamo visto nel capitolo 15 – l'esecuzione di una precisa norma giuridica. Tale norma va necessariamente supposta anche in *Gn* 20, perché solo alla sua luce possiamo comprendere bene i versetti 14 e 16: "Abimelec prese delle pecore, dei buoi, dei servi e delle serve, e li diede ad Abraamo, ***e gli restituì Sara, sua moglie***", "Ecco, io ho dato a tuo fratello mille pezzi d'argento; questo sarà per te come un velo agli occhi davanti a tutti quelli che sono con te, ***e sarai riabilitata di fronte a tutti***".

Gn 20:16 è particolarmente significativo, ma per scoprirlo occorre riferirsi al testo originale ebraico. In questo non si legge "sarà per te come un velo agli occhi": il "come" è aggiunto da *NR*. Il Diodati tradusse più appropriatamente "coperta d'occhi". Nell'ebraico si ha כְּסוּת עֵינַיִם (*kesùt einàim*),

"copertura di occhi"[144], tradotto assai bene da *TNM* 2017 nel suo concetto con l'espressione "la prova della tua innocenza". Il concetto di *kesùt einàim* sarebbe molto difficile da comprendere se non fosse chiarito dalla legge assira che abbiamo visto nel capitolo precedente.

Riguardo poi alla menzogna di far passare la moglie per sorella, è vero che in 12:18,19 il patriarca non si giustifica come in 20:12, ma a parte questo non c'è contraddizione perché il fatto che lei fosse davvero sua sorella (figlia dello stesso padre, ma non della stessa madre) è ovviamente vero sempre, anche in Egitto. E, anche se in Egitto Abramo non si giustifica, lo fa la Scrittura perché 20:12 – è un'ovvietà dirlo – ha valore retroattivo. Come annotazioni secondarie, possiamo aggiungere che Sara non era proprio la sorella di Abraamo ma la sua sorellastra, parola per cui l'ebraico, non avendo una parola specifica, impiega il termine אָחוֹת (*akhòt*), "sorella"[145]. Quanto all'incesto fratello-sorellastra era cosa del tutto accettata al tempo di Abraamo[146]. Non si dimentichi che i figli e le figlie di Adamo ed Eva, veri fratelli e vere sorelle tra loro, si sposarono gli uni con le altre. Da Abraamo dovranno passare ancora quattro secoli e mezzo prima che Dio doni la sua santa *Toràh*, nella quale si fa espresso divieto dell'incesto, pena la morte. - *Lv* 18:8-17.

Riguardo all'intercessione di Abraamo a favore di Abimelec (nota 5b nel riquadro – *Gn* 20:17) i sostenitori della teoria documentaria fanno notare che qui è אֱלֹהִים (*elohìm*) ad agire, mente in *Gn* 12 è usato il nome Yhvh (12:1,4,7,8,17); fatto che essi considerano un indizio di due presunte diverse fonti, da loro denominate E (elohista) e J (yavista). Quanto sia fragile la loro teoria[147] è dimostrato da due fattori. In *Gn* 20:17 il narratore usa l'espressione אֶל־הָאֱלֹהִים (*et-haelohìm*), che non solo è provvista di articolo determinativo (הָ, *ha*), "il Dio", ma è preceduta dalla particella *et* (אֶל), che tramite il trattino è unita strettamente a *haelohìm*, "il Dio"[148]; questa particella è intraducibile in italiano, ma sta ad indicare un soggetto specifico. E chi altri dovrebbe essere lo specifico "il Dio" se non Yhvh? Che poi l'intercessione di Abraamo non sia una caratteristica della presunta fonte E è dimostrato dall'intercessione del patriarca a favore di Sodoma in *Gn* 18:22-28 in cui, comparendo il tetragramma tre volte, apparterebbe alla presunta fonte J.

Va poi osservato che l'intercessione di Abraamo per Abimelec è una condizione necessaria perché Dio perdoni il re filisteo. Questo è un punto importante: quando si tratta dell'offesa di una persona da

---

[144] Così in *TNM* 1987.

[145] Per altri termini relativi alla parentela mancanti in ebraico, la Bibbia usa espressioni alternative, come *moglie del padre* per dire zia, *fratello del padre* per dire zio, *figlio/a del figlio/a* per dire nipote, *figlio/a del fratello o sorella del padre* per dire cugino/a, *fratello o sorella del proprio marito o della propria moglie* per dire cognato/a. In *Gn* 20:12 il valore di אָחוֹת (*akhòt*) come "sorellastra" è chiarito dalla specificazione "figlia di mio padre, ma non di mia madre".

[146] La non disapprovazione (che è ben differente dall'approvazione) di quel rapporto è indirettamente deducibile da 20:17, in cui Dio esaudisce la supplica rivoltagli da Abraamo.

[147] Oggi ormai abbandonata dagli studiosi.

[148] Reso in *TNM* 1987 con la traduzione poco felice "[vero] Dio".

parte di un'altra persona, occorre il perdono dell'offeso perché Dio perdoni l'offensore. Questo principio sarà ancora in vigore dopo quattro millenni e fu ricordato da Yeshùa in *Mt* 18:18: "Io vi dico in verità che tutte le cose che legherete sulla terra, saranno legate nel cielo; e tutte le cose che scioglierete sulla terra, saranno sciolte nel cielo", e ciò dopo aver espresso in *Mt* 18:15-17 quella che da alcuni è chiamato "processo Matteo"[149]. L'intercessione di Abraamo esprime il suo perdono.

> "A chi perdonerete i peccati, saranno perdonati;
> a chi li riterrete, saranno ritenuti". – *Gv* 20:23.

La designazione in *Gn* 20:7 di Abraamo come "profeta" (נָבִיא, *navì*) è generica da un lato e circoscritta dall'altro. Questo vocabolo ha qui molto da dirci sulla datazione della redazione di *Genesi*, perché qui è un anacronismo[150]. Il redattore di *Gn* applica infatti ad Abraamo il nome *navì*

[149] Si tratta qui di peccati che riguardano le offese personali ("se tuo fratello ha peccato *contro di te*", *Mt* 18:15), non di peccati in genere. Per questo, in *Lc* si ha: "Se si ravvede, perdonalo. Se ha peccato contro di te sette volte al giorno, e sette volte torna da te e ti dice: «Mi pento», perdonalo" (*Lc* 17:3,4). Nei casi di offesa personale è l'offeso che deve perdonare. Va poi notato che Yeshùa impone all'offeso di prendere lui stesso l'iniziativa di ristabilire un buon rapporto. Ciò collima perfettamente con l'altro suggerimento di Yeshùa di lasciare l'offerta sull'altare e di andare prima a sistemare le cose con chi ha qualcosa contro di noi. – *Mt* 5:23,24.

Secondo l'uso del suo tempo, Yeshùa propone una procedura che prevede tre gradi: 1. Colloquio a tu per tu con il colpevole; 2. Mediazione di due o tre persone; 3. Ricorso all'assemblea locale. È lo stesso procedimento che si attuava anche presso gli esseni: "Nessuno parli al suo fratello con ira … nello stesso giorno lo riprenda" (*Regola della Comunità* 1QS 5,25-26); "Chiunque tra coloro che sono entrati nell'alleanza porta contro il suo prossimo una accusa senza averlo prima rimproverato alla presenza di testimoni e la sostiene con ardente collera o la presenta agli anziani per attirare su di lui il disprezzo, manifesta con ciò che si vendica e manifesta rancore" (*Documento di Damasco* IX, 2-4). Sebbene la procedura sia la medesima, si noti la notevole differenza tra Yeshùa e i qumranici: per Yeshùa deve essere ristabilito l'amore, per gli esseni era importante stabilire chi avesse ragione e punire il colpevole. Anche il terzo passo raccomandato da Yeshùa (ricorrere all'assemblea locale) è fatto con l'intento di riconciliare offeso e offensore, non con quello di emettere assoluzione e condanna. Se fallisce anche questo estremo tentativo, "sia per te come il pagano e il pubblicano" ovvero come un pubblico peccatore. In genere si ritiene che questa frase indichi una scomunica. In questo errore cadono, ad esempio, i Testimoni di Geova che intendono la frase "parla alla congregazione" (*Mt* 5:14, *TNM*) come presupposto per formare ciò che essi stessi chiamano "comitato giudiziario" e che può decretare l'espulsione, valida in tutte le loro congregazioni nel mondo e che comporta il disumano trattamento di non aver più nulla a che fare con il disassociato, togliendogli perfino il saluto. Intanto, come già osservato, l'intento della prassi suggerita da Yeshùa non è giudiziario ma di riconciliazione. Ma soprattutto, a impedire tale dura interpretazione, ci sono le parole di Yeshùa "sia *per te* come il pagano e il pubblicano" (*Mt* 18:17b). Se si trattasse di una cacciata dalla chiesa o dalla congregazione, avremmo dovuto trovare la frase generica 'sia come il pagano e il pubblicano', senza la specificazione "per te". È proprio questa specificazione che indica che si tratta di questioni personali e non comunitarie.

[150] I germi della manifestazione profetica si ebbero secoli dopo con Mosè, che si presenta come un "profeta": "Per te il Signore, il tuo Dio, farà sorgere in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta come me" (*Dt* 18:15). E *Dt* 34:10 recita: "Non c'è mai più stato in Israele un profeta simile a Mosè" (*Dt* 34:10). "Mediante un profeta il Signore condusse Israele fuori d'Egitto; Israele fu custodito da un profeta" (*Os* 12:14). Gli altri popoli usavano dei mezzi illegittimi (spiritismo, lecanomanzia o divinazione). Il profeta di cui si parla in *Dt* 18:15 non può essere ridotto a una persona unica (il messia), ma va inteso come tutta la serie dei profeti che sarebbe apparsa nel corso dei secoli. Infatti, il contesto riguarda persone pubbliche che si succedettero nel tempo in una serie ininterrotta: re, sacerdote, giudice. Anche il profeta, in tale contesto, deve assumere un valore collettivo. In più, il profeta deve supplire agli indovini pagani (*Dt* 18:9-14), il che suppone una continua successione di persone e non può restringersi al solo messia. Come il messia potrebbe supplire, per gli ebrei vissuti prima di lui, agli indovini pagani? Inoltre, le indicazioni in *Dt* 18:20-22 per distinguere i veri profeti

che era proprio del suo tempo ma non del tempo abramitico. Il nome non ha qui in *Gn* il suo valore tecnico posteriore, ma quello generico di "uomo di Dio".

Ciò che comunque colpisce nel raffronto tra i due racconti è che Abraamo *ripete* nel secondo la menzogna detta nel primo.

Gn 12:10-20 – Abramo e Sarai in Egitto		*Gn* 20 – Abraamo e Sara a Gheràr	
2a	La menzogna di Abramo non è giustificata -12:18,19	2b	La menzogna di Abraamo viene giustificata - 20:12

In Egitto, anziché sentirsi solo e indifeso, Abramo avrebbe dovuto avere più *fede* nella protezione divina. Siccome però è impensabile che la seconda volta commettesse lo stesso errore, dobbiamo cercare un'altra motivazione per il suo comportamento in terra filistea. Occorre partire dal dato di fatto che Sara era davvero sorella (sorellastra) di Abraamo. Ad Abimelec infatti egli spiega: "È veramente mia sorella, figlia di mio padre, ma non figlia di mia madre, ed è diventata mia moglie" (20:12). La questione però rimane: perché continua a mentire?

TNM 2017 così traduce 20:2: "[Abraamo] *continuò a dire* di sua moglie Sara: «È mia sorella»". Ora, questa traduzione del verbo וַיֹּאמֶר (*vayomèr*) è sbagliata, perché in *vayomèr* si ha il *vav* inversivo[151], che trasforma l'imperfetto *yomèr* (= diceva) in perfetto (= disse), tant'è vero che la stessa identica forma וַיֹּאמֶר (*vayomèr*) è tradotta da *TNM* "disse" in 12:11. Sebbene grammaticalmente errata, la traduzione "continuò a dire" ha il pregio di mettere in risalto l'abitudine che Abraamo aveva di presentare sua moglie come sorella. *Abitudine*, appunto. Perché? Perché per i beduini era istintivo

---

dai falsi mostrano che si deve trattare di una serie in cui avrebbero cercato di infiltrarsi falsi profeti assieme a quelli veri. Tuttavia, la profezia di *Dt* 18:15 – nell'interpretazione che ne fanno le Scritture Greche – si riferisce al Messia per eccellenza: "Il Cristo [= messia, in ebraico] che vi è stato predestinato, cioè Gesù, che il cielo deve tenere accolto fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose; di cui Dio ha parlato fin dall'antichità per bocca dei suoi santi profeti. Mosè, infatti, disse: *Il Signore Dio vi susciterà in mezzo ai vostri fratelli un profeta come me; ascoltatelo in tutte le cose che vi dirà. E avverrà che chiunque non avrà ascoltato questo profeta, sarà estirpato di mezzo al popolo*" (*At* 3:20-23). Si deve quindi supporre che la serie dei profeti deve *culminare* nel suo apice che è in Yeshùa, il profeta per eccellenza. Il profetismo fu parte integrante della storia ebraica, da Mosè fino ai maccabei, benché in quest'ultimo periodo si parlasse del fenomeno profetico come di una realtà del passato che più non accadeva nella storia d'Israele. Sebbene i libri di *Maccabei* non facciano parte del canone biblico, in essi abbiamo pur tuttavia la testimonianza della mancanza di profeti in quel periodo: "Riposero le pietre sul monte del tempio in luogo conveniente finché fosse comparso un profeta a decidere di esse", "Finché sorgesse un profeta fedele". - *1Maccabei* 4:46;14:41, *CEI*; per una trattazione completa sul profetismo si veda la serie di studi *Il profetismo*.

[151] Il *vav* inversivo è un fenomeno della lingua ebraica con cui si ha lo scambio di valore tra due tempi, per cui il perfetto (= azione terminata) viene a esprimere l'azione incompiuta (= imperfetto) e l'imperfetto l'azione compiuta. Questo fenomeno si verifica quando il verbo è preceduto da un *vav* che non è semplicemente coordinativo ma indica il successivo svolgersi degli avvenimenti. È però necessario che *vav* e verbo siano legati insieme, altrimenti se tale legame viene spezzato da altre parole o particelle non avviene l'inversione.

Il tempo perfetto ebraico non è come quello greco o latino. Con tempo perfetto nella grammatica ebraica si intende il tempo verbale che esprime l'azione compiuta, terminata. Tale azione può riguardare tanto il passato che il futuro e, per ciò che riguarda il passato, *vayenagà* (imperfetto che diventa perfetto per via dell'iniziale *vav* inversivo), ad esempio, può essere tradotto "ha colpito / aveva colpito / ebbe colpito / colpì", che esprimono in italiano tutte le azioni possibili compiute nel passato. L'ebraico, che non ha tutte le sfumature della nostra ricchissima lingua, usa quell'unica forma e spetta al traduttore tradurla adeguatamente *in base al contesto* del brano in cui si trova.

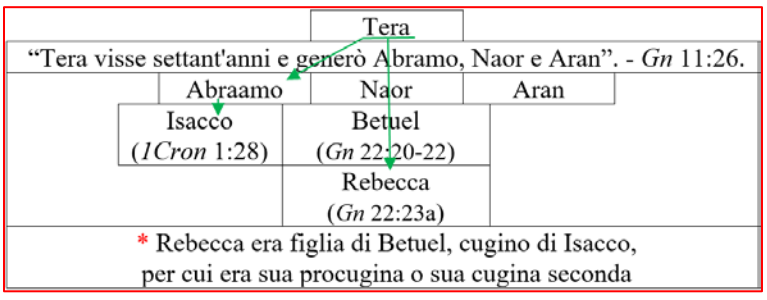
ricorrere a mezze verità o a menzogne quando si trovavano di fronte qualcuno di cui sentivano di dover diffidare. Nel caso di Abimelec il patriarca dà una spiegazione ragionata (stesso padre ma madri diverse), tuttavia, più che un ragionamento, vi traspare la vecchia istintiva abitudine. Analizzata psicologicamente, la spiegazione sembra anche essere la motivazione che egli dà a sé stesso per giustificare la sua vecchia abitudine. Che però non gli serve a niente, perché anche questa volta è punito: cade nella sua stessa trappola facendo prendere sua moglie da Abimelec e poi deve subire i suoi meritati rimproveri. C'è anzi una terza punizione: quando poi concluderà un patto con Abimelec, questi gli imporrà un giuramento umiliante: "Giurami dunque qui, nel nome di Dio, che tu non ingannerai me, né i miei figli, né i miei nipoti" (21:23). Dopo ciò non abbiamo evidenze che Abraamo ricorresse alla sua vecchia abitudine beduina; sembra anzi guarito. Sembra, perché la vecchia abitudine atavica rispunterà, come vedremo, in suo figlio Isacco, che da qualcuno dovette pur impararla.

In ogni caso la posizione del narratore non cambia. Obiettivamente egli riferisce le cose come stanno, sia relative all'Egitto che alla Filistea. Non si tratta di colpe abiette, ma pur sempre di colpe; risalenti sì alla tradizione, ma che egli non tace, non solo accettandole come dati di fatto ma facendo rilevare come furono punite.

Isacco in Filistea

Ed eccoci al punto denominato C nel precedente capitolo:

"Isacco rimase a Gherar. Quando la gente del luogo gli faceva delle domande intorno a sua moglie, egli rispondeva: «È mia sorella*», perché aveva paura di dire: «È mia moglie». «Non vorrei», egli pensava, «che la gente del luogo mi uccida, a causa di Rebecca». Infatti lei era di bell'aspetto. Mentre era là da molto tempo, avvenne che Abimelec, re dei Filistei, si affacciò alla finestra e vide che Isacco scherzava con Rebecca sua moglie. Allora Abimelec chiamò Isacco e gli disse: «Certo, costei è tua moglie; come mai dunque hai detto: "È mia sorella"?» Isacco rispose: «Perché dicevo: "Non vorrei essere messo a morte a causa di lei"». E Abimelec: «Che ci hai fatto? Poco ci mancava che qualcuno del popolo si unisse a tua moglie, e tu ci avresti attirato addosso una grande colpa». E Abimelec diede quest'ordine a tutto il popolo: «Chiunque toccherà quest'uomo o sua moglie sia messo a morte»". – *Gn* 26:6-11.



Si potrebbe dire: tale padre tale figlio. Qui, però, l'atavica abitudine beduina di premunirsi con mezze verità o, se si preferisce, con mezze menzogne, è attenuata rispetto a quella del padre. Si noti 26:7: "*Quando la gente del luogo gli faceva delle domande* intorno a sua moglie, egli rispondeva: «È

mia sorella[152]»". Di sua iniziativa Isacco non avrebbe detto niente. Solo quando veniva interrogato ricorreva a quella mezza menzogna. Anche lui è comunque punito dal rimbrotto del re filisteo, che gli mostra perfino l'inutilità del suo comportamento: "Che ci hai fatto? Poco ci mancava che qualcuno del popolo si unisse a tua moglie, e tu ci avresti attirato addosso una grande colpa" (26:10). È solo dopo questa punizione che Isacco riceve da Yhvh la rassicurante promessa della sua benedizione: "Il Signore gli apparve quella stessa notte e gli disse: «Io sono il Dio d'Abraamo tuo padre; non temere[153], perché io sono con te e ti benedirò e moltiplicherò la tua discendenza per amore del mio servo Abraamo»". – 26:24.

[152] In ebraico non c'è un termine specifico per "cugina". – Cfr. nota n. 145.

[153] "Non temere": questa rassicurazione è particolarmente significativa e rassicurante per Isacco; suo figlio Giacobbe, infatti, definirà così Yhvh: "Il Dio di mio padre, il Dio d'Abraamo e *il Terrore d'Isacco*". - *Gn* 31:42; cfr. v. 53; cfr. *Gn* 22:6-12.

CAPITOLO 17

I valori etici

Giacobbe in terra cananea

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Siamo ora giunti alla considerazione del punto D del capitolo n. 15. Qui consideriamo solo l'antefatto:

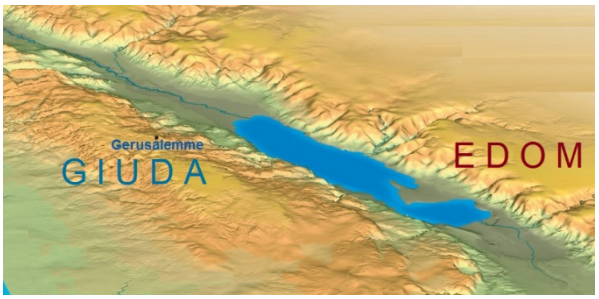
> Isacco era diventato vecchio e la sua vista si era tanto indebolita da non vederci più. Chiama allora il suo primogenito, Esaù: prima di morire intende dargli la benedizione alla presenza del Signore. Sua moglie Rebecca aveva ascoltato e chiama Giacobbe, il secondogenito, dandogli istruzioni per spacciarsi per Esaù, cosa che fa. Alla domanda diretta del padre, egli mente garantendo di essere Esaù. Isacco lo benedice. Quando poi arriva Esaù, l'inganno è scoperto, ma la cosa è fatta e non si può tornare indietro. Esaù lo odia e attende la morte del padre per ucciderlo. Interviene di nuovo la madre dei due: Rebecca esorta Giacobbe a fuggire per rifugiarsi da Labano, fratello di lei; mentendo, spiega a suo marito Isacco che non vuole che Giacobbe sposi una donna ittita come ha fatto Esaù. - *Gn* 27.

Si parla in *Gn* 27 dei due figli gemelli di Isacco: Esaù e Giacobbe; il primo è il preferito del padre e il secondo è il cocco di mamma. Ciò che dà da pensare è che la Bibbia narri questa storia senza aggiungere una parola di disapprovazione. Ci si domanda anche perché sia attribuita tanta importanza ad una benedizione carpita con l'inganno. Lo si noti: Esaù, ormai fuorigioco domanda al padre: "«Non hai serbato qualche benedizione per me?». Isacco rispose e disse a Esaù: «Io l'ho costituito tuo padrone, gli ho dato tutti i suoi fratelli per servi e l'ho provveduto di frumento e di vino; che potrei dunque fare per te, figlio mio?». Allora Esaù disse a suo padre: «Hai tu questa sola benedizione, padre mio? Benedici anche me, padre mio!»" (27:36b-38). Al che, Isacco gli conferma che lui sarà schiavo di suo fratello (27:39,40). La benedizione è irrevocabile.

Non serve a molto, per risolvere la questione, riferirsi al v. 40b, in cui – dopo aver confermato a Esaù che sarebbe stato schiavo di Giacobbe – Isacco gli vaticina: "Ma avverrà che, conducendo una vita errante, tu spezzerai il suo giogo dal tuo collo". Non si possono addurre le pene poi patite da Giacobbe (la sua fuga, le sue tante lotte e angustie, le sue disillusioni e umiliazioni) per sostenere che queste siano state le giuste pene per il suo comportamento. Infatti, se così fosse, dovremmo avere parimenti delle pene per sua madre. Rebecca è invece nella Scrittura una figura splendida. Sin da quando fu chiesta in moglie per Giacobbe, suo fratello Labano e suo padre Betuel riconobbero: "La

cosa procede dal Signore” (*Gn* 24:50). Di lei è detto che quando era incinta “andò a consultare il Signore”, che le disse: “Due nazioni sono nel tuo grembo e due popoli separati usciranno dal tuo seno. Uno dei due popoli sarà più forte dell'altro, e il maggiore servirà il minore” (*Gn* 25:22,23). La decisione di Rebecca fu quindi approvata da Dio. Rebecca è portatrice della promessa e decide, secondo il disegno divino, quale figlio deve entrare nella linea della promessa. Non è il primogenito dell’uomo che entra nella linea della promessa, ma il figlio scelto dalla madre. Così era stato anche per Isacco figlio di Sara. Rebecca fu una donna conforme al pensiero di Dio.

Come intendere allora il vaticinio di 27:40b? Partiamo da *Gn* 36:1: “Questa è la discendenza di Esaù, cioè *Edom* …”. È poi detto in 36:43b: “Questo Esaù era il padre degli Edomiti”. In *Ger* 10:25 viene rivolta a Dio questa preghiera: “Riversa la tua ira sulle nazioni che non ti conoscono, sui popoli che non invocano il tuo nome; poiché hanno divorato Giacobbe; sì, lo hanno divorato, l'hanno consumato, hanno distrutto il suo territorio”. I profeti spesso usarono il nome “Giacobbe” per riferirsi alla nazione discesa da quel patriarca. Così vediamo che la profezia di 27:40a (“[Tu Esaù] sarai servo di tuo fratello [Giacobbe]”) collima con quella di Dio fatta a Rebecca: “Due popoli separati usciranno dal tuo seno. Uno dei due popoli sarà più forte dell'altro, e il maggiore servirà il minore” (*Gn* 25:23). E la profezia di 27:40b (“Tu [Esaù] spezzerai il suo giogo [di Giacobbe] dal tuo collo”)? “Ai suoi tempi, Edom si ribellò, sottraendosi al giogo di Giuda” (*2Re* 8:20). “Gli Edomiti erano venuti di nuovo, avevano sconfitto Giuda e condotto via dei prigionieri”. - *2Cron* 28:17.



“«Io vi ho amati», dice il Signore;
«e voi dite: "In che modo ci hai amati?".
Esaù non era forse fratello di Giacobbe?», dice il Signore,
«eppure io ho amato Giacobbe
e ho odiato Esaù;
ho fatto dei suoi monti una desolazione
e ho dato la sua eredità agli sciacalli del deserto»”. - *Mal* 1:2,3.[154]

[154] Citando *Mal* Paolo fa questa applicazione in *Rm* 9:6-13: “Non tutti i discendenti d'Israele sono Israele; né per il fatto di essere stirpe d'Abraamo, sono tutti figli d'Abraamo; anzi: «È in Isacco che ti sarà riconosciuta una discendenza». Cioè, non i figli della carne sono figli di Dio; ma i figli della promessa sono considerati come discendenza. Infatti, questa è la parola della promessa: «In questo tempo verrò, e Sara avrà un figlio». Ma c'è di più! Anche a Rebecca avvenne la medesima cosa quand'ebbe concepito figli da un solo uomo, da Isacco nostro padre; poiché, prima che i gemelli fossero nati e che avessero fatto del bene o del male (affinché

Si aggiunga anche la considerazione che quasi due millenni dopo fece l'erudito ebreo autore dell'omelia oggi impropriamente chiamata "lettera agli ebrei": "Che nessuno sia . . . profano, come Esaù che per una sola pietanza vendette la sua primogenitura. Infatti sapete che anche più tardi, quando volle ereditare la benedizione, fu respinto, sebbene la richiedesse con lacrime, perché non ci fu ravvedimento" (*Eb* 12:16,17). Il riferimento è a *Gn* 25:29-34:

> "Un giorno, mentre Giacobbe stava cuocendo una minestra, arrivò dalla campagna Esaù, stanchissimo, e disse al fratello: «Sono sfinito! Dammi da mangiare un po' di quella roba rossastra». (Per questo fu soprannominato Edom, *il Rosso*). Giacobbe gli disse: «Te la do solo se mi cedi prima i tuoi diritti di primogenito[155]». Allora Esaù esclamò: «Va bene! Io sto per morire di fame! Che me ne faccio dei miei diritti di primogenito?». Giacobbe riprese: «Giuramelo!». Esaù giurò a Giacobbe che gli cedeva i suoi diritti di primogenito Soltanto allora Giacobbe diede al fratello pane e minestra di lenticchie. Egli mangiò e bevve. Poi si alzò da tavola e se ne andò. Così Esaù non attribuì alcun valore ai suoi diritti di primogenito". - *TILC*.

rimanesse fermo il proponimento di Dio, secondo elezione, che dipende non da opere, ma da colui che chiama), le fu detto: «Il maggiore servirà il minore»; com'è scritto: «Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù»".

[155] Nel testo ebraico בְּכֹרָתְךָ (*bechoratchà*), "primogenitura di te". La בְּכוֹרָה (*bechoràh*) – nel greco della *LXX* πρωτοτόκια (*prototòkia*) – era nella società patriarcale il diritto naturale che aveva il primogenito di diventare capofamiglia e di ricevere due parti di eredità (il doppio rispetto a ciascuno dei suoi fratelli) alla morte del padre. Questo diritto era di solito confermato con una benedizione da parte del genitore in fin di vita (cfr. *Gn* 48:9,17,18). La primogenitura poteva essere trasferita ad un altro figlio per valide ragioni cfr. *1Cron* 5:1,2) e chi ne aveva diritto poteva venderla a un suo fratello. Siccome nella società maschilista di allora potevano ereditare solo i maschi, quando al tempo di Mosè morì Selofead, padre di cinque femmine (*Nm* 26:33), queste cinque battagliere ragazze si resero conto che senza un fratello maschio che ereditasse, la loro famiglia non avrebbe ricevuto una porzione di terreno. "Allora si fecero avanti . . . esse si presentarono davanti a Mosè, davanti al sacerdote Eleazar, davanti ai capi e a tutta la comunità" per presentare il loro caso. (*Nm* 27:1,2). Quelle giovani donne ebbero il coraggio di reclamare il loro diritto non solo davanti a Mosè, ma davanti a Dio stesso tramite il sacerdote. "Mosè portò la loro causa davanti al Signore. E il Signore disse a Mosè: «Le figlie di Selofead dicono bene. Sì, tu darai loro in eredità una proprietà»" (*Nm* 27:5-7). E non solo. La loro causa (vinta) divenne un precedente legale, tanto che Dio fece inserire delle deroghe nella sua *Toràh*, così che fu "per i figli d'Israele una norma di diritto, come il Signore ha ordinato". – *Nm* 27:8-11.

CAPITOLO 18

Genesi 27

Analisi esegetica, grammaticale, sintattica, critica e psicologica

Il redattore di *Gn* non visse gli eventi da lui narrati nel capitolo 27. Egli dovette necessariamente avvalersi della tradizione. Ora, che cosa essa esattamente dicesse non possiamo saperlo e ogni ricostruzione fatta basandosi sui vocaboli e sulla struttura del testo attuale non potrebbe che essere solo ipotetica. L'antichità della tradizione, per noi non ricostruibile, ha però in sé qualcosa da dirci circa gli aspetti morali: come tutte le tradizioni popolari, anche questa è indifferente alla morale. Le tradizioni popolari riferiscono i fatti e, pur contenendo una morale (nel senso di messaggio), non danno giudizi morali. Anche se il paragone con le favole è del tutto inappropriato perché *Gn* 27 non è né una parabola né una leggenda, si pensi – tanto per capire il punto – alle fiabe di *Cappuccetto Rosso* o di *Cenerentola* o al racconto di *Pinocchio*: sono capolavori, ma molto discutibili sotto il profilo morale, perché vi accadono cose terribili.

Sebbene l'antica tradizione fosse moralmente indifferente, l'attitudine caratteriale di Giacobbe fu conservata nella coscienza profetica:

"Nel grembo materno egli prese il fratello per il calcagno[156]
e, nel suo vigore, lottò con Dio[157];
lottò con l'Angelo e restò vincitore;
egli pianse e lo supplicò[158].
A Betel lo trovò,
là egli parlò con noi[159]". - *Os* 12:4,5.

Nel lirismo profetico, appassionato e vibrante, troviamo un giudizio che non poteva essere espresso nella stessa forma nel testo genesiaco, che è narrativo. In *Gn* il giudizio va dedotto dal corso degli avvenimenti, i quali manifestano il disegno divino che si attua nelle vicende umane, nella cui sanzione è espressa la misura morale.

[156] *Gn* 25:26.
[157] *Gn* 32:28.
[158] *Gn* 32:24-26.
[159] *Gn* 28:13,19.

La punizione del colpevole Giacobbe additata da diversi esegeti non è tuttavia sufficiente per mostrare il rapporto tra opere e sanzioni. Se leggiamo attentamente il testo di *Gn* 27, vi troviamo molto di più. Il secondogenito di Isacco non è semplicemente costretto a fuggire da Esaù, ritirandosi in un esilio carico di sofferenze e di disillusioni. Egli è proprio punito in un preciso sistema di contrappesi.

Giacobbe aveva approfittato della cecità del vecchio padre per agire sotto mentire spoglie nel buio da cui Isacco era circondato, buio che nascondeva le persone al suo sguardo. E cosa accadrà quando Giacobbe, dopo ben sette anni di duro lavoro nella terra del suo esilio, sperava di avere finalmente la donna tanto amata, di avere per sé la sua amatissima Rachele? Suo suocero Labano, dopo la festa di nozze, "quando fu sera prese sua figlia Lia e la portò a Giacobbe che trascorse la notte con lei . . . Quando spuntò il giorno Giacobbe si accorse che era Lia". – *Gn* 29:23,25, *TILC*.

C'è di più. Alle rimostranze del genero, Labano gli dice: "Non è usanza da noi dare la minore prima della maggiore" (29:26). Che cosa passò per la mente di Giacobbe in quel momento? Anche a casa di suo padre non era usanza che il minore venisse prima del maggiore.

Con una tale colpa a suo carico, come è possibile che il narratore possa riportare con totale convinzione le parole rivolte da Dio a Giacobbe in 28:13-15? "«Io sono il Signore, il Dio d'Abraamo tuo padre e il Dio d'Isacco. La terra sulla quale tu stai coricato, io la darò a te e alla tua discendenza. La tua discendenza sarà come la polvere della terra e tu ti estenderai a occidente e a oriente, a settentrione e a meridione, e tutte le famiglie della terra saranno benedette in te e nella tua discendenza. Io sono con te, e ti proteggerò dovunque tu andrai e ti ricondurrò in questo paese, perché io non ti abbandonerò prima di aver fatto quello che ti ho detto". Se il narratore avesse lavorato di fantasia creando lui stesso i personaggi, al capitolo 27 avrebbe dipinto un Giacobbe perfetto e degno di continuare la linea della promessa. Egli però prende il suo materiale dalla tradizione e vi si attiene fedelmente. Giacobbe era quello che era, con le sue manchevolezze e i suoi difetti. La tradizione faceva però di Giacobbe, nel contempo, anche il padre del popolo ebraico, che da lui stesso prende il nome. Il narratore, riunisce sapientemente i due elementi.

L'angelo "gli disse: «Qual è il tuo nome?». Ed egli rispose: «Giacobbe». Quello disse: «Il tuo nome non sarà più Giacobbe, ma Israele». - *Gn* 32:27,28.
ישראל ISRAEL

Nell'attento e scrupoloso esame che ora faremo di *Gn* 27, ci avvarremo man mano di diverse traduzioni bibliche, non dimenticando mai che tradurre è un po' tradire e che il testo ispirato è unicamente quello originale in ebraico.

1 Isacco era invecchiato e i suoi occhi indeboliti non ci vedevano più. Allora egli chiamò Esaù, suo figlio maggiore, e gli disse: «Figlio mio!» **2** Quello rispose: «Eccomi!». - *NR*.

Rashi, senza prendere posizione, riporta alcune interpretazioni. “Quando Isacco su legato sull’altare e suo padre stava per immolarlo [*Gn* 22:1-18], si aprirono i cieli: Gli angeli del servizio, allora, vendo Isacco, si misero a piangere; le loro lacrime fluirono e caddero sui suoi occhi. È per questo che gli occhi di Isacco si indebolirono” (*Genesi Rabbah* LXV, 10). Questa interpretazione è di pura fantasia; in *Gn* 22 non si parla di angeli ma di un solo angelo, che non pianse ma fermò la mano di Abraamo per ordine di Dio (vv. 11,12). Altra interpretazione, presa dal *Midrash Tankhuma, Toledot* 8: “I suoi occhi si indebolirono in modo che Giacobbe potesse ricevere la benedizione”. Il testo biblico non dice nulla del genere, ma: “Isacco era invecchiato **e** [come conseguenza] la sua vista si era così indebolita che non ci vedeva più”. - *TNM* 2017.

Che età aveva Isacco quando chiamò il suo primogenito Esaù per benedirlo? Isacco aveva 40 anni quando sposò Rebecca (*Gn* 25:20), aveva 60 anni quando Rebecca partorì i due gemelli Esaù e Giacobbe (*Gn* 25:26) e morì all’età di 180 anni (*Gn* 35:28). Dopo aver mandato Giacobbe in Mesopotamia così che non sposasse una cananea (*Gn* 27:46:28:1,2), trascorsero parecchi anni e quando Giacobbe tornò, Isacco abitava ad Ebron, ad ovest del Mar Morto (*Gn* 35:27). Dai dati biblici possiamo ricavare i seguenti calcoli: in *Gn* 28:6-9 è detto che per ripicca Esaù sposò una figlia di Ismaele, il quale era ormai morto, a 137 anni (*Gn* 25:17). Siccome Esaù (e quindi anche il gemello Giacobbe) era nato quando Isacco aveva 60 anni (*Gn* 25:26), ne viene che i due fratelli potevano avere circa 76 anni (136 – 60 = 76), e quindi Isacco (che visse 180 anni - *Gn* 35:28) poteva averne circa 104. Da *Gn* 31:38 sappiamo che Giacobbe trascorse 20 anni in Mesopotamia e che, quando tornò, suo padre Isacco era ancora vivo (*Gn* 35:27). Se aggiungiamo 20 a 104, abbiamo 124, che è l’età che all’incirca Isacco poteva avere. Al tempo dei fatti narrati in *Gn* 27 poteva quindi averne circa 104. Di certo “era invecchiato”. – *Gn* 27:1.

Questo calcolo è confermato in modo più preciso per altra via. Abraamo aveva 86 anni quando nacque Ismaele (*Gn* 16:15) e ne aveva 100 anni quando nacque Isacco (*Gn* 21:5), per cui tra i due figli c’era una differenza di 14 anni. Ciò è confermato da *Gn* 17:1,23-25, in cui risulta che Abraamo aveva 99 anni quando Ismaele ne aveva 13. Ora, siccome Isacco visse 180 anni (*Gn* 35:28) e Ismaele 137 anni (*Gn* 25:17), e siccome tra i due c’era una differenza di 14 anni, Isacco aveva 123 anni quando morì Ismaele.

2 «Io sono vecchio» - continuò Isacco - «e posso ormai morire da un momento all’altro. **3** Prendi dunque i tuoi attrezzi da caccia, l’arco e le frecce. Esci in campagna e ammazza un po’ di selvaggina. **4** Poi preparami un piatto saporito, come piace a me, e portamelo. Io lo mangerò e poi ti darò la mia benedizione, prima di morire». – *TILC*.

Il v. 2b suona nell’originale ebraico come tradotto da *TNM* 1987: “Non conosco il giorno della mia morte”, che è alquanto diverso da “posso ormai morire da un momento all’altro” di *TILC*. Che Isacco non sia proprio in fin di vita, lo mostra lo stesso contesto: non sono ha appetito, ma ha anche voglia

del suo piatto preferito. Il senso del versetto è quello dato da *TNM* 2017: “Non so quanto mi resta ancora da vivere”. In verità, come abbiamo visto più sopra, Isacco vivrà quasi altri otto decenni. Ormai quasi cieco (v. 1) la sua sensazione era comunque di essere giunto alla fine.

“Le tue armi, la tua faretra e il tuo arco” (*TNM* 2017) traduce alla lettera il v. 3. Qui abbiamo un indizio dell’abituale attività di Esaù e, di conseguenza, del suo carattere. In *Gn* 25:27 è detto che Esaù era “un esperto cacciatore, un uomo di campagna”. Non per passatempo, ma come lavoro esercitato in modo continuativo. Uccideva e scuoiava; non era certo una persona delicata, era un rozzo campagnolo, e più avanti vedremo quanto fosse materialista.

“Un piatto saporito” è nel testo “uno di quei piatti gustosi” (*TNM* 2017) che piacevano ad Isacco. Si tratta di un manicaretto.

La “benedizione” (v. 4) ha qui un senso *specifico*: è quella che nella società patriarcale il padre dava poco prima di morire. E qui ha un senso ancora più specifico: è la speciale benedizione paterna data al primogenito. Il v. 36 mostra che essa era collegata alla *primogenitura*.

PRIMOGENITURA - Nota n. 155 al capitolo 17

> Nel testo ebraico בְּכֹרָתְךָ (*bechoratchà*), “primogenitura di te”. La בְּכוֹרָה (*bechoràh*) – nel greco della *LXX* πρωτοτόκια (*prototòkia*) – era nella società patriarcale il diritto naturale che aveva il primogenito di diventare capofamiglia e di ricevere due parti di eredità (il doppio rispetto a ciascuno dei suoi fratelli) alla morte del padre. Questo diritto era di solito confermato con una benedizione da parte del genitore in fin di vita (cfr. *Gn* 48:9,17,18). La primogenitura poteva essere trasferita ad un altro figlio per valide ragioni cfr. *1Cron* 5:1,2) e chi ne aveva diritto poteva venderla a un suo fratello. Siccome nella società maschilista di allora potevano ereditare solo i maschi, quando al tempo di Mosè morì Selofead, padre di cinque femmine (*Nm* 26:33), queste cinque battagliere ragazze si resero conto che senza un fratello maschio che ereditasse, la loro famiglia non avrebbe ricevuto una porzione di terreno. “Allora si fecero avanti . . . esse si presentarono davanti a Mosè, davanti al sacerdote Eleazar, davanti ai capi e a tutta la comunità” per presentare il loro caso. (*Nm* 27:1,2). Quelle giovani donne ebbero il coraggio di reclamare il loro diritto non solo davanti a Mosè, ma davanti a Dio stesso tramite il sacerdote. “Mosè portò la loro causa davanti al Signore. E il Signore disse a Mosè: «Le figlie di Selofead dicono bene. Sì, tu darai loro in eredità una proprietà»” (*Nm* 27:5-7). E non solo. La loro causa (vinta) divenne un precedente legale, tanto che Dio fece inserire delle deroghe nella sua *Toràh*, così che fu “per i figli d'Israele una norma di diritto, come il Signore ha ordinato”. – *Nm* 27:8-11.

Bene fa *TILC* a tradurre al v. 4 “ti darò la mia benedizione”; nel testo ebraico a dare la benedizione è la sua נֶפֶשׁ (*nèfesh*), reso generalmente nelle traduzioni con l’errata parola “anima”. Isacco dice נַפְשִׁי (*nafshì*), “la *nèfesh* di me”. Nella Scrittura non esiste il concetto pagano dell’anima adottato dalle religioni. Qui la *nèfesh* di Isacco altro non è che l’“io” benedicente di Isacco, che è ancora in vita. Potremmo benissimo tradurre: “Perché *io* ti benedica”.

Fin qui il racconto scorre normalmente. Se fosse rappresentato in uno spettacolo teatrale, a questo punto lo spettatore si accorgerebbe che c’è qualcuno che ha ascoltato il dialogo tra padre e figlio: è Rebecca, moglie di Isacco e madre di Esaù.

5 Rebecca stava ad ascoltare mentre Isacco parlava a suo figlio Esaù.
Ed Esaù se ne andò nei campi per cacciare della selvaggina e portarla
a suo padre. **6** Rebecca parlò a suo figlio Giacobbe e gli disse: «Ho
udito tuo padre che parlava con tuo fratello Esaù, e gli diceva: **7**
"Portami un po' di selvaggina e fammi una pietanza saporita perché io
la mangi e ti benedica davanti al Signore, prima che io muoia". **8** Ora,
figlio mio, ubbidisci alla mia voce e fa' quello che ti comando. **9** Va' al
gregge e prendimi due buoni capretti e io ne farò una pietanza saporita
per tuo padre, di quelle che gli piacciono. **10** Tu la porterai a tuo padre,
perché la mangi e così ti benedica prima che egli muoia». – *NR*.

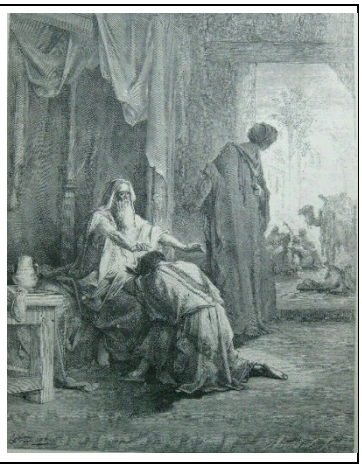


Immagine: Incisione di Gustave Doré (1832 – 1883), pittore, incisore, disegnatore e litografo francese.

L'agire di Rebecca evoca l'elemento dominante nei racconti del ciclo di Giacobbe ed Esaù: il vaticinio di 25:23 fatto da Dio proprio a Rebecca quando era incinta dei due gemelli:

> "Due nazioni sono nel tuo grembo e due popoli separati usciranno dal tuo seno.
> Uno dei due popoli sarà più forte dell'altro, e il maggiore servirà il minore".

"Uno dei due popoli sarà più forte dell'altro, e il maggiore servirà il minore", ma quale? Come intendere "il maggiore servirà il minore"? In questa frase chi è il soggetto e chi è il complemento oggetto? Il maggiore sarà servito dal minore o viceversa? Il testo ebraico, come la sua traduzione, permette le due interpretazioni. Solo nella precisione del greco è possibile venirne a capo: ὁ μείζων [al caso nominativo, che indica il soggetto ovvero chi compie l'azione] δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι (*o mèizon dulèusei tò elàssoni*), "il maggiore servirà al minore" (*LXX* greca). Ma la traduzione greca fu fatta a profezia già compiuta. La profezia ha i toni di vaghezza e di ambiguità che spesso hanno le profezie. In verità, solo i fatti mostreranno che il maggiore era Esaù. Nelle profezie quasi sempre occorre attendere il loro adempimento per comprenderle. Il narratore però, come vedremo, farà sentire chi dei due è meritevole.

I due diventano raffigurazione simbolica del rapporto tra i popoli di Israele e di Edom. Questo oracolo va costantemente tenuto presente; se lo si trascura si perde il filo conduttore e ci si preclude la comprensione del testo. L'oracolo annuncia la volontà divina, è un decreto di Dio che viene dalla sua preconoscenza; si attuerà, qualsiasi cosa possano fare gli uomini.

In 25:22 è detto che "i bambini si urtavano nel suo grembo" e in 25:26 è detto che, quando nacque, il secondogenito "con la mano teneva il calcagno di Esaù". Già segno di lotta tra i due gemelli?

In 25:27 e 28 è poi detto che "i due bambini crebbero; Esaù divenne un esperto cacciatore, un uomo di campagna, e Giacobbe un uomo tranquillo che se ne stava nelle tende. Isacco amava Esaù, perché la cacciagione era di suo gusto. Rebecca invece amava Giacobbe". Sono qui delineati i caratteri dei due fratelli: Esaù è un campagnolo rozzo, un cacciatore; Giacobbe è un pastore (abitava in tende, quindi spostandosi, come fanno i pastori); "tranquillo" traduce l'ebraico תָּם (*tam*), che la vecchia *TNM* rendeva con "irriprovevole", mentre dalla nuova è tradotto "tranquillo", con l'alterativa nella nota in

calce «o “irreprensibile”». Dato il contesto, meglio dargli il senso di “tranquillo/pacifico”: Giacobbe era un pastore, quindi di indole pacifica; inoltre, la contrapposizione non è tra irriprovevole e cacciatore (anche questo potrebbe essere irriprovevole), ma è tra due modi di essere (tranquillo e innocuo pastore e guardingo cacciatore). Si aggiunga – aspetto importante – che l’ideale morale dell’ambiente in cui venne formandosi *Genesi* era la mitezza, la pace dello spirito con Dio e il prossimo, la serenità, la ricerca della felicità pur nella brutalità umana dopo peccato. Esaù fa parte di quest’ultimo ambiente brutale; mostrerà un istinto omicida verso fratello (27:41). C’è un forte contrasto di ideali; sono due ideali diversi. Ecco perché Giacobbe deve essere il continuatore; Esaù, negatore dell’ideale abramitico, non può continuare il patto. In 25:27 il narratore già fa sentire chi dei due è meritevole. E va ricordato che in 25:32,34 Esaù aveva dispregiato la primogenitura, dando più valore ad un piatto di lenticchie.

L’istinto materno di Rebecca, alla quale Dio aveva dato il suo vaticinio, lo intende bene e agisce come descritto in 27:5-10. Isacco intende diversamente: ama la cacciagione, lui! Si noti che in 27:7 è data la motivazione, riferita da Rebecca, del comportamento di Isacco: “Ho udito tuo padre che parlava con tuo fratello Esaù, e gli diceva: «Portami un po' di selvaggina e fammi una pietanza saporita perché io la mangi e ti benedica davanti al Signore, prima che io muoia»” (vv. 6,7). Per Rebecca non è data alcuna motivazione: lei agisce e basta. Ciò è segno che la motivazione di Isacco era futile. Dalla Scrittura si impara anche dal non scritto.

In 27:5 incontriamo un problema di critica testuale. *NR* traduce “Ed Esaù se ne andò nei campi per cacciare della selvaggina e portarla *a suo padre*”. *CEI* 2008 traduce: “Andò dunque Esaù in campagna a caccia di selvaggina *da portare a casa*”. Il *Testo Masoretico* ha solo לְהָבִיא (*lehavì*), “per portare”. L’*aggiunta* “a suo padre” è presa dalla *LXX*: τῷ πατρὶ αὐτοῦ (*tò patrì autù*). L’*aggiunta* “a casa” di *TNM* 2017 non si sa da dove sia pesa (meno peggio la vecchia che aveva “portarla”).

11 Rispose Giacobbe a Rebecca, sua madre: "Sai bene che mio fratello Esaù è peloso, mentre io ho
la pelle liscia. **12** Forse mio padre mi toccherà e si accorgerà che mi prendo gioco di lui e attirerò
sopra di me una maledizione invece di una benedizione". **13** Ma sua madre gli disse: "Ricada pure
su di me la tua maledizione, figlio mio! Tu dammi retta e va' a prendermi i capretti". **14** Allora egli
andò a prenderli e li portò alla madre, così la madre ne fece un piatto secondo il gusto di suo padre.
15 Rebecca prese i vestiti più belli del figlio maggiore, Esaù, che erano in casa presso di lei, e li fece
indossare al figlio minore, Giacobbe; **16** con le pelli dei capretti rivestì le sue braccia e la parte liscia
del collo. **17** Poi mise in mano a suo figlio Giacobbe il piatto e il pane che aveva preparato. – *CEI*
2008.

Di fronte allo stratagemma della madre, Giacobbe ha delle perplessità. Ma non per i giusti motivi; egli teme di attirare su di sé una maledizione (v. 12b). Al v. 14 emerge una sua caratteristica psicologica: ogni suo scrupolo svanisce e accetta l’inganno appena viene a sapere che, se andrà male, sarà la madre ad attirarsi la maledizione (v. 13). – Si veda, alla fine del capitolo, la scheda psicologica di Giacobbe.

Al v. 12 Giacobbe obietta alla madre: “Forse mio padre mi tasterà e sarò ai suoi occhi come un beffante” (traduzione dall’ebraico). Non si faccia l’errore di pensare che Giacobbe credesse davvero di essere un impostore. L’espressione ebraica è כְּמִתְעַתֵּעַ (***k**imtaetèa*), “*come* beffante”, ed è analoga a quella di 19:14: “Ai suoi generi parve che [Lot] volesse scherzare [כְּמְצַחֵק (***chi**mtsakhèq*), “*come* scherzante”]”, ma Lot non scherzava affatto.

Al v. 16 incontriamo un nuovo problema di critica testuale, che nella traduzione non si nota:

וַתִּקַּח רִבְקָה אֶת־בִּגְדֵי עֵשָׂו . . . הַחֲמֻדֹת.
vatiqàkh rìvqah et-bigdè esàv . . . hakhamudòt
e prese Rebecca (i) vestiti di Esaù . . . le favorite

Il vocabolo *bèghed* (בֶּגֶד), “vestito”, è maschile, ma l’aggettivo *khemdàh* (חֶמְדָּה), “prezioso/amato”, è messo al femminile. La *LXX* non ci è d’aiuto perché traduce τὴν στολὴν Ησαυ . . . τὴν καλήν (*tèn stolèn Esau … tèn kalèn*), “il vestito [femminile in greco (potremmo tradurre “la veste”] . . . la bella [quella bella]”.

L’astuto trucco di Rebecca ha lo scopo di ingannare il senso del tatto di suo marito Isacco. Nelle persone cieche il tatto è un sostituto della vita. Il suo accorgimento servirà anche ad ingannare il suo senso dell’odorato, come vedremo. L’espediente di imitare la voce di Esaù avrà invece uno scarso risultato.

V. 16: “Con le pelli dei capretti [Rebecca] rivestì [הִלְבִּישָׁה (*hilbìshah*)] le sue braccia e la parte liscia del collo”. La forma verbale *hilbìshah* è al tempo perfetto. Il che sembra strano, perché l’ebraico usa di norma l’imperfetto con il prefisso *vav* che inverte il tempo trasformandolo in perfetto[160]. Si dirà che il risultato è lo stesso, perché si otterrebbe pur sempre “rivestì”. Vero, ma perché qui al v. 16 non si ricorre al consueto modo di impiegare il *vav* inversivo per esprimere l’azione compiuta? La risposta è data dall’intera costruzione, che è questa:

V. 15	E vestì Giacobbe …	וַתַּלְבֵּשׁ (*vatalbèsh*)	*vav* inversivo + imperfetto	Il soggetto è lo stesso: Rebecca
v. 16	… vestì le sue mani	הִלְבִּישָׁה (*hilbìshah*)	perfetto	

Si ha lo stesso fenomeno in *Gn* 1:5: “E chiamò [וַיִּקְרָא (*vayqrà*), *vav* inversivo + imperfetto] Dio la luce giorno e la tenebra chiamò [קָרָא (*qàra*), perfetto] notte”, in cui il soggetto rimane il medesimo, ovvero Dio. Questa è una regola. – Cfr. *Gn* 1:5,10;3:14-17;4:3,4;8:19,20;11:3;14:10 etc..

18 Così Giacobbe entrò da suo padre e disse: “Padre mio!”. Questi rispose: “Eccomi! Chi sei tu, figlio mio?”. **19** “Sono il tuo primogenito Esaù”, rispose Giacobbe. “Ho fatto proprio come mi hai detto. Mettiti a sedere, ti prego; mangia un po’ della mia selvaggina e benedicimi”. – *TNM* 2017.

[160] Il *vav* inversivo è un fenomeno della lingua ebraica con cui si ha lo scambio di valore tra due tempi, per cui il perfetto (= azione terminata) viene a esprimere l’azione incompiuta (= imperfetto) e l’imperfetto l’azione compiuta. Questo fenomeno si verifica quando il verbo è preceduto da un *vav* che non è semplicemente coordinativo ma indica il successivo svolgersi degli avvenimenti.

Sentendosi chiamare da quello che crede essere Esaù, Isacco – che sta attendendo il suo prelibato manicaretto – è subito disponibile: הִנֵּנִי (*hinnèni*), "eccomi!". Ma inizia subito a dubitare, tanto che domanda: "Chi sei tu"? Isacco non ha motivo di propendere per l'uno o per l'altro, ma un dubbio gli viene, la cui ragione esporrà subito lui stesso, come vedremo, tra le righe della sua successiva domanda. Ma intanto gustiamoci la scena, carica di risvolti psicologici. Si noti che alla semplicissima domanda su chi sia, a cui potrebbe semplicemente rispondere "sono Esaù", Giacobbe va oltre e si dilunga per confondere le acque: "Ho fatto quel che mi hai comandato. Vieni ora a sederti e mangia la selvaggina. Poi mi darai la benedizione" (*TILC*). Prima lo tranquillizza: ha fatto come gli era stato chiesto; poi lo induce a compiere un'azione, anzi due, di modo che si distragga: siediti, mangia (e non soltanto "mangia", ma "mangia un po' della *mia selvaggina*", riportandolo alla sua pietanza prediletta, che definisce sua, confermando indirettamente di essere Esaù); infine lo dirige verso lo scopo finale (suo e del padre stesso): "Poi mi darai la benedizione". Il tutto in modo veloce, forse concitato. Ma intanto parla troppo, come fa chi mente. È un capolavoro di narrativa psicologica. Se la scena fosse rappresentata a teatro, un bravo attore farebbe sentire con la sua voce l'emozione ansiosa di Giacobbe sotto le mentite spoglie di Esaù, dando probabilmente un tono più emotivo al finale "poi mi darai la benedizione". Giacobbe si tiene insomma molto sulle generali, proprio come fa chi sta mentendo; non precisa troppo, perché non vuole tradirsi; ma è più a suo agio nel dire "ti prego, mettiti a sedere e mangia la mia selvaggina". Una donna, di fronte a questo comportamento, si sarebbe messa subito sull'avviso.

20 Isacco disse a suo figlio: «Come hai fatto a trovarne così presto, figlio mio?». E quello rispose: «Perché il Signore, il tuo Dio, l'ha fatta venire sulla mia via». **21** Allora Isacco disse a Giacobbe: «Avvicìnati, figlio mio, e lascia che io ti tasti, per sapere se sei proprio mio figlio Esaù, o no». – *NR*.

"Due nazioni sono nel tuo grembo e due popoli separati usciranno dal tuo seno. Uno dei due popoli sarà più forte dell'altro, e il maggiore servirà il minore".

Troviamo qui la motivazione della precedente domanda "chi sei tu"? "Esaù" ha eseguito il suo compito troppo in fretta ed Isacco si insospettisce. Sebbene Isacco esiti, la sua domanda è però affettuosa e delicata, perché potrebbe trattarsi davvero Esaù. Quello finto ha la riposta pronta, ma evasiva e imbarazzata (non spiega né perché né per come), e in più imitando la voce del fratello; la risposta non convince però il vecchio padre, che ora vuole essere sicuro che davanti a lui ci sia davvero il suo primogenito, che era peloso (v. 11). Ma che altro poteva rispondere? D'altra parte, il lettore capisce che non si poteva fare diversamente perché occorreva anticipare il vero Esaù. Tuttavia, la risposta di Giacobbe ci induce a pensare. Siccome egli sta mentendo e ne è consapevole, con quale leggerezza potrebbe tirare in ballo Dio? Avrebbe anche potuto rispondere di essere stato fortunato o qualcosa del genere, invece

risponde: “Perché *Yhvh, il tuo Dio*, me l’ha fatta venire incontro”. Pensava forse al vaticinio di 25:23? Sarebbe una buona spiegazione.

> **22** Giacobbe si avvicinò dunque a suo padre Isacco, che, dopo averlo toccato, disse: “La voce è quella di Giacobbe, ma le mani sono quelle di Esaù”. **23** E non lo riconobbe, perché le sue mani erano pelose come quelle di suo fratello Esaù. Perciò lo benedisse. – *TNM* 2017.

La situazione si fa drammatica: Isacco cerca capire il non visto, mentre Giacobbe si inviluppa interiormente e pensa a districarsene. Mancandogli la vista, Isacco ricorre all’udito, che non lo convince. Usa allora un altro senso, il tatto. Il culmine della drammaticità è raggiunto quando lo palpa. C’è anche qui la maestria del narratore. Siamo di fronte ad una insuperabile arte narrativa: dopo la tensione, c’è un momento di calma ma anche d’ansia. Infine la sospirata benedizione. È una pagina di incomparabile bellezza.

Alla fine del v. 23 “lo benedisse” crea difficoltà perché non seguono le parole della benedizione, che appaiono solo in 27-29. Il “lo benedisse” del v. 3 appare in mezzo alle battute del dialogo e al pasto di Isacco. Non si può scambiarlo per un saluto, perché sarebbe tardivo. Né per una glossa: che senso avrebbe? Attribuendolo a due presunte diverse fonti si genererebbe un’altra difficoltà: perché non inserire “e lo benedisse” prima del v. 28 o, meglio ancora, perché non sopprimerlo semplicemente? L’espressione, così come appare nella *traduzione*, sembra una tessera fuori posto in

un *puzzle*. Nel pieno rispetto del testo sacro, la cosa migliore è domandarsi quale interpretazione dava l’agiografo a “e lo benedisse” situato proprio dove lo troviamo. È questo che deve fare un esegeta, sempre tenendo conto del contesto. Ed è nel contesto che si trova la chiave: al v. 22 Isacco sente una voce diversa ma nota che le mani sono uguali; al v. 23 non lo riconosce (non si rende conto che è Giacobbe) proprio per via delle mani irsute, quindi lo benedisse. E qui arriviamo al v. 24 che, se ben tradotto, spiega benissimo l’espressione. Continuiamo:

> **24** Dopo ciò disse: “Tu sei realmente mio figlio Esaù?” al che disse: “Sono io”. **25** Quindi disse: “Porgimela perché io mangi della cacciagione di mio figlio, affinché la mia anima ti benedica”. Allora gliela porse ed egli mangiava, e gli portò del vino e beveva. **26** Quindi Isacco suo padre gli disse: “Accostati, ti prego, e baciami, figlio mio”. **27a** Si accostò dunque e lo baciò, e poté sentire l’odore delle sue vesti. – *TNM* 1987.

23c lo benedisse. **24** Dopo ciò disse. Cosa disse? Stando alle traduzioni: “Tu sei realmente mio figlio Esaù?”. Ora, come si sa, l’ebraico biblico non ha segni di interpunzione come il greco, per cui il punto di domanda è inserito dal traduttore. Legittimamente, quando il contesto lo richiede, ma qui il contesto lo esclude. Rileggiamo il testo senza il punto interrogativo: “Lo benedisse. Dopo ciò disse: «Tu sei realmente mio figlio Esaù»”. Dopo questa ammissione di Isacco basta un «sì»: “Sono io” (24b). Che poi, a ben vedere, un modo per rendere la domanda l’ebraico ce l’ha: è la cosiddetta “*he* (ה) del domandante”. La troviamo, ad esempio, in *Ger* 44:9: “Avete dimenticato [הֲשְׁכַחְתֶּם

(*ha**shchakhetèm?*)[161]] . . .?" (*TNM* 2017). In *Dt* 26:13 e in *Gb* 19:14 troviamo lo stesso verbo ("dimenticare") senza la *he* interrogativa: "non ho … dimenticato [שָׁכָחְתִּי (*shachàkheti*)]", "mi hanno dimenticato [שְׁכֵחוּנִי (*shchekhùni*)]".

Il verbo וַיֹּאמֶר (*vayomèr*) può essere reso con "disse" oppure con "domandò" nel caso introduca una frase interrogativa. Come abbiamo visto, non è il caso di *Gn* 27:24. Al di là della non comprensione del testo da parte di *TNM*, la vecchia versione lo traduceva "disse", mentre la nuova è peggiorativa perché lo traduce "chiese"[162].

Riguardo alla traduzione "anima" al v. 25, abbiamo già osservato che nella Scrittura non esiste il concetto pagano dell'anima adottato dalle religioni. Non c'è nella Bibbia una sola volta in cui *nèfesh* possa essere tradotto "anima". Molto bene quindi la nuova *TNM* che traduce "e *io* ti benedirò". La menzione della benedizione al v. 25 evita anche la monotonia, così come ai vv. 4b, 7b, 10, 19 e 31.

"Accostati, ti prego" (v. 26): la benedizione non può essere data a distanza. "[Isacco] poté sentire l'odore delle sue vesti" (27a). Non si tratta di una nuova prova cercata da Isacco (sarebbe un'astuzia ingannevole che mal si accorderebbe con il contesto); è l'avvicinamento in sé che gli fa sentire l'odore del figlio. Sebbene non cercata, la prova tuttavia arriva, ed è ancora più valida proprio perché non cercata. Di nuovo siamo di fronte ad una finissima arte narrativa: il particolare dei vestiti giunge inatteso, e non è semplicemente realistico ma descrittivo della realtà di ciò che avvenne (si ottiene così l'immedesimazione del lettore che non solo vede ma sente l'avvicinamento, quasi sperimentandolo col tatto e con l'odorato). Se fosse messo in scena, il testo offrirebbe già una perfetta sceneggiatura.

27 Gli si avvicinò e lo baciò. Isacco aspirò l'odore degli abiti di lui e lo benedisse: "Ecco, l'odore
del mio figlio come l'odore di un campo che il Signore ha benedetto. **28** Dio ti conceda rugiada dal
cielo, terre grasse, frumento e mosto in abbondanza. **29** Popoli ti servano e genti si prostrino davanti
a te. Sii il signore dei tuoi fratelli e si prostrino davanti a te i figli di tua madre. Chi ti maledice sia
maledetto e chi ti benedice sia benedetto!". – *CEI* 2008.

Riguardo all'odore dell'abito di Giacobbe sotto le mentite spoglie Esaù, appare inappropriato il commento di Rashi che, riferendosi a *Genesi Rabbah* LXV 22, commenta: "Certo non vi è odore più sgradevole di quello delle pelli di capra da lavare! Ma la Scrittura ci insegna che, con Giacobbe, entrò nella stanza l'odore del giardino di Eden". Se il rabbino medievale francese pensava alle lunghe vesti di pelle con cui Dio rivestì Adamo ed Eva (*Gn* 3:21; cfr. 3:7), sembra esagerato definirlo "l'odore del giardino di Eden", a meno di dargli una valenza negativa. In ogni caso, il vestito indossato da Giacobbe era proprio quello di Esaù. - Cfr. *Gn* 27:15.

[161] La vocalizzazione della *he* (ה) interrogativa dipende dalla consonante a cui è anteposta; qui si ha la vocalizzazione in *ha*.
[162] Che, tra l'altro, non è neppure in buon italiano, perché si chiede per ottenere e si domanda per sapere.

Il v. 28 si apre con la congiunzione “e” (che la vecchia *TNM* rispettava), che presuppone un seguito. Il v. 29 corrisponde alle varie parti dell’oracolo in 25:23:

25:23	27:29
“Due nazioni sono nel tuo ventre, e due gruppi nazionali saranno separati dalle tue parti interiori; e un gruppo nazionale sarà più forte dell’altro gruppo nazionale, e il maggiore servirà il minore”	“Ti servano i popoli e si inchinino davanti a te i gruppi nazionali. Divieni padrone sui tuoi fratelli e i figli di tua madre si inchinino davanti a te. Maledetto sia ciascuno di quelli che ti maledicono e benedetto sia ciascuno di quelli che ti benedicono”

TNM 1986

Ciò dimostra che Isacco conosceva la profezia, che però applica a colui che crede essere Esaù. Per apprezzare cosa sta dietro alla benedizione di Isacco possiamo riferirci al testo originale dei vv. 28 e 29:

1	E dia a te Dio la rugiada dei cieli e grasso dalla terra e molto grano e mosto;	Sette benedizioni 7 è nella Bibbia il numero della *perfezione*
2	Servano te i popoli	
3	e si prostrino a te i popoli,	
4	sii un signore per i tuoi fratelli	
5	e si prostrino a te i figli di tua madre;	
6	chi ti maledice sia maledetto	
7	e chi ti benedice sia benedetto.	

Traduzione dall’ebraico

Giacobbe riceve, malgrado Isacco che gliela conferisce, una benedizione composita che conferma quella divina data da Dio ad Abraamo. – Cfr. *Gn* 12:2,3.

La benedizione accordata da Isacco assume valore profetico perché implica l’invocazione dell’adempimento dell’oracolo, di cui ha le stesse espressioni e lo stesso contenuto. Non c’è qui una concezione magica delle parole per cui ciò che è detto ha efficacia. Il tono assomiglia più a quello (augurale) della preghiera: “Dio ti conceda …” (v. 28). Nessuna concezione magica, ma *biblica* sì. Che la parola dia inevitabilmente l’avvio ai fatti si ha nei profeti, perché ciò che dicono è volontà infallibile di Dio[163]. Sebbene Isacco interpreti l’oracolo a modo suo e lo applichi al figlio da lui preferito, di fatto ha qui facoltà profetica[164]. A dimostrazione si ha l’adempimento storico delle sue parole o, per meglio dire, dell’oracolo da lui richiamato.

“Rugiada dal cielo” (v. 28) non è bel modo poetico di dire per indicare pace e ristoro. Gli ebrei erano molto concreti. Nel passo la rugiada è vera rugiada, sebbene in senso traslato. Per capire quanto fosse importante - tanto da metterla insieme alla terra grassa, al grano e all’uva – occorre tenere presente che il problema della Palestina è l’acqua, anche oggi. Specialmente nei mesi estivi non piove. Si noti cosa lamenta *Ag* 1:10 a proposito della siccità: “Il cielo, sopra di voi, è rimasto chiuso; non c'è stata *rugiada* e la terra ha trattenuto il suo prodotto”. Dio promette in *Zc* 8:12: “La vite porterà il suo

[163] Dio sembra talvolta mutare volontà, come in *Gna* 3:10;4:2,11, si tenga però presente che *Gna* è una parabola. – Cfr. la carta *Giona come scritto didattico*.

[164] La facoltà profetica sarà presente anche in Giacobbe (anche lui ormai cieco) nel benedire i nipoti Efraim e Manasse. – *Gn* 48:13,14,17-19.

frutto, il suolo darà i suoi prodotti e i cieli daranno la loro *rugiada*”. La rugiada era un elemento molto importante in Palestina. Essa si formava di notte per la condensazione delle brezze cariche di umidità salenti sia dal Mediterraneo che scendenti dall’Ermon. In *Gb* 29:19 sono descritti gli effetti dell’abbondante rugiada, la quale impregna il terreno di umidità riequilibrando l’evaporazione diurna per il caldo eccessivo: “Le mie radici si stenderanno verso le acque, la rugiada passerà la notte sui miei rami”. La rugiada era talmente benefica che si comprende allora perché il salmista dica che la fratellanza degli ebrei “è come la rugiada dell'Ermon”. - *Sl* 133:3.

Per comprendere fino a che punto era abbondante la rugiada, si paragonino queste due traduzioni di *Pr* 3:20: “Le nubi stillano rugiada” (*CEI*), “I cieli nuvolosi continuano a far gocciolare *leggera pioggia*” (*TNM* 1987); la stessa parola ebraica טָל (*tal*) è tradotta “rugiada” e “leggera pioggia”.

In *Dt* 11:11 la Palestina è identificata come un paese “che assorbe l'acqua [מַיִם (*màim*)] *dalla pioggia* [מְטַר (*metàr*)] che viene dal cielo”; l’espressione *metàr* è collegata a טָל (*tal*), “rugiada”.

Siccome la rugiada si forma quando il caldo vapore acqueo sale dal basso e incontra l’aria fresca, precipitando in forma liquida, si comprende perché la Bibbia spiega che, all’inizio della storia del nostro pianeta, quando ancora non pioveva, “un vapore saliva dalla terra e bagnava tutta la superficie del suolo”. - *Gn* 2:6.

30 Subito dopo avere ricevuto la benedizione paterna Giacobbe uscì. Si era appena allontanato da
suo padre, quando suo fratello Esaù rientrò dalla caccia. **31** Preparò anch’egli un buon piatto
appetitoso, andò da suo padre e gli disse: «Padre, preparati a mangiare la selvaggina che ti ho
portato. Poi mi darai la benedizione». **32** «Ma tu chi sei?» - gli chiese Isacco. Egli rispose: «Io sono
tuo figlio Esaù, il maggiore». **33** Allora Isacco fu scosso da un tremito fortissimo e disse: «Ma allora
chi è colui che ha cacciato selvaggina? Io ho già mangiato tutto quello che mi ha portato e poi l’ho
anche benedetto. E benedetto resterà». – *TILC*.

In questo quadro (così si direbbe se usassimo il lessico teatrale) esce di scena Giacobbe e torna Esaù. La sceneggiatura è di gusto goldoniano e sa di tragicomico. Lo stile rende molto bene questa sensazione perché dal vero Esaù vengono ripetuti gesti ed espressioni che erano state del finto Esaù. Ciò che cambia è il *come*: tanto naturale quello di Esaù quanto fu imbarazzato quello di Giacobbe.

	Giacobbe sotto le mentite spoglie di Esaù	Esaù	
18	Ma chi sei, tu?	Ma tu chi sei?	32
19	Io sono Esaù, il tuo primogenito	Io sono tuo figlio Esaù, il maggiore	32
19	Vieni ora a sederti e mangia la selvaggina	Preparati a mangiare la selvaggina	31
19	Poi mi darai la benedizione.	Poi mi darai la benedizione.	31

TILC

Il v. 30b – "Si era appena [כַּאֲשֶׁר (*kaashèr*)] allontanato da suo padre, quando suo fratello Esaù rientrò dalla caccia" – va meglio precisato. Anche *NR*, *TNM* 1987[165] e le due *CEI* traducono *kaashèr* con "appena"[166]. Quando כַּאֲשֶׁר (*kaashèr*) da solo non significa "appena", ma "quando", e un successivo אַךְ (*ach*) completa l'idea. Ecco la traduzione corretta: "E fu *quando* [כַּאֲשֶׁר (*kaashèr*)] terminò Isacco di benedire Giacobbe e Giacobbe fu *appena* [אַךְ (*ach*)] uscito …". La vecchia *TNM*, pur nel suo tipico stranissimo italiano, intrepretava il "quando-*kaashèr*" e rendeva bene l'*ach* (אַךְ): "Ora avvenne *subito dopo che* [כַּאֲשֶׁר (*kaashèr*)] Isacco ebbe finito di benedire Giacobbe, sì, in realtà avvenne quando Giacobbe era *appena* [אַךְ (*ach*)] uscito d'innanzi alla faccia di Isacco suo padre, che Esaù suo fratello tornò dalla sua caccia".

Ad Isacco, che ormai era sereno dopo aver dato la sua benedizione, ora tornano i dubbi: "Ma chi sei tu?" (v. 32). Uno dei due è di certo, perché l'hanno chiamato "padre" (vv. 18 e 31), ma chi dei due? "Esaù" è già venuto, potrebbe quindi essere che ora sia Giacobbe che chiede lui pure una benedizione? Ma la voce è quella di Esaù.

Il lettore deve qui chiudere gli occhi per immedesimarsi in Isacco che vede solo il buio e deve ripercorrere la scena nella mente rievocando le due differenti voci di Esaù e Giacobbe. In una rappresentazione teatrale vedrebbe invece la scena: Isacco che con le sue movenze sposta un po' la testa qua e là nella sua cecità; e lo spettatore richiamerebbe alla mente le due differenti voci dei due attori scelti appositamente da un accorto regista teatrale.

"Io sono tuo figlio Esaù, il maggiore" (32b). La risposta è immediata, sicura, con la spontanea naturalezza di chi dice il vero. Questa volta voce e parole coincidono. Si spiega bene allora il v. 33 "Allora Isacco fu scosso da un tremito fortissimo".

"Ma allora chi è colui che ha cacciato selvaggina?" (33b): parole rotte e spezzate come singulti che ci fanno avvertire nella vivezza della scena l'agitazione interiore di Isacco; il particolare "io ho già mangiato tutto quello che mi ha portato" (33c), nella sua apparente banalità mostra la drammatica irreversibilità della situazione. Improvvisamente, nella realtà del suo buio visivo, nella mente di Isacco si accende la luce della verità. Luce che si intensifica quando d'un tratto comprende che se è andata così è perché Dio l'ha voluto, tanto che, accettandolo, aggiunge "l'ho anche benedetto". Infine Isacco afferma: "E benedetto resterà".

Esaù continua a non comprendere, l'unica cosa che ha capito è che ha perso la benedizione.

Ma approfondiamo la dichiarazione di Isacco "l'ho benedetto, e benedetto sarà!" (*TNM* 2017). Il patriarca non revoca la benedizione ma anzi la conferma, questa volta coscientemente.

גַּם־בָּרוּךְ יִהְיֶה

[165] La vecchia *TNM* traduceva "subito dopo".

[166] La *ND*, che segue la *Diodati* originale, traduce: "E avvenne che, *come* Isacco ebbe finito di benedire Giacobbe e Giacobbe si era appena allontanato …", dando al "come" un valore temporale.

gam-barùch yhiyèh)
anche-benedetto sia

Isacco cambia repentinamente stato d'animo, che il narratore sa esprimere in modo stupendamente conciso abbinando la parola allo stato d'animo. Isacco, scosso e turbato, capisce: ciò che è fatto è fatto e vi scorge la volontà divina, tanto che conferma benedizione con cui conferisce superiorità al fratello minore.

Attribuire la "caccia" di 30b, "un buon piatto appetitoso" di 31a e "la selvaggina" di 31b a fonti diverse, come facevano i sostenitori della teoria documentaria, è – sia consentito dirlo – una gran sciocchezza: al v. 4 Isacco dice ad Esaù: "Preparami un piatto saporito, come piace a me" (*TILC*), e per prepararlo occorre della selvaggina che è stata cacciata.[167]

34 Quando Esaù sentì le parole di suo padre, scoppiò in alte, amarissime grida. Egli disse a suo padre: «Benedici anche me, padre mio!». **35** Rispose: «È venuto tuo fratello con inganno e ha carpito la tua benedizione». **36** Riprese: «Forse perché si chiama Giacobbe mi ha soppiantato già due volte? Già ha carpito la mia primogenitura ed ecco ora ha carpito la mia benedizione!». – *CEI* 1974.

Esaù è sleale e scorretto: non informa il padre che ha venduto, anzi svenduto, a Giacobbe il diritto; allora lo aveva disprezzato preferendo un piatto di lenticchie e ora lo reclama slealmente. All'inizio della sua reazione sembra avere un rimasuglio di memoria per cui il suo primo pensiero è di ottenere anch'egli una benedizione. Ma la rabbia gli era già montata e, appigliandosi al nome del fratello (יַעֲקֹב, *yaaqòv*, "soppiantatore"), mente.

Excursus
La valenza del nome preso gli ebrei (*essere*, e non avere il nome)

Nella Bibbia il nome indica l'essenza della persona. Nel linguaggio semitico (che è quello della Bibbia) il nome indica la realtà della persona, l'essere costitutivo, la sua essenza: "Come è il suo nome, così è lui". - *1Sam* 25:25.

In *Is* 30:27 ("Ecco, il nome di Geova [Yhvh] viene da lontano, ardente con la sua ira e con gravi nubi" – *TNM* 1987) non si allude a chissà quale lontana etimologia del Nome, fatta risalire a tempi lontani, ma alla ***persona stessa* di Dio**. Il nome è la realtà di ciò che il nome evoca, si tratti di Dio, di una persona o di una cosa. Questo è il linguaggio della Bibbia.

Questo concetto ebraico è presente in tutta la Scrittura. Noi (concetto occidentale) diciamo che una persona *ha* un nome; l'ebreo (concetto biblico) dice che la persona ***è*** il suo nome.

Nella Scrittura il nome indica la natura stessa della persona. La Bibbia spiega che "Adamo mise a sua moglie il nome di Eva, ***perché*** doveva divenire la madre di tutti i viventi" (*Gn* 3:20). Il nome ebraico חוה (*Khavàh*),

[167] La teoria documentaria, se vogliamo buttarla sul ridere (e oggi possiamo, dopo che è stata rigettata la montagna di studi che i loro difensori avevano prodotto), assomiglia alla barzelletta di quell'italiano emigrato a Brooklyn che rientra in Italia per una vacanza e, sentendosi americano, la disprezza. Mentre si sta facendo fare la barba da un parrucchiere, notando che lì si fanno shampoo, tagli, barba e capelli, inizia a lagnarsi: "Da *noi*, in America, non c'è questa confusione; *abbiamo* negozi specialistici: uno che lava solo i capelli, un altro che li taglia e uno che rade soltanto". Intanto il barbiere ha finito di insaponarlo e, togliendogli l'asciugamano, gli dice: "Il signore è servito!". Al che l'altro si stupisce ed esige spiegazioni. E il barbiere: "Qui da *noi* siamo ancor più specializzati. Io qui a Napoli insapono soltanto. Se vuoi la rasatura, *paisà*, devi andare a Milano".

da cui il nostro “Eva”, significa “vivente”. Già dal primo nome che sia mai stato assegnato da un essere umano ad un altro essere umano si apprende il valore che il nome assume nella Bibbia. “Questa sarà chiamata Donna [אשה (*ishàh*); “uomo-femmina”; come dire “*uoma*”, se ci si passa il termine], ***perché*** dall’uomo [איש (*ish*)] questa è stata tratta” (*Gn* 2:23). Dio cambia il nome ad Abramo: “Il tuo nome dovrà divenire Abraamo [אברהם (*avrahàm*), “padre di popoli”], ***perché*** di sicuro ti farò padre di una folla di nazioni” (*Gn* 17:5). Il nome indica quindi la natura e il destino di vita della persona. Ad Abraamo Dio dice: “In quanto a Sarai tua moglie, non la devi chiamare col nome di Sarai, ***perché*** il suo nome è Sara [שרה (*Saràh*); “signora”, “principessa”]. E *certamente la benedirò*”. - *Gn* 17:15,16.

Così è in tutta la Bibbia, anche nelle Scritture Greche. Un angelo dice a Giuseppe (lo sposo della madre del Messia) circa il figlio che lei avrà: “Tu gli **dovrai** mettere nome Gesù, ***poiché*** egli salverà il suo popolo dai loro peccati” (*Mt* 1:21). Si noti qui non solo l’imposizione del nome, ma *la ragione* per cui tale nome è imposto: “***Poiché*** egli salverà il suo popolo”. Ma non poteva chiamarsi Beniamino o Amos o Simone e salvare lo stesso il popolo? Per la nostra mentalità occidentale ciò sarebbe del tutto indifferente e del tutto ininfluente. Per la mentalità biblica, no. Perché nel nome c’è il destino della persona. Il nome imposto al Messia doveva essere proprio יהושע (*Yehoshùa*), che significa “Yah salva”. Questo nome sarebbe stato il programma di vita del Messia, quel nome particolare avrebbe segnato il suo destino: attraverso di lui Dio avrebbe recato la salvezza. Nel testo greco il nome Yehoshùa è tradotto con Ἰησοῦς, già usato dalla *LXX* greca per tradurre il nome ebraico “Yehoshùa”, Giosuè, il successore di Mosè.

Nella Scrittura, quindi, il nome rappresenta l’autentica personalità della persona e, in certo senso, il suo destino o programma di vita.

Le parole di 34b sono dette con angoscia: “Benedici anche me, padre mio!”. 35 Isacco gli rivela cosa è accaduto (v. 35). Al dolore si aggiunge lo sdegno verso il fratello. – V. 36.

36b E soggiunse: "Non hai forse in serbo qualche benedizione per me?". **37** Isacco rispose e disse a Esaù: "Ecco, io l'ho costituito tuo signore e gli ho dato come servi tutti i suoi fratelli; l'ho provveduto di frumento e di mosto; ora, per te, che cosa mai potrei fare, figlio mio?". **38** Esaù disse al padre: "Hai una sola benedizione, padre mio? Benedici anche me, padre mio!". Esaù alzò la voce e pianse. - *CEI* 2008.

“Non hai serbato qualche benedizione per me?” (36b). Il lettore-spettatore potrebbe ora, qui, sentirsi vicino ad Esaù, provare compassione, e potrebbe richiamare alla mente le sue parole: “Mi ha già soppiantato due volte: mi tolse la mia primogenitura” (v. 36a). Dapprima potrebbe ricordare che la primogenitura lui la svendette per un piatto di lenticchie, ma poi potrebbe riflettere sul fatto che sebbene fosse stato tutto legale, Giacobbe approfittò dell’occasione per sfilargli il suo diritto, e così “ora mi ha tolto la mia benedizione” va di pari con “mi tolse la mia primogenitura”, dando un senso concreto a “mi ha già soppiantato due volte”.

Isacco è costretto a confermare: “Io l'ho costituito tuo signore”, per poi concludere con un certo dolore: “Ora, per te, che cosa mai potrei fare, figlio mio?” (v. 37). Esaù non si calma e piangendo implora. – V. 38b.

39 Allora suo padre Isacco prese la parola e gli disse: "Ecco, la tua abitazione sarà lontano dalle terre grasse, lontano dalla rugiada del cielo dall'alto. **40** Vivrai della tua spada e servirai tuo fratello; ma verrà il giorno che ti riscuoterai, spezzerai il suo giogo dal tuo collo". - *CEI* 2008.

“Ecco [הִנֵּה (*hinnèh*)]”, come a dire: ecco, qualcosa ho trovato. Però la terra migliore, quella cananea, ormai è stata assegnata a Giacobbe, ma voglia Dio concedere anche ad Esaù una buona terra fecondata dalla rugiada del cielo (per la rugiada si veda alle pagine 137 e 138). Il v. 39b è così reso da *TNM* 2017: “Ecco, la tua dimora sarà lontana dalla terra fertile e lontana dalla rugiada del cielo”. Così traducendo si perde del tutto il senso di questa parte di *Gn* 27. Vediamo il testo ebraico:

מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ יִהְיֶה מוֹשָׁבֶךָ וּמִטַּל הַשָּׁמַיִם מֵעָל
*mi*shmanè haàretz yheyèh moshavèch u*mi*tàl hashamàym meàl

La *mem* [מ = *m*] non ha valore privativo in sé; ce l’ha solo quando accompagna un’espressione di significato privativo, come nella frase “i suoi occhi indeboliti non ci vedevano più” in 27:1, che nel testo ebraico è letteralmente “si indebolirono gli occhi di lui *da vedere* [מֵרְאֹת (*meròt*)]”; qui la *mem* [מ = *m*] indica ciò di cui il soggetto è privato. Ma si noti *Gb* 12:3: “Non sono inferiore a voi” (*TNM* 2017); il testo ebraico legge qui, letteralmente, “non sono cadente io più di voi [מִכֶּם (*mikèm*)]”: la *mem* ha qui valore *comparativo*. Il senso della benedizione di Isacco ad Esaù è quindi questo: Voglia Dio concederti con la forza del tuo braccio e con la spada che tu possa completare ciò che eventualmente ancora manca ai prodotti del suolo; quando ci sarà poi l’occasione, il giogo sarà spezzato. In 27:40 si ha una ***benedizione***, non una maledizione. Lo sapeva bene il dotto omileta ebreo che scrisse: “Per fede Isacco *benedisse* Giacobbe *ed Esaù* anche riguardo a cose future” (*Eb* 11:20, *NR*). Esaù aveva invocato con insistenza una benedizione anche per sé, e la ottenne, ma inferiore.

Al v. 40 l’espressione כַּאֲשֶׁר תָּרִיד (*kaashèr tarìd*), resa dalla nuova *TNM* “quando non ne potrai più”. significa probabilmente “quando gemerai” (nel senso di quando ti opprimerà duramente).

In *Gs* 24:4 è detto: “A Isacco diedi Giacobbe ed Esaù, e assegnai a Esaù la proprietà del monte Seir, e Giacobbe e i suoi figli scesero in Egitto”.

41 Esaù perseguitò Giacobbe per la benedizione che suo padre gli aveva dato. Pensò Esaù: "Si avvicinano i giorni del lutto per mio padre; allora ucciderò mio fratello Giacobbe". **42** Ma furono riferite a Rebecca le parole di Esaù, suo figlio maggiore, ed ella mandò a chiamare il figlio minore Giacobbe e gli disse: "Esaù, tuo fratello, vuole vendicarsi di te e ucciderti. **43** Ebbene, figlio mio, dammi retta: su, fuggi a Carran da mio fratello Làbano. **44** Rimarrai con lui qualche tempo, finché l'ira di tuo fratello si sarà placata. **45** Quando la collera di tuo fratello contro di te si sarà placata e si sarà dimenticato di quello che gli hai fatto, allora io manderò a prenderti di là. Perché dovrei venir privata di voi due in un solo giorno?". - *CEI* 2008.

Al v. 41, animato da profondo odio, Esaù si ripropone di uccidere il fratello: “Esaù odiava Giacobbe, a causa della benedizione datagli da suo padre, e disse in cuor suo: «I giorni del lutto di mio padre si avvicinano, allora ucciderò mio fratello Giacobbe»”. Ma quando Rebecca viene a saperlo, interviene prontamente: “Furono riferite a Rebecca le parole di Esaù, suo figlio maggiore, e lei mandò a chiamare Giacobbe, suo figlio minore”.

Rebecca, turbata interiormente, sa che la benedizione spetta a Giacobbe. E, se era al corrente che Esaù aveva svenduto la primogenitura, forse vide in ciò l’inizio dell’adempimento dell’oracolo.

Persuadere suo marito Isacco, ormai fissato con Esaù con la caparbietà tipica dei vecchi non era possibile. A piegare il violento Esaù non ci pensò neppure, data l'ardua impresa. Non le resta che attuare il sotterfugio e convincere Giacobbe. Dire sotterfugio potrebbe forse suonare come un eufemismo - qualcuno direbbe astuto inganno -, ma alla luce di tutto si trattò di uno stratagemma necessario. Tuttavia non esente da colpa.

Rebecca non fu una presuntuosa. La sua situazione era del tutto diversa da quella del re Saul che peccò davvero di presunzione.

> "[Saul] attese sette giorni, il tempo stabilito da Samuele. Ma Samuele non arrivava e il popolo cominciava ad abbandonare Saul. Allora egli ordinò di preparare gli animali per il sacrificio completo e il banchetto sacro. E Saul stesso offrì il sacrificio. Aveva appena finito di offrirlo, ed ecco arrivare Samuele. Saul gli andò incontro per salutarlo, ma Samuele gli disse: «Che cos'hai fatto?». «Il popolo mi stava abbandonando», - rispose Saul, - «e tu non sei venuto nel giorno stabilito. Per di più i Filistei si erano accampati a Micmas. Allora mi son detto: Adesso i Filistei scenderanno a Gàlgala per attaccarmi e io non mi sono ancora assicurato il favore del Signore. Così mi sono fatto forza e ho offerto il sacrificio». Samuele rispose: «Hai fatto una pazzia: non hai osservato il comandamento che il Signore, tuo Dio, ti aveva dato». – *1Sam* 13:8-13, *TILC*.

Rebecca assicurò il diritto a chi spettava, davanti alla caparbietà di un vecchio e alla slealtà di un violento. Se è vero che moralmente il fine non giustifica il mezzo, questo – nel caso di Rebecca – ne attenua la gravità.

Pensare tuttavia che Dio abbia bisogno delle colpe umane per attuare i suoi disegni sa di blasfemia; si può invece dire che Dio li attua nonostante le colpe. Così, quando Giuseppe dice ai suoi fratelli che lo avevano venduto: "Voi avevate pensato del male contro di me, ma Dio ha pensato di convertirlo in bene" (*Gn* 50:20), non si intende certo dire che Dio abbia voluto la vendita di Giuseppe per attuare il suo piano. Forse nella vendita di Giuseppe, primogenito di Rachele moglie prediletta di Giacobbe, da parte dei fratelli c'è la nemesi della vendita della primogenitura di Esaù o il pagamento del fio per il modo in cui fu acquistato il diritto?

46 E Rebecca disse a Isacco: "Ho disgusto della mia vita a causa delle donne ittite: se Giacobbe prende moglie tra le Ittite come queste, tra le ragazze della regione, a che mi giova la vita?". - *CEI* 2008.

Sembra tutto concluso, ma la bravura del narratore crea alla fine di *Gn* 27 nuova attesa nel lettore. Se fossimo a teatro, una volta calato il sipario, si vorrebbe che ci fosse un altro atto. Nella Bibbia questa stupenda narrazione un seguito ce l'ha.

Il racconto di *Gn* 27, sebbene non privo *suspence* e di *patos*, scorre agevolmente rendendo partecipe il lettore ed emozionandolo; il narratore racconta in modo obiettivo senza dare giudizi, tuttavia dietro si avverte il suo pensiero non espresso: qualunque cosa avessero fatto Esaù, Giacobbe e Rebecca, il disegno di Dio sarebbe andato a buon fine. Non possiamo asserirlo con certezza, ma forse egli pensava

che lo spirito profetico avrebbe agito al momento giusto in Isacco. Si pensi a Balaal, a cui Dio disse: “Potrai pronunciare solo la parola che io ti avrò pronunciato”. - *Nm* 22:20, *TNM* 1987.

Excursus
Isacco – Retrospettiva

Secondo la tradizione ebraica, Isacco aveva ormai 25 anni (*Antichità giudaiche*, I, 227 [xiii, 2]) quando stava per essere sacrificato dal padre Abraamo per comando di Dio. Ovviamente, Dio non voleva un sacrificio umano. Ma voleva vedere fino a che punto Abraamo lo amava e gli ubbidiva. La Bibbia dice: “Dio mise alla prova Abraamo” (*Gn* 22:1). Quando Abraamo era sul punto di uccidere Isacco, Dio lo fermò. Per la sua età ormai adulta, Isacco era perfettamente consapevole di ciò che stava accadendo quando “Abraamo costruì l'altare e vi accomodò la legna; legò Isacco suo figlio, e lo mise sull'altare, sopra la legna” (v. 9). Dovette essere un momento terribile quando “Abraamo stese la mano e prese il coltello per scannare suo figlio” (v. 10; foto: Michelangelo Merisi, detto il Caravaggio (1571 – 1610), *Sacrificio di Isacco*, olio su tela, 104 x 135 cm, Galleria degli Uffizi, Firenze). È possibile che poi una persona superi un tale trauma? Dovette essere molto rassicurante per Isacco – oltre che per Abraamo – udire l’angelo che diceva al padre: “Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli male!” (v. 12). Da quanto la Bibbia dice di lui, sappiamo che Isacco non serbò rancore e rimase, anzi, fedele a Dio. Nella citata *Antichità giudaiche*, Giuseppe Flavio aggiunge dei commenti al racconto biblico e dice che quando Abraamo gli legò mani e piedi per sacrificarlo, Isacco - dopo aver aiutato il padre a edificare l’altare - disse che “non sarebbe stato degno di essere nato se avesse rigettato la determinazione di Dio e di suo padre . . . Così andò immediatamente all’altare per essere sacrificato”. - I, XIII, 2, 4.

Questo avvenimento denota non solo la *sottomissione* di Isacco, ma anche la sua *obbedienza* e la sua *fede*. E la sua *lealtà* al padre. Sono le stesse qualità che Yeshùa mostrò fino alla prova estrema quando lui, “agnello di Dio” (*Gv* 1:29,36), fu sacrificato senza che questa volta Dio intervenisse. - *Mt* 27:46.

Le sue qualità di obbedienza e sottomissione Isacco già le aveva manifestate a cinque anni, quando il fratellastro diciannovenne Ismaele “rideva” (*Gn* 21:9), e non era un riso di innocente allegria. Il termine ebraico tradotto “rideva” è מְצַחֵק (*metzakhèq*); può indicare un riso offensivo, una derisione. Quando questo termine ricorre in *Gn* 19:14;39:14,17 ha il senso non di ridere, ma di “deridere”, “farsi beffe”, “offendere”. Infatti, certi *Targumìm* e la *Pescitta* siriaca attribuiscono, in *Gn* 21:9, il senso di “deridere”. Cook, nel suo commentario, afferma: “In questo passo, secondo l’opinione comune, ha probabilmente il senso di «risata di scherno». Mentre per Isacco Abraamo aveva riso di gioia e Sara d’incredulità, ora Ismaele ride in segno di scherno, probabilmente manifestando uno spirito persecutorio e dispotico”. L’apostolo Paolo dice che Ismaele lo “perseguitava” (*Gal* 4:9). La cosa era giunta a tale gravità che non solo Sara chiese al marito Abraamo di cacciare da casa Ismaele (*Gn* 21:10), ma Dio stesso appoggiò la decisione di Sara: “Acconsenti a tutto quello che Sara ti dirà” (v. 12). Ma in tutta quell’atmosfera così pesante e difficile, quale fu il comportamento del bambino Isacco? La Bibbia non dice che frignasse o si lamentasse ricorrendo ai genitori per essere difeso. E non dice neppure che poi esultasse alla cacciata di Ismaele. Aveva solo cinque anni, ma era già sottomesso e ubbidiente, perfino pronto a subire angherie. Mostrava già quella qualità che Yeshùa avrebbe manifestato in maniera perfetta, quando “oltraggiato, non rendeva gli oltraggi”. - *1Pt* 2:23.

Nella Bibbia c’è una strana definizione di Dio: “Il Terrore d'Isacco” (*Gn* 31:42). Ciò denota che Isacco provava un grande timore reverenziale per Dio e che temeva di dispiacergli. Questa santa qualità si chiama *timor di Dio*.

La *sensibilità* e la *tenerezza* di Isacco le si notano anche in occasione del suo matrimonio. Quando gli fu condotta per la prima volta Rebecca, "Isacco era uscito, sul far della sera, per meditare nella campagna" (*Gn* 24:63). "Isacco condusse Rebecca nella tenda di Sara sua madre, la prese, ed ella divenne sua moglie, ed egli l'amò ["si innamorò di lei", *TNM*]" (v. 67). Bella la scena dei due innamorati, in cui "Isacco scherzava ["si divertiva", *TNM*] con Rebecca sua moglie ["Isacco e sua moglie Rebecca nella loro intimità", *TILC*]". - *Gn* 26:8; foto: Giovanni Benedetto Castiglione (1609 - 1664), *Incontro di Isacco con Rebecca*, olio su tela, 150 x 200 cm.

La *fede* di Isacco appare ulteriormente dalla fiducia che aveva in Dio, il suo "Terrore" (*Gn* 31:42), che egli pregava per avere un figlio: "Isacco implorò il Signore per sua moglie Rebecca, perché ella era sterile. Il Signore l'esaudì e Rebecca, sua moglie, concepì" (*Gn* 25:21). A lui Dio aveva rinnovato la promessa che la sua discendenza sarebbe stata innumerevole (*Gn* 26:3,4), eppure sua moglie Rebecca rimase sterile per 20 anni. Ci voleva davvero fede per continuare a credere mentre gli anni e i decenni passavano.

La *ragionevolezza* di Isacco è mostrata nell'episodio in cui Abimelec, re dei filistei, gli chiede di andarsene: "Vattene via da noi, perché tu sei molto più potente di noi" (*Gn* 26:16); "Isacco allora partì di là" (v. 17). Si tratta anche di *disponibilità*, amorevole come quella di suo padre Abraamo. Quando Abimelec lo cerca, dopo avergli chiesto di andarsene, per fare un patto, "Isacco fece loro un banchetto, ed essi mangiarono e bevvero". - V. 30.

Ragionevolezza insieme a santa devozione per le norme divine la mostrò anche quando "Rebecca disse a Isacco: «Sono disgustata a causa di queste donne ittite»" (*Gn* 27:46) e lui "chiamò [suo figlio] Giacobbe, lo benedisse e gli diede quest'ordine: «Non prendere moglie tra le donne di Canaan»". - 28:1.

Sebbene non della statura di suo padre Abraamo, anche Isacco fu un uomo di fede e di obbedienza. Arrendevole e gentile, aveva un santo timore di Dio, il suo "Terrore".

Excursus
Giacobbe – Retrospettiva

Riflettendo sulle qualità dei grandi protagonisti biblici impiegati da Dio nella formazione del suo popolo (Abraamo, Isacco, Giacobbe, Mosè e Giosuè), non possiamo che trarne del bene per la nostra formazione spirituale.

Il patriarca Giacobbe era una persona che si dava da fare. Suo zio Labano, che sarebbe diventato suo suocero, se ne approfittò. Quando Giacobbe espresse il desiderio di sposare Rachele, figlia di Labano, che "era avvenente e di bell'aspetto" (*Gn* 29:17), fu concluso un contratto che prevedeva sette anni di lavoro (v. 18). "Giacobbe servì sette anni per Rachele; e gli parvero pochi giorni, a causa del suo amore per lei" (v. 20). Apprendiamo così che Giacobbe aveva *sensibilità* e sapeva provare *tenerezza*. Ma allo scadere dei sette anni, alla prima notte di nozze, Labano "prese [l'altra] sua figlia Lea e la condusse da Giacobbe, il quale si unì a lei" (v. 23). Giacobbe dovette servire altri sette anni per avere Rachele. - V. 27; foto: Mattia Preti (1613 - 1699), *Giacobbe, Labano, Lia e Rachele*, olio su tela, cm 137 x 166.

Quando venne il momento di dividere i beni, Giacobbe disse al suocero: "Quando lavorerò anch'io per la mia casa?" (*Gn* 30:30). Come tutti i capifamiglia, Giacobbe era consapevole della responsabilità di mantenere la famiglia. Per questo lavorava sodo, tanto che è detto che "diventò ricchissimo, ed ebbe greggi numerose, serve, servi, cammelli e asini" (30:43). La *laboriosità* era tra le sue qualità.

Quindi sensibile, tenero e lavoratore? Sì, ma con un ma. In Giacobbe ci sono luci e ombre. Egli aveva anche un carattere che indulgeva al proprio piacere. Questa è l'altra faccia della medaglia. Nonostante *TNM* traduca *Gn* 29:18 con: "Giacobbe *era innamorato* di Rachele", l'ebraico ha יֶאֱהַב (*yeehàv*): "amò". È esattamente la stessa forma verbale usata dalla Bibbia quando dice che la mente e il desiderio di Sichem erano rivolti a Dina (*Gn* 34:3), espressione che *NR* traduce – del tutto fuori luogo – con "rimase affezionato a Dina". La verità è che Sichem "la vide, la rapì e si unì a lei violentandola" (v. 2). Dopo averla violentata la voleva in moglie (v. 4). Dopo la violenza carnale, stando a *NR*, Sichem "amò la giovane e parlò al cuore di lei": altra traduzione che si presta ad equivoci. *TNM* ha qui: "Si innamorò della giovane e parlava alla giovane in maniera

persuasiva", dalla cui insistenza di persuasione si deduce la sua passione. Ma "si innamorò" appare fuori luogo, dato che l'aveva violentata. L'ebraico ha qui יֶאֱהַב (*yeehàv*): "amò". L'ebraico non ha molti sinonimi, ma il verbo al perfetto indica un'azione compiuta. Di certo questo non fu il caso di Giacobbe: lui sgobbò per ben quattordici anni prima di avere Rachele. Ma il verbo è lo stesso identico. Che qualcosa non vada nella traduzione è già evidente da *TNM* confrontata con il testo ebraico:

Gn 34:3	Sichem	יֶאֱהַב	*yeehàv*	"Si innamorò"
Gn 29:18	Giacobbe	יֶאֱהַב	*yeehàv*	"Era innamorato"

(Testo ebraico e *TNM* 1987)

Quando poi il padre di Sichem andò a giustificarsi, disse proprio: "Mio figlio Sichem *si è innamorato* di vostra figlia" (*Gn* 34:8). La stava chiedendo in moglie per suo figlio e usò un'espressione appropriata al caso. Qui il verbo ebraico, infatti, è חָשְׁקָה (*khashqàh*): "Si innamorò".

Ripetiamo: la situazione di Giacobbe era ben diversa da quella di Sichem. Mentre costui spinse la sua passione fino alla violenza carnale, Giacobbe la serbò tanto da lavorare sette anni più altri sette per poterla sposare. Più che legittimo, ma il fatto che Rachele era "bella di forme e bella di viso" (*Gn* 29:18, *TNM*), ci dice qualcosa di Giacobbe: amava avere e godere quello che gli piaceva. Non intendiamo affatto condannare il comportamento più che legittimo di Giacobbe, ma solo cogliere un aspetto della sua personalità. D'altra parte, quando poi "Rachele, vedendo che non partoriva figli a Giacobbe, invidiò sua sorella, e disse a Giacobbe: «Dammi dei figli, altrimenti muoio»", "Giacobbe s'irritò contro Rachele, e disse: «Sono forse io al posto di Dio che ti ha negato di essere feconda?»" (*Gn* 30:1,2). Tuttavia, Giacobbe aveva imparato ad amare davvero Rachele.

L'essere *troppo indulgente* per quieto vivere, Giacobbe lo manifestò proprio nel caso di Dina, che era sua figlia. La Bibbia dice che "Dina, la figlia che Lea aveva partorita a Giacobbe, uscì per vedere le ragazze del paese" (*Gn* 34:1), espressione che la dice lunga su Dina, dato che "le ragazze del paese" erano cananee e pagane. È vero che Giacobbe in precedenza aveva piantato il suo campo fuori della città cananea e si era perfino assicurato una provvista d'acqua indipendente (*Gn* 33:18; *Gv* 4:6,12), ma ora non sapeva neppure che la figlia aveva la pericolosa abitudine di frequentare i pagani cananei. Saputo quanto era accaduto alla figlia, "Giacobbe tacque" (*Gn* 34:5). La sua indulgenza lo faceva essere anche accomodante. Egli aspettò l'arrivo dei figli. Questi sì, "furono addolorati e fortemente adirati perché costui [Sichem] aveva commesso un'infamia" (v. 7). E quando il padre del cananeo violentatore cercò un accordo proponendo perfino un'alleanza, furono "i figli di Giacobbe" e non lui a rispondere (34:13). E sono sempre i figli che vendicano la sorella, uccidendo i cananei (34:13-29). E Giacobbe? Giacobbe disse ai figli: "Voi mi causate grande angoscia, mettendomi in cattiva luce davanti agli abitanti del paese, ai Cananei" (v. 30). Giacobbe era così. Ecco la sua *paura*: "Io non ho che pochi uomini; essi si raduneranno contro di *me*, *mi* piomberanno addosso e sarò distrutto io con la mia casa". - V. 30.

Ma c'è di più: Giacobbe non aveva preso provvedimenti nemmeno quando scoprì che nella sua famiglia c'erano degli idoli pagani. Solo dopo che il cananeo ebbe violentato sua figlia Dina, Giacobbe prese una decisione: "Togliete gli dèi stranieri che sono in mezzo a voi". - 35:2.

Che Giacobbe fosse un *accomodante*, e alquanto pauroso, lo aveva dimostrato anche quando stava per incontrare suo fratello Esaù che lo aspettava al varco per fargli pagare lo scotto di avergli sottratto la primogenitura: "Giacobbe mandò *davanti a sé* dei messaggeri a Esaù suo fratello" (*Gn* 32:3). Quando i messaggeri gli riferiscono che Esaù gli veniva "incontro con quattrocento uomini" (v. 6), "Giacobbe fu preso da gran paura e angoscia". - V. 7.

Anche quando voleva separarsi dal suocero e questi gli domandò quanto gli doveva per tutti i lavori da lui fatti, Giacobbe fu accomodante pur di avere quello che voleva: "Non darmi nulla; se acconsenti a quello che sto per dirti, io pascolerò di nuovo le tue greggi e ne avrò cura". - *Gn* 30:31.

Questo suo modo di essere accomodante lo faceva però essere anche ubbidiente (*Gn* 28:7), forse per paura o per quieto vivere, ma ubbidiente.

Giacobbe era un cocco di mamma (*Gn* 25:28). Fu con l'aiuto della madre che Giacobbe si spacciò per Esaù per ottenere la benedizione spettante al primogenito (*Gn* 27:6-17). I godimenti della vita gli piacevano. Una volta, "sul far della sera, se ne tornava nei campi, Lea uscì a incontrarlo, e gli disse: «Vieni da me, perché ti ho preso per me con le mandragole di mio figlio». Ed egli si coricò con lei quella notte" (*Gn* 30:16). La mandragola (foto; *Can* 7:13) ha una fragranza dolce e fresca come quella di una mela; era ritenuta un afrodisiaco capace di favorire il concepimento (*Gn* 30:14,15). Probabilmente Rachele pensava che con l'aiuto delle

mandragole avrebbe potuto concepire, dato che la sterilità in Medio Oriente era considerata una vergogna. Fatto sta che Giacobbe non si fece pregare, lui che sapeva "cuocere una minestra" (*Gn* 25:29) così appetitosa che Esaù non resistette. - V. 30.

Dopo che Dio gli era apparso, il suo voto fu: "*Se* Dio è con me, *se mi protegge* durante questo viaggio che sto facendo, *se mi dà pane da mangiare e vesti da coprirmi*, e *se* ritorno sano e salvo alla casa di mio padre, il Signore sarà il mio Dio" (*Gn* 28:20,21). Giacobbe era così. Un po' pauroso, non brillava certo per coraggio. Era accomodante, alquanto egoista e godurioso, ma anche umile.

Giacobbe, quieto e pacifico, era anche un furbo per suo tornaconto. Celebre è l'episodio della primogenitura presa al fratello Esaù (*Gn* 25:31-27:36). Agì astutamente anche con il suocero (*Gn* 30:35-43), tanto che alla fine "gli agnelli deboli erano di Labano e i vigorosi di Giacobbe" (v. 42). I figli di Labano capirono l'astuzia: "Giacobbe ha preso tutto quello che era di nostro padre e, con quello che era di nostro padre, si è fatto tutta questa ricchezza" (31:1). E, candidamente, la Bibbia riconosce che "Giacobbe ingannò Labano l'Arameo, perché non gli disse che stava per *fuggire*" (*Gn* 31:20). "Fuggire": ancora una volta pauroso. Giacobbe stesso lo riconosce quando dice a Labano che lo ha inseguito: "Avevo paura" (v. 31). Tuttavia, Giacobbe era in buona fede, perché lui era così, per quieto vivere. Ma sapeva anche arrabbiarsi. Sebbene fosse un pacioso, dopo aver ingoiato e ingoiato, sbottava: "Giacobbe si adirò e si mise a litigare con Labano, dicendo: «Qual è il mio delitto, e quale il mio peccato, perché tu mi abbia inseguito con tanto ardore?»". - *Gn* 31:36.

Giacobbe era così. Era umano. Ma sarebbe ingiusto vederne solo le ombre. Nella Bibbia, Dio è definito "il Dio di Abraamo, di Isacco e *di Giacobbe*", e Yeshùa stesso usò quella espressione (*Mt* 22:32). Giacobbe fu un uomo amato da Dio, il patriarca cui Dio rinnovò le promesse fatte a suo nonno Abraamo e a suo padre Isacco: "Sii fecondo e moltìplicati; una nazione, anzi una moltitudine di nazioni discenderà da te, dei re usciranno dai tuoi lombi; darò a te e alla tua discendenza dopo di te il paese che diedi ad Abraamo e ad Isacco". - *Gn* 35:11,12.

A Giacobbe Dio cambiò il nome: "«Il tuo nome è Giacobbe. Tu non sarai più chiamato Giacobbe, ma il tuo nome sarà Israele». E lo chiamò Israele" (*Gn* 35:10). Quel nome – Israele – fu portato poi da tutto il popolo di Dio.

Giacobbe fu eletto prima che nascesse (*Gn* 25:22-26; *Rm* 9:10-12; *Os* 12:3). Ebbe profondo apprezzamento per le cose sacre (*Eb* 12:16,17). Dio lo difese sempre. A Labano, Dio venne in sogno e gli disse: "Guàrdati dal parlare a Giacobbe, né in bene né in male". - *Gn* 31:24.

Giacobbe fu anche un profeta (*Gn* 49). La sua vita non fu scevra da difficoltà. Giacobbe, però, non perse mai la fede in Dio e nelle sue promesse. Persino in punto di morte ebbe fede nella promessa messianica (*Gn* 49:10). Yeshùa, il consacrato di Dio, il solo mezzo di salvezza per tutta l'umanità, nacque dai discendenti di Giacobbe.

CAPITOLO 19

I valori etici

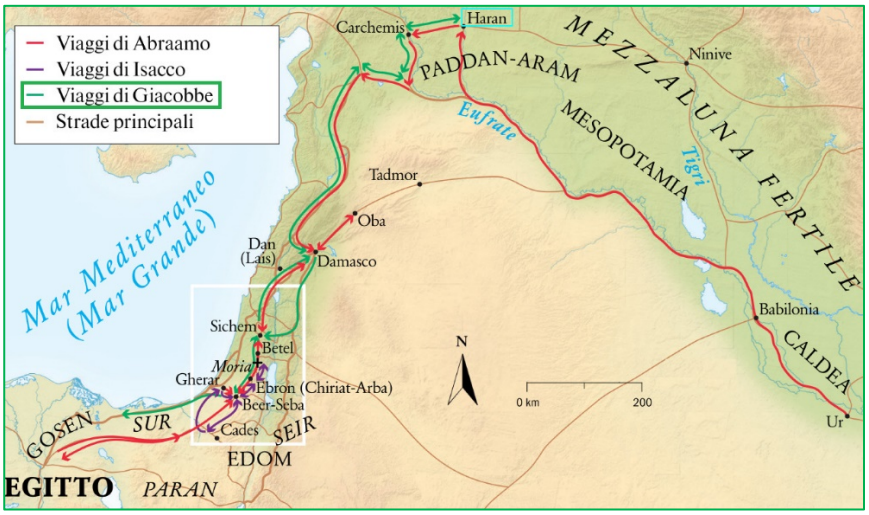
Giacobbe in Mesopotamia

Dal capitolo 15:

> E. Nella divisione del bestiame Giacobbe imbroglia suo zio Labano per tenersi gli animali migliori. In tal modo diventa molto ricco. – *Gn* 30:28-43.
>
> F. I fratelli di Giuseppe sono gelosi di lui ed escogitano un piano per liberarsene: prima lo gettano in una cisterna vuota e senz'acqua, poi lo vendono a dei mercanti madianiti che lo portano in Egitto e fanno credere a loro padre che Giuseppe è stato sbranato da una bestia feroce. – *Gn* 37.

In questo capitolo ci occuperemo del punto E, che giunge a proposito dopo aver terminato il capitolo precedente osservando che la stupenda narrazione di *Gn* 27 ha un seguito.

Dopo aver ottenuto la primogenitura e la benedizione che spettavano al suo gemello Esaù, Giacobbe fugge in Mesopotamia (*Gn* 28). "Si mise in cammino e andò nel paese degli Orientali" (*Gn* 29:1) giungendo a חָרָן (*kharàn*) - traslitterato Haran o Caran o Carran, secondo le versioni -, nella Mesopotamia settentrionale. Lì aveva soggiornato suo nonno Abraamo (*Gn* 11:31,32;12:4,5; cfr. *At* 7:2-4). Giacobbe fece il percorso inverso.



A Haran Giacobbe si innamora di Rachele (*Gn* 29:15-20) e poi, ingannato da Labano, sposa le sue due figlie Lea e Rachele (*Gn* 29:21-29). E giungiamo così al brano di nostro interesse:

"Giacobbe disse a Labano: «Lasciami andare. Voglio tornare al mio paese, al luogo dal quale sono partito. Dammi le mie mogli e i miei figli, per i quali ti ho servito, e tu sai che ti ho servito bene! Così potrò andarmene». Ma Labano gli disse: «Se soltanto tu volessi darmi retta! Resta qui perché ho capito da certi segni[168] che il Signore mi ha benedetto per amor tuo». Poi fece una proposta: «Fissami tu stesso la tua paga, e io te la darò». Giacobbe rispose: «Tu sai come io ti ho servito e come il tuo bestiame è aumentato per merito mio. Prima che io arrivassi ne avevi poco. Ma ora è enormemente accresciuto. Il Signore ti ha benedetto per tutto quel che ho fatto[169]. Ma ora è tempo di badare anche agli interessi della mia famiglia». «Ebbene dimmi che cosa devo darti[170]» - chiese Labano. Giacobbe rispose: «Non darmi niente. Se farai quello che ti dirò, io tornerò a custodire il tuo bestiame e a portarlo al pascolo. Dunque: oggi io passerò in mezzo a tutto il tuo bestiame. Tra le pecore sceglierò tutti gli agnelli macchiati e punteggiati e quelli di colore scuro[171]; e tra le capre sceglierò quelle macchiate e punteggiate. D'ora in poi questo bestiame sarà la mia paga. In futuro ti sarà facile vedere se mi sarò comportato onestamente. Quando verrai per controllare la mia paga, se avrò capre non macchiate o non punteggiate e pecore di colore non scuro saprai che te le ho rubate». «Va bene» - rispose Labano - «facciamo come hai detto». In quello stesso giorno Labano mise da parte i montoni striati o macchiati, tutte le capre punteggiate o macchiate, ogni animale, insomma, che aveva una macchia bianca e le pecore di colore scuro, e le affidò ai suoi figli. Poi si allontanarono da Giacobbe tre giorni di cammino, mentre Giacobbe portava al pascolo il rimanente delle greggi di Labano. Giacobbe prese rami secchi di pioppo, di mandorlo e di platano. Ne tagliò la corteccia a strisce e così mise in evidenza la parte bianca del legno. Pose quei rami, così intagliati, nelle vasche e negli abbeveratoi dove le pecore venivano a bere, proprio dinanzi a loro. Li sistemò lì perché le bestie entravano in calore quando andavano a bere. Così quando esse si accoppiavano davanti a quelle verghe partorivano poi piccoli striati, punteggiati e macchiati. Giacobbe separò poi i greggi e mise quelli di Labano in modo che vedessero dinanzi a sé quelle striate e scure. Metteva i suoi greggi da parte, non insieme a quelli di Labano. Quando le bestie robuste andavano in calore Giacobbe metteva dinanzi a loro i rami negli abbeveratoi; così si accoppiavano dinanzi ai rami. Se invece le bestie erano deboli non li metteva. Così le bestie deboli toccavano a Labano, le robuste invece a Giacobbe. In questo modo divenne ricchissimo: possedeva greggi in gran quantità, schiavi e schiave, cammelli e asini.". - *Gn* 30:25-43, *TILC*.

Giacobbe contrappone la sua astuzia alla furbizia di Labano che vuole derubarlo del suo compenso. Bisogna però riconoscere che il comportamento di Giacobbe è biasimevole. Se poi vogliamo dirla tutta, il narratore (l'agiografo) sembra indugiarvi, se non con soddisfazione, almeno con una certa

[168] Nel testo originale ebraico: נִחַשְׁתִּי (*nikhàshti*), "divinai".

[169] In *Gn* 30:30 Giacobbe dice a Labano che durante il tempo in cui lo ha servito le proprietà degli aramei si sono enormemente accresciute e che Dio lo ha benedetto לְרַגְלִי (*leraghlì*), "secondo il mio piede". Si tratta di linguaggio concreto ebraico. Il senso è "secondo i miei passi" ovvero secondo le azioni da lui intraprese; "dovunque io ho messo il piede" (*NR*). Quando *Is* 52:7 dice che "sono belli, sui monti, i *piedi* del messaggero di buone notizie", si tratta sempre di linguaggio concreto: non s'intende certo la bellezza dell'aspetto dei piedi. Noi diremmo: 'Quanto è bello il *passo* di chi porta buone notizie!". Si tratta del suo rallegrante avvicinarsi che suscita emozione.

[170] Labano dice a Giacobbe: "*Stabilisci* [נָקְבָה (*naqevàh*)] il tuo salario e io te lo darò" (*Gn* 30:28, *TNM* 2017). La parola נָקְבָה (*naqevàh*) significa indicare o specificare (qui, il salario); tuttavia, questa stessa parola, se letta *neqevàh*, significa "femminile". È gustosissimo qui il gioco di parole che la Bibbia fa. Labano aveva due figlie e Giacobbe fu costretto a lavorare ben 14 anni per Labano per sposare Rachele di cui era innamorato (*Gn* 29:1-29). Con il gioco di parole, la frase diventa: "Femminile [è] il tuo salario e io lo darò".

[171] "Gli Orientali preferivano il gregge dal vello tutto bianco, mentre stimavano di minor valore quello di colore diverso". – Nota di Fausto Salvoni al v. 32 de *La Bibbia concordata*, Arnoldo Mondadori Editore, 1968.

compiacenza. Va però nel contempo osservato che sarebbero rimasti compiaciuti anche i rozzi pastori del tempo, che non erano certo dotati di raffinata sensibilità morale. Loro avrebbero provato soddisfazione per l'abilità di Giacobbe nell'aver messo nel sacco quella vecchia volpe di Labano, ma altra cosa è il testo biblico, che dobbiamo indagare.

Prima di tutto possiamo notare che lo scrittore ispirato di *Genesi* non giudica diabolica l'azione di Giacobbe, come invece fanno in genere i commentatori. Nel contesto è prima di tutto Labano ad agire male. Dopo aver ingannato Giacobbe facendogli fare il servo per 14 anni (*Gn* 29:16-23;25-28), ora vuole trattenerlo non per amore delle sue figlie ma per il suo interesse (*Gn* 30:25-28). Alla domanda di Giacobbe: "Ma quando comincerò a fare qualcosa per la mia famiglia?"[172] (*Gn* 30:30, *TNM* 2017), Labano risponde: "Cosa ti devo *dare*?" (v. 31, *TNM* 2017), mettendola su un rapporto di dare-avere. La proposta di Giacobbe sulla divisione del gregge non è affatto modesta, tutt'altro, e non si può metterla in relazione al "niente" del v. 31 ("Non mi devi dare niente [מְאוּמָה (*meùmah*)], "alcunché"), perché il senso è: Non mi devi dare alcunché se farai ciò che ti propongo.

Vediamo ora la proposta. Labano deve mettere da parte per Giacobbe "ogni pecora chiazzata e punteggiata, ogni agnello marrone scuro e ogni capra chiazzata e punteggiata"[173] (v. 32, *TNM* 2017) e tenere per sé il resto del bestiame. Giacobbe aggiunge: "*D'ora in poi* sarà questo il mio salario" (*Ibidem*), il che comporta che anche i nuovi nati sarebbero stati divisi tra i due a quel modo. L'offerta è molto generosa e Labano accetta prontamente la proposta. E vi aderisce talmente che, non fidandosi del genero, "Labano frappose la distanza di tre giornate di cammino tra sé e Giacobbe" (v. 36, *NR*), distanziando notevolmente i due greggi.

Prima di questa separazione Labano 'aveva messo da parte i capri striati e chiazzati, tutte le capre chiazzate e punteggiate, tutti i capi con macchie bianche e gli agnelli marroni scuri, e li aveva affidati ai suoi figli' (v. 35, *TNM* 2017). Posta poi un'enorme distanza tra i due greggi, "Giacobbe pascolava il rimanente delle greggi di Labano" (v. 36, *NR*), ed è solo adesso che il patriarca concepisce il suo astuto piano.

Stando alla obsoleta ipotesi documentaria si incrocerebbero nel racconto due scritti provenienti da due supposte diverse fonti. Analizziamo la questione a favore di chi ama ragionare. Alla fonte denominata J apparterebbero i vv. 32 e 40-42:

---

[172] Nel testo Giacobbe dice גַּם־אָנֹכִי (*gam-anochì*), "*anche* io": questo "anche" svela che Labano aveva fino ad allora fatto tutto per sé stesso. Ben traduceva la vecchia *TNM*, anche se nel suo strano italiano: "Quando farò qualcosa *anche* per la mia propria casa?".

[173] *NR* traduce: "Ogni agnello nero tra le pecore, ogni agnello macchiato e vaiolato; e tra le capre, le vaiolate e le macchiate". Si noti la differenza tra ovini e caprini: le pecore sono solitamente bianche, per cui un agnello nero o macchiato è un'eccezione; le capre sono di solito brune o nere, per cui l'eccezione è data da quelle macchiate. In *Os* 12:13 è detto che Giacobbe "per una moglie si fece guardiano di greggi" (*NR*). – Cfr. nota n. 171.

> “**32** Passerò quest'oggi in mezzo a tutte le tue greggi e metterò da parte tutti gli animali chiazzati e punteggiati e tutti quelli neri fra gli agnelli, e i capi chiazzati e punteggiati fra le capre. E questi animali saranno il mio salario. **40** Poi Giacobbe metteva da parte questi agnelli e faceva volgere gli occhi delle greggi verso gli animali striati e tutti quelli di colore nero nel gregge di Labano. Egli si formò così delle greggi a parte, che non mise con le greggi di Labano. **41** Or avveniva che tutte le volte che gli animali vigorosi del gregge entravano in calore, Giacobbe metteva le verghe nei trogoli in vista delle pecore, perché le pecore entrassero in calore vicino alle verghe; **42** ma quando gli animali del gregge erano deboli, non ve le metteva; così gli agnelli deboli erano di Labano e i vigorosi di Giacobbe.”. – *ND*, secondo J.

Nella teoria documentale si suppone che in J non solo Giacobbe abbia già in mente il suo piano quando fa la sua proposta al suocero ma anche che Labano lo sappia. Stando così le cose, la teoria fa acqua da tutte le parti. Intanto, la proposta di Giacobbe non risulta molto vantaggiosa. Poi, se Labano è al corrente dell’astuzia del genero, dove starebbe tale astuzia? Labano si sarebbe messo subito sull’avviso, e stupido non era. Passerebbe però da stupido frapponendo tre giorni di cammino tra i due greggi, perché avrebbe dato più agio a Giacobbe di attuate il piano di cui era al corrente.

Se stiamo invece al testo bilico così com’è, la proposta di Giacobbe risulta chiara e onesta. Lui dice al suocero: … (qui dobbiamo fermarci un momento per stabilire bene il testo). In *Gn* 30:32, secondo *NR*, Giacobbe dice: “Passerò quest'oggi in mezzo a tutte le tue greggi, mettendo da parte ogni agnello nero …”, mentre secondo *TNM* 2017 dice: “Oggi passerò fra tutto il tuo gregge. Tu metti da parte ogni pecora …”[174]. G. Diodati tradusse: “Io passerò oggi per mezzo tutte le tue gregge, levandone, d'infra le pecore …”; così anche la *ND*. Il testo ebraico ha הָסֵר (*hasèr*), che può essere un imperativo singolare maschile (“togli”) oppure un infinito assoluto *hifìl*[175] (“far togliere”). L’imperativo si adatta meglio al contesto, per cui Giacobbe dice al suocero: “Oggi passerò fra tutto il tuo bestiame; tu metti da parte …” (*CEI* 2008). Una proposta chiara e onesta, dunque, e anche semplice.

Un particolare non da poco

Secondo *TNM* 2017: “Tu metti da parte ogni pecora chiazzata e punteggiata, ogni agnello marrone scuro e ogni capra chiazzata e punteggiata”[176]. Nel testo ebraico: “Togli da là ogni agnello [כָּל־שֶׂה (*chol-sèh*)] macchiato e punteggiato e ogni capretto [כָּל־שֶׂה (*chol-sèh*)] scuro fra le pecore e punteggiato e macchiato fra le capre”. Solo agnelli e capretti, dunque. Il vocabolo *sèh* (שֶׂה) può indicare sia un agnello che un capretto, come nelle istruzioni per la Pasqua in *Es* 12:5: “Un *sèh* integro, maschio, di un anno, … dalle pecore o dalle capre”. Che in 30:32 si parli solo di agnelli e di capretti ha un senso: Giacobbe vuole che siano scelti solo i piccoli perché sa che dagli adulti sarebbe stato normale attendersi una prole similmente anomala. I piccoli anomali gli sarebbero serviti unicamente per mostrare che si prendeva gli animali di minor pregio, ma gli adulti – considerato il suo piano – non gli sarebbero serviti.

---

[174] Così anche la precedente versione del 1987.
[175] Causativo attivo.
[176] Sbagliava la vecchia *TNM* a non menzionare gli agnelli: “Tu metti da parte di là ogni pecora variegata e macchiata, e ogni pecora di colore marrone scuro fra i giovani montoni e quelle macchiate e variegate fra le capre”.

Come spiegare la strana idea di Giacobbe? Di certo non conosceva le leggi di Gregor Johann Mendel (1822 - 1884), il biologo e matematico ceco padre della genetica. Tantomeno il narratore di *Gn*. Tuttavia, lui fa scegliere solo gli agnelli e i capretti (30:32) perché sa che dalle pecore e dalle capre adulte sarebbero nati solo piccoli simili alle madri, quindi anomali. A maggior ragione, quindi, perché ricorrere alla strana idea descritta in 30:37-39?

> "Giacobbe prese rami secchi di pioppo, di mandorlo e di platano. Ne tagliò la corteccia a strisce e così mise in evidenza la parte bianca del legno. Pose quei rami, così intagliati, nelle vasche e negli abbeveratoi dove le pecore venivano a bere, proprio dinanzi a loro. Li sistemò lì perché le bestie entravano in calore quando andavano a bere. Così quando esse si accoppiavano davanti a quelle verghe partorivano poi piccoli striati, punteggiati e macchiati". – 30:37-39, *TILC*.

Lo spiega lui stesso alle sue due mogli, dicendo che l'idea gli era stata suggerita da un angelo: "Una volta, quando le pecore entravano in calore, io alzai gli occhi e vidi in sogno che i maschi, che montavano le femmine, erano striati, macchiati o chiazzati. L'angelo di Dio mi disse nel sogno: «Giacobbe!». Io risposi: «Eccomi!». L'angelo disse: «Alza ora gli occhi e guarda; tutti i maschi che montano le femmine sono striati, macchiati o chiazzati, perché ho visto tutto quello che Labano ti fa»". – 31:10-12.

Il patto suggerito da Giacobbe sta più che bene a Labano che "disse: «Ebbene, sia come tu dici!»" (*Gn* 30:34). Ma la vecchia volpe ha già in mente di gabbare il genero, come aveva fatto con l'accordo per dargli in moglie Rachele (cfr. 29:23). E, infatti, quello stesso "giorno mise da parte[177] i capri striati[178] e chiazzati e tutte le capre punteggiate e chiazzate, ogni capo che aveva del bianco, e ogni capo di colore scuro tra le pecore. Li affidò ai suoi figli e stabilì una distanza di tre giorni di cammino tra sé e Giacobbe, mentre Giacobbe pascolava l'altro bestiame di Làbano" (30:35,36, *CEI* 2008). Affidando in custodia gli animali di minor pregio ai figli e tenendo Giacobbe a considerevole distanza, pensava di aver messo nel sacco il genero: gli avrebbe dato – in teoria, facendoglielo pensare – solo gli animali anomali esistenti[179]. Ma in realtà, affidandoli ai figli, non gli avrebbe dato neppure quelli[180], e così Giacobbe non avrebbe avuto alcun animale che potesse procreare.

Il narratore è molto bravo a racchiudere tutto ciò nella scena di 30:36 in cui, tutto solo, "Giacobbe pascolava"; e cosa pascolava? "Il rimanente delle greggi *di Labano*". Il participio רֹעֶה (*roèh*) è usato

---

[177] *Vayàsar* (וַיָּסַר), "e tolse". È lo stesso verbo סוּר (*sur*) usato da Giacobbe in 30:32 ("Tu metti da parte …", *CEI* 2008). C'è un gioco di parole? Se c'è, contiene un certo sarcasmo, perché il genero aveva pattuito: "Tu metti da parte [הָסַר (*hasèr*)] ogni capo …: *sarà il mio salario*", mentre qui avrebbe il senso di sottrarre.

[178] Nel testo ebraico: עֲקֻדִּים (*aquddìm*). Molti esegeti, a ragione, leggono נְקֻדִּים (*nequddìm*), come in 31:8: "Quand'egli diceva: «I macchiati [נְקֻדִּים (*nequddìm*)] saranno il tuo salario», tutto il gregge figliava agnelli macchiati. Quando diceva: «Gli striati [עֲקֻדִּים (*aquddìm*)] saranno il tuo salario», tutto il gregge figliava agnelli striati". – *NR*.

[179] Il patto prevedeva però anche i nuovi nati: "*D'ora in poi* sarà questo il mio salario" (30:32, *TNM* 2017). La traduzione "d'ora in poi" è giustificata: l'ebraico ha infatti הָיָה (*hayàh*), "sarà", al futuro.

[180] Gli animali anomali erano considerati di minor valore, ma non per questo erano da eliminare. Labano ne aveva e se li teneva, e vuole ancora conservarli per sé.

magistralmente, dando un tocco che rende la scena ancor più significativa: “pascolante”. È in quel triste momento che il nostro patriarca ricorre alla sua astuzia.

Astuzia biasimevole? Non del tutto, dopo la sua onesta proposta e dopo il tentativo di truffa da parte di Labano. Se poi consideriamo che Giacobbe prende la sua idea dal suggerimento di un angelo (31:10-12), biasimevole sarebbe casomai l’angelo. Ma non lo è, perché lui stesso spiega il perché: “Ho visto tutto quello che Labano ti fa”. Non è questione di etica ma di *giustizia*. Biasimevole, e molto, era la spregevole trappola che Labano aveva in mente.

Che cosa ne pensava il narratore? Il suo giudizio, essendo egli ispirato, è alla fine quello che la Bibbia dà. E tale valutazione la ricaviamo ovviamente dalla narrazione. La chiave sta proprio ai vv. 10-12 di *Gn* 31 in cui Giacobbe spiega:

> “Io in sogno alzai gli occhi e vidi che i capri in procinto di montare le bestie erano striati, punteggiati e chiazzati. L'angelo di Dio mi disse in sogno: «Giacobbe!». Risposi: «Eccomi». Riprese: «Alza gli occhi e guarda: tutti i capri che montano le bestie sono striati, punteggiati e chiazzati, **perché** ho visto come ti tratta Làbano»”. - *CEI* 2008.

Ora, che cosa vuol dire che l’angelo ha visto come Labano lo tratta? Il significato è evidente, ma che relazione ha ciò con il comportamento degli animali striati, punteggiati e chiazzati? C’è una stretta relazione; diversamente non ci sarebbe logica. Non è possibile sostenere, stando così le cose, che l’angelo avrebbe voluto che Giacobbe fosse leale con Labano che era sleale e che confidasse in Dio. Di fatto confida in Dio, applicando l’implicito suggerimento angelico. E, riportando questo evento, il narratore considera Giacobbe come davvero sorretto divinamente. Tuttavia, riportando l’evento tardivamente come ricordo retrospettivo di Giacobbe, il narratore lascia che il lettore provi un certo imbarazzo per il comportamento non etico di Giacobbe; solo alla fine, il lettore comprenderà come stavano le cose.

La questione va affrontata anche dal punto di vista di Labano. All’inizio egli accetta di buon grado la proposta: sa, infatti, che dando al genero solo gli animali anomali, ne avrebbe ricavato una misera ricompensa, perché la diversa coloritura è percentualmente alquanto inferiore a quella normale e consueta. Ma poi diventa avido. L’avvertimento angelico dato a Giacobbe, stando così le cose, non può essere moralmente discutibile: l’angelo sa bene come Labano sta trattando il genero.

> Giacobbe riferendosi a Labano: “Dio non gli ha permesso di farmi del male … Così Dio ha tolto il bestiame a vostro padre e lo ha dato a me”. – 31:7,9, *NR*.

Possiamo fare un paragone con ciò che avverrà all’esodo dall’Egitto. Dio dà queste istruzioni al suo popolo, che sta per liberare: “Ogni donna domanderà [שְׁאֵלָה (*shaalàh*)] alla sua vicina e alla sua coinquilina degli oggetti d'argento, degli oggetti d'oro e dei vestiti. Voi li metterete addosso ai vostri figli e alle vostre figlie, e così spoglierete gli Egiziani” (*Es* 3:22, *NR*). Questo stesso verbo (שָׁאַל, *shaàl*) lo troviamo nel passo parallelo di *Es* 12:36 così tradotto da *NR*: “Il Signore fece in modo che

il popolo ottenesse il favore degli Egiziani, i quali gli diedero [יַשְׁאִלוּם (*yshilùm*)] quanto domandava". Ora, sembra strano che gli egiziani dessero così di buon grado le loro cose preziose agli ebrei, nonostante non vedessero l'ora che se ne andassero (*Es* 12:33). Come mai allora acconsentirono? La spiegazione sta nel verbo. Giovanni Diodati fu molto accurato nel tradurlo: "Essi [gli egizi] gli aveano ***prestate*** [יַשְׁאִלוּם (*yshilùm*)] quelle cose" (12:36). Chiesero in prestito ben sapendo che non lo avrebbero mai più restituito. È forse per questa dubbia morate che la *ND* si permettere di correggere così: "Diedero loro quel che chiedevano". Il verbo *shaàl* (שָׁאַל) può significare sia "chiedere" che "prestare". Che in questi passi abbia questo secondo senso è reso certo da *Es* 12:36 in cui compare[181] nella forma *hifìl*[182], che ha sempre il senso di "prestare". Con questo senso lo troviamo anche in *1Sam* 1:28 in cui Anna si riferisce al piccolo Samuele, suo figlio, e dice di lui:

NR	"Lo dono al Signore"	*CEI* 1974	"Lo dò in cambio al Signore"
Diodati	"L'ho ***prestato*** al Signore"	*ND*	"Lo dono all'Eterno"
TNM 1987	"L'ho ***prestato*** a Geova"	*TNM* 2017	"Lo cedo* a Geova"
Ebraico	הִשְׁאִלְתִּהוּ (*hishiltihù*), "prestai a lui"		* Nota in calce: «Lett. "lo ***presto***"».
LXX	κιχρῶ αὐτὸν τῷ κυρίῳ (*kichrò autòn tò kyrìo*), "***presto*** lui al signore"		

In *Es* 3:22 è spiegato: "Così spoglierete gli Egiziani", e 12:36 conferma: "Così spogliarono gli Egiziani". Tutto motivato dalla decisione divina: "Non ve ne andrete a mani vuote" (*Es* 3:21), che suona come un piccolo ed esiguo risarcimento per i secoli di dura schiavitù che il popolo dovette subire.

Come Giacobbe, gli ebrei si erano guadagnati il compenso per il loro duro lavoro e, in più, sia Giacobbe che gli ebrei altro non fecero che seguire *le indicazioni divine*. Considerato quest'ultimo dato, la questione morale – che da Giacobbe era passata all'angelo e la questione morale che dagli ebrei può essere fatta risalire a Mosè che diede le disposizioni per ordine di Dio – passa al massimo livello, coinvolgendo Dio. Ed è questo, alla fine, che sorprende.

Senza fare congetture per difendere Dio, proponendo giustificazioni di cui Dio non ha bisogno, è nel testo biblico che dobbiamo cercare il significato delle cose. Puntiamo quindi la nostra attenzione sulla particolare espressione che Giacobbe usa ricordando i soprusi perpetrati da Labano:

> "Se il Dio di mio padre, il Dio di Abramo, il Terrore di Isacco non fosse stato con me, certo tu ora mi avresti rimandato *a vuoto* [רֵיקָם (*reqàm*)]". – *Gn* 31:42, *Bibbia concordata*.

La stessa situazione di Giacobbe è richiamata in un caso simile previsto da un testo giuridico che tratta del congedo di uno schiavo dopo anni di lavoro:

"Quando lo manderai via da te libero, non lo rimanderai *a mani vuote* [רֵיקָם (*reqàm*)]". – *Dt* 15:13.

[181] Alla terza persona plurale.
[182] Causativo attivo.

La citata legge[183] prevedeva: “Se un tuo fratello ebreo o una sorella ebrea si vende a te, ti servirà [verbo עָבַד (*avàd*)] sei anni; ma il settimo, lo manderai via da te libero. Quando lo manderai via da te libero, non lo rimanderai a mani vuote; lo fornirai generosamente di doni presi *dal tuo gregge*, dalla tua aia e dal tuo torchio; lo farai partecipe delle benedizioni che il Signore, il tuo Dio, ti avrà elargito”. - *Dt* 15:12-14.

Labano pretese non solo che Giacobbe lo servisse per sette anni invece di sei, ma il settimo – facendolo lavorare anziché liberarlo – pretese con l’inganno che lo servisse per altri sette (*Gn* 29:20-23,25,27) e così Giacobbe “servì [יַּעֲבֹד (*yaavòd*); verbo עָבַד (*avàd*)[184]] Labano per *altri sette*[185] anni”. - *Gn* 29:30.

Va rimarcato: anziché lasciare libero Giacobbe dopo sei anni di lavoro, Labano lo fece lavorare anche il settimo. Ciò per due volte di seguito. E, come se non bastasse, non intendeva dargli neppure i doni di congedo, che secondo l’antichissima legge dovevano essere costituiti da animali presi dal suo gregge[186].

Antica legge conservata in *Dt* 15:12-14		**Stato di Giacobbe (*Gn* 29:20,30:25;31:42)**
Ti servirà sei anni		Giacobbe servì sette anni per altri sette anni
ma nel settimo lo invierai		Giacobbe disse a Labano: «Lasciami andare»
non lo invierai a mani vuote		«mi avresti mandato via a mani vuote»
gli farai doni presi dal gregge		---
gli darai da ciò con cui Yhvh ti benedisse		«Yhvh ti ha benedetto»
Termini tecnici	Verbi	עָבַד (*avàd*); שָׁלַח (*shalàkh*); בָּרַךְ (*baràch*)
	Espressioni	רֵיקָם (*reqàm*); צאֹן (*tzon*)

E così, non si può più parlare di questione morale che da Giacobbe era passata all’angelo e poi al massimo livello, coinvolgendo Dio (e, parimenti, non si può più parlare di questione morale che dagli ebrei viene fatta risalire a Mosè e poi a Dio[187]). Non esiste infatti alcuna questione morale. Si tratta di una **questione di giustizia**[188].

L’angelo di Dio che indica a Giacobbe la strada da seguire per ottenere dall’avaro Labano ciò che la legge prevede, raffigura l’attenta osservanza della giustizia da parte del supremo tribunale che la fa osservare.

---

[183] Sarebbe molto limitativo basarsi unicamente sull’età del libro di *Dt* e sul fatto che la *Toràh* fu successiva a Giacobbe. Ciò non toglie, infatti, che molte leggi accolte nella *Toràh* erano antichissime, come dimostrano i termini tecnici רֵיקָם (*reqàm*) e עָבַד (*avàd*), che sono usati del codice giuridico di *Dt* e nel caso di Giacobbe.
[184] Cfr. nota 183.
[185] Inganno a parte ma già grave in sé, Labano trasgredì doppiamente perché per due volte pretese un settennio pieno anziché un sessennio.
[186] La legge prevedeva generosi doni presi dal gregge, dall’aia e dal torchio per l’olio e il vino (*Dt* 15:12-14); nel caso di Labano, che era un pastore, si trattava di gregge.
[187] “Quando ve ne **andrete**, non ve ne andrete **a mani vuote**”. - *Es* 3:21.
[188] A meno che si voglia mettere in dubbio la morale dei giudici che oggi costringono legalmente gli insolventi a dare quanto dovuto a chi ne ha diritto!

La giustizia nel caso dell'esodo degli ebrei dall'Egitto

In *Es* 3:21 Dio garantisce al suo popolo: "Quando ve ne andrete [verbo שָׁלַח (*shalàkh*), lo stesso usato in *Dt* 15:12-14] non ve ne andrete a mani vuote [רֵיקָם (*reqàm*), la stessa espressione tecnica usata in *Dt* 15:12-14]". Gli ebrei se ne andarono portando via "oggetti", כְּלִי, *chelè* (v. 22). Lo stesso termine *chelè* (כְּלִי), "oggetti", è usato in *Es* 11:2 e 12:35. Ora si noti cosa aveva detto il faraone che aveva accolto gli ebrei in Egitto: "Non preoccupatevi per le vostre cose, perché il meglio di tutto il paese d'Egitto è vostro" (*Gn* 45:20, *TNM* 2017). "Le vostre cose" sono nel testo ebraico כְּלֵיכֶם (*kelechèm*), "*oggetti* di voi". Facendo portar via dall'Egitto quegli oggetti viene attuata la giustizia e viene fatta rispettare la legge che poi sarà deuteronomica, vogliano o non vogliano gli egiziani (voglia o non voglia Labano, nel caso di Giacobbe). Anche durante l'Esodo il tribunale supremo divino veglia affinché sia rispettata la legge di giustizia.

Prima di terminare questo capitolo, è utile occuparci di un'altra questione che tocca la morale nelle liti familiari (delle quali ci occuperemo nel prossimo capitolo). Riguarda la condotta di Abramo:

> "Quando Saràì, moglie di Abram, diede al marito la propria schiava, Agar l'Egiziana, erano già dieci anni che essi abitavano nella terra di Canaan. Abram andò dunque da Agar, che rimase incinta. Ma quando essa se ne rese conto, ne fu orgogliosa e cominciò a guardare con disprezzo la padrona. Saràì allora disse ad Abram: «Sei tu il responsabile di questo disprezzo. Io stessa ti ho messo tra le braccia la mia schiava. Ma da quando sa di essere incinta mi considera inferiore a lei. Decida il Signore chi ha ragione fra noi due». Le rispose Abram: «La schiava è tua. Pensaci tu. Trattala come meglio ti pare!». E Saràì maltrattò Agar, che fuggì lontano da le". – *Gn* 16:3-6, *TILC*.

Sotto l'aspetto morale abbiamo qui tre comportamenti:

1. Agar, rimasta incinta di Abramo, diventa altezzosa al punto di snobbare la sua padrona;
2. Sarai fa allora sfoggio del suo orgoglio di moglie e di donna;
3. Abramo non difende Agar ma neppure interviene a favore di sua moglie; fa il neutrale.

Qual è la posizione del narratore, e quindi della Bibbia?

Di Agar l'agiografo non riporta alcuna parola; dice solo che lei "disprezzò la sua padrona ne[i] suoi occhi" (v. 4, traduzione dall'ebraico; = la sua padrona non contò più nulla per lei). Non facendola parlare il narratore le dà scarsa importanza e lascia che sia l'atteggiamento arrogante di lei a parlare eloquentemente.

Di Sara l'agiografo riporta le sue parole, che svelano una certa sua attitudine spirituale: lei dice che Yhvh le ha impedito di avere figli e poi esorta così il marito: "Va', orsù con la mia serva, forse potrò avere figli da lei" (v. 2, traduzione dall'ebraico). Questa pratica era ammessa e il figlio nato sarebbe stato considerato legittimo; lo stesso farà Rachele che, non riuscendo ad avere figli, dirà a suo marito Giacobbe: "Ecco la mia schiava Bila. Va' con lei, affinché partorisca *per me* ["sulle ginocchia di me", nell'ebraico] e, tramite lei, anch'io possa avere dei figli" (*Gn* 30:3, *TNM* 2017). Ma Dio vuole che la catena della promessa prosegua non semplicemente con un figlio di Abraamo, ma con il figlio *di Sara*. Avendo subito l'atteggiamento altezzoso della sua schiava, che si era montata la testa, lei rinfaccia al marito di non essere intervenuto per rimettere al suo posto la schiava che *lei* gli aveva concesso; e chiede che sia Yhvh a giudicare. Il narratore coglie qui la psicologia femminile e

l'attitudine spirituale di Sarai. Tuttavia, al v. 6 registra che Saràì umiliò Agar al punto che fuggì via da lei.[189]

Di Abramo l'agiografo descrive la condotta, che risulta censurabile perché nella narrazione egli non spende una sola parola per Agar, non la riprende e non consola sua moglie, alla quale sa solo dire: "La tua serva è sotto la tua autorità. Falle quello che vuoi" (v. 6, *TNM* 2017). Di fatto, il narratore ci presenta un comportamento di Abramo che è tutt'altro che esemplare.

In contrasto con questa lite familiare, è interessante notare che subito dopo l'agiografo mostra la bontà di Yhvh che interviene in modo benevolo e comprensivo a favore di Agar e in modo paterno riguardo a suo figlio (cose che Abramo non aveva saputo fare):

> "L'angelo del Signore la vide nel deserto, vicino a una sorgente, quella che si trova sulla via di Sur, e le disse: «Agar, schiava di Saràì, da dove vieni? E dove vai?». «Fuggo da Saràì, la mia padrona» - rispose Agar. «Torna invece da lei» - ordinò l'angelo del Signore - «e resta a lei sottomessa». Poi aggiunse: «Io renderò così numerosi i tuoi discendenti, che non sarà possibile contarli»". - *Gn* 16:7-10, *TILC*.

Quando in *Gn* 21 si ripeterà il battibecco tra Sara e Agar[190], noteremo solo un piccolo miglioramento in Abraamo, e non del tutto positivo: quando Sara "disse ad Abraamo: «Caccia via questa serva e suo figlio» . . . La cosa dispiacque moltissimo ad Abraamo (*Gn* 21:10,11). Qui, almeno, si dispiace, ma per vincere le sue remore dovrà intervenire Dio a dirgli di ascoltare sua moglie (v. 12). Ciò che però non cambia è la concezione morale del narratore, e quindi della Scrittura, la quale non corrisponde a quella di personaggi.

I fatti sono raccontati in modo obiettivo, ma ciò non comporta affatto l'approvazione dell'agiografo. Di più, si può dire che a volte in certi particolari emerge la valutazione morale che la Bibbia fa attraverso il narratore. Si pensi, come esempio, a *Lv* 18:18: "Non devi prendere in sposa una sorella di tua moglie e avere rapporti sessuali con lei mentre tua moglie è ancora in vita, per non suscitare rivalità"[191] (*TNM* 2017). Si pensi anche a *Dt* 21:15,16: "Se un uomo ha due mogli e ne ama una più dell'altra ed entrambe gli danno dei figli e il primogenito è della moglie non amata, il giorno in cui darà l'eredità ai figli non gli sarà permesso di trattare come primogenito il figlio della moglie amata invece del figlio di quella non amata, che è il primogenito" (*TNM* 2017). E invece che cosa fece Giacobbe? Ebbe due mogli e privilegiò Giuseppe, il primogenito che ebbe dalla amatissima moglie Rachele (*Gn* 35:24), arrivando a dirgli: "Io ti do una parte di più che ai tuoi fratelli" (*Gn* 48:22).

---

[189] Più avanti, dopo che la schiava Agar era tornata dalla sua padrona e Sara chiese ad Abraamo di cacciarla definitivamente insieme al loro figlio, Dio dirà al patriarca: "Dà ascolto a tutto quello che Sara ti dice". – *Gn* 21:12, *ND*.

[190] Vedi nota 189.

[191] Al tempo la poligamia era ancora permessa e la *Toràh* la regolava. – Si veda la carta *La progressione della morale biblica*.

Questi sono i fatti, ma poi si legge in *1Cron* 5:1: “Siccome [Ruben[192]] profanò il letto di suo padre[193], la sua primogenitura fu data ai figli di Giuseppe”. – Cfr. *Gn* 49:4.

È infine un errore valutare la morale biblica partendo dalla morale attuale, che sotto certi aspetti non è poi così morale. Occorre entrare nell’ambiente storico del tempo e valutare le cose alla luce del loro ambiente.

[192] Primogenito di Giacobbe. – *Gn* 46:8.
[193] *Gn* 35:22.

CAPITOLO 20

I valori etici

Le liti familiari

Di quanto indicato nel capitolo 15 ci rimane un ultimo punto da trattare:

> F. I fratelli di Giuseppe sono gelosi di lui ed escogitano un piano per liberarsene: prima lo gettano in una cisterna vuota e senz'acqua, poi lo vendono a dei mercanti madianiti che lo portano in Egitto e fanno credere a loro padre che Giuseppe è stato sbranato da una bestia feroce. – *Gn* 37.

L'odio che i fratelli di Giuseppe nutrono per lui nasce dalla gelosia. Il diciassettenne primogenito che Giacobbe ebbe dalla amatissima moglie Rachele (*Gn* 35:24:37:2) ebbe dei sogni che raccontò ai suoi fratelli. Quando fece dei sogni particolari[194] e li raccontò ai suoi fratelli, "questi lo odiarono più che mai" e "l'odiarono ancor di più a causa dei suoi sogni e delle sue parole" (*Gn* 37:5,8). Così, "i suoi fratelli erano invidiosi di lui" (*Gn* 37:11). Ai vv. 12-24 complottano per ucciderlo e infine (vv. 25-36) lo vendono come schiavo.

Le azioni malvagie dei fratelli di Giuseppe verso di lui sono raccontate dall'agiografo in modo obiettivo, come sempre fa. Criticare il fatto che egli non spenda una sola parola di biasimo rivela una lettura miope del testo biblico da parte di chi muove l'accusa. Infatti, le colpe gravissime dei fratelli sono fatte sentire (e anche molto chiaramente) tramite il racconto delle punizioni che toccheranno loro successivamente.

Altro non c'è da dire, perché la condanna delle malvagie azioni dei fratelli di Giuseppe (odiarlo, volerlo uccidere, rinchiuderlo in una cisterna, venderlo come schiavo e far credere al loro padre che fosse stato sbranato da una animale feroce) diventa chiara nel seguito del racconto quando si narrano tutte le pene che i fratelli dovettero patire.

C'è comunque da rimarcare una particolarità significativa, di carattere psicologico, che riguarda la morale:

- I fratelli spiegano al gran visir d'Egitto: "Noi, tuoi servi, siamo dodici fratelli, figli di uno stesso uomo, del paese di Canaan. Ecco, il più giovane è oggi con nostro padre, e uno **non è più**". - *Gn* 42:13.

[194] *Gn* 37:6,7,9.

- Rientrati in Palestina riferiscono al loro padre Giacobbe ciò che hanno detto al gran visir: “Noi gli abbiamo detto: «Siamo gente sincera; non siamo delle spie; siamo dodici fratelli, figli di nostro padre; uno **non è più**»”. - *Gn* 42:31,32.
- Giacobbe dice ai suoi figli che vogliono tornare in Egitto con il giovane Beniamino, il fratello più piccolo (come richiesto dal faraone in 42:15): “Mio figlio non scenderà con voi; perché suo fratello **è morto**”. - *Gn* 42:38.
- Giuda, uno dei fratelli, rammenta al gran visir d’Egitto quanto gli avevano detto a suo tempo: “Noi rispondemmo al mio signore: «Abbiamo un padre che è vecchio, con un giovane figlio, natogli nella vecchiaia; il fratello di questi **è morto**»”. - *Gn* 44:20.

Che differenza c’è tra “è morto” e “non c’è più”? In pratica nessuna. Ma ciò che è interessante è esaminare i contesti in cui si usa una o l’altra espressione.

La forma più cruda “è morto” è usata dal vecchio Giacobbe che è conscio della dolorosa realtà così come gli era stata raccontata. La usa anche Giuda parlando al gran visir d’Egitto in una situazione in cui, allarmato, ora calca sulla gravità delle cose; in precedenza, infatti, avevano detto “non c’è più”.

La forma più delicata “non c’è più” è usata dai fratelli parlando con il gran visir d’Egitto e viene da loro ripetuta riferendo al loro padre il colloquio.

Nel delicato “non c’è più” si avverte come una remora, la quale nasconde un certo tormento interiore perché il loro fratello “è morto” a causa loro. Dicendo “è morto” riemerge la tragica realtà della loro colpa, che è alquanto occultata nel “non c’è più”, che in fondo è la versione addolcita della realtà che vi sta dietro con la colpa che comporta. In questo nascondimento, in effetti si riaffaccia un po’ di senso morale.

CAPITOLO 21

La morale ebraica

L'etica dei Padri

Secondo la tradizione ebraica rabbinica Mosè ricevette sul Monte Sinai non solo la *Toràh*[195] che poi fu scritta ed è tuttora conservata nella Bibbia, ma anche la *Toràh* orale, che – sempre secondo la tradizione ebraica rabbinica – sarebbe stata trasmessa di generazione in generazione. Di ciò non si ha alcuna evidenza biblica. La presunta *Toràh* orale fu poi messa per iscritto da rabbi Yehudah HaNasi prima della sua morte verso il 217, nel terzo secolo della nostra era. Soprattutto, non abbiamo evidenze bibliche che a Mosè fosse stato dato un insegnamento orale. A che scopo poi, se fu dato l'insegnamento (*Toràh*) scritto?

Ai paragrafi introduttivi (1 e 2) al capitolo 1 dei *Pirqè Avòt* è detto:

> "**1**. Mosè ricevette la Toràh [orale] dal (monte) Sinai e la trasmise a Giosuè; e Giosuè agli Anziani; e gli Anziani ai Profeti; e i Profeti la smisero agli Uomini della Magna Congregazione. Essi solevano dire tre cose: Siate cauti nel giudizio; allevate molti discepoli; e fate un riparo alla Toràh. **2**. Simeone il Giusto era uno dei rimasti della Magna Congregazione. Egli soleva dire: Per tre cose il mondo sussiste: per la Toràh, per il culto e per la misericordia".

È vero che "Mosè andò a *riferire* al popolo tutte le parole del Signore e tutte le leggi", ma subito dopo è specificato che "Mosè **scrisse** tutte le parole del Signore" (v. 4). A Mosè fu dato da Dio questo comando: "**Scrivi** queste parole; perché sul fondamento di queste parole io ho fatto un patto con te e con Israele" (*Es* 34:27). Qui non si fa alcun riferimento a disposizioni che dovessero rimanere orali: ***Mosè doveva scriverle e le scrisse***. Giosuè fu il successore di Mosè e certamente si attenne alla *Toràh*, quella scritta, perché era l'unica. Gli anziani di Israele pure si attennero all'unica *Toràh*, e che passassero una presunta *Toràh* orale nientemeno che ai profeti è fantasioso.

Fu soprattutto ai sacerdoti leviti che fu affidata la *Toràh* (*Dt* 31:9-13). Al tempo dei Maccabei, però, durante la dominazione greca, molti sacerdoti divennero inaffidabili. *I farisei, pure diffidenti dei*

[195] *Toràh* (תּוֹרָה) significa in ebraico "insegnamento".

sacerdoti, iniziarono a dar vita a delle tradizioni che secondo loro avrebbero permesso a tutti di essere santi quanto i sacerdoti. Nel far ciò violarono però quanto prescritto proprio nella *Toràh*, in *Dt* 12:32: "Non vi aggiungerai nulla e nulla né toglierai". Pretendendo di assolvere il compito dei sacerdoti, i farisei divennero i nuovi dottori della *Toràh*, inventando nuovi modi di interpretare la Scrittura. Secondo lo stesso *Talmùd*, la ***tradizione orale*** dei **farisei** iniziò da dopo la distruzione del Tempio nel 587 prima della nostra era, protraendosi fino alla distruzione nel nuovo Tempio nel 70.

La distruzione di Gerusalemme e del suo Tempio nell'anno 70 fu una catastrofe con enormi conseguenze soprattutto sul piano spirituale. Ora non era più possibile applicare dovutamente la *Toràh* perché i riti sacerdotali nel Tempio non potevano più esserci. Scomparso il fondamento del giudaismo, il Tempio con il suo culto, lo zelo devozionale dei giudei si concentrò sulla cosiddetta *Toràh* orale. Iniziarono così a formarsi in vari luoghi le accademie in cui insegnare la presunta *Toràh* orale, che altro non era – in fondo – che la raccolta delle interpretazioni rabbiniche.

Rabbi Yehudah mise per iscritto la tradizione orale per via della persecuzione degli ebrei e per evitare che andasse persa, perché con il passare del tempo era a rischio la sopravvivenza della tradizione orale dei farisei, iniziata nel sesto secolo prima della nostra era.

Comunque, all'opera redatta da rabbi Yehudah fu dato il nome di *Mishnàh* (מִשְׁנָה, "studio a ripetizione"). La *Mishnàh* consiste di sei ordini, ciascuno dei quali contiene diversi trattati, per un totale di 63 trattati. Il quarto ordine della *Mishnàh* si chiama *Neziqin* (נזיקין, "danni") e contiene dieci trattati. Il nono trattato, composto da sei capitoli, è chiamato *Avòt* (אבות, "Padri") ed è una raccolta delle massime ***etiche*** favorite dei saggi. I *Pirqè Avòt* (פרקי אבות) – "Capitoli dei Padri"; più liberamente, "Etica dei Padri" – raccoglie gli insegnamenti **etici della morale ebraica**.

A completamento degli ultimi capitoli in cui abbiamo trattato di valori etici biblici (capitoli 15-20) prendiamo qui in considerazione i *Pirqè Avòt*. Abbiamo fatto alcune considerazioni, lasciamo però a ciascuno studioso che legge il presente libro di decidere se procurarselo e leggere personalmente questo interessante trattato[196]. Se così deciderà, suggeriamo di applicare l'ottimo consiglio dato da Paolo in *1Ts* 5:21: "Verificate ogni cosa e attenetevi a ciò che è eccellente"[197]. – *TNM* 2017.

---

[196] Il testo completo è disponibile in rete qui.

[197] Ciò si applica ovviamente a tutto ciò che non è Sacra Scrittura, perché in essa tutto è già eccellente. "Ogni cosa" può comprendere quindi trattati filosofici, trattati esegetici e qualsiasi altro scritto in cui ci sia qualcosa di eccellente a cui, dopo verifica, attenersi.

I *Pirqè Avòt*

I *Pirqè Avòt* riassumo in brevi e succose massime gli elementi principali dell'esperienza etica ebraica e non affermano nulla che non possa rientrare nel vero e integrale pensiero dell'ebraismo. I *Pirqè Avòt* possono quindi, e devono, essere considerati come trattati di morale ebraica. I dottori della *Toràh* autori delle massime, pur attenendosi al Pentateuco e ai Profeti (ovvero all'ebraismo più antico) nella loro interpretazione e nella loro esegesi, furono dei pensatori veri e propri. Il fatto stesso di saper riassumere in una breve massima osservazioni ricche di buon senso, indica la loro capacità di intellettuali, di studiosi e, per certi versi, di filosofi (ammesso che si possa parlare di filosofia ebraica). Da un punto di vista occidentale, i *Pirqè Avòt* ci presentano una vera e propria riflessione filosofica sulla morale. Hanno quindi un valore doppio: indubbiamente espressione della morale ebraica più genuina, sono anche il prodotto della riflessione filosofica di singoli pensatori. La speculazione ebraica è antica almeno quanto quella greca. E non c'è da meravigliarsi se quella ebraica non si occupa dei temi che furono cari ai pensatori greci. Al di là della differenza di mentalità e di ambiente tra i due popoli, gli ebrei erano completamente presi dal Dio unico.

Parlando di speculazione ebraica occorre rimarcare che il popolo ebraico era consapevole della sua chiamata da parte di Dio. I cardini del pensiero ebraico erano Dio e la sua rivelazione. È solo all'interno di ciò che si può parlare di speculazione ebraica. "Beato l'uomo . . . il cui diletto è nella *Toràh* di Yhvh, e su quell'insegnamento medita giorno e notte". - *Sl* 1:1,2.

I *Pirqè Avòt* hanno anche importanza pedagogica ed educativa, tanto che capita di leggere in essi un detto pedagogico tra altri detti di carattere pratico e morale. In più, nelle accademie presiedute dai dottori della *Toràh* non c'era solo il rapporto tra maestro e allievo, ma anche il rapporto vicendevole tra persone.

Alcuni detti dei *Pirqè Avòt* sono anonimi, ma la maggior parte reca il nome dell'autore. Nei detti che sono stati selezionati e che sono riportati di seguito si è preferito tacere il nome degli autori, così da dare più rilevanza ai detti in sé.

DAL PRIMO CAPITOLO

- "Non siate come quegli schiavi che servono il loro padrone allo scopo di ricevere un premio; ma siate invece come quegli schiavi che non servono il loro padrone allo scopo di ricevere un premio: e che il timore del cielo sia sempre su di voi".
- "Giudica ogni individuo dal lato buono".
- "Allontanati dal cattivo vicino, non associarti al malvagio".
- "Mantieni imparziale il tuo giudizio, senza simpatie o prevenzioni nei confronti delle parti in causa".
- "Ama il lavoro, odia la grandezza e non ricercare l'amicizia dei potenti".

* “Chi è ambizioso di estendere la propria fama, perde il proprio nome: chi non accresce (il proprio sapere) lo diminuisce; chi non studia, è meritevole di morte”.
* “Se io non sono per me, chi è per me? Ma se io sono soltanto per me, che cosa sono io? E se non adesso, quando?”.
* “Fa' del tuo studio un'occupazione costante; parla poco, ma agisci molto; accogli ogni persona con volto sereno”.

DAL SECONDO CAPITOLO

* “Quale è la retta via che l'uomo deve scegliere? Quella che conferisca onore a chi la persegue e gli procuri onore anche da parte degli uomini. Stai bene attento alle prescrizioni facili come a quelle che nel loro adempimento richiedono un maggiore impegno, poiché' tu non conosci la ricompensa di ogni comandamento”.
* “Rifletti sopra tre cose e non ti troverai in condizione di commettere peccato: sappi che cosa c’è sopra di te: un occhio che vede, un orecchio che ode e il fatto che tutte le tue azioni vengano registrate in un libro”.
* “Non giudicare il tuo compagno fino a che pure tu non ti troverai al suo posto”.
* “Non dire studierò quando avrò tempo; forse non avrai tempo”.
* “Chi aumenta la concentrazione (nello studio), aumenta saggezza”.
* “Considerate quale sia la strada cattiva dalla quale l'uomo debba tenersi lontano … un occhio cattivo; … un compagno cattivo; … un cattivo vicino”.
* “L'occhio cattivo, l'istinto cattivo e l'odio verso le creature allontanano l'uomo dal mondo”.
* “Quando tu preghi, non fare della tua preghiera qualcosa di meccanico, ma invece un atto di implorazione, di misericordia e di grazia davanti al Signore”.

DAL TERZO CAPITOLO

* “Sappi da dove sei venuto, quale è la tua destinazione, davanti a chi dovrai rendere conto e ragione”.
* “Dà a lui (a D-o) ciò che è suo perché tu e ciò che tu hai appartengono a lui”.
* “Colui che fa precedere il timore del peccato alla sua sapienza, mantiene la sua sapienza; ma colui, che fa precedere al timore del peccato la sua sapienza, questa non si mantiene”.
* “Tutto è previsto e all'uomo è lasciato il libero arbitrio”.
* “Se non c’è legge non esiste costume morale; se manca costume morale, non c’è neppure legge. Se manca sapienza, non esiste timore; se manca timore, non c’è nemmeno sapienza. Se non c’è conoscenza, manca pure comprensione; così, se manca comprensione, non c’è neppure conoscenza”.
* “Colui, la cui sapienza supera e sue azioni, a che cosa si può paragonare? Ad un albero i cui rami sono numerosi, ma ha poche radici; viene un vento, lo sradica e lo rovescia; secondo quanto è detto: egli sarà come un arbusto in mezzo alla steppa e neppure si accorgerà quando verrà il bel tempo; avrà per dimora le aridità del deserto, la terra salsa non abitabile (Geremia, XVII, 6). Invece colui le cui opere superano la sua sapienza, a che cosa si può paragonare? Ad un albero che ha pochi rami ma abbondanti radici, che anche se dovessero soffiargli contro tutti i venti del mondo, non riuscirebbero a smuoverlo dal suo posto, secondo quanto è scritto: egli sarà come un albero piantato vicino all'acqua, che dirama le radici presso un ruscello; esso non si accorgerà neppure quando giungerà la stagione calda, le sue foglie rimarranno verdi e non avrà da preoccuparsi della stagione di siccità, perché' invece continuerà a dare frutti (Geremia, XVII, 8)”.

DAL QUARTO CAPITOLO

* “Chi è il sapiente? Colui che impara da qualsiasi persona, secondo quanto è detto: io ho imparato da tutti coloro che mi hanno insegnato (Salmi CXIX, 99). Chi è il forte? Colui che domina il proprio istinto; secondo quanto è detto: colui che sa sopportare con pazienza è meglio del prode e colui che domina il suo spirito è superiore a chi conquista una città (Proverbi, XVI, 22). Chi è il ricco? Colui che si contenta della sua parte, come è detto: quando tu godrai della fatica delle tue mani sarai felice e ne avrai bene: felice, in questo mondo, avrai bene, nel mondo futuro. Chi è degno di rispetto? Colui che rispetta le creature; come dice il verso: rispetterò coloro che mi rispettano, mentre quelli che mi disprezzano saranno tenuti in poca considerazione (I Samuele, II, 30)”.
* “Sii pronto ad adempiere un precetto lieve, e fuggi dalla trasgressione, perché' l'adempimento di un precetto ne trascina un altro, mentre una trasgressione ne trascina un'altra”.
* “Non disprezzare nessuna persona e non ritenere nessuna cosa impossibile, perché' non esiste uomo che non abbia la sua ora e non c’è cosa che non abbia il suo posto”.
* “Chi si astiene dal giudicare, evita da sé l'odio, il furto e il falso giuramento. Chi invece si assume la pretesa di esprimere sentenze, è un folle, un malvagio e uno spirito arrogante”.
* “Chi adempie un precetto si acquista un avvocato difensore; chi invece commette una trasgressione, si procura un accusatore”.
* “Noi non abbiamo il potere di conoscere la ragione né della felicità dei malvagi, né delle sofferenze dei giusti”.
* “Sii sempre il primo a porgere il saluto ad ogni persona; sii piuttosto coda di leoni che testa di volpi”.
* “Questo mondo è paragonabile ad un'anticamera verso il mondo futuro: preparati nell'anticamera, affinché' tu possa entrare nella sala del banchetto”.
* “Vale più un'ora di penitenza e di opere buone in questo mondo che tutta la vita del mondo futuro; e vale più un'ora di beatitudine nel mondo futuro che tutta la vita nel mondo presente”.

“Non tentare di placare il tuo compagno nell'ora della sua ira; né cercare di confortarlo nel momento in cui il suo morto giace davanti a lui; non fargli domande nel momento in cui esprime il suo voto (una persona pronuncia un voto sotto il dominio di una forte emozione; di fronte a stati d'animo in cui l'uomo assume su di sé gravi responsabilità, si deve mantenere un rispettoso silenzio); e non cercarlo nel momento della sua vergogna”.

* “Chi impara da giovane, a che cosa si può paragonare? Ad inchiostro scritto su carta nuova. E chi impara da vecchio a che cosa si può paragonare? Ad inchiostro scritto su carta cancellata”.
* “Non guardare la bottiglia, bensì quanto essa contiene. Può esserci una bottiglia nuova, piena di vino vecchio, ed una bottiglia vecchia, che non contiene neppure vino nuovo”.

DAL QUINTO CAPITOLO

* “In sette cose si distingue l'uomo incolto dall'uomo saggio: il saggio non parla davanti a chi è per cultura superiore a lui; non interrompe il discorso del suo compagno; non risponde con precipitazione; domanda a proposito e risponde come si deve; dice prima quello che deve essere detto prima e per ultimo quello che deve essere detto per ultimo; di quello che non ha sentito afferma: non ho sentito; riconosce la verità. Il contrario di tutto ciò si ritrova nell'incolto”.
* “Ci sono quattro diversi tipi di temperamenti: c’è chi è facile ad adirarsi e facile pure a placarsi: questo riguadagna facilmente ciò che aveva perduto; c’è chi è difficile ad adirarsi e difficile pure a placarsi: questo (essendo difficile a placarsi) perde quello che aveva guadagnato; c’è chi è difficile

ad adirarsi, ma facile a placarsi: questo è un santo; chi infine è facile ad adirarsi e difficile a placarsi è un malvagio”.

* “Ci sono quattro tipi diversi fra coloro che siedono davanti ai sapienti; c’è la spugna, l'imbuto, il colatoio e lo staccio. La spugna, assorbe ogni cosa; l'imbuto, riceve da una parte e riversa dall'altra; il colatoio, fa uscire il vino e trattiene le fecce; lo staccio, fa passare la farina comune e trattiene il fior di farina”.

* “Qualunque amore dipenda da una determinata cosa, viene meno, non appena viene a mancare quella determinata cosa; invece l'amore che non dipende da alcuna cosa, non viene mai a mancare. Quale è l'esempio di un amore dipendente da una determinata cosa? L'amore di Amnon e Tamar. E quello che non dipende da alcuna cosa? L'amore di David e Jonathan”.

* “Chiunque possegga le seguenti tre qualità può definirsi discepolo di Abramo, nostro padre, mentre chiunque possiede le tre qualità contrarie, può definirsi discepolo di Bilam il malvagio. Chi possiede l'occhio buono, lo spirito moderato e l'animo umile è dei discepoli di nostro padre Abramo; chi ha invece l'occhio cattivo, lo spirito altero e l'animo ambizioso è dei discepoli del malvagio Bilam”.

* “Sii audace come il leopardo, leggero come l'aquila, veloce come il cervo e forte come il leone nell'adempiere la volontà del padre tuo, che è in cielo”.

DAL SESTO CAPITOLO

* “La legge si acquista con quarantotto requisiti, cioè:
con lo studio,
con l'orecchio teso,
con la ripetizione ad alta voce,
con l'intelligenza e la riflessione della mente,
con il timore,
con la riverenza,
con l’umiltà,
con la gioia,
con la purità,
con il contatto con i dotti,
con l'unione con i compagni,
con la discussione con gli scolari,
con la tranquillità,
con la conoscenza delle Scritture, con quella della Mishnah,
con moderazione nel commercio,
con la moderazione nella vita di società,
con la moderazione nei piaceri,
con poco sonno,
con moderazione nella conversazione, nel riso,
con la pazienza,
con cuore buono,
con la fiducia nei sapienti,
con la rassegnazione nei dispiaceri,
col riconoscere il proprio grado,
con l'essere soddisfatto della propria parte,
col mettere freno alle proprie parole,
col non farsi vanto di sé stesso,
con l'accattivarsi le simpatie,
con l'amore verso D-o,

con l'amore verso le creature,
amando la giustizia,
amando la rettitudine,
amando le ammonizioni,
allontanandosi dagli onori,
non mostrandosi orgogliosi del proprio sapere,
col non essere lieti di dare sentenze,
condividendo le fatiche del prossimo,
giudicando sempre benevolmente,
facendo conoscere la verità,
facendo godere la pace,
studiando con mente serena,
facendo domande e rispondendo a quelle che vengono poste,
porgendo l'ascolto e aggiungendo del proprio,
studiando allo scopo di insegnare e di mettere in pratica,
col dare al proprio maestro l'opportunità di accrescere il suo sapere e
con il ripetere con esattezza l'insegnamento ricevuto,
con il riferire le opinioni citando l'autore che le ha espresse".

CAPITOLO 22

La redazione di *Genesi*

Indicazioni circa il tempo della redazione

Nel breve secondo capitolo abbiamo parlato di **redazione** della *Genesi* e abbiamo concluso che un fatto è certo: chiunque redasse *Gn* non poteva essere stato un testimone oculare. Va da sé che quando "Dio creò i cieli e la terra" (*Gn* 1:1) nessuno era lì ad assistere. Lo stesso può dirsi per ciò che riguarda l'Eden e Adamo ed Eva. Il libro di *Genesi* termina con queste parole: "Giuseppe morì, all'età di centodieci anni; e fu imbalsamato e deposto in un sarcofago in Egitto" (*Gn* 50:26). In base alla cronologia biblica, da Adamo a Giuseppe, figlio di Giacobbe, trascorsero circa 2.300 anni[198]. È solo ovvio che una sola persona non poté essere presente a tutto quanto narrato. Quando quindi parliamo di redattore della *Genesi* non intendiamo il suo autore. Ciò non tocca minimamente l'ispirazione. Il redattore può infatti essere ispirato quanto l'autore. Era ispirato l'apostolo Paolo quando scrisse le sue lettere[199] come lo era Luca che redasse il suo Vangelo senza essere stato testimone degli eventi da lui narrati[200].

Che la tradizione attribuisca a Mosè la composizione di *Gn* non comporta che ne fosse l'autore. La tradizione attribuisce anche l'*Ecclesiaste* al re Salomone, sebbene non ne sia l'autore[201]. Anche noi attribuiamo a William Shakespeare la paternità delle sue opere senza esserne certi, così come attribuiamo l'*Iliade* e l'*Odissea* ad Omero solo per tradizione e senza alcuna certezza.

Chi sia stato il redattore di *Gn* non è possibile saperlo. Quanto all'epoca di composizione, gli studiosi propendono oggi per la fine del 7° o 6° secolo prima di Yeshùa, in epoca post-esilica. Tale data sembra tuttavia troppo avanzata. Il redattore conosceva certamente i miti mesopotamici sulla creazione, perché li usa nei suoi racconti della creazione mostrandone la loro inferiorità[202]. Anche nei

---

[198] Cfr. *Ricostruzione cronologica da Adamo alla Toràh*; *Cronologia da Adamo all'Esodo*.
[199] Cfr. *2Pt* 3:16.
[200] Cfr. *Lc* 1:1-3.
[201] Cfr. *Lo sviluppo del libro di Qohèlet*.
[202] "All'interno dell'intera sezione [del racconto della Genesi] sono menzionate solo le categorie generali delle piante e degli animali, ma non le specie distinte, eccetto per quanto riguarda i mostri marini. Possiamo essere

racconti del Diluvio e della torre di Babele sono presenti elementi babilonesi. I monumenti egizi raffigurano molte scene simili a quelle narrate in *Gn*. Tutto questo patrimonio di conoscenza fu certamente per il redattore genesiaco il retaggio di ciò che gli ebrei si portarono dietro sia dall'Egitto che dalla Babilonia. Ma che cosa rivela il libro stesso di *Genesi* circa l'animo (potremmo dire perfino l'umore) del redattore? Non bisogna sottovalutare questa analisi psicologica. Il libro di *Lamentazioni*, ad esempio, rivela lo spirito comprensibilmente abbattuto del suo autore, così come il libro di *Atti* rivela lo spirito gioioso della prima chiesa. Tra le righe di *Genesi* non si respira un'aria nostalgica, e neppure triste né tantomeno rassegnata; il clima generale è positivo, sereno, fiducioso, e volge verso un futuro guidato e benedetto da Dio. Le difficoltà della vita dei patriarchi, anche dure, vengono narrate con obiettività ma senza pessimismo. Il libro termina con Giuseppe morente che dice ai suoi fratelli: "Io sto per morire, ma Dio per certo vi visiterà e vi farà salire, da questo paese, nel paese che promise con giuramento ad Abraamo, a Isacco e a Giacobbe", e lo ripete una seconda volta: "Dio per certo vi visiterà" (*Gn* 50:24,25). Questo stato d'animo sereno e fiducioso si riebbe nell'ultimo periodo della vita del re Davide. Anche se non possiamo determinarlo con esattezza, è questo il tempo in cui molto probabilmente fu redatta la *Genesi*.

Non dobbiamo sorprenderci che in *Genesi* si trovino tracce che fanno riferimento a quel periodo: più che sorpresa, dovrebbe essere una conferma. Già nel suo inizio *Gn* presenta Dio come un re: alla creazione egli parla e la sua parola viene subito eseguita. Un interessante collegamento Creatore-Re è fatto in *Ger* 10:10-12: "Il Signore è il vero Dio, egli è il Dio vivente, e *il re eterno* … Egli, con la sua potenza, ha fatto la terra; con la sua saggezza ha stabilito fermamente il mondo; con la sua intelligenza ha disteso i cieli".

In *Gn* 18:25 Abraamo domanda a Dio: "Il giudice di tutta la terra non farà forse giustizia?", e *Is* 33:22 recita: "Il Signore è il nostro *giudice* … il Signore è il nostro *re*". In *Gn* 17:6 Dio promette ad

---

certi che tale eccezione sia dovuta ad un motivo preciso. Sembra che anche qui la Torah intenda far risuonare una protesta contro alcuni concetti che erano comuni fra i pagani, e in una certa misura anche fra gli Israeliti, ma che non erano in accordo con lo spirito [dell'insegnamento della Torah]. In Egitto e in Mesopotamia si narravano leggende di ogni genere sulle battaglie tra le grandi divinità e i draghi marini. Secondo l'epica ugaritica, i principali nemici del dio Baal, oltre al dio Mot, erano il signore del mare e alcuni mostri come il Dragone, il Leviathan detto «serpente guizzante» e «serpente tortuoso», e altre creature simili. Negli ambienti israeliti, le tradizioni che riguardano i mostri marini e i loro alleati assunsero un aspetto coerente con lo spirito della fede d'Israele. Perciò non ci sono più potenze divine che si oppongono alla Divinità suprema. […] La Torah esprime la propria protesta in maniera silenziosa, dichiarando: E Dio creò i grandi mostri marini. In effetti, è come se la Torah dicesse: Nessuno osi immaginare che i mostri marini fossero esseri mitologici nemici di Dio o in rivolta contro di Lui; essi erano invece come ogni altra creatura, e furono formati in un tempo e in un luogo già stabiliti dalla Parola del Creatore, affinché potessero adempiere il Suo volere come ogni altro essere creato. Allo stesso modo è scritto nel Salmo 148: Lodate il Signore dalla terra, voi mostri marini e tutti gli abissi. Il salmista invita tutte le creature a lodare il Signore, e fra esse menziona in modo specifico i mostri marini". - Umberto Cassuto (1883 – 1951), rabbino e studioso ebraista, *From Adam to Noah*, pagg. 49-51.

Abramo: “Da te usciranno dei *re*” (cfr. 17:16; 35:11); termine strano qui, re, termine *ante litteram*, se non fosse abbinato ad un’ottima immagine di re, qual era quella di Davide.

La genesi della *Genesi*

Il processo di formazione del primo libro della Sacra Scrittura comportò l’elaborazione di diverse tradizioni di diversa origine, alcune tramandate tra la gente del popolo, altre passate al vaglio dei sapienti di Israele, altre appartenenti alla novellistica popolare. Alcune erano alcune in prosa, altre in poesia; alcune erano semplici e altre complesse. Modeste o elevate, tutte facevano riferimento ai primordi del mondo e dell’umanità, ai remoti progenitori della stirpe ebraica. Di queste memorie gli specialisti di *Gn* sanno trovare tracce nel testo attuale. Coloro che scambiarono tali fonti (che stavano a monte del testo) per scritti attribuibili ad altri autori (diversi dal redattore), diedero vita alla fantasiosa teoria documentale, che su infine abbandonata.

Di queste memorie di antichi avvenimenti, molte – forse tutte – avevano al tempo della redazione di *Gn* già una lunga storia. Il geniale redattore di *Gn* aveva di certo un vasto patrimonio a cui attingere. Da questo ampio repertorio non fu tratta solo la *Genesi* biblica, opera ispirata che fu annoverata nel canone, ma ne derivarono anche le due opere soprannominate piccola e grande Genesi. La prima è costituita dal *Libro dei Giubilei*[203], la seconda dal *Bereshìt Rabbàh* (בְּרֵאשִׁית רַבָּה)[204]. Aspetto interessante, tutte e tre le “Genesi” si rifanno alla medesima corrente tradizionalista millenaria e riflettono i tempi in cui sorsero.

Per ciò che riguarda la vera *Genesi*, quella canonica, l’epoca di Davide fu il tempo propizio per redarla. Tutto sembrava andare a meraviglia: l’unità politica era salda, la pace era assicurata nei sicuri confini di Israele in Palestina. Era il miglior periodo che agli ebrei fu dato di godere dalla loro formazione come popolo. Senza assilli e senza preoccupazioni per la propria esistenza, era il tempo ideale per Israele per riflettere e meditare con calma sulle memorie del proprio passato; era anche il tempo giusto per rinsaldare ancor di più l’unità nazionale, sia politica che spirituale. Era anche tempo di approfondire come popolo la propria consapevolezza circa le origini di Israele e di meditare sul disegno divino di averli come popolo, risalendo fino alle origini dell’umanità e dell’universo. Ecco allora che si ricorse alle tradizioni per presentare in forma astratta – ma secondo il modo ebraico di

[203] È un testo che parafrasa la storia del mondo dalla creazione all'esodo dall'Egitto, suddividendola in giubilei (periodi di 49 anni). Secondo l’opinione comune il testo originale fu redatto in ebraico verso la fine del 2° secolo prima di Yeshùa.
[204] Si tratta di una raccolta di antiche interpretazioni omiletiche rabbiniche del libro canonico della *Genesi*, stilata nel periodo classico dell'ebraismo (forse tra il 4° e il 6° secolo dopo Yeshùa).

presentare l'astratto tramite fatti concreti – tutti i concatenamenti che dal Dio unico, creatore e reggitore dell'universo, portavano al popolo ebraico. In *Genesi* tutte le antiche tradizioni sono riepilogate in un modo magnificamente congegnato. Il creatore, il Signore dell'universo, introduce l'umanità nel mondo ed è un giudice giusto e infallibile che non lascia senza ricompensa le opere buone né senza punizione le colpe; si rivela ai mortali ed avvicina alla sua conoscenza il progenitore di Israele dando inizio alla catena della promessa che prosegue nel popolo ebraico fino all'ultimo anello del Messia. E che egli stia mantenendo meravigliosamente l'impegno preso con il suo popolo lo si tocca con mano al glorioso tempo di Davide. Che altro c'è da sperare, ora? Israele è nella sua terra, quella che Dio le ha aveva promesso, e ne gode pacificamente e in unità, dopo essere gradualmente ascesa a ciò a cui Dio l'aveva preordinata. È tempo di costruirgli un Tempio nella magnifica Gerusalemme. Ora stanno raccogliendo ciò che i loro progenitori si erano meritati con la loro fede. Possono farcela, tutto è saldo e promette bene, purché ovviamente rimangano rispettosi della giustizia divina e mantengano la fede nel loro grandioso Dio. Ecco ciò che si prefisse di esprimere il redattore della *Genesi*.

Il redattore aveva a disposizione un ricco patrimonio tradizionalistico e seppe scegliere in modo geniale gli elementi conformi al suo intento, collegandoli con maestria per foggiare una narrazione saldamente e organicamente unitaria. Non fu opera affatto facile. Fu anzi estremamente difficile. Ma ci riuscì magnificamente, guidato dall'ispirazione divina. Attenendosi alla tradizione quanto alla sostanza dei fatti, si riservò una certa libertà - limitata dai fatti stessi, ma necessaria per assemblare tutto - nella sua esposizione. Quale interprete dei fatti, non aggiunse però alcunché di suo. La storiografia biblica aveva già adottato la norma di riferire testualmente le parole delle fonti, ma al redattore genesiaco non interessava il racconto in sé stesso quanto piuttosto l'insegnamento che doveva da esso scaturire.

Quand'egli si trovò di fronte a due tradizioni che raccontavano i fatti in modo diverso, non tentò di snaturarle fondendole in un solo racconto, ma le accolse entrambi, non preoccupandosi del contrasto e neppure cercando di ridurlo. Ciò è evidente nei due differenti racconti della creazione. E se oggi un attento studioso riesce a cogliere nell'attuale testo qualche traccia delle primitive discordanze, ciò fa onore al suo acume di biblista, ma non intacca la sapiente arte dell'agiografo; anzi la conferma, perché egli seppe a volte presentare lo stesso argomento da diversi punti di vista, e questa è genialità narrativa. Come lo è l'aver saputo utilizzare le varianti presenti nelle diverse tradizioni quale ripetizione per dare più forza al suo insegnamento.

Degli antichissimi racconti tradizionalisti utilizzati dal redattore non ci è pervenuto ad oggi alcun documento scritto, ma ciò non significa che in futuro qualcuno di essi non possa essere riportato alla luce. Si consideri però che la maggior parte di essi si tramandava oralmente.

Che il testo genesiaco faccia capo ad un ***unico redattore*** lo dimostra la costruzione armonica, che rivela nel contempo la sua abilità di scrittore. Il linguaggio e lo stile sono uniformemente costanti, nonostante le tradizioni presentassero – come è facile supporre – linguaggi e stili differenti. L'unitarietà che troviamo nel testo è tenuta insieme anche dal sistema cronologico adottato, unitarietà che non era affatto facile trovare date le gravi difficoltà di concordare cronologicamente le diverse tradizioni, che all'origine erano indipendenti tra loro. Anche in ciò si rivela la mano di un unico redattore.

Coloro che, pur ammettendo un unico redattore, lo ridimensionano attribuendogli la semplice cucitura di più testi che, seppur abile, non sarebbe perfetta, citano alcune presunte incoerenze che egli non avrebbe eliminato mescolando testi diversi che trattano gli stessi punti. Costoro, riducendo il redattore ad un unitore di testi poco scrupoloso, non sono trascurano la sua uniforme arte narrativa, ma non analizzano a fondo i testi in cui pensano di trovare contraddizioni. Noi ci prendiamo però la briga di farlo.

Presunte contraddizioni

Chi invitò Giacobbe in Egitto? Giuseppe, una volta che suo padre è giunto in Egitto con tutta la famiglia, dice che informerà il faraone e poi suggerisce ai suoi: "Quando il faraone vi farà chiamare e vi dirà: «Qual è la vostra occupazione?», risponderete: «I tuoi servi sono stati allevatori di bestiame dalla loro infanzia fino ad ora: noi come i nostri padri». Così abiterete nella terra di Goscen, perché gli Egiziani hanno in abominio tutti i pastori" (*Gn* 46:33,34). Più avanti è detto che "il faraone parlò a Giuseppe, dicendo: «Tuo padre e i tuoi fratelli sono venuti da te; il paese d'Egitto sta davanti a te; fa' abitare tuo padre e i tuoi fratelli nella parte migliore del paese; risiedano pure nella terra di Goscen»" (47:5,6). In 45:17-30 leggiamo invece che il faraone stesso fa pervenire a Giacobbe il suo invito a lasciare la Palestina con tutta la sua famiglia e a scendere in Egitto, promettendo di dar loro "il meglio del paese". È il caso di ricostruire bene i fatti. In *Gn* 45 Giuseppe, dopo essersi fatto riconoscere dai suoi fratelli, li esorta a tornare a Canaan e, dopo aver informato il loro padre che lui è diventato il più potente ministro del faraone e il governatore dell'intero Egitto, a chiedergli di scendere da lui (v. 9). "*Intanto*" – è spiegato al v. 16 – "la voce si diffuse nella casa del faraone, e si disse: «Sono arrivati i fratelli di Giuseppe». Questo piacque al faraone e ai suoi servitori". A quel punto il faraone manda a chiamare Giuseppe chiedendogli di far venire suo padre in Egitto. Nessuna contraddizione, quindi.

***Vicino* a Giuseppe?** In 45:10 Giuseppe manda a dire a suo padre: "Tu abiterai nel paese di Goscen e sarai *vicino* a me". Non si può assumere la parola "vicino" per asserire un'inesattezza geografica. In *Gn* 47:11 è detto che "Giuseppe fece abitare suo padre e i suoi fratelli, diede loro una proprietà nel paese d'Egitto, nella parte migliore del paese, nel territorio di Ramses, come il faraone aveva ordinato". Giacché poco prima, al v. 6, è detto che il faraone aveva stabilito che abitassero a Gosen[205],

Ramses poteva essere una zona di Gosen. Sebbene le ubicazioni siano alquanto incerte, da *Es* 12:31 sappiamo che prima dell'esodo dall'Egitto il faraone mandò a chiamare Mosè di notte, intimandogli di lasciare l'Egitto, e da *Dt* 16:1 sappiamo anche che gli ebrei lasciarono l'Egitto quella stessa notte, per cui Ramses era alquanto vicina alla capitale egizia. Si aggiunga infine che "vicino" va inteso in senso relativo: trasferendosi da Canaan a Gosen, Giacobbe sarebbe stato di certo più vicino a Giuseppe.

A spese di chi? Dopo aver chiesto ai suoi fratelli di dire al loro padre Giacobbe che avrebbe abitato a Gosen, gli manda anche a dire: "Là[206] io ti sostenterò, perché ci saranno ancora cinque anni di carestia, affinché tu non sia ridotto in miseria: tu, la tua famiglia e tutto quello che possiedi" (*Gn* 45:11, *ND*). Che Giuseppe intenda mantenere la sua famiglia a proprie spese viene spiegato con le difficoltà causate dalla carestia: nel caso le sue greggi non bastino, ci penserà lui; ed era sua facoltà farlo. L'offerta del faraone è molto più generosa: non solo "secondo l'ordine del faraone" vengono date loro "delle provviste per il viaggio" (45:21), ma poi il sovrano li fa abitare "nella parte migliore del paese" (47:6). E dove starebbe la contraddizione? Giuseppe fa ciò che si può permettere per la sua alta posizione e il faraone tratta generosamente la famiglia del suo più alto e apprezzatissimo funzionario. C'è sintonia e il buon trattamento del faraone, da cui non ci si può aspettare di meno, completa quello di Giuseppe.

> "«Tu avrai autorità su tutta la mia casa e tutto il popolo ubbidirà ai tuoi ordini; per il trono soltanto io sarò più grande di te». Il faraone disse ancora a Giuseppe: «Vedi, io ti do potere su tutto il paese d'Egitto". - *Gn* 41:40,41.

La civiltà ebraica assimilò quella cananaica? Questa strana idea non è dedotta da qualche passo genesiaco, infatti in *Gn* non c'è alcunché che possa farlo pensare (e neppure ipotizzarlo), ma è dedotta – non si sa come – dal quadro generale. Il fatto che gli ebrei chiamassero la loro terra "paese di

[205] La traslitterazione "Gosen" o "Goscen" dipende solo dalle versioni bibliche; l'ebraico ha *gòshen* (גֹּשֶׁן).
[206] "Là", ebraico *sham* (שָׁם), non contraddice quanto detto sopra in merito alla parola "vicino", perché Giuseppe non abitava a Gosen, che pure era vicina. *NR* traduce "qui", ma è inappropriato.

Canaan" (*Gn* 31:18;33:18;35:6;37:1;42:7c,12;42:29,32b;44:8b;45:17b,25;46:6b) non è sufficiente per parlare di assimilazione. Gli ebrei ebbero sì contatti con i cananei, ma per insediarsi nella loro terra[207]. I cananei dovevano essere completamente annientati (*Nm* 21:1-3) per la loro abominevole condotta (*Es* 23:24;34:12,13; *Nm* 33:52; *Dt* 7:5), ma gli ebrei fecero l'errore di non eliminarli del tutto. Da qui a parlare di dipendenza della civiltà ebraica da quella cananaica ce ne corre. Se i cananei furono poi lasciati stare da Dio, fu "per mettere alla prova, per mezzo di essi, Israele, cioè tutti quelli che non avevano visto le guerre di Canaan. Egli voleva soltanto che le nuove generazioni dei figli d'Israele conoscessero e imparassero la guerra: quelli, per lo meno, che non l'avevano mai vista prima". - *Gdc* 3:1,2.

Giacobbe benedisse il pagano faraone? In diverse traduzioni bibliche si legge: "Giacobbe benedisse il faraone" (*Gn* 47:7,10, *TNM* 2017). Il testo ebraico ha יְבָרֶךְ (*yevàrech*). Prima di esaminare il verbo, si notino alcuni strani elementi che si vengono a generare traducendo in quel modo: 1. Mancano le parole della benedizione che solitamente vengono riportate; 2. Perché mai Giacobbe dovrebbe benedire due volte di seguito (vv. 7 e 10), una all'inizio e una al termine del colloquio? Il verbo בָּרַךְ (*varàch*) non significa solo "benedire" ma anche "salutare", come in *2Re* 10:15: "Lo salutò [יְבָרְכֵהוּ (*yevarchèhu*)]". In *Gn* va tradotto "salutò". Giacobbe salutò il faraone quando entrò nella sala del trono e lo salutò quando si congedò da lui.

Il contrasto tra Israele e i pagani viene così confermato. E viene confermata, in modo indiscutibile, anche l'unitarietà dei racconti, stilati da un unico agiografo.

La regola fissa e costante dell'imposizione del nome

"Adamo conobbe Eva, sua moglie, la quale concepì e partorì Caino [קַיִן (*qàin*)], e disse: «Ho acquistato [קָנִיתִי (*qanìti*)] un uomo con l'aiuto del Signore»" (*Gn* 4:1). In questo passo vediamo che al primo nato della storia umana è la madre che assegna il nome, la quale ce ne dà anche l'etimologia: il verbo קָנָה (*qanàh*) significa "ottenere/acquisire" e Caino significa quindi "acquisizione". Più avanti, al v. 5, è ancora lei che impone il nome al figlio: Eva "partorì un figlio che chiamò Set". D'altra parte, al v. 26 è detto che "a Set nacque un figlio, che chiamò Enos", e qui è il padre a dargli il nome.

L'alternanza padre-madre nell'assegnare il nome alla prole si ripete lungo tutta la *Genesi*. Questo avvicendamento ha fatto supporre ad alcuni fantasiosi studiosi che ciò sia attribuibile a due mani

[207] In *Gn* 17:8 Dio aveva promesso ad Abraamo di dare alla sua discendenza "tutto il paese di Canaan, in possesso perenne".

diverse ovvero a due diversi autori. Il che farebbe a sua volta supporre un terzo autore finale che avrebbe redatto il testo finale cucendo insieme quei due presunti documenti.

Se questa strana teoria avesse qualche legittimazione biblica, forse si dovrebbe supporre un quarto autore, il quale nell'attribuzione del nome non chiama in causa né la madre né il padre. È il caso, ad esempio, di *Gn* 25:25 in cui è detto che il neonato "fu chiamato Esaù". Qui si ha l'*impersonale* וַיִּקְרְאוּ (*vayqreù*), letteralmente "e lo chiamavano", che per via del *vav* inversivo[208] iniziale va tradotto – sempre letteralmente – "lo chiamarono", è ciò è quello che fanno alcune traduzioni, tra cui le due *TNM* (in quella del 1987 si aveva "gli misero"). Senonché, traducendo così si ignora il senso impersonale che assume in ebraico la terza persona plurale. Anche nell'ebraico moderno (israeliano) per esprimere l'impersonale si usa ancora la terza plurale; esempio: *omrìm*, letteralmente "dicenti", non significa "dicono" ma "si dice".

Quattro autori, dunque? Uno per l'assegnazione materna del nome, uno per quella paterna, uno per quella impersonale e uno per mettere insieme i loro tre presunti testi? Al di là della bizzarria, vediamo come stanno veramente le cose in *Genesi*:

NOME IMPOSTO DALLA MADRE		**NOME IMPOSTO DAL PADRE**	
4:1	Eva a Caino	4:26	"A Set nacque un figlio, che chiamò Enos"
4:25	Eva "ella partorì un figlio che chiamò Set"	5:3	Adamo generò un figlio "e lo chiamò Set"
16:11	Agar a Ismaele[209]	5:28,29	Lamec "generò un figlio, che chiamò Noè"
19:37	"Partorì un figlio, che chiamò Moab"	16:15	"Abramo mise il nome d'Ismaele"[210]
19:38	"Partorì un figlio, che chiamò Ben-Ammi"	17:19	Tu padre "gli metterai il nome di Isacco"
29:32	"Partorì un figlio e lo chiamò Ruben"	21:3	"Abraamo chiamò Isacco il figlio"
29:33	"Partorì un figlio … lo chiamò Simeone"	25:26	Isacco "chiamò nome di lui Giacobbe"[211]
29:34	"Partorì un figlio … fu chiamato[212] Levi"	35:18	"Ma il padre lo chiamò Beniamino"[213]
29:35	"Partorì un figlio … lo chiamò Giuda"	38:3	"Partorì un figlio, che *egli* chiamò Er"
30:6	Rachele "lo chiamò Dan"	38:29	"Chiamò nome di lui Pàrets"[214]
30:8	Rachele "lo chiamò Neftali".	38:30	"Chiamò nome di lui Sàrakh"[215]

[208] Il *vav* inversivo è un fenomeno della lingua ebraica con cui si ha lo scambio di valore tra due tempi, per cui il perfetto (= azione terminata) viene a esprimere l'azione incompiuta (= imperfetto) e l'imperfetto l'azione compiuta. Questo fenomeno si verifica quando il verbo è preceduto da un *vav* che non è semplicemente coordinativo ma indica il successivo svolgersi degli avvenimenti.

[209] "Tu sei incinta e partorirai un figlio a cui metterai il nome di Ismaele".

[210] "Al figlio che Agar gli aveva partorito". - *Ibidem*.

[211] Traduzione letterale dal testo ebraico. Qui si ha וַיִּקְרָא (*vayqrà*), espresso nell'imperfetto alla terza persona *singolare maschile*, che per via del *vav* inversivo (si veda la nota n. 208) diventa perfetto: "chiamò". Ciò è ben diverso dall'impersonale וַיִּקְרְאוּ (*vayqreù*) del v. 25, espresso in ebraico con la terza persona plurale (= "fu chiamato"). Le traduzioni che traduco le due forme allo stesso modo non distinguono e quindi creano confusione. Che il soggetto di "chiamò" sia il padre, Isacco, si deduce dal contesto, in quanto subito dopo è detto che "Isacco aveva 60 anni quando Rebecca li partorì" (26b, *TNM* 2017). In pratica, Esaù "fu chiamato", non si sa da chi precisamente, mentre Giacobbe qualcuno di specifico lo "chiamò" così.

[212] קָרָא (*qarà*), da leggersi con tutta probabilità קָרְאָה (*qareàh*), "chiamò", come in *TNM* 2017.

[213] "Rachele "chiamò il bimbo Ben-Oni; ma il padre lo chiamò Beniamino". - *Ibidem*.

[214] Traduzione letterale dal testo ebraico. Qui si ha וַיִּקְרָא (*vayqrà*), espresso nell'imperfetto alla terza persona *singolare maschile*, che per via del *vav* inversivo (si veda la nota n. 208) diventa perfetto: "chiamò".

[215] Traduzione letterale dal testo ebraico. Anche qui si ha וַיִּקְרָא (*vayqrà*), espresso nell'imperfetto alla terza persona *singolare maschile*, che per via del *vav* inversivo (si veda la nota n. 208) diventa perfetto: "chiamò".

30:11	Lea “lo chiamò Gad”	41:51	Il padre “chiamò il primogenito Manasse”
30:13	Lea “lo chiamò Ascer”	41:52	“Il secondo lo chiamò Efraim”
30:18	Lea “lo chiamò Issacar”	**NOME IMPOSTO IMPERSONALMENTE**	
30:20	Lea “lo chiamò Zabulon”	25:25	“Fu chiamato [וַיִּקְרְאוּ (*vayqreù*)] Esaù”
30:21	“Partorì una figlia, e la chiamò Dina”	L’impersonale וַיִּקְרְאוּ (*vayqreù*) è usato anche in 19:5, 24:58 e 41:43, ma non per l’imposizione del nome.	
30:24	Rachele “lo chiamò Giuseppe”		
35:18	Rachele “chiamò il bimbo Ben-Oni”		
38:4	“Partorì un figlio, che chiamò Onan”		
38:5	“Partorì ancora un figlio e lo chiamò Sela”		

A completamento possiamo dire che l’etimologia del nome ha un ruolo chiave nel fatto che sia la madre o il padre ad assegnare il nome. Ecco due esempi, uno per ciascun genere:

4:1	Eva impone il nome קָנִיתִי (*qanìti*, “acquisizione”) a Caino perché è lei darne l’etimologia[216]
5:29	Lamec chiamò il figlio Noè, “dicendo: «Questo ci consolerà della nostra opera e della fatica»”[217]

In pratica, quando l’etimologia del nome fa riferimento a circostanze che riguardano la madre, è lei a imporre il nome; se invece le circostanze riguardano il padre, è questo a dare il nome. Ciò vale sempre, senza eccezione, in tutti i casi. Si tratta di una vera e propria regola, del tutto logica e sempre applicata. Il caso più esemplificativo lo troviamo quando nacque l’ultimo figlio di Giacobbe:

> “A Rachele vennero le doglie, e il travaglio fu molto difficile. Mentre con grande sofferenza cercava di partorire, la levatrice le disse: «Non preoccuparti, perché avrai anche questo figlio». Rachele però stava per morire e, proprio mentre esalava l’ultimo respiro, chiamò il bambino Ben-Oni [= “figlio del mio dolore”], ma suo padre lo chiamò Beniamino [= “figlio della destra”, ovvero figlio della predilezione]”. – *Gn* 35:16-18, *TNM* 2017.

In questo passo vediamo non solo che la regola è rispettata, ma anche che la madre e il padre danno allo stesso figlio un nome diverso in base alle loro personali circostanze, che sono richiamate nelle due etimologie dei due nomi.

[216] “Ho *acquisito* un uomo con l'aiuto di Yhvh”. - *Ibibem*.
[217] Etimologia: Lamec “chiamò il figlio Noè [נֹחַ (*nòakh*), “consolazione”], “dicendo: «Questo ci *consolerà* [יְנַחֲמֵנוּ (*yenakhamènu*)] della nostra opera e della fatica»”.

CAPITOLO 23

I testi equivalenti

Narrazioni ripetute

“In principio Dio creò i cieli e la terra”. Così inizia la Sacra Scrittura. In quello che per noi oggi è il primo versetto dell’intera Bibbia (*Gn* 1:1), Dio mette mano alla terra, poi crea la flora; dopo essersi occupato del firmamento, in cui primeggiano tra le stelle il sole e la luna, crea la fauna del mare, dell’aria e della terra; infine crea l’essere umano, maschio e femmina, e alla prima coppia affida il compito di riprodursi e di dominare sul creato, senza alcun divieto. Il primo capitolo si chiude con la valutazione fatta da Dio stesso che tutto era טוֹב מְאֹד (*tov meòd*), “molto bello/buono”. - *Gn* 1:31.

All’inizio del secondo capitolo, il ciclo creativo si chiude con il riposo sabatico. Qui appare per la prima volta nella Bibbia il concetto di santità, che viene applicato al sabato: Dio lo santificò (יְקַדֵּשׁ, *yqadèsh*). Tutto pare concluso. Ma al v. 5 di *Gn* 2 tutto ricomincia: sulla terra, senza flora e senza fauna perché senza pioggia, Dio crea un essere vivente, umano, che pone in un giardino, poi crea la fauna (2:5-9); posto l’essere umano nel giardino, con la funzione di giardiniere, gli viene imposto il divieto di toccare un certo albero (chiamato “albero della conoscenza del bene e del male”), pena la morte (2:15,16); dopo di ciò, Dio crea la fauna della terra e dell’aria, e poi trae da una metà di quell’essere umano la donna, la cui restante metà costituirà il maschio. - 2:18-22.

PRIMO RACCONTO DELLA CREAZIONE (1:2-31)	**SECONDO RACCONTO DELLA CREAZIONE** (2:5-22)
Dio mette mano alla terra	Vapore salente dalla terra, priva di flora e di fauna
Dio crea la flora	Dalla terra-*adamàh* è formato l’*adàm* indifferenziato
Dio sistema gli astri	Dio pianta un giardino in Eden e vi pone l’*adàm*
Dio crea la fauna marina e volatile	Dio fa spuntare dal suolo la flora
Dio crea la fauna terrestre	L’*adàm* è posto come giardiniere-custode dell’Eden
Dio crea l’*adàm*, maschio e femmina	Divieto di toccare l'albero della conoscenza
Ordine alla prima coppia di proliferare e dominare	Dio forma dalla terra la fauna terrestre e volatile
Nessun divieto; tutto è “molto buono”	Con una metà dell’*adàm* Dio crea la donna

Solo chi legge superficialmente la Bibbia non si accorge che ci troviamo davanti a due differenti racconti della creazione. L’attento lettore ne è invece colpito. Il doppio racconto della creazione

rientra nei testi paralleli in cui non soltanto la narrazione viene ripetuta, ma lo è in una forma che appare contraddittoria. Questo fenomeno non appare solo in *Genesi*, ma in tutto l'Esateuco[218].

Tentare di accordare i due racconti facendoli sembrare uno visto da due diverse prospettive è un tentativo destinato a fallire. In questa inutile operazione c'è chi aggiusta la traduzione, come fa la *TNM* del 2017, che nel secondo racconto, in 2:19 traduce: "Dio aveva formato dal suolo ogni animale selvatico del campo e ogni creatura alata dei cieli, e li portò dall'uomo per vedere come li avrebbe chiamati". Traducendo "aveva formato" si induce il lettore a pensare che la fauna era già stata creata[219]. Un secondo tentativo di interpretazione per conciliare i due racconti è fatto dalla Watchtower nel suo libro *Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile*: "Dopo la creazione di Adamo, e ancora entro il sesto giorno creativo, pare che Geova formasse ulteriori creazioni di animali e uccelli". - Pag. 286, § 13.

Il redattore di *Gn* non era uno sciocco: se riportò i due racconti uno dietro all'altro, una valida ragione doveva pur averla. Né possiamo pensare che i due racconti siano dovuti a due autori diversi e che il redattore sia stato così superficiale da metterli uno accanto all'altro senza porsi domande. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, il n. 22, il redattore non si limitò alla semplice cucitura di più testi, ma con arte sapiente seppe utilizzare le varianti presenti nelle diverse tradizioni. Quando più avanti, in 5:1 scrive "Questo è il *libro* [סֵפֶר (*sèfer*)] della storia di Adamo" (*TNM* 2017), egli fa esplicito riferimento a una delle sue fonti, un antichissimo documento che aveva a disposizione.

Dal punto di vista dello stile narrativo, il primo racconto si presenta ordinato nella limpida e chiara scansione dei giorni creativi; con la forza della sintesi e della semplicità, il pensiero raggiunge alte vette fornendo una grandiosa visione d'insieme nel cui sfondo c'è l'universo; il racconto è rivolto alla ragione. Il secondo racconto è invece rivolto al sentimento: la narrazione è drammatica e carica di coloriture dettate dall'immaginazione orientale, che vengono espresse, conformemente al modo di pensare ebraico, in fatti concreti; il racconto contiene insegnamenti morali di grande nobiltà. Tutto ciò è più apprezzabile nella libera traduzione di *TILC*:

[218] Il termine "Esateuco" – dal greco ἕξ (*ecs*), "sei", e τεῦχος (*tèuchos*), "astuccio" – indica i primi sei libri della Bibbia ebraica: al Pentateuco – dal greco πέντε (*pènte*), "cinque", e *tèuchos*, "astuccio" – (*Gn*, *Es*, *Lv*, *Nm*, *Dt*) viene aggiunto *Gs*, che rispetto all'ordine del racconto è considerato la continuazione di *Dt*.

[219] La precedente versione del 1987 traduceva "formava", con questa nota in calce: «In quanto al tempo, era ancora il sesto giorno creativo. Il verbo "formare" all'imperfetto denota qui un'azione continua, progressiva». A parte in fatto che il secondo racconto non è suddiviso in giorni creativi, in questa nota la Watchtower commette due errori. Prima di tutto non riconosce nella forma verbale וַיִּצֶר (*vaytsèr*) il *vav* inversivo iniziale (ו = *v*), il quale trasforma l'imperfetto in perfetto. E poi, giacché *la grammatica non cambia*, come è possibile che "un'azione continua" diventi un'azione terminata ("aveva formato") nella nuova versione?

“Quando Dio, il Signore, fece il cielo e la terra, sulla terra non c’era ancora nemmeno un cespuglio e nei campi non germogliava l’erba. Dio, il Signore, non aveva ancora mandato la pioggia e non c’era l’uomo per lavorare la terra. Vi era solamente vapore che saliva dalla terra e ne inumidiva tutta la superficie. Allora Dio, il Signore, prese dalla terra un po’ di polvere e, con quella, plasmò l’uomo. Gli soffiò nelle narici un alito vitale e l’uomo diventò una creatura vivente. Poi Dio, il Signore, piantò un giardino a oriente, nella regione di Eden e vi mise l’uomo che egli aveva plasmato. Fece spuntare dal suolo alberi di ogni specie: erano belli a vedersi e i loro frutti squisiti. Nel mezzo del giardino piantò due alberi: uno per dare la vita e l’altro per infondere la conoscenza di tutto. Nell’Eden scorreva un fiume che irrigava il giardino e poi si divideva in quattro corsi. Il primo corso si chiamava Pison e circondava tutta la regione di Avìla dove vi è oro, e quell’oro è buono. Là ci sono anche resina e pietra onice. Il secondo si chiama Ghicon e scorre intorno a tutta l’Etiopia. Il terzo si chiama Tigri e corre a oriente di Assur. Il quarto Eufrate. Dio, il Signore, prese l’uomo e lo mise nel giardino di Eden per coltivare la terra e custodirla. E gli ordinò: «Puoi mangiare il frutto di qualsiasi albero del giardino, ma non quello dell’albero che infonde la conoscenza di tutto. Se ne mangerai sarai destinato a morire!». Poi Dio, il Signore, disse: «Non è bene che l’uomo sia solo. Gli farò un aiuto, adatto a lui». Con un po’ di polvere della terra Dio, il Signore, fece tutti gli animali della campagna e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all’uomo per vedere come li avrebbe chiamati. Ognuno di questi animali avrebbe avuto il nome datogli dall’uomo. L’uomo diede dunque un nome a tutti gli animali domestici, a quelli selvatici e agli uccelli. Ma nessuno di essi era un aiuto adatto all’uomo. Allora Dio, il Signore, fece scendere un sonno profondo sull’uomo, che si addormentò; poi gli tolse una costola e richiuse la carne al suo posto. Con quella costola Dio, il Signore, formò la donna e la condusse all’uomo”. – *Gn* 2:4b-22, *TILC*.

John Miles di Northleach (18°-19° secolo),
The Naming of the Animals, olio su tela,
88,2 per 121,7 cm, Csaky's Antiques, London, Regno Unito.

I CONTRASTI TRA	
IL PRIMO RACCONTO DELLA CREAZIONE	IL SECONDO RACCONTO DELLA CREAZIONE
All’inizio l’oceano primordiale	All’inizio la terra umidificata ma senza pioggia
La flora è creata prima dell’uomo, nel terzo giorno	La flora è creata dopo dell’uomo
L’ultimo organismo vivente è l’uomo, sesto giorno	La fauna è creata dopo l’uomo
Creazione dell’uomo e della donna in un unico atto	Creazione dell’uomo e della donna in due diversi atti
Tutta la creazione è compiuta in sei giorni	Tutta la creazione è compiuta in un solo giorno (2:4)

Il primo contrasto (tra l’oceano primordiale e la terra senza pioggia) riveste un carattere generale nell’origine del cosmo, per cui lo tratteremo dopo gli altri.

La flora

In 2:5 è detto che “sulla terra non c’era ancora nessun cespuglio, né avevano iniziato a germogliare altre [“altre” è aggiunto dal traduttore] piante” (*TNM* 2017), più appropriatamente la vecchia

traduzione aveva “nessun cespuglio del campo sulla terra e non germogliava ancora nessuna vegetazione del campo”; nell’ebraico שִׂיחַ הַשָּׂדֶה (*sìakh hasadèh*) e עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה (*èsev hasadèh*), cespuglio ed erba del campo. Intendere qui la parola שָׂדֶה (*sadèh*), “campo”, come se si trattasse di un campo coltivato, non è possibile. Subito dopo, infatti, è detto che non c’era nessuno che lo coltivasse. Perché facciamo questa precisazione? Perché, nel tentativo di armonizzare i due racconti, c’è chi sostiene che 2:5 corrisponda a 1:11 in cui nel primo racconto si parla di erba, di piante e di alberi da frutto, ovvero di vegetazione coltivata. Ammesso e non concesso che si possa intendere così, in 1:11 si parla di vegetazione in generale, mentre in 2:5 di cespuglio (*sìakh*) e di erba (*èsev*). Il contrasto, quindi, rimarrebbe. Ma si tratta davvero di opposizione? Vanno meglio indagate la parola שִׂיחַ (*sìakh*) e la parola עֵשֶׂב (*èsev*).

Il biblista Luis Alonso Schökel (1920 – 1998) spiega nel suo ottimo *Dizionario di ebraico biblico* che *sìakh* equivale, tra l’altro, a “frutta, boscaglia, cespuglio”. Nella *Traduzione interlineare* a cura di Roberto Reggi (EDB, Bologna), l’espressione עֲלֵי־שִׂיחַ וְשֹׁרֶשׁ רְתָמִים (*ale-sìakh veshorèsh retamìm*) di *Gb* 30:4 viene tradotta “foglie di cespuglio e radice [di] ginestre”. Quanto a *èsev*, lo Schökel riporta: “Prato, fogliame, pascolo, foraggio, piante, vegetali”.

Ora ragioniamo. Sebbene sia *sìakh* che *èsev* abbiano un senso più vasto di “cespuglio” e di “erba”, in 2:5 occorre assumere questi due significati primari. In 21:15 il vocabolo *sìakh* è usato nuovamente nel dire che, finita l’acqua nell’otre, “Àgar spinse il figlio sotto un cespuglio [“uno dei cespugli: אַחַד הַשִּׂיחִם (*akhàd hasikhìm*)]” (*TNM* 2017); certo non lo spinse sotto la frutta o la boscaglia (Schökel)! In *Gn*, *sìakh* indica indubbiamente un cespuglio. Così come *èsev* indica l’erba.

In 3:18, dopo aver detto che “il suolo sarà maledetto”, Dio dice ad Adamo: “Esso ti produrrà spine e rovi, e tu mangerai l'erba dei campi [עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה (*èsev hasadèh*)]”, e al v. seguente: “Mangerai il pane con il sudore del tuo volto”. Ora si noti: la terra è maledetta a causa del peccato, per cui produrrà spine e rovi; per trarne nutrimento l’uomo dovrà sudare coltivando la terra, così potrà mangiare l’*èsev hasadèh*. A questo punto si noti il collegamento: “Mangerai l'erba dei campi; mangerai il pane”. Il collegamento è evidente: il pane si ricava dalla faticosa coltivazione dell’*èsev*, ben tradotto da *TNM* 2017 con “vegetazione”. Fuori dal giardino dell’Eden l’uomo non troverà i rigogliosi alberi da frutto che vi crescevano abbondanti. La terra, ora maledetta, produrrà di suo spine e rovi; per mangiare si dovrà faticare coltivandola. Così abbiamo:

3:18,19	spine	rovi	vegetazione-pane	“sei polvere e in polvere ritornerai”	DOPO
2:5	nessun cespuglio		nessuna vegetazione	= polvere della terra (2:7)	PRIMA
spine e rovi sono *sikhìm*			*èsev hasadèh*	l'uomo è tratto dalla polvere della terra (2:7)	

C’è di più:

2:5a	nessun arbusto della campagna	nessuna erba della campagna
2:5b	il Signore non aveva fatto piovere sulla terra	non c'era alcun uomo per coltivare il suolo

Questa si chiama maestria narrativa. Prima la terra era brulla e incolta; da questa Dio trae l'essere umano; dopo il peccato produce solo arbusti e va coltivata a fatica; alla terra l'uomo tornerà.

In 2:5 non si pensa affatto alla creazione della flora descritta in 1:11 ("Dio disse: «Produca la terra della vegetazione, delle erbe che facciano seme e degli alberi fruttiferi che, secondo la loro specie, portino del frutto avente in sé la propria semenza, sulla terra»"). Il pensiero va unicamente, in 2:5, solo all'origine di quelle piante che ebbero un ruolo nella vita di Adamo ormai colpevole. Questo brano ci istruisce anche, collegandosi alla colpa dei nostri progenitori, sul perché l'uomo sia costretto a coltivare con fatica le piante da cui trarre il cibo e sul perché la terra lasciata a sé stessa produca solo inutili arbusti. Tra 1:11 e 2:5 non vi è dunque alcun contrasto.

Rimane, sempre in merito alla flora, da affrontare la presunta contraddizione circa la creazione degli alberi, la quale viene ravvisata il due passi:

PRIMO RACCONTO	1:11,12	"Produca la terra … alberi fruttiferi … La terra produsse … degli alberi che portavano del frutto"	L'essere umano è creato solo dopo. – 1:26,27.
SECONDO RACCONTO	2:9	"Dio il Signore fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi"	L'essere umano è già stato creato. – 2:7.

Il testo biblico va letto attentamente, e non superficialmente. In 1:11,12 si ha la creazione vera e propria degli alberi, insieme a tutto il resto della flora: "Dio disse: «La terra si copra di erba verde, produca piante con il proprio seme e ogni specie di albero da frutta con il proprio seme!». E così avvenne. La terra produsse erba verde, ogni specie di piante con il proprio seme e ogni specie di alberi da frutta con il proprio seme. E Dio vide che era bello" (*TILC*). In 2:8 è detto che "Dio il Signore piantò *un giardino in Eden*": è *in questo* che Dio "fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi". Qui si ha un frutteto che è particolare e posteriore agli altri alberi preesistenti. Nessuna contraddizione, quindi. In più, in 2:9 non si può neppure parlare di creazione: è detto solo che Dio li fece spuntare dal suolo, e di altri alberi non si parla[220]. La traduzione di *NR* "ogni sorta d'alberi" è ingannevole. Ben traduce qui *TNM* 2017: "Ogni albero [כָּל־עֵץ (*kol-ètz*)] bello da vedere e con frutti buoni da mangiare". Sono alberi particolari.

La fauna

Il contrasto appare molto grave:

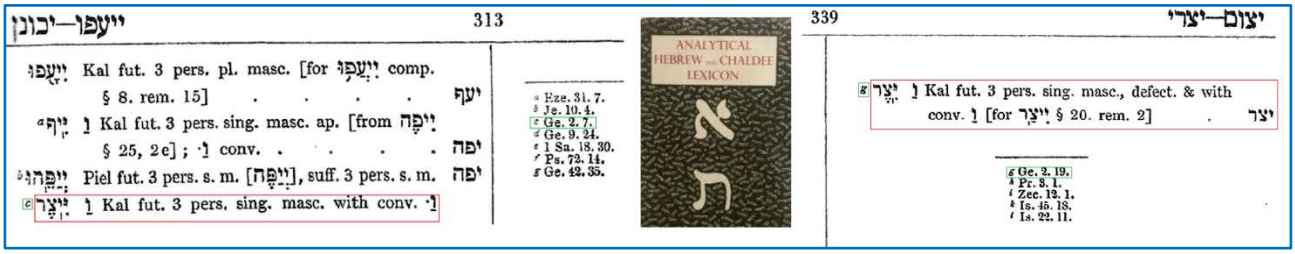
[220] Non v'è neppure alcuna menzione di erba e piante.

PRIMO RACCONTO	1:20,24	“Producano le acque in abbondanza esseri viventi, e volino degli uccelli”, “Produca la terra animali viventi”	L’essere umano è creato solo *dopo*. – 1:26,27.
SECONDO RACCONTO	2:19	“Dio formò dalla terra tutti gli animali”. – *ND*.[221]	L’essere umano è *già stato creato*. – 2:7.

I tentativi di armonizzare i due racconti, agendo sulla *traduzione*, non sono affatto corretti:

Gn 2:19: וַיִּצֶר (*vaitzèr*)			
Diodati	“avendo formate”[222]	*Riveduta* (1927)	“avendo formato”
Nuova Riveduta	“avendo formato”	*Martin* (1744)	“avait formé”
TNM 1987	“formava”	*TNM* 2017	“aveva formato”
Diverse altre versioni in diverse lingue traducono allo stesso modo			

La forma וַיִּיצֶר (*vaiytzèr*) che troviamo in 2:7 (“Dio il Signore formò l'uomo dalla polvere della terra”) è sostanzialmente la stessa, come confermato dall’autorevole *Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon* di Benjamin Davidson:



Kal fut. sta per: coniugazione *qal* (forma semplice attiva), espressa al tempo futuro (= imperfetto). Il prefisso וַ (*va*) è il *vav* (ו) inversivo (abbreviato *conv.* in inglese), qui vocalizzato in *a*, il quale trasforma l’imperfetto (azione non conclusa) in perfetto (azione terminata) e viceversa.	
Pagina 313, prima colonna	Pagina 339, seconda colonna

Ora si noti come, usando due pesi e due misure, le suddette versioni traducono 2:7.

Gn 2:7: וַיִּיצֶר (*vaiytzèr*) = וַיִּצֶר (*vaitzèr*) di *Gn* 2:19			
Diodati	“formò”	*Riveduta* (1927)	“formò”
Nuova Riveduta	“formò”	*Martin* (1744)	“avait formé”
TNM 1987	“formava”	*TNM* 2017	“formò”

TNM smentisce sé stessa nel riconoscere qui il *vav* (ו) inversivo e smentisce la sua precedente versione che traduceva “formava”. La francese *Martin* suscita una domanda: giacché “avait formé” (= “aveva formato”) esprime un’azione terminata nel passato, non potrebbe essere accettata come

[221] *NR* altera il testo per eliminare il contrasto con il primo racconto e traduce “*avendo formato* dalla terra tutti gli animali”. Questa scorretta manovra è simile a quella della Watchtower che in 2:19 traduce: “Dio *aveva formato* dal suolo ogni animale” (*TNM* 2017); nella precedente versione del 1987 la Watchtower traduceva “formava”, con questa nota in calce: «In quanto al tempo, era ancora il sesto giorno creativo. Il verbo “formare” all’imperfetto denota qui un’azione continua, progressiva». Prima di tutto, la *Society* americana non riconosce nella forma verbale וַיִּצֶר (*vaytsèr*) il *vav* inversivo iniziale (ו = *v*), il quale trasforma l’imperfetto in perfetto. *La grammatica non cambia* e quindi non è possibile che “un’azione continua” diventi un’azione terminata (“aveva formato”) nella nuova versione.

[222] Corretta con “formò” dalla *Nuova Diodati*.

valida traduzione e, di conseguenza, non potremmo accettare anche quella di *TNM* 2017 (“aveva formato”) in 2:19?

La risposta è no, perché il trapassato prossimo è un tempo verbale che si usa per indicare un fatto avvenuto prima di un altro nel passato o comunque a esso collegato. Portiamo un esempio tratto dalla stessa *TNM*: “Dio piantò un giardino in Èden, verso oriente, e vi mise l’uomo che aveva formato” (*Gn* 2:8); l’azione “aveva formato” è *antecedente* all’azione espressa con “vi mise l’uomo”. Al versetto precedente *TNM* 2017 traduce bene: “Dio formò l’uomo” (2:7), ma in 2:19 – al di là della forma ebraica, che non si può ignorare – la traduzione sfasa del tutto l’aspetto cronologico, perché fa antecedere la formazione degli animali alla loro conduzione all’uomo come se passasse del tempo. Tra le due azioni non intercorre del tempo come nel caso di 2:8, in cui prima viene formato l’uomo e poi viene piantato un giardino per porvelo. In 2:19 le due azioni sono immediatamente conseguenti: Dio formò gli animali e li condusse all’uomo; sono anzi formati proprio per questo, “*per* vedere come li avrebbe chiamati”. – *Ibidem*, *TNM* 2017.

Che in 2:7 il verbo ebraico vada tradotto con il passato remoto “formò” è confermato anche dalla *LXX* che lo tradusse con l’aoristo indicativo ἔπλασεν (*èplasen*).

Falliti i tentativi concordistici di certe traduzioni, che dire del contrasto? Come sempre, è ***il testo biblico*** che va indagato. Facciamolo:

1:20,21, 24 --- CREAZIONE VERA E PROPRIA	“Poi Dio disse: «Producano le acque in abbondanza esseri viventi, e volino degli uccelli sopra la terra per l'ampia distesa del cielo». Dio creò i grandi animali acquatici e tutti gli esseri viventi che si muovono, e che le acque produssero in abbondanza secondo la loro specie, e ogni volatile secondo la sua specie. Dio vide che questo era buono” “Dio disse: «Produca la terra animali viventi secondo la loro specie: bestiame [בְּהֵמָה (*behemàh*)], rettili e animali selvatici della terra, secondo la loro specie». E così fu”
2:18,19	“Dio disse: «Non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto conveniente a lui». E l'Eterno Dio formò dalla terra tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli dei cieli e li condusse dall'uomo per vedere come li avrebbe chiamati”
Il termine בְּהֵמָה (*behemàh*) indica in particolare gli animali domestici, come in 8:1 in cui sono menzionati “gli animali” e “il bestiame [בְּהֵמָה (*behemàh*)]”; così anche in *1Re* 18:5 in cui il “bestiame [בְּהֵמָה (*behemàh*)]” è menzionato insieme a cavalli e muli. Similmente in *2Re* 3:4 in cui è detto che “Mesa, re di Moab, *allevava* molto bestiame [בְּהֵמָה (*behemàh*)]”.	

Ora ragioniamo. Non c’è dubbio che la creazione vera e propria sia narrata nel primo racconto: vi sono *tutti gli animali* (acquatici, volatili, animali selvatici e animali domestici). Nel secondo racconto mancano gli animali acquatici e, apparentemente, gli animali domestici. E si noti che qui gli animali vengono formati per essere portati all’uomo per trovare tra loro “un aiuto conveniente a lui”. Che manchino gli animali acquatici non si può spiegare col fatto che non sarebbero stati adatti per essere “un aiuto conveniente” per l’uomo, perché ciò varrebbe a maggior ragione per gli uccelli. La cosa strana sarebbe casomai la mancanza degli animali domestici, בְּהֵמָה (*behemàh*), che sarebbero davvero

stati i più adatti allo scopo. Ma siamo così certi che l'agiografo non ci avesse pensato? Al contrario, siamo certi che li aveva in mente, perché in 2:20 scrive: "L'uomo diede dei nomi a tutto il bestiame [בְּהֵמָה (*behemàh*)], agli uccelli del cielo e ad ogni animale dei campi; ma per l'uomo non si trovò un aiuto che fosse adatto a lui"; mette anzi gli animali domestici al primo posto.

Ora si noti che subito dopo è detto in 2:21 che Dio "fece cadere un profondo sonno sull'uomo, che si addormentò": Dio crea la donna, e ciò si svolge in Eden. Ragion per cui la *behemàh* era già presente nel giardino. A comprova abbiamo 3:1: "Il serpente [che era in Eden] era il più astuto di tutti gli animali [nel testo ebraico "ogni vivente del campo, כֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר (*kol khyàt hasadèh*)]". Perché l'uomo potesse avere un ampio ventaglio di scelta, bisognava che Dio gli conducesse anche gli animali selvatici. Cosa che fece. - 2:18,19.[223]

Rimane da capire, a questo punto, perché – se gli animali erano già stati creati – in 2:19 si usi וַיִּצֶר (*vaitzèr*), "creò". Come abbiamo visto nello scorso capitolo (n. 22, *La redazione di* Genesi), il redattore aveva di fronte diverse tradizioni. Non è escluso che in quella del secondo racconto si pensasse proprio alla creazione della fauna. Ancora una volta l'agiografo dà qui prova della sua bravura: rispettando ambedue le tradizioni, che erano indipendenti, riesce magistralmente ad adattare la seconda così da eliminare ogni contrasto con la prima. È, in fondo, la stessa tecnica che l'agiografo usò a proposito degli alberi.

La creazione dell'uomo e della donna

PRIMO RACCONTO	1:26,27	"Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza, e abbiano dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina"
SECONDO RACCONTO	2:21,22	"Dio il Signore fece cadere un profondo sonno sull'uomo, che si addormentò; prese una delle costole di lui, e richiuse la carne al posto d'essa. Dio il Signore, con la costola che aveva tolta all'uomo, formò una donna e la condusse all'uomo".

A ben vedere, tra i due racconti della creazione della specie umana non c'è alcuna contraddizione. Nel secondo racconto l'uomo e la donna sono creati in due tempi, è vero, ma nel primo racconto non

[223] Qualche studioso, ammesso che così si possa chiamare, offre un'interpretazione ridicola, marcatamente maschilista, che sarebbe una barzelletta, se non fosse del tutto deprimente: siccome l'uomo rifiutò per sé qualsiasi animale, per punirlo Dio creò la donna. In verità, è chiaro in sé che i tentativi fatti fare da Dio all'uomo erano destinati a fallire. In quel modo Dio fece sentire all'uomo ancor più vivamente il bisogno-desiderio di una compagna simile a lui, facendogli poi maggiormente apprezzare la donna. La quale, creata alla fine, al culmine della creazione, è il capolavoro di Dio.

è affatto asserito che la creazione dei due sia avvenuta contemporaneamente; qui è solo detto che Dio creò la specie umana distinta nei due generi, maschio e femmina. Il primo racconto presenta la sintesi, il secondo fornisce i particolari.

I giorni della creazione

PRIMO RACCONTO	1:3-31	Creazione in *sei giorni*
SECONDO RACCONTO	2:4	"Queste sono le origini dei cieli e della terra quando furono creati, nel *giorno* [בְּיוֹם (*beyòm*), "in giorno"] che l'Eterno Dio fece la terra e i cieli". – *ND*.

Solo se intendiamo in senso letterale *beyòm*, "in giorno", c'è contraddizione. Ma in questo caso è il lettore a crearla, non la Scrittura.

Nella Bibbia la parola *yòm* (יוֹם) assume, in base al contesto, tre sensi: 1. Giorno di 24 ore; 2. Giorno diurno (di luce solare; dì); 3. Giorno nel senso di "al tempo in cui", "quando". Quest'ultimo senso è chiaramente riscontrabile in *Genesi* nei seguenti altri tre passi[224]:

- "Nel giorno [בְּיוֹם (*beyòm*), "in giorno"] che tu ne mangerai, certamente morirai". – 2:17.
- "Dio sa che nel giorno [בְּיוֹם (*beyòm*), "in giorno"] che ne mangerete, i vostri occhi si apriranno e sarete come Dio". – 3:5.
- "Farò un altare al Dio che mi esaudì nel giorno [בְּיוֹם (*beyòm*), "in giorno"] della mia angoscia". - 35:3.

Nei suddetti tre casi è impossibile pensare ad uno specifico giorno di 24 ore.

2:4	"Questo è il racconto delle origini del cielo e della terra *quando* Dio li creò"
3:5	"Dio sa bene che *se* [= quando, qualora] ne mangerete i vostri occhi si apriranno"
Es 6:28	"*Quando* il Signore parlò a Mosè in Egitto"

TILC

In *Nm* 3:1 il "giorno" indica un periodo di tempo alquanto lungo[225]:

TNM 1987	"*Il giorno** che Geova parlò con Mosè sul monte Sinai"
TNM 2017	"*Al tempo** in cui Geova parlò con Mosè sul monte Sinai"
TILC	"*All'epoca** in cui il Signore parlò a Mosè sul monte Sinai"

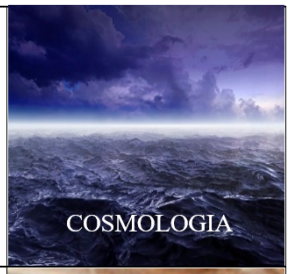
* בְּיוֹם (*beyòm*), "in giorno"

Il solito lettore letterale della Bibbia potrebbe obiettare che se in 2:4 "giorno" sta per quando, non si adatterebbe ai sei giorni creativi perché troppo vago. Non è vero. Se diciamo che la seconda guerra mondiale durò dal 1939 al 1945, possiamo benissimo dire, in un altro contesto: "Quando ci fu la seconda guerra mondiale".

[224] Si veda anche *Es* 6:28: "*Quando* [בְּיוֹם (*beyòm*), "in giorno"] il Signore parlò a Mosè nel paese d'Egitto".
[225] "Mosè rimase sul monte quaranta giorni e quaranta notti". - *Es* 24:18.

All’inizio, oceano primordiale o terra senza pioggia?

Più sopra, a pagina 179, avevano detto che il primo contrasto (quello tra l’oceano primordiale e la terra senza pioggia) riveste un carattere generale nell’origine del cosmo, per cui lo avremmo trattato dopo gli altri. Ora, dopo quanto trattato nel frattempo, possiamo dire non si vi è proprio alcuna contraddizione. E spieghiamo brevemente perché.

1:6-10	“Dio disse: «Vi sia una distesa tra le acque, che separi le acque dalle acque». Dio fece la distesa e separò le acque che erano sotto la distesa dalle acque che erano sopra la distesa. E così fu. Dio chiamò la distesa «cielo». Fu sera, poi fu mattina: secondo giorno. Poi Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo siano raccolte in un unico luogo e appaia l'asciutto». E così fu. Dio chiamò l'asciutto «terra», e chiamò la raccolta delle acque «mari»”	
2:5,6	“Non c'era ancora sulla terra alcun arbusto della campagna. Nessuna erba della campagna era ancora spuntata, perché Dio il Signore non aveva fatto piovere sulla terra, e non c'era alcun uomo per coltivare il suolo; ma un vapore saliva dalla terra e bagnava tutta la superficie del suolo”	

Nel secondo racconto della creazione, in 2:5,6 (ma anche nell’intero racconto di 2:4-22) manca qualsiasi riferimento al mare e agli astri, per cui non si può parlare di cosmologia (che è invece presente nel primo racconto, in 1:6-10). Il secondo racconto (2:4-22), in più, è parziale: vi mancano degli animali, dei vegetali e la flora acquatica[226]. La creazione del cielo della terra è poi solo accennata all’inizio del racconto (come sfondo dell’insieme e come fatto già noto): “Questo è il racconto delle origini del cielo e della terra quando Dio li creò”. – 2:4, *TILC*.

Anche se nell’antica tradizione la terra asciutta fosse stata intesa come inizio primordiale, nella presentazione che ne fa l’agiografo non è più così[227]. Il secondo racconto non narra affatto l’inizio del cosmo, ma *lo presuppone*: racconta solo ciò che accadde dopo la creazione, quando mancava solo l’essere umano. Sostenere che i due racconti appartengano a due diversi autori, questo sì che genera contraddizione. Ma se prendiamo il secondo racconto come continuazione del primo non solo non c’è contrasto ma possiamo apprezzare la capacità dell’agiografo nel mantenere insieme le due tradizioni.

[226] Cfr. più sopra: per i vegetali la trattazione al sottotitolo *La flora*; per gli animali la trattazione al sottotitolo *La fauna*.

[227] Il secondo racconto prosegue probabilmente da una tradizione cosmogonica (il termine cosmogonia, derivato dal greco κοσμογονία, *kosmogonìa*, significa “nascita del cosmo” e indica il complesso di miti sull'origine dell'universo; la cosmologia, invece, studia la struttura del cosmo e le sue leggi - la cosmogonia si occupa dell'origine di queste leggi), ma nella sua forma attuale presente nel testo biblico non è più una cosmogonia.

I due racconti formano un'unità inscindibile. È grazie a questa unità che viene risolto il problema del male. Per l'antico ebreo, così come per il lettore di oggi, il problema del male può essere posto in questi termini: come è mai possibile che "la luce era buona" (1:40), che lo scorporo della terra dai mari "era buono" (1:10), che lo spuntare della flora "era buono" (1:12), che l'apparire del sole, della luna e delle stelle "era buono" (1:18), che l'aver creato la fauna acquatica e volatile "era buono" (1:21), che l'aver creato la fauna terrestre "era buono" (1:25), che l'aver creato gli esseri umani, maschio e femmina, era ottimo, "molto buono" (1:31), e poi tutto precipita nel male? Riferendosi ai racconti genesiaci della creazione, l'ebreo Paolo spiega: "Per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata su tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato". - *Rm* 5:12.

Se li separiamo, avremmo un primo racconto ottimistico che termina con "molto buono" e un secondo pessimistico in cui il paradiso viene perduto. Solo i due racconti uniti danno una risposta al problema del male.

CAPITOLO 24

I testi equivalenti

Testi paralleli

Dopo la questione dei presunti contrasti nelle narrazioni ripetute (capitolo 23, *I testi equivalenti - Le narrazioni ripetute*), affrontiamo ora quella dei presunti contrasti nei testi paralleli. Tra questi i più notevoli sono probabilmente quelli in cui è spiegata l'etimologia dei nomi personali e di luogo, ma anche quelli in cui la medesima etimologia è fatta risalire ad eventi diversi. In tali casi è evidente che saremmo di fronte a delle contraddizioni.

Ismaele

"L'angelo del Signore le disse ancora [ad Agar]: «Ecco, tu sei incinta e partorirai un figlio a cui metterai il nome di *Ismaele* [יִשְׁמָעֵאל (*yshmaèl*), "Dio ascolta"[228]], *perché il Signore ti ha udita nella tua afflizione*»" (16:11); "Dio udì la voce del ragazzo … Dio ha udito la voce del ragazzo" (21:17). In quest'ultimo caso non viene fatto il nome di Ismaele, anzi non viene fatto in tutto il racconto della cacciata di Agar (21:9-19), e da ciò qualcuno congettura che il nome non fu inserito per eliminare il contrasto con 16:11. A parte il fatto che non si capisce quale contrasto mai potrebbe esserci, questo caso è stato citato per mostrare come attraverso le congetture si vengano a generare contrasti che non ci sono. Se poi qualcuno pensa che in *Gn* 21 Ismaele non avesse ancora un nome, vuol dire che non sa fare di conto[229]. Inoltre, la spiegazione dell'etimologia del nome in 16:11 non contraddice il successivo v. 15 in cui è detto che "al figlio che Agar gli aveva partorito Abramo mise il nome

[228] Si rammenti *Dt* 6:4: "*Ascolta* [*shemà*], Israele"; *el* vuol dire "Dio".

[229] Abraamo aveva 86 anni quando nacque Ismaele (*Gn* 16:15) e ne aveva 100 anni quando nacque Isacco (*Gn* 21:5), per cui tra i due figli c'era una differenza di 14 anni. Ciò è confermato da *Gn* 17:1,23-25, in cui risulta che Abraamo aveva 99 anni quando Ismaele ne aveva 13. Al tempo della cacciata di Agar, Ismaele era un ragazzo grande e non è possibile che fosse ancora senza nome.

d'Ismaele”: evidentemente il patriarca accolse il suggerimento di Agar che era conforme al volere divino.

Comunque, il passo di 21:17 ci offre l’occasione di scoprire un elemento ricorrente che sa di ritornello e che è molto frequente in *Genesi*.

Il verbo שָׁמַע (*shamà*), “ascoltare”

Cominciamo col dire che la traduzione di *NR* in *Gn* 21:17 “Dio udì la voce del ragazzo … Dio ha udito la voce del ragazzo” non è corretta. Il testo ebraico ha שָׁמַע (*shemà*) in tutti e due i casi. Il verbo שָׁמַע (*shamà*) significa infatti “ascoltare”: “Dio *ascoltò* la voce del ragazzo … Dio *ha ascoltato* la voce del ragazzo”. – *TNM* 2017.

Il verbo *shamà*, “ascoltare”, ricorre in entrambi i racconti relativi ad Agar. In 16:11 l’angelo di Yhvh dice ad Agar che Dio “*ha ascoltato* [שָׁמַע (*shamà*)]” il suo dolore, così come in 21:17 è detto due volte che “Dio *ascoltò* [שָׁמַע (*shemà*)] la voce del ragazzo” e che “Dio *ha ascoltato* [שָׁמַע (*shamà*)] la voce del ragazzo”. Lo troviamo anche all’inizio dei due racconti: in 16:2, in cui è detto Abramo *ascoltò* [שָׁמַע (*shemà*)] la voce di Saràì, e in 21:17; poi in 21:12, in cui Dio dice ad Abraamo: “*Ascolta* [שָׁמַע (*shemà*)] la sua voce”, quella di Sara.

Con l’uso del verbo *shamà*, “ascoltare”, si ha una specie di paronomasia. Questo termine – derivato attraverso il latino tardo dal greco παρονομασία (*paronomasía*), composto da παρά (*pará*), “presso”, e ὀνομασία (*onomasía*), “denominazione” – significa “mutamento di nome”. Il nome e il suo paronomastico sono chiamati paronimi. Con l’uso del verbo *shamà*, “ascoltare”, non si ha una vera e propria paronomasia, ma si ottiene qualcosa che le assomiglia e che è perfino più efficace. Quando è detto in 21:17 che “Dio ascoltò la voce del ragazzo”, si ha un effetto più intenso che nel semplice dire che Dio ascoltò il ragazzo. Il lettore sa già che il ragazzo si chiama Ismaele, perché ciò era stato detto in 16:11. Dire ora, in 21:17, che Dio ascoltò il ragazzo passerebbe quasi inosservato. In quello *shemà* c’è invece tutta l’intensità del prestare attenzione a Ismaele. Così lo *shemà* diventa un parònimo in stile ebraico. Allo stesso modo, lo *shemà* nella raccomandazione di Dio ad Abraamo: “*Ascolta* [שָׁמַע (*shemà*)] la sua voce”, è molto di più che un semplice ‘dai retta a Sara’. Il lettore sa che lei di chiama Sara; ora Abraamo non deve semplicemente ascoltare Sara, ma la voce di lei, e nella sua voce c’è più che la moglie: c’è una richiesta ispirata da Dio stesso. È quasi come lo *shemà Israèl*. Nello *shemà* riverbera più intensa la presenza stessa della persona. Ancora più pregnante in 17:20, in cui il nome ricorre per necessità di argomento: “Riguardo a Ismaele *ti ho ascoltato* [שָׁמַעְתִּיךָ (*shematichà*)]”. – *TNM* 2017.

Anche se questo elemento ricorrente viene notato, purtroppo non gli si presta la dovuta attenzione.

Isacco

L’origine del nome Isacco è spiegata in *Gn* 17:17-19: “Abraamo . . . *rise* [יִצְחָק (*ytskhàq*)], e disse in cuor suo: «Nascerà un figlio a un uomo di cent'anni? E Sara partorirà ora che ha novant'anni?». Abraamo disse a Dio: «Oh, possa almeno Ismaele vivere davanti a te!». Dio rispose: «No, Sara, tua

moglie, ti partorirà un figlio e tu gli metterai il nome di *Isacco* [יִצְחָק (*ytskhàq*)]. Io stabilirò il mio patto con lui, un patto eterno per la sua discendenza dopo di lui”.

“Rise” è forse una traduzione troppo forte, così come “sorrise” sarebbe troppo debole. L’espressione “rise[230] e disse in cuor suo”, ovvero dentro di sé, ci dà la giusta misura: è una specie di sogghigno ironico. In ogni caso, al riso-sorriso-sogghigno interiore e non palesato che Abraamo non ha saputo trattenere, la replica di Dio è imponente[231], soprattutto se si tiene conto che “tutte le cose sono nude e scoperte davanti agli occhi di colui al quale dobbiamo render conto”. - *Eb* 4:13.

> “Tu che scopri i pensieri più nascosti”. - *Sl* 7:10, *TILC*.

Più che di una etimologia del nome, viene data nel passo di *Gn* 17 la spiegazione del ridere di Abramo. La scena si ripete in *Gn* 18:11-15: “Abraamo e Sara erano vecchi, ben avanti negli anni, e Sara non aveva più i corsi ordinari delle donne. Sara rise [תִּצְחַק (*titskhàq*)[232]] dentro di sé, dicendo: «Vecchia come sono, dovrei avere tali piaceri? Anche il mio signore è vecchio!»[233]. Il Signore disse ad Abraamo: «Perché mai ha riso [צָחֲקָה (*tsakhàq*)] Sara, dicendo: "Partorirei io per davvero, vecchia come sono?". Vi è forse qualcosa che sia troppo difficile per il Signore? Al tempo fissato, l'anno prossimo, tornerò e Sara avrà un figlio». Allora Sara negò, dicendo: «Non ho riso [צָחַקְתִּי (*tsakhàqty*)]»; perché ebbe paura. Ma egli disse: «Invece hai riso [צָחָקְתְּ (*tsakhàqt*)]!»”.

Il ciclo si chiude con Sara che alla nascita di Isacco dice: “Dio mi ha dato di che ridere [צְחֹק (*tsekhòq*), “riso”][234]; chiunque l'udrà riderà con[235] me”. - *Gn* 21:6.

Chiunque legga serenamente l’intero ciclo relativo all’assegnazione del nome al figlio di Sara[236], non può trovare contraddizioni.

---

[230] Il verbo ebraico è צָחַק (*tsekhàq*). Stando all’orientalista tedesco Wilhelm Gesenius (1786 – 1842), studioso di ebraismo e di iscrizioni fenicie, *ytskhàq* sarebbe onomatopeico, cioè riproduttivo per imitazione del suono della risata. Il verbo indica anche – in base al contesto – lo scherzare, il divertirsi e il prendere in giro. In *Gn* 26:8 il verbo acquista il senso di “scherzare/divertirsi” nella scena in cui Isacco si scambia effusioni con la sua bella moglie: “Isacco scherzava [מְצַחֵק (*mitsakhèq*), “ridente”] con Rebecca”.

[231] Il grave e autorevole gioco di parole che si ha in ebraico viene naturalmente perso nella traduzione; per mantenerlo dovremmo pressappoco tradurre: ‘Abraamo *sogghignò* dentro di sé … tu dovrai chiamarlo *Sogghigno*’.

[232] *Titskhàq* (תִּצְחַק) è nella forma *qal* (semplice), al tempo imperfetto (azione non terminata), che per via del prefisso (וַתִּצְחַק) diventa perfetto (azione terminata), espresso nella terza persona singolare femminile. Si tratta di una delle rare anomalie: *ti*tskhàq (תִּצְחַק) al posto di *ytskhàq* (יִצְחָק). – Cfr. *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, Geoffrey Cumberlege, Publisher to the University, § 64, n. 3.

[233] C’è qui una piacevole vera ironica tipicamente femminile. Sara dice: “Dopo essermi consumata [אַחֲרֵי בְלֹתִי (*akharè veltì*)] proverò ancora del piacere? Mio marito è invecchiato [זָקֵן (*saqèn*)]”. Lei si era consumata, ma ad essere vecchio era lui!

[234] Nel testo ebraico: “Riso fece a me Dio”.

[235] È più corretto tradurre “di me!” (*CEI* 1974 e 2008): il testo ebraico legge *ytskhaq-lì* (יִצְחַק־לִי), “riderà di me”.

[236] È il figlio *di Sara*, Isacco, che eredita la promessa, non il primogenito di Abraamo.

Edom

“Esaù disse a Giacobbe: «Dammi per favore da mangiare un po' di questa minestra rossa, perché sono stanco». ***Perciò*** [עַל־כֵּן (*al-kèn*)] fu chiamato Edom [אֱדוֹם (*edòm*) “rosso”]” (*Gn* 25:30). Anche qui, più che una etimologia, viene fornita la ragione del soprannome. Tra questo passo e quello precedente di 25:25 sembra esserci contraddizione perché vi è detto che quando Esaù nacque già “era rosso”. In verità, sono le traduzioni a creare incoerenza, perché in 25:25 la parola usata non è אֱדוֹם (*edòm*), “rosso”, ma *admonì* (אַדְמוֹנִי), “biondo”, come in *1Sam* 16:12, dove si dice che Davide “era biondo [*admonì* (אַדְמוֹנִי)]”. Stessa cosa in *1Sam* 17:42, in cui si dice che Davide era “un ragazzo, biondo [*admonì* (אַדְמוֹנִי)] e di bell'aspetto”. Il rosso è invece il rosso vermiglio nella descrizione che la bella sulamita fa del suo innamorato in *Cant* 5:10 quando dice che è אָדוֹם (*adòm*); è il colore dei coralli, superato in *Lam* 4:7 dai principi che “avevano il corpo più vermiglio [אָדְמוּ (*àdmu*), “rosseggiarono”] del corallo”.

Makhanàim (מַחֲנָיִם)

“Giacobbe mandò davanti a sé dei messaggeri a Esaù suo fratello, nel paese di Seir, nella campagna di Edom” (*Gn* 32:3). Cosa c’è di strano in questa traduzione di *NR*? Nulla, sembrerebbe. La paragoniamo allora ad altre traduzioni:

Diodati	“nel . . . territorio di Edom”	*ND*	“nel . . ., nella campagna di Edom”
TNM 1987	“nel . . ., il campo di Edom”	*TNM* 2017	“nel . . ., il territorio di Èdom”
CEI 1974*	“nel . . ., la campagna di Edom”	*CEI* 2008*	“nella . . ., la campagna di Edom”
*TILC**	“Giacobbe mandò davanti a sé . . . nella regione di Seir, la campagna di Edom”		
Vulgata	“in terram Seir regionis Edom”	*LXX*	εἰς γῆν Σηιρ εἰς χώραν Εδωμ *
NOTE	* Qui al v. 4	* *eis ghès Seir eis chòran Edom* = in terra Seir in regione Edom (nella *LXX* è al v. 4)	

A parte le diverse trascurabili traduzioni “territorio / campagna / campo / regione”, le traduzioni sono sostanzialmente uguali. Ma si noti ora il versetto precedente (*Gn* 32:2):

NR	“Giacobbe . . . disse: «Questo è l'esercito di Dio». E chiamò quel luogo Maanaim”		
Diodati	“pose nome a quel luogo Mahanaim”	*ND*	“pose nome a quel luogo Mahanaim”
TNM 1987	“. . . il nome di Maanaim”	*TNM* 2017	“. . . il nome di Maanàim”
CEI 1974*	“. . . chiamò quel luogo Macanaim”	*CEI* 2008*	“. . . e chiamò quel luogo Macanàim”
*TILC**	“Giacobbe esclamò: «Questo è l’accampamento di Dio!» e chiamò quel luogo ‘Macanàim’”		
Vulgata	“appellavit nomen loci illius Manaim”	*LXX**	τὸ ὄνομα . . . ἐκείνου Παρεμβολαί *
NOTE	* Qui al v. 3	* *tò ònoma … ekèinu Parembolài* = il nome . . . di quello Accampamenti	

In 32:2 è detto che Giacobbe, dopo che gli erano venuti “incontro degli angeli di Dio” (v. 1), “come Giacobbe li vide, disse: «Questo è l'esercito di Dio». E chiamò quel luogo Maanaim [מַחֲנָיִם

(*makhanàym*)]". Il vocabolo ebraico è מַחֲנֶה (*makhanè*), "accampamento", il suo plurale è מַחֲנוֹת (*makhanòt*), "accampamenti"; מַחֲנָיִם (*makhanàym*) è il suo duale: "due accampamenti". In 32:7 (v. 8 nel testo ebraico) troviamo la sua forma estesa: "[Giacobbe divise] in *due accampamenti* [שְׁנֵי מַחֲנוֹת (*shnè makhanòt*)] la gente che era con lui" (*TNM* 2017). A questo punto sembrano esserci due versioni diverse. Siccome la località chiamata *Makhanàym* (מַחֲנָיִם) in 32:2 altro non è in effetti che l'insieme dei "due accampamenti [שְׁנֵי מַחֲנוֹת (*shnè makhanòt*)]" menzionati in 32:7, come è possibile che *Makhanàym* diventi un luogo distinto?

Ciò ha portato alcuni ad un'interpretazione giusta solo in parte. Ad esempio, l'americana Watchtower dà questa spiegazione: «Località a E del Giordano dove Giacobbe, dopo essersi separato da Labano, incontrò degli angeli. Giacobbe chiamò quindi il luogo "Maanaim". (Ge 32:1, 2) Il significato del nome (due accampamenti) può riferirsi all'"accampamento di Dio", rappresentato dagli angeli, e all'accampamento di Giacobbe. In quel luogo qualche tempo dopo sorse a quanto pare una città». – *Perspicacia nello studio delle Scritture*, volume 2, pag. 166.

Che *Makhanàym* sia diventata in seguito una località non ci sono dubbi (cfr. *2Sam* 2:29;19:32; *1Re* 2:8). Dai dati biblici (come quelli di *Gn* 31:21 e 32:22) è anche ben localizzabile.

In *Gn* 32:1,2 si parla in effetti di un accampamento angelico: "Giacobbe poi si rimise in viaggio e gli vennero incontro gli angeli di Dio. Non appena li vide, disse: «Questo è l'*accampamento di* [מַחֲנֶה (*makhanè*)] Dio!"». Perciò diede a quel luogo il nome di Maanàim" (*TNM* 2017; nel testo biblico è al v. 3). La traduzione "è l'esercito di Dio" di *NR* è quindi sbagliata.

La menzione nel testo biblico dei "due accampamenti" (*makhanàym*) di 32:2 e dei "due accampamenti [*shnè makhanòt*]" di 32:7 non deve ingannare. Gli accampamenti sono due, non quattro. Il passo di 32:2 si può infatti tradurre così: "Giacobbe andò per la sua via e degli angeli di Dio lo incontrarono. E appena li ebbe visti, Giacobbe aveva detto[237]: «Questo è l'accampamento di Dio!», e aveva chiamato quel luogo *Makhanàym* [Due Accampamenti]" (traduzione letterale dall'e-

[237] Il tempo ebraico che indica un'azione terminata nel passato è convenzionalmente tradotto con il passato remoto, ma può essere tradotto anche con i nostri passati e trapassato prossimo e con il nostro trapassato remoto.

braico di 32:2,3). Se poi non si vuole accettare questa traduzione[238], rimane comunque il fatto che qui è indicata solo l'origine del nome *Makhanàym*.

*	CRONOLOGIA DEGLI EVENTI PRESENTATA USANDO IL PRESENTE STORICO NARRATIVO
32:1	Giacobbe prosegue il suo viaggio e gli vengono incontro degli angeli di Dio
2	Appena li vede, dice: «Questo è l'accampamento di Dio», e chiama quel luogo *Makhanàym*
3	Manda davanti a sé dei messaggeri a Esaù suo fratello, nel paese di Seir, nella campagna di Edom
6	I messaggeri tornano da Giacobbe e lo avvisano che Esaù sta arrivando con degli uomini
7	Giacobbe ha paura; angosciato, divide in due accampamenti la gente che è con lui
8	Pensa che se Esaù attacca un accampamento, almeno l'altro potrà salvarsi
10	Giacobbe dice che passando il Giordano aveva solo il suo bastone e ora ha due accampamenti
33:4	Contro le previsioni, Esaù gli corre incontro, l'abbraccia e lo bacia; entrambi piangono commossi
* Riferimenti secondo la numerazione di *NR*, che non sempre coincide con quella del *Testo Masoretico*.	

Chiarito che gli accampamenti erano soltanto due e che in 32:2/3 viene unicamente spiegata l'origine del nome *Makhanàym*, possiamo ora dedicarci a gustare la meravigliosa esplosione di colori che il più che bravo redattore di *Genesi* sa ottenere giocando sulle assonanze che hanno come radici *mnkh* e *khn*.

*	√חנ - √ מנח					
32:3	due accampamenti	*makhanàym*	מַחֲנַיִם	accampamento di	*makhanè*	מַחֲנֵה
6						
8				accampamenti	*makhanòt*	מַחֲנוֹת
9	l'accampamento	*hamakhanè*	הַמַּחֲנֶה	l'accampamento	*hamakhanè*	הַמַּחֲנֶה
11				due accampamenti	*makhanàym*	מַחֲנַיִם
14				dono	*minkhàh*	מִנְחָה
19				dono	*minkhàh*	מִנְחָה
21				con il dono	*baminkhàh*	בַּמִּנְחָה
22	nell'accampamento	*bamakhanè*	בַּמַּחֲנֶה	il dono	*haminkhàh*	הַמִּנְחָה
33:8				l'accampamento	*hamakhanè*	הַמַּחֲנֶה
10				dono di me	*minkhatì*	מִנְחָתִי
11				mi fece grazia	*khanàni*	חַנַּנִי
15				grazia	*khen*	חֵן
18				si accampò	*vaykhàn*	וַיִּחַן
*	Riferimenti secondo la numerazione del *Testo Masoretico*.					

Partendo dal *makhanè* di Dio si passa ai *makhanàym* dei due *makhanòt* e nel racconto spunta un dono-*minkhàh* che nella suggestione dei suoni è preghiera pomeridiana, la *minkhàh* (מנחה). Il tutto si chiude con *vaykhàn*, "si accampò".

[238] Si noti tuttavia che un uso dei tempi simile lo troviamo più avanti. In 32:22 è detto, letteralmente, che "lui [Giacobbe] pernottò in quella notte nell'accampamento" e in 13a (14a, nel testo ebraico) è detto che, letteralmente, "pernottò là in quella notte". Nel frattempo, tra questi due versetti, sono descritte diverse azioni di Giacobbe. È quindi evidente che in 13a (14a) troviamo un'anticipazione rispetto al v. 22, per cui dovremmo tradurre: "Aveva pernottato là quella notte. [Aveva preso e fatto questo e quello]. Lui pernottò in quella notte nell'accampamento e si alzò in quella notte e . . .". Il verbo è ovviamente sempre il medesimo, nell'unico tempo ebraico possibile: il perfetto. È forse per questo che le due *TNM* aggiungono di loro al v. 22 un'indicazione temporale: "*Più tardi*, quella notte . . .".

Quasi a far da contrappeso a tanta magnificenza di suoni colorati, c'è l'atteggiamento di un uomo pauroso e con la cattiva coscienza, che non ha abbastanza fede in Dio eppure è da Dio protetto e guidato. Preso dall'angoscia, ricorre ad una delle sue peculiarità: la furbizia, che questa volta però non gli fa superare l'ansia del pericolo più grave ed imminente, tanto che si fa pietosamente servile e implorante. Sono i suoi abituali espedienti. Prega Dio, è vero, ma per egoismo e per paura; ricorda perfino a Dio la sua promessa di aiutarlo. Però escogita una delle sue trovate. Non parla poi al gemello da fratello, ma da servo di un signore a cui s'inchina – davanti a mogli, figli e servitù – fino a terra, senza dignità; cerca di placarlo con un dono.

La psicologia di Giacobbe, così simile alla nostra per tanti aspetti, traspare dalle sue azioni:

> Agitato per l'incontro col suo gemello Esaù, che lo voleva morto perché gli aveva sottratto la primogenitura, "Giacobbe mandò *davanti a sé* alcuni messaggeri a suo fratello Esaù. Diede loro quest'ordine: «Parlerete così a mio fratello Esaù: Il ***tuo umile servo*** Giacobbe ti manda a dire: Io sono stato presso Labano *come un emigrante*, e vi sono rimasto fino a ora. Sono divenuto proprietario di buoi, di asini e di greggi, di servi e di serve. Ora ti mando questi messaggeri per farlo sapere a te, Esaù, ***mio signore***, perché io trovi così buona accoglienza presso di te»". - 32:4-6.
>
> "I messaggeri tornarono da Giacobbe e gli dissero: «Siamo stati da tuo fratello Esaù. Ora anch'egli ti sta venendo incontro, e *ha con sé quattrocento uomini*». Giacobbe ***ebbe paura e fu preso da grande angoscia***. Allora divise in due gruppi la gente che era con lui, e divise anche le pecore, i buoi e i cammelli. Pensava tra sé: «Se Esaù piomba su un gruppo e lo distrugge, l'altro potrà salvarsi».". - 32:7-9.
>
> "Poi Giacobbe pregò: «… ***Salvami*** dalla mano di mio fratello Esaù, ***perché ho paura di lui***. Temo che egli venga e uccida me, le donne e i bambini. Eppure ***tu*** mi avevi detto: Farò in modo che tutto vada bene per te»". - 32:10,12,13.
>
> "Affidò separatamente ogni gregge ai suoi servi e disse loro: «Andate avanti e lasciate un intervallo fra un gregge e l'altro». Poi diede quest'ordine al primo servitore: «Quando mio fratello Esaù ti verrà incontro e ti chiederà: "Di chi sei servo? Dove vai? E di chi è questo bestiame che spingi davanti a te?", tu risponderai: Io sono di Giacobbe, ***tuo servitore***. E questo bestiame è *un regalo che egli fa al mio signore Esaù.* Ecco, lui stesso viene dietro di noi». Diede lo stesso ordine al secondo servitore, al terzo e a tutti quelli che accompagnavano i greggi". - 32:17-20.
>
> "Pensava infatti: «Io lo calmerò prima con il regalo che mi precede, poi mi presenterò a lui. Allora, forse, mi farà buona accoglienza!»". - 32:21.
>
> "Giacobbe scrutò l'orizzonte e vide che Esaù avanzava con quattrocento uomini . . . ***si inchinò sette volte fino a terra*** *prima di arrivare vicino* a suo fratello". - 33:1,3, *TILC*.

Penuel

Nonostante la sua preghiera a Dio, alquanto egoistica e dettata dalla paura del fratello, Giacobbe ricorre ad una delle sue ingegnose trovate per ingraziarsi Esaù e manda avanti a lui ben tre gruppi, distanziati, con al seguito centinaia di animali. Incontrando il suo gemello,

ciascun gruppo dovrà dire che gli animali sono un suo dono al ‘suo signore Esaù’ e che lui è dietro di loro. – 32:13b-20.

“Egli rimase là quella notte” (32:13). “Quella notte si alzò, prese le sue due mogli, le sue due serve, i suoi undici figli e passò il guado dello Iabboc. Li prese, fece loro passare il torrente e lo fece passare a tutto quello che possedeva. Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino all'apparire dell'alba . . . E lo benedisse lì. Giacobbe chiamò quel luogo Peniel, perché disse: «Ho visto Dio faccia a faccia e la mia vita è stata risparmiata». Il sole si levò quando egli ebbe passato Peniel”. - 32:22-31.

Tra i versi 31 e 32 (del testo ebraico) sembra, a prima vista, esserci discordanza. In 32:32 è detto, letteralmente: “Quando passò Penuèl”, אֶת־פְּנוּאֵל (*et-penuèl*), con tanto di *et*, intraducibile in italiano, che identifica un complemento oggetto specifico. Ma subito prima è detto Giacobbe chiamò quel luogo פְּנִיאֵל (*penièl*). La divergenza non riguarda la diversa grafia dei due nomi[239], ma la sequenza temporale: al v. 31 Giacobbe assegna un nome al luogo dell’incontro con l’angelo, dal che si deduce che prima quel posto non aveva un nome. Ma subito dopo è detto che egli passò oltre Penuel, come se fosse una località già nota.

Non vi è però alcuna contraddizione. In 32:31 viene fornita – ed è l’unica volta – la spiegazione dell’origine del nome, che poi – ormai acquisito[240] – è ripetuto. Il senso del tutto è espresso bene da *TILC*: “Giacobbe disse: «Ho veduto Dio a faccia a faccia e non sono morto!». Perciò chiamò quel luogo «Penuèl» (A faccia a faccia con Dio). Il sole stava sorgendo quando Giacobbe, zoppicando all’anca, lasciò Penuèl”. – In questa versione ai vv. 31 e 32.

Anziché cercare un inesistente pelo nell’uovo, non vedendo più l’uovo, è la bellezza del brano che dovremmo ammirare. In nome Penuèl (פְּנוּאֵל) è composto da פָּנִים (*panìm*)[241], “faccia/viso”, e da אֵל (*el*), “Dio”. È Giacobbe stesso a darcene l’etimologia: “Chiamò quel luogo Penièl, perché disse: «Ho visto Dio [אֱלֹהִים (*elohìm*)] faccia a faccia [פָּנִים אֶל־פָּנִים (*panìm el-panìm*)]»”. – 32:30, *TNM* 2017; al v. 31 nel testo ebraico.

Il talentuoso redattore ne fa un motivo ricorrente come un ritornello, con in sottofondo del gorgoglio del torrente Iabboc.

Lo Iabboc oggigiorno

[239] Si tratta di due ortografie diverse: l'i-tipo *Penièl* e l'u-tipo *Penuel*; quest’ultimo è solo una variante minore di Penuèl, che appare nel *Pentateuco Samaritano*, in *Symmachus*, nella *Peshitta* e nella *Volgata* latina.
[240] Per le menzioni bibliche della successiva città a sud del torrente Iabboc si vedano *Gdc* 8:4-9,17; *1Re* 12:25.
[241] Si tratta di un *pluralia tantum*, ovvero di un vocabolo usato solo al plurale; in italiano va tradotto al singolare.

IL RITORNELLO "FACCIA" IN *GENESI* 32:33			
TESTO MASORETICO	ESPRESSIONE	NUOVA DIODATI	
32:4	לְפָנָיו (*lefanàyv*), a faccia di lui	davanti a sé	32:3
32:17	לְפָנַי (*lefanày*), a mia faccia	davanti a me	32:16
32:18	לְפָנֶיךָ (*lefanèicha*), a tua faccia	davanti a te	32:17
32:21	פָּנָיו (*fanàyv*), faccia di lui	la sua faccia	32:20
32:21	לְפָנַי (*lefanày*), a mia faccia	mi precede	32:20
32:21	פָּנָיו (*panàyv*), faccia di lui	la sua faccia	32:20
32:21	פָּנַי (*panày*), mia faccia	buona accoglienza	32:20
32:22	פָּנָיו (*fanàyv*), faccia di lui	davanti a lui	32:21
31:31	פְּנִיאֵל (*penièl*), faccia divina	Peniel	31:30
31:31	פָּנִים אֶל־פָּנִים (*panìm el-panìm*), a faccia a faccia	faccia a faccia	31:30
31:32	פְּנוּאֵל (*penuèl*), faccia divina	Peniel	31:31
33:3	לִפְנֵיהֶם (*lipenehèm*), a loro facce	davanti a loro	33:3
33:10	פָּנֶיךָ (*panèicha*), tua faccia	la tua faccia	33:10
33:10	פְּנֵי (*pnè*), faccia di	la faccia (di Dio)	33:10
33:14	לִפְנֵי (*lifnè*), a faccia di	prima del (suo servo)	33:14
33:18	פְּנֵי (*pnè*), faccia di	di fronte	33:18

Gn 32:22/23,24/25	*Suggestive assonanze di sottofondo*					
Giacobbe	יַעֲקֹב	*yaaqòv*	וְנָבְקָה	*venavqàh*	sarà sconcertato nel suo intimo	*Is* 19:3
Iabboc	יַבֹּק	*yabbòq*	בּוֹקֵק	*boqèq*	rigoglioso	*Os* 10:1
e lottò	וַיֵּאָבֵק	*vayeavèq*	הִבָּוֹק	*hibbòq*	sarà completamente svuotato	*Is* 24:3

Giacobbe

Gn 25:26	"Dopo nacque suo fratello, che con la mano *teneva il calcagno* di Esaù *e fu chiamato Giacobbe*"
Gn 27:36	"Esaù: «Non è forse a ragione che egli è stato *chiamato Giacobbe*? Mi ha già *soppiantato due volte*: mi tolse la mia primogenitura, ed ecco che ora mi ha tolto la mia benedizione»"

Contraddizione? La Watchtower cerca di salvare capra e cavoli e alla voce "Giacobbe" del primo volume della sua enciclopedia biblica *Perspicacia nello studio delle Scritture* dà il seguente significato del nome: "che afferra il calcagno; soppiantatore". Le due ben diverse spiegazioni, tra le quali c'è una bella differenza, si escludono però a vicenda. Se esaminiamo tuttavia attentamente i due testi scopriamo la verità.

La vera etimologia del nome è data in 25:26: "Teneva con la mano il calcagno [בַּעֲקֵב (*baaqèv*), "nel tallone"] di Esaù, *perciò* fu chiamato Giacobbe[242]" (*TNM* 2017). "Tallone" è in ebraico *aqèv* (עָקֵב),

[242] Nella nota in calce *TNM* ripete l'errore di dare una doppia contraddittoria definizione: «Significa "uno che afferra il calcagno", "uno che soppianta"».

ed ecco ben spiegata l'etimologia. "Calcagno" = *aqèv* (עָקֵב); *Yaaqòv* (יַעֲקֹב) = "Giacobbe".

In 27:36 abbiamo invece un sarcastico gioco di parole fatto da Esaù: "Ed Esaù disse: «Non per niente si chiama Giacobbe[243]! Infatti mi ha già soppiantato [וַיַּעְקְבֵנִי (*vayaeqvèni*)] due volte»" (*TNM* 2017). Il verbo è *aqàv* (עָקַב), "ingannare"; si aggiunga che *aqòv* (עָקֹב) significa "falso".

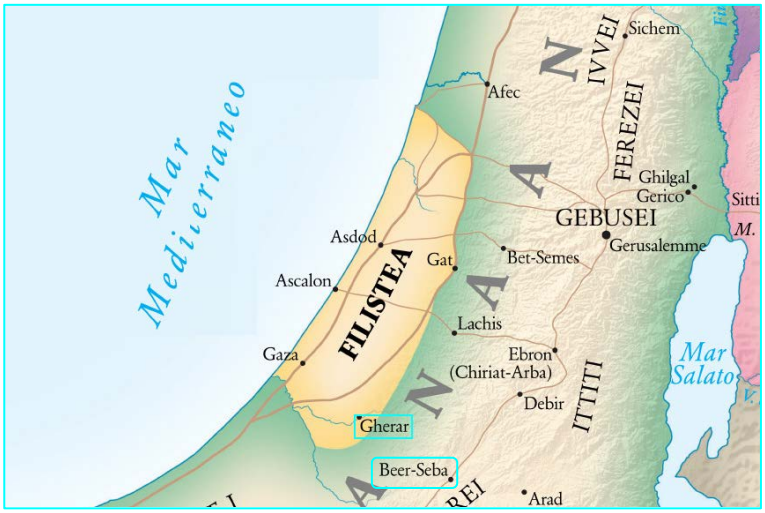
Nessuna contraddizione, quindi.

Beer-Sceba

Gn 21:31	"Per questo egli [Abraamo] *chiamò quel luogo Beer-Sceba* [בְּאֵר שָׁבַע (*beèr shèva*)], *perché entrambi vi avevano fatto giuramento*"
Gn 26:33	"Egli [Isacco] *lo chiamò Siba* [שִׁבְעָה (*shivàh*)]. *Per questo la città porta il nome di Beer-Sceba* [בְּאֵר שָׁבַע (*beèr shèva*)] fino ad oggi"

Uno stesso identico nome: *Beèr Shèva*, ma attribuito in 21:31 ad Abraamo e in 26:33 ad Isacco; come se non bastasse, divergono anche le motivazioni dell'assegnazione del nome. Il citato primo volume di *Perspicacia nello studio delle Scritture* dà alla voce "Beèr-Seba" il seguente significato del nome: "pozzo del giuramento; o, pozzo di sette", che viene ribadito nella nota in calce a 21:31.

La parola *beèr* (בְּאֵר) significa indubbiamente "pozzo"; quanto a *shèva* (בְּאֵר), può significare "sette" oppure avere a che fare con in verbo *shavà* che significa "giurare". Il termine *shivàh* (שִׁבְעָה) è una variante di *shèva* (בְּאֵר), "sette".



Cerchiamo ora di ricostruire gli eventi. In *Gn* 21 si narra di come si arrivò al patto tra Abraamo e il filisteo "Abimelec, re di Gherar" (20:1):

> "Abramo protestò con Abimèlec a proposito di un pozzo che i servi del re avevano preso con la forza. Abimèlec rispose: «Non so chi ha fatto questo. Tu non me ne avevi mai parlato. Lo sento per la prima volta». Allora Abramo donò pecore e buoi ad Abimèlec. Così conclusero un'alleanza tra loro. Inoltre Abramo mise da parte sette agnelle del gregge. Abimèlec gli chiese: «Che significato hanno le sette agnelle messe da parte?». Abramo rispose: «Tu devi accettare direttamente dalle mie mani queste sette agnelle. In tal modo riconoscerai che sono stato io a scavare questo pozzo». Quel pozzo fu chiamato 'Bersabea', perché lì Abramo e Abimèlec avevano fatto un patto". - *Gn* 21:25-31, *TILC*.

[243] Anche qui, nella nota in calce *TNM* ripete l'errore di dare una doppia contraddittoria definizione: «Significa "uno che afferra il calcagno", "uno che soppianta"».

In *Gn* 26 si passa al figlio di Abraamo: “Isacco rimase a Gherar” (26:6) ed ebbe a che fare con un altro Abimelec[244]:

> “Egli divenne una persona importante, fino a ottenere una posizione influente. Diventò padrone di grandi mandrie e di numerosi greggi. Aveva molti servitori. I Filistei lo invidiavano. Riempirono di terra tutti i pozzi che a suo tempo i servi di suo padre Abramo avevano scavato. Allora Abimèlec disse a Isacco: «Vattene via da noi, perché sei troppo potente». E Isacco si allontanò da quel luogo; si accampò e si stabilì nella valle di Gerar. Isacco riaprì i pozzi che erano stati scavati dai servi ai tempi di suo padre, e che i Filistei avevano riempiti di terra dopo la morte di Abramo. Li chiamò con gli stessi nomi che aveva dato loro suo padre Abramo”. - *Gn* 26:13-18, *TILC*.

Così, non c’è alcun contrasto tra *Gn* 21:31 e 26:33. Infatti, in 28:18 è detto chiaramente che “Isacco scavò di nuovo i pozzi d'acqua, che erano stati scavati al tempo di suo padre Abraamo . . . e li chiamò con gli stessi nomi con cui li aveva chiamati suo padre”. Possiamo invece apprezzare l’eleganza con cui il redattore di *Gn* unì le due differenti tradizioni. A questo proposito possiamo fare un’ultima osservazione richiamando 26:23: “Poi di là [da Gherar, v. 17] Isacco salì a Beer-Sceba”. Siccome solo dopo viene spiegata la ragione per cui questa “città porta il nome di Beer-Sceba” (v. 33), se le due tradizioni fossero rimaste isolate, in 26:23 avremmo l’anticipazione del nome prima ancora della sua spiegazione, il che sarebbe non solo alquanto inopportuno ma anche maldestro.

Bet-El

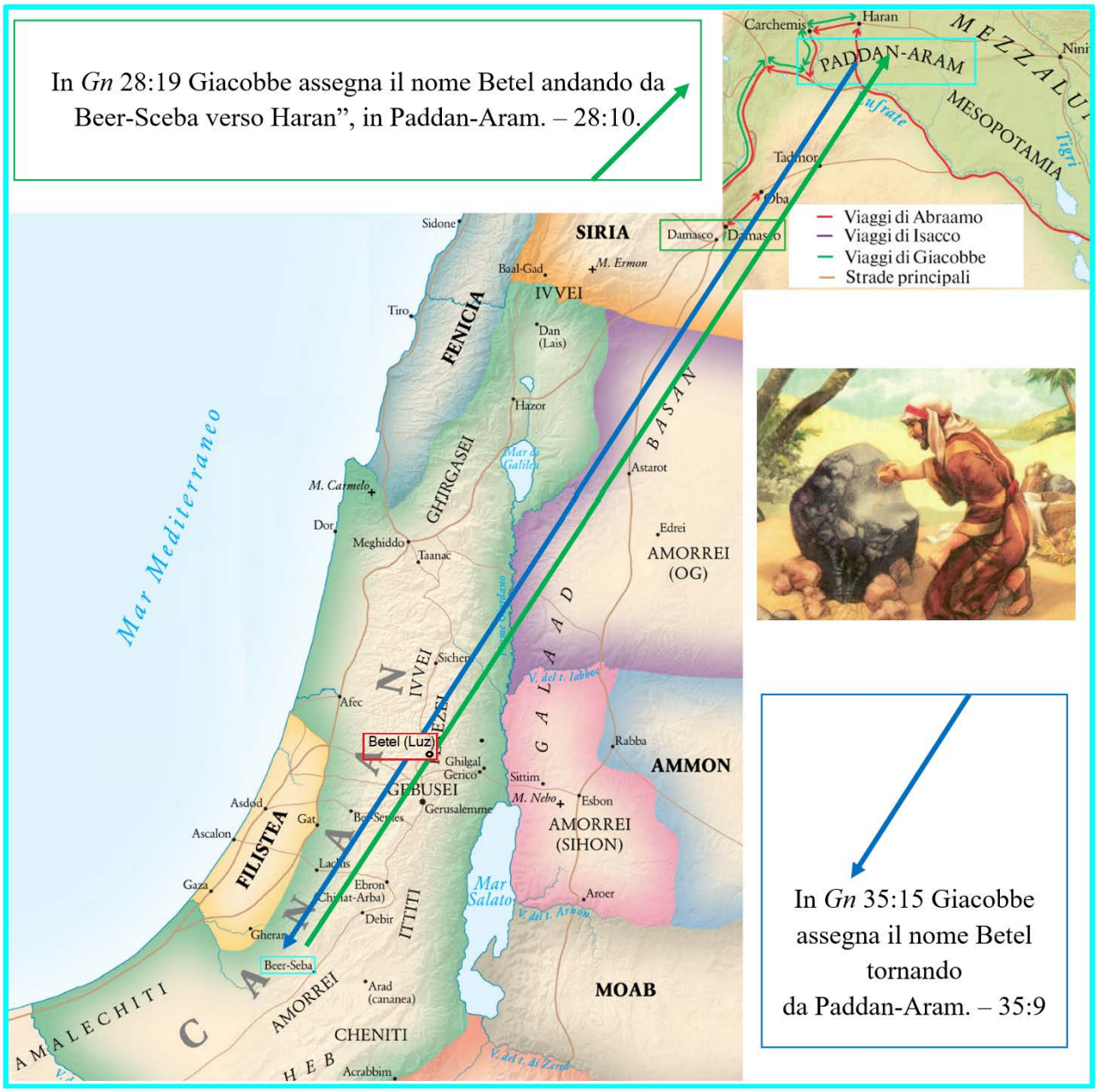
Gn 28:19	“[Giacobbe] chiamò quel luogo Betel”	Dopo che “Giacobbe partì da Beer-Sceba e andò verso Caran”. – 28:10.
Gn 28:22	“Questa pietra [quella del v. 18], che ho eretta come monumento, sarà la casa di Dio”	
Gn 35:15	“Giacobbe chiamò Betel il luogo dove Dio gli aveva parlato”	Quando Giacobbe “veniva da Paddan-Aram”. – 35:9.

Il nome “Betel” è in ebraico בֵּית־אֵל (*bèt-èl*) e il suo significato è dato al v. 17 di *Gn* 28: “[Giacobbe] ebbe paura e disse: «Com'è tremendo questo luogo! Questa non è altro che la *casa di Dio* [בֵּית אֱלֹהִים (*bèt elohìm*)], e questa è la porta del cielo!»”.

Tra *Gn* 28:19 e il successivo v. 22 non c’è difformità tra “luogo” e “pietra”: alla maniera ebraica, attraverso una pietra viene data consistenza al luogo. È la pietra-luogo, la pietra con lo spazio circostante, ad essere chiamata “casa di Dio”: il luogo è reso tangibile e riconoscibile dalla pietra.

La contraddizione sembra invece esserci nel contesto storico (che evidenzieremo a breve), e per il quale ci occorre la seguente cartina:

[244] Più che un nome proprio, Abimelec potrebbe essere un titolo, come Cesare per i romani o, per rimanere in campo biblico, come il titolo Faraone per gli egizi. Un terzo Abimelec, re filisteo di Gat, è menzionato in *Sl* 34:1, e il suo nome proprio era Achis. – Cfr. *1Sam* 27:2; *1Re* 2:39.



Si è parlato – per quanto riguarda l'incongruenza – di contesto *storico*, non solo narrativo. Si noti, infatti, 35:15-20: "Giacobbe chiamò Betel il luogo dove Dio gli aveva parlato. Poi partirono da Betel . . . Rachele dunque morì e fu sepolta sulla via di Efrata, cioè di Betlemme. Giacobbe eresse una pietra commemorativa sulla tomba di lei". Ciò accedeva ben 20 anni dopo che "Isacco fece partire Giacobbe, il quale andò a Paddan-Aram da Labano" (28:5), dove sposò Rachele. In 31:38 Giacobbe dice al suocero Labano: "Sono stato con te venti anni". Forse è per ovviare a questo sfasamento storico che *TNM* 2017 traduce in 35:15 "Giacobbe *continuò a chiamare* Bètel quel luogo in cui Dio gli aveva parlato", contro il testo biblico che ha וַיִּקְרָא (*vayqrà*), "chiamò"[245].

[245] La Watchtower ha uno strano concetto dei tempi verbali ebraici, perché poco prima, in 35:10, traduce "*cominciò* a chiamarlo" la stessa identica forma verbale וַיִּקְרָא (*vayqrà*).

C'è chi, anziché interpolare il verbo וַיִּקְרָא (*vayqrà*) in 35:15 aggiungendovi il senso di continuare a chiamare, pensa di ricorrere alla critica testuale, come fece nel 1912 lo studioso Johannes Dahse, il quale pensò bene di eliminare dal testo canonico la sezione di 35:9-15, ritenendola un'interpolazione. – Cfr. J. Dahse, *Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage, Teil 1: Die Gottesnamen der Genesis. Jakob und Israel P in Genesis 12–50,* pagg. 144-146.

Contro la teoria dello studioso tedesco è sufficiente usare e il buon senso e la logica. Il buon senso ci fa dire che il momento in cui Dio apparve a Giacobbe, quando il patriarca era di nuovo in Palestina, era decisivo per confermargli la promessa, e infatti "Dio gli disse: «Io sono il Dio onnipotente; sii fecondo e moltìplicati; una nazione, anzi una moltitudine di nazioni discenderà da te, dei re usciranno dai tuoi lombi; darò a te e alla tua discendenza dopo di te il paese che diedi ad Abraamo e ad Isacco»" (35:11,12). È del tutto naturale che in un momento così significativo Giacobbe abbia eretto, "nel luogo dove Dio gli aveva parlato, un monumento di pietra" (v. 14). Quanto alla logica, se 35:9-15 fosse interpolato, tanto più lo sarebbe 48:3,4 in cui Giacobbe ricorda: "Il Dio onnipotente mi apparve a Luz nel paese di Canaan, mi benedisse e mi disse: «Ecco, io ti renderò fecondo, ti moltiplicherò, ti farò diventare una moltitudine di popoli e darò questo paese alla tua discendenza dopo di te, come proprietà perenne»". Ma su ciò il Dahse non commenta.

Come sempre, è unicamente al testo biblico che occorre riferirsi, iniziando a lasciare 35:9-15 proprio dove si trova. Ora esaminiamo bene il testo. Da 35:1 sappiamo già dove ci troviamo: "Dio disse a Giacobbe: «Àlzati, va' ad abitare a ***Betel***; là farai un altare al Dio che ti apparve quando fuggivi davanti a tuo fratello Esaù»". Per meglio dire, ci troviamo nella città cananea di Luz, che era il suo nome originario. Non è a questa città di Luz che Giacobbe, vent'anni prima, aveva posto nome *Bèt-Èl*, quando – fuggiasco dal fratello Esaù – stava andando da suo zio Labano. Più precisamente, assegnò quel nome al *luogo* in cui Dio gli apparve presso la città di Luz, perché è evidente che uno straniero di passaggio in terra cananea non poteva cambiare nome ad una città[246]. Questo particolare ci fa capire che l'assegnazione del nome *Bèt-Èl* era soggettiva e riguardava solo Giacobbe e Dio; per tutti gli altri Luz era Luz e Luz rimaneva. Giacobbe dice infatti in quell'occasione: "Questa pietra, che ho eretta come monumento, sarà la *casa di Dio* [בֵּית אֱלֹהִים (*bèt ehohìm*)]". - *Gn* 28:22.

Vent'anni dopo "Dio disse a Giacobbe: «Sali[247] a Bètel e stabilisciti lì, ed erigi un altare al vero Dio, che ti apparve quando fuggivi lontano da tuo fratello Esaù»" (*Gn* 35:1, *TNM* 2017). È del tutto naturale che qui Dio, parlando a Giacobbe, usi il nome ad ambedue noto. Ma si noti anche che il

[246] Fu solo dopo la conquista ebraica della Palestina che a Luz fu cambiato effettivamente nome, tanto che da *Gdc* 1 in avanti il nome Luz non viene più usato.

[247] "Sali": עֲלֵה (*alèh*). Non è detto in senso geografico, altrimenti dovremmo avere "scendi", inteso da nord (da Paddan-Aram) verso sud. "Sali" è detto in senso letterale: Luz-Betel si trovava infatti su un altopiano sassoso in una zona montagnosa ad un'altitudine di circa 900 m sul livello del mare.

narratore, al v. 6, chiama obiettivamente la città ancora Luz, specificando “che è nel paese di Canaan”, pur spiegando “cioè Betel”. Lo stesso Giacobbe, parlando col figlio Giuseppe userà il nome Luz: “Il Dio onnipotente mi apparve a Luz nel paese di Canaan” (48:3). In *Gdc* 1:23 è detto: “Betel, città che prima si chiamava Luz”[248].

Beitin (in arabo بيتين Bitin), l'antica Luz; fine del 19° secolo.

Giacobbe ubbidisce a Dio e dice alla sua famiglia e a tutti quelli che erano con lui: “Partiamo, andiamo a Betel; là farò un altare al Dio che mi esaudì nel giorno della mia angoscia e che è stato con me nel viaggio che ho fatto” (35:3). Qui l’uso del nome Betel non deve stupire: per quanto misterioso per i familiari di Giacobbe, questi sapevano che per lui aveva un senso; casomai si sarebbero stupiti di sentir nominare Luz. Giunti a Luz, Dio gli appare nuovamente e gli conferma la sua promessa di dargli in possesso la terra di Canaan. Ora Giacobbe non è più lì uno straniero di passaggio, ma poteva già sentirsi padrone della terra, tanto che “chiamò Betel il luogo dove Dio gli aveva parlato” (35:15). Ma non lo aveva già chiamato così un ventennio prima, nella precedente apparizione (un ventennio prima)? Qui entra in gioco la מַצֵּבָה (*matztzevàh*), la “stele” ottenuta con una “pietra” (אֶבֶן, *èven*):

Prima visione

“Giacobbe si svegliò dal suo sonno e disse: «Certamente l'Eterno [Yhvh] è in questo luogo, e io non lo sapevo». Ed ebbe paura e disse: «Come è tremendo questo luogo! Questa non è altro che la casa di Dio, e questa è la porta del cielo!». Così Giacobbe si alzò al mattino presto, prese la **pietra** [אֶבֶן (*èven*)] che aveva posta sotto la sua testa, la eresse come **stele** [מַצֵּבָה (*matztzevàh*)] e versò dell'olio sulla sua sommità. E chiamò quel ***luogo*** [מָקוֹם (*maqòm*)] Bethel, mentre prima il nome della città era Luz”. – 28:16-19, *ND*.

Seconda visione

“Giacobbe eresse una **stele** [מַצֵּבָה (*matztzevàh*)], una **stele di pietra** [מַצֶּבֶת אָבֶן (*matztzevàh èven*)], nel ***luogo*** [מָקוֹם (*maqòm*)] dove Dio gli aveva parlato; e su di essa fece una libazione e vi sparse sopra dell'olio. E Giacobbe chiamò, il luogo dove Dio gli aveva parlato, Bethel”. - 35:14,15, *ND*.

È del tutto ovvio che dopo vent’anni Giacobbe non eresse la stessa identica stele (*matztzevàh*) utilizzando la stessa identica pietra (*èven*) usata due decenni prima e, siccome quella vecchia stele aveva già il suo posto-*maqòm*, è altrettanto ovvio che Giacobbe non eresse la nuova *matztzevàh* nello stesso preciso luogo (*maqòm*) di vent’anni prima.

[248] In *Gs* 16:2 troviamo una difficile lezione: וְיָצָא מִבֵּית־אֵל לוּזָה וְעָבַר אֶל־גְּבוּל הָאַרְכִי עֲטָרוֹת (*veyatzà mibèt-el lùzah veavàr el-ghevùl haarkì ataròt*), “e usciva da Betel *luza* e passava per confine degli architi ad Ataròt”. *TILC* traduce: “Da Betel arrivava a Luz, passando da Ataròt, dove vivevano gli Architi”. *Luza* appare qui come una glossa per spiegare che Betel era un tempo chiamata Luz (לוּז). Ciò è conforme a *Gn* 28:19: “Prima di allora il nome della città era Luz”. Del tutto inventata la traduzione di *TNM* “Bètel che apparteneva a Luz”.

I nomi dati a cinque figli di Giacobbe

IN ROSSO LE RAGIONI (VERE E APPARENTI) DELLE ATTRIBUZIONI DEI NOMI			
Ruben	29:32	“Lea concepì e partorì un figlio e lo chiamò Ruben, perché disse: «Certo vide Yhvh la mia umiliazione, perché ora mio marito mi amerà»”. – Traduzione letterale dall’ebraico.	A
Ascer	30:13	“Lea disse: «Che felicità! Sicuramente le donne mi chiameranno ‘felice’». Perciò lo chiamò Àser”. – *TNM* 2017.	B
Issacar	30:16-18	“Quando Giacobbe veniva dal campo la sera, Lea gli uscì incontro e allora disse: «È con me che avrai relazione, perché ti ho completamente assoldato con le mandragole di mio figlio». Pertanto giacque con lei quella notte. E Dio ascoltò Lea e la esaudì ed essa rimase incinta e a suo tempo partorì a Giacobbe un quinto figlio. Quindi Lea disse: «Dio mi ha dato il compenso di un salariato, perché ho dato la mia serva a mio marito»”. Gli mise dunque nome Issacar”. – *TNM* 1987.	Γ
Zabulon	30:19,20	“Lea concepì ancora e partorì a Giacobbe un sesto figlio. E Lea disse: «Dio mi ha fatto un bel regalo; questa volta mio marito abiterà con me, perché gli ho partorito sei figli». E lo chiamò Zabulon”. - *NR*.	Δ
Giuseppe	30:23,24	“[Rachele] concepì e partorì un figlio, e disse: «Dio ha rimosso il mio disonore». E lo chiamò Giuseppe, dicendo: «L'Eterno [Yhvh] mi aggiunga un altro figlio»”. – *ND*.	E

Per ciascuno dei suddetti cinque passi sono state evidenziate in rosso le motivazioni con cui viene assegnato il nome al neonato. Come si vede, per ciascun figlio sembrano esserci due differenti ragioni, il che non avrebbe chiaramente senso. Esaminiamo dunque come sempre il testo, per individuare la vera etimologia e scartare l’altra, spiegando naturalmente anche perché.

A ▪ Lea disse: כִּי־רָאָה יְהוָה (*ki-raàh yhvh*), “perché-vide Yhvh”, e lo chiamò רְאוּבֵן (*rubèn*). La radice *r* (רָאָ) indica il vedere e la parola *ben* (וּבֵן) significa “figlio”: ecco l’etimologia. Il secondo motivo, “perché ora mio marito mi amerà”, pure introdotto da כִּי (*ki*, “perché”), non spiega il nome ma la ragione per cui secondo Lea ora Giacobbe l’amerà. In fondo, ambedue (felicità e felicitazione) sono in sostanza lo stesso motivo.

B ▪ La traduzione di *TNM*, col suo errato “perciò” per tradurre il כִּי (*ki*, “perché”) è ingannevole. Lea esclama: בְּאָשְׁרִי (*beashrì*), “per felicità di me”, quindi lo chiama אָשֵׁר (*ashèr*). In *TNM* il passo è tradotto molto male. Eccone la traduzione letterale: “Disse Lea: «Per felicità di me!, perché [כִּי (*ki*)] si felicitarono [con] me[249] [le] ragazze»”. L’etimologia del nome è data dal giubilo di Lea, mentre il כִּי (*ki*, “perché”) spiega la ragione della sua gioia, non del nome.

Γ ▪ Nella non bella traduzione che la vecchia *TNM* fa di 30:16-18 la vera spiegazione etimologica del nome Issacar si ha al v. 18 della nuova traduzione: “Dio mi ha dato il mio salario [שְׂכָרִי (*secharì*)]”

[249] Traducendo «le donne mi chiameranno ‘felice’», *TNM* sbaglia anche il verbo. L’ebraico ha infatti אִשְּׁרוּנִי (*ishrùni*), “felicitarono me”, al passato, non al futuro. La parola בָּנוֹת (*banòt*), letteralmente “figlie”, è poi meglio tradurla “ragazze”, perché per donne l’ebraico ha un’apposita parola: *nashìm* (נָשִׁים).

(*TNM* 2017), da cui il nome יִשָּׂשכָר (*yssachàr*). Al v. 16 – "perché per averti ho pagato" (*TNM* 2017) – c'è solo un accenno introduttivo al motivo per cui il nome viene assegnato.

Δ ▪ La traduzione di *NR* è un po' pasticciata, e non è la sola. Meglio riferirsi qui al testo originale: "Lea concepì ancora e partorì sesto figlio a Giacobbe e disse Lea: «Ha regalato [a] me [זְבָדַנִי (*sivadàli*)] Dio a me regalo [זֵבֶד (*sèved*)] buono stavolta: onorerà me [יִזְבְּלֵנִי (*ysbelèni*)] marito di me, perché ho partorito a lui sesto [dei] figli». E chiamò nome di lui Zabulon [זְבֻלוּן (*sivulòn*)]" (traduzione letterale di 30:19,20). La vera etimologia del nome è data dal verbo *sivadàli*, mentre in "onorerà[250] me [יִזְבְּלֵנִי (*ysbelèni*)] marito di me" si ha solo un'allusione al nome a motivo dell'assonanza.

E ▪ Si provi a leggere 30:23,24 così: "Dio si ricordò di Rachele e ascoltò lei Dio e aprì il suo ventre e concepì e partorì un figlio, e disse: «Dio ha raccolto il mio disonore»" e chiamò nome di lui Giuseppe [יוֹסֵף (*yosèf*)], a dire di[251] «Aggiunga [יֹסֵף (*yosèf*)] Yhvh a me figlio altro»". Questa è la traduzione letterale. Il nome יוֹסֵף (*yosèf*), come giustamente segnala *TNM* 2017 nella nota in calce a 30:24, è la forma abbreviata di יוֹסִיף יָהּ (*yosìf yàh*)[252], "Yhvh aggiunga". L'etimologia del nome non sta della frase evidenziata in rosso, ma in quella in verde. Possiamo poi aggiungere che 24b ("a dire di «Aggiunga Yhvh a me figlio altro»"), in cui è contenuta l'etimologia, – considerata la valenza di לֵאמֹר (*lemòr*) – sembra essere una glossa finita nel testo.

יִשְׂרָאֵל (*israèl*)

In *Gn* 32:27,28 si legge la famosa scena della lotta di Giacobbe con un angelo: "L'altro gli disse: «Qual è il tuo nome?». Ed egli rispose: «Giacobbe». Quello disse: «Il tuo nome non sarà più Giacobbe, ma Israele, perché tu hai lottato con Dio e con gli uomini e hai vinto»". Qui non c'è alcun serio problema etimologico circa il nome. Il passo, letto ovviamente in ebraico, ne spiega bene

---

[250] Il verbo זָבַל (*savàl*) significa "stimare/onorare". Alcuni traducono *ysbelèni* "abiterà con me" (cfr. *Diodati*, *ND* e *New American Standard Bible*). La vecchia e la nuova *CEI* traducono "mi preferirà". *TILC* traduce "starà con me"; così anche *La Biblia de las Américas* e *La Nueva Biblia de los Hispanos*. La *LXX* tradusse αἱρετιεῖ με (*airetièi me*), "sceglierà me". Alcuni, probabilmente a ragione, danno al passo il senso di "mi considererà una vera moglie". Labano costrinse infatti Giacobbe, con l'inganno, a sposare la figlia Lea, mentre il patriarca era innamoratissimo della figlia minore Rachele (*Gn* 29:18-28). In accadico, la lingua semitica degli assiri e dei babilonesi, c'è il verbo *zabalu* (= trasportare), che è simile al verbo ebraico *savàl*, e che in ambito matrimoniale indica il trasporto nella casa del suocero dei doni di nozze del marito. La traduzione "tollererà" delle due *TNM* è comunque del tutto fuori luogo.

[251] Nel testo ebraico לֵאמֹר (*lemòr*), forma contratta dell'infinito costrutto לֶאֱמֹר (*lemòr*); il verbo è אָמַר (*amàr*), "dire", preceduto dal prefisso לְ (*le*), che davanti ad un infinito indica lo scopo dell'azione; *lemòr*, tradotto in italiano per lo più "dicendo" (ma in ebraico il gerundio non esiste), significa quindi letteralmente "per/a dire di". La *LXX* greca ha: εἶπεν … λέγουσα (*èipen . . . lègusa*), "disse … avente detto".

[252] Per יוֹסִיף (*yosìf*) si veda *Rut* 1:17 (cfr. *1Sam* 3:17;14:44;20:13;25:22; *2Sam* 24:3; *1Cron* 21:3). Per יָהּ (*yàh*) si veda *Es* 15:2.

l'etimologia: יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׂרִיתָ (*israèl ki-sarìta*), "Israele perché-combattesti"; il verbo qui usato è שָׂרָה (*saràh*), "combattere", e l'espressione viene a significare "che combatte con Dio". C'è tuttavia un'altra interpretazione, la quale fa derivare il soprannome di Giacobbe, ovvero Israele, da *ysh roèh el* (איש רואה אל), "uomo vedente Dio" (in verità, l'angelo). Comunque sia, la questione è qui un'altra: quanto detto in *Gn* 32:27,28 è ripetuto in *Gn* 35:9,10: "Dio apparve ancora a Giacobbe, quando questi veniva da Paddan-Aram, e lo benedisse. Dio gli disse: «Il tuo nome è Giacobbe. Tu non sarai più chiamato Giacobbe, ma il tuo nome sarà Israele». E lo chiamò Israele".

In *Gn* 32 l'assegnazione a Giacobbe del nuovo nome è attribuita da un essere misterioso che lotta di notte a Penuel (32:31c) con il patriarca ed è motivata etimologicamente. In *Gn* 35 l'assegnazione a Giacobbe del nuovo nome è attribuita da Dio stesso a Betel (35:15), senza alcuna motivazione e senza alcun richiamo alla precedente assegnazione.

La questione è molto complessa e non è sufficiente liquidarla dicendo: "Più tardi, a Betel, il cambiamento di nome venne confermato da Dio, e da quel momento sino alla fine della sua vita Giacobbe fu spesso chiamato Israele"[253]. Come appena osservato, in *Gn* 35 non c'è alcun richiamo alla precedente assegnazione del nuovo nome. In più, si facciano questi conti:

Gn 25:26	"Isacco aveva sessant'anni quando Rebecca" partorì i gemelli Esaù e Giacobbe	Inizia la vita di Giacobbe
Gn 26:34	"Esaù, all'età di quarant'anni, prese in moglie Giudit"	Anche Giacobbe, gemello di Esaù, ha 40 anni. Subito dopo Isacco benedice Giacobbe al posto di Esaù. – 27:1-37.
Gn 31:41	"Ecco vent'anni che sono in casa tua" (in casa di Labano)	Dopo essere fuggito da Esaù andando da Labano (27:41-45), ora Giacobbe ha 60 anni
Gn 32:27,28	Assegnazione del nome "Israele" a Penuel (32:31c)	Giacobbe ha compiuto 60 anni
Gn 35:28,29 ►	"La durata della vita di Isacco fu di centottant'anni … Esaù e Giacobbe, suoi figli, lo seppellirono"	Ora Giacobbe ha 120 anni, perché suo padre Isacco muore a 180 anni e ne aveva 60 quando nacque Giacobbe (180 – 60 = 120)
Gn 35:9,10	Assegnazione del nome "Israele" a Betel (35:15)	Giacobbe ha compiuto 120 anni
► 60 anni di differenza		

Il "cambiamento di nome venne confermato da Dio" dopo *molti* decenni? Che senso avrebbe?

Di fatto, siamo in presenza di due narrazioni del medesimo evento. Come spiegare allora i contrasti tra le due? Il redattore di *Gn* non era uno sprovveduto, per cui va esclusa una sua contraddittorietà. Piuttosto, come egli fece altre volte, si trovò di fronte a due tradizioni diverse circa l'istituzione del nome "Israele" e, come sempre, le mantenne entrambi con sommo rispetto[254]. Giacché però era

[253] *Perspicacia nello studio delle Scritture*, volume 2, pag. 63 alla voce "Israele", Watchtower.

[254] Così fece, ad esempio, con i due discordanti racconti della creazione, presenti rispettivamente in *Gn* 1 e in *Gn* 2. Già l'ebraista, esegeta e teologo Campegius Vitringa (1659 – 1722), basandosi sulle *toledòt* (cfr. capitolo 2) in *Gn* 2:4;5:1;6:9;10:1;11:10,27;25:12,19;36:1,9;37:2), aveva compreso che esse facevano riferimento a preesistenti documenti storici, sia scritti che soprattutto orali, che il redattore genesiaco aveva a disposizione.

tutt'altro che incolto e impreparato, egli volle e seppe comporle in armoniosa unità. Ciò viene fatto nel collegamento tra i due episodi tramite gli avvenimenti della vita di Giacobbe che il narratore riporta.

Iniziamo con l'analisi del misterioso evento del combattimento notturno di Giacobbe. Vedervi dietro un mito non è possibile: nei miti dei popoli non risulta nulla di simile e, in ogni caso, non avrebbe ricevuto una trasformazione biblica così profonda. È unicamente nel testo biblico che possiamo trovare informazioni.

Chi era l'avversario di Giacobbe? Non possiamo pensare a Yhvh, perché Yhvh è il suo protettore e difensore in maniera costante; inoltre, in 32:24 si parla di un "uomo" che non riuscì a vincere Giacobbe, e un antropomorfismo così spinto è impossibile solo da pensare. In 35:10 è *elohìm* che gli assegna il nuovo nome, e qualche esegeta ha pensato fantasiosamente ad un qualche dio di Betel; ma ciò va escluso perché in 35:11 è detto che "Dio gli disse: «Io sono il Dio onnipotente»", e subito dopo Dio gli conferma la promessa fatta ad Abraamo e ad Isacco (v. 12). Allo stesso modo, altri hanno pensato ad una divinità locale, ma anche ciò confligge con 35:11,12. Con ancora più fantasia, qualcuno si è spinto ad ipotizzare una divinità fluviale legata al torrente Iabboc; Giacobbe avrebbe voluto ottenerne la benedizione[255], ma nel testo biblico non c'è traccia di un'iniziativa simile da parte del patriarca e, in più, che senso avrebbe? Al che altri propongono l'opposto: la presunta divinità fluviale intende impedire il passaggio di Giacobbe dal suo territorio[256], ma anche così il testo biblico non consente questa strana idea. Altri ancora pensano ad una divinità cananea protettrice della terra e del popolo cananeo, la quale intendeva impedire l'invasione ebraica[257].

Quest'ultima interpretazione attira la nostra attenzione per il suo *contenuto*. Che cosa ha di diverso dalle altre? Divinità pagana a parte, contiene un sottofondo storico credibile che merita di essere indagato. Attenendoci al testo biblico, questo non parla di una divinità cananea, ma di un fantomatico *uomo* che lotta con Giacobbe: וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק **אִישׁ** עִמּוֹ (*vayuatèr yaqòv levadù vayeavèq* ***ish*** *imù*), "e rimase Giacobbe lui solo e lottò un **uomo** con lui" (*Gn* 32:25). Ora, un uomo è più biblicamente verosimile che non una pagana e inesistente divinità cananea. Se spogliamo l'ipotesi di G. Studer di tale divinità, abbiamo che un "uomo" cananeo protettore della terra e del popolo cananeo intende impedire l'invasione ebraica. Ci sembra di essere sulla strada della giusta comprensione, ma rimangono comunque delle perplessità: se la Bibbia avesse voluto impersonare in una singola figura la contrarietà dei cananei alla presenza degli ebrei, perché non parlare – nello stile normalmente

Tali documenti riguardavano le storie di Adamo, Noè, i figli di Noè, Sem, Tera, Ismaele, Isacco, Esaù e Giacobbe.

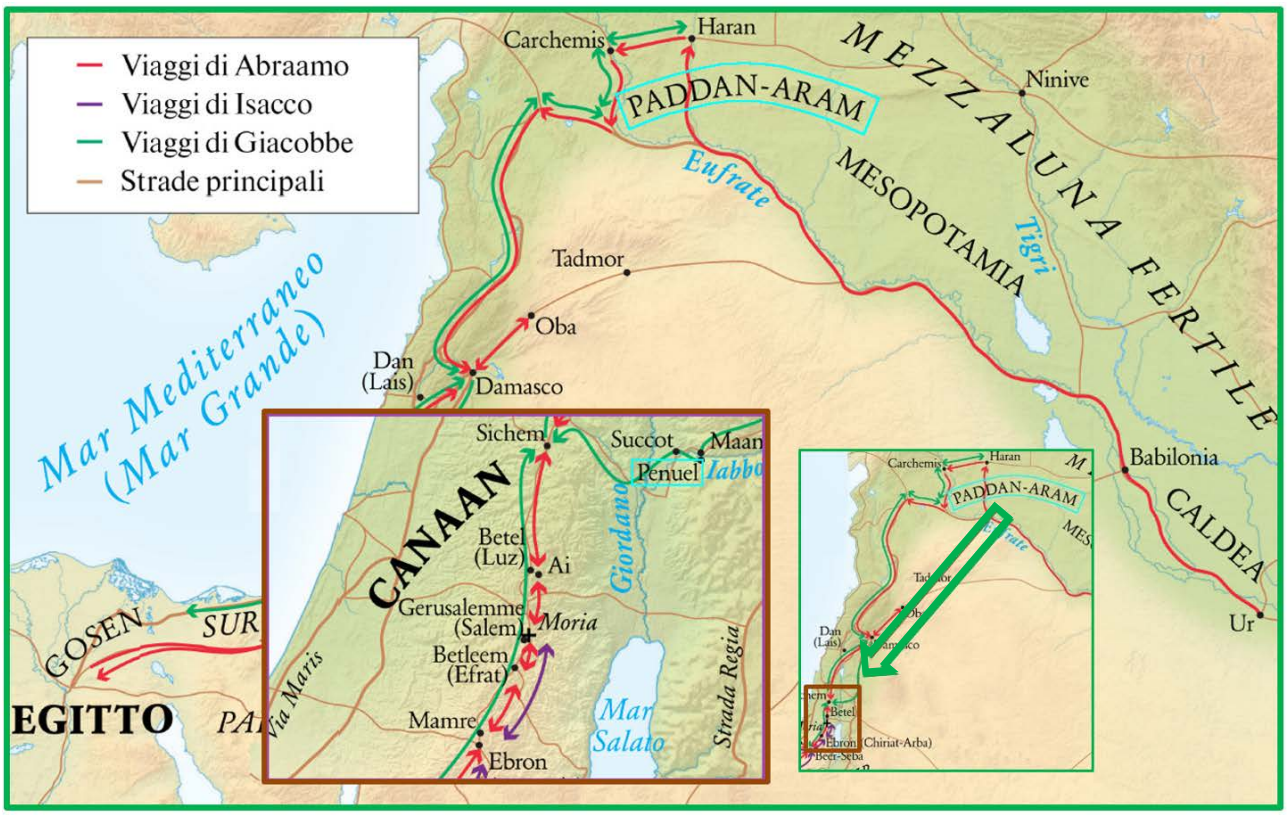
[255] James George Frazer (1854 –1941), antropologo e storico delle religioni, *Folklore in the Old Testament*, volume 2, pag. 412.

[256] Johannes Hempel (1891 – 1964), *Gott und Mensch im Alten Testament*, pag. 164.

[257] G. Studer, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, pagg. 536-545.

seguito da *Genesi* – di un capo cananeo anziché di un misterioso uomo? E, soprattutto, perché far concludere la lotta tra i due in modo così indefinibile? "Quando quest'uomo vide che non poteva vincerlo, gli toccò la giuntura dell'anca, e la giuntura dell'anca di Giacobbe fu slogata, mentre quello lottava con lui" (*Gn* 32:25)[258]: Giacobbe riesce a non essere sopraffatto, ma neppure riesce a sopraffarlo; tutto ciò che ottiene è una benedizione: quello "lo benedisse lì" (v. 30). Di fatto Giacobbe era penetrato in terra cananea con tutto il suo numeroso seguito, per cui ci si aspetterebbe che risultasse vincitore.

Ma seguiamo ora la sua migrazione dalla Mesopotamia a Canaan:



Attraverso la cartina possiamo notare una singolarità: Giacobbe ripercorre il cammino (— nella cartina) di suo nonno Abraamo (— nella cartina), percorrendo tutto il paese di Canaan in tre tappe, come lui.

Gn	Abraamo	Giacobbe	*Gn*
12:6,7	"Giunsero così nella terra di Canaan, e Abramo attraversò il paese fino alla località di Sichem, fino alla quercia di More. In quel tempo i Cananei erano nel paese. Il Signore apparve ad Abramo e disse: «Io darò questo paese alla tua discendenza». Lì Abramo costruì un altare al Signore che gli era apparso"	"Giacobbe, tornando da Paddan-Aram, arrivò sano e salvo alla città di Sichem, nel paese di Canaan, e piantò le tende di fronte alla città. Per cento pezzi di denaro, comprò dai figli di Camor, padre di Sichem, la parte del campo dove aveva piantato le sue tende. Eresse qui un altare e lo chiamò El-Eloè-Israel"	33:18-20

[258] Nel *Testo Masoretico* è al v. 26.

12:8	"Di là si spostò verso la montagna a oriente di Betel, e piantò le sue tende, avendo Betel a occidente e Ai ad oriente; lì costruì un altare al Signore e invocò il nome del Signore"	"Giacobbe e tutta la gente che aveva con sé giunsero a Luz, cioè Betel, che è nel paese di Canaan. Lì costruì un altare e chiamò quel luogo El-Betel, perché Dio gli era apparso lì"	35:6,7
12:9	"Poi Abramo partì, proseguendo da un accampamento all'altro, verso la regione meridionale"	"Poi partirono da Betel" … "Giacobbe venne da Isacco suo padre a Mamre, a Chiriat-Arba, cioè Ebron, dove Abraamo e Isacco avevano soggiornato"	35:16,27

"Io presi il padre vostro Abraamo di là dal fiume, gli feci percorrere *tutto il paese di Canaan*". - *Gs* 24:3.

In particolare vanno notate le prime due tappe:

Gn	Abraamo	Giacobbe	*Gn*
12:6,7	"Giunsero così nella terra di Canaan, e Abramo attraversò il paese fino alla località di Sichem, fino alla quercia di More. In quel tempo i Cananei erano nel paese. Il Signore apparve ad Abramo e disse: «Io darò questo paese alla tua discendenza». Lì Abramo costruì un altare al Signore che gli era apparso"	"Giacobbe, tornando da Paddan-Aram, arrivò sano e salvo alla città di Sichem, nel paese di Canaan, e piantò le tende di fronte alla città. Per cento pezzi di denaro, comprò dai figli di Camor, padre di Sichem, la parte del campo dove aveva piantato le sue tende. Eresse qui un altare e lo chiamò El-Eloè-Israel"	33:18-20
12:8	"Di là si spostò verso la montagna a oriente di Betel, e piantò le sue tende, avendo Betel a occidente e Ai ad oriente; lì costruì un altare al Signore e invocò il nome del Signore"	"Giacobbe e tutta la gente che aveva con sé giunsero a Luz, cioè Betel, che è nel paese di Canaan. Lì costruì un altare e chiamò quel luogo El-Betel, perché Dio gli era apparso lì"	35:6,7

Giacché non possiamo pensare che le tre tappe coincidano per pura combinazione, ci domandiamo quale significato abbiamo le prime due, nelle quali Abraamo e suo nipote Giacobbe costruiscono un altare. E ancora: perché proprio in quei due luoghi (Sichem e la zona di Betel)?

Di Giacobbe il testo biblico ci dice che giunge da nord (come Abraamo) e - come Abraamo - avanza fino a Sichem, in terra cananea. Sempre come Abraamo, lì erige un altare. I suoi figli, per vendicare la loro sorella Dina, conquistano poi con le armi la città di Sichem: "I figli di Giacobbe si gettarono sugli uccisi e saccheggiarono la città, perché la loro sorella era stata disonorata; presero le loro greggi, i loro armenti, i loro asini, quanto era nella città e nei campi. Portarono via come bottino tutte le loro ricchezze, tutti i loro bambini, le loro mogli e tutto quello che si trovava nelle case" (34:27-29). Giacobbe impartisce poi questi ordini ai suoi: "Togliete gli dèi stranieri che sono in mezzo a voi, purificatevi e cambiatevi i vestiti" (35:2). "Poi partirono . . . Così Giacobbe e tutta la gente che aveva con sé giunsero a Luz, cioè Betel, che è nel paese di Canaan" (35:5,6). A Betel Giacobbe costruisce un altare (35:7). "Poi partirono da Betel" (35:16) verso sud.

Quanto ad Abraamo, la sua seconda tappa non è precisata come la seconda di Giacobbe:

"Giacobbe e tutta la gente che aveva con sé giunsero **a Luz, cioè Betel**, che è nel paese di Canaan"	35:6
Abramo "spostò *verso la montagna a oriente di Betel*, e piantò le sue tende, **avendo Betel a occidente e Ai ad oriente**"	12:8

In *Gn* 13:3 è di nuovo detto che Abramo “continuò il suo viaggio dal meridione *fino a Betel*, al luogo dove da principio era stata la sua tenda, ***fra Betel e Ai***”. La menzione di Ai ci induce ad approfondire. Il che ci porta avanti nei secoli, fino alla conquista della Palestina: “Giosuè mandò degli uomini da Gerico ad Ai, che è vicina a Bet-Aven [עִמ־בֵּית אָוֶן (*im-bèt àven*)], a oriente di Betel [מִקֶּדֶם לְבֵית־אֵל (*miqèdem levèt-el*)], e disse loro: «Salite ed esplorate il paese»” (*Gs* 7:2). I greci alessandrini tradussero nella *LXX* l’ebraico “Ai, che [è] presso Bet Aven, a oriente di Betel” così

Γαί, ἥ ἐστιν κατὰ ***Βαιθήλ***
Gài, è estin katà **Baithèl**
Ai, che è verso ***Betel***

Questa traduzione ci fa sospettare che il testo ebraico avesse Bet-el al posto di Bet-Aven. Ciò pare proprio confermato da *Gs* 8:9: “Giosuè li mandò, e quelli andarono al luogo dell'imboscata, e si fermarono fra Betel e Ai, a occidente di Ai”, e anche dal successivo v. 12: “Giosuè prese circa cinquemila uomini, con i quali tese un'imboscata fra Betel e Ai, a occidente della città”.

Questo collegamento di Ai-Betel tra la tappa di Giosuè e le tappe di Abramo e di Giacobbe nello stesso posto ci svela il parallelismo nella conquista della Palestina: parziale nel caso dei due patriarchi e definitiva con Giosuè. Loro da nord e lui da sud. Anche Giosuè, come Giacobbe in *Gn* 35:2, ordina: “Togliete dunque via gli dèi stranieri che sono in mezzo a voi”. - *Gs* 24:23.

Dopo Ai Giosuè si reca al monte Ebal (*Gs* 8:2,30), al centro di Canaan, e procede poi alla conquista delle restanti province, prima a sud (*Gs* 10:28-43) e poi a nord (*Gs* 11:1-20). Abbiamo così anche qui la triplice ripartizione della Palestina, come nei casi di Abramo e di Giacobbe.

La stessa triplice ripartizione si ha in *Gdc* 1: Giuda conquista prima il sud (vv. 1-20), poi Giuseppe inizia le sue conquiste da Betel (vv. 22-26), e alla fine i cananei non vengono scacciati completamente. – Vv. 27-36.

Da tutto questo esame vediamo che *Genesi* ci mostra come la migrazione di Giacobbe e le sue tappe corrispondono perfettamente alla precedente migrazione di Abramo. E la successiva e definitiva conquista della Palestina compiuta sotto Giosuè corrisponde pure a quelle migrazioni, ma attuata da sud anziché da nord. Il narratore genesiaco vede nelle migrazioni dei due antenati di Israele e nella

loro conquista simbolica della terra palestinese un preannuncio, una prefigurazione, della presa di possesso della terra donata da Dio al suo popolo.

Con tutto ciò in mente possiamo tornare ora ai due testi paralleli e riproporre la domanda: come spiegare i contrasti tra i due?

Gn 32:28	"Il tuo nome non sarà più Giacobbe, ma Israele"	Detto da un "uomo" (v. 25) a Peniel (v. 31)
Gn 35:10	"Tu non sarai più chiamato Giacobbe, ma il tuo nome sarà Israele"	Detto da Dio a Betel (v. 15)

Di fatto, siamo in presenza di due narrazioni diverse del medesimo evento. La spiegazione del contrasto va ricercata nell'ordine di idee della migrazione di Giacobbe, che abbiamo esaminato a fondo collegandola a quella di Abraamo e alla conquista della Palestina.

"Quella notte" - la notte in cui ricette il cambio di nome - Giacobbe "si alzò, prese le sue due mogli, le sue due serve, i suoi undici figli e passò il guado dello Iabboc. Li prese, fece loro passare il torrente e lo fece passare a tutto quello che possedeva", poi "Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino all'apparire dell'alba" (*Gn* 32:22-24). Oltrepassando lo Iabboc, Giacobbe rientrava definitivamente in terra cananea[259], la terra promessa da Dio ad Abraamo.

Il suo ingresso nella Terra Promessa è quindi sancito dall'ordine dato da Giacobbe: "Togliete gli dèi stranieri che sono in mezzo a voi". - *Gn* 35:2.

Nell'ordine perentorio di Giacobbe si ravviva tutta l'opposizione per il culto pagano cananaico. Con molta probabilità è questo forte contrasto che viene concretamente rappresentato nella lotta di Giacobbe, narrata in *Gn* 32, con un misterioso uomo. Al tempo, gli dei cananei apparivano agli ebrei come demoni malefici[260]. Il misterioso "uomo" che si oppone a Giacobbe è quindi un malefico demone notturno che rappresenta le divinità cananaiche che intendono sbarrare la strada a Giacobbe, padre di Israele difeso da Yhvh, Dio di Israele.

[259] Canaan era anticamente il nome indigeno della parte occidentale della Palestina, a ovest del Giordano (*Nm* 33:51;35:10). I confini di Canaan si estendevano da Sidone a nord fino a Gaza a sud. - *Gn* 10:19.
[260] Tale idea perdura fino ad oggi, vedendo in satana e nei demoni i nemici spirituali di Dio.

Giacobbe, dopo aver fatto passare tutti i suoi al di qua dello Iabboc, rimane al di là del fiume. Se anch'egli passerà, si compirà la conquista della terra voluta da Dio. Ed è proprio durante la notte, mentre sta per compiere il passaggio dello Iabboc, che uno sconosciuto – un demone cananeo che ha assunto forma umana – lo assale per impedirglielo. La lotta dura per tutta la notte; è impari, ma Giacobbe combatte per Yhvh. "Quest'uomo vide che non poteva vincerlo" (35:25): con l'aiuto di Yhvh Giacobbe è invincibile. La notte sta per finire; il demone della notte deve andar via e, non riuscendo a sopraffarlo, lo sconosciuto gli slega l'anca. Questo particolare è molto significativo, perché i cananei sono descritti in *Nm* 33:55 come "una spina nel fianco". - *TNM* 2017; cfr. *Gdc* 2:3.

Nonostante ormai zoppichi, Giacobbe rimane il può forte e non gli consente di andarsene: intende obbligare l'avversario a cambiare la sua disposizione nemica e a benedirlo. È come avverrà poi con i moabiti che volevano impedire agli ebrei l'ingresso in Palestina (cfr. *Dt* 23:3,4 e *Nm* 22:5): ricorsero alla forza demoniaca di Balaam per maledire Israele, ma Yhvh lo costrinse a benedire Israele. - *Gs* 24:9,10.

Alla fine, allo spuntar dell'alba, il demone riconosce la superiorità di Giacobbe. Prima gli domanda come si chiama, poi lo ritiene meritevole di un nuovo nome: "Il tuo nome non sarà più Giacobbe, ma Israele, perché tu hai lottato con Dio e con gli uomini e hai vinto»" (32:28, nel testo ebraico al v. 29). Questa traduzione, considerato il contesto e tutte le implicazioni, va rivista, così come va rivista la tradizionale etimologia attribuita al nome Israele:

לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׂרִיתָ עִם־אֱלֹהִים וְעִם־אֲנָשִׁים וַתּוּכָל

lo yaaqòv yeamèr od shimchà ki im-ysraèl ki-sarìta im-elohìm veim-anashìm vatuchàl

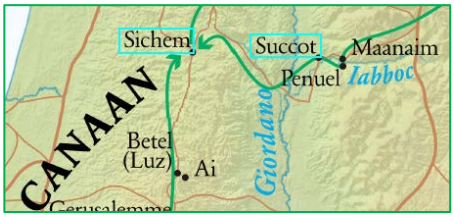
non Giacobbe sarà detto ancora nome di te ma Israele perché hai combattuto con un dio e con uomini e hai vinto

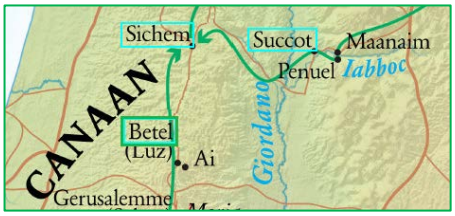
Così aggiornato, il nome "Israele" viene a significare "colui che lotta con esseri divini", mantenendo il plurale *elohìm*. In questa chiave di lettura il v. 30 (31 nel testo ebraico) va letto: "Giacobbe chiamò quel luogo "Faccia divina", perché [disse:] «Ho visto un essere divino a faccia a faccia e fu salva la mia vita»".

Poté così entrare in terra cananea: "Giacobbe partì alla volta di Succot . . . Arrivò sano e salvo alla città di Sichem, *nel paese di Canaan*" (33:17,18) e lì, grato a Yhvh per la vittoria conseguita, costruì in primo santuario in Palestina: "Eresse qui un altare e lo chiamò El-Eloè-Israel"[261]. – 33:20.

[261] אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (*el elohè israèl*), "Dio [è] Dio di Israele".

Data la valenza del nome presso gli ebrei[262], quel demone non ha il diritto di cambiare nome a Giacobbe né tantomeno Giacobbe potrebbe accettarlo. Infatti – a esclusione di 33:20, in cui il nuovo nome è usato nell'atto di omaggio a Yhvh –, né il narratore né lo stesso Giacobbe lo usano. Per poter essere accettato, ***deve essere Yhvh a riconoscerlo***. E così è, infatti. Perché esso entri in uso occorrerà attendere il beneplacito divino, che giunge in *Gn* 35. Dio si rivela a Giacobbe a Betel-Luz, che è al centro di Canaan, gli conferma la promessa del possesso della terra e gli riconosce il nome di battaglia "Israele", "colui che lotta con esseri divini":





> "«Il tuo nome è Giacobbe», gli disse, «ma non sarai più chiamato così: il tuo nome sarà Israele». E cominciò a chiamarlo Israele". - *Gn* 35:10, *TNM* 2017.

Ora si rifletta: questa dichiarazione di Dio sarebbe superflua e per certi versi senza senso e inutile, se non ci fosse il racconto di *Gn* 32. Nel contempo, la dichiarazione sovrana di Dio comporta che Yhvh non attribuisce alcun valore a quanto detto dal demone. "Il tuo nome è Giacobbe", gli dice Dio: il suo nome è e rimane quello; tuttavia, il patriarca si è meritato, valorosamente, il nuovo appellativo. Torna qui la valenza del nome presso gli ebrei[263]: quel nome diviene il programma di vita del popolo che lo porterà, costituito dai discendenti di Giacobbe. "E cominciò a chiamarlo Israele".

Da una parte, un misterioso "uomo" che gli assegna un nuovo nome; dall'altra, il vero Dio, il solo che ha l'autorità per farlo. Non è una semplice conferma.

Non si tratta perciò di due narrazioni che si riferiscono a due diversi eventi, le quali si ripetono in modo discordante tra loro, ma si tratta di due narrazioni riferite allo stesso evento.

[262] Cfr. *Il valore del nome presso gli ebrei*.
[263] Cfr. *Il valore del nome presso gli ebrei*.

CAPITOLO 25

I testi equivalenti

Testi doppi

Continuiamo in questo capitolo la trattazione dei presunti contrasti nei testi paralleli. Saranno qui considerati: il patto con Abramo, i due preannunci della nascita di Isacco, il luogo di nascita di Beniamino, la migrazione della nutrice di Rebecca, le mogli di Esaù e la sua migrazione.

Il patto con Abramo

Gn 15:18	"Il Signore *fece un patto* con Abramo, dicendo: «Io do alla tua discendenza questo paese, dal fiume d'Egitto al gran fiume, il fiume Eufrate»"	Passarono poi 10 anni (16:3) e Abramo aveva 86 anni quando gli nacque Ismaele. – 16:16.
Gn 17:2	"Io *stabilirò il mio patto* fra me e te e ti moltiplicherò grandemente"	Abramo ha 99 anni. – 17:1.

In 15:18 si legge che Yhvh כָּרַת (*karàt*), "stipulò" un patto con Abramo, al passato, ma in 17:2 Yhvh dice al patriarca: וְאֶתְּנָה בְרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ (*veetnàh veritì benì uvenècha*), tradotto da *NR* "stabilirò il mio patto fra me e te", al futuro. Così anche *Diodati* e, al seguito, *ND*.

La contraddizione è creata dai traduttori. Il verbo usato in 17:2 è נָתַן (*natàn*), che significa "fare", come in 17:5: "Ti farò [נְתַתִּיךָ (*netatìcha*)] padre" (*TNM* 1987). Messo in bell'italiano, in 17:2 Yhvh dice ad Abramo: "Adempirò/attuerò/", "*confermerò* [*etnàh*] il patto fra me e te". - *TNM* 2017.

Gn 17 non solo conferma il patto, che è narrato al capitolo 15, ma lo estende. In 15:18: "Io do alla tua discendenza questo paese"; qui si parla della nazione ebraica. In 17:3: "Tu diventerai padre di una moltitudine di nazioni"; qui si parla dell'umanità.

I due preannunci della nascita di Isacco

17:16	“Io la benedirò e da lei ti darò anche un figlio; la benedirò e diventerà nazioni; re di popoli usciranno da lei”
17:19	“Sara, tua moglie, ti partorirà un figlio e tu gli metterai il nome di Isacco. Io stabilirò il mio patto con lui, un patto eterno per la sua discendenza dopo di lui”
17:21	“Stabilirò il mio patto con Isacco che Sara ti partorirà”
18:10	“Tornerò certamente da te fra un anno; allora Sara, tua moglie, avrà un figlio”
18:14	“Al tempo fissato, l'anno prossimo, tornerò e Sara avrà un figlio”

Più che di contrasto tra queste due serie di passi, si potrebbe a prima vista parlare di un doppione. Chi la vedesse così, attribuendo magari i due gruppi ad autori diversi, sarebbe superficiale nell’analisi del testo.

Ci sono sì, in effetti, due annunci, ma il primo è rivolto ad Abraamo, il secondo a Sara. Non ci si faccia ingannare dal fatto che tutte le parole sono rivolte ad Abraamo. Si noti bene:

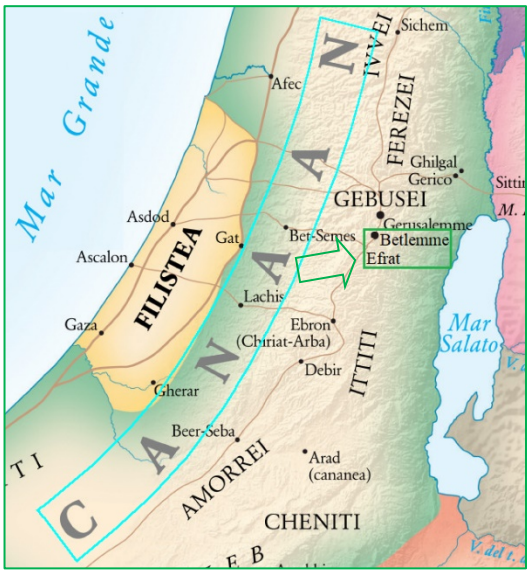
SECONDO ANNUNCIO: RIVOLTO A SARA	
18:9	“Dov'è Sara, tua moglie?» Ed egli rispose: «È là nella tenda»”
18:10	“Sara intanto stava ad ascoltare all'ingresso della tenda, che era dietro di lui”

È con Sara che vuole parlare l’inviato di Dio (18:9). Pur continuando poi a rivolgersi ad Abraamo perché Sara non si fa avanti, è a lei che in effetti parla, la quale ascolta.

Non è un doppione. Nel primo caso il messaggero parla ad Abraamo *di* Sara; nel secondo *a* Sara che, nascosta, ascolta.

Il luogo di nascita di Beniamino

“Partirono da Bètel. Erano ancora distanti da Èfrat. . . Rachele però stava per morire e, proprio mentre esalava l’ultimo respiro, chiamò il bambino Ben-Oni, ma suo padre lo chiamò Beniamino. Quindi Rachele morì e fu sepolta lungo la via per Èfrat, cioè Betlemme”. - *Gn* 35:16-19, *TNM* 2017.



“Giacobbe ebbe 12 figli: . . . i figli di Rachele furono Giuseppe e Beniamino . . . Questi sono i figli di Giacobbe, che gli nacquero in Pàddan-Àram”. - *Gn* 35:22c-26, *TNM* 2017.

Come è stato osservato più volte, il redattore di *Gn* non era uno sprovveduto. In 35:20 egli dice che "Giacobbe eresse una pietra commemorativa sulla tomba" di Rachele, e aggiunge: "Questa pietra commemorativa della tomba di Rachele esiste tuttora". Il narratore era quindi ben documentato, per cui non possiamo pensare ad una sua svista. Come sempre, va analizzato bene il testo.

Dopo aver detto che "questi sono i figli di Giacobbe che gli nacquero in Paddan-Aram" (35:26), egli scrive: "Giacobbe venne da Isacco suo padre a Mamre" (v. 27), in verità: "E venne [וַיָּבֹא (*vayavò*)]". L'impaginazione delle versioni bibliche che al v. 27 vanno a capo, creando un nuovo paragrafo, non aiuta. Se poi si traduce, in un nuovo paragrafo: "Alla fine Giacobbe arrivò da suo padre Isacco a Mamre" (*TNM* 2017), il distacco appare ancora più marcato. Il v. 27 dice nel testo ebraico: "E venne Giacobbe a Isacco padre di lui [a] Mamrè", e non 'i *dodici* figli di Giacobbe'. Per la precisone, avremmo dovuto leggere: 'Questi sono gli *undici* figli di Giacobbe, che gli nacquero in Pàddan-Àram, e Giacobbe venne da Isacco suo padre a Mamre'. Ma sarebbe stato un rigore fuori luogo.

Se teniamo invece insieme i due versetti, come effettivamente è, abbiano: "Questi sono i figli di Giacobbe che gli nacquero in Pàddan-Àram e Giacobbe venne da Isacco suo padre a Mamre". Se non facciamo mentalmente una scissione e se teniamo insieme la frase, il senso è: Questi sono i figli di Giacobbe, nati in Pàddan-Àram e mentre veniva da Isacco suo padre a Mamre, o, se si preferisce: Questi sono i figli di Giacobbe, che gli nacquero prima che tornasse da Pàddan-Àram da Isacco suo padre a Mamre.

Che sia così lo mostra il caso simile in 36:5,6: "Questi sono i figli di Esaù, che gli nacquero nel paese di Canaan. Esaù prese le sue mogli, i suoi figli, le sue figlie, tutte le persone della sua casa . . . se ne andò in un altro paese, lontano da Giacobbe suo fratello". Tra le mogli di Esaù figura anche Basemat (36:2). Ora, in 28:8,9 è detto: "Esaù comprese che le donne di Canaan[264] non erano gradite a suo padre Isacco. Allora andò da Ismaele, e prese per moglie, oltre quelle che aveva già, Maalat[265], figlia d'Ismaele". Ismaele "si era stabilito di fronte a tutti i suoi fratelli" (25:18), ovvero nei pressi dell'Egitto (cfr. 25:13-18). Quindi, l'espressione "i figli di Esaù, che gli nacquero nel paese di Canaan", va letta insieme a "se ne andò in un altro paese" del v. 6, nel senso di 'gli nacquero nel paese di Canaan e quando ne andò in un altro paese'. Ciò per il semplice fatto che "Reuèl, figlio di

[264] Nel testo: "figlie di Cànaan", figlio di Cam e nipote di Noè (*Gn* 9:18;10:6; *1Cron* 1:8). In 27:46 sono dette "figlie di Het", ovvero figlie del secondo figlio di Canaan.

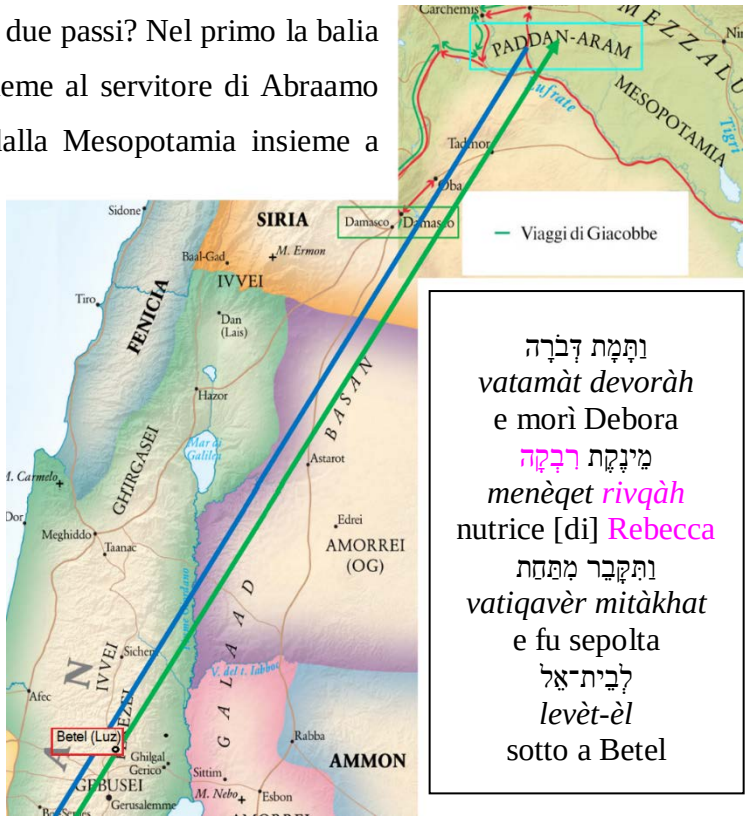
[265] In 28:9 la moglie ismaelita di Esaù è chiamata **Maalat**, ***figlia d'Ismaele e sorella di Nebaiot***; in 36:2 è identificata come **Basemat**, ***figlia di Ismaele e sorella di Nebaiot***. Si tratta della stessa persona. Questa Maalat non va confusa con l'altra Maalat di 26:34, che era figlia di Elon l'ittita.

Basemàt, moglie di Esaù” (36:10) non poté nascere nel paese di Canaan perché Esaù prese in moglie Basemàt/Maalat solo dopo aver lasciato la Cananea ed essere giunto da Ismaele.

La migrazione di Debora, nutrice di Rebecca

24:59	“Così lasciarono andare Rebecca, loro sorella, e la sua nutrice con il servo d'Abraamo e la sua gente”
35:8	“Allora morì Debora, balia di Rebecca, e fu sepolta al di sotto di Betel, sotto la quercia che fu chiamata Allon-Bacut”

Che cosa hanno di contraddittorio questi due passi? Nel primo la balia di Rebecca migra dalla Mesopotamia insieme al servitore di Abraamo (cfr. 24:1-4,10,11). Nel secondo migra dalla Mesopotamia insieme a Giacobbe.



וַתָּמָת דְּבֹרָה
vatamàt devoràh
e morì Debora
מֵינֶקֶת רִבְקָה
menèqet rivqàh
nutrice [di] Rebecca
וַתִּקָּבֵר מִתַּחַת
vatiqavèr mitàkhat
e fu sepolta
לְבֵית־אֵל
levèt-èl
sotto a Betel

Per questa apparente contraddittorietà, lo studioso tedesco di scienze vetero-testamentarie Otto Procksch (1874 - 1947), ritenne – senza alcuna base – che al posto del nome Rebecca si dovesse leggere Rachele.

Che dire? Che non possiamo escludere che la nutrice di Rebecca, dopo essere giunta in Canaan con il servitore di Abraamo, sia tornata per qualche ragione in Mesopotamia per poi giungere a Betel insieme a Giacobbe.

Noi non lo conosceremmo neppure il nome della balia di Rebecca, se *Gn* 35:8 non ce lo svelasse. La Bibbia non ci narra episodi della relazione tra le due donne. Possiamo però dedurre che Rebecca, portandola con sé nella sua nuova vita di moglie, le fosse molto affezionata. Possiamo anche immaginare come Debora stesse accanto a colei che aveva allevato, durante la sua gravidanza. Chissà se Rebecca condivise con lei gli emozionanti momenti di quando, finalmente incinta di due gemelli, “i bambini si urtavano nel suo grembo” (*Gn* 25:22). Pensando poi al ruolo di primo piano svolto da Rebecca nelle vicende dei suoi due figli Giacobbe e ed Esaù, ci rimane difficile pensare che Rebecca ne rimanesse all’oscuro. Tuttavia, le ipotesi rimangono ipotesi: la Bibbia tace al riguardo. L’unica

informazione che la Scrittura ci dà di lei concerne la sua morte: “Allora morì Debora, balia di Rebecca, e fu sepolta al di sotto di Betel, sotto la quercia che fu chiamata Allon-Bacut”. - *Gn* 35:8.

Non sappiamo come siano andate le cose, per cui non si può parlare di contraddizione.

Le mogli di Esaù e la sua migrazione

Ben più complessa della precedente sarebbe la questione delle mogli di Esaù, se già non l’avessimo in parte risolta[266].

26:34	“Esaù, all'età di quarant'anni, prese in moglie Giudit, figlia di Beeri, l'Ittita, e Basmat, figlia di Elon, l'Ittita”
28:9	Esaù “andò da Ismaele, e prese per moglie, oltre quelle che aveva già, Maalat, figlia d'Ismaele, figlio d'Abraamo, sorella di Nebaiot”
36:2,3	“Esaù prese le sue mogli tra le figlie dei Cananei: Ada, figlia di Elon, l'Ittita; Oolibama, figlia di Ana, figlia di Sibeon, l'Ivveo; e Basmat, figlia d'Ismaele, sorella di Nebaiot”

Qualche esegeta, senza accogliere l’idea che si tratti di contraddizioni vere e proprie – che non si addirebbero ad un’opera ispirata (*2Tm* 3:16a) –, parla di distrazioni dell’autore, che se non è zuppa è pan bagnato. E viene offerto anche un paragone, nientemeno che con un capolavoro della nostra letteratura: *I promessi sposi* di Alessandro Manzoni. Descrivendo la “modestia un po’ guerriera delle contadine” di Lucia Mondella, la protagonista femminile, il Manzoni menziona i suoi “neri e giovani capelli” (II, 385); senonché, verso la fine del romanzo, parla dei suoi “capelli proprio d’oro” (XXXVIII, 435). Il fatto però che *Genesi* è molto meno estesa de *I promessi sposi* ci fa molto dubitare che nel caso dell’autore sacro possa trattarsi di dimenticanza. È invece possibile che egli si sia trovato di fronte a due tradizioni e, come sempre, le abbia accolte entrambe.

Vi è però un altro modo per risolvere la questione: analizzare, come di consueto, il testo biblico. *Gn* 36 risulta diviso in sezioni in modo netto. Le divisioni non sono semplicemente due (i discendenti di Esaù in 1-30 e la lista dei re che regnarono nel paese di Edom in 31-43). All’interno di queste sezioni troviamo altre piccole sezioni:

1) 1-30	1	“Queste [sono] le *toledòt* di Esaù”	*Toledòt* (תּוֹלְדוֹת), “generazioni”. Si tratta di genealogie-titoli che si trovano nei racconti storici. Viene detto “*toledòt* di”, ma si parla dei loro discendenti[267], non di loro.
	2,3	Le mogli di Esaù	
	4-8	I figli e la famiglia di Esaù	
	9	“Queste [sono] le *toledòt* di Esaù”	
	10-14	Figli di Esaù e figli dei figli di Esaù	
	15-30	I capi [tribù] dei figli di Esaù	“Capi di” (אַלּוּפֵי, *alufè*). Si tratta di capitribù, sceicchi.
2) 31-43	31-39	I re degli edomiti	
	40-43	I capi [tribù] di Esaù	

[266] Vedi nota n. 265.

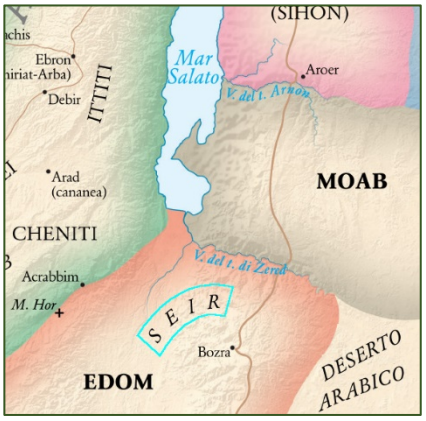
[267] Nelle Scritture Ebraiche la storia di un uomo si attua nella sua posterità.

In *Gn* 36, a ben vedere, troviamo la genealogia *sommaria* dei discendenti di Esaù. Ciò si era già riscontrato con Ismaele: dopo la morte di Abraamo, si hanno notizie scheletriche sugli ismaeliti per poi passare esclusivamente alla storia di Isacco, con la quale continua la linea della promessa. Allo stesso modo, dopo la morte di Isacco si traccia brevemente la storia della gente di Esaù per passare poi a chi conta: Giacobbe.

Nella nostra analisi scopriamo che nella piccola sezione di 36:4-8 (che riguarda i figli e la famiglia di Esaù) viene inserito un piccolo racconto relativo ad Esaù e alle sue mogli (vv. 6-8), che nulla ha a che fare con la genealogia di Esaù:

> [4] Ada gli partorì Elifaz, Basmat partorì Reuèl, [5] Oolibamà partorì Ieus, Ialam e Core. Questi sono i figli di Esaù, che gli nacquero nella terra di Canaan. [6] Esaù prese le sue mogli, i suoi figli e le sue figlie, tutte le persone di casa sua, il suo bestiame e tutti i beni che aveva acquistato nella terra di Canaan, e andò nella regione di Seir, lontano da suo fratello Giacobbe. [7] Non potevano stare insieme perché i loro beni erano troppo grandi: il loro bestiame era tanto numeroso che il territorio nel quale si trovavano non offriva pascoli sufficienti. [8] Così Esaù, chiamato anche Edom, si stabilì sulla montagna di Seir. – *TILC*.

Non a caso abbiamo detto "inserito", perché questa piccola sezione appare come un'aggiunta postuma. In verità, tutto il capitolo 36 sembra un mosaico formato da tessere diverse inserite ad arte. Menzionando la regione montuosa di Seir, a sud del Mar Morto, si crea anche un collegamento con gli sceicchi orei[268] poi menzionati in 29 e 30, i quali abitavano al tempo di Abraamo proprio quella regione (*Gn* 14:6). In seguito gli edomiti spodestarono e annientarono gli orei prendendone il posto. - *Dt* 2:12,22.



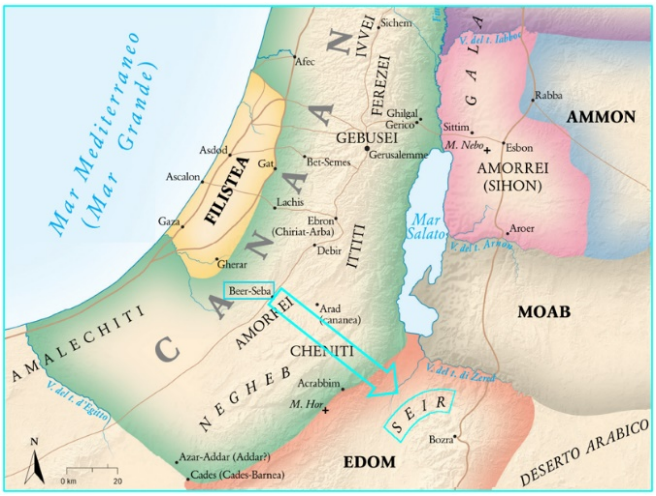
Questa inserzione dei vv. 6-8, che esula da tutte le altre disparate notizie sul popolo edomita e sugli sceicchi discendenti da Esaù, esce del tutto dalle informazioni genealogiche e crea un contrasto relativamente alle mogli di Esaù, delle quali si hanno due caposaldi:

26:34	"Esaù, all'età di quarant'anni, prese in moglie Giudit, figlia di Beeri, l'Ittita, e Basmat, figlia di Elon, l'Ittita"
28:9	Esaù "andò da Ismaele, e prese per moglie, oltre quelle che aveva già, Maalat, figlia d'Ismaele, figlio d'Abraamo, sorella di Nebaiot"

Per l'esegesi di questi due passi rimandiamo a quanto già esposto più sopra, alla fine di pag. 214:

[268] In *Gn* 36:2,3 (solo 2, nel *Testo Masoretico*) è detto di una delle mogli di Esaù: "Oolibama, figlia di Ana, figlia di Sibeon, l'Ivveo"; quest'ultimo era quindi il nonno materno di Oolibama. Secondo il v. 20 lei era invece una discendente di "Seir, l'oreo". Come soluzione è stato proposto di intendere "Seir, *il cavernicolo* [הַחֹרִי (*hakhorì*)]", perché la parola חֹר (*khor*), scritta anche חוֹר, significa "caverna". Si aggiunga che in *Gs* 9:7 al posto di הַחִוִּי (*hakhiuì*), "l'ivveo", la *LXX* traduce τὸν χορραῖον (*tòn chorraiòn*), "l'oreo" (l'aspirata gutturale ח, pronunciata come la *j* spagnola, è trascritta in geco χ, pronunciata allo stesso modo; in italiano c'è chi la traslittera con la *c*, traducendo "coreo" come *NR*).

“Questi sono i figli di Esaù, che gli nacquero nel paese di Canaan. Esaù prese le sue mogli, i suoi figli, le sue figlie, tutte le persone della sua casa . . . se ne andò in un altro paese, lontano da Giacobbe suo fratello” (36:5,6). Tra le mogli di Esaù figura anche Basemat (36:2). Ora, in 28:8,9 è detto: “Esaù comprese che le donne di Canaan non erano gradite a suo padre Isacco. Allora andò da Ismaele, e prese per moglie, oltre quelle che aveva già, Maalat, figlia d'Ismaele”. Ismaele “si era stabilito di fronte a tutti i suoi fratelli” (25:18), ovvero nei pressi dell’Egitto (cfr. 25:13-18). Quindi, l’espressione “i figli di Esaù, che gli nacquero nel paese di Canaan”, va letta insieme a “se ne andò in un altro paese” del v. 6, nel senso di ‘gli nacquero nel paese di Canaan e quando ne andò in un altro paese’. Ciò per il semplice fatto che “Reuèl, figlio di Basemàt, moglie di Esaù” (36:10) non poté nascere nel paese di Canaan perché Esaù prese in moglie Basemàt/Maalat solo dopo aver lasciato la Cananea ed essere giunto da Ismaele.



CAPITOLO 26

I testi equivalenti

I rischi corsi dalle antiche madri di Israele

Prendiamo qui in considerazione i seguenti tre apparenti duplicati:

“Come stava per entrare in Egitto, [Abramo] disse a Sarai sua moglie: «Ecco, io so che tu sei una donna di bell'aspetto; quando gli Egiziani ti vedranno, diranno: "È sua moglie". Essi mi uccideranno, ma a te lasceranno la vita. Di' dunque che sei mia sorella»”	*Gn* 12:11-13
“Abraamo partì di là andando verso la regione meridionale, si stabilì fra Cades e Sur; poi abitò come straniero in Gherar. Abraamo diceva di sua moglie Sara: «È mia sorella»”	*Gn* 20:1,2
“Quando la gente del luogo gli faceva delle domande intorno a sua moglie [Rebecca], egli [Isacco] rispondeva: «È mia sorella», perché aveva paura di dire: «È mia moglie»”	*Gn* 26:7

Gli elementi comuni a questi tre testi sono:

- Sono coinvolti due patriarchi e le loro mogli;
- Ambedue le donne sono molto belle: Sarai era “una donna molto bella” (12:11, *TNM* 2017); Rebecca pure “era molto bella” (24:16, *TNM* 2017);
- Ambedue le donne sono strette parenti dei loro mariti: Sara era sorellastra di Abramo, figlia dello stesso padre ma non della stessa madre (20:12); Rebecca era figlia dello zio di Isacco, Labano, il quale era fratello di Rebecca madre di Isacco (28:5).

- Rebecca è sterile come Sara;
- Sia Rebecca che Sara hanno un figlio per grazia divina;
- I loro figli portano avanti la discendenza nella linea della promessa di Dio;
- Rebecca, come Sara, decide le sorti della discendenza.

<table>
<tr><td colspan="6">NAHOR
Discendente di Set e padre di Tera (11:24)</td></tr>
<tr><td colspan="6">⇐ TERA ⇒</td></tr>
<tr><td colspan="2">Padre di Abraamo (11:26) e di Sara (20:12)</td><td>← fratelli →</td><td colspan="3">NAHOR (nipote di Nahor – 11:26)</td></tr>
<tr><td>ABRAMO</td><td>SARA</td><td>← cugini →</td><td colspan="3">BETUEL (22:20,22)</td></tr>
<tr><td colspan="3">marito-moglie (11:29); fratellastro-sorellastra</td><td colspan="3">Padre di Rebecca e di Labano (24:15,24,29)</td></tr>
<tr><td>ISACCO</td><td>← marito-moglie →</td><td>REBECCA</td><td>← fratelli (24:15,29) →</td><td>LABANO</td></tr>
<tr><td colspan="6">Isacco era procugino secondo di Labano e Rebecca, procugini di Abramo e di Sara, che erano cugini di Betuel padre di Rebecca</td></tr>
<tr><td colspan="6">I rapporti sessuali tra parenti saranno poi considerati incesto nella Toràh (Lv 18:9,11;20:17; Dt 27:22), che al tempo non era però ancora stata data. Il matrimonio fra cugini non sarà invece incluso nelle proibizioni riguardanti l’incesto. - Lv 18:8-16.</td></tr>
</table>

Gli elementi comuni ai tre testi sembrerebbero condurre ad un unico racconto originario risalente ad una antica tradizione che si rifaceva alla vita degli antichi patriarchi. Durante la lunga trasmissione orale di tale tradizione si sarebbero così formati dei filoni in cui i particolari prendevano forme diverse: ora riguardava Sara, ora Rebecca; ora succedeva in Egitto, ora a Gherar, ora era un faraone a mettere in pericolo la madre del popolo ebraico, ora era Abimelec.

Esaminando meglio i testi si riscontrano per il primo brano (*Gn* 12:11-13) delle singolari analogie, molto sorprendenti, con gli eventi che porteranno all'esodo dall'Egitto:

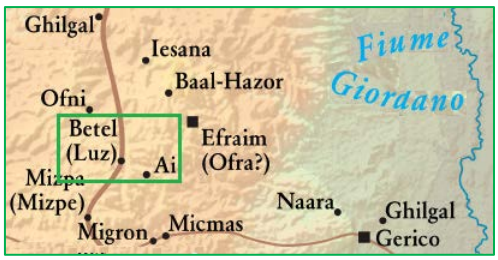
Gn 12:10	*Gn* 43:1,2 (cfr. 47:4)
וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ … כָּבֵד הָרָעָב *vayehì raàv baàretz … kavèd haraàv* e ci fu carestia nella terra[269] … pesante la carestia	וְהָרָעָב כָּבֵד בָּאָרֶץ *veharaàv cavèd baàretz* e la carestia [fu] pesante nella terra
"Abramo scese in Egitto per soggiornarvi, perché la carestia era pesante"	Giacobbe chiede allora ai figli di scendere in Egitto per rifornirsi
Abramo *scende* [verbo יָרַד (*yaràd*)] in Egitto	"*scesero* [verbo יָרַד (*yaràd*)] (in) Egitto" v. 15
"per soggiornare", לָגוּר (*lagùr*) - 12:10	"per soggiornare", לָגוּר (*lagùr*) - 47:4

Gn 12:12 (Abramo a Sarai:) "Essi mi uccideranno, ma a te lasceranno la vita"	*Es* 1:16 "Se è un maschio, fatelo morire; se è una femmina, lasciatela vivere"
Gn 12:15;13:2 Sarai "fu condotta in casa del faraone"	*Es* 1:13 Un faraone obbligò "i figli d'Israele a lavorare duramente"
Gn 12:16 Il faraone dona ad Abramo molto bestiame (che porterà con sé uscendo dall'Egitto). Uscendo dall'Egitto, "Abramo era molto ricco di bestiame, d'argento e d'oro"	*Es* 11:2;12:37 Uscendo dall'Egitto, gli ebrei ottengono "degli oggetti d'argento e degli oggetti d'oro"; "Avevano pure greggi, armenti, bestiame in grandissima quantità"
Gn 12:17 "Il Signore colpì il faraone e la sua casa con grandi piaghe [נְגָעִים (*negaìm*)]"	*Es* 9:14;7-11 Dio colpisce il faraone e l'Egitto con molte נְגָעִים (*negaìm*), "piaghe"
Gn 12:18,19 "Il faraone chiamò Abramo e disse" "Ora eccoti tua moglie, prendila e vattene [verbo הָלַךְ (*halàch*)]!"	*Es* 12:31,32 Il faraone "chiamò Mosè ed Aaronne, di notte, e disse" "Prendete … andatevene [verbo הָלַךְ (*halàch*)]"[270]
Gn 13:1 Lasciato l'Egitto, Abramo va verso il Neghev attraverso diverse tappe	*Es* 13:17 Lasciato l'Egitto, gli ebrei giungono al Neghev attraverso diverse tappe

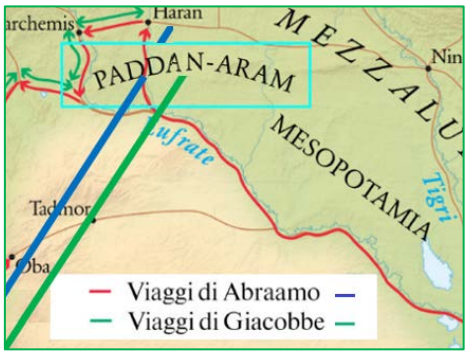
[269] Gli ebrei ancora oggi chiamano la Palestina *haàretz*, "la terra".

[270] Nel testo attuale troviamo l'espressione "come avete detto": "Prendete le vostre greggi e i vostri armenti, *come avete detto*; andatevene" (*Es* 12:32). Questa espressione manca nella *LXX* greca. Se gli ebrei alessandrini avevano a disposizione un testo ebraico in cui pure mancava l'espressione, ciò comporta che il testo ebraico aveva solo "Prendete … andatevene".

Come ultima analogia, abbiamo che Abramo si diresse poi dal Neghev verso Betel, arrivando infine nel luogo fra Betel e Ai (*Gn* 13:3) e che gli ebrei esodati dall'Egitto, giunti a Gerico, inviarono una guarnigione ad Ai, che è a est di Bètel, per esplorare la loro nuova terra. – *Gs* 7:2.



I parallelismi tra le vicende di Abramo e Sarai e quelle del popolo ebraico, ambedue avute in Egitto, sono troppe (e in alcuni casi uguali perfino nelle parole) per essere ritenute pure combinazioni casuali.



Se queste analogie sono volute, è ovvio che dietro ci sia la mano del geniale redattore di *Genesi*. Se poi guardiamo a prima di *Gn* 12:10 (quando Abramo decide di recarsi in Egitto per la grave carestia), vediamo che le tappe fatte da Abramo attraversando la Cananea per giungere ad Haran (12:4) sono le stesse che percorse Giacobbe venendo lui pure dalla Mesopotamia. Tenuto conto che l'itinerario dell'Esodo è di difficile ricostruzione, le tappe sono in Palestina le stesse identiche dei viaggi di Abramo e di Giacobbe, così come appaiono dal libro di *Giosuè*.

Se le coincidenze che abbiamo segnalato non sono casuali, l'autore genesiaco ha voluto indicarci che i viaggi dei patriarchi sono una prefigurazione di ciò che avrebbero attuato i loro discendenti in adempimento alle promesse di Dio. Il che mostra a sua volta che Dio è presente nella storia umana e in quella particolare del suo popolo amato. Nel tutto è anche presente la teologia della liberazione. Con la sua sublime arte narrativa l'agiografo ottiene tutta questa profondità quasi proiettando all'indietro su Abramo, il capostipite di Israele, le vicende ebraiche. Giacobbe, da cui sorgeranno le tribù di Israele, calca i passi di Abramo; ambedue vengono dalla Mesopotamia (il primo direttamente, il secondo tornando da lì) e con loro è come se l'intero popolo ebraico venisse da lì: "Tu pronuncerai queste parole davanti al Signore, che è il tuo Dio: «Mio padre era un Arameo errante; scese in Egitto, vi stette come straniero con poca gente e vi diventò una nazione grande, potente e numerosa»" (*Dt* 26:5). L'"arameo errante" è Giacobbe, da cui discende Israele (*Gn* 46:3; cfr. *At* 7:15) e, per risalita, Abraamo il caldeo (*Gn* 11:31). L'intreccio è stupendo.

> "Considerate Abraamo vostro padre
> e Sara che vi partorì;
> poiché io lo chiamai, quand'egli era solo,
> lo benedissi e lo moltiplicai". – *Is* 51:2.

Se questa ricostruzione sembra confliggere con l'ispirazione biblica, forse è perché si ha dell'ispirazione[271] un concetto troppo rigido, il cui estremo sta nel credere che la Bibbia sia ispirata parola per parola, fino alla posizione oltremodo estrema di credere che anche certe sue traduzioni siano ispirate. Occorre però distinguere tra il testo biblico scritto e la nostra riflessione su di esso.

Passiamo ora al secondo brano:

"Abraamo partì di là andando verso la regione meridionale, si stabilì fra Cades e Sur; poi abitò come straniero in Gherar. Abraamo diceva di sua moglie Sara: «È mia sorella»"	*Gn* 20:1,2

> "Abramo si mosse da Mamre verso il sud di Canaan e si fermò tra Kades e Sur. Abitò come straniero a Gerar. Quando parlava di sua moglie diceva che era sua sorella. Perciò Abimèlec, re di Gerar, mandò a prenderla per sé. Di notte Dio apparve in sogno ad Abimèlec e gli disse: «Tu devi morire perché ti sei presa questa donna che è già sposata». Abimèlec però non aveva ancora avuto alcun rapporto con lei. Perciò disse: «Signore, sono innocente; perché vuoi colpire me e il mio popolo? Abramo stesso ha detto che era sua sorella e anche lei lo ha confermato. Io quindi ho agito in buona fede e con intenzioni oneste». Allora, sempre nel sogno, Dio gli rispose: «Sì, lo so che hai agito in buona fede, perciò io ti ho impedito di peccare contro di me, e non ti ho permesso di avere rapporti con lei. Ora, però, restituisci la donna a quell'uomo. È un profeta: egli pregherà per te e tu vivrai. Ma se non la restituisci, sicuramente morrai, tu e tutti i tuoi»". – *Gn* 20:1-7, *TILC*.

In questo brano, che è ambientato in Filistea e coinvolge il re filisteo di Gherar, troviamo una stretta analogia con quanto narrato in *1Sam*.

> "Gli Israeliti dovettero combattere contro i Filistei. I Filistei si schierarono contro gli Israeliti e divampò la battaglia. Gli Israeliti furono sconfitti. Quando l'esercito tornò all'accampamento, i capi d'Israele dissero: «Perché mai il Signore oggi ci ha fatto perdere contro i Filistei? Andiamo a Silo a prendere l'arca dell'alleanza del Signore: quando sarà in mezzo a noi ci salverà dai nemici». Quando l'arca dell'alleanza del Signore giunse all'accampamento, tutto Israele esplose in un'acclamazione così forte da far tremare la terra. I Filistei udirono quel frastuono e si chiesero: «Che cosa succede? Che cosa significa quest'urlo nell'accampamento degli Ebrei?». Vennero a sapere che era giunta l'arca del Signore e si spaventarono. Dicevano: «Sono giunti degli dèi nel loro accampamento. Siamo perduti: fino a ieri non era così. Chi potrà salvarci dalla mano di dèi così potenti? Sono loro che nel deserto hanno dato duri colpi agli Egiziani. Coraggio, Filistei! Comportiamoci da uomini, altrimenti finiremo per diventare schiavi degli Ebrei, come essi lo sono stati di noi. Comportiamoci da uomini

[271] Cfr. lo studio *Il ruolo dell'agiografo nell'ispirazione*.

e combattiamo con coraggio». Quindi i Filistei attaccarono battaglia: gli Israeliti furono sconfitti e fuggirono ognuno a casa sua. Fu una vera disfatta: caddero trentamila soldati d'Israele. L'arca di Dio fu catturata.

I Filistei, catturata l'arca di Dio, da Eben-Ezer la portarono nella città di Asdod, la introdussero nel santuario di Dagon e la deposero presso la sua statua. Il giorno dopo, quando si alzarono, gli abitanti di Asdod trovarono la statua di Dagon con la faccia a terra davanti all'arca del Signore. Rimisero subito in piedi la statua al suo posto. Il mattino dopo, però, la statua era di nuovo caduta con la faccia a terra davanti all'arca del Signore. In seguito il Signore intervenne ancor più duramente nei confronti degli abitanti di Asdod e dintorni: li colpì con un'epidemia che provocava bubboni. Visto come andavano le cose, gli abitanti di Asdod dissero: «Non vogliamo che l'arca del Dio d'Israele rimanga presso di noi, perché egli ha colpito troppo duramente noi e il nostro dio Dagon». Così l'arca fu trasportata nella città di Gat. Ma anche qui, dopo l'arrivo dell'arca, il Signore provocò un enorme panico: tutti gli abitanti, dal più piccolo al più grande, furono colpiti dai bubboni. Allora mandarono l'arca di Dio ad Ekron, ma al suo arrivo i cittadini di Ekron gridarono: «Hanno portato qui l'arca del Dio d'Israele per farci morire tutti!».

Convocarono a loro volta i capi dei Filistei e dissero loro: «Rimandate l'arca del dio d'Israele al suo popolo, altrimenti moriremo tutti».

L'arca del Signore rimase per sette mesi nel territorio dei Filistei. Alla fine essi chiesero ai loro sacerdoti e indovini: «Che cosa dobbiamo fare dell'arca del Signo-re? Diteci in che modo dobbiamo comportarci per rimandarla nel suo paese». Essi risposero: «Se volete restituire l'arca del Dio d'Israele, dovete senz'altro accompagnarla con un dono in riparazione del vostro peccato». I Filistei seguirono questo consiglio. Presero due vacche che allattavano, le attaccarono al carro. Misero l'arca del Signore sul carro. Le vacche imboccarono decise la strada di Bet-Semes: andarono avanti, diritte, muggendo continuamente, ma senza piegare né a destra né a sinistra. I capi dei Filistei le seguirono fino al confine con Bet-Semes". - *1Sam* 4:1,2,3,5-11;5:1-4,6,7,8c-11a;6:1-3,10-12, *TILC*.

In *1Sam* 4-6 troviamo un collegamento sia con il primo brano di *Gn* 12, che abbiamo già considerato essere collegato all'Esodo, sia con quello di *Gn* 20 che stiamo considerando.

"Come stava per entrare in Egitto, [Abramo] disse a Sarai sua moglie: «Ecco, io so che tu sei una donna di bell'aspetto; quando gli Egiziani ti vedranno, diranno: "È sua moglie". Essi mi uccideranno, ma a te lasceranno la vita. Di' dunque che sei mia sorella»"	*Gn* 12:11-13
"Abraamo partì di là andando verso la regione meridionale, si stabilì fra Cades e Sur; poi abitò come straniero in Gherar. Abraamo diceva di sua moglie Sara: «È mia sorella»"	*Gn* 20:1,2

"Perché volete ostinarvi come hanno fatto gli Egiziani e il faraone? Ricordate come il Signore li ha messi in ridicolo e hanno dovuto lasciar partire il popolo d'Israele?". – *1Sam* 6:6, *TILC*.

Il filo conduttore è che ogni volta che Israele è in pericolo, Dio interviene. Yhvh viene in soccorso del suo amato popolo sin da quando esso ancora nei "lombi di Abraamo"; quando Sara, l'antica madre della nazione ebraica, corre pericolo; quando il popolo soffre sotto l'oppressione egiziana. E quando Rebecca, da cui nascerà Giacobbe con il quale si formerà il popolo, rischia.

E siamo così al terzo brano, con il quale viene esteso il messaggio di fede recato dal filo conduttore:

"Quando la gente del luogo gli faceva delle domande intorno a sua moglie [Rebecca], egli [Isacco] rispondeva: «È mia sorella», perché aveva paura di dire: «È mia moglie»"	*Gn* 26:7

I motivi fondamentali dei primi due brani sono riassunti in questo terzo. Qui, al posto di Sara e di Abraamo, abbiamo Rebecca e Isacco.

> "Vi fu un'altra carestia nel paese, oltre alla precedente, avvenuta al tempo di Abramo, e Isacco se ne andò a Gerar, presso Abimèlec[272], re dei Filistei. Il Signore apparve a Isacco e gli disse: «Non scendere in Egitto. Rimani nel paese che io ti indicherò. Abita da straniero in questo paese». Così Isacco rimase a Gerar. Gli abitanti del luogo gli rivolgevano domande a proposito di sua moglie. Egli diceva: «È mia sorella», perché aveva paura di dire: «È mia moglie». Temeva che lo uccidessero per prendersi Rebecca che era molto bella. Isacco si trovava a Gerar già da qualche tempo, quando un giorno Abimèlec, re dei Filistei, si affacciò alla finestra. Vide Isacco e sua moglie Rebecca nella loro intimità. Allora Abimèlec chiamò Isacco e gli disse: «Non c'è alcun dubbio, certamente quella è tua moglie. Perché hai detto che era tua sorella?». Isacco gli rispose: «L'ho detto per paura di dovere morire per causa sua». «Che cosa ci hai combinato?» - continuò Abimèlec. - «Poco ci mancava che qualcuno avesse rapporti con tua moglie. Così ci avresti resi colpevoli». Poi Abimèlec diede quest'ordine a tutto il popolo: «Se qualcuno fa del male a quest'uomo o a sua moglie, sarà condannato a morte!». – *Gn* 26:1-3a,6-11, *TILC*.

Qui si ha un'ulteriore variante rispetto al secondo brano (*Gn* 26) riguardante Sara, che era stata presa dall'Abimèlec di turno che però non avuto alcun rapporto con lei. Qui il pericolo per la donna non è imminente, ma viene addirittura prevenuto. Il messaggio di fede nell'attenta cura di Dio è quindi più forte.

> "Il Signore non ti lascerà cadere,
> veglia su di te, senza dormire.
> Certo non dorme né riposa,
> lui, che veglia su Israele".
> "Il Signore proteggerà la tua vita,
> ti proteggerà da ogni male".
> – *Sl* 121:3,4,7, *TILC*.

Possiamo a questo punto tirare le somme. Per l'autore di *Gn* i tre brani che abbiamo considerato si riferivano indubbiamente a tre eventi diversi. Per meglio dire, a tre tradizioni diverse. L'agiografo non aveva, naturalmente, alcuna preoccupazione per la critica letteraria e storica, che sono oggi tra le delizie dei biblisti. Lo scrittore ispirato, nonostante il suo genio letterario, non si preoccupava minimamente di scrivere un capolavoro della letteratura. Nel primo libro della Bibbia – chiamato dagli ebrei בראשית (*bereshìt*), "in principio", e da noi oggi col nome greco Γένεσις (*Ghènesis*),

[272] Non necessariamente lo stesso Abimèlec del secondo brano in cui fu coinvolta Sara. Più che un nome proprio, potrebbe trattarsi di titolo ufficiale assunto da molti re filistei.

“origine” – l’autore sacro descrive il principio di tutto; spiega come il peccato è entrato nel mondo e perché moriamo; annuncia la buona notizia del “seme” promesso; spiega in che modo Dio scelse un uomo a cui cambiò il nome in Abraamo e con cui ebbe rapporti speciali, poi continuati in suo figlio Isacco e poi in suo nipote Giacobbe, per formare “un popolo consacrato a Yhvh”, che lo “ha scelto per essere il suo tesoro particolare fra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra”. - *Dt* 7:6.

Ora, se – come scrisse l’ebreo Shaùl di Tarso nel primo secolo – “tutto quel che leggiamo nella Bibbia è stato scritto nel passato per istruirci e tener viva la nostra speranza, con la costanza e l’incoraggiamento che da essa ci vengono” (*Rm* 15:4, *TILC*), quanto più doveva esserlo per l’antico popolo ebraico.

Abbiano detto più sopra che occorre distinguere tra il testo biblico scritto e la nostra riflessione su di esso. I tre racconti che abbiamo considerato, indipendenti per l’agiografo l’uno dall’altro, a noi appaiono come varianti di un unico racconto. E questa è una nostra riflessione. È la somiglianza tra di essi che dà particolare efficacia al messaggio di fiducia in Dio che da essi scaturisce. Con più audacia, possiamo osare di più: messaggio di certezza della promessa di Dio di proteggere i suoi.

Le ripetizioni, così come i parallelismi, sono un mezzo biblico-ebraico per affermare stabilmente la compiutezza delle deliberazioni di Dio. Nella poesia nella prosa più elevata della Sacra Scrittura troviamo appunto il *parallelismus*[273] *membrorum*, che nel nostro esame abbiamo esteso coinvolgendo i tre brani esaminati. La triplice ripetizione conferisce l’enfasi, il rilievo, la saldezza. Ripetizione, quindi, ma non fotocopie; ripetizioni, ma non identiche di fatti identici, perché sarebbero state noiose. Ripetizioni con varietà nell’unità interna. Ripetizione di avvenimenti simili nella costante caratteristica della storia di essere, in fondo, ripetitiva.

[273] Dal greco antico παραλληλισμός (*parallelismós*), “giustapposizione”; “parallelismo dei membri”.

CAPITOLO 27

I testi equivalenti

Elementi simili nello stesso racconto narrato due volte

“Sarai, moglie di Abramo, non gli aveva dato figli. Aveva una serva egiziana di nome Agar. Sarai disse ad Abramo: «Ecco, il Signore mi ha fatta sterile; ti prego, va' dalla mia serva; forse avrò figli da lei». E Abramo diede ascolto alla voce di Sarai. Così, dopo dieci anni di residenza di Abramo nel paese di Canaan, Sarai, moglie di Abramo, prese la sua serva Agar, l'Egiziana, e la diede per moglie ad Abramo suo marito. Egli andò da Agar, che rimase incinta; e quando si accorse di essere incinta, guardò la sua padrona con disprezzo. Sarai disse ad Abramo: «L'offesa fatta a me ricada su di te! Io ti ho dato la mia serva in seno e, da quando si è accorta d'essere incinta, mi guarda con disprezzo. Il Signore sia giudice fra me e te». Abramo rispose a Sarai: «Ecco, la tua serva è in tuo potere; falle ciò che vuoi». Sarai la trattò duramente e quella se ne fuggì da lei. L'angelo del Signore la trovò presso una sorgente d'acqua, nel deserto, presso la sorgente che è sulla via di Sur, e le disse: «Agar, serva di Sarai, da dove vieni e dove vai?». Lei rispose: «Fuggo dalla presenza di Sarai mia padrona». L'angelo del Signore le disse: «Torna dalla tua padrona e umiliati sotto la sua mano». L'angelo del Signore soggiunse: «Io moltiplicherò grandemente la tua discendenza e non la si potrà contare, tanto sarà numerosa». L'angelo del Signore le disse ancora: «Ecco, tu sei incinta e partorirai un figlio a cui metterai il nome di Ismaele, perché il Signore ti ha udita nella tua afflizione; egli sarà tra gli uomini come un asino selvatico; la sua mano sarà contro tutti, e la mano di tutti contro di lui; e abiterà di fronte a tutti i suoi fratelli» … quel pozzo fu chiamato il pozzo di Lacai-Roi”. - *Gn* 16:1-12,14.

> “Sara vide che il figlio partorito ad Abraamo da Agar, l'Egiziana, rideva; allora disse ad Abraamo: «Caccia via questa serva e suo figlio; perché il figlio di questa serva non dev'essere erede con mio figlio, con Isacco». La cosa dispiacque moltissimo ad Abraamo a motivo di suo figlio. Ma Dio disse ad Abraamo: «Non addolorarti per il ragazzo, né per la tua serva; acconsenti a tutto quello che Sara ti dirà, perché da Isacco uscirà la discendenza che porterà il tuo nome. Anche del figlio di questa serva io farò una nazione, perché appartiene alla tua discendenza». Abraamo si alzò la mattina di buon'ora, prese del pane e un otre d'acqua e li diede ad Agar, mettendoglieli sulle spalle con il bambino, e la mandò via. Lei se ne andò e vagava per il deserto di Beer-Sceba. Quando l'acqua dell'otre finì, lei mise il bambino sotto un arboscello. E andò a sedersi di fronte, a distanza di un tiro d'arco, perché diceva: «Che io non veda morire il bambino!». E seduta così di fronte, alzò la voce e pianse. Dio udì la voce del ragazzo e l'angelo di Dio chiamò Agar dal cielo e le disse: «Che hai, Agar? Non temere, perché Dio ha udito la voce del ragazzo là dov'è. Àlzati, prendi il ragazzo e tienilo per mano, perché io farò di lui una grande nazione». Dio le aprì gli occhi ed ella vide un pozzo d'acqua e andò, riempì d'acqua l'otre e diede da bere al ragazzo. Dio fu con il ragazzo; egli crebbe, abitò nel deserto e divenne un tiratore d'arco. Egli si stabilì nel deserto di Paran e sua madre gli prese per moglie una donna del paese d'Egitto”. - *Gn* 21:9-21.

Gn 16

Gn 21

Dal punto di vista letterario ci troviamo di fronte a due paralleli armonici. Il secondo parallelo ricalca il motivo del primo, ma più energicamente e con più decisione.

Alcuni esegeti considerano i versetti 9 e 10 di *Gn* 16 (“L'angelo del Signore le disse: «Torna dalla tua padrona e umiliati sotto la sua mano». L'angelo del Signore soggiunse: «Io moltiplicherò grandemente la tua discendenza e non la si potrà contare, tanto sarà numerosa»”) un’aggiunta redazionale. In effetti, togliendoli, i due racconti vengono pressoché a coincidere. Ma in tal modo, ritenendo cioè che si tratti di un solo evento narrato in due varianti, ci creerebbe una contraddizione, infatti: o Agar torna dalla sua padrona oppure è da lei cacciata definitivamente.

Non vi è però alcun valido motivo per usare le forbici e togliere quei due versetti. Ve n’è invece uno che ci obbliga a mantenerli. Nel testo di *Gn* 16 troviamo – preceduto da וַיֹּאמַר… מַלְאַךְ יְהוָה (*malàch Yhvh … vayomàr*), “angelo di Yhvh … e disse” (vv. 7,8a) – per tre volte l’espressione “le disse l’angelo di Yhvh”:

- In 16:9: וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ יְהוָה (*vayomèr la malàch Yhvh*), “e disse a lei angelo di Yhvh”;
- In 16:10: וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ יְהוָה (*vayomèr la malàch Yhvh*), “e disse a lei angelo di Yhvh”.
- In 16:11: וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ יְהוָה (*vayomèr la malàch Yhvh*), “e disse a lei angelo di Yhvh”.

Togliendo il v. 9 si perderebbe tutta la solennità del triplice messaggio divino. Ma non è solo questione di stile narrativo. C’è la logica del contesto. Si noti il v. 8: “[L’angelo di Yhvh] le disse: «Agar, serva di Sarai, da dove vieni e dove vai?». Lei rispose: «Fuggo dalla presenza di Sarai mia padrona»”. Dopo ciò, ci si aspetta che l’angelo replichi in modo attinente, ma se saltiamo al v. 11 la sua replica appare sconclusionata: “Ecco, tu sei incinta e partorirai un figlio a cui metterai il nome di Ismaele”. Altrettando incoerente sarebbe risposta saltando solo il v. 9 per passare subito al 10: “Io moltiplicherò grandemente la tua discendenza e non la si potrà contare, tanto sarà numerosa”.

Il testo biblico va mantenuto così com’è, con la sua perfetta logica narrativa:

6c Saràì maltrattò Agar, che fuggì lontano da lei. **7** L’angelo del Signore la vide nel deserto, vicino a una
sorgente, quella che si trova sulla via di Sur, **8** e le disse: «Agar, schiava di Saràì, da dove vieni? E dove
vai?». «Fuggo da Saràì, la mia padrona» - rispose Agar. – **9** «Torna invece da lei» - ordinò l’angelo del
Signore - «e resta a lei sottomessa». **10** Poi aggiunse: «Io renderò così numerosi i tuoi discendenti, che non
sarà possibile contarli. **11a** Tu sei incinta e partorirai un figlio. Lo dovrai chiamare Ismaele». – 16, *TILC*.

Coloro che sanno leggere la Scrittura sapendone gustare ogni espressione e immaginando le scene come se loro ossero lì in veste di invisibili spettatori, vedono la schiava egiziana affranta nel deserto.

È sola, fuggitiva, e non sa cosa fare. Al momento ha solamente il conforto della sorgente d'acqua presso cui si è fermata per riprendere fiato, ma non ha null'altro. Forse pensa all'Egitto, sua patria lontana, ma di fronte ha unicamente il deserto. Quando pensa che sta attenendo un figlio sente la disperazione farsi avanti. Ed ecco che qualcuno le presta attenzione, si interessa di lei: da dove viene, e dove va? Diventa più pensosa. Che altro le dirà il provvidenziale sconosciuto? Lei è in attesa di altre parole, che poi le giungono. D'un tratto si rianima, ma la sua psicologia interiore è intanto mutata: sta fuggendo dalla sua padrona, sì, padrona, la padrona che lei aveva osato trattare da inferiore, montandosi la testa. Ora occorre tornare da lei, rimanere a lei sottomessa e dare alla luce il bambino che porta in grembo.

Il brano di *Gn* 16, se ben analizzato, rivela tutta la capacità narrativa e perfino psicologica che l'agiografo mostra puntellando il suo racconto con i tre interventi angelici:

- L'angelo di Yhvh trova Agar sola nel deserto e le parla, lei inizia a vedere la luce e attende;
- L'angelo di Yhvh le parla di nuovo, la persuade a tornare indietro, facendole una promessa;
- Lei attende ancora: la promessa è vaga; l'angelo di Yhvh le assicura un futuro per suo figlio.

Il triplice intervento dell'angelo con il suo dire è progressivo. Dopo essersi interessato di lei: 1. Le dice di tornare dalla sua padrona (v. 9); 2. Le fa una promessa (v: 10); 3. Le spiega come si attuerà la promessa (v. 11).

C'è un ultimo argomento contro la cancellazione del v. 9. Si noti la ragione addotta dall'angelo di Yhvh in 11b: "L'angelo del Signore le disse ancora: «Ecco, tu sei incinta e partorirai un figlio a cui metterai il nome di Ismaele[274], *perché il Signore ti ha udita nella tua afflizione*". Questa spiegazione data dall'angelo presuppone che dell'afflizione di Agar si sia già parlato nel dialogo. Il v. 6 ("Sarai la trattò duramente e quella se ne fuggì da lei") non può valere come precedente allusione, perché – oltre ad essere semplicemente narrativo – per Agar sarebbe stato troppo astruso pensare che l'angelo si riferisse a ciò. La menzione della sua afflizione deve quindi trovarsi nel dialogo. E la troviamo proprio al v. 9, insita nelle parole dell'angelo "torna dalla tua padrona e umiliati sotto la sua mano".

Si aggiunga infine che se il v. 9 fosse un'annotazione postuma, sarebbe stata inserita alla fine in forma narrativa indiretta, del tipo 'e Agar se ne tornò dalla sua padrona, si umiliò e le fu sottomessa'. Che Agar sia tornata è invece dato per scontato al v. 15: "Agar partorì un figlio *ad* Abramo". Comunque la si metta, il v. 9 e il 10 ad esso legato sono insopprimibili.

[274] *Yshmaèl* (יִשְׁמָעֵאל) significa "Dio ascolta".

Ma era considerando i due versetti un'aggiunta redazionale e togliendoli, che i due racconti sarebbero venuti pressoché a coincidere, facendo ritenere in tal modo che si trattasse di un solo evento narrato in due varianti (il che creerebbe però una contraddizione, perchè o Agar torna dalla sua padrona oppure è da lei cacciata definitivamente). Finale a parte, le varianti sono troppe per ritenere che si tratti di un unico evento che sdoppiandosi sia stato raccontato due volte. Vediamole le varianti:

Gn 16	*Gn* 21
[1] Or Sarai, moglie di Abramo, non gli aveva dato figli	[9] Sara vide che il figlio partorito ad Abraamo da Agar, l'Egiziana, rideva
[4] [Abramo] andò da Agar, che rimase incinta; e quando si accorse di essere incinta, guardò la sua padrona con disprezzo	[10] allora disse ad Abraamo: «Caccia via questa serva e suo figlio; perché il figlio di questa serva non dev'essere erede con mio figlio, con Isacco»
[6b] Sarai la trattò duramente e quella se ne fuggì da lei	[14] Abraamo . . . la mandò via
[9] L'angelo del Signore le disse: «Torna dalla tua padrona e umiliati sotto la sua mano»	[21] [Ismaele] si stabilì nel deserto di Paran e sua madre gli prese per moglie una donna del paese d'Egitto

Gn 16 | *Gn* 21

Queste notevoli varianti sono confermate anche dalla geografia degli eventi. Siamo indubbiamente di fronte a due avvenimenti in luoghi diversi e a notevole distanza di tempo tra loro. Chissà perché, alcuni esegeti hanno la tendenza a snellire, per così dire, la Sacra Scrittura, andando a caccia di doppioni per escludere un racconto parallelo ad un altro. Questa stessa operazione si tenta di farla anche con le Scritture Greche, ad esempio riguardo alle due moltiplicazioni dei pani e dei pesci (cfr. *Mr* 6:30-44 con *Mr* 8:1-9)[275]. Nel caso genesiaco questa operazione risulterebbe ancor più spericolata, oltre che assurda.

Non è tuttavia escluso che l'agiografo, nel conservare i due racconti (distinti ma paralleli) abbia voluto trasmettere – dandogli così rilievo – l'insegnamento che Yhvh aiuta sempre la persona oppressa, chiunque sia. Non a caso, il racconto di *Gn* 16 è preceduto dalla promessa di Dio ad Abraamo con però questa profezia: "Sappi per certo che i tuoi discendenti dimoreranno come stranieri in un paese che non sarà loro: saranno fatti schiavi e saranno *oppressi* [עִנּוּ (*inù*)] per quattrocento anni" (*Gn* 15:13). E "Dio ascoltò [יִשְׁמַע (*yshmà*)] i loro gemiti"; "Ho visto l'oppressione [עָנְיִ (*anì*)] del mio popolo che è in Egitto e ho ascoltato [שָׁמַעְתִּי (*shamàeti*)] il grido". – *Es* 2:24;3:7.

L'angelo di Yhvh ad Agar:
שָׁמַע יְהוָה אֶל־עָנְיֵךְ
shamà yhvh el-aneyèch
ha ascoltato Yhvh oppressione di te - *Gn* 16:11.

"Renderai giustizia . . . all'oppresso"	*Sl* 10:18
"Egli non ha disprezzato né sdegnato le sofferenze dell'oppresso"	*Sl* 22:24
"Non permettere che l'oppresso rimanga deluso"	*Sl* 74:21
Yhvh "agisce con giustizia e diritto a favore di chi è oppresso"	*Sl* 103:6

(*TNM* 2017)

[275] Le differenze tra i due racconti evangelici: i discepoli prendono l'iniziativa - Yeshùa prende l'iniziativa; 5000 persone - 4000 persone; 5 pani e 2 pesci - 7 pani e alcuni pesciolini; siedono sull'erba verde - siedono sul duro suolo; avanzi: 12 sporte - avanzi: 7 ceste. Non è poi possibile che si abbia un doppione nello stesso Vangelo di cui è autore un unico evangelista.

Questo principio è talmente valido che qualora il popolo ebraico – tanto amato da Dio e soccorso quando è oppresso – diventi esso stesso un oppressore, subirà la giustizia divina: “Non maltratterai lo straniero e non l'opprimerai, perché anche voi foste stranieri nel paese d'Egitto” (*Es* 22:21); “Non opprimere lo straniero; voi conoscete lo stato d'animo dello straniero, poiché siete stati stranieri nel paese d'Egitto” (*Es* 23:9); “Quando qualche straniero abiterà con voi nel vostro paese, non gli farete torto. Tratterete lo straniero, che abita fra voi, come chi è nato fra voi; tu lo amerai come te stesso; poiché anche voi foste stranieri nel paese d'Egitto. Io sono il Signore vostro Dio”. - *Lv* 19:33,34.

Nei due casi genesiaci che stiamo considerando abbiamo *ante litteram* un rapporto ebrei-egiziani, ma a parti invertite. La schiava è l’egiziana, Agar. Ma lei non è oppressa come schiava. Non si può neppure dire che sia oppressa dalla sua padrona Sarai. In tutte e due i casi la ragione non è dalla sua parte. Nel primo caso (*Gn* 16) lei, rimasta incinta di Abramo, si monta la testa e inizia a snobbare la sua padrona; è questa che dovrebbe essere casomai compresa e sostenuta. Nel secondo (*Gn* 21) è il figlio della schiava a prendersi gioco del figlio di Sara. Davvero la ragione non è nei due casi dalla parte di Agar. Eppure Dio fa intervenire tutte e due le volte il suo angelo a difesa di Agar.

Ci sono ragioni teologiche? Il figlio della schiava è pur sempre il figlio di Abramo. Ma entra in gioco anche la giustizia, quella morale, non quella dei tribunali. Nel primo caso, quando la schiava diventa altezzosa, si potrebbe dire di primo acchito che la cacciata se l’è meritata; ma poi, a ripensarci, pare esagerata; più che cacciata, dove essere messa in riga. Nel secondo caso è Dio stesso a prendere le parti di Sara: Ismaele, che ha ormai 19 anni, fa il tracotante con il fratellino Isacco che ne ha solo 5, “allora [Sara] disse ad Abramo: «Manda via questa schiava e suo figlio. Egli non deve spartire l’eredità con mio figlio Isacco!». Questo dispiacque molto ad Abramo, perché anche Ismaele era suo figlio. Ma Dio gli disse: «Non rattristarti per la tua schiava e per il ragazzo. Accontenta Sara in tutto quello che ti chiederà»” (21:10-12, *TILC*). Eppure, le ragioni teologiche e di giustizia morale (che pur ci sono) non bastano, perché Dio viene in aiuto di Agar nonostante lei abbia le sue colpe. È quindi di pura compassione divina verso una donna che si sente oppressa che si tratta, e ciò al di là delle sue colpe. Il salmista canterà con commossa gratitudine: “Egli perdona tutte le tue colpe”, “difende tutti gli oppressi”, “egli non ci tratta secondo i nostri peccati, e non ci castiga in proporzione alle nostre colpe”, “egli conosce la nostra natura; egli si ricorda che siamo polvere”. - *Sl* 103:3,6,10,14.

> “Il Signore non bada a ciò che colpisce lo sguardo dell'uomo: l'uomo guarda all'apparenza, ma il Signore guarda al cuore”.
> - *1Sam* 16:7.

Quattrocento anni di oppressione

Excursus

In *Gn* 15:13 si legge: “Il Signore disse ad Abramo: «Sappi per certo che i tuoi discendenti dimoreranno come stranieri in un paese che non sarà loro: saranno fatti schiavi e saranno oppressi per quattrocento anni»”. E Paolo

conferma: “Dio parlò così: «La sua discendenza soggiornerà in terra straniera, e sarà ridotta in schiavitù e maltrattata per quattrocento anni»” (*At* 7:6). Da *quando* partono i 400 anni? È ovvio che il loro termine coincide con l’anno in cui gli ebrei uscirono liberi dalla schiavitù egiziana, che è anche l’anno in cui la *Toràh* fu promulgata, ma quando iniziano? Occorre tener conto del tempo in cui Dio predisse ad Abraamo questi 400 anni.

La dichiarazione divina avvenne prima della nascita dell’erede promesso, Isacco. Ora, se andiamo a ritroso da quando scadono quei 400 anni (ovvero quando fu promulgata la *Toràh*), abbiamo: Nascita di Isacco (Abraamo ha 100 anni) nell’anno 2108 da Adamo, inizio dei 400 anni nel 2113 e promulgazione della *Toràh* nel 2513, sempre da Adamo.

Come si nota, quando iniziarono i 400 anni Isacco aveva 5 anni (2113 – 2108 = 5). Ma Abraamo aveva già un altro figlio: Ismaele, natogli dalla schiava egiziana Agar, e “Abramo aveva ottantasei anni quando Agar gli partorì Ismaele” (*Gn* 16:16). Dato che “Abraamo aveva cent'anni quando gli nacque suo figlio Isacco” (*Gn* 21:5), tra Ismaele e Isacco c’erano 14 anni di differenza. Quando quindi, nel 2113 dalla creazione di Adamo (anno in cui iniziano i 400 anni), Isacco aveva 5 anni, Ismaele ne aveva 19. Quello menzionato in 21:9 non era affatto un innocente gioco; Paolo dice che Ismaele “perseguitava” Isacco. - *Gal* 4:29.

La profezia divina diceva: “Sappi per certo che i tuoi discendenti dimoreranno come stranieri in un paese che non sarà loro: saranno fatti schiavi e saranno oppressi per quattrocento anni” (*Gn* 15:13). Isacco dimorava già come straniero in un paese non suo e in quell’occasione cominciò a subire la predetta oppressione essendo perseguitato da Ismaele, che aveva 19 anni. L’oppressione durò per i successivi 400 anni, ma l’*odio* dei discendenti di Ismaele (gli arabi) verso i discendenti di Isacco (gli ebrei) perdura fino ad oggi.

CAPITOLO 28

La creazione

Gli schemi letterario e teologico

Della creazione abbiamo già parlano al capitolo 3 (*I sei giorni della creazione*). Qui ne consideriamo altri aspetti.

Prendiamo in considerazione il primo racconto della creazione (*Gn* 1:1-2:3) e schematizziamo i primi sei giorni creativi:

1° giorno	Creazione della luce	1:3-5
2° giorno	Creazione della distesa separante le acque inferiori dalle superiori	1:6-8
3° giorno	Emersione della terra dalle acque inferiori; creazione della flora	1:9-13
4° giorno	Creazione degli astri luminosi (sole, luna, stelle)	1:14-19
5° giorno	Creazione della fauna marina ed aerea	1:20-23
6° giorno	Creazione della fauna terrestre e dell'essere umano	1:24-31

Questo schema acquista un suo senso se lo sistemiamo così:

1° giorno	Creazione della luce	4° giorno	Creazione degli astri luminosi
2° giorno	Separazione delle acque	5° giorno	Creazione della fauna marina ed aerea
3° giorno	Emersione della terra	6° giorno	Creazione della fauna terrestre e dell'uomo
PREPARAZIONE DELL'AMBIENTE		POPOLAMENTO DELL'AMBIENTE	

La creazione è modellata secondo il lavoro umano artigianale: prima di tutto occorre la luce, poi si inizia a lavorare; si predispone quindi l'ambiente che viene infine arredato. Non a caso, in 2:2 si parla di מְלָאכָה (*melachàh*), di "lavoro" di Dio e, conseguentemente, di שָׁבַת (*shavàt*), di "finire/riposarsi" da parte di Dio.

Il doppio schema non vede solo il parallelo tra i primi e i secondi tre giorni, ma mostra anche la caratteristica di due ordini inversi: nei primi tre giorni Dio agisce dall'esterno verso l'interno (dal tutto alla sua separazione); nei secondi tre si ha un'espansione.

Dopo la settimana lavorativa giunge nel settimo giorno il riposo: "Il settimo giorno, terminata la sua opera, Dio si riposò. Il settimo giorno aveva finito il suo lavoro". – 2:2, *TILC*.

La successione dei sei giorni creativi è cadenzata dal ritornello "fu sera, poi fu mattina" (1:5,8,13,19,23,31). Il settimo giorno è senza tramonto.

Il ritornello ci fa mettere in dubbio che si tratti solo di un racconto. Certo lo è, ma esso assume la forma sublime di un inno. Ciò è confermato dal suo complesso schema fisso con le sue ricorrenti formule descrittive. E queste rivelano la minuziosa cura letteraria con cui l'autore sacro ha composto questo inno che celebra Dio come creatore. La sua non è una semplice tessitura che incrocia trama e ordito. È una tessitura Jacquard, con la quale vengono eseguiti disegni complessi. O, se vogliamo andare sull'arte orafa, è un prodotto di finissima oreficeria cesellata con gusto stilistico.

Se davvero vogliamo godere di questo inno sublime, farlo nostro partecipando alla lode, capirlo veramente, dobbiamo prima di tutto zittire la mente non facendo dire al testo ciò che non dice. I tentativi concordistici per conciliare Bibbia a scienza sono inutili quanto fuori luogo. L'agiografo intente lodare Dio quale creatore, e non redigere un trattato scientifico. Il fatto stesso che egli prenda a modello la settimana lavorativa di un artigiano ci dice quanto siamo lontani dalla moderna astronomia[276]. Alla pari, sono inutili e del tutto inappropriate le speculazioni dottrinali e religiose[277].

Sia le critiche che le speculazioni religioso-dottrinali non prendono in considerazione il carattere letterario e teologico del racconto-inno della creazione in *Genesi*; se come racconto non si presenta di certo come un trattato di scientifico, come inno non lo è maggior ragione. La narrazione della creazione in sette giorni è infatti una narrazione concettuale sviluppata secondo uno schema di parallelismi ben individuabili nelle due triadi. La mente scientifica/religiosa deve quindi tacere.

Va rimarcato che dallo schema delle due triadi esula lo *Shabbàt*, il settimo giorno, il quale non ha alcuna corrispondenza parallela perché segna il completamento del lavoro divino e la sua consacrazione. Il sesto giorno creativo si chiude con la dichiarazione che "Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era *molto buono*" (1:21), ma per lo *Shabbàt* c'è molto di più: c'è la dichiarazione

---

[276] Un esempio: il dì e la notte iniziano ad esistere nel 1° giorno, ben prima che vengano creati il sole, la luna e le stelle nel 4° giorno; la luce, allo stesso modo, è creata nel 1° giorno, ben prima che venga creato il sole (fonte della luce) nel 4° giorno. E ancora: la vegetazione spunta dalla terra nel 3° giorno senza che ci sia il sole, che è creato nel 4° giorno. Arrampicarsi sui vetri cercando improbabili spiegazioni scientifiche vuol dire non aver compreso il senso del testo biblico, non conoscere minimamente il pensiero ebraico (ad esempio che la luce era ritenuta indipendente dal sole) e fare l'errore, alquanto arido, di leggere la Bibbia alla lettera.

[277] Un esempio per tutti: "Il settimo giorno Dio aveva completato la sua opera, e nel settimo giorno iniziò a riposarsi da tutto quello che aveva fatto" (2:2, *TNM* 2017). "*Iniziò* a riposarsi"? La vecchia versione traduceva "si riposava", con questa nota in calce: «"E si riposava": ebr. *waiyishbòth*. Il verbo è all'imperfetto, a indicare un'azione incompleta o continua, o un'azione in corso». Ciò che la Watchtower trascura di dire è che il prefisso *va* (וַ) di וַיִּשְׁבֹּת (*vayoshbòt*) rende perfetto l'imperfetto, così che "e [*va*] si riposava [*yoshbòt*]" diventa "si riposò". A dimostrazione citiamo la stessa *TNM* nella sua traduzione di *Gs* 5:12, la quale mostra nel contempo la manipolazione a cui ricorre per nascondere il suo errore in *Gn* 2:2: "Quindi, a partire dal giorno in cui mangiarono i prodotti di quella terra, la manna *non comparve più* [וַיִּשְׁבֹּת (*vayoshbòt*)]" (*Gs* 5:12, *TNM* 2017). Tutto un giro di parole per evitare dire "finì/terminò" (il verbo שָׁבַת, *shavàt*, significa "finire/riposarsi"). La vecchia versione del 1987 traduceva, più correttamente, "cessò". Per coerenza con *Gn* 2:2 la Watchtower avrebbe dovuto tradurre in *Gs* 5:12 "iniziava a cessare", "a indicare un'azione incompleta o continua, o un'azione in corso"; senonché è da millenni che la manna è cessata. Nei due passi la forma verbale è la stessa identica: וַיִּשְׁבֹּת (*vayoshbòt*). E si noti anche che nostante il suo giro di parole la Watchtower traduce comunque con il perfetto: "La manna non *comparve* più".

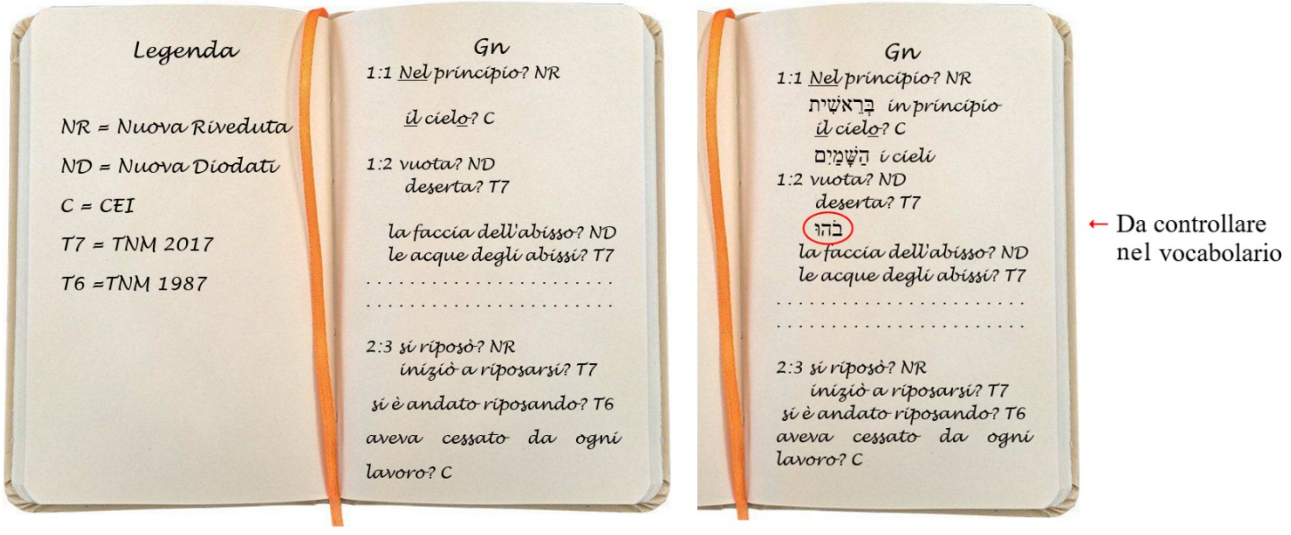
solenne che “Dio benedisse il settimo giorno e **lo santificò**” (2:3). Tutto ciò che è nello spazio è valutato come molto buono, ottimo, ma è *il tempo* che Dio santifica, è il tempo del *sabato* che è sacro.

A ben vedere, il racconto-inno della creazione non si ferma a delle affermazioni sulla creazione ma **celebra il Creatore**. Detto diversamente, il testo genesiaco non è informativo ma ***formativo*** per la liturgia della lode.

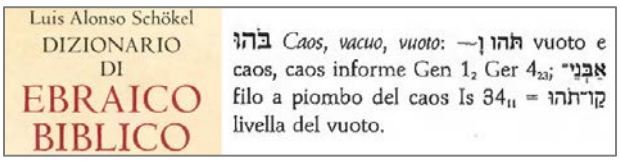
Per arrivare a conclusioni teologiche occorre prima fare un paziente lavoro esegetico esaminando a fondo il testo e studiando i procedimenti compositivi utilizzati dall’autore sacro. Le prime domande da porsi sono: come è costruito il brano e quali sono le caratteristiche letterarie che lo contraddistinguono? Nell’esame del testo biblico sono utili le traduzioni, ma è il testo ebraico quello che conta davvero. La procedura esegetica è quella adottata per tutti i testi biblici. Per chi volesse condurre un esame indipendente, diamo alcuni suggerimenti.

- Munirsi di un taccuino (cartaceo o elettronico) per annotare osservazioni e domande;
- La prima cosa da fare è di stabilire con certezza il testo che deve essere analizzato;
- Leggere con calma e con attenzione il testo da analizzare;
- Chi lo desidera può iniziare leggendo alcune traduzioni bibliche;
- Non correggere una traduzione usando un'altra traduzione, ma annotare cosa va verificato;
- Verifica con il testo ebraico;

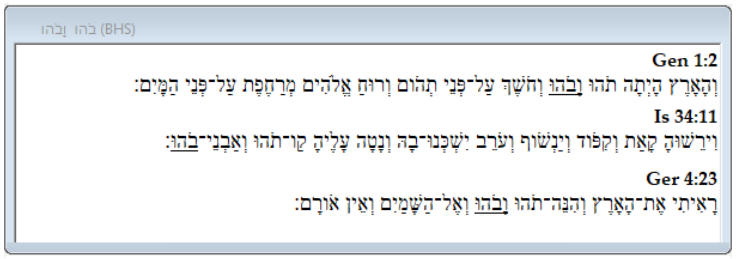
Diamo un piccolo esempio della procedura fin qui indicata:



- Verifica con il vocabolario:



- Qualora il vocabolario non fosse sufficiente, avvalersi di una concordanza biblica per cercare tutti i passi biblici in cui la parola da definire compare, in modo da stabilirne il senso:



- In tutta la precedente fase non vanno tirate conclusioni. Farlo sarebbe prematuro. Devono emergere *domande* (da annotare), non conclusioni. L'unica conclusione a cui pervenire è fin qui la certezza del testo originale;
- Tentare una traduzione, che deve essere al momento letterale:

- Solo ora si può iniziare l'esegesi vera e propria. Esempi di alcune domande da porsi:
  - Perché l'autore scrisse queste cose?
  - Cosa voleva che capissero i suoi lettori?
  - Cosa capivano? (Esempio: leggendo in 1:2 רוּחַ אֱלֹהִים, cosa avrebbero inteso? Spirito? Vento?). Occorre calarsi nel lettore ebreo del tempo, dimenticando del tutto le interpretazioni moderne; pensare con la sua mente ebraica, che non era speculativa ma pratica.
  - C'è qualche espressione tipica che troviamo altrove nella Scrittura?
  - Perché l'agiografo ha usato quella specifica parola o quel verbo?
  - Ci sono testi paralleli da cui trarre un senso più preciso dei termini usati del testo?
- Tenere conto delle note in calce delle versioni bibliche che stiamo utilizzando;
- Tenere conto dei vari commenti esegetici e annotare quelli che ci sembrano più idonei. Adottare alla fine il sistema di *Mt* 16:13-15[278]: Tizio dice che, Caio pensa che, Sempronio sostiene che, secondo Pinco …, per Pallino invece …, e giungere alla fine ad una propria conclusione ben motivata;
- Verificare le conclusioni a cui si è giunti. Metterle alla prova provando ad applicarle. Esempio: Se la "la terra era informe e deserta/vuota", תֹהוּ, (*TNM* 2017), vuol dire che Dio la creò così e poi la sistemò? Ma se così fosse, come si spiega che in *Is* 45:18 è detto che Dio "non l'ha creata תֹהוּ"? Forse la traduzione giusta è "la terra risultò essere informe e" (*TNM* 1987)? Che senso assume nel contesto il verbo הָיְתָה?
- Le conclusioni a cui si giunge non sono dogmi: possono e devono essere riviste se emergono nuove evidenze che le aggiornano;
- Per quanto bravi possiamo essere, nei confronti della Sacra Scrittura rimaniamo pur sempre allievi che imparano;
- Anche ad un allievo, tuttavia, può giungere un'illuminazione. Magari studiando un certo brano biblico, può emergere un fugace pensiero che porta con sé questa domanda: vuoi vedere che …? E si affaccia così un'ipotesi che al momento può apparire rivoluzionaria. Va *annotata*

[278] "Gesù . . . domandò ai suoi discepoli: «Chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?». Essi risposero: «Alcuni dicono Giovanni il battista; altri, Elia; altri, Geremia o uno dei profeti». Ed egli disse loro: «E voi, chi dite che io sia?»". - *Mt* 16:13-15.

subito. Molte scoperte in diversi campi sono state fatte così, quasi per caso. Quell'idea andrà ripresa in un secondo tempo, andrà meglio formulata e infine verificata mettendola alla prova con la Scrittura. Se non supera la verifica va abbandonata senza indugio. Questi moti dello spirito non vanno però mai trascurati, perché a volte tra queste idee che sorgono può esserci un colpo di genio.

Chi compie un lavoro esegetico è bene che abbia una procedura scritta, così da non trascurare alcun passaggio. Quelle esposte sopra sono solo linee-guida. Ciascuno può crearsi la sua procedura, aggiornandola man mano fino a che sia perfetta.

Se assumiamo il racconto della creazione come inno, rimaniamo sbalorditi dalla bellezza con cui inizia la Sacra Scrittura. La prima pagina della Bibbia risuona della lode al Creatore. Inizia con la solenne dichiarazione che "in principio Dio creò i cieli e la terra" e si chiude stupendamente con la santificazione del sabato, tempo di Dio.

> "Dio benedisse il settimo giorno e disse: «è mio!»". – *Gn* 2:3, *TILC*.
> "Il settimo giorno è il sabato consacrato al Signore, tuo Dio".
> - *Dt* 5:14, *TILC*.

Il testo ebraico è ricco di particolari letterari che denotano la cura con cui l'agiografo l'ha composto:

1:1	בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ	**7** parole
1:2	וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם	14 parole (**7** + **7**)
1:3,7,9,11, 15,24,30	Formula-ritornello וַיְהִי, וַיְהִי־כֵן ("e avvenne", "e avvenne così")	**7** volte
1:4,10,12, 18,21,25,31	Formula-ritornello "e Dio vide che era buono" וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב	**7** volte (la 7ª all'apice: molto)
אֱלֹהִים (Dio) 1:1-2:4	בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ׃ וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם׃ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי־אוֹר׃ וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ׃ וַיִּקְרָא אֱלֹהִים ׀ לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד׃ פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמָּיִם וִיהִי מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לָמָיִם׃ וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־הָרָקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ וַיְהִי־כֵן׃ וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי׃ פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקָּווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מָקוֹם אֶחָד וְתֵרָאֶה הַיַּבָּשָׁה וַיְהִי־כֵן׃ וַיִּקְרָא אֱלֹהִים ׀ לַיַּבָּשָׁה אֶרֶץ וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זַרְעוֹ־בוֹ עַל־הָאָרֶץ וַיְהִי־כֵן׃ וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה־פְּרִי c,p אֲשֶׁר זַרְעוֹ־בוֹ לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃ 1 וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שְׁלִשִׁי׃ פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים׃ וְהָיוּ לִמְאוֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ וַיְהִי־כֵן׃ וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת־הַמָּאוֹר הַגָּדֹל לְמֶמְשֶׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת־הַמָּאוֹר הַקָּטֹן לְמֶמְשֶׁלֶת הַלָּיְלָה וְאֶת הַכּוֹכָבִים׃ וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ׃ וְלִמְשֹׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וְלַהַבְדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃ וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי׃ פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל־הָאָרֶץ עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם׃ וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה ׀ הָרֹמֶשֶׂת אֲשֶׁר שָׁרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל־עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃ וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמלְאוּ אֶת־הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהָעוֹף יָרֹב בָּאָרֶץ׃ וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם חֲמִישִׁי׃ פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וָרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ־אֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי־כֵן׃ וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־חַיַּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת־הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֵת כָּל־רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ׃ וַיִּבְרָא אֱלֹהִים ׀ אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם׃ וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל־הָאָרֶץ׃ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל־עֵשֶׂב ׀ זֹרֵעַ זֶרַע אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בּוֹ פְרִי־עֵץ זֹרֵעַ זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה׃ וּלְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל ׀ רוֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב לְאָכְלָה וַיְהִי־כֵן׃ וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה־טוֹב מְאֹד וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי׃ פ וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם׃ וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה׃ וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת׃ פ אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם׃	35 volte (**7** x 5)
Sabato 2:1-3	1. Furono completati i cieli e la terra e ogni loro schiera (וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם) 2. e completò Dio nel giorno settimo lavoro suo che fece	**7** affermazioni 35 parole in tutto

	(וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר) 3. e cessò nel giorno settimo da ogni suo lavoro che fece (עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה) 4. e benedisse Dio giorno settimo (וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי) 5. e santificò esso (וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ) 6. perché in esso cessò da ogni suo lavoro (כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ) 7. che creò Dio per fare (אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת)	(**7** x 5)

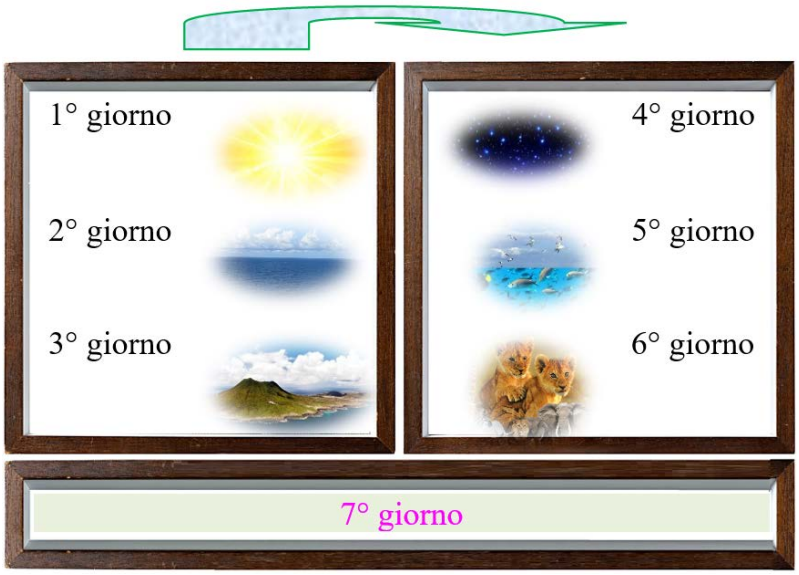
Nei sette giorni creativi risuona il numero **7** con tutte le sue eco, il numero biblico della completezza e della perfezione.

In genere si parla di soli sei giorni creativi. I giorni creativi sono però sette. Nel settimo giorno, infatti, Dio creò il sabato. In 2:2 è detto:

וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה **וַיִּשְׁבֹּת** בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
vayechàl *elohìm bayòm hashviì melachtò ashèr asàh* ***vayshbòt*** *bayòm hashviì mikòl-melachtò ashèr asàh*
E **completò** Dio nel giorno il settimo suo lavoro che fece e **cessò** nel giorno il settimo da ogni suo lavoro che fece

Ora, come è possibile completare un lavoro e nel contempo cessare di lavorare? Dio completò la sua opera cessando di operare. Dio creò così il sabato.

L'architettura del racconto della creazione si presenta magnificamente congegnata:



L'architettura è chiara, ma come ci arrivò l'agiografo? Occorre immedesimarsi in lui. Possiamo con certezza stabilire un dato di fatto: aveva davanti a sé il creato. È un'esperienza che noi stessi facciamo guardando un panorama, il mare, le montagne, il cielo stellato. Egli dovette sentirsi come il salmista che stupito cantò: "Se guardo il cielo, opera delle tue mani, la luna e le stelle che vi hai posto, chi è mai l'uomo perché ti ricordi di lui? Chi è mai, che tu ne abbia cura?" (*Sl* 8:4,5, *TILC*). Questa riflessione egli la faceva però da ebreo ai tempi biblici. Qual era la sua concezione dell'universo?

Gn 1:6-8 ci offre un esempio di quanto l'antica concezione ebraica del cosmo fosse lontana dalla nostra di oggi: "Dio disse: «Vi sia una distesa tra le acque, che separi le acque dalle acque». Dio fece la distesa e separò le acque che erano sotto la distesa dalle acque che erano sopra la distesa. E così fu. Dio chiamò la distesa «cielo»". Quest'ultima parola – "cielo" – ci è comprensibilissima, ma se guardiamo all'originale ebraico, che ha il plurale "cieli" (שָׁמַיִם, *shamàym*), già ci troviamo di fronte ad una concezione diversa dalla nostra. Che i "cieli" siano costituiti da una "distesa" può apparire comprensibile al semplice lettore, il quale potrebbe vedere nelle acque di sotto e nelle acque di sopra[279] uno strano modo, forse poetico, per dire acqua liquida (mare) e vapore acqueo (nuvole). Ma si sbaglierebbe di grosso. Un lettore della nuova *TNM* è poi del tutto ingannato leggendo: "Dio disse: «Ci sia un ampio spazio fra le acque»", e la nota in calce («O "una distesa", cioè l'atmosfera») completa il raggiramento. La parola tradotta "distesa", che si vuol far passare per spazio atmosferico, è רָקִיעַ (*raqýa*). È in questa *raqýa* che Dio pone nel quarto giorno creativo gli astri, "luci nella distesa [רָקִיעַ (*raqýa*)] dei cieli" (*Gn* 1:14,15), e già da qui vediamo che non si tratta di atmosfera, perché gli astri sono ben al di là dell'atmosfera che circonda la terra.

La cosmologia biblica come era pensata anticamente

La traduzione greca della *LXX* utilizza, per rendere il vocabolo ebraico *raqýa*, la parola greca στερέωμα (*sterèoma*), derivato dal verbo στερεόω (*stereòo*) che significa "rendere fermo". La nostra parola "firmamento" deriva dal latino *firmamentum*, che indica un "appoggio", un "sostegno", parola a sua volta derivata dal latino *firmus* che significa "solido", "stabile".

Nella parola ebraica *raqýa* (רָקִיעַ) - derivata dalla radice verbale *rq'* (רקע) - è contenuto il senso di appiattimento ed espansione, come in *2Sam* 22:43: "Li pesterò minutamente come la polvere della terra; li polverizzerò come il fango delle strade; li schiaccerò [verbo *rq'* (רקע), "battere", "espandere"]" (*TNM* 1987); pure in *Ger* 10:9 vi rinveniamo il significato di "battere": "Argento battuto [verbo *rq'* (רקע), "battere"]". In *Is* 40:19 è usato lo stesso verbo *rq'* (רקע) con il senso di rivestire: "Un artista fonde l'idolo, l'orafo lo ricopre [verbo *rq'* (רקע) con il senso di rivestire] d'oro". In *Gb* 37:18 abbiamo "distendere i cieli", e il verbo è ancora *rq'* (רקע), con il senso di "espandere". Vediamo così che la parola *raqýa* (רָקִיעַ) indica una distesa appiattita ed espansa.

Nell'antichità si credeva che il cielo fosse una *cupola solida* su cui erano rigidamente fissate le stelle; questa concezione era condivisa da tutti i popoli antichi di tutti i continenti, quindi era comune anche presso gli ebrei. – Cfr. *P. H. Seely, The Firmament and the Water Above in Westminster Theological Journal, vol. 53, 1991, pagg. 232–233.*

[279] Per "le acque sopra la distesa" si veda la carta *L'oceano celeste – מָבּוּל (mabùl)*.

La cosmologia biblica non consiste in un trattato astronomico in linea con le più recenti scoperte scientifiche di oggi né, tanto meno, le anticipa. Ma non è neppure una negazione dell'astronomia che possa essere presa a dimostrazione che la Bibbia sbagli. È *solamente* una indicazione di ciò che *la gente* del tempo credeva. Non si dimentichi che fino al 17° secolo l'intera umanità pensava che il sole girasse intorno alla terra e che ancora oggi parliamo di tramonto del sole invece che di abbassamento dell'orizzonte.

Che il redattore di Genesi avesse davanti a sé il creato e che immaginasse il cosmo secondo la concezione del suo tempo sono due fatti certi. Ma qual è il messaggio teologico che intendeva trasmettere? È il riconoscimento di **Dio quale creatore di tutto**. L'agiografo seppe trasmetterlo elaborando il testo in modo letterario–artistico e con lo scopo di celebrare la bellezza della creazione e di lodare il suo Creatore e la sua grandiosità. Occorre quindi distinguere la sostanza del racconto (espressa secondo la visione cosmologica dell'antico Oriente) dalla sua presentazione letteraria (che è conforme al genere biblico didattico-artistico-sapienziale).

Abbiamo già notato che il testo genesiaco della creazione è schematico. Ora possiamo notare uno schema nello schema che potremmo definire schema del comando:

SCHEMA TEOLOGICO DEL COMANDO		
Dio delibera	"Dio disse" - וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (*vayòmer elohìm*)	1:3,6,9,14,20,24,26*
Comando	"Sia", "si raccolgano", "brulichino", "produca"	1:3,6,9,14,20,24
Esecuzione	"E avvenne", "e avvenne così" - וַיְהִי־כֵן, וַיְהִי (*vayehì -chen*)	1:3,7,9,11,15,24,30
Valutazione	"Buono" - טוֹב (*tov*); "molto buono" - טוֹב מְאֹד (*tov meòd*) v. 31	1:4,10,12,18,21,25
Conclusione	"E fu sera e fu mattino" - וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר (*vayehì-èrev vayehì-bòqer*)	1:5,8,13,19,23,31

* Per la creazione dell'essere umano Dio agisce in prima persona; forse come se deliberasse con la corte celeste, "Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza» . . . Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina". – 1:26,27.

Sl 33:6 recita: "I cieli furono fatti dalla parola del Signore, e tutto il loro esercito dal soffio della sua bocca". Il parallelo tra parola e soffio della bocca indica che si tratta proprio di parola parlata, e ciò è conforme al pensiero biblico-ebraico che è molto concreto[280]. L'ebreo Giovanni si richiamerà a ciò nell'*incipit* del suo Vangelo, scrivendo che "in principio[281] era la parola", che "questa era in principio con Dio" e che "tutte le cose furono fatte per mezzo di essa e senza di essa neppure una fu fatta". - *Gv* 1:1-3.

La deliberazione di Dio è espressa nel racconto della creazione con l'espressione "Dio disse" - וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (*vayòmer elohìm*) -, che troviamo in 1:3,6,9,14,20,24. Questa espressione la troveremo spesso

[280] Noi oggi useremmo un'astrazione (inconcepibile per l'ebreo biblico che pensava in modo sempre concreto), dicendo magari che Dio pensò, ideò, o qualcosa di simile. Ma non è pur questo un modo inappropriato? Infatti si attribuisce così a Dio la caratteristica umana di pensare, ideare, decidere. In verità, data l'inimmaginabile grandezza di Dio, non possiamo neppure immaginare tutto il processo mentale divino, e già parlare di processo mentale è del tutto inadeguato.

[281] Giovanni usa la stessa identica espressione di *Gn* 1:1 - בְּרֵאשִׁית (*bereshìt*) – tradotta in greco dalla *LXX*: ἐν ἀρχῇ (*en archè*), "in principio".

nella Bibbia, usata per indicare un comando o una comunicazione a qualcuno, ad esempio: “Dio disse a Mosè” (*Es* 3:14;6:2), “Dio disse a Balaam” (*Nm* 22:12) e così via. Ma alla creazione a chi mai Dio avrebbe potuto dire qualcosa? Era solo. E non parla neppure alla cosa che sta per creare. “Dio disse” semplicemente יְהִי (*yehì*), “sia”, “avvenga”. Ciò è meraviglioso. In 1:26 abbiamo un altro “Dio disse”, ma questa volta il suo dire è: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza”. Il biblista Fausto Salvoni spiega nella nota in calce de *La Bibbia concordata*: “Questo plurale può indicare una deliberazione di Dio con la sua corte celeste. Ricordiamo comunque che, essendo qui il nome di Dio in ebraico un plurale (*Eloim*), il verbo ne può aver seguito la forma”.[282]

In ogni caso il linguaggio usato dal redattore genesiaco è quello concreto tipicamente ebraico, avulso dalle astrazioni. E, pure in ogni caso, l’evento della creazione è indicibile, inesprimibile con qualsiasi linguaggio, concettuale o concreto che sia, e in qualsiasi lingua.

Il primo comando – “Sia luce!” (1:3) – ci offre un esempio del pensiero puro e semplice (e nel contempo sublime) del redattore, svelandoci che dietro non c’è nulla al di là dell’atto creativo di Dio. Nell’affermazione “sia luce!” non è insita alcuna domanda e neppure viene lontanamente suggerita, tanto che il lettore, quello di oggi come quello di ieri, non si domanda da dove venga la luce. Sarà Dio a domandare a Giobbe: “Dov'è la via che guida al soggiorno della luce?” (*Gb* 38:19) e a chiedergli di spiegare “per quali vie si diffonde la luce” (v. 24). Dio, parlando qui in *Gb* il linguaggio degli ebrei, menziona il “soggiorno della luce”. Questa è, nella visione biblico-ebraica, indipendente dal sole, il quale ha a sua volta una rimessa; infatti, “Dio ha posto una tenda per il sole”, che uscendo come “uno sposo ch'esce dalla sua camera nuziale” ‘percorre la sua via’ (*Sl* 19:4,5). *Sl* 74:16 separa “luce[283] e sole [מָאוֹר וָשָׁמֶשׁ (*mahòr vasàmesh*)]”. Lo scrittore sacro non si pone domande sulla creazione della luce: la luce esiste perché Dio l’ha voluta, e ciò basta. Lo stesso può dirsi per il resto della creazione.

Così come non c’era alcuno a cui Dio parlava, anche per il risultato dei suoi comandi non c’è chi possa dire che è “buono” (*tov*, טוֹב, significa sia “buono” che “bello”): è Dio stesso, infatti, che giudica buona la sua opera. La formula ripetitiva “Dio vide che questo era buono” (1:4,10,12,18,21,25) può essere considerata monotona solo da chi legge il testo con superficialità. Nella sua suggestiva eloquenza è in verità una lode implicita al Creatore; il lettore, ascoltandola, partecipa alla lode.

Anche la formula ripetitiva “e fu sera e fu mattino” (1:5,8,13,19,23,31) non ha alcunché di monotono. È invece un modo brillante con cui viene conferito ritmo allo scandire del tempo giorno dopo giorno. Questa chiusura giornaliera manca per il sabato. Il settimo giorno esce dal conteggio dei

[282] È del tutto fuori luogo l’interpretazione dell’americana Watchtower secondo cui Dio stava parlando a “Gesù” preesistente. Yeshùa allora neppure esisteva, se non nel progetto divino, e *Sl* 33:6 non lascia dubbi che la “parola” è proprio una parola parlata, non una persona.

[283] In *Sl* 74:16 *mahòr* indica la “luce”, come in 90:8: “I nostri segreti sono rivelati dalla luce [לְמָאוֹר (*lemeòr*)] del tuo volto” (*TNM* 2017). Sbaglia chi, come *NR*, traduce “la luna e il sole”. “Sole e luna” si dice in ebraico שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ (*shèmesh veyarèach*).

giorni eppure vi fa parte. La *Toràh* stabilirà che come giorno settimanale dovrà essere dedicato al riposo, ma qui in *Gn* rimane in corso, in attesa. Santo e benedetto, ci attira, come chiedendo implicitamente l'adesione umana, invitandoci ad entrare nel riposo eterno di Dio. È un giorno speciale che nel tempo umano appartiene alla settimana ma nel tempo di Dio è eterno. Entrando in esso si entra in un'altra dimensione, quella di Dio.

Riprendiamo *Gn* 2:2:

וַיְכַ֤ל אֱלֹהִים֙ בַּיּ֣וֹם הַשְּׁבִיעִ֔י מְלַאכְתּ֖וֹ אֲשֶׁ֣ר עָשָׂ֑ה **וַיִּשְׁבֹּת֙** בַּיּ֣וֹם הַשְּׁבִיעִ֔י מִכָּל־מְלַאכְתּ֖וֹ אֲשֶׁ֥ר עָשָֽׂה

vayechàl *elohìm bayòm hashviì melachtò ashèr asàh* ***vayshbòt*** *bayòm hashviì mikòl-melachtò ashèr asàh*

E **completò** Dio nel giorno il settimo suo lavoro che fece e **cessò** nel giorno il settimo da ogni suo lavoro che fece

Più sopra abbiamo osservato che non è possibile completare un lavoro e nel contempo cessare di lavorare. Abbiamo quindi concluso che Dio completò la sua opera cessando di operare e in tal modo Dio creò il sabato. Nonostante i verbi "completò" e "cessò" appaiano strettamente legati, si potrebbe tuttavia osservare che Dio avrebbe potuto cessare di lavorare dopo aver completato l'intero lavoro della creazione. Anche così, comunque, rimane il verbo "completò", il quale indica per logica un completamento di lavoro. Ma siccome nel settimo giorno Dio non creò alcunché di nuovo nell'ambito fisico, in cosa consistette il completamento? In qualcosa che fisico non è: il sabato, appunto. Oltre al "completò", il testo afferma anche che Dio "cessò". Ora, se letto in ebraico, questo verbo ci apre alla comprensione: *vayshbòt* (וַיִּשְׁבֹּת). Si tratta del verbo *shavàt* (שָׁבַת), "cessare", da cui *shabbàt* (שַׁבָּת), che viene reso in italiano con "sabato". Per essere precisi, "sabato" non è una traduzione ma una traslitterazione. La traduzione vera è "cessazione". Ma torniamo al verbo. Nell'ambito lavorativo settimanale una cessazione del lavoro presuppone la sua ripresa; si potrebbe parlare di interruzione del lavoro. Nel "cessò" genesiaco c'è qualcosa di sottile: è come se l'opera lavorativa di Dio sia stata interrotta per una pausa di riposo. Il lavoro creativo è sospeso, in attesa di essere ripreso. In *Is* 65:17 Dio annuncia: "Ecco, io creo nuovi cieli e una nuova terra"[284].

Si presti ora attenzione a *Sl* 95:11: "Giurai nella mia ira: «Non entreranno nel mio riposo!»". La spiegazione di ciò si trova in *Nm* 14:22,23: "Tutti gli uomini che hanno visto la mia gloria e i miracoli che ho fatto in Egitto e nel deserto, quelli che mi hanno tentato già dieci volte e non hanno ubbidito alla mia voce, certo non vedranno il paese che promisi con giuramento ai loro padri. Nessuno di quelli che mi hanno disprezzato lo vedrà". Tutti coloro che, al comando di Giosuè, furono ingrati e disubbidienti, perirono nel deserto e non entrarono in Palestina. L'entrare nella terra promessa è fatto equivalere all'entrare nel riposo di Dio. Un sapiente omileta ebreo commenterà nel 1° secolo:

[284] Pietro riprenderà questa profezia per dire: "Secondo la sua promessa, noi aspettiamo nuovi cieli e nuova terra" (*2Pt* 3:13). Nel primo secolo la nuova creazione era ancora attesa. Nell'ultimo libro della Bibbia Giovanni riferisce la sua visione: "Vidi un nuovo cielo e una nuova terra, poiché il primo cielo e la prima terra erano scomparsi". - *Ap* 21:1.

> "Noi invece che abbiamo fede possiamo entrare nel luogo del suo riposo, a proposito del quale Dio ha detto: «Perciò mi sono adirato contro di loro e ho fatto un giuramento: non entreranno mai nel luogo del mio riposo». Eppure le opere di Dio erano già compiute fin dalla fondazione del mondo. Infatti in qualche pagina della Bibbia, parlando del settimo giorno si dice: «E il settimo giorno, terminata la sua opera, Dio si riposò». E ancora: «Non entreranno mai nel luogo del mio riposo». Quelli che per primi avevano ascoltato la parola di Dio non sono entrati nel suo riposo, perché non hanno avuto fede. Ma per gli altri è ancora possibile entrare. Per questo Dio stabilisce di nuovo un giorno chiamato oggi. Quando, molto tempo dopo, per mezzo di Davide dice, come abbiamo già visto: «Oggi, se udite la voce di Dio, non indurite i vostri cuori». Infatti se Giosuè avesse portato il popolo in questo riposo, Dio non avrebbe mai parlato di un altro giorno. Dunque resta ancora possibile per il popolo di Dio un riposo simile a quello del settimo giorno. Perché chi entra nel riposo di Dio riposa dalle proprie opere, come ha fatto Dio stesso. Perciò affrettiamoci a entrare in quel riposo; facciamo in modo che nessuno di noi cada nella disubbidienza, come i nostri padri". – *Eb* 4:3-11, *TILC*.

Ecco perché "il settimo giorno, Dio compì l'opera che aveva fatta, e si riposò il settimo giorno da tutta l'opera che aveva fatta" (*Gn* 2:2), senza che fosse "sera e mattino" e terminasse il sabato. Ricapitolando:

Per sei giorni "fu sera e fu mattino"	*Gn* 1:5,8,13,19,23,31
Il settimo giorno non ci fu tramonto	*Gn* 2:2
Dio creerà nuovi cieli e nuova terra	*Is* 65:17
"Rimane dunque un riposo sabatico per il popolo di Dio"	*Eb* 4:9
"Così disse, benché le sue opere fossero terminate fin dalla creazione del mondo"	*Eb* 4:3
"La promessa di entrare nel suo riposo è ancora valida"	*Eb* 4:1
Coloro che credono entrano in quel riposo	*Eb* 4:3

I credenti entrano nella storia di Dio; oggi sono a lui contemporanei e nel futuro saranno per sempre con lui. "Non vidi nessun santuario nella città, perché il Signore Dio Onnipotente e l'Agnello sono il suo santuario. Inoltre la città non ha bisogno di sole né di luna, per rischiararla, perché la illumina lo splendore di Dio, e l'Agnello è la sua luce. Le nazioni cammineranno alla sua luce, e i re della terra verranno a lei con il loro splendore. Di giorno le porte non saranno mai chiuse, e non ci sarà più notte". – *Ap* 21:22-25, *TILC*.

Il *settimo* giorno indica la perfetta completezza. Così come il 6 indica nella Scrittura l'imperfezione[285], tutto diviene perfetto con il 7, simbolo di perfezione. Il vero sabato, il riposo di Dio (e il nostro, se entriamo nel suo riposo), è senza tramonto, senza fine.

[285] In *Ap* 13:18 il numero 666, definito "numero d'uomo", indica il massimo dell'imperfezione, essendo il 6 ripetuto tre volte (che indica l'enfasi) volte.

Il sabato può essere valutato da un punto di vista generale, extrabiblico, che potremmo definire astrologico. E da un punto di vista particolare, che potremmo definire astronomico. E, infine, dal punto di vista particolarissimo e unico della Sacra Scrittura. Partiamo dal calendario, a cui il sabato è legato essendone nel contempo del tutto indipendente.

Nell'antico mondo semitico il calendario era generalmente lunare, ovvero basato sul ciclo della luna. Nella Bibbia stessa la parola "mese" (*1Re* 6: 37-38;8:2; *2Re* 15:13; *Ez* 11:8) è in ebraico יֶרַח (*yèrakh*) e ha chiaramente a che fare con la parola יָרֵחַ (*yarèakh*), "luna"; il mese del calendario biblico, infatti, corrisponde ad una lunazione (*Is* 66:23)[286]. In *Esd* 6:15 troviamo la parola caldea ירח (*yèrach*) a proposito del "*mese lunare* [ירח (*yèrach*)] di adar" (*TNM* 1987). La durata del mese astronomico è 29 giorni, 12 ore, 44', 3'', per cui i mesi di 29 giorni devono alternarsi regolarmente con mesi di 30 giorni[287]. Il ciclo lunare è composto da quattro fasi: novilunio, primo quarto, plenilunio e ultimo quarto. Dividendo il mese lunare per queste quattro fasi si ottiene circa 7, ed ecco così spiegata la settimana, che - per ovvia necessità pratica - fu fissata in sette giorni. Siccome però 4 x 7 fa 28, la settimana (e quindi il sabato) segue un conteggio suo che è slegato dal quello del calendario.

Fin qui l'astronomia. Presso i babilonesi i quattro giorni che segnavano l'inizio delle quattro fasi lunari erano ritenuti funesti. Ed ecco il passaggio all'astrologia. Secondo alcuni quei quattro giorni erano chiamati dai babilonesi *shappatu*; secondo altri studiosi era invece il giorno del plenilunio ad essere chiamato *shappatu*. Comunque sia, la pretesa derivazione dell'ebraico *shabbàt* dall'accadico *shappatu* non ha alcuna base, perché il sabato non coincide di norma con quei quattro giorni né, tantomeno, con il plenilunio. In più, il sabato biblico – a differenza degli *shappatu* babilonesi – è un giorno di gioia. E così, passiamo dall'astronomico-astrologico al punto di vista unico e particolaris-

[286] Il novilunio è la base decisiva per determinare l'inizio di ogni mese.

[287] Poiché 12 mesi lunari ammontano solo a 354 giorni, 8 ore, 48' 38'' mentre l'anno solare è composto da 365 giorni 5 ore 48' 48". La differenza tra l'anno lunare di dodici mesi e l'anno solare ammonta perciò a 10 giorni e 21 ore. Per compensare questa differenza, come minimo una volta ogni tre anni, e qualche volta due, un mese deve essere intercalato. Fu osservato molto tempo fa che una compensazione sufficientemente accurata si otteneva intercalando un mese tre volte ogni otto anni (durante il quale periodo, la differenza è di 87 giorni). I giochi quadriennali greci dipendevano già nel riconoscere questo ciclo di otto anni (*octaeteris*) e il ciclo di quattro anni risultò semplicemente dividendo a metà questa cifra. Così, anticamente, nel quinto secolo a.C., l'astronomo Metone di Atene disegnò un sistema di compensazione più esatto nella forma di un ciclo di 19 anni, nel quale un mese doveva essere intercalato sette volte. Questo sistema superò in esattezza il ciclo di otto anni, perché ogni 19 anni la differenza era solo di due ore mentre in otto anni era di un giorno e mezzo. Tra gli astronomi seguenti che fornirono calcoli ancora più accurati, Ipparco di Nicea (c. 180-120 a.C.) merita di essere nominato. Il fatto che dopo ogni 19 anni, il corso del sole e della luna coincide ancora quasi esattamente, era saputo dai Babilonesi. Infatti, si crede che iscrizioni cuneiformi dimostrino che questi usarono regolarmente il ciclo intercalante fin dal tempo di Nabonassar, quindi, molto prima di Metone. Anche se questo fatto non è ancora provato, l'uso del ciclo intercalante di 19 anni nell'èra persiana e seleucide può tuttavia essere accettato come verificato, sebbene non si sia assolutamente certi se la priorità appartenga ai greci o (come probabile) ai babilonesi.

simo della Sacra Scrittura. - Per una trattazione completa si veda la serie di studi *Il Sabato*.

Nello schema dei giorni feriali si rinviene un interessane schema numerico che ha per cornice un chiasmo:

PREPARAZIONE DELL'AMBIENTE		FORMULE*		POPOLAMENTO DELL'AMBIENTE	
1° giorno	Luce	7	6	Sole, luna. stelle	4° giorno
2° giorno	Acque inferiori e superiori	6	6	Animali marini e volatili	5° giorno
3° giorno	Emersione della terra	5	5	Animali terrestri	6° giorno
	Vegetazione	6	**7**	**Essere umano**	

*FORMULE	1	2	3	4	5	6	7
	"Dio disse"	Comando	Esecuzione	Valutazione	Descrizione	Nominazione	Sera-mattino
1° ▪ 4°	1:3 ▪ 1:14	1:3 ▪ 1:14	1:3 ▪ 1:15	1:4 ▪ 1:18	1:4 ▪ 1:15	1:5 ▪ -	1:5 ▪ 1:19
2° ▪ 5°	1:6 ▪ 1:20	1:6 ▪ 1:20	1:7 ▪ 1:21	- ▪ 1:21	1:6 ▪ 1:22	1:8 ▪ -	1:8 ▪ 1:23
3° ▪ 6°	1:9,*11* ▪ 1:24,**26**	1:9,*11* ▪ 1:24,**26**	- ;*1:11* ▪ 1:25,**27**	1:10,*12* ▪ 1:25,**31**	1:9,*12* ▪ 1:25,**27**	1:10 ▪ **1:27**	- ; *1:13* ▪ **1:31**

Facciamo ora alcune osservazioni filologico-esegetiche.

Il primo verbo del brano sulla creazione, ma anche il primo dell'intera Bibbia, è il verbo בָּרָא (*barà*), "creare": בְּרֵאשִׁית **בָּרָא** אֱלֹהִים (*bereshìt* ***barà*** *elohìm*), "in principio Dio **creò**". Questo verbo è tipico di Dio, viene usato cioè esclusivamente per Dio. *Sl* 51:10 (v. 12, nella Bibbia ebraica) è illustrativo: "O Dio, crea [בְּרָא (*berà*)] in me un cuore[288] puro e rinnova dentro di me uno spirito ben saldo". Nel pensiero ebraico, che è molto concreto, non è presente il concetto di creazione dal nulla. Il nulla stesso, non essendo concreto, era inconcepibile per gli antichi ebrei. Siamo noi oggi, e non a torto, a parlare di creazione del nulla. La nostra cultura occidentale è infatti derivata da quella greca, nella cui filosofia c'è il concetto di nulla e di non essere. Non a caso, nell'apocrifo *2Maccabei*, scritto in greco (un greco colto e molto retorico) nel 2° secolo prima della nostra era, si legge in 7:28: "Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti [οὐκ ἐξ ὄντων (*uk ecs ònton*), "non da cose essenti"]" (*CEI*); qui è presente la concezione filosofica greca della creazione *ex nihilo*, dal nulla. Questo pensiero era del tutto estraneo al redattore genesiaco. Nel dire che "in principio Dio creò *i cieli e la terra*" (1:1), con queste due parole egli ha in mente *il tutto*.

In 1:2 le traduzioni della parola ebraica רוּחַ (*rùakh*) possono variare: "Lo *Spirito* di Dio aleggiava sulla superficie delle acque" (*NR*, con tanto di maiuscola); "la *forza attiva* di Dio si muoveva sulla superficie delle acque" (*TNM* 2017). In sé, il vocabolo femminile *rùakh* indica il vento. In *Is* 40:7 non è lo spirito di Dio che fa secare l'erba quando vi passa sopra, ma il *vento*. Quanto ad *elohìm*, è usato nella Scrittura anche come superlativo[289]. In *Sl* 36:6 (v. 7, nella Bibbia ebraica) "le montagne

[288] Nella Bibbia il cuore è la sede dei pensieri; nella nostra visione occidentale corrisponde alla mente. – Cfr. la carta *Lev* (לב).

[289] Noi stessi diciamo, ad esempio, "ira di Dio" per indicare una grande ira. Così, l'espressione milanese "un fuoco della Madonna" indica un fuoco gigantesco.

più alte” sono nel testo ebraico “montagne di Dio”. In *Is* 14:13 le “stelle di Dio” sono, detto in occidentale, gli astri più elevati. Allo stesso modo, i “cedri altissimi” di *Sl* 80:10 sono detti nel testo biblico (qui, al v. 11), “cedri di Dio”. Una buona traduzione in 1:2 potrebbe quindi essere “un vento fortissimo”.

> “Un vento impetuoso soffiava sulle acque”. – *Gn* 1:2, *TILC*.

In 1:26 il plurale “facciamo l'uomo” non è politeistico né, tantomeno, è riferito ad una supposta trinità (concetto pagano del tutto estraneo alla Sacra Scrittura). Ne abbiamo già trattato più sopra, a cavallo delle pagine 239 e 240. Qui, per meglio spiegarlo, possiamo richiamarci a *1Re* 22:18-23:

> “Il re d'Israele disse a Giosafat: «Non te l'avevo detto che costui non mi avrebbe predetto nulla di buono, ma soltanto del male?». Micaia replicò: «Perciò ascolta la parola del Signore. Io ho visto il Signore seduto sul suo trono, e tutto l'esercito del cielo che gli stava a destra e a sinistra. Il Signore disse: "Chi ingannerà Acab affinché vada contro Ramot di Galaad e vi perisca?". Ci fu chi rispose in un modo e chi in un altro. Allora si fece avanti uno spirito, il quale si presentò davanti al Signore, e disse: "Lo ingannerò io". Il Signore gli disse: "E come?". Quello rispose: "Io uscirò e sarò spirito di menzogna in bocca a tutti i suoi profeti". Il Signore gli disse: "Sì, riuscirai a ingannarlo; esci e fa' così". E ora ecco, il Signore ha messo uno spirito di menzogna in bocca a tutti questi tuoi profeti; ma il Signore ha pronunciato del male contro di te»”.

In questo brano si parla di una *visione*, per cui non si tratta di realtà, ed è in questa che Dio appare nella sua corte celeste. Come sempre nella Scrittura, siamo di fronte ad una descrizione concreta che sarebbe sciocco leggere alla lettera.

Sempre il 1:26 la traduzione di *TNM* 2017 “abbia autorità” nella frase “Dio disse: «Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza. Abbia autorità sui …»” è sbagliata; meglio la vecchia versione che traduceva col plurale “tengano sottoposti”. Il testo ebraico ha אָדָם… וְיִרְדּוּ (*adàm … veyrdù*), “uomo … e dominino”. Qui *adàm*, “uomo”, ha un senso collettivo (= umanità).

“Dio chiamò la luce «giorno» e le tenebre «notte»” (1:5). Biblicamente, dare il nome indica un dominio. Si noti in *Is* 43:1 il parallelismo in ciò che Dio dice ad Israele: “Non temere, perché io ti ho riscattato, *ti ho chiamato per nome*; *tu sei mio*!”. In *Gn* 2:19,20 Dio conduce tutti gli animali all’uomo perché dia loro un nome, il che equivale al dominio umano “sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra”. – 1:28b.

La formula-ritornello “e fu sera e fu mattino” (1:5,8,13,19,23,31), che chiude la descrizione di ciascuno dei sei giorni feriali, è conforme al modo ebraico di contare il giorno: dalla prima oscurità dopo il tramonto al tramonto successivo. Il primo giorno inizia infatti con le tenebre (1:2). È questo il punto d’inizio. In 1:5 troviamo quattro termini cronologici: “Chiamò Dio la luce *giorno* [יוֹם (*yòm*)] e la tenebra chiamò *notte* [לָיְלָה (*làyla*)]. E fu *sera* [עֶרֶב (*èrev*)] e fu *mattino* [בֹּקֶר (*bòqer*)]”. Sbaglia *TNM* 2017 a tradurre “e si fece sera”, perché il primo giorno iniziò con il buio, per cui “fu sera” indica l’inizio del giorno, non il suo termine. Si noti che tutta la successione temporale è riassunta alla fine di 1:5 nell’espressione “giorno uno”. Qual è la differenza tra notte-*làyla* e sera-*èrev*? Possiamo capirlo da *Nm* 28: al v. 3 si parla dell’offerta di due agnelli “*al giorno*, come olocausto *quotidiano*”; poi al v.

4 è detto: “Un agnello lo offrirai la mattina, e l’altro agnello lo offrirai fra le due sere” (*TNM* 1987). La prima delle “due sere” si aveva quando il sole iniziava a calare, nel pomeriggio, e l’altra quando il sole era del tutto tramontato. Il secondo agnello doveva essere offerto tra questi due momenti e prima che si facesse buio, perché l’offerta doveva essere quotidiana. La seconda sera faceva infatti parte del giorno: “Due *al giorno*, come olocausto *quotidiano*”. Solo dopo la seconda sera veniva la notte. Quando in *Gn* 1:5 è detto che “fu sera”, è al primo buio notturno che si fa riferimento. Segue poi la notte e quindi il mattino. Ma si deve attendere un nuovo “fu sera e fu mattino” per conteggiare un secondo giorno, per cui il primo “si fece mattino” segna l’inizio della fase diurna; al mattino seguirà poi il pomeriggio con le “due sere”, concludendo l’intero giorno. Si noti infine l’uso dello stesso termine *yòm* (= “giorno”) in due contesti diversi: “Chiamò Dio la luce giorno . . . giorno uno”. La traduzione esatta è: “Chiamò Dio la luce *dì* . . . giorno uno”. In ebraico, così come in greco, manca la parola che indica il *dì*; al suo posto si usa la parola unica “giorno”, il cui senso va dedotto dal contesto. Noi stessi, pur avendo a disposizione il vocabolo “dì”, diciamo, ad esempio: “*Giorno* e notte” e “per un *giorno*, da mezzanotte a mezzanotte”. Tutta la precedente dettagliata spiegazione può sembrare eccessivamente pignola, ma il fatto è che non tutti capiscono come è composto il giorno inteso biblicamente. Ci sono infatti alcuni che, insensatamente, pensano che il giorno vada solo dalla mattina alla sera e altri, come la Watchtower, che ritengono che la seconda delle “due sere” vada collegata all’inizio della notte del giorno successivo. Ricapitolando:

<table>
<tr><td rowspan="5">Giorno di 24 ore (yòm)</td><td>inizio</td><td>Notte (làyla)</td><td>Dopo la 2ª sera delle 2 sere</td></tr>
<tr><td></td><td>Mattino (bòqer)</td><td rowspan="3">dì (yòm)</td></tr>
<tr><td></td><td>Prima sera (èrev)</td></tr>
<tr><td></td><td>Seconda sera (èrev)</td></tr>
<tr><td>fine</td><td></td></tr>
</table>

La traduzione “per le stagioni” in 1:14 è errata: “Dio disse: «Vi siano delle luci nella distesa dei cieli per separare il giorno dalla notte; siano dei segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni»” (*NR*); così anche *ND* e perfino *Diodati*, come anche *CEI* e le due *TNM*. Il testo ebraico legge לְמוֹעֲדִים (*lemoadìm*). Il vocabolo מוֹעֵד (*moèd*) significa “incontro”, alludendo agli incontri con Dio; in altre parole, indica le sante Feste proclamate da Dio. Il “giorno di festa” in *Lam* 2:7 è nel testo ebraico uno יוֹם מוֹעֵד (*yòm moèd*). *Lv* 23:2 recita: “Questi sono i *moadìm* [“le feste periodiche”, *TNM* 2017]”, e poi si passa ad elencarli. La traduzione giusta in *Gn* 1:14 è quindi: “Siano per segni per [le] festività”. “Saranno segni per le feste” (*TILC*). Le sante Feste stabilite da Dio vanno calcolate tramite la luna: “Egli ha fatto la luna per scandire il tempo”. - *Sl* 104:19, *TNM* 2017.

“I grandi animali acquatici” di *NR* in 1:21 sono in realtà “i mostri marini”, הַתַּנִּינִם (*hatanninìm*). Si ha qui un riferimento ad un elemento mitologico che l’autore sacro non poteva ignorare, ma che viene del tutto demitizzato perché è Dio a crearli.

I vv. 21,22, così come i vv. 24,25 sembrano ad una prima lettura contraddittori. Prima Dio dice: "*Producano le acque* in abbondanza esseri viventi" (21), ma poi è detto che "*Dio creò* i grandi animali acquatici" (22); prima Dio dice: "*Produca la terra* animali viventi" (24), ma poi è detto che "*Dio fece* gli animali" (25). Si incrociano qui due concetti: Dio è il creatore, e questo è un fatto certo; Dio dà però anche il via a ciò che noi occidentali definiremmo legge naturale. Siccome nella Bibbia non esiste il concetto di natura intesa come sistema a sé stante indipendente da Dio (nel senso che, una volta avviato, il ciclo naturale va per conto proprio), ecco allora che Dio interviene sulla materia (acque o terra che siano) per far sì che ci sia la generazione delle nuove creature. In parole povere, la riproduzione avviene in modo naturale da genitori a figli, ma nel pensiero biblico ciò può avvenire solo perché Dio interviene. Noi diremmo che non si muove foglia che Dio non voglia.

Sul plurale "facciamo l'uomo a nostra immagine" di 1:26 è già stato detto. Qui aggiungiamo che potrebbe trattarsi di una formula deliberativa-decisionale, anche da noi usate, sul tipo di quella usata da una persona che, pure essendo sola, esorta sé stessa dicendosi: "Facciamolo!". Ciò nulla ha a che fare con il plurale maiestatico, che in ebraico neppure esiste.

Le due espressioni "a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza", sempre in 1:26, vanno ben comprese, perché si tratta di un passo problematico. Eccole nel testo ebraico: בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ (*betsalmènu kidmutènu*), "a immagine di noi come somiglianza di noi". Il vocabolo צֶלֶם (*tsèlem*), che indica un'immagine (in *Nm* 33:52 e in *Ez* 16:17 indicano delle statue, delle immagini di idoli) è usata nel testo della creazione tre volte: una in 1:27 e due volte in 1:27: "Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra *immagine*, conforme alla nostra somiglianza» . . . Dio creò l'uomo a sua *immagine*; lo creò a *immagine* di Dio; li creò maschio e femmina". Va, prima di tutto, esclusa una somiglianza fisica: in tal caso avremmo, a parti invertite, Dio a immagine e somiglianza dell'uomo. Va esclusa anche l'interpretazione cattolica di una somiglianza dell'anima umana con Dio, perché l'essere umano non ha un'anima ma lo è: "L'uomo *divenne* un'anima(le) vivente" (2:7). Più conforme appare l'interpretazione del filosofo e teologo Agostino d'Ippona (354 – 430): "Che l'uomo sia fatto a immagine di Dio, viene detto a causa della parte interna dell'uomo, dove ha sede la ragione e l'intelligenza". Che l'essere umano sia l'unico essere vivente pensante e ragionante è un fatto, tuttavia lo scrittore genesiaco non era un filosofo, per cui occorre entrare nel suo pensiero, evitando di attribuirgli il nostro. È quindi il concetto *biblico* di immagine che dobbiamo indagare. In armonia con il modo di pensare biblico-ebraico, che è sempre concreto e mai astratto, l'immagine deve indicare un oggetto concreto che riproduce un'altra realtà. È per questo, tra l'altro, che il secondo Comandamento vieta la costruzione di immagini a fine cultuale (*Es* 20:4,5; cfr. *Lv* 26:1; *Is* 42:8); il che spiega anche perché in Israele erano del tutto assenti le arti figurative, fatte salvo le decorazioni nei santuari. Nella tradizione dell'Oriente antico, escludendo Israele, la dicitura "immagine di Dio"

era un titolo regale. Gli antichi re orientali si definivano “figli di Dio”, ovvero rappresentanti di Dio sulla terra, e tali erano considerati dal popolo. In Egitto il faraone riservava per sé il nome Horus per dimostrare che rappresentava il dio Horus in terra; dalla quarta dinastia il faraone fu chiamato anche il figlio di Ra, il dio del sole. Alessandro Magno (356 - 323 a. E. V.) era venerato come divino, sia in vita che dopo la sua morte. Un’iscrizione del 48 a. E. V. indica Giulio Cesare (100 - 44 a. E. V.) come Θεὸν ἐπιφανῆ (*theòn epifanè*), “dio apparso (visibilmente)” (in *Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentum II*, Stuttgart, 1996, pag. 46). Di ciò troviamo traccia anche nella Bibbia. Dopo che Erode, vestito con l'abito regale e seduto sul trono, aveva tenuto un pubblico discorso, “il popolo acclamava: «Voce di un dio e non di un uomo!»” (*At* 12:22). Ora, data la valenza dell’espressione “immagine di Dio” nei paesi che attorniavano Israele, a cosa pensava lo scrittore sacro? Egli attribuisce il titolo all’essere umano in sé: l’uomo non è uno dei rari sovrani delle nazioni pagane, ma è lui re o regina del creato: “Riempite la terra, *rendetevela soggetta*, *dominate*” (1:28). Con buona pace dei maschilisti, 1:27 prospetta l’assoluta parità uomo-donna: “Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina”. A *tutti e due* è detto: “dominate” (1:28); sarà solo dopo il peccato che l’uomo diventerà maschilista: alla donna viene infatti predetto: “Egli dominerà su di te”. - 3:16.

Excursus
Yeshùa a immagine di Dio

Paolo, esortando all’umiltà, scrive ai filippesi: “Non fate nulla per spirito di parte o per vanagloria, ma ciascuno, con umiltà, stimi gli altri superiori a se stesso, cercando ciascuno non il proprio interesse, ma anche quello degli altri”. Poi, incitandoli, indica loro il massimo esempio:

> “Abbiate in voi lo stesso sentimento che è stato anche in Cristo Gesù, il quale, pur essendo in forma di Dio [ἐν μορφῇ θεοῦ (*en morfè theù*)], non considerò l'essere uguale a Dio qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente, ma svuotò se stesso, prendendo forma di servo, divenendo simile agli uomini; trovato esteriormente come un uomo, umiliò se stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla morte di croce. Perciò Dio lo ha sovranamente innalzato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni nome, affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei cieli, sulla terra, e sotto terra, e ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il Signore, alla gloria di Dio Padre”. *Flp* 2:3-11.

Che cosa significa ἐν **μορφῇ** θεοῦ (*en **morfè** theù*)? Anteponendo delle dottrine religiose postume alla Sacra Scrittura, questo passo paolino viene letto come se si riferisse alla preesistenza di Yeshùa, la quale viene supposta a priori e senza indagare bene il testo biblico. I trinitari si spingono molto più in là vedendovi l’uguaglianza con Dio. A tanto si arriva traducendo “forma” la parola greca μορφή (*morfè*). Ora, se così fosse, avremmo in tutto cosiddetto Nuovo Testamento l’unico passo in cui si accennerebbe alla decisione di Yeshùa prima della sua esistenza terrena. Letto in chiave trinitaria, poi, avremmo qui lo svuotamento di Dio per accogliere la natura umana (cosa che dal punto di vista biblico sarebbe una blasfemia). La chiave di tutto è indubbiamente la parola greca μορφή (*morfè*). Come va tradotta? La traduzione “forma” è conforme al vocabolario. Ma questo è uno di quei casi in cui il vocabolario greco (il quale riporta i termini del greco *classico*) non basta. È nella Scrittura stessa che ne va ricercato il senso. Il fatto è però che questo paolino è l’unico passo biblico in cui il termine viene usato. Abbiamo però la possibilità di tradurre la frase greca in ebraico e tradurla poi in italiano. Scopriamo così che la parola greca μορφή (*morfè*) corrisponde alla parola

ebraica דְּמוּת (*d*^{e}*mùt*), che è quella che troviamo in *Gn* 1:26: “Dio disse: «Facciamo l'uomo … a nostra immagine [כִּדְמוּתֵנוּ (*kid*^{e}*mutènu*), “a *d*^{e}*mùt* di noi”]»”.

Traducendo in *Flp* 2:6 “pur essendo in forma di Dio”, si crea una serie di problemi. Intanto, se Yeshùa fosse stato un essere divino preesistente, come avrebbe mai potuto Paolo indicarlo come esempio (irraggiungibile) da emulare? Soprattutto, come potrebbe dire al v. 9 che “Dio lo ha sovranamente innalzato”? Se già prima era “in forma di Dio”, come poteva essere ancor più esaltato? Forse al di sopra di Dio stesso (per i trinitari)?! O forse alla posizione di Dio stesso (per i Testimoni di Geova, che lo ritengono la creatura spirituale preesistente più alta in grado dopo Dio)?

Se invece traduciamo correttamente “pur essendo *a immagine* di Dio”, tutte le difficoltà scompaiono e il passo paolino diventa chiarissimo. L’apostolo sta presentando Yeshùa come nuovo Adamo (come fa anche in *1Cor* 15:22 e soprattutto in *1Cor* 15:45). Si noti come il parallelismo tra Yeshùa nuovo Adamo ed Adamo è perfettamente particolareggiato (traduzione letterale dal testo greco):

Flp 2:	YESHÙA, NUOVO ADAMO	ADAMO
5c,6	“Yeshùa unto, che, esistente a immagine di Dio,	Creato a immagine di Dio
6b	non reputò una rapina l’essere come Dio,	Volle essere uguale Dio
7a	ma svuotò sé stesso assumendo l’immagine di uno schiavo,	Esaltò sé stesso
7b	avendo iniziato ad esistere a somiglianza [degli] uomini	Iniziò ad esistere come uomo
7c	e, essendo stato trovato d’aspetto come un uomo,	Aveva aspetto umano
8	si abbassò essendo divenuto ubbidiente fino [alla] morte”.	Disubbidì fino a morire

È avendo in mente l’uomo Yeshùa fatto a immagine di Dio come il primo Adamo (e non un essere divino), che Paolo esorta i filippesi a imitare lui e non Adamo, per cui può dir loro: “Abbiate lo stesso modo di pensare di Cristo Gesù”. – *Flp* 2:5, *TNM* 2017.

“Vi siete rivestiti del nuovo, che si va rinnovando in conoscenza
a immagine di colui che l'ha creato”. - *Col* 3:10.

Abbiamo visto che a *tutti e due*, uomo e donna, Dio: “Dominate” (1:28), ponendoli così a regnanti del creato. Non lo si confonda però con un comando. Non è un ordine ma una benedizione: “Dio *li benedisse*; e Dio disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi; riempite la terra, rendetevela soggetta, dominate»”. - 1:28.

Da 1:30 e 31 apprendiamo che sia gli animali che gli esseri umani furono creati vegetariani: “Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che fa seme sulla superficie di tutta la terra, e ogni albero fruttifero che fa seme; questo vi servirà di nutrimento. A ogni animale della terra, a ogni uccello del cielo e a tutto ciò che si muove sulla terra e ha in sé un soffio di vita, io do ogni erba verde per nutrimento»”. Sarà solo dopo il Diluvio, per le mutate condizioni, che Dio concederà anche la carne, inizialmente vietata, come cibo, vietando in ogni caso il consumo di sangue (9:3,4) e della carne non dovutamente dissanguata (*Es* 22:31; *Lv* 17:15,16; *Dt* 14:21). La norma vegetariana per tutti gli esseri viventi sarà ripristinata nel mondo a venire: “Il lupo abiterà con l'agnello … La vacca pascolerà con l'orsa … e il leone mangerà il foraggio come il bue”. – *Is* 11:6,7.

In 2:1 è detto che “furono compiuti i cieli e la terra e tutto l'*esercito loro*”[290]. Il senso è plurale: “Ogni [כָּל (*chol*)] esercito di essi” = “tutti i loro eserciti”. Questa espressione, per noi strana, ci richiama alla mente la tipica espressione, altrettanto per noi strana, יְהוָה צְבָאוֹת (*Yhvh tsevaòt*), “Yhvh [degli] eserciti” (cfr. *Is* 1:9), che nella Bibbia compare centinaia di volte. Essa è così tipica che nel greco della *LXX* viene conservata in ebraico: κύριος σαβαωθ (*kýrios sabaoth*), “Signore *sabaoth*”. In 2:1 gli “eserciti” dei cieli sono gli astri, quelli della terra – per esclusione – sembrano essere costituiti da tutto il creato sul nostro pianeta. Interpretare gli eserciti celesti come eserciti angelici non ha qui alcuna base. L’espressione è presa dal linguaggio militare e sta a significare che tutto è al comando di Dio Così recita *Sl* 103:20-22:

> “Il sole, la luna, le stelle, tutto l'esercito celeste”. - *Dt* 4:19.

“Benedite il Signore, voi suoi angeli, potenti e forti, che fate ciò ch'egli dice, ubbidienti alla voce della sua parola! Benedite il Signore, voi tutti gli eserciti suoi, che siete suoi ministri, e fate ciò che egli gradisce! Benedite il Signore, voi tutte le opere sue, in tutti i luoghi del suo dominio!”	Si noti l’equiparazione tra “angeli” ed “eserciti” e si noti che questi due elementi rientrano nelle “opere” di Dio, le quali ubbidiscono a loro creatore “in tutti i luoghi del suo dominio”. Si aggiunga che “angeli” corrisponde in ebraico a “messaggeri”; in *Sl* 104:4 è detto che Dio “fa dei venti i suoi messaggeri [angeli]”, e in *Sl* 148:2,3: “Lodatelo, voi tutti i suoi angeli; lodatelo, voi tutti i suoi eserciti! Lodatelo, sole e luna; lodatelo voi tutte, stelle lucenti!”. – Si veda *Gli angeli nella Bibbia*.

Con linguaggio moderno e occidentale noi diciamo oggi “il Signore, Dio dell’universo”. - *Is* 1:9, *TILC*.

Da rilevare è in concetto di **separazione** presente nel testo della creazione: “Dio ***separò*** la luce dalle tenebre . . . «Vi sia una distesa tra le acque, che ***separi*** le acque dalle acque». Dio fece la distesa e ***separò*** le acque . . . «Vi siano delle luci nella distesa dei cieli per ***separare*** il giorno dalla notte» . . . per presiedere al giorno e alla notte e ***separare*** la luce dalle tenebre”. -1:4,6,7,14,18.

> Verbo בָּדַל (*badàl*), “separare”.

Per due volte vi si parla di separazione delle acque inferiori dalle acque superiori. E per tre volte della separazione della luce[291] dalle tenebre (quella mediana è tra il giorno e la notte):

1:4	Separazione della luce dalle tenebre	
1:6		Separazione delle acque dalle acque
1:7		Separazione delle acque sotto la distesa dalle acque che sopra la distesa
1:14	Separazione del dì dalla notte	
1:18	Separazione della luce dalle tenebre	

Quali riflessioni possiamo fare? “Gli empi sono come il mare agitato, quando non si può calmare e

[290] *TNM* sostituisce al testo l’esegesi (peraltro corretta) e traduce “e tutto ciò che vi si trova”; nella vecchia versione si aveva, regolarmente, “e tutto il loro esercito”.
[291] Dal fatto che “Dio vide che la luce era buona” (1:4) deduciamo che le tenebre non lo erano.

le sue acque cacciano fuori fango e pantano" (*Is* 57:20). La forza distruttiva dell'acqua è descritta in *Sl* 69:1,2,14,15;144:7,8[292]. Per contro c'è l'acqua ad uso sacerdotale, che è purificatrice (*Es* 29:4;40:30-32; *Nm* 8:6,7). Dio è "la sorgente d'acqua viva" (*Ger* 2:13). La separazione delle acque evoca la separazione richiesta da Dio al suo popolo: "Io sono il Signore vostro Dio, che vi ha separati dagli altri popoli . . . Mi sarete santi [קְדֹשִׁים (*qedoshìm*)[293]], poiché io, il Signore, sono santo e vi ho separati dagli altri popoli perché foste" (*Lv* 20:24,26). Allo stesso modo, la separazione della luce dalle tenebre indica la separazione del bene dal male. Dio è "vestito di splendore e di maestà. Egli si avvolge di luce come d'una veste" (*Sl* 1041,2)[294]. È Yhvh "che ha dato il sole come luce del giorno e le leggi alla luna e alle stelle perché siano luce alla notte; che solleva il mare in modo che ne mugghiano le onde". - *Ger* 31:35.

> "Il sentiero dei giusti è come la luce che spunta e va sempre più risplendendo, finché sia giorno pieno". - *Pr* 4:18.

Si potrebbe dire che nel racconto della creazione troviamo una teologia della separazione. Nei processi separativi si arriva infine allo *shabbàt*: Dio "si riposò il settimo giorno da tutta l'opera che aveva fatta. Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò" (2;2,3). Abbiamo qui una triplice (enfatica) differenziazione: 1. Dio si separa dal lavoro; 2. Benedice il sabato, a differenza degli altri giorni; 3. Lo rende santo (*qadòsh*), messo da parte.

Un'altra riflessione a cui il testo ci induce è l'espressione וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (*vayòmer elohìm*), "e Dio disse" (1:3,6,9,11,14,20,24,26,28,29). Vi si conta per 10 volte. La domanda viene spontanea: vi è forse un richiamo ai Dieci Comandamenti, alle 10 "parole" (*Dt* 5:22), ai δέκα λόγους (*dèka lògus*)[295]? - *Es* 34:28; *Dt* 10:4, *LXX* greca.

[292] In *Ap* 21:1 il mare, simbolo del male, non c'è più; in *Ap* 22:1,2 c'è "il fiume dell'acqua della vita, limpido come cristallo", che scaturisce dal trono di Dio e in mezzo alla piazza della città santa, la nuova Gerusalemme, e sulle due rive del fiume c'è l'albero della vita il quale "dà dodici raccolti all'anno, porta il suo frutto ogni mese e le foglie dell'albero sono per la guarigione delle nazioni".

[293] La parola קָדוֹשׁ (*qadòsh*), tradotta "santo", indica ciò che è separato per un uso particolare.

[294] "Dio è luce, e in lui non ci sono tenebre". - *1Gv* 1:5.

[295] Dai due termini greci *dèka lògus* deriva la nostra parola "decalogo".

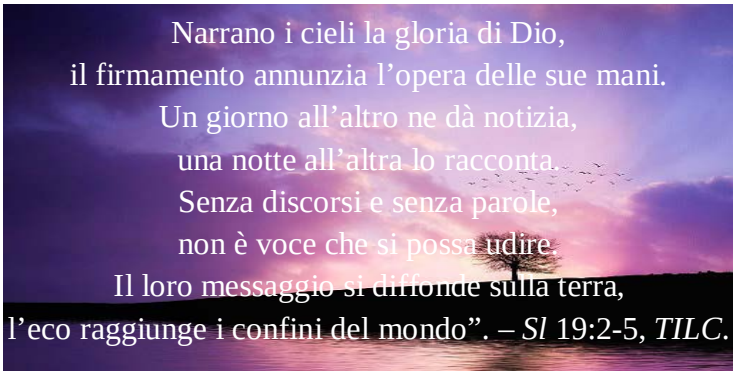
CAPITOLO 29

Riflessioni teologiche sul racconto della creazione

Credulità, concordismo e mito

Nel precedente capitolo abbiamo visto che il racconto-inno della creazione non si ferma a delle affermazioni sulla creazione ma *celebra il Creatore*.

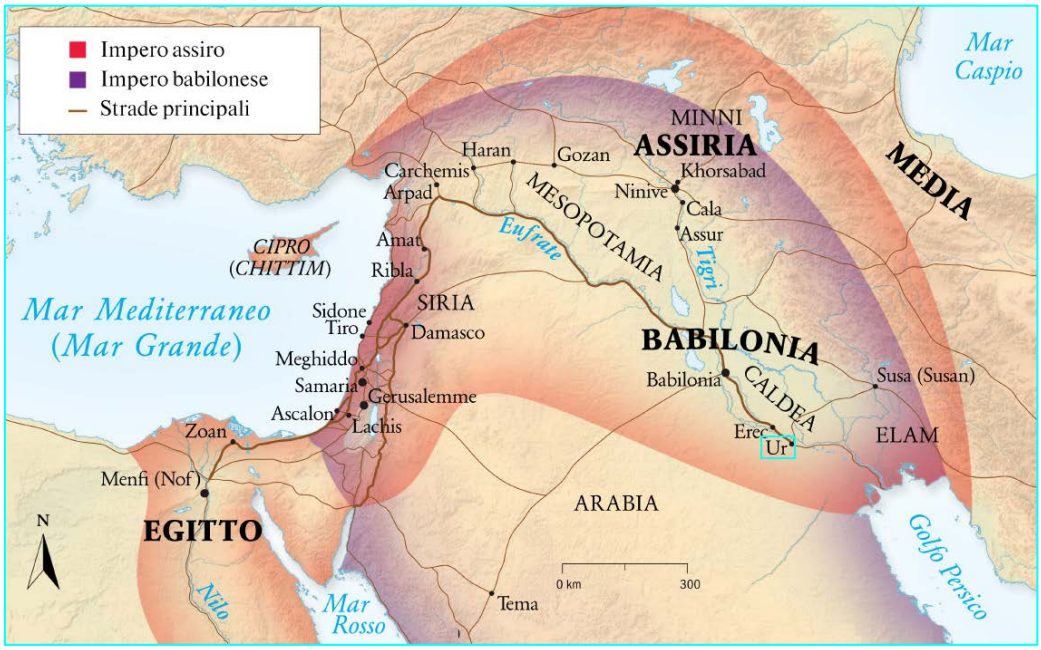
> Il testo genesiaco non è informativo ma ***formativo*** per la liturgia della lode.



Abbiamo anche detto che per arrivare a conclusioni teologiche occorre prima fare un paziente lavoro esegetico. Questo abbiamo cercato di fare al capitolo 28. Coloro che saltano questa fase è come se mettessero il racconto di *Genesi* su un convoglio per farlo scorrere su dei binari precostituiti, che – essenzialmente – sono di tre tipi. C'è il binario popolar-religioso in cui tutto viene letto alla lettera: sul treno che vi scorre si racconta una favola in cui un serpente (che una volta aveva le zampe e che poi fu condannato a strisciare e a mangiare polvere) venne fatto parlare da un invisibile malvagio ventriloquo; è un treno su cui tutto è facile, ma è fermo su un binario morto. C'è poi il convoglio dei religiosi più illuminati e meno ingenui: qui la Bibbia precorre addirittura la scienza e anticipa ciò che gli scienziati scopriranno solo millenni dopo; su questo binario il treno si va a schiantare. C'è poi il treno delle persone "serie", sul quale non si raccontano favole e su cui i miti non sono presi per veri; scorre su un binario senza destinazione.

Se però la Bibbia fosse un treno … verrebbe dall'oriente.

L’ambiente culturale in cui fu composta la *Genesi* era orientale, e in quella cultura si ragionava per miti. Abraamo, il capostipite del popolo ebraico, era un mesopotamico, un babilonese di Ur dei Caldei. - *Gn* 11:28,31;15:7; cfr. *Nee* 9:7



I babilonesi erano semiti, come gli ebrei. La cultura mesopotamica è in effetti quella più vicina a quella ebraica che troviamo nella Bibbia. Il figlio di Abraamo, Isacco, prese per moglie una mesopotamica, e ciò per volere del padre (*Gn* 24:1-14). Giacobbe, nipote di Abraamo, prese pure le sue mogli in Mesopotamia (*Gn* 28:1,2). La stessa lingua ebraica ha a che fare con l’accadico, la più antica lingua semitica conosciuta, e l’aramaico era la lingua parlata dapprima dai nomadi dislocati nelle valli del Tigri e dell’Eufrate e nelle maremme caldee.

Per ciò che riguarda la creazione, il più importante poema accadico è l’*Enūma eliš* (= “Quando in alto”, che sono le prime due parole del poema[296]). Questa opera era non solo molto conosciuta, ma era anche molto diffusa nell’antichità orientale. Risale al 2000 prima della nostra era, quindi ancor prima del tempo di Abraamo. Che fosse conosciuta dalle antiche famiglie patriarcali ebraiche non fa perciò stupore. Si aggiunga che l’ultima redazione dell’*Enūma eliš* è strettamente legata alla città di Babilonia, nella quale i giudei furono esuli per lungo tempo.

Il testo dell’*Enūma eliš* è disposto su sette tavolette (numero raffigurativo della perfezione) di circa 150 versetti ciascuna; anche il testo biblico della creazione è strutturato in sette parti. Nell’*Enūma eliš* si ha nella quarta tavoletta la svolta decisiva per la costituzione del mondo; nel racconto biblico è proprio nel quarto giorno che vengono posti nel cielo il sole, la luna e le stelle. Ciò è decisivo per il

[296] Anche gli ebrei chiamarono i libri biblici con la prima parola del testo.

calendario e, guarda caso, l'*Enūma eliš* era solennemente recitato nel quarto giorno nel rito primaverile babilonese di *akìtu* con cui si festeggiava per una settimana l'arrivo del nuovo anno[297].

Tavolette dell'*Enūma eliš*, British Museum, London, Regno Unito

Nel celebrare il dio Marduk, il quale era capo del *pantheon* babilonese, l'*Enūma eliš* narra la formazione del mondo da lui attuata dopo aver vinto con una tremenda lotta i mostri del caos primitivo. La primavera è il periodo migliore per questa celebrazione: si passa dalla brutta alla bella stagione, dalla morte della natura alla sua vita e, in sottofondo, il bene vince sul male.

Prima di affrontare la questione del raffronto tra la Sacra Scrittura e l'*Enūma eliš*, vediamo quali sono i punti di contatto. Nella prima tavoletta dell'*Enūma eliš* si legge che "Quando lassù il cielo non aveva ancora nome, e quaggiù la terra ferma non era ancora chiamata con un nome, [Apsu (il principio maschile) e Tiamat (il principio femminile)] mescolavano insieme, le loro acque". Poi è detto che "né banchi di canne vi erano ancora né canneti vi erano distinguibili". Nella Bibbia è Dio che crea i cieli e la terra e che divide le acque dalle acque (1:1,6). Nella *sesta* tavoletta viene descritta la creazione dell'uomo; in *Gn* ciò avviene nel *sesto* giorno creativo. Nella tavoletta l'uomo è chiamato con l'antico termine sumero *lullu*, che però viene a significare in accadico "stupido". Nel racconto accadico gli dei vogliono riposarsi dopo le estenuanti battaglie, e così creano un servitore selvaggio e scemo che è incapace di emanciparsi. Il dio Marduk crea l'uomo impastando del fango con il sangue del mostro Qingu, capo degli eserciti della dea Tiamat; in tal modo nelle sue vene scorrerà il sangue di un dio cattivo. Sebbene l'uomo non sia colpevole di nulla verso gli dei, questi lo trattano da schiavo e lo disistimano. Nella teologia babilonese l'umanità è stata creata solo per essere al servizio degli dei coltivando la terra e allevando bestiame da cui trarre frutti e carne da offrir loro in sacrificio. Nell'ultima tavoletta, la settima, si narra della fondazione della città di Babilonia, lodando il dio Marduk.

A conti fatti, tra la Bibbia e l'*Enūma eliš* c'è un baratro. Pur tuttavia, alcuni punti di contatto ci sono. Ciò che accomuna le due opere è soprattutto lo stesso ambiente culturale. A questo punto possiamo fare la nostra riflessione. Il racconto dell'*Enūma eliš* ci appare oggi non solo estremamente fantasioso, ma anche molto infantile. C'è un però. Anticamente era conosciutissimo e gli si dava gran

[297] Anche nella Bibbia l'anno viene fatto iniziare in primavera, nel mese di *nissàn* (*nissanu*, in babilonese).

valore. Il redattore genesiaco non poteva quindi ignorarlo. Se ci caliamo in lui possiamo capire che nel narrare la creazione egli non doveva confrontarsi con un quadro scientifico, ma con quel mito. Questo è un punto cruciale, **questo è il punto chiave**. Si prendano come esempio i libri distribuiti dalle varie religioni. Dalla semplice e inappellabile dichiarazione del catechismo cattolico che "Dio è l'essere perfettissimo, Creatore e Signore del cielo e della terra", si è passati a pubblicazioni che si confrontano con la scienza in modo più impegnativo. Per meglio capire: un credente che oggi parlasse della creazione, che pubblico avrebbe davanti? Gli sarebbero opposti dei dati scientifici (o, meglio, ritenuti tali), come l'evoluzionismo o il Big Bang. Allo stesso modo, l'agiografo si trovò di fronte alla conosciutissima *Enūma eliš*, che al suo tempo faceva testo.

Nell'accostare il poema accadico alla Bibbia non si deve fare l'errore di ritenere che la Sacra Scrittura la copi in qualche modo. Se i due testi vengono davvero confrontati, le diversità si rivelano enormi. La Bibbia, tuttavia, non potendo ignorare ciò che al tempo faceva testo, ne tiene conto e procede ad una vera e propria sua demolizione. L'ambiente culturale era quello: è questo il vero dato in comune. E la Bibbia demitizza quel poema accadico. Nella Scrittura è il Dio uno e unico a creare, e senza lotta tra gli dei, non il dio minore e vincitore Marduk; la tremenda dea Tiamat, divinità dell'abisso, è nella Bibbia semplicemente il *tehòm*, l'oceano (*Gn* 1:1,2); gli astri divinizzati e adorati sono solo dei luminari, dei "lampadari" (*Gn* 1:16,17); l'uomo non è un babbeo al servizio degli dei, ma è posto a re del creato. - *Gn* 1:26.

Con tutto ciò, *Genesi* si esprime comunque con i mezzi culturali del tempo. Il che già di per sé è una risposta agli inconcludenti tentativi di far conciliare Bibbia e scienza. Questo problema non dovrebbe essere neppure posto, perché la Sacra Scrittura e la scienza lo affrontano da due punti di vista completamente diversi. Come si è formato l'universo? La scienza lo indaghi, e lo scopra, se ci riesce. Come è sorta la prima forma di vita? La scienza lo indaghi, e lo scopra, se ci riesce. L'agiografo non si occupa di scienza. Egli celebra Dio come creatore. La scienza studia la realtà e i suoi fenomeni; la Bibbia non studia neppure Dio: ne parla come dell'origine e della causa della realtà che è compito della scienza studiare. – Per approfondire l'argomento si veda la serie di studi *Bibbia e scienza*.

In conclusione, la Bibbia esprime nel racconto della creazione un messaggio di fede che è espresso nell'antica mentalità semitica. Ciò non va ignorato ma compreso. E per comprenderlo doppiamo prima di tutto conoscere il rivestimento letterario in cui è intessuto. Lo scrittore sacro conosce il poema babilonese della creazione e sa della lotta primordiale che in esso dà origine al mondo; i "mostri marini" in 1:21 ne sono un indizio, ma sono demitizzati perché è Dio a crearli. L'opera genesiaca di demitizzazione diventa chiarissima nel dire che quei mostri marini Dio li ha creati insieme a tutti gli altri esseri viventi e non combattendoli. Nel poema biblico quei mostri sono semplici creature e, per quanto grandi siano, tali rimangono; non sono delle divinità come nel poema

accadico. Nella lode di *Sl* 74:13 risuona l'eco di *Gn*: "Tu, con la tua forza, dividesti il mare, spezzasti la testa ai mostri marini sulle acque". Nei momenti in cui più si sentiva il bisogno dell'aiuto di Dio, è alla vittoria di Dio sui mostri che si fa riferimento: "Svegliati come nei giorni antichi, come nelle generazioni passate. Non fosti tu a fare a pezzi Ràab, a trafiggere il mostro marino?" (*Is* 51:9, *TNM* 2017). È il linguaggio biblico.

"O Dio, tu sei il mio sovrano da sempre.
Tu porti salvezza sulla terra,
hai diviso il mare con la tua forza,
hai spaccato il capo ai mostri delle acque,
hai schiacciato le teste al dragone
e l'hai dato in pasto a tribù del deserto,
hai fatto scaturire fiumi e sorgenti,
hai prosciugato fiumi perenni.
A te appartengono il giorno e la notte,
tu hai creato la luna ed il sole,
tu hai fissato i confini della terra,
hai stabilito l'estate e l'inverno".
Sl 74 (73):12-17, *TILC*.

"Signore, Dio dell'universo, chi è forte come te?
Fermezza e fedeltà ti accompagnano, Signore.
Tu domini l'orgoglio del mare,
plachi il tumulto delle onde.
Hai trafitto e calpestato l'orribile mostro,
con la forza del tuo braccio
hai disperso i nemici.
Tuo è il cielo, tua è la terra;
hai fondato il mondo con le sue ricchezze.
Tu hai creato il settentrione e il mezzogiorno;
con gioia fanno eco al tuo nome
le montagne del Tabor e dell'Ermon".
Sl 89 (88):9-13, *TILC*.

CAPITOLO 30

I dettagli nel racconto della creazione

Esame minuzioso dei particolari

Nel precedente capitolo abbiamo visto che l'origine del cosmo e dell'umanità sono presentate in *Genesi* in una forma che è conforme al pensiero biblico-ebraico che appartiene al più vasto mondo culturale semitico, dal quale il caldeo Abraamo proveniva, e che lo scopo del racconto della creazione era quello di educare e di formare la coscienza del popolo ebraico.

In questo capitolo faremo ulteriori indagini, indagando i dettagli più minuti del racconto dell'origine di tutto ad opera di Dio creatore e i subito successivi racconti, quello della condizione della terra e quello relativo alla creazione dell'uomo. Esamineremo dei passi biblici che hanno molto da svelare.

E, come si usa dire, iniziamo proprio dall'inizio: *Gn* 1:1,2, la cui traduzione non è così facile come sembrerebbe. Innanzitutto, i due versetti sono separati l'uno dall'altro oppure sono legati sintatticamente? Per *NR* vanno nettamente separati: "**1** Nel principio Dio creò i cieli e la terra. **2** La terra era informe e vuota" (si noti il punto fermo tra i due versetti). Così fu anche per Giovanni Diodati, seguito a ruota dalla *ND*. Stessa cosa per la vecchia e la nuova *CEI*, per *TILC* e per *La Bibbia concordata*. Le due *TNM* vanno addirittura a capo dopo il punto conclusivo alla fine del primo versetto. La maggioranza dei traduttori e degli esegeti la pensa così, seguendo l'interpretazione data dal rabbino, filosofo e medico catalano Moshè ben Nachman Girondi (1194 – 1270), noto come Nachmanide e con l'acronimo Rambàn.

Il commentatore medievale Rabbi Shlomo Yitzhaqi (1040 – 1105), noto con l'acronimo Rashi, la pensava diversamente: per lui il passo va inteso nel senso di "al principio della creazione". Sulla stessa linea l'erudito spagnolo di cultura ebraica Abraham ibn ʿEzra (1092 – 1167). Questa interpretazione, accolta da molti commentatori moderni, si basa su una diversa lettura del verbo ברא (*br*), "creare". Il *Testo Masoretico* lo vocalizzò in *barà* (בָּרָא), "creò"; ma è anche possibile leggerlo

berò, all'infinito: "creare"[298]. In tal modo i due versetti sarebbero uniti: "Al principio del creare Dio i cieli e la terra, la terra era …"[299]; ma in tal modo sarebbe sacrificata la "e" di וְהָאָרֶץ (*vehaàrets*) del v. 2. Alcuni intendendo il v. 2 come un complemento di tempo: "Al principio del creare Dio i cieli e la terra, quando la terra era … e le tenebre … e lo spirito di Dio aleggiava sulla faccia delle acque, allora disse Dio: «Sia luce», e luce fu" (vv. 1-3). Ma anche così si dovrebbe ignorare la congiunzione "e"; in più avremmo dovuto avere il verbo preceduto dal *vav* inversivo ("ed era la terra").

Confrontare tutti i pro e i contro di ciascuna posizione non servirebbe a molto, perché tutte le argomentazioni sono tali che ciascuno rimarrebbe della sua opinione. Come sempre, non resta che analizzare a dovere il testo biblico. E la nostra attenzione è attratta dalle prime due parole del v. 2: וְהָאָרֶץ הָיְתָה (*vehaàterts haytàh*), "e la terra era".

וְהָאָרֶץ הָיְתָה
vehaàrets haytàh
e la terra era
congiunzione-articolo-soggetto verbo

La congiunzione "e" (וְ, *ve*) in questa posizione non è consueta. Se accogliamo la solita traduzione, percepiamo anche in italiano una dissonanza: "In principio Dio creò i cieli e la terra. E la terra …". Leggendo così, con una frase che inizia con una "e" ("E la terra …"), il semplice lettore potrebbe pensare che si tratta del linguaggio poco moderno usato nelle traduzioni. Il lettore più istruito trova invece del tutto normale leggere una traduzione in cui la "e" è stata soppressa: "… Dio creò i cieli e la terra. La terra era …" (*NR, CEI, ND, TNM*). Ma vale davvero così poco una "e"? Lo studioso non la trascura affatto e indaga sul motivo per cui una frase dovrebbe iniziare con una congiunzione. Scopre allora non solo che questa costruzione si usa quando il soggetto è stato nominato poco prima, ma anche che la "e" lo mette in rilievo. Lo si noti: "In principio Dio creò il cielo e la terra, **e** la terra era …".

Questa stessa costruzione la troviamo più avanti, nella stessa *Genesi*, in 7:19, ma viene del tutto persa nelle traduzioni: "Le acque ingrossarono" (*NR*). Il testo biblico legge וְהַמַּיִם (*vehamàym*), "e le acque". Anche le due *CEI*, *TILC* e la nuova *TNM* non traducono la congiunzione "e". *ND* e la vecchia *TNM* invece la rispettano: "E le acque …". Al v. precedente è detto che "le acque crebbero e sollevarono l'arca, che fu elevata in alto al di sopra della terra", per cui la congiunzione "e" mette in

[298] L'ebraico è scritto con le sole consonanti. Le vocali furono inserite solo dopo l'8° secolo, per cui sono possibili altre letture.

[299] Anziché cambiare il *barà* ("creò") in *berò* ("creare"), secondo altri sarebbe preferibile introdurre l'articolo determinativo הַ (*ha*) nella parola בְּרֵאשִׁית (*bereshìt*) e leggerla *bareshìt*, "nel principio". Tale modifica non sarebbe del tutto capricciosa perché si trova attestata nel *Pentateuco samaritano* e nei frammenti della seconda colonna dell'*Esapla* di Origène in cui l'ebraico, scritto con caratteri greci (che le vocali le ha), si presenta in due forme fluttuanti: *bareshìt* o *bareshèt*, entrambi con l'articolo. - Cfr. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 1875; P. A. de Lagarde, *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech Uebersetzung des A. T.*, 1882; Kittel, *Genesis 2*, Stuttgart, 1969; Salvoni-Rossi, *Il romanzo della Bibbia*, Facoltà Biblica, Milano, 1982.

rilievo il soggetto appena nominato. Il punto è perciò inopportuno perché spezza la connessione. Meglio tradurre: “Le acque sollevarono l’arca … e le acque prevalsero”.

Allo stesso modo, si noti *Gn* 10:10: “Il principio del suo regno fu Babel” (*NR*). “Suo” di chi? Di Nimrod, menzionato al v. 9. Il testo ebraico ha all’inizio del v. 10 וַתְּהִי רֵאשִׁית (*vatehì reshìt*). Non serve spezzare; ciò rovinerebbe anzi la sequenza: “Nimrod, potente cacciatore davanti a Yhvh, **e** il principio del suo regno fu Babel, Erec, Accad e Calne nel paese di Scinear”. Che la congiunzione “e” metta in risalto il luogo d’inizio di quel regno è mostrato dal v. 11 “Da quel paese andò …”.

Vediamo un altro esempio: *Gn* 13:14, che viene stravolto da certe traduzioni: “Il SIGNORE disse ad Abramo” (*NR*, che usa il tutto maiuscolo per indicare che il testo ebraico ha il tetragramma). Qui *NR* va addirittura a capo dopo il v. 13, in cui verso la fine c’è appunto il tetragramma. Se rispettiamo la congiunzione “e”, abbiamo: “Gli uomini di Sodoma erano molto malvagi e peccatori verso Yhvh **14** e Yhvh disse ad Abramo …”.

Si potrebbero portare ad esempi molti altri passi biblici a conferma di questa regola sintattica. Ne citiamo tuttavia un altro: *Gn* 24:1. Qui non solo il passo è posto dopo un punto e a capo, ma con esso si fa iniziare nientemeno che un nuovo capitolo. Chi divise la Bibbia in capitoli non conosceva evidentemente la norma della sintassi ebraica che stiamo illustrando. *NR* aggiusta e traduce: “Or Abraamo era diventato vecchio”. *TNM* 2017: “Abraamo era ormai vecchio”. Testo ebraico: וְאַבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים (*veavrahàm saqèn ba bayamìm*), “e Abraamo invecchiò e avanzò nei giorni”. In 23:20 è detto che il campo e la caverna di Machpelàh divennero di proprietà di Abraamo e subito dopo viene detto: “… e Abraamo invecchiò …”.

Applicando la norma sintattica abbiamo due frasi collegate: “**1** In principio Dio creò i cieli e la terra, **2** e la terra era …”. È *la terra* ad essere messa in risalto. Infatti, è della terra che *Gn* si occupa nel seguito del racconto. Pur essendo le due frasi collegate, il v. 1 è comunque a sé stante per la sua solenne dichiarazione che “in principio Dio creò i cieli e la terra”. Detto diversamente, il v. 1 contiene una frase e al v. 2 inizia un’altra frase collegata alla prima con una “e”.

“In principio Dio creò i cieli e la terra” (*Gn* 1:1, *TNM* 2017). Questa solenne dichiarazione è tanto più grandiosa quanto semplice. La si paragoni con quella simile di 2:4: “Questa è la storia dei cieli e della terra quando furono creati” (*TNM* 2017). Senza nulla togliere a quest’ultima, la prima frase dell’intera Bibbia ha in sé una grandiosità e una solennità che non ha eguali. Essa espone un dato di fatto inaggirabile. Non suscita domande ma solo stupore. Il salmista canterà stupito: “Se guardo il cielo, opera delle tue mani, la luna e le stelle …” (*Sl* 8:4, *TILC*); ricolmo di gratitudine, canterà: “Narrano i cieli la gloria di Dio, il firmamento annunzia l’opera delle sue mani” (*Sl* 19 (18):2, *TILC*); il raziocinante ma non meno sensibile Paolo dirà: “Ciò che si può conoscere di Dio è visibile a tutti: Dio stesso l’ha rivelato agli uomini. Infatti, fin da quando Dio ha creato il mondo, gli uomini con la

loro intelligenza possono vedere nelle cose che egli ha fatto le sue qualità invisibili, ossia la sua eterna potenza e la sua natura divina”. - *Rm* 1:19,20, *TILC*.

“In principio Dio creò i cieli[300] e la terra”. Come va letta questa frase con cui si apre la Sacra Scrittura? C’è chi la legge domandandosi se con “i cieli e la terra” vada inteso l’universo o che altro, forse un presunto caos iniziale. Facendo questo tipo di speculazione intellettuale ci si dimentica di quella che è una delle più semplici regole dell’ermeneutica biblica, forse la prima: calarsi nel lettore di allora e domandarsi come lui capiva il testo. “I cieli e la terra” non potevano che essere il cielo e la terra che conosceva, gli stessi che noi oggi vediamo. Proviamo a calarci nel lettore di allora (ma anche in chi legge il passo oggi per la prima volta): leggendo il v. 1 non si sa ancora cosa viene detto nel seguito, per cui il v. 1 deve essere comprensibile in sé. Lo scrittore stesso, tenendo presenti i suoi lettori (per i quali scriveva), non poteva che iniziare con una frase a loro comprensibile e sapendo che l’avrebbero capita in quel modo[301].

Si noti che in 1:1 è detto אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ (*et hashamàym veèt haàrets*). Le particelle *et* (אֵת) indicano complementi oggetti specifici, che gli articoli *ha* (ה) davanti a “cieli” e a “terra” rendono ben determinati. Ma il punto importante è la congiunzione “e” (וְ, *ve*), che stacca i due elementi. Non è neppure detto “cieli e terra”, ma “*i* cieli e *la* terra”. Leggere o interpretare “i cieli e la terra” come universo è arbitrario. Dire che ‘in principio Dio creò l’universo’ può andare bene per noi oggi, ma non per l’antico ebreo. Nell’ebraico biblico non esiste neppure una parola per “universo”. Se poi la Bibbia avesse voluto esprimerne il concetto pur mancando del vocabolo (fatto in sé significativo), avrebbe potuto dire che in principio Dio creò *et-hakol* (אֶת־הַכֹּל), “il tutto”. L’espressione “i cieli ***e*** la terra” ci porta ad una riflessione teologica. Ciò che per noi oggi è unito (universo) per la Bibbia costituiva delle parti della realtà plurima e multiforme. L’unica unità, la sola che la Scrittura ammette, è l’unità di Dio, il suo essere uno e unico. Tutto il resto è molteplice. Cieli e terra sono due cose distinte: “I cieli sono i cieli del Signore, ma la terra l'ha data agli uomini” (*Sl* 115:16). Sono i cieli di Dio e la terra per gli umani che furono creati in principio.

In 1:1 si dice prima di tutto che Dio creò i cieli, perché sono i più importanti (cfr. *Sl* 115:16: “Il cielo è solo del Signore: la terra, l’ha data agli uomini”). Poi è detto che Dio creò anche la terra, condizione questa necessaria per il seguito del racconto: “… e la terra …”, frase in cui con l’iniziale “e” viene messa in risalto, tanto che è poi della terra che si parlerà.

Intendere *haàrets* (הָאָרֶץ), “la terra”, come *caos* (in greco antico χάος, *cháos*), che per i filosofi antichi era il disordine universale della materia, precedente al cosmo, sarebbe in netta contraddizione

[300] Per il plurale “cieli” si veda lo studio *Cielo – שָׁמַיִם (shamàym)*.
[301] Questo semplice ragionamento dovrebbe farci riflettere su quanto sia fuorviante leggere un testo biblico proiettandovi concezioni nostre già formate e che potrebbero essere del tutto estranee al pensiero dell’autore sacro.

con il fatto che fu Dio a creare[302]. Dio, che "non è un Dio di confusione" (*1Cor* 14:33) perché mai avrebbe dovuto creare prima una terra informe anziché formarla direttamente ben modellata? Anche il salmista presenta la terra già bell'e formata, con monti e valli, sebbene all'inizio sommersa dalle acque: "Tu l'avevi coperta dell'oceano come d'una veste, le acque si erano fermate sui monti. Alla tua minaccia esse si ritirarono … Egli fa scaturire fonti nelle valli ed esse scorrono tra le montagne" (*Sl* 104:6,7,10). Non sarebbe concepibile un primo tentativo mal riuscito su cui Dio dovesse poi intervenire per metterlo a posto: di Dio la Scrittura dice che "l'opera sua è perfetta" (*Dt* 32:4). E poi, anche volendo per assurdo ammettere non un tentativo mal riuscito, ma una creazione volutamente caotica, perché mai Dio avrebbe dovuto operare in due tempi? Neppure è possibile richiamarsi alla tradizionale traduzione del v. 2: "La terra era informe e vuota". Abbiamo visto che la congiunzione "e" collega il v. e all'1. Ora, se la terra – come si è appena dimostrato[303] – non fu creata da Dio come materia caotica, il v. 2 non può dire una cosa diversa. Va allora verificata la traduzione del verbo *haytàh* (הָיְתָה), che esprime un'azione compiuta ma è invece tradotto generalmente "era". Il tempo passato ebraico include, in un'unica forma, i nostri tempi passato prossimo, trapassato prossimo, passato remoto e trapassato remoto; *haytàh* (הָיְתָה) può quindi significare "fu", "divenne", "era stata", "era divenuta" e così via, ma sempre e comunque al passato compiuto. Buona la traduzione di *TNM* 1987: "La terra risultò essere informe e vuota". Il senso è: "All'inizio Dio aveva creato i cieli e la terra, poi la terra era divenuta desolazione e deserto". Notiamo che *tòhu vavòhu* (תֹהוּ וָבֹהוּ) di 1:2 non significa affatto lo stato caotico della materia informe. Ciò non corrisponderebbe all'etimologia dei due vocaboli. *Tòhu* (תֹהוּ), "desolazione", ricorre 17 volte nella Bibbia e indica un luogo privo di vegetazione (cfr. *Gb* 12:24 e sgg.; *Dt* 32:10). *Vòhu* (בֹהוּ), "deserto", ricollegabile all'arabo *bahija*, suggerisce una casa priva di mobilio. Non esiste ragione perché *tòhu vavòhu* (תֹהוּ וָבֹהוּ) assuma il senso di magma informe, che altrove nella Bibbia non si presenta mai (motivo in più per escludere l'idea di una materia primordiale su cui Dio avrebbe operato). C'è infine un'argomentazione logica: siccome la terra del v. 2 è la stessa terra del v. 1, non è possibile che al v. 1 il caos sia chiamato terra proprio come al v. 2; la terra è terra, è una, e prima della terra non c'era alcuna terra. Per la trattazione sul perché la terra divenne *tòhu vavòhu*, rimandiamo a quanto detto nell'*excursus* alla fine di pag. 18, nel capitolo 3.

C'è comunque una considerazione da fare. Come sempre si dovrebbe fare, per comprendere bene un testo biblico occorre calarsi pima di tutto nel lettore di allora. Quello che stiamo per fare non è banale e se ne capirà il senso pieno alla fine. Iniziamo. "In principio": questa è la prima cosa che il

[302] Qualora una nostra interpretazione metta in contraddizione la Bibbia con sé stessa, è la nostra interpretazione che va del tutto rivista, perché risulta evidente che è errata.

[303] Ciò è confermato anche da *Is* 45:18, in cui si afferma che Dio "ha plasmato e fatto la terra e l'ha resa stabile e l'ha creata non come orrida regione". – *CEI.*

lettore ebreo leggeva. È del tutto ovvio che capiva del tutto il senso dell'espressione, proprio come noi la capiamo leggendola in italiano. Anche leggendo che Dio creò i cieli e la terra, gli era tutto chiaro: i cieli e la terra erano proprio quelli che conosceva; e così capiamo anche noi.

Ora, per avvicinarci al punto, facciamo un esempio tratto dalla nostra quotidianità. Mettiamo di leggere questa diagnosi: "Tizio è affetto da una rinofaringite acuta infettiva virale". Se questa fosse una diagnosi scritta riguardante un proprio figlio e recapitata ad un genitore mediamente istruito, questo potrebbe andare nel panico, salvo poi scoprire che si tratta di un comune raffreddore. Con ciò intendiamo dire che quando il lettore ebreo leggeva che le tenebre avvolgevano la *tehòm* (1:2), che la *rùakh* di Dio si agitava sulle acque (1:2), che Dio fece la *raqìa* (1:6,7) e così via, tutti questi termini gli erano perfettamente comprendibili. Ed eccoci al punto: ciò dovette valere anche per l'espressione *tòhu vavòhu* di 1:2. Possiamo anche rafforzare la nostra argomentazione analitica. Soffermiamoci un momento sul vocabolo *tehòm* di 1:2, tradotto "abisso". Lo studioso, il biblista, sa che *tehòm* corrisponde (anche foneticamente) all'accadico *tiamàt* e che in 1:2 rappresenta l'equivalente fisico della mitica dea Tiamàt dei babilonesi, ovvero l'oceano primordiale[304]. Ciò è tuttavia un di più. Il punto è che il lettore ebreo capiva cos'era la *tehòm*: altro non era che l'oceano. L'agiografo non scriveva per biblisti ed etimologi. Il suo lettore, l'ebreo comune, capiva quindi tutti i termini, compresa l'espressione *tòhu vavòhu*. Questa stessa espressione la userà poi il profeta Geremia in *Ger* 4:23: "Guardai il paese, ed ecco, era vuoto e desolato [וְאֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה־תֹהוּ וָבֹהוּ (*et-haàrets vehinnèh-tòhu vavòhu*), "la terra ed ecco-deserto e vuotezza"]" (*TNM* 2017). Qui il profeta (usando il passato, che nelle profezie indica la certezza dell'adempimento, come se già fosse avvenuto) profetizza la situazione della Giudea dopo la distruzione ad opera dei babilonesi. Il che ci dà una certa idea della situazione della terra in *Gn* 1:2.

Tuttavia, il *tòhu vavòhu* iniziale potrebbe riferirsi all'insieme delle acque e del materiale terroso sovrastato dall'oceano primordiale (*tehòm*), ovvero alla condizione del nostro pianeta quando fu creato. Con la successiva divisione[305] della terra dal mare (1:9,10) la terra assunse un aspetto simile a quello che conosciamo. Visto così, 1:2 dovrebbe essere tradotto "e la terra era deserto e vuotezza", sennonché il verbo è proprio הָיְתָה (*haytàh*), al perfetto (azione compiuta): "fu / era stata / divenne".

Quanto alla *rùakh*, vento/spirito, di Dio, in 1:2 è detto che era מְרַחֶפֶת (*merakhèfet*), "aleggiante", sulle acque. Se "di Dio" non è un superlativo per indicare "un vento forte", va approfondito il senso del verbo רָחַף (*rakhàf*). In *Dt* 32:11 è usato a proposito dell'aquila che "volteggia [יְרַחֵף (*yerakhèf*)] sopra i suoi piccini". Tuttavia, in *Ger* 23:9 il verbo è usato dal profeta per dire "tutte le mie ossa

[304] Al riguardo si veda quanto detto al capitolo 29 a proposito del poema accadico *Enūma eliš*.

[305] La *rùakh* di Dio sulla superficie delle acque (1:2) non può essere intesa come un mezzo (impiegando la forza del vento) per la separazione, perché in 1:9 la separazione delle acque dalla terra è descritta come un atto di Dio in cui la materia ubbidisce alle parole del creatore, e non come un'azione violenta causata dal vento.

tremano [רָחֲפוּ (*rakhafù*)]", e ciò avvalorerebbe la traduzione "un forte vento si agitava sulle acque". D'altra parte, giacché tale forte vento non può avere un ruolo nella divisione delle acque dalla terra (vedi nota n. 305), che senso avrebbe nominarlo? Intenderlo come una semplice pennellata descrittiva non pare plausibile, considerando la grande accuratezza del testo genesiaco. Potrebbe esserci allora qui un punto teologico molto importante. Nell'antico paganesimo c'era qualcosa di simile, che fu conservato nel mito orfico diffusosi in Grecia nel 7°/6° secolo prima della nostra era. Ne parla lo storico greco antico Filone Erennio, noto anche come Filone di Biblo (40 circa – 130 circa), citando le cosmogonie[306] fenicie nella sua *Storia fenicia*; in questo mito si narra che nella "notte dalle nere ali" "Eros, unendosi al Caos alato nel Tartaro, di notte diede vita alla nostra stirpe, e la portò alla luce per prima. Ma prima che Eros mescolasse gli elementi non c'erano dèi; dopo che l'ebbe fatto nacquero il cielo, l'oceano, la terra e la stirpe immortale dei beati" (cfr. Aristofane, *Uccelli* 693-702). Ecco allora che la Scrittura introduce qualcosa di completamente nuovo: la *rùakh* divina è priva di qualsiasi materialità; il cielo, l'oceano e la terra non sono altro che creazioni di Dio, materia che ubbidisce alla sua parola; nessuna "stirpe immortale dei beati", ma solo un manufatto con la terra del suolo. Con questo intendimento si può meglio precisare il senso di 1:2: la terra era immersa nelle tenebre … וְרוּחַ אֱלֹהִים (*verùakh elohìm*) … La particella *ve* (וְ) non indica solamente la congiunzione "e"; può indicare anche l'avversativo "ma", come in *Gn* 2:17: "*Ma* dell'albero [וּמֵעֵץ (*umeèts*)] della conoscenza del bene e del male non ne mangiare" (*ND*). Quindi: "Le tenebre coprivano la faccia dell'abisso, ma la *rùakh* di Dio …".

A questo punto la domanda è: le antiche concezioni che abbiamo esaminato e che in *Gn* risultano profondamente trasformate, da dove furono tratte? Una cosa è certamente da escludere: che il primo libro della Sacra Scrittura dipenda da testi babilonesi come l'*Enūma eliš* (che abbiamo preso in considerazione al capitolo 29). Mai e poi mai l'agiografo ispirato avrebbe trasmesso alla comunità di Israele degli insegnamenti che avessero a che fare con il paganesimo. Ciò esclude anche, categoricamente, una dipendenza di *Genesi* da testi pagani cananei o da qualsiasi altro testo pagano che narra tradizioni cosmogoniche derivate dai miti babilonesi. Neppure è possibile pensare che il testo genesiaco contenga concezioni popolari apprese dall'ambiente cananeo, e ciò perché il testo di *Gn* è tutt'altro che popolare: è un testo dotto, e in esso non avrebbero trovato posto le idee popolari. Non rimangono che le cerchie sapienziali di Israele, nelle quali i pensatori ebrei elaboravano una concezione più alta Dio rispetto a quella comune. Costoro, liberi dal mito babilonese, che comunque aveva perso molto del suo carattere originario, dovevano assomigliare per certi versi ai biblisti di oggi, ma con una vena poetica (rintracciabile in *Gn*). Di certo avevano una fiera coscienza ebraica. Il

[306] Il termine "cosmogonia" – parola derivata dal corrispondente greco κοσμογονία (*kosmogonìa*) – indica la "nascita del cosmo" e può indicare il complesso di miti riguardanti l'origine dell'universo.

passo nuovo che seppero intraprendere era verso la spiritualità profetica, elaborando una concezione nuova, un nuovo insegnamento, perfino un messaggio nuovo per l'intera umanità.

Visto così, *Gn* 1:2 non sta insegnando che la terra era *tòhu vavòhu*, ma piuttosto che la *rùakh* di Dio aleggiava sulle acque. È questo il dato teologico importante che l'agiografo intende far risaltare. La terra, sì, era stata così, **ma** lo spirito-vento di Dio aleggiava. La scena è tremenda e paurosa: la terra *tòhu vavòhu* è completamente ricoperta dall'oceano ed è completamente immersa nelle tenebre. Tutto è buio e silenzio, è angosciante. ***Ma*** Dio è presente. Ed ecco che qualcosa accade. Dio parla. Dio dice: «Vi sia la luce!». "E apparve la luce". - 1:3, *TILC*.

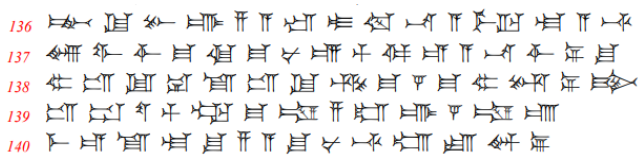
Con l'efficacia del concretismo ebraico, l'agiografo descrive ora l'operato di Dio: come un uomo che si prepara a mettere ordine nella confusione delle cose sparse in una stanza buia, per prima cosa accende una luce. La scena non è soltanto realistica. Suscita suggestioni: il lettore-spettatore è rincuorato dal chiarore, come illuminato interiormente. È anche grandemente stupito, ammirato: basta la volontà di Dio espressa con due sole parole – יְהִי אוֹר (*yehì hor!*), "ci sia luce!" – e l'universo, ubbidiente, si illumina. Nessuna resistenza, nessuna opposizione, non è come nei miti pagani, nessuna lotta tra dei per prevalere. Il creato ubbidisce immediatamente e non può che eseguire la volontà di Dio.

Ora che c'è luce, si può procedere a mettere ordine. Occorre guardare le scene descritte nel racconto biblico con gli occhi dell'ebreo di allora. Ma prima fermiamoci un momento per fare una riflessione. Che cosa immagina il lettore credente di oggi mentre legge il testo biblico? Di certo sulla configurazione del cosmo siamo più informati dell'ebreo di allora. Siamo in grado di richiamare alla mente le immagini che lo riproducono con esattezza. Ma quando pensiamo a Dio che crea, cosa immaginiamo? Questa riflessione ci fa capire come sia impossibile immaginare Dio in qualche modo. Già nel solo parlare di volontà di Dio stiamo usando una nostra categoria, umana. Diciamo che Dio pensa, progetta, vuole; e usiamo le nostre categorie. Noi, persone pur istruite del 21° secolo, non abbiamo altri modi per riferirci all'operato di Dio. Dicendo che pensa, progetta e vuole, usiamo per così dire delle astrazioni concrete. L'ebreo di allora era più pratico e usava solo la concretezza: "Dio disse".

Occorre guardare le scene descritte nel racconto biblico con gli occhi dell'ebreo di allora. Ciò comporta che quando egli leggeva il racconto della creazione aveva in mente il cielo, la terra e il mare che aveva di fronte. E fin qui è ciò che facciamo anche noi oggi. La differenza tra noi e gli antichi ebrei è - ad esempio - che quando vediamo che piove, sappiamo come avviene perché conosciamo tutto il ciclo dell'acqua (evaporazione nell'atmosfera, condensazione del vapore acqueo una volta

raggiunta una certa altezza e formazione delle nubi, precipitazione del vapore acqueo condensatosi in gocce). L'ebreo di allora non aveva questa conoscenza e immaginava quindi semplicemente che in cielo ci fossero dei depositi-cisterne d'acqua e che quando Dio ne apriva le cateratte, pioveva. "Le cateratte del cielo si aprirono. Piovve sulla terra" (*Gn* 7:11,12); "Le cateratte del cielo furono chiuse, e cessò la pioggia dal cielo" (8:2). Ecco allora che nel secondo giorno Dio crea sopra l'oceano i cieli che, sollevandosi, separano le acque marine dalle acque superiori (1:6-8). In 1:1 era stato detto che "Dio creò i cieli e la terra", e ora anche i cieli sono stati creati. Nel terzo giorno Dio ordina alle acque inferiori che ricoprivano tutta la terra di ritirarsi, e così emerge la terra vera e propria, circondata dal mare (1:9,10). Anche qui gli elementi ubbidiscono immediatamente alla volontà di Dio.

Quanto il racconto biblico superi di gran lunga i miti pagani babilonesi lo si vede raffrontandolo col poema accadico dell'*Enūma eliš*. In questo, nella quarta tavola, si narra che il dio Marduk riesce a vincere e a uccidere con la sua forza la gigantesca orchessa Tiamat (personificazione dell'oceano primordiale) e i mostri che lei aveva creato per essere aiutata nella lotta; poi vi si narra che la taglia orizzontalmente in due:

"Fece a pezzi il mostro e (ne) creò cose meravigliose. La divise come un pesce secco in due parti: sistemò una sua metà e ricoprì i cieli. Tirò il chiavistello, installò dei guardiani, dopo aver loro comandato di non lasciar uscire le sue acque". IV, 136-140.	

Che mai fece il dio Marduk con la metà inferiore del corpo di Tiamat non ci è dato di saperlo perché la quarta tavoletta (nella foto) presenta delle righe mancanti. A ciò supplisce Berosso (350 circa – 270 circa a. E. V.), sacerdote caldeo del dio Bel Marduk nel tempio babilonese di Esagila. Nella sua *Storia di Babilonia* egli narra che con l'altra metà il dio Bel Marduk fece la terra. Questa era l'idea che i babilonesi avevano della creazione del cielo e della terra. Questa idea riecheggia nella Bibbia, nel libro di *Giobbe*, e vi viene di gran lunga superata. Vediamolo. In *Gb* 7:12 Giobbe domanda a Dio: "Sono io forse il mare o un mostro marino [תַּנִּין (*tannìn*)[307]] che tu ponga intorno a me una guardia?". In *Gb* 9:13 è detto che sotto Dio "si piegano gli aiutanti di Rahav" (testo ebraico)[308]. In *Gb* 26:12,13: "Con la sua forza calma il mare, con la sua

[307] Meglio sarebbe tradurre "*il* mostro marino", perché l'ebraico ha אֶת־תַּנִּין (*et-tannìm*), in cui la particella *et* indica un complemento oggetto specifico. Meglio ancora la traduzione "forse io sono il *tannìm*?". In *Is* 27:1 oltre a *et* c'è l'articolo determinativo: אֶת־הַתַּנִּין (*et-hatannìn*).

[308] Del tutto sballata la traduzione di *NR* "i campioni della superbia". Ricercata nel suo tipico modo di complicare le espressioni *TNM* 2017 che traduce "quelli che sostengono Ràab"; tuttavia è interessante la nota in calce: «Forse un grande mostro marino», a cui sarebbe meglio togliere il forse; assurda la traduzione del 1987 "i sostenitori di colui che infuria": il mostro marino Ràhav sarebbe "colui che infuria" (nota in calce)! Ottima *ND* che traduce "gli aiutanti di Rahab".

intelligenza abbatte Rahab. Con il suo Spirito [בְּרוּחוֹ (*berukhò*), "con sua *rùakh*"; "con il suo soffio" (*TNM* 2017)] ha abbellito i cieli, la sua mano ha trafitto il serpente tortuoso" (*ND*). Dio "rinchiuse il mare con porte", 'gli pose attorno sbarre e porte', gli disse: "Tu verrai fin qua, e non passerai più innanzi". - *Gb* 38:8,10,11. *ND*.

Ràhav il drago, i suoi aiutanti, i guardiani, le porte che sbarrano il mare: sono tutti elementi presi dai testi mitici babilonesi di cui troviamo traccia in *Giobbe*, che però qui appaiono come semplici coloriture in un testo che è poetico[309], per non dire la fine che fa il dragone per la forza di Dio. In *Ger* 5:22 si ha già una forte attenuazione: "Io ho posto *la sabbia* come limite al mare". Ma ritroviamo quegli elementi nel brano isaiano[310] poetico di *Is* 27:1:

> "Tu, con la tua forza, dividesti il mare, spezzasti la testa ai mostri marini [תַּנִּינִים (*tanninìm*)] sulle acque". - *Sl* 74:13.
> "Non sei tu che hai fatto a pezzi Rahab, che hai trafitto il dragone?". - *Is* 51:9, *ND*.

"In quel giorno, il Signore punirà con la sua spada dura, grande e forte,
il leviatano [לִוְיָתָן (*livitàn*)], l'agile serpente,
il leviatano, il serpente tortuoso,
e ucciderà il mostro [תַּנִּין (*tannìm*)] che è nel mare!".

Quest'ultimo passo biblico presenta un rilevante parallelo con un testo di Ras Shamrah, l'antica città di Ugarit. Considerata l'affinità tra l'ugaritico e l'ebraico, molti testi biblici sono stati meglio compresi studiando la letteratura scoperta ad Ugarit. Questa non solo è ricca di parallelismi (che sono uno strumento ermeneutico) come la Bibbia, ma spiega – ad esempio – le immagini usate in certi passi come *Sl* 68:33 in cui Dio cavalca nei cieli facendo "delle nuvole il suo carro" (*Sl* 104:3): nei poemi ugaritici è il dio Baal il cavalcatore delle nubi. Per ciò che riguarda *Is* 27:1, a Ras Shamrah il Leviatan è un mostro infernale. In *Gb* 3:8 "quei che maledicono . . . sono esperti nell'evocare il drago [לִוְיָתָן (*livitàn*)]".

Giacché ci sono diversi indubbi paralleli tra la Sacra Scrittura e i testi dell'antica Ugarit, apriamo una parentesi al fine di non generare equivoci. Prendiamo uno dei casi più significativi: il sistema dei sacrifici cultuali. A Ras Shamrah vigeva lo stesso sistema che troveremo poi nel libro biblico di *Levitico* (sacrifici di pace, olocausti, libazioni, offerte di incenso); come se non bastasse, i relativi termini ugaritici sono analoghi a quelli biblici. A Ras Shamrah vigeva una legislazione sacrificale perfetta come quella presentata in *Levitico*. Ma ciò avveniva alcuni secoli prima di Mosè. Ora, prima di concludere frettolosamente che la Bibbia abbia

[309] I masoreti considerarono poetici solo tre libri della Scrittura: *Giobbe*, *Salmi* e *Proverbi*. Ci sono però altri tre libri biblici che sono scritti in poesia: *Cantico*, *Ecclesiaste* e *Lamentazioni*. Molti brani profetici sono pure scritti in poesia.

[310] Il testo isaiano è scritto nell'ebraico migliore e abbonda di assonanze, di similitudini, di antitesi. Ma, si sa, molte bellezze letterarie svaniscono in qualsiasi traduzione. Il fiore si sciupa, come diceva Girolamo, e perde la vivacità del suo colorito e la freschezza del suo profumo.

copiato da Ugarit, portiamo due esempi chiarificatori. In *Gn* 9:13 e seguenti Dio dice, dopo il Diluvio, che l'arcobaleno servirà da segno per ricordare che egli non inonderà più completamente la terra. Questa è la prima volta che la Bibbia menziona l'arcobaleno, ma non sappiamo se gli ebrei lo avessero già visto. Di certo possiamo affermare che loro non conoscevano i processi fisici (che coinvolgono perfino la meccanica quantistica e la teoria della relatività) per cui esso appare. A loro bastava il fatto che apparisse. Il punto è questo: sarebbe ingenuo credere che Dio avesse creato tale fenomeno apposta; piuttosto, esso viene preso da quel momento a *segno*. Se vogliamo metterla più sul comune e sul romantico, è come per due innamorati che si accordano per pensarsi intensamente quando, distanti tra loro, vedranno la luna o il tramonto. Il secondo esempio riguarda la circoncisione; questa non fu una novità biblica; era infatti già praticata in Egitto, come rivelano gli esami sulle mummie egizie. La novità sta però nel fatto che ad un certo punto essa diviene per volere di Dio *un segno* particolare tra lui e il suo popolo (*Gn* 17:9-14). In conclusione, il fatto che vengano adottati modi, sistemi e termini altrui non comporta affatto una dipendenza né tantomeno una loro scopiazzatura.

Riprendendo il filo del discorso, *Genesi* trasforma in modo radicale le antiche concezioni mitiche. Pur trattando di eventi tremendamente sconvolgenti e di portata cosmica, il testo biblico della creazione scorre agevolmente in modo sereno, con un tono calmo, rivelatore di sicurezza e di consapevolezza dovute a superiorità. Nessuna lotta con un oceano indomabile, nessun violento spaccamento in due di un drago ribelle per ottenere con le sue due metà la divisione delle acque. Semplicemente "Dio disse"; l'Onnipotente dà un semplice comando: "Vi sia una distesa tra le acque, che separi le acque dalle acque" (1:6). E ciò avviene. Il testo biblico continua a scorrere così, serenamente, magistralmente.

Quando si giunge però al quinto giorno creativo il testo registra un particolare molto interessante, che viene perso in molte traduzioni. Si legge in *Gn* 1:20,21: "Poi Dio disse: «Producano le acque in abbondanza esseri viventi …». Dio creò i grandi animali acquatici e tutti gli esseri viventi che si muovono, e che le acque produssero in abbondanza secondo la loro specie" (*NR*). Più conformemente, *TNM* 2017 traduce così il v. 21: "Dio creò *i grandi mostri marini* e tutte le creature viventi che si muovono e che abbondano nelle acque". "I grandi mostri marini" sono nel testo ebraico i *tanninìm* (אֶת־הַתַּנִּינִם, *et-hatanninìm*). La presenza di *et* (che indica un complemento oggetto specifico), rafforzata dall'articolo determinativo *ha* (ה), sta ad indicare dei mostri marini *specifici*. Questo particolare è ancor più rilevante se si considera il fatto che qui siamo di fronte ad una eccezione. Nello stesso spasso viene infatti detto che Dio creò anche i volatili, "ogni volatile secondo la sua specie", tutti, e in modo generico. La stessa cosa per la creazione degli animali terrestri: "Poi Dio disse: «Produca la terra animali viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e animali selvatici della terra, secondo la loro specie». E così fu. Dio fece gli animali selvatici della terra secondo le loro specie, il bestiame secondo le sue specie e tutti i rettili della terra secondo le loro specie" (1:24,25); divisioni generiche (bestiame, rettili, animali selvatici), nessuna

eccezione. Tutto ciò ci induce a domandarci perché in 1:21 vengano menzionati *i grandi mostri marini* in modo distinto e specifico. Se teniamo presente la valenza dei mostri marini nelle antiche mitologie pagane, la risposta appare evidente: i *tanninìm* non sono nella Bibbia delle divinità competitive ma semplici creature che ubbidiscono a Dio.[311]

L'eccezione di 1:21 potrebbe essere un aggiustamento o, se così si può dire, una correzione di rotta operata nella cerchia sapienziale di Israele per ben distinguere la creazione di Dio dai miti che circolavano. La suddivisione genesiaca degli esseri creati in classi e specie è sistematica, e ciò denota un'impronta dotta che la fa risalire proprio alla cerchia dei sapienti. In questa ottica va riconsiderata anche la relazione tra *Gn* 1:16 e *Sl* 136:

Gn 1:16	"Il luminare maggiore per il governo del giorno e il luminare minore per il governo della notte … e pure le stelle"
Sl 136:8,9	"Il sole per il governo del giorno … la luna e le stelle per il governo della notte"

ND

In genere si ritiene che le parole di *Sl* 136 dipendano da *Gn*, ma non potrebbe essere il contrario? Che *Sl* 136 non dipenda da *Gn* lo mostra il v. 5 in cui è detto che Dio "ha fatto i cieli con *sapienza*" (*ND*), concetto questo non presente in *Gn*. Del dominio del sole e della luna parlavano già i testi babilonesi. Nella quinta tavoletta dell'*Enūma eliš* si legge, ad esempio, alla riga 12 che il dio Marduk "fece apparire la Luna e le affidò la notte".

Un altro caso di rivisitazione sapienziale potrebbe essere quello di *Gn* 1:26: "Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine [בְּצַלְמֵנוּ (*betsalmènu*)], conforme alla nostra somiglianza [כִּדְמוּתֵנוּ (*kidmutènu*)]»". Perché due espressioni alquanto simili? In 5:1 ne troviamo una sola: "Nel giorno che Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza [בִּדְמוּת (*bidmùt*)] di Dio". Nel testo sumero *Enki e Ninmakh* la creazione dell'uomo è fatta mischiando dell'argilla in modo che l'umano risulti a immagine degli dei. L'idea dell'essere umano *a somiglianza* di Dio poteva essere accolta da *Gn*, ovviamente del tutto epurata dal mito pagano. Ma *a immagine* poteva sembrare troppo antropomorfico, per cui ciò potrebbe essere stato attenuato con l'aggiunta "a somiglianza", che è poi l'espressione che troviamo in 5:1. Se analizziamo i contesti in cui il vocabolo דְּמוּת (*d^{e}mùt*), "somiglianza", compare in *Ezechiele*, possiamo vedere come esso è usato per attenuare l'aspetto antropomorfico delle visioni.[312]

Il rapporto del racconto genesiaco della creazione con la cerchia sapienziale può essere colto anche nell'uso della parola *elohìm*, Dio, al posto del tetragramma: questa caratteristica è tipica della

[311] Considerando la traduzione "lodate … voi grandi *creature* marine", anziché "voi *mostri* marini", di *TNM* 2017 in *Sl* 148:7, viene meno la lode fatta per la traduzione "i grandi mostri marini" in *Gn* 1:21. E il fatto che la versione del 1987 avesse in *Sl* 148:7 "mostri marini", poi corretto in "creature marine" nella nuova versione, ci fa pensare che la Watchtower non abbia sufficiente conoscenza riguardo ai *tanninìm*.

[312] In *Gn* 5:3 ritroviamo la formula "a sua somiglianza, a sua immagine" (*bidmutò* e *kitsalmò*) nel dire che Adamo generò Set. Forse ciò è precisato per mettere in evidenza che la caratteristica del primo uomo di essere a immagine somiglianza di Dio continua nei suoi discendenti.

letteratura sapienziale ebraica. La prima volta che in *Gn* è usato il tetragramma è in 2:4, alla fine del primo racconto della creazione, e ciò è con tutta probabilità per precisare che il Dio di cui si è fin lì parlato è proprio Yhvh; l'espressione completa è infatti יְהוָה אֱלֹהִים (*yhvh elohìm*), "Yhvh Dio". Quest'ultima espressione completa sarà poi costantemente usata nel secondo racconto della creazione. – Cfr. 2:5,7,8,9,15,16,18,19,21,22;3:1,8,9,13,14,21,22,23.

Da quanto trattato finora emerge una nuova questione: il testo biblico della creazione può essere fatto risalire ad un unico scrittore oppure è il risultato di una rielaborazione ad opera di un redattore?

Già il filologo veterotestamentario tedesco Karl David Ilgen (1763 – 1834) avanzò verso la fine del 18° secolo la supposizione che la creazione in sei giorni non fosse quella originaria. Lo studioso tedesco riteneva che i seguenti versetti fossero un'aggiunta postuma:

1:5b	"Così fu sera, poi fu mattina: il primo giorno"
1:8b	"Così fu sera, poi fu mattina: il secondo giorno"
1:13	"Così fu sera, poi fu mattina: il terzo giorno"
1:19	"Così fu sera, e fu mattina: il quarto giorno"
1:23	"Così fu sera, poi fu mattina: il quinto giorno"
1:31b	"Così fu sera, poi fu mattina: il sesto giorno"
2:2,3	"Pertanto il settimo giorno, Dio terminò l'opera che aveva fatto, e nel settimo giorno si riposò da tutta l'opera che aveva fatto. E Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in esso DIO si riposò da tutta l'opera che aveva creato e fatto"

ND

Perché Ilgen ebbe questa idea? Per tre motivi: i sei giorni creativi non collimano con le otto opere creative che vi sono descritte; giorno e notte (1:5) si manifestano prima che siano portati all'esistenza il sole e la luna (1:16), stessa considerazione per la creazione delle piante (1:11) prima dell'esistenza del sole; 2:1 ("Così furono terminati i cieli e la terra") è in tutta evidenza la conclusione del racconto. In questa ipotesi della creazione in sei giorni non trova posto il sabato perché di questo si narra *dopo* la conclusione del racconto.

LE OTTO OPERE CREATIVE					
1	Luce	1:3	5	Astri	1:14
2	Distesa	1:6	6	Fauna acquatica e volatile	1:20
3	Emersione della terra	1:9	7	Fauna terrestre	1:24
4	Flora	1:11	8	Essere umano	1:26

Altri studiosi formularono in seguito altre teorie e tentarono altre ricostruzioni alla ricerca della primitiva struttura del racconto (o dei due racconti) della creazione. La suddivisione in due serie da quattro elementi proposta da Karl David Ilgen appare molto armoniosa perché gli elementi della seconda serie trovano ciascuno posto nei corrispondenti "contenitori" della prima. È attraente, non c'è che dire.

GLI OTTO GIORNI CREATIVI SECONDO ILGEN			
1	Luce	5	Astri
2	Cielo	6	Uccelli
3	Mare	7	Pesci
4	Terra con la flora	8	Animali terrestri e uomo

LE OTTO OPERE CREATIVE SECONDO K. D. ILGEN	
(1) Luce con gli	(5) Astri
(2) Cielo con gli	(6) Uccelli
(3) Mare con i	(7) Pesci
(4) Terra e flora con	(8) Animali terrestri e uomo

Per contro, la suddivisione in sei giorni darebbe questo schema disarmonico:

1°	Luce	4°	Astri
2°	Cielo	5°	Pesci e uccelli
3°	Terra con le piante e mare	6°	Animali terrestri e uomo

Il punto veramente importante è però: come stanno davvero le cose **nel testo biblico**? Esaminiamo bene in cosa consiste l'opera creativa nel secondo giorno:

> **1:6** Poi Dio disse: «Vi sia una distesa tra le acque, che separi le acque dalle acque». **7** Dio fece la distesa e separò le acque che erano sotto la distesa dalle acque che erano sopra la distesa. E così fu. **8** Dio chiamò la distesa «cielo». Fu sera, poi fu mattina: secondo giorno.

Nel secondo giorno creativo abbiamo una massa d'acqua globale su cui Dio opera dividendola in due con una "distesa", per meglio dire con la *raqìa* (רָקִיעַ), tradotto "ampio spazio" dalla nuova *TNM* e "firmamento" da *ND*.

La *raqìa* (רָקִיעַ)

Al di fuori della Bibbia questo termine lo troviamo in alcuni dialetti semitici (aramaico giudaico babilonese, mandaico e aramaico). La radice *rq'* ha il significato di "distendere/allargare/spandere/(cal)pestare". Il vocabolo dovrebbe quindi avere il senso datogli dalla nuova *TNM*, ma non il senso precisato nella nota in calce in cui l'"ampio spazio" viene identificato con l'atmosfera[313]. La forma *raqìa* corrisponde però morfologicamente a *raqýq* (רָקִיק), che indica qualcosa di sottile (in *Es* 29:2 e *Lv* 2:4 indica una focaccia schiaccia e non fermentata). Forme molto similari indicano in tardo babilonese e in ugaritico qualcosa di sottile; nell'aramaico palestinese del 1° secolo il termine può essere usato per tradurre il greco ἐπίβλημα (*epìblema*), che indica una stoffa sottile, una toppa (cfr. *Lc* 5:36). In definita il senso di *raqìa* non ha a che fare con l'espansione ma con la compressione e la stabilizzazione. In *Gn* 1:6 viene espresso il comando "vi sia" seguito dall'indicazione del luogo in cui deve attuarsi: בְּתוֹךְ הַמָּיִם (*b^{e}tòch hamàym*) "in mezzo alle acque"; in 1:7 si ha l'esecuzione e in 1:8 alla *raqìa* viene dato il nome "cielo" ("cieli" in ebraico). In 1:14 nella *raqìa* dei cieli vengono posti gli astri (cfr. vv. 15 e 17) e in 1:20b vi vengono fatti volare gli uccelli (in *NR* "per l'ampia distesa del cielo" presenta l'aggiunta "ampia"; così anche in "nell'ampio spazio del cielo" della nuova *TNM* che aggiunge di suo l'aggettivo); il testo ebraico legge: "Volatile voli sulla terra su superfici di *raqìa* dei cieli". La *raqìa* la ritroviamo poi nelle visioni di *Ezechiele*:

Ez 1:22	"Una figura sopra teste vivente, una *raqìa* come cristallo scintillante"
Ez 1:23	"Sotto la *raqìa* ali di essi"
Ez 1:25	"Ci un suono da sopra la *raqìa* che [era] sopra loro testa"
Ez 1:26	"E da sopra la *raqìa* che [era] sopra loro testa come una visione"
Ez 10:1	"E vidi, ecco, sopra la *raqìa* che [era] sopra la] testa dei cherubini …"

Infine, la *raqìa* è menzionata in *Sl* 19:2: "[L'] opera delle sue mani [è] raccontante la *raqìa*", in *Sl* 150:1: "Lodate Dio ne[lla] sua *raqìa*", in *Dn* 12:3: "I saggi splenderanno come [lo] splendore della *raqìa*".

Considerando tutti i passi biblici che parlano della *raqìa*, vediamo che in *Ez* essa appare come una lastra separatrice; le creature viventi e i cherubini trovano posto sotto la *raqìa* e da sopra di essa provengono un suono divino e una visione divina. I due passi salmici lo confermano. Nel passo di *Dn* la *raqìa* appare splendente come in *Ez* 1:22. Questa uniformità, che è conforme al senso di *raqìa* di sottigliezza che il vocabolo ha, sembrerebbe adombrata in *Gn* 1:20b in cui gli uccelli vengono fatti volare nella *raqìa*. In che ci induce ad un esame più approfondito della frase ebraica:

וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל־הָאָרֶץ עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם
veòf yopèf al-haàrets al-pnè raqìa hashamàym
e volatile voli su-la terra *al-pnè raqìa* dei cieli

Nella frase compare due volte la preposizione *al* (עַל). La prima volta significa indubbiamente il "su/sopra": gli uccelli volano infatti sopra la terra. Ma poiché la *raqìa* equivale al cielo (1:14,15,17), sarebbe oltremodo

[313] La nota di *TNM* recita: «O "una distesa", cioè l'atmosfera».

strano che gli uccelli colassero sopra il cielo. E sarebbe anche strano che il testo dicesse 'sulla terra sulla faccia di [*pnè*] *raqìa*'; casomai avremmo dovuto avere 'sulla terra ***e*** sulla faccia di [*pnè*] *raqìa*'. Neppure possiamo intendere *al-pnè raqìa* come se fosse 'nella *raqìa*': non lo consentono né la grammatica né la costruzione della frase[314]. L'esatta traduzione di *al-pnè* la troviamo in *Es* 20:3 che presenta la stessa identica espressione: "Non avrai altri dei contro la faccia di me [עַל־פָּנָי (*al-panày*)]"[315]. Abbiamo così la giusta traduzione di *Gn* 1:20b:

וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל־הָאָרֶץ עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם
veòf yopèf al-haàrets al-pnè raqìa hashamàym
e volatile voli su-la terra *contro-faccia di raqìa* dei cieli

Gli uccelli devono volare sopra la terra ed entro (ovvero non superando) la *raqìa*. Quanto agli astri, va ricordato che nella cosmologia biblica la *raqìa* era pensata una cupola solida su cui erano rigidamente fissate le stelle. – Cfr. il capitolo n. 28.

Nel secondo giorno creativo abbiamo dunque una massa d'acqua globale su cui Dio opera dividendola in due tramite la *raqìa* (רָקִיעַ). È in tal modo che vengono ad esistere l'oceano globale (ricoprente l'intero pianeta) e il cielo: "Dio ***fece la distesa*** e separò le acque che erano sotto la distesa dalle acque che erano sopra la distesa. E così fu. Dio chiamò la distesa «cielo». Fu sera, poi fu mattina: secondo giorno" (1:7,8). Va poi notato che nel terzo giorno creativo non viene affatto creato il mare. In 1:10 è detto che Dio "chiamò la raccolta delle acque «mari»". Tale raccolta è costituita dalle acque inferiori: "Le acque che sono sotto il cielo siano raccolte in un unico luogo e appaia l'asciutto" (1:9). La vera creazione nel terzo giorno è costituita dalla flora, al v. 11: "Produca la terra della vegetazione". Così, non possiamo dire che il cielo e il mare siano due diversi atti creativi, perché altro non sono che il risultato dalla scissione delle acque. È come nel primo giorno, nel quale non possiamo dire che vengano creati il giorno e la notte: la creazione nel primo giorno è quella della *luce*, la quale fende le tenebre originando notte e dì. Così nel secondo giorno: la vera creazione è quella della *raqìa*, la quale produce il mare globale sottostante, che poi nel terzo giorno viene fatto ritirare per far apparire l'asciutto.

In tal modo abbiamo una perfetta corrispondenza:

1°	Luce	4°	Astri
2°	Cielo e mare	5°	Pesci e uccelli
3°	Terra con le piante	6°	Animali terrestri e uomo

Ciò chiarito, come possiamo spiegare che giorno e dì si succedano già nel primo giorno creativo (1:5) senza il sole e la luna che sono portati all'esistenza nel quarto giorno "per separare il giorno dalla notte" (1:14)? Questa notevole difficoltà non può essere risolta attribuendola ad una specie di *gaffe* del redattore. L'agiografo era tutt'altro che stupido. La sua grande cura per il testo è riscontrabile in ogni sua parola e frase, per cui una sua svista è totalmente da escludere. La questione non può

[314] La preposizione "in" la troviamo in 1:14,15,17 in cui si parla di luminari ***b**irqia*, "***ne***[lla] *raqìa*".
[315] L'unica differenza tra *al-pnè* e *al-panày* è che in quest'ultima espressione si ha il suffisso *y*, "di me". Il vocabolo è פָּנִים (*panìm*), "facce", da tradursi al singolare "faccia" perché in ebraico è solo plurale; *pnè* è la forma costrutta (= faccia di) e *panày* è la forma per "faccia di me".

neppure essere risolta dando stravaganti spiegazioni come fa la Watchtower: «Evidentemente il primo "giorno" la luce diffusa penetrò attraverso le fasce che avvolgevano il pianeta, ma le sorgenti di quella luce non sarebbero state visibili a un osservatore situato sulla terra, a causa degli strati di nubi che ancora circondavano il pianeta»[316]. Questo tentativo di spiegazione alla buona può anche soddisfare i semplici, irretiti psicologicamente tramite il conciliante "evidentemente" che, se non accolto, farebbe sembrare sciocchi. Chi studia *la Scrittura* (e non una pubblicazione religiosa sulla Scrittura) può notare che per la luce nel primo giorno e per i luminari nel quarto c'è lo stesso identico comando da parte di Dio: יְהִי (*yehì*), "sia" (1:3,14); anzi, la stessa identica espressione: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי (*vayomer elohìm yehì*), "e disse Dio: sia". Ora, se con il primo "sia" fu creata la luce, è evidente che con il secondo "sia" furono creati i luminari (sole, luna e stelle). *Creati*, non resi semplicemente visibili.

Come trovare, allora, la soluzione? Indagando ciò che nessuno indaga: il pensiero dello scrittore biblico. Intanto, la creazione della luce nel primo giorno è assodata. Allo stesso modo va dato per assodato che per l'agiografo il fenomeno della luce è concepito come non dipendente dagli astri. Si pensi a questo: una notte senza luna cessa forse di essere notte? Allo stesso modo, l'ebreo dei tempi biblici notava che c'era luce ancor prima che sorgesse il sole e che ce n'era ancora dopo che il sole era tramontato. Per l'osservatore ebreo di allora, al suo sorgere il sole non faceva altro che aggiungere luce alla luce che già c'era. Il sole intensificava la luce del giorno che già c'era e che continuava per un po' dopo che il sole se n'era andato con la sua propria luce. Nella visione biblico-ebraica "Dio ha posto una tenda per il sole", che "esce da una estremità dei cieli, e il suo giro arriva fino all'altra estremità" (*Sl* 19:4,6). In *Sl* 74:16 si canta: "Il giorno appartiene a te, e così anche la notte; tu creasti la luce e il sole" (*TNM* 2017); nel testo ebraico: מָאוֹר וְשָׁמֶשׁ (*maòr vashàmesh*). Il vocabolo מָאוֹר (*maòr*), oltre che "luminare" può indicale la luce, come in "alla luce [לִמְאוֹר (*limeòr*)] del tuo volto" in *Sl* 90:8. Si noti dunque che luce e sole sono menzionate come due creazioni diverse e separate: "Tu creasti la luce e il sole". Se va detto che la traduzione di *TNM* è ottima in *Sl* 74:16, altrettanto non si può dire per *Sl* 136:7: "Ha fatto le grandi fonti di luce", e lo stesso vale per *Gn* 1:14: "Poi Dio disse: «Ci siano fonti di luce»"[317]. Quando il salmista dice che Dio "si avvolge di luce come d'una veste" (*Sl* 104:2), non è certo alla luce solare che pensa.

Un'altra obiezione viene mossa per 1:8 in cui si legge: "Fu sera, poi fu mattina: secondo giorno", senza alcun apprezzamento da parte di Dio, diversamente dagli altri sei giorni in cui è detto che "Dio vide che questo era buono". Il fatto che la *LXX* aggiunge in 1:8 καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν (*kài èiden o theòs òti kalòn*), "e vide il Dio che bello", fa pensare ad alcuni non solo che l'agiografo ebbe una svista ma che gli ebrei alessandrini vi rimediarono. Quanto a quest'ultimi possiamo solo supporre che

[316] *Come ha avuto origine la vita? Per evoluzione o per creazione?*, Watchtower, 2007, pag. 31, § 21.
[317] A ben poco serve qui la nota in calce di *TNM* «O "luminari"», se poi i luminari vengono scambiati nel testo tradotto per "fonti di luce".

essi abbiamo inteso uniformare la loro traduzione, e non permettersi di correggere il testo biblico originale. Di fatto la valutazione “era buono” manca per il secondo giorno. Ora, se esaminiamo ciò che in esso accadde, vediamo che ci fu la scissione delle acque oceaniche in due, separando il cielo (che venne a trovarsi in alto) dal mare globale (che venne a trovarsi in basso). Tutta questa operazione non era però ancora conclusa nel secondo giorno. Le acque ricoprivano interamente ancora tutto il pianeta, per cui non si poteva dire che era buono. Fu nel terzo che quest’opera fu completata, allorché “Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo siano raccolte in un unico luogo e appaia l'asciutto»” (1:9); vennero così a prendere forma la terraferma e il mare (1:10). Ci fu poi la creazione della vegetazione (1:10) e solo allora si poté dire che “Dio vide che questo era buono”. - 1:12.

Sempre basandosi sulla *LXX*, che alla fine del v. 20 presenta la formula καὶ ἐγένετο οὕτως (*kài eghèneto ùtos*), “e avvenne così”, alcuni pensano che nel testo ebraico ci sia una dimenticanza perché qui manca il ritornello. Anche qui possiamo ragionevolmente supporre che gli ebrei alessandrini abbiano voluto conferire uniformità alla loro traduzione. Quanto alla mancanza nel testo ebraico, osserviamo semplicemente che la formula non era qui necessaria perché subito dopo, in 1:21, è detto “Dio creò”. Aggiungere “e così fu” sarebbe stata solo una ridondanza.

Alcuni discutono perfino sulla frase finale di 1:7: וַיְהִי־כֵן (*vayehì-chen*), “e fu così”, che nella *LXX* si trova invece alla fine del v. 6: καὶ ἐγένετο οὕτως (*kài eghèneto ùtos*), “e avvenne così”. Di nuovo, la scelta della *Settanta* si spiega con la sua tendenza all’uniformità. Non è però necessario concludere, sulla base della versione greca, che la finale di 1:7 sia una glossa postuma finita poi nel testo nel posto sbagliato, perché l’azione divina è già esposta al v. 7. Altri ancora pensano il contrario: dopo il v. 6 (“Dio disse: «Vi sia una distesa tra le acque, che separi le acque dalle acque»”) ci sarebbe al v. 7 solo “E così fu”, e il resto del v. 7 (“Dio fece la distesa e separò le acque che erano sotto la distesa dalle acque che erano sopra la distesa”) sarebbe una glossa. Ma non sarebbe il caso, prima di mettere mano alle forbici con disinvoltura, di domandarsi se il testo genuino di 1:7 non sia proprio quello che leggiamo?

Al v. 7 troviamo l’espressione וַיַּבְדֵּל (*vayavdèl*), “e separò”. Ora si noti che questa stessa espressione è presente anche al v. 4: “Dio separò [וַיַּבְדֵּל (*vayavdèl*), “e separò”] la luce dalle tenebre”. Abbiamo dunque un parallelo: al v. 4 si tratta di una separazione che riguarda il tempo; al v. 7 riguarda lo spazio (“separò le acque”). Il “così fu” alla fine del v. 7 non solo ci sta tutto, ma assume qui un gran valore perché ha il senso di ‘e così fu *per sempre*’. Anzi, possiamo dire di più: ha questo senso in tutti i passi in cui appare:

וַיְהִי־כֵן (*vayehì-chen*), “e fu così” = Una volta per sempre		
1:7	“Dio fece la distesa e separò le acque che erano sotto la distesa dalle acque che erano sopra la distesa. **E così fu**”	
1:9	“Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo siano raccolte in un unico luogo e appaia l'asciutto». **E così fu**”	
1:11	“Dio disse: «Produca la terra della vegetazione …». **E così fu**”	
1:15	“[“«Vi siano delle luci”, v. 14] … facciano luce nella distesa dei cieli per illuminare la terra». **E così fu**”	
1:24	“Dio disse: «Produca la terra animali viventi …». **E così fu**”	
1:30	“«A ogni animale della terra, a ogni uccello del cielo … io do ogni erba verde per nutrimento». **E così fu**”	
1:7	Cielo	“Ecco, io creo nuovi cieli” (*Is* 65:17); “Rimarranno stabili davanti a me”. - *Is* 66:22.
1:9	Mare	“Gli dissi: «Fin qui tu verrai, e non oltre»”. - *Gb* 38:11.
1:11	Vegetazione	“Vi darò le piogge nella loro stagione, la terra darà i suoi prodotti”. - *Lv* 26:4.
1:15	Astri	“Ecco, io creo nuovi cieli” (*Is* 65:17); “Rimarranno stabili davanti a me”. - *Is* 66:22.
1:24	Animali	Continuano a riprodursi
1:30	Fauna, uomo	Continuano a riprodursi

A comprova, possiamo notare i casi in cui וַיְהִי־כֵן (*vayehì-chen*), “e fu così”, manca:

1° giorno (1:3-5)	Si ha וַיְהִי־אוֹר (*vyehì-or*), “e fu luce”, ma non “e fu così”, perché la luce dei primi tre giorni è altro rispetto a quella del quarto giorno.
5° giorno (1:20-23)	Manca perché tra gli animali ci sono i mostri preistorici e i draghi poi scomparsi. La formula si ritrova però al v. 30 e riguarda tutto ciò che menzionato dal v. 26 al 30, nel 6° giorno (animali ed essere umani).

Il racconto della creazione si presenta armonico ma non legato ad uno schematismo. Ciò è più apprezzabile nel raffronto tra il testo ebraico e quello greco della *LXX*, che presenta diverse differenti lezioni. Da una parte, lo stile ebraico che evita quanto più possibile l’uniformità (questa è una regola letteraria generale); dall’altra lo stile greco con la sua tendenza a livellare e a prediligere le ricostruzioni schematiche. Un esempio di ciò lo troviamo in 1:9,10. Si noti qui l’operazione che fa la *Settanta* (il testo è tradotto letteralmente mantenendo pero le parole originali oggetto del rifacimento):

1:	TESTO EBRAICO MASORETICO	TESTO GRECO DELLA *LXX*	NOTE
9	“E disse Dio: Si raccolgano le acque sotto i cieli verso *maqòm* uno e si veda l’asciutto. E fu così.	“E disse il Dio: Si raccolga l’acqua, il sotto del cielo, verso una *synagoghè* sola, e si veda l’asciutto. E avvenne così.	La *LXX* legge *miqvèh* (in greco *synagoghè*) al posto di *maqòm*. Si tratta di un errore, perché *miqvèh* si ha solo *dopo* che le acque sono raccolte. In più, non si può avere *miqvèh*-*synagoghè* come uno, essendoci anche la terra.
10	E chiamò Dio l’asciutto terra e *miqvèh* delle acque chiamò mari. E vide Dio che [era] buono”	E chiamò il Dio l’asciutto terra e i *systèmata* delle acque chiamò mari. E vide il Dio che [era] bello”	
מָקוֹם (*maqòm*): luogo, posto		Συναγωγή (*synagoghè*): raccolta (di cose o persone)	
מִקְוֶה (*miqvèh*): raccolta, massa		Σύστημα *sýstema*): riunione, massa, complesso	

Più importanti di queste particolarità sono i diversi modi di presentare gli atti creativi. Ce ne sono tre: 1. Dio comanda e così avviene: 2. Dio crea oppure fa; 3. Dio ordina agli elementi di produrre.

Dio comanda e così avviene
Dio crea oppure fa
Dio ordina agli elementi di produrre

Non si può pensare qui a formule equivalenti usate allo stesso modo per avere varietà espressive. Se così fosse, le formule sarebbero intercambiabili e una varrebbe l’altra, ma così non è; si prenda ad esempio 1:1: “Nel principio Dio creò i cieli e la terra”: qui non si potrebbe dire ‘ci siano i cieli e la terra’ oppure ‘produca [cosa?] i cieli e la terra’. E neppure, in 1:6, al posto di “vi sia una distesa tra le acque” si potrebbe dire ‘producano le acque una distesa che le separi’, perché la distesa non è un prodotto delle acque. Si

tratta proprio di divergenze che vanno studiate per vedere se nel testo ci sono delle regole per la scelta delle espressioni.

Scopriamo così che quando si tratta di cose immateriali si usa il comando e la cosa avviene: “Dio disse: «Sia luce!» E luce fu” (1:3); così anche per il ritiro delle acque (il risultato è materiale ma il ritiro non lo è) in 1:9: “Le acque che sono sotto il cielo siano raccolte in un unico luogo”. In questi casi il comando è l’unica formula possibile.

Quando si tratta di creare o fare qualcosa di nuovo sono usate le altre due formule (2. Dio crea oppure fa; 3. Dio ordina agli elementi di produrre). Più precisamente, la seconda formula (creazione/formazione diretta di Dio) per le cose più “alte”: “Dio fece le due grandi luci” (1:16); “Dio creò l'uomo” (1:27). La terza formula (comando divino agli elementi affinché producano) è usata per la flora: “Produca la terra della vegetazione” (11). La seconda e la terza sono usate insieme per gli animali: “«Producano le acque in abbondanza esseri viventi, e volino degli uccelli sopra la terra per l'ampia distesa del cielo». Dio creò i grandi animali acquatici e tutti gli esseri viventi che si muovono, e che le acque produssero in abbondanza secondo la loro specie, e ogni volatile secondo la sua specie” (1:20,21); “«Produca la terra animali viventi …». … Dio fece gli animali”. - 1:24,25.

Con ciò va respinta la seguente teoria della Watchtower:

> «È pure degno di nota il fatto che in Genesi 1:16 non è usato il verbo ebraico *barà’*, che significa “creare”. Troviamo invece il verbo ebraico *‘asàh*, che significa “fare”. Dato che il sole, la luna e le stelle fanno parte dei “cieli” menzionati in Genesi 1:1, essi furono creati molto prima del quarto giorno. Nel quarto giorno Dio ‘fece’ occupare a questi corpi celesti un nuovo ruolo rispetto alla superficie della terra e alla distesa sopra di essa. Infatti si legge: “Dio li pose nella distesa dei cieli per splendere sopra la terra”. Ciò indicherebbe che ora erano diventati visibili dalla superficie della terra, come se si trovassero nella distesa. Inoltre, i luminari dovevano “servire come segni e per le stagioni e per i giorni e gli anni”, provvedendo in vari modi una guida per l’uomo. — Ge 1:14». – *Perspicacia nello studio delle Scritture*, vol. 1, pag. 595.

Intanto, verifichiamo la valenza dei due verbi ebraici per “creare” e “fare”. In *Sl* 89:47 (v. 48 nel testo ebraico) *TNM* traduce, giustamente: “È senza scopo che hai creato [בָּרָאתָ (*baràta*)] tutti gli uomini?”; qui il verbo è בָּרָא (*barà*). Il fatto però che in *Gn* 1:26 si legge che “Dio disse: «Facciamo [נַעֲשֶׂה (*naassèh*), verbo עָשָׂה (*asàh*), “fare”] l’uomo»” (*TNM*; cfr. 9:6) mostra che i due verbi sono intercambiabili; tant’è vero che subito dopo, al v. 27, è detto che “lo creò [בָּרָא (*barà*)]” (*TNM*). Sostenere che prima lo rese visibile e poi lo creò sarebbe un assurdo. Proseguiamo. In *Is* 40:26 *TNM* traduce, sempre giustamente: “Alzate gli occhi al cielo e osservate: chi ha creato [בָּרָא (*varà*), בָּרָא (*barà*), “creare”] queste cose?”. Ora, che cosa si doveva osservare nel cielo se non gli astri? Nello stesso versetto è detto che Dio ne conosce “il numero esatto” e “le chiama tutte per nome” (*TNM*), il che ci rimanda a *Sl* 147:4, in cui è detto che Dio “conta il numero delle stelle, le chiama tutte per nome” (*TNM*). Le stelle, quindi, furono create (cosa che si afferma nel passo isaiano), e non rese visibili. La Watchtower sostiene però che prima furono create e poi rese visibili. Indaghiamo allora

il verbo “fare”. *Sl* 96:5 afferma che Dio “è colui che ha fatto [עָשָׂה (*asà*)] i cieli” (*TNM*), tuttavia in *Gn* 1:1 viene detto che “Dio creò [בָּרָא (*barà*)] i cieli” (*TNM*); e qui sono inammissibili due fasi: prima creare e poi rendere visibile. È più che evidente che “creare” e “fare” sono intercambiabili. La teoria dell’americana Watchtower si basa sulla non corretta conoscenza della Scrittura e sull’idea non scritturale che la luce del primo giorno e i luminari del quarto siano collegati. Ma il punto è un altro: la banalità con cui la Society d’oltreoceano affronta e risolve, senza risolverle davvero, le questioni bibliche. Basterebbe infatti domandarsi perché mai per dire “rese visibili” la Scrittura dovrebbe dire “fece”.

Per ciò che riguarda la produzione della vegetazione nel terzo giorno (*Gn* 1: 11-13), senza luce solare perché il sole su creato nel quarto giorno (1:14-19), la Watchtower dice una mezza verità:

> «Entro la fine di questo terzo periodo creativo erano state create tre ampie categorie di piante terrestri. La luce diffusa doveva ormai essere diventata sufficientemente forte, abbastanza da permettere il processo di fotosintesi essenziale alle piante verdi». – *Come ha avuto origine la vita? Per evoluzione o per creazione?*, pag. 31, § 19.

La “luce diffusa” era quella della luce creata nel primo giorno, e non quella solare.

C’è un’ultima questione da affrontare - anche se in buona parte è già stata trattata -, che riguarda *Gn* 2:2: “Il settimo giorno, Dio compì l'opera che aveva fatta, e si riposò il settimo giorno da tutta l'opera che aveva fatta”. Il problema che si pone non è affatto da poco: se Dio compì la sua opera nel settimo giorno, vuol dire che operò anche nel settimo giorno, ma se operò (e dovette operare per concludere l’opera), come può dirsi che operò?

Alcuni studiosi sostengono che בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי (*bayòm hashvii*), “nel giorno il settimo”, vada letto *bayòm hashishì*, “nel giorno il sesto”. Non si tratta di un’ipotesi campata in aria, perché già i traduttori ebrei della versione greca della *LXX* si posero il problema e lo risolsero così:

Gn 2:2
וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
vayechàl elohìm bayòm hashvii melachtò ashèr asàh
e completò Dio nel giorno il settimo lavoro di lui che fece
וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
vayshbòt bayòm hashvii mikol-melachtò ashèr asàh
e cessò nel giorno il settimo da ogni lavoro di lui che fece

καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν,
kài synetèlesen o theòs en te emèra tè èkte tà èrga autù, à epòiesen,
e completò il Dio in il giorno il sesto le opere di lui, che fece,
καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησεν
kài katèpausen tè emèra tè ebdòme apò pànton tòn èrgon autù, òn epòiesen
e si riposò al giorno il settimo da tutte le opere di lui, [da] quelle si riposò

Giovanni Diodati cercò una soluzione agendo sulla traduzione dei verbi traducendo così: “Ora, *avendo Iddio compiuta* nel settimo giorno l'opera sua, la quale egli avea fatta, si riposò nel settimo giorno da ogni sua opera, che egli avea fatta”. Tuttavia, la *ND* rimette i verbi a posto e traduce: “Pertanto il settimo giorno, Dio terminò l'opera che aveva fatto, e nel settimo giorno si riposò da tutta

l'opera che aveva fatto". *TILC* ci prova come il Diodati: "Il settimo giorno, terminata la sua opera, Dio si riposò", e in 2b si gioca sull'equivoco: "Il settimo giorno aveva finito il suo lavoro". Come dire: nel settimo giorno l'opera era ormai stata terminata, perché completata nel sesto giorno. Anche la *Bibbia concordata* gioca sui verbi, e vi aggiunge pure un avverbio: "Avendo dunque Dio compiuto nel settimo giorno l'opera che aveva fatto, nel settimo giorno si riposò da ogni sua opera intrapresa". La nuova *CEI* rispetta del tutto il testo biblico e traduce: "Dio, nel settimo giorno, portò a compimento il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto". La nuova *TNM* è la più spudorata perché gioca pesantemente sulla traduzione dei verbi, che fa a modo suo: "Il settimo giorno Dio aveva completato la sua opera, e nel settimo giorno iniziò a riposarsi da tutto quello che aveva fatto".

Il rabbino, storico ed ebraista italiano Umberto Cassuto (1883 – 1951), notevole e preparatissimo biblista e accademico, propone come soluzione una più esatta traduzione del verbo iniziale וַיְכַל (*vayechàl*), solitamente tradotto "e completò". Egli si richiama a *Gn* 17:22: "E terminò [וַיְכַל (*vayechàl*)] di parlare [Dio con Abraamo]", e fa notare che Dio aveva già smesso di parlare al versetto precedente, il 21, per cui *vayechàl* deve avere secondo lui un altro senso. Il Cassuto sostiene quindi che quel verbo non indica propriamente l'esecuzione dell'azione, ma la situazione che ne consegue. In parole povere, anch'egli gioca sulla traduzione dei verbi e propone di tradurre con questo senso: "Poiché Elohim nel settimo giorno si trovò nella condizione di avere ormai finito l'opera sua che egli fece, egli si astenne nel giorno settimo dall'occuparsi di ogni opera sua".

Ora, perché mai dovremmo cercare risposte plausibili nelle traduzioni dei verbi? Di certo va tenuto conto di come i traduttori interpretano il testo biblico e non c'è dubbio che il parere degli esegeti vada tenuto in considerazione. Tutto ciò arricchisce e può permetterci di penetrare il testo sacro più in profondità. Ma alla fine ciò che conta è e rimane il testo biblico. Anche nel caso che stiamo considerando si rivelano decisive le parole del giudeo Yeshùa: "Esaminate le Scritture!"[318]. – *Gv* 5:39.

In *Gn* 2:2 abbiamo **due frasi e due affermazioni**:

Gn 2:2
וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
vayechàl elohìm bayòm hashviì melachtò ashèr asàh
e completò Dio nel giorno il settimo lavoro di lui che fece
וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
vayshbòt bayòm hashviì mikol-melachtò ashèr asàh
e cessò nel giorno il settimo da ogni lavoro di lui che fece

[318] Il testo greco legge ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς (*eraunàte tàs grafàs*). La forma verbale *eraunàte* viene di solito presa come presente indicativo e tradotta "voi esaminate". Va però precisato che il verbo greco ha la stessa forma anche per l'*imperativo*, per cui si può tradurre: "Scrutate le Scritture!, dato che voi pensate di avere in esse la vita eterna". Questa traduzione con l'imperativo è avvalorata dal fatto che "scrutate" (ἐραυνᾶτε, *eraunàte*) non ha il pronome "voi" (ὑμεῖς, *ümèis*) che le traduzioni aggiungono, e che invece si trova solo nella frase seguente.

Ambedue le azioni sono svolte nel settimo giorno. Anziché vedervi una contraddizione, perché non accettare il testo biblico così com'è e cercare di capire il pensiero che esprime? Dio completò la sua opera riposandosi e si riposò completando la sua opera. Come è possibile? In solo modo: facendo le due cose insieme. Per meglio dire, si tratta una sola azione ma duplice e contemporanea. Il riposo sabatico fa parte della settimana e la conclude. Nel settimo giorno Dio fece qualcosa e questo qualcosa consistette nel non fare.

Questo stesso spirito sarà poi presente nel quarto Comandamento: "Lavora sei giorni e fa' tutto il tuo lavoro, ma il settimo è giorno di riposo, consacrato al Signore Dio tuo; non fare in esso nessun lavoro ordinario" (*Es* 20:9,10). Di sabato non si cessa di esistere, ma si riposa.

CAPITOLO 31

Il Diluvio

Gn 6-8

Il racconto del Diluvio occupa tre capitoli della *Genesi*: il 6°, il 7° e l'8°. In *Gn* 5 viene elencata la genealogia di Adamo fino a Noè, che generò Sem, Cam e Iafet. Le seguenti tabelle ci aiutano a collocare cronologicamente gli eventi nella storia[319]:

Avvenimento	Somme	Totale anni	*Gn*
Adamo genera Set a 130 anni	130	130	5:3
Set genera Enos a 105 anni	+ 105	235	5:6
Enos genera Chenan a 90 anni	+ 90	325	5:9
Chenan genera Maalaleel a 70 anni	+ 70	395	5:12
Maalaleel genera Iared a 65 anni	+ 65	460	5:15
Iared genera Enoc a 162 anni	+ 162	622	5:18
Enoc genera Metusela a 65 anni	+ 65	687	5:21
Metusela genera Lamec a 187 anni	+ 187	874	5:25
Lamec genera Noè a 182 anni	+ 182	1056	5:28,29
Avviene il Diluvio. Noè ha 600 anni	+ 600	1656	7:6
Dalla creazione di Adamo al Diluvio: 1656 anni			

Anno da Adamo	A. E.V.	Evento
-	4007	Creazione di Adamo
130	3877	Nascita di Set
235	3772	Nascita di Enos
325	3682	Nascita di Chenan
395	3612	Nascita di Maalalel
460	3547	Nascita di Iared
622	3385	Nascita di Enoc
687	3320	Nascita di Metusela
874	3133	Nascita di Lamec
930	3077	Morte di Adamo
1056	2951	Nascita di Noè
1558	2449	Nascita di Sem
1656	2351	Diluvio

Una buona suddivisione dei tre capitoli che parlano del Diluvio è indicata dai sottotitoli posti dalla versione *NR*:

Gn 6	*Gn* 7	*Gn* 8
Corruzione del genere umano (1-10) Costruzione dell'arca (11-22)	Il diluvio	Fine del diluvio. Noè esce dall'arca

Nel testo – a detta di diversi studiosi – troviamo numerose duplicazioni: se ne contano ben 14. Oltre a queste, il racconto presenterebbe 5 contraddizioni. Se si considera che il tutto è concentrato in tre capitoletti, il lettore si troverebbe davanti ad una narrazione che nel migliore dei casi gli apparirebbe caotica. Diversi studiosi ipotizzarono due racconti originali diversi messi poi insieme da un redattore. Individuati e separati, cesserebbe la confusione. Ma per ammettere una simile teoria, dovremmo presupporre un redattore alquanto superficiale e privo di buon senso al punto di non rendersi conto del disordine da lui tramandato ai posteri. Avendo imparato però quanto bravo e geniale sia

[319] Per la ricostruzione della cronologia biblica si veda *Ricostruzione cronologica da Adamo alla Toràh*; per la lunghissima durata delle vite dei patriarchi si veda *Le età dei patriarchi*.

l'agiografo, respingiamo decisamente questa idea. Come spiegare allora i duplicati e le presunte contraddizioni? Nel solito modo: indagando seriamente il testo biblico. Iniziamo dunque con la catalogazione dei presunti doppioni (diversi dei quali svaniscono già alla lettura):

"Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che il loro cuore concepiva soltanto disegni malvagi in ogni tempo". – 6:5.	"Dio guardò la terra; ed ecco, era corrotta, poiché tutti erano diventati corrotti sulla terra". – 6:12.
"E il Signore disse: «Io sterminerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato: dall'uomo al bestiame, ai rettili, agli uccelli dei cieli; perché mi pento di averli fatti»". – 6:7.	"Allora Dio disse a Noè: «Nei miei decreti, la fine di ogni essere vivente è giunta poiché la terra, a causa degli uomini, è piena di violenza; ecco, io li distruggerò, insieme con la terra»". – 6:13.
"Noè trovò grazia agli occhi del Signore". – 6:8.	"Noè fu uomo giusto, integro, ai suoi tempi; Noè camminò con Dio". – 6:9.
"«Ecco, io sto per far venire il diluvio delle acque sulla terra»". – 6:17.	"«Di qui a sette giorni farò piovere sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti»". – 7:4.
"«Tu entrerai nell'arca: tu e i tuoi figli, tua moglie e le mogli dei tuoi figli con te»". – 6:18.	"Il Signore disse a Noè: «Entra nell'arca tu con tutta la tua famiglia»". – 7:1.
"«Per conservarli in vita con te; e siano maschio e femmina»". – 6:19.	"«Per conservarne in vita la razza»". – 7:3.
"Noè, con i suoi figli, con sua moglie e con le mogli dei suoi figli, entrò nell'arca". – 7:7.	"Noè, Sem, Cam e Iafet, figli di Noè, la moglie di Noè e le tre mogli dei suoi figli entrarono con loro nell'arca". – 7:13.
"Trascorsi i sette giorni, le acque del diluvio vennero sulla terra". – 7:10.	"Le fonti del grande abisso eruppero e le cateratte del cielo si aprirono". – 7:11.
"Il diluvio venne sopra la terra per quaranta giorni, e le acque crebbero e sollevarono l'arca". – 7:17.	"Le acque ingrossarono e crebbero grandemente sopra la terra, e l'arca galleggiava". – 7:18.
"Però ogni essere vivente che si moveva sulla terra". - 7:21.	"Tutto quello che era sulla terra asciutta e aveva alito di vita nelle sue narici, morì". – 7:22.
"Le fonti dell'abisso e le cateratte del cielo furono chiuse". – 8:2a.	"Cessò la pioggia dal cielo". – 8:2b
"Le acque erano asciugate sulla terra". – 8:13a.	"La superficie del suolo era asciutta". – 8:13b.
"Noè capì che le acque erano diminuite sopra la terra". – 8:11.	"«Esci dall'arca tu, tua moglie, i tuoi figli e le mogli dei tuoi figli con te»". – 8:16.
"«Io non maledirò più la terra a motivo dell'uomo, poiché il cuore dell'uomo concepisce disegni malvagi fin dall'adolescenza; non colpirò più ogni essere vivente come ho fatto»". – 8:21.	"«Io stabilisco il mio patto con voi; nessun essere vivente sarà più sterminato dalle acque del diluvio e non ci sarà più diluvio per distruggere la terra»". – 9:11.

Leggendo il testo biblico senza avere in mente strane teorie, e dunque senza preconcetti, esso appare non solo ben organizzato in tutte le sue parti, ma anche esposto con finezza narrativa.

In 6:1-8 si ha il preambolo del racconto:

> "Gli uomini incominciarono a moltiplicarsi sulla terra. Nacquero loro delle figlie. I figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e si scelsero quelle che vollero. Allora il Signore disse: «Non lascerò che il mio alito vitale rimanga per sempre nell'uomo, perché egli è fragile. La sua vita avrà un limite: centoventi anni». Quando i figli di Dio si unirono alle figlie degli uomini ed esse partorirono figli, sulla terra vi erano dei giganti. E ci furono anche dopo. Sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi. Il Signore vide che nel mondo gli uomini erano sempre più malvagi e i loro pensieri erano di continuo rivolti al male. Si pentì di aver fatto l'uomo e fu tanto addolorato che disse: «Sterminerò dalla terra quest'uomo da me creato, e insieme con lui anche il bestiame, i rettili e gli uccelli del cielo». Ma Noè incontrò il favore del Signore". – *TILC*.

Excursus

I figli di Dio

Come va inteso *Gn* 6:2? Il passo è tradotto: "I *figli di Dio* [בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (*venè-haelohìm*)] videro che le figlie degli uomini erano belle e presero per mogli quelle che si scelsero fra tutte". Il *Codice Alessandrino* della *LXX* traduce con αγγελοι (*àngheloi*), "angeli". *Elohìm* è usato però nella Bibbia anche quale superlativo, come in *Gb* 1:16 in cui אֵשׁ אֱלֹהִים (*esh elohìm*), "fuoco di Dio", è semplicemente "un gran fuoco", "un fulmine" (*TILC*). "I figli di Dio" potrebbero quindi essere semplicemente degli uomini potenti. Il professor Fausto Salvoni scrive nella nota in calce a *Gn* 6:2 della *Bibbia concordata*: "In questo episodio, l'autore sacro sembra aver utilizzato, senza pronunciarsi in merito, una leggenda popolare sull'origine dei giganti, i *nefilìm*, come preludio al diluvio, mandato da Dio in castigo della perversità crescente degli uomini".

Dopo il preambolo in 6:1-8, il racconto si snoda armoniosamente in 12 parti, fino a 9:17, ciascuna delle quali si chiude con quella che nella metrica corale greca sarà chiamata "responsione":

LE 12 PARTI DEL RACCONTO		LA "RESPONSIONE"	v.
1	Noè e la condizione umana al suo tempo. – 6:9-12.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"	12
2	Istruzioni di Dio a Noè per costruire l'arca. – 6:13-22.	כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים (*kechol ashèr tsivvàh elohìm*) "come tutto ciò che ordinò Dio" (o Yhvh, con piccole varianti)	22
3	Istruzioni di Dio a Noè per entrare nell'arca. – 7:1-5.		5
4	Ingresso di Noè nell'arca. – 7:6-9.		9
5	Noè con la famiglia e gli animali nell'arca. – 7:10-16.		16
6	Diluvio. – 7:17-24.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"	24
7	Fine del Diluvio. – 8:1-14.		14
8	Uscita dall'arca. – 8:15-19.		19
9	Offerta a Dio. – 8:20-22.		22
10	Benedizione di Noè e dei suoi tre figli. – 9:1-7.		7
11	Impegno e promessa di Dio. – 9:8-11.		11
12	Segno del patto: l'arcobaleno. – 9:12-17.		17

E c'è di più! I 12 brani possono essere ripartiti in due serie da 6:

1	Noè e la condizione umana al suo tempo. – 6:9-12.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"
2	Istruzioni di Dio a Noè per costruire l'arca. – 6:13-22.	כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים (*kechol ashèr tsivvàh elohìm*) "come tutto ciò che ordinò Dio" (o Yhvh, con piccole varianti)
3	Istruzioni di Dio a Noè per entrare nell'arca. – 7:1-5.	
4	Ingresso di Noè nell'arca. – 7:6-9.	
5	Noè con la famiglia e gli animale nell'arca. – 7:10-16.	
6	Diluvio. – 7:17-24.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"

7	Fine del Diluvio. – 8:1-14.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"
8	Uscita dall'arca. – 8:15-19.	
9	Offerta a Dio. – 8:20-22.	
10	Benedizione di Noè e dei suoi tre figli. – 9:1-7.	
11	Impegno e promessa di Dio. – 9:8-11.	
12	Segno del patto: l'arcobaleno. – 9:12-17.	

E ora si noti il capolavoro:

PRIMA SERIE: Incorniciati dalla parola "terra", ci sono i passi che fanno risaltare l'ubbidienza di Noè a Dio, che è non solo costante ma sale di grado in grado fino a che Noè è al sicuro nell'arca con i suoi e la terra è invasa e poi sommersa dalle acque diluviali che fanno perire ogni forma di vita.

Si inizia con la terra corrotta e piena di violenza e si termina con la terra annientata. Nel mezzo l'ubbidiente Noè.

1	Noè e la condizione umana al suo tempo. – 6:9-12.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"
2	Istruzioni di Dio a Noè per costruire l'arca. – 6:13-22.	כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים (*kechol ashèr tsivvàh elohìm*) "come tutto ciò che ordinò Dio" (o Yhvh, con piccole varianti)
3	Istruzioni di Dio a Noè per entrare nell'arca. – 7:1-5.	
4	Ingresso di Noè nell'arca. – 7:6-9.	
5	Noè con la famiglia e gli animale nell'arca. – 7:10-16.	
6	Diluvio. – 7:17-24.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"

SECONDA SERIE: Tutti i sei brani si chiudono con la parola "terra" e mostrano la misericordia di Dio attraverso un'ampia panoramica – che in modo dolce e graduale, lento eppur via via più prossimo – in cui tutto riprende vita, finché la famiglia umana mette piede sulla terra rinnovata. L'intero quadro si illumina sempre più, emergendo dalla precedente scura cupezza. "Dio non si dimenticò di Noè e di tutti gli animali selvatici e domestici che si trovavano con lui nell'arca" (8:1, *TILC*). Man mano tutto diventa più radioso e sereno, irradiando pace. E compare l'iridescente arcobaleno, segno della promessa i Dio.

7	Fine del Diluvio. – 8:1-14.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"
8	Uscita dall'arca. – 8:15-19.	
9	Offerta a Dio. – 8:20-22.	
10	Benedizione di Noè e dei suoi tre figli. – 9:1-7.	
11	Impegno e promessa di Dio. – 9:8-11.	
12	Segno del patto: l'arcobaleno. – 9:12-17.	

Tutta questa meravigliosa architettura narrativa non può che far capo ad un'unica mano, quella abile e sapiente dell'agiografo. Come spiegare allora le ripetizioni sopra ricordate? Ne aggiungiamo un'altra all'elenco, la quale ci mostra che non si tratta di doppioni ascrivibili a due diversi documenti originari:

5:32	"Noè, all'età di cinquecento anni, generò Sem, Cam e Iafet"
6:10	"Noè generò tre figli: Sem, Cam e Iafet"

Non basta una semplice citazione di due versetti molto simili per asserire che si tratti di doppioni. Occorre entrare nel merito esaminando il contesto. Il passo di 5:32, essendo il primo, non è ovviamente la ripetizione di un precedente. L'intero capito 5 di *Gn* è costituto interamente dall'albero genealogico del primo uomo: partendo da Adamo, si dirama lungo la storia per circa un millennio e mezzo, giungendo fino a "quanto a Noè, dopo aver compiuto 500 anni, generò Sem, Cam e Iàfet" (5:32, *TNM* 2017). Questo versetto è perfettamente al suo posto. Inamovibile, perché arrivando a 6:8 ("Ma Noè trovò grazia agli occhi del Signore") il lettore perderebbe completamente il filo del discorso e andrebbe nella più totale confusione non sapendo da dove mai sbuchi questo nuovo personaggio. Ma lo sa, proprio grazie a 5:32 in cui si è arrestata temporaneamente la catena dei successori di Adamo. Tale arresto è dovuto alla necessità di spiegare (in 6:1-7) perché Dio decide di sterminare dalla faccia della terra ogni forma di vita. Nel seguito del racconto non c'è proprio nulla di strano nel ricordare i tre figli di Noè, coi quali si riprenderà poi l'albero genealogico umano in 9:18. Calato nel suo contesto, anche 6:10 è perfettamente al suo posto:

> **7** Così l'Eterno disse: «Io sterminerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato, dall'uomo al bestiame, ai rettili, agli uccelli del cielo, perché mi pento di averli fatti». **8** Ma Noè trovò grazia agli occhi dell'Eterno. **9** Questa è la discendenza di Noè. Noè fu uomo giusto e irreprensibile tra i suoi contemporanei. Noè camminò con Dio. **10** E Noè generò tre figli: Sem, Cam e Jafet. – *ND*.

Nessun doppione, quindi. L'opportunità di ricordare in 6:10 quanto detto in 5:32 spiega l'opportunità di accennare nuovamente alla corruzione dell'umanità nei due passi (prima riga del nostro elenco a pag. 2) che a torto sono ritenuti un doppione:

"Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che il loro cuore concepiva soltanto disegni malvagi in ogni tempo". – 6:5.	"Dio guardò la terra; ed ecco, era corrotta, poiché tutti erano diventati corrotti sulla terra". – 6:12.

Letti nel loro contesto, sono ambedue al loro posto. In 6:5 c'è unicamente la constatazione della malvagità umana da parte di Dio, senza alcun accenno a Noè. È solo dopo aver precisato che "Noè fu uomo giusto e irreprensibile tra i suoi contemporanei" (6:9), che il racconto ripete *volutamente* che "Dio guardò la terra; ed ecco, era corrotta, poiché tutti erano diventati corrotti sulla terra" (6:12). E perché? Per presentare il discorso che Yhvh farà a Noè da 6:13 in poi, motivando il Diluvio.

Lo stesso collegamento con Noè spiega i due passi riportati nella seconda riga dell'elenco:

"E il Signore disse: «Io sterminerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato: dall'uomo al bestiame, ai rettili, agli uccelli dei cieli; perché mi pento di averli fatti»". – 6:7.	"Allora Dio disse a Noè: «Nei miei decreti, la fine di ogni essere vivente è giunta poiché la terra, a causa degli uomini, è piena di violenza; ecco, io li distruggerò, insieme con la terra»". – 6:13.

In 6:7 il testo riporta unicamente la decisione presa da Dio; in 6:13 Dio la comunica a Noè.

Terzo supposto doppione:

"Noè trovò grazia agli occhi del Signore". – 6:8.	"Noè fu uomo giusto, integro, ai suoi tempi; Noè camminò con Dio". – 6:9.

In 6:8 è solo detto che "Noè trovò grazia agli occhi del Signore". Perché? Il lettore attende di saperlo, ed è in 6:9 che lo scopre, in cui viene presentato il nuovo personaggio: "Questa è la storia di Noè. Noè fu u uomo …". – *TNM* 2017.

E veniamo alla quarta:

"«Ecco, io sto per far venire il diluvio delle acque sulla terra»". – 6:17.	"«Di qui a sette giorni farò piovere sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti»". – 7:4.

Ambedue le frasi fanno parte del dire di Dio a Noè, che ha inizio in 6:13: "Dio disse a Noè:". In 6:17 Dio informa Noè sul mezzo che userà per punire l'umanità. In 7:4 lo aggiorna invece sul progresso del suo piano, esortandolo ad entrare nell'arca per tempo.

Stessa cosa per il quinto punto:

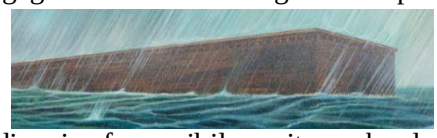
"«Tu entrerai nell'arca: tu e i tuoi figli, tua moglie e le mogli dei tuoi figli con te»". – 6:18.	"Il Signore disse a Noè: «Entra nell'arca tu con tutta la tua famiglia»". – 7:1.

In 6:18 viene detto a Noè ciò che dovrà fare, ma in 7:1 il tempo stringe, mancano solo sette giorni ed è tempo che ora si affetti ad entrare per mettersi in salvo. Il lasso di tempo tra i due episodi è notevole. Quando Dio dice a Noè: "«Tu entrerai nell'arca: tu e i tuoi figli, tua moglie e le mogli dei tuoi figli con te»" (6:18), l'arca non era ancora stata costruita. In 6:16 Dio gli dà queste istruzioni:

“Farai all'arca una finestra, in alto, e le darai la dimensione d'un cubito; metterai la porta da un lato, e farai l'arca a tre piani: uno da basso, un secondo e un terzo piano”; poi al v. 17 gli dice cosa farà e al v. 18 gli spiega che dovrà entrare nell’arca che avrà costruito. Tutto è al futuro[320]. Ma in 7:1 l’arca è pronta e mancano pochi giorni al fatidico evento; ora l’ordine è dato al presente: “Entra nell'arca”.

Excursus
L’arca di Noè

Le raffigurazioni dell’arca così come si trovano nei libri illustrati e nelle proiezioni cinematografiche sono per lo più completamente sbagliate (nell’immagine a lato un esempio). L’arca non era un enorme barcone, ma *una grande cassa galleggiante rettangolare.* Non era fatta per navigare ma solo per tenersi a galla. Non necessitava quindi né di timone né di prora. Requisiti indispensabili erano la sua impermeabilità, la sua galleggiabilità e la sua stabilità. La prima era garantita בַּכֹּפֶר (*bakofèr*), “col bitume” con cui doveva essere ricoperta internamente ed esternamente (6:14). La sua galleggiabilità era consentita dal materiale ligneo con cui fu costruita: עֲצֵי־גֹפֶר (*atze-gòr*), “legni-cipresso” (*Ibidem*), utilizzati anche per la costruzione di navi dai fenici, che erano grandi navigatori, e per la flotta di Alessandro il Grande; il cipresso è tuttora utilizzato per le barche in legno perché è idroresistente e non marcisce. La stabilità dell’arca si rivela già nella sua progettazione, vero progetto di ingegneristica navale. Queste le istruzioni di Dio a Noè: “Ecco come la dovrai fare: la lunghezza dell'arca sarà di trecento cubiti, la larghezza di cinquanta cubiti e l'altezza di trenta cubiti” (6:15). Queste misure, trasposte nel nostro sistema metrico, equivalgono a circa 133,5 m di lunghezza, circa 22,3 m di larghezza e 13,4 m circa di altezza. Calcolando $\frac{133,5}{22,3}$ si ha 5,98, ovvero un rapporto di 6 a 1 tra lunghezza e larghezza (la larghezza è un sesto della lunghezza), che sono le misure seguite ancor oggi dagli ingegneri navali. La raffigurazione più corretta dell’arca è quindi simile a quella dell’immagine qui a destra.



Dai calcoli basati sui dati biblici risulta che l’arca avesse un volume di circa 40.000 metri cubi suddiviso nei suoi tre ponti (6:16b), con un’area totale di quasi 9.000 metri quadrati. Con questa grande capacità di carico fu possibile ospitare a bordo tutti gli esemplari degli animali. I cetacei potevano ovviamente restare in mare. Alcuni studiosi si sono presi la briga di calcolare la quantità degli animali e hanno dimostrato che fu possibile. La cambusa doveva essere ben provista non solo per gli otto passeggeri umani ma anche per gli animali; di ciò si fa cenno in 7:3 nell’indicazione di conservarne in vita la razza. Quanto agli animali feroci, la loro docilità (e quella di tutti gli altri animali) è indicata in 7:15,16: “Di ogni essere vivente in cui è alito di vita *venne una coppia a Noè nell'arca*; *venivano* maschio e femmina d'ogni specie”.

Cinque mesi dopo che era iniziato il Diluvio, “l'arca si fermò sulle montagne dell'Ararat” (8:4) e, dopo altri sette mesi, “la terra era asciutta” (8:14) e tutti poterono sbarcare.

“«Per conservarli in vita con te; e siano maschio e femmina»”. – 6:19.	“«Per conservarne in vita la razza»”. – 7:3.

Questo sarebbe il sesto presunto doppione. Si tratta invece di specificazione progressiva. In 6:19,20 viene detto a Noè che deve far entrare nell'arca due animali di ogni specie per conservarli in vita con lui; in 7:3 è detto di più: לְחַיּוֹת זֶרַע עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ (*lekhaiòt sèra al-pnè kol-haàretz*), “per far vivere

[320] È incredibile che *TNM* non sappia fare i conti, tanto da tradurre in 6:18 con il presente: “Tu devi entrare nell’arca”, correggendo perfino la sua precedente traduzione che era giusta: “Dovrai entrare nell’arca”.

stirpe su faccia di tutta la terra". Prima si tratta di far sopravvivere quei singoli animali, poi di perpetuare la loro stirpe.

Settima riga dell'elenco:

"Noè, con i suoi figli, con sua moglie e con le mogli dei suoi figli, entrò nell'arca". – 7:7.	"Noè, Sem, Cam e Iafet, figli di Noè, la moglie di Noè e le tre mogli dei suoi figli entrarono con loro nell'arca". – 7:13.

Ecco un esempio di quanto sia importante tener conto del contesto. Il primo passo è semplice narrazione, nel secondo si ha una precisazione storica:

> [7] Per sfuggire al diluvio Noè entrò nell'arca con i suoi figli, la moglie e le mogli dei figli . . . [11] Quando Noè compiva seicento anni, il giorno diciassette del secondo mese, le acque sotterranee uscirono con violenza da tutte le sorgenti e le riserve del cielo si spalancarono . . . [13] *Fu proprio in quel giorno* che Noè entrò nell'arca con i figli Sem, Cam e Iafet, sua moglie e le mogli dei suoi figli. – *TILC*.

Stessa cosa per l'ottava riga:

"Trascorsi i sette giorni, le acque del diluvio vennero sulla terra". – 7:10.	"Le fonti del grande abisso eruppero e le cateratte del cielo si aprirono". – 7:11.

Anche qui abbiamo la semplice narrazione seguita dalla precisazione storica:

> [10] Dopo una settimana venne il diluvio sulla terra. [11] *Quando Noè compiva seicento anni, il giorno diciassette del secondo mese,* le acque sotterranee uscirono con violenza da tutte le sorgenti e le riserve del cielo si spalancarono. – *TILC*.

Nona riga:

"Il diluvio venne sopra la terra per quaranta giorni, e le acque crebbero e sollevarono l'arca". – 7:17.	"Le acque ingrossarono e crebbero grandemente sopra la terra, e l'arca galleggiava". – 7:18.

Non si tratta di vana ripetizione, ma di un crescendo a cui il lettore partecipa visivamente. In 7:16 è detto che dopo che tutti erano entrati, "il Signore chiuse la porta dell'arca dietro a Noè" (*TIL*C). Allo sguardo del lettore rimane solo l'arca chiusa. C'è attesa; poi trepidazione, quando "il diluvio venne sopra la terra"; ma ora giunge l'ansia: "Le acque crebbero e sollevarono l'arca". La scena è maestosa e al v. 18 le emozioni si fanno quasi fisiche e si prova quasi il mal di mare quando si legge che le acque "acquistarono forza, crebbero ancora e su di esse l'arca andava alla deriva" (*TILC*). Infine l'apice, ai vv. 19 e 20: "Le acque continuarono ad aumentare sulla terra finché sommersero tutti i monti. Li coprirono completamente; superarono di oltre sette metri le cime più alte". - *TILC*.

Ed eccoci alla decima riga nell'elenco dei presunti duplicati:

"Però ogni essere vivente che si moveva sulla terra". - 7:21.	"Tutto quello che era sulla terra asciutta e aveva alito di vita nelle sue narici, morì". – 7:22.

Dove mai starebbe qui il duplicato o l'affiancamento di due passi simili presi addirittura da documenti diversi? Il v. 22 non duplica il 21 ma ne accentua il senso. "Però ogni essere vivente che si moveva sulla terra" non è un modo di dire: però proprio "*tutto quello che* era sulla terra asciutta e *aveva alito di vita nelle sue narici*".

Una puntualizzazione va invece fatta per la traduzione del v. 23, così reso da *NR*: “Tutti gli esseri che erano sulla faccia della terra furono sterminati … furono sterminati sulla terra”. La nuova *TNM* traduce invece: “Dio cancellò dalla faccia della terra ogni essere vivente . . . Furono tutti cancellati dalla terra”. Il testo biblico legge וַיִּמַּח (*vaýmakh*) e וַיִּמָּחוּ (*vaymakhù*), “e fece scomparire . . . e furono fatti scomparire”. *Chi* è colui che fece scomparire uomini e animali, da *chi* furono essi fatti scomparire? *TNM* aggiunge il soggetto: “Dio”, e ha ragione di farlo, anche se qui sarebbe stato proprio il caso di mettere Yhvh, che la Bibbia della Watchtower avrebbe però reso con il nome senza senso “Geova”. In ogni caso il soggetto andrebbe messo tra quadre, per informare il lettore che è aggiunto dal traduttore. Che il soggetto *sottinteso* sia proprio Yhvh è dimostrato da 6:7: “Geova [Yhvh, nel testo] dunque disse: “Cancellerò [אֶמְחֶה (*emkhè*), “sterminerò”] dalla faccia della terra gli uomini che ho creato, l’uomo insieme agli animali domestici, agli animali striscianti e alle creature alate dei cieli” (*TNM*). In 7:23 abbiamo prima il verbo all’attivo e poi lo stesso verbo al passivo; questa costruzione è affine a quella di *Ger* 17:14: “Sanami, Signore, ed io sarò sanato; salvami, ed io sarò salvato” (*Diodati*), in cui si ha prima l’attivo e poi il passivo. In *Gn* 7:23 si ha in b il contrario di a: “Dio cancellò dalla faccia della terra ogni essere vivente: uomini e animali, dagli animali striscianti alle creature alate dei cieli. Furono tutti cancellati dalla terra; sopravvissero solo Noè e quelli che erano con lui nell’arca” (*TNM*). Questa è la scena finale, mentre le acque continuano a sommergere la terra (v. 24). Una scena sublime che l’autore sacro evoca con maestria facendone immaginare al lettore la portata.

Incisione di Gustave Doré

Passiamo alla riga 11:

“Le fonti dell'abisso e le cateratte del cielo furono chiuse”. – 8:2a.	“Cessò la pioggia dal cielo”. – 8:2b

“Poi Dio si ricordò di Noè” (8:1). Così continua il racconto. Prima di spiegare però 8:2, occupiamoci della riga 12:

“Le acque erano asciugate sulla terra”. – 8:13a.	“La superficie del suolo era asciutta”. – 8:13b.

Se come sempre guardiamo al contesto, non troviamo qui nessun duplicato:

> “Il primo giorno del primo mese, quando Noè aveva seicentun anni, le acque si erano ritirate dal suolo. **Noè tolse il tetto dell’arca, guardò intorno e vide che** la superficie della terra stava asciugandosi”. - *TILC*.

In 13a si ha nella narrazione una constatazione, in 13b la stessa cosa è vista *con gli occhi di Noè*. Ma c’è anche di più, se allarghiamo la considerazione al v. 14. *NR* livella tutto e traduce i verbi in modo piatto e uniforme: “… le acque erano asciugate sulla terra … superficie del suolo era asciutta … la terra era asciutta”. In tal modo il testo appare ridondante e ripetitivo. Nel testo biblico si dice altro, se i verbi sono ben tradotti, come fa qui *TNM*: “**13** Nel 601º anno, nel 1º mese, il 1º giorno del mese, *le acque erano defluite* dalla terra. Noè tolse una parte del tetto dell’arca e vide che la superficie

del suolo *si stava asciugando*. **14** Nel 2º mese, il 27º giorno del mese, la terra *si era asciugata*". Si passa dalla terra ancora impregnata d'acqua a quella umida e infine a quella asciutta.

Riprendiamo ora 8:2. *TNM* ci mette sulla buona strada: "Le sorgenti delle acque degli abissi e le cateratte dei cieli furono chiuse, *perciò* la pioggia smise di cadere". In 8a vengono chiuse le sorgenti superiori delle acque, e in 8b si ha la conseguenza: le acque, trattenute, smettono di cadere. La nota in calce di *TNM* alla fine del versetto richiama il testo originale: «O "fu trattenuta"», che in ebraico è יִכָּלֵא (*ykalè*). Chi chiude le saracinesche del deposito delle acque e ve le trattiene dentro è Dio[321].

Ed eccoci alla 13ª presunta ripetizione, la quale è vista anche come una contraddizione:

"Noè capì che le acque erano diminuite sopra la terra". – 8:11.	"«Esci dall'arca tu, tua moglie, i tuoi figli e le mogli dei tuoi figli con te»". – 8:16.

Vediamo il contesto:

> "Per vedere se le acque si erano ritirate dalla superficie della terra, Noè mandò fuori una colomba. Essa non trovò alcun luogo dove posarsi perché l'acqua ricopriva ancora tutta la terra. Tornò allora verso l'arca e Noè stese la mano e la portò dentro con lui. Noè aspettò ancora una settimana e mandò di nuovo la colomba fuori dell'arca Verso sera essa tornò da lui: aveva nel becco un ramoscello verde di ulivo. Noè capì che le acque si erano ritirate dalla terra. Aspettò ancora un'altra settimana. Lasciò di nuovo andare la colomba la quale non tornò più da lui . . . Allora Dio ordinò a Noè: «Esci dall'arca con tua moglie, i tuoi figli e le mogli dei tuoi figli. Fa' uscire anche gli animali che hai con te»". – 8:8-12,15-17, *TILC*.

La nostra logica vorrebbe che siccome Noè aveva avuto l'evidenza, tramite la prova da lui fatta con la colomba, che l'acqua diluviale si era ormai ritirata, non aveva motivo di aspettare ulteriormente per sbarcare dall'arca. Sempre secondo la nostra logica, giacché Dio ordinò a Noè di uscire dall'imbarcazione, la precedente narrazione della prova fatta da Noè diviene superflua. In parole povere, coloro che muovono questa critica intendono stabilire il modo in cui l'agiografo avrebbe dovuto scrivere il testo, e – siccome questo presenta a loro dire un'inutile ripetizione che è pure contraddittoria – ciò mostrerebbe che furono messi malamente insieme due brani presi da due diversi documenti originari.

Intanto, va osservato che il fatto che qualcosa non sia necessario non comporta automaticamente che sia inaccettabile. Si aggiunga anche che ciò che appare non necessario può essere importante al punto di non poterlo trascurare. L'agiografo non era presente agli eventi da lui descritti e accaduti migliaia di anni prima di lui. Conosceva però bene la tradizione che era stata trasmessa fino a lui. Se quindi riportò gli episodi relativi al corvo (8:6,7) e alla colomba, vuol dire nella tradizione erano

[321] Si noti qui l'antica concezione biblico-ebraica. Noi diremmo oggi che le nuvole si scaricarono; per gli ebrei c'era invece in cielo una grande cisterna piena d'acqua che Dio apriva e chiudeva facendo piovere o facendo cessare la pioggia.

talmente radicati da non poter essere trascurati[322]. Pur accettando ciò, qualcuno potrebbe a questo punto obiettare che allora poteva essere trascurata la menzione dell'ordine di Dio (8:16). Ma in tal modo si tornerebbe ad un'arida logica con cui si vorrebbe riscrivere il testo biblico. Arida al punto di perdere di vista l'intero testo narrativo. Spieghiamo meglio. In 7:1 avevamo letto: "Il Signore disse a

[322] Nell'epopea babilonese di Gilgamesh si legge: "Quando giunse il settimo giorno, feci uscire una colomba, la liberai. La colomba andò e ritornò, un luogo dove stare non era visibile per lei, tornò indietro". – Tavola XI, vv. 146-149.

Il problema del mito nella Bibbia ha creato una discussione assai dura che ebbe inizio nel 19° secolo e fu originata dalle somiglianze tra i racconti biblici della creazione, del Diluvio e dei patriarchi con simili racconti cosmologici (sumeri, assiri, babilonesi): *Enuma Elish* per la creazione, *Ghilgamesh* per il Diluvio, *Adapa* per il primo peccato. Il Lénormant scrisse che i primi capitoli genesiaci contengono tradizioni identiche a quelle mitiche degli altri popoli: "Ciò che si raccontava presso questo popolo è uguale, in tutti i dati essenziali, a quanto dicevano i libri sacri sulle rive dell'Eufrate e del Tigri . . . L'ispirazione ha solo infuso uno spirito nuovo nel racconto: Le nozioni naturalistiche grossolane che là si esprimevano, diventarono qui il rivestimento morale di un ordine più elevato e di una spiritualità più pura".

Presso i non cattolici ciò divenne pacifico, come appare dal commento alla *Genesi* di H. Gunkel: "Le leggende di Ge 1-11 sono tratte in gran parte" – dice lui – "da miti babilonesi, e non hanno più diritto al titolo di storia" (H. Gunkel, *Die Genesis*, 1922, pag. 16). Secondo costui le narrazioni mitiche mesopotamiche sarebbero state alquanto scolorite ma accettate dalla Bibbia, perché il monoteismo biblico era un clima "favorevole ai miti" (*Ibidem*, pag. 18). Per i cattolici la situazione fu diversa: l'ipotesi di Lénormant fu accolta (almeno in parte) da J. M. Lagrange (*La methode Historique*, 1907) e da monsignor d'Huest che in un celebre articolo apparso nel *Correspondant* del 25 gennaio 1893 su la *Question Biblique*, sosteneva che, salvo alcune esagerazioni, le idee del Lénormant potevano essere accolte: "L'ipotesi per la quale l'ispirazione biblica potrebbe riguardare anche racconti di origine umana senza garantirne la veracità assoluta per introdurvi delle verità dogmatiche e morali, è un'ipotesi accolta da un certo numero di studiosi ortodossi. In tal modo essi si traggono d'impiccio in tutte le difficoltà storiche, cosmologiche ed etnografiche . . . che oggi solleva la lettura della Genesi".

Il Loisy, pur non riconoscendo una dipendenza diretta dei racconti biblici da quelli mesopotamici, asseriva: "Benché le leggende caldee abbiano fornito in gran parte il materiale delle leggende bibliche, un vasto lavoro di assimilazione, di trasformazione, è avvenuto durante un lungo tempo. Probabilmente vari anelli intermediari (tramite le tradizioni fenicie ed aramaiche) si sono intromesse un po' dovunque tra i Caldei e la Bibbia. Né la forma mitologica né la forma poetica si conservarono nella tradizione israelita; l'epopea divenne un racconto prosaico e il racconto assunse un valore morale per adattarsi al carattere di un Dio unico". - A. Loisy, *Les mythes babylonieus et le premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1901, pagg. VII e VIII.

L'enciclica *Provvedentissimus Deus* (di Leone XIII, del 18 novembre 1893) proibì in modo assoluto le ipotesi precedenti: "Non deve tollerarsi la condotta di coloro che, per trarsi di impiccio, non esitano a concedere che l'ispirazione appartenga alla materia di fede e di costumi senza nulla di più, perché essi pensano a torto che le idee sono vere non tanto per quello che affermano, quanto piuttosto per il motivo con cui Dio le afferma".

Dopo gli studi del Lagrange e specialmente degli esegeti più moderni, possiamo asserire in modo sicuro che *i primi capitoli genesiaci (1-11) non provengono direttamente dai miti mesopotamici* che sono tra loro staccati, spesso in contrasto e con lo sfondo politeistico. Essi sono un brano profetico che ***utilizza*** per la sua narrazione le tradizioni antiche diffuse tra i semiti, *dando loro un concatenamento e un significato nuovo atto a esprimere il messaggio divino*.

Si tratta, infatti, della creazione e della preistoria, che *non potevano essere conosciute dallo scrittore* ***se non mediante una rivelazione divina***. Soltanto che tale profezia invece di presentare il futuro, narra il passato. L'intento è quindi spirituale, il tempo è raccorciato (come nelle profezie del futuro) e vengono utilizzati (come nelle profezie) antichi miti orientali del passato, *purificati però dal loro politeismo* per mostrare la superiorità del Dio israelitico che tutto crea senza opposizione alcuna; che premia il bene, ma punisce la malvagità (Diluvio, peccato dei proto-parenti) e che conduce la storia verso il suo fine salvifico.

I capitoli 1-11 della *Genesi*, unici nella storia dell'umanità, non vanno quindi presi alla lettera, trattandosi di profezia anziché di storia e di preistoria. Questa valutazione dei primi capitoli genesiaci merita d'essere studiata e sviluppata più a lungo.

Noè: «Entra nell'arca tu con tutta la tua famiglia»". E ora si vorrebbe che Noè fosse abbandonato a sé stesso con i suoi tentativi di scoprire tramite un corvo e una colomba se poteva uscire dall'arca? La cura con cui Dio si occupa di Noè non è solo paterna ma è costante in tutto il racconto. Sebbene scritto in prosa, l'intero racconto rivela la mano poetica dell'agiografo. Tutto è armonioso. Il narratore scrive: "Lasciò di nuovo andare la colomba la quale non tornò più da lui", poi ci spiega che "le acque si erano ritirate dal suolo" e ci fa vedere una scena di speranza di cui ci fa sentire la ventata d'aria fresca e nuova: "Noè tolse il tetto dell'arca" e "guardò intorno e vide che la superficie della terra stava asciugandosi". Il cielo è sereno, tutto è calmo, splendido, armonico, e Noè – sempre pronto ad ubbidire – resta in attesa dell'ordine divino. E, quando "la terra era completamente asciutta", "allora Dio ordinò a Noè: «Esci dall'arca con tua moglie, i tuoi figli e le mogli dei tuoi figli. Fa' uscire anche gli animali che hai con te»". - 8:12-17, *TILC*.

Se poi davvero vogliamo fare le pulci, non è al raccolto biblico che dobbiamo farle, ma ai critici. Infatti, eliminando l'ordine divino di uscire dall'arca, cosa ne risulterebbe? Lo si esamini bene, l'ordine dato da Dio: "Esci dall'arca, tu insieme a tua moglie, ai tuoi figli e alle mogli dei tuoi figli. Fa' uscire anche tutte le creature viventi" (8:16,17, *TNM* 2017). Non manca qualcosa? Lo si rilegga. Nelle parole di Dio non c'è il minimo accenno al fatto che la terra si era asciugata. Che "la terra si era asciugata" (v. 14) lo dice l'agiografo al lettore, ma Noè non lo saprebbe se non avesse fatto prima il suo esperimento con gli uccelli. Sia 8:11 che 8:16, quindi, non solo sono compatibili tra loro ma sono e ambedue necessari.

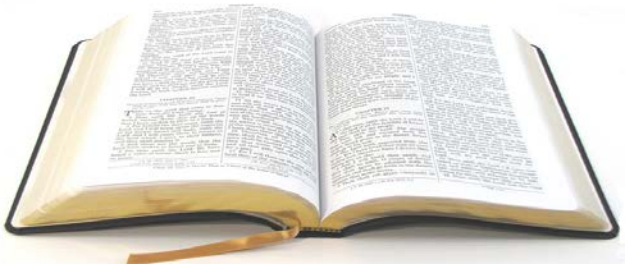
L'ultimo punto da considerare è quello alla riga 14:

"«Io non maledirò più la terra a motivo dell'uomo, poiché il cuore dell'uomo concepisce disegni malvagi fin dall'adolescenza; non colpirò più ogni essere vivente come ho fatto». – 8:21.	"«Io stabilisco il mio patto con voi; nessun essere vivente sarà più sterminato dalle acque del diluvio e non ci sarà più diluvio per distruggere la terra»". – 9:11.

Il passo di 9:11 non è affatto un duplicato di 8:21. Si legga con attenzione il contesto:

"Il Signore disse **in cuor suo**: «Io non …»". – 8:21.	"Dio parlò **a Noè e ai suoi figli**". – 9:8.
Dio prende una decisione	Dio la comunica a Noè

"Tutto ciò che è scritto nella Bibbia
è ispirato da Dio,
e quindi è utile per insegnare la verità,
per convincere, per correggere gli errori
ed educare a vivere in modo giusto".
– *2Tm* 3:16, *TILC*.



Oltre ai suddetti presunti duplicati, i critici presentano una lista di quelle che secondo loro sono delle contraddizioni. Eccone l'elenco:

1	"Di ogni essere vivente in cui è alito di vita venne **una coppia** a Noè nell'arca". – 7:15. *Due o sette?*	"Di ogni specie **di animali puri prendine *sette paia***, maschio e femmina; e **degli animali impuri *un paio***, maschio e femmina". – 7:2.
2	"Tutte le fonti del grande abisso eruppero e le cateratte del cielo si aprirono". – 7:11.	"Piovve sulla terra". – 7:12. *Diluvio o semplice pioggia?*
3	"Apparvero le vette dei monti". – 8:5. *Perché la colomba non si posò su una vetta emersa dei monti?*	"La colomba non trovò dove posare la pianta del suo piede e tornò a lui nell'arca, perché c'erano le acque sulla superficie di tutta la terra". – 8:9.
4	Cronologia degli eventi diluviali	
	Precisa in 7:6,11,13,24;8:3b,4,5,13a,14	Approssimativa in 7:4,10,12;8:6,10,12
	La durata del Diluvio nei suddetti passi è molto minore di quella che risulta da altri passi	

Stilato l'elenco, non ci resta che esaminare con attenzione il testo biblico.

1	"Di ogni essere vivente in cui è alito di vita venne **una coppia** a Noè nell'arca". – 7:15. *Due o sette?*	"Di ogni specie **di animali puri prendine *sette paia***, maschio e femmina; e **degli animali impuri *un paio***, maschio e femmina". – 7:2.

Partiamo da 6:19,20: "Di ogni essere vivente, fanne entrare [תָּבִיא (*tavì*), "farai venire"] nell'arca due di ogni specie", "due di ogni specie verranno [יָבֹאוּ (*yavù*)] a te". Ora 7:15,16: "Di ogni essere vivente in cui è alito di vita venne [יָבֹאוּ (*yavòu*) "vennero" (nel testo: "vennero a due a due"] una coppia a Noè nell'arca; venivano [הַבָּאִים (*habaìm*), "i venienti"] maschio e femmina d'ogni specie, come Dio aveva comandato a Noè". In tutti questi passi si parla **si parla di due esemplari ed è sempre usato il verbo בּוֹא (*bo*), "venire"**.

Si noti ora, invece, che quanto si parla di sette coppie è usato il verbo לָקַח (*laqàkh*), "prendere": "Di ogni specie di animali puri prendine [תִּקַּח־לְךָ (*tìqakh-lechà*) "prendi per te"] sette paia, maschio e femmina" (7:2). Si dirà che in questo passo à detto anche "… e degli animali impuri un paio, maschio e femmina", sottintendendo ovviamente "prendi per te". Vero, ma occorre considerare la forma verbale תִּקַּח־לְךָ (*tìqakh-lechà*) "prendi ***per te***"]. Ora cerchiamo di chiarire. Una coppia, maschio e femmina, di tutti gli animali *sono fatti venire* da Noè (6:20), ovvero sono spinti dall'impulso che Dio aveva messo in loro ad andare da Noè. Noè li deve accogliere e agevolare il loro ingresso dell'arca (6:19; "Devi portare nell'arca due esemplari", *TNM* 2017). Gli esemplari sono sempre *due*, maschio e femmina (*sia puri che impuri*), e devono essere salvati "per conservarli in vita" (6:19) e perpetuarne la progenie. Questo punto – ovvero ***una sola coppia*** di ogni specie animale, ***sia pura che impura*** – deve essere chiaro: "Gli esemplari **di tutti gli animali puri**, **di tutti gli animali impuri**, di tutte le creature alate e di tutte le creature che si muovono sul suolo andarono nell'arca da Noè **a due a due**, maschio e femmina" (7:8,9, *TNM* 2017). Assodato questo punto, possiamo considerare di nuovo 7:2: "Da ogni bestia monda prendi per te sette [e] sette, maschio e femmina di esso, e da la bestia che non monda essa, due, maschio e femmina di esso". – Traduzione letterale dall'ebraico[323].

[323] מִכֹּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה תִּקַּח־לְךָ שִׁבְעָה שִׁבְעָה אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ וּמִן־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טְהֹרָה הִוא שְׁנַיִם אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ׃

Oltre alle coppie degli animali puri e impuri che verranno da lui e che farà entrare nell'arca, Noè deve prendere ***per sé*** sette coppie da ciascuna specie di animali puri e una coppia da ciascuna specie degli impuri. A quale scopo? Lo scopriremo in seguito, quando Noè sarà uscito dall'arca: "Noè costruì un altare al Signore; prese animali puri di ogni specie e uccelli puri di ogni specie e offrì olocausti sull'altare" (8:20). Si consideri infine 7:3: "Per conservarne in vita la razza sulla faccia di tutta la terra". Ciò è detto a proposito delle sette coppie di ciascuna specie pura e delle singole coppie di ciascuna specie impura (7:2). Con parte degli animali puri, Noè offrirà sacrifici e Dio; tutti i rimanenti, puri e impuri, saranno lasciati liberi così che la loro razza si conservi.

Excursus
Le carni pure

Quando Noè e i suoi familiari uscirono dall'arca dopo il Diluvio, l'umanità era ancora vegetariana. Fu solo qualche tempo dopo che Dio concesse la carne per l'alimentazione: "Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: «Siate fecondi, diventate numerosi e popolate la terra. Tutti gli animali: il bestiame, gli uccelli, gli animali selvatici e i pesci, avranno timore e paura di voi. Di tutti potrete disporre: *vi do per cibo tutto ciò che si muove e ha vita, come vi ho dato le piante*»" (Gn 9:1-3, *TILC*). Ma con una clausola: "Non dovrete però mangiare la carne con il sangue: perché nel sangue c'è la vita" (v. 4, *TILC*). Fatta eccezione per il sangue, la concessione di Dio non prevedeva altre restrizioni: Dio dice infatti: "Vi do per cibo ***tutto*** ciò che si muove e ha vita". Possiamo solo supporre che certe carni potevano essere non gradite ed evitate; accade anche oggi, del resto: secondo la cultura locale o anche secondo i gusti personali, ci sono carni che qualcuno non mangerebbe mai. Può anche darsi che i sopravvissuti al Diluvio evitassero di cibarsi di carne animale impura, ma non lo sappiamo. Comunque, concessione non vuol dire obbligo. In ogni caso, abbiamo alcuni dati certi sull'alimentazione umana dopo il Diluvio: ogni carne era concessa, l'assunzione di sangue era tassativamente vietata e si sapeva distinguere tra carni pure e carni impure.

Molto tempo dopo, allorché si era formato il popolo di Israele, Dio impose delle restrizioni alimentali che fece codificare nella *Toràh*. Le troviamo in *Lv* 11:3-8,26,27 e sono ripetute in *Dt* 14:3-6,7,8. Degli animali impuri è detto: "Non mangerete la loro carne e non toccherete i loro corpi morti" (*Lv* 11:8). Tra gli animali proibiti erano inclusi la lepre, il maiale, il cammello, il leone, l'orso, il lupo, l'aquila, il falco, l'avvoltoio, il corvo, lo struzzo, il gabbiano, la civetta, il cormorano, il gufo, il cigno, il pellicano, l'avvoltoio, la cicogna, l'airone, l'upupa, il pipistrello, la talpa, il topo, la lucertola, il geco, il varano, la salamandra, lo scinco e il camaleonte. Rimaneva in vigore, tassativo, il divieto di cibarsi di sangue. - *Lv* 17:13,14.

Secondo la stragrande maggioranza dei cosiddetti cristiani, il divieto di cibarsi di carni impure non sarebbe oggi più valido. Questa strana idea è sostenuta da coloro che non tengono in nessun conto la santa *Toràh* di Dio. Eppure, basterebbe fare un'osservazione basata sul buon senso: se la carne suina (che è tra quelle impure) non è in sé salutare (e si potrebbe scrivere un trattato sull'insalubrità di questo tipo di carne), come potrebbe diventare ad un tratto pura abolendo l'elenco delle carni malsane? Sarebbe come se dall'elenco delle sostanze proibite per legge depennassimo una sostanza; una potente droga diverrebbe d'un tratto inoffensiva se si togliesse da tale elenco?

Mangiare carni impure è un peccato? I peccati sono quelli spirituali che conducono alla morte definitiva, detta nella Bibbia "seconda morte" (*Ap* 20:6;14). Cibarsi di carni impure vietate dalla Bibbia potrebbe essere definito un peccato alimentale, considerando il fatto che solo per l'assunzione di sangue era prevista la pena di morte. - *Lv* 17:10;7:26,27; *Nm* 15:30,31.

2	"Tutte le fonti del grande abisso eruppero e le cateratte del cielo si aprirono". – 7:11.	"Piovve sulla terra". – 7:12. *Diluvio o semplice pioggia?*

L'inondazione della terra iniziò quando "le acque sotterranee uscirono con violenza da tutte le sorgenti e le riserve del cielo si spalancarono" (7:11, *TILC*) e terminò quando "vennero fermate le sorgenti, chiuse le riserve del cielo, e fu trattenuta la pioggia" (8:2, *TILC*). L'inondazione diluviale avvenne per due cause concomitanti: "Tutte le fonti del grande abisso scoppiarono e le cateratte del cielo si aprirono" (7:11, *ND*), ovvero le acque dell'oceano sotterraneo salirono e il deposito[324] delle acque superiori si aprì. Fu solo quando "le fonti dell'abisso e le cateratte del cielo furono chiuse" che "la pioggia dal cielo cessò" (8:2, *ND*). Nel frattempo "piovve sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti" (7:12, *ND*). Pioggia torrenziale, indubbiamente, ma insufficiente in sé a ricoprire tutta la terra; il grosso venne dal sottosuolo. Nessuna contraddizione, quindi.

3	"Apparvero le vette dei monti". – 8:5. *Perché la colomba non si posò su una vetta emersa dei monti?*	"La colomba non trovò dove posare la pianta del suo piede e tornò a lui nell'arca, perché c'erano le acque sulla superficie di tutta la terra". – 8:9.

Abbiamo già osservato nella nota n. 322 che nell'epopea babilonese di Gilgamesh si legge: "Quando giunse il settimo giorno, feci uscire una colomba, la liberai. La colomba andò e ritornò, un luogo dove stare non era visibile per lei, tornò indietro" (Tavola XI, vv. 146-149). Questo elemento era così radicato nella tradizione che l'agiografo non poteva trascurarlo (è ovvio che non possiamo pensare ad una pura coincidenza, perché sarebbe quanto mai sorprendente). Quanto all'apparente contraddizione, si può risolvere immedesimandosi e ragionando. Visualizziamo la scena: "Dio fece soffiare un vento sopra la terra, così le acque cominciarono ad abbassarsi … la pioggia smise di cadere … le acque cominciarono pian piano a ritirarsi dalla terra, e dopo 150 giorni si erano considerevolmente abbassate … l'arca si fermò sopra i monti di Ararat. Le acque continuarono a calare … apparvero le cime dei monti" (8:1-5, *TNM* 2017). Che l'arca si fosse fermata sui monti di Ararat (nell'odierna Turchia, al confine con l'Iran) lo sappiamo noi dall'agiografo, ma Noè non lo sapeva.

E non sapeva neppure dell'apparizione delle cime dei monti, perché solo "dopo 40 giorni Noè aprì la finestra che aveva fatto nell'arca" (v. 6, *TNM*). Dopo aver mandato fuori un corvo, riprova con una colomba, e solo al secondo tentativo "la colomba tornò da lui, ed ecco che nel becco aveva una foglia fresca d'olivo! Così Noè capì che le acque erano diminuite sulla terra. Dopo aver aspettato altri sette giorni, fece di nuovo volare fuori la colomba, che però non tornò più da lui" (vv. 11,12, *TNM*). Ora, è molto probabile che nel frattempo Noè si sia accorto che le cime più alte dei monti erano visibili. La colomba fu allora mandata fuori per appurare se c'erano altri luoghi emersi. Ne ha una prova

[324] Si veda la nota n. 321.

quando il volatile torna con una foglia fresca d'olivo e ne ha la prova definitiva quando l'uccello non torna più indietro. Domandarsi perché la colomba non andò a posarsi sulle cime dei monti emersi per primi, non ha senso; a dirla tutta, è una domanda sciocca. Non sappiamo se l'abbia fatto e poi sia comunque tornata all'arca, come nel caso dell'ulivo, e neppure sappiamo se quelle vette le abbia invece del tutto trascurate.

4	Cronologia degli eventi diluviali	
	Precisa in 7:6,11,13,24;8:3b,4,5,13a,14	Approssimativa in 7:4,10,12;8:6,10,12
	La durata del Diluvio nei suddetti passi è molto minore di quella che risulta da altri passi	

Qui la questione è più complessa. La contraddizione può essere così schematizzata (*TNM* 2017):

"«Farò piovere sulla terra per 40 giorni e 40 notti»". "E sulla terra piovve a dirotto per 40 giorni e 40 notti". "Il diluvio continuò per 40 giorni sulla terra". – 7:4,12,17.
"Dopo 40 giorni Noè aprì la finestra che aveva fatto nell'arca e fece volare fuori un corvo". "Successivamente*, per vedere se le acque si erano ritirate dalla superficie del suolo, Noè fece volare fuori una colomba … la colomba tornò da lui nell'arca" – 8:6-9

* L'avverbio "successivamente" è aggiunto dal traduttore. Il testo biblico legge וַיְשַׁלַּח אֶת־הַיּוֹנָה (*vayshallàkh et-hayonàh*), "e inviò la-colomba". Dopo quanti giorni ciò accadde non è detto. Siccome però al v. 10 è detto: "Aspettò altri sette giorni" (prima di far volare di nuovo la colomba), probabilmente è corretto emendare il v. 8 e leggere: 'Aspettò altri sette giorni [dopo l'invio del corvo] e fece volare la colomba'. Se così è, abbiamo che l'invio della colomba avvenne quattro mesi precisi dopo che l'arca si era arenata e nove mesi precisi da quando era iniziato il Diluvio:

- "Nel 600º anno della vita di Noè, nel 2º mese, il 17º giorno del mese, proprio in quel giorno, tutte le sorgenti delle acque degli abissi si aprirono e le cateratte dei cieli si spalancarono. E sulla terra piovve a dirotto per 40 giorni e 40 notti". – 7:11,12. — 17º giorno del 2º mese (inizio del Diluvio)
- "Nel 7º mese, il 17º giorno del mese, l'arca si fermò sopra i monti di Araràt. – 8:4. — 17º giorno del 7º mese (l'arca si arena)

17º giorno dell'11º mese

Così, appare un'armonia numerica.

"Aspettò altri sette giorni, e poi fece di nuovo volare la colomba fuori dall'arca. Verso sera la colomba tornò da lui". – 8:10,11.
"Dopo aver aspettato altri sette giorni, fece di nuovo volare fuori la colomba, che però non tornò più da lui". – 8:12.

Tirando le somme:
Inizia il Diluvio: 17º giorno del 2º mese.
Cessa il Diluvio: dopo 40 giorni (siamo nel 3° mese[325]); Noè si affaccia dall'arca e fa volare un corvo.
L'arca si arena sull'Ararat: 17º giorno del 7º mese.
Dopo 7 giorni Noè va volare per la prima volta la colomba: 17º giorno dell'11º mese.
Dopo altri 7 giorni Noè fa volare per la seconda volta la colomba: 24º giorno dell11º mese.
Dopo altri 7 giorni Noè fa volare per la terza volta la colomba, che non rientra: siamo nel 12º mese.

Dalla ricostruzione su esposta appare nel testo biblico una piacevole armonia che si estende anche ad altre date: 1° giorno del 10° mese e 1° giorno del 1° mese: "Nel decimo mese, il primo giorno del mese, apparvero le vette dei monti" (8:5), "L'anno seicentouno della vita di Noè, il primo mese, il primo giorno del mese, le acque erano asciugate sulla terra e Noè scoperchiò l'arca, guardò, ed ecco che la superficie del suolo era asciutta" (8:13). Tutta questa armonia dipende in parte – è vero –

[325] I mesi biblici, essendo lunari, possono essere di 29 o 30 giorni; anche lo stesso mese può variare la sua durata da un anno all'altro, perché questa dipende dal ciclo lunare.

dall'emendamento di 8:8 come esposto alla pagina precedente (si veda il riquadro con l'asterisco*), tuttavia sono proprio le corrispondenze a darne conferma. Un'ulteriore conferma ci viene dalla data certa di 8:5 (1° giorno del 10° mese, giorno in cui "apparvero le vette dei monti"). Emendando 8:8 e leggendolo: 'Aspettò altri sette giorni e fece volare la colomba', si ha:

Gn	EVENTO	GIORNO	MESE	
7:11	"Il secondo mese, il diciassettesimo giorno del mese" inizia il Diluvio	**17°**	**2°**	Un anno solare *
8:5	"Nel decimo mese, il primo giorno del mese, apparvero le vette dei monti"	1°	10°	
8:8	17° giorno dell'11° mese	17°	11°	
8:10	"Aspettò altri sette giorni, e poi fece di nuovo volare la colomba"	24°	11°	
8:12	"… altri sette giorni", terzo e definitivo volo della colomba	1°	12°	
8:13	"Il primo mese, il primo giorno del mese … Noè scoperchiò l'arca"	1°	1°	
8:14	"Il secondo mese, il ventisettesimo giorno del mese, la terra era asciutta"	27°	2°	

* Ricostruzione ipotetica. Se è corretto l'emendamento in 8:8, aggiungendo i "sette giorni" di 8:12 si arriva al 1° giorno del 12° mese, se quello precedente (*shevàt*) era di 30 giorni, perché nel calendario ebraico possono esserci solo mesi di 29 o di 30 giorni, alternati. Ora, i mesi sono questi:

1°	2°	3°	4°	5°	6°	7°	8°	9°	10°	11°	12°
ניסן	אייר	סיון	תמוז	אב	אלול	תשרי	חשון	כסלו	טבת	שבט	אדר
nissàn	*yyàr*	*sivàn*	*tamùs*	*av*	*elùl*	*tishrì*	*kheshvàn*	*kislèv*	*tevàt*	*shevàt*	*adàr*

Abbiamo quindi questi giorni per mese:

(*nissàn*)	***yyàr***	*sivàn*	*tamùs*	*av*	*elùl*	*tishrì*	*kheshvàn*	*kislèv*	*tevàt*	*shevàt*	*adàr*
-	**17 del mese**	30	29	30	29	30	29	30	29	30	29
	Il 600° anno della vita di Noè, il 2° mese, 17° giorno del mese inizia il Diluvio (7:11)									30	29
nissàn	*yyàr*	**"L'anno seicentouno della vita di Noè" 'il 2° mese, il 27° giorno la erra era asciutta** (8:13,14)									
30	**27**	**del mese**	**La corrispondenza ad un anno solare è davvero notevole**								

Ed ecco i calcoli:
13 giorni (dal 17 al 29 compresi del 2° mese; Noè ha 600 anni)
+ 180 giorni (6 mesi di 30 giorni ciascuno)
+ 145 giorni (5 mesi di 29 giorni ciascuno)
+ 27 giorni (per arrivare al 27° giorno del 2° mese; Noè ha 601 anni)
= 365 giorni

Dall'inizio alla fine del Diluvio si chiude un ciclo di 365 giorni (un anno solare)

La cronologia degli eventi diluviali presenta un'unità armonica in cui ogni tappa è collegata all'altra in modo organico e, tutto sommato, semplice.

Il Diluvio iniziò 1656 anni dopo Adamo, nel 2351 a. E. V. e terminò un anno dopo, nel 1657 da Adamo (= 2350 a. E. V.). Per la ricostruzione della cronologia biblica si veda *Ricostruzione cronologica da Adamo alla Toràh*. Per la conversione dal sistema "anni da Adamo" al nostro (a. E. V.) si veda *Una data fondamentale*, in cui è spiegato come la data assoluta del 587 a. E. V. (distruzione di Gerusalemme) ci consente di farlo.

ANNO DA ADAMO	A. E.V.	EVENTO
1656	2351	Diluvio

Ecco infine la tabella cronologica completa degli eventi diluviali:

EVENTO	DATA	PROGRESSIVO
"Fra soli sette giorni farò piovere sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti". - 7:4.	-	-
"Noè aveva seicento anni quando il diluvio di acque venne sulla terra". – 7:6.	2351 a.E.V.	-

“Sette giorni dopo accadde che le acque del diluvio vennero sulla terra. Nel seicentesimo anno della vita di Noè, nel secondo mese, il diciassettesimo giorno del mese, in quel giorno tutte le sorgenti delle vaste acque dell’abisso si ruppero e le cateratte dei cieli si aprirono. E sulla terra piovve a dirotto per quaranta giorni e quaranta notti”. – 7:10-12.	17 *yyàr*	-
“In quel medesimo giorno Noè, e Sem e Cam e Iafet, figli di Noè, e la moglie di Noè e le tre mogli dei suoi figli con lui, entrarono nell’arca;1 essi e ogni bestia”. – 7:13,14a.		
“E il diluvio continuò per quaranta giorni sulla terra”. – 7:17.	dal 17 *yyàr*	40 giorni
“E le acque continuarono a prevalere sulla terra per centocinquanta* giorni”. – 7:24. * Per questi 150 giorni si veda tra trattazione dopo la tabella.	dal 17 *yyàr*	148 giorni

Il verbo וַיִּגְבְּרוּ (*vaygberù*), tradotto “continuarono a prevalere”, esprime uno *stato*, non un’azione. Tradusse bene Giovanni Diodati: “E le acque *furono alte*”. I 40 giorni di 7:17 (“Il diluvio venne sopra la terra, per lo spazio di quaranta giorni; e le acque crebbero”, *G. Diodati*) sono quindi compresi nei “150”*. Ciò collima perfettamente con 8:3: “Le acque andarono del continuo ritirandosi d'in su la terra. Al termine adunque di cencinquanta giorni cominciarono a scemare” (*G. Diodati*). Che i “150”* giorni comprendano i 40 risulta evidente dal confronto di 7:11 (“L'anno seicentesimo della vita di Noè, nel secondo mese, nel decimosettimo giorno del mese, in quel giorno tutte le fonti del grande abisso scoppiarono, e le cateratte del cielo furono aperte”, *G. Diodati*) con 8:4: “E, nel decimosettimo giorno del settimo mese, l'Arca si fermò sopra le montagne di Ararat” (*G. Diodati*). Dal 17 *yyàr* di 7:11 al 17 *tishrì* di 8:4 ci sono 148 giorni (13 giorni dal 17 al 29 compresi del 2° mese, *yyàr* + 30 giorni per *sivàn* + 29 giorni per *tamùs* + 30 giorni per *av* + 29 giorni per *elùl* + 17 giorni di *tishrì*): dall’inizio del Diluvio *all’arenamento* dell’arca si hanno 148 giorni. (Sommare 150 a 40 non è conforme al contesto).

“Le acque cominciarono a ritirarsi dalla terra, ritirandosi progressivamente; e alla fine di centocinquanta* giorni le acque mancavano”. – 8:3.	dal 17 *yyàr*	148 giorni
“Il settimo mese, il diciassettesimo giorno del mese, l’arca si posò sui monti di Ararat”. – 8:4.	17 *tishrì*	148 giorni
“Il decimo mese, il primo del mese, apparvero le cime dei monti”. – 8:5.	1° *tevàt*	220 giorni

Ai precedenti 148 giorni, che arrivano fino al 17 *tishrì*, per arrivare al 1° *tevàt* occorre sommare 72 giorni (13 giorni rimanenti di *tishrì* + 29 giorni di *kheshvàn* + 30 giorni di *kislèv*)

“Alla fine di quaranta giorni Noè apriva la finestra dell’arca … Dopo ciò mandò fuori un corvo”. – 8:6,7.	10 *shevàt*	260 giorni
“Più tardi mandò fuori di presso a sé una colomba”. – 8:8. (7 giorni, con emendamento).	17 *shevàt*	267 giorni
“Continuò ad aspettare altri sette giorni, e di nuovo mandò fuori la colomba dall’arca”. – 8:10.	24 *shevàt*	274 giorni
“La colomba venne poi a lui verso il tempo della sera, ed ecco, aveva nel becco una foglia d’olivo colta di fresco, e così Noè seppe che le acque erano diminuite sulla terra”. – 8:11.	24 *shevàt*	274 giorni
“Continuò ad aspettare altri sette giorni. Quindi mandò fuori la colomba, ma essa non tornò più a lui”. – 8:12.	1° *adàr*	281 giorni
“Nell’anno seicentesimoprimo, il primo mese, il primo giorno del mese, avvenne che le acque si erano prosciugate sulla terra”. – 8:13. (+ 28 giorni rimanenti di *adàr*).	1° *nissàn* 2350 a.E.V.	309 giorni
“E nel secondo mese, il ventisettesimo giorno del mese, la terra era asciutta”. – 8:14. (+ 29 giorni rimanenti di *nissàn* + 27 giorni di *yyàr*).	27 *yyàr* 2350 a.E.V.	365

TNM 1987

I 150 giorni di 7:24 e di 8:3. La tabella cronologica sopra riportata mostra che dal 17 *yyàr* di 7:11 al 17 *tishrì* di 8:4 ci sono 148 giorni (13 giorni dal 17 al 29 compresi del 2° mese, *yyàr* + 30 giorni per *sivàn* + 29 giorni per *tamùs* + 30 giorni per *av* + 29 giorni per *elùl* + 17 giorni di *tishrì*): dall’inizio del Diluvio *all’arenamento* dell’arca si hanno 148 giorni. In 7:24 e in 8:3 si parla però di 150 giorni.

Possiamo considerarlo un numero approssimativo? No, e per una buona ragione: il testo biblico che tratta del Diluvio è preciso in tutti in particolari, per cui – nel contesto – un numero approssimativo (quindi non preciso) sarebbe una stridente stonatura. Occorre perciò fare una considerazione diversa, la quale riguarda il modo espositivo del racconto biblico.

Abbiamo osservato che il racconto è preciso in tutti in particolari. Non dobbiamo però dimenticare che è e rimane un racconto. Sebbene sia possibile schematizzarlo, come abbiamo fatto più sopra, in base ai dati cronologici che contiene, esso non è un resoconto alla ragioniera. Che il racconto non segua una logica contabile da ragioniere lo mostra il testo stesso. Dopo aver detto che "le acque rimasero alte sopra la terra per centocinquanta giorni" (7:24), l'agiografo scrive: "Poi Dio si ricordò di Noè, di tutti gli animali e di tutto il bestiame che era con lui nell'arca; e Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si calmarono" (8:1). Il "poi" iniziale è aggiunto da *NR*, il che la dice lunga su come venga letto il racconto: "poi" sta ad indicate *dopo* i 150 giorni. La vecchia *TNM* è ancora più diretta e sviante: "Dopo ciò Dio si ricordò di Noè"[326]. In verità, il testo biblico non ha nessun "poi" o "dopo di ciò". Va tuttavia detto che il lettore comune, abituato com'è a leggere i racconti secondo un'esposizione cronologica in cui ogni evento è successivo al precedente, immagina un "poi" anche se non è scritto. Altrettanto fa il lettore biblico un po' superficiale.

Il racconto biblico del Diluvio è diviso in parti:

	LE 12 PARTI DEL RACCONTO	LA "RESPONSIONE"	v.
1	Noè e la condizione umana al suo tempo. – 6:9-12.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"	12
2	Istruzioni di Dio a Noè per costruire l'arca. – 6:13-22.	כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים (*kechol ashèr tsivvàh elohìm*) "come tutto ciò che ordinò Dio" (o Yhvh, con piccole varianti)	22
3	Istruzioni di Dio a Noè per entrare nell'arca. – 7:1-5.		5
4	Ingresso di Noè nell'arca. – 7:6-9.		9
5	Noè con la famiglia e gli animali nell'arca. – 7:10-16.		16
6	Diluvio. – 7:17-24.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"	24
7	Fine del Diluvio. – 8:1-14.		14
8	Uscita dall'arca. – 8:15-19.		19
9	Offerta a Dio. – 8:20-22.		22
10	Benedizione di Noè e dei suoi tre figli. – 9:1-7.		7
11	Impegno e promessa di Dio. – 9:8-11.		11
12	Segno del patto: l'arcobaleno. – 9:12-17.		17

La settima parte (fine del Diluvio) non è esattamente sequenziale alla sesta, ma è la prima della seconda serie e riprende degli elementi *antecedenti* ai 150 giorni di 7:24.

[326] La nuova *TNM* sostituisce con un'aggiunta diversa che ha però lo stesso effetto sul lettore: "Dio comunque non si era dimenticato di Noè".

I 12 brani possono essere ripartiti in due serie da 6:

1	Noè e la condizione umana al suo tempo. – 6:9-12.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"
2	Istruzioni di Dio a Noè per costruire l'arca. – 6:13-22.	כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים (*kechol ashèr tsivvàh elohìm*) "come tutto ciò che ordinò Dio" (o Yhvh, con piccole varianti)
3	Istruzioni di Dio a Noè per entrare nell'arca. – 7:1-5.	
4	Ingresso di Noè nell'arca. – 7:6-9.	
5	Noè con la famiglia e gli animale nell'arca. – 7:10-16.	
6	Diluvio. – 7:17-24.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"
7	Fine del Diluvio. – 8:1-14.	הָאָרֶץ (*haàrets*), "la terra"
8	Uscita dall'arca. – 8:15-19.	
9	Offerta a Dio. – 8:20-22.	
10	Benedizione di Noè e dei suoi tre figli. – 9:1-7.	
11	Impegno e promessa di Dio. – 9:8-11.	
12	Segno del patto: l'arcobaleno. – 9:12-17.	

Riprendiamo 8:1: "Dio si ricordò di Noè" (*CEI*). Quando? Non dopo i 150 giorni di 7:24, ma dopo i 40 giorni dell'inondazione. Infatti si legge: "Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutti gli animali domestici che erano con lui nell'arca. Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono. **Le fonti dell'abisso e le cateratte del cielo furono chiuse e fu trattenuta la pioggia dal cielo**" (8:1,2, *CEI*). *Dopo che Dio aveva fermato l'inondazione*, che durò 40 giorni (7:12,17), "le acque andarono via via ritirandosi dalla terra e calarono dopo centocinquanta giorni". – 8:3, *CEI*.

Il passo di 8:1, facendo un salto all'indietro, ovvero al momento in cui finirono quegli spaventosi 40 giorni, ci fa sapere che la condizione terribile della terra continuò ancora perché essa rimase sommersa. Il passo di 8:1 ha anche una importante connotazione teologica: la condizione generale è tremenda, tutto attorno è morte e desolazione, ma "Dio si ricordò di Noè". È la salvezza dei sopravvissuti, che Dio prepara facendo ritirare le acque. Ciò motiva ulteriormente la necessità di tornare un po' indietro.

Questo tornare un po' indietro non è un caso unico. L'agiografo lo usa anche in 37:29: "Quando Ruben ritornò alla cisterna, ecco Giuseppe non c'era più. Allora si stracciò le vesti". Eppure, in 28c era appena stato detto che "Giuseppe fu condotto in Egitto". Ora, è ovvio che il ritorno di Ruben alla cisterna non può essere successivo al lungo trasporto di Giuseppe in Egitto. Qui *NR* lo comprende e aggiunge di suo "quando", che manca nel testo. La vecchia *TNM* aggiungeva un equivoco "poi": "Ruben tornò poi alla cisterna", che non può però essere assolutamente inteso come successivo all'avvenuto spostamento di Giuseppe in Egitto.

Ciò chiarito, come spiegare i 150 giorni, che non collimano con i 148 della nostra ricostruzione cronologica? Occorre ricordare che dal 17 *yyàr* di 7:11 al 17 *tishrì* di 8:4 ci sono 148 giorni (13 giorni dal 17 al 29 compresi del 2° mese, *yyàr* + 30 giorni per *sivàn* + 29 giorni per *tamùs* + 30 giorni per *av* + 29 giorni per *elùl* + 17 giorni di *tishrì*): dall'inizio del Diluvio *all'**arenamento*** dell'arca si hanno 148 giorni. In 7:24 è detto che "le acque *restarono alte* sopra la terra centocinquanta giorni". Dopo l'arenamento dell'arca le acque erano sempre alte (solo dopo 72 giorni "apparvero le cime dei monti", 8:5). Il passo di 8:3 va considerato nell'originale ebraico: וַיָּשֻׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הָלוֹךְ וָשׁוֹב וַיְחְסְרוּ הַמַּיִם

מִקְצֵה חֲמִשִּׁים וּמְאַת יוֹם (*vayashùvu hamàym meàl haàretz halòch vashùv vayakheserù hamàym miqtzèh khamishìm umeàt yòm*), “e tornarono le acque da su la terra, andare e tornare, e calarono le acque a fine di cinquanta e cento giorno”; messo in un italiano più corretto: “Le acque rientrarono da sopra la terra, andando e tornando, e calarono dopo 150 giorni”. In pratica ci fu un flusso e riflusso. Non si dimentichi che le acque non erano solo quelle piovane, ma soprattutto quelle scaturite dall’oceano sotterraneo quando “tutte le fonti del grande abisso scoppiarono” (7:11, *ND*). Per due giorni ci fu un “andare e tornare”, un flusso e riflusso autoalimentato, delle acque. Questi due giorni sono quelli che riempiono il vuoto cronologico tra i 148 giorni e i 150. La nostra tabella può quindi essere aggiornata così:

“Le acque restarono alte sopra la terra centocinquanta giorni”. – 7:24, *NR*.	Dal 17 *yyàr*	Due giorni, successivi all’arenamento dell’arca
“Le acque rientrarono da sopra la terra, andando e tornando”. – 8:3a, traduzione letterale.	Dal 17 *yyàr*	
“E calarono dopo 150 giorni”. 8:3b, traduzione letterale.	Dal 17 *yyàr*	
“Nel settimo mese, il diciassettesimo giorno del mese, l'arca si fermò sulle montagne dell'Ararat”. – 8:4, *NR*.	17 *tishrì*	148 giorni
“Le acque andarono diminuendo fino al decimo mese. Nel decimo mese, il primo giorno del mese, apparvero le vette dei monti”. - 8:5, *NR*.	17 *tishrì*	148 giorni

I due giorni escono quindi dal conteggio, il quale si ferma all’arenamento dell’arca (17 *tishrì*) per poi proseguire con l’avvistamento delle cime dei monti (1° *tevàt*) e con il testo.

Rimane un’ultima interessantissima questione da dibattere: “Il *secondo mese, il diciassettesimo giorno del mese*, in quel giorno tutte le fonti del grande abisso eruppero e le cateratte del cielo si aprirono” (7:11). La domanda che sorge è: perché il Diluvio iniziò proprio il 17 di *yyàr*? Ci ci aspetterebbe una data più significativa, forse il 1° giorno dell’anno, il 1° di *nissàn*. Vediamo se possiamo scoprire qualcosa esaminando il testo più in profondità.

In 7:4 Dio avvisa Noè: “Di qui a sette giorni farò piovere sulla terra per quaranta giorni e quaranta notti”; questo avviso è preceduto da un ordine: “Entra nell'arca tu con tutta la tua famiglia” (7:1). Siamo quindi al 10 di *yyàr*, 7 giorni prima che inizi il Diluvio. L’arca era ormai pronta ed è tempo che Noè vi entri con i suoi. Le istruzioni divine a Noè per la costruzione di quell’enorme natante le troviamo in 6:16. Quanto ci misero Noè e famiglia a costruire l’arca?

Il Diluvio durò 40 giorni (7:12,17) e fu dopo 40 giorni dacché “apparvero le vette dei monti” (8:5) che “Noè aprì la finestra” dell’arca (8:6). Possiamo ipotizzare 40 giorni anche per la costruzione dell’arca?

L’avviso divino dell’imminenza del Diluvio fu dato, come abbiamo visto, il 10 di *yyàr*. Se la costruzione dell’arca fosse durata 40 giorni, andando a ritroso arriveremmo al 1° di *nissàn* (30 giorni di *nissàn* + 10 di *yyàr*), il primo giorno dell’anno ebraico. Giorno di novilunio, di cui Dio farà scrivere nella sua santa *Toràh*: “Al principio dei vostri mesi, suonerete le trombe … Ciò vi servirà di ricordanza davanti al vostro Dio. Io sono il Signore, il vostro Dio” (*Nm* 10:10). La Festa del Novilunio fu istituita da Dio come rito *perenne* (*2Cron* 2:4). I discepoli di Yeshùa la osservarono (*Col* 2:16) e sarà celebrata anche nel Nuovo Mondo: “Sì, come i nuovi cieli e la nuova terra, che io farò, dureranno per sempre davanti a me - oracolo del Signore - così dureranno la vostra discendenza e il vostro nome. In ogni mese al novilunio, e al sabato di ogni settimana, verrà ognuno a prostrarsi davanti a me, dice il Signore”. - *Is* 66:22,23, *CEI*.

“Suonate la tromba alla nuova luna”. - *Sl* 81:3.

Luna nuova

Risalire al 1° di *nissàn* è solo un’ipotesi, ma bisogna ammettere che è un’ipotesi suggestiva. Ma anche possibile.

CAPITOLO 32

Giuseppe venduto in Egitto

Gn 37

Per la suddivisione del capitolo 37 di *Genesi* ne proponiamo tre:

NR	*La Bibbia concordata*	*TNM* 2017
Giuseppe e i suoi fratelli (1-4)	- (1)	Sogni di Giuseppe (1-11)
I sogni di Giuseppe (5-24)	Giuseppe e i suoi fratelli (2-11)	I fratelli di Giuseppe sono gelosi di lui (12-24)
Giuseppe venduto a degli Ismaeliti (25-36)	Giuseppe venduto dai fratelli (12-36)	Giuseppe venduto come schiavo (25-36)

Lasciamo al lettore, che può confrontarle con altre, di giudicare quale sia la più consona. Alla fine non è così importante e di certo non è determinante per l'esegesi, tuttavia le suddivisioni indicate dalle versioni bibliche rivelano per certi versi il taglio esegetico verso cui il traduttore intende indirizzare i suoi lettori. Ciò vale ovviamente per tutti i capitoli dell'intera Bibbia e per tutte le versioni che usano suddividerli. E, giacché ne stiamo trattando, esaminiamole. Le tre traduzioni citate hanno in comune un punto: "Giuseppe venduto"; *NR* aggiunge "a degli Ismaeliti". *La Bibbia concordata* ci sembra la più equilibrata e la più corretta; lascia a parte il v. 1 ("Intanto Giacobbe si era stabilito nella terra dove aveva soggiornato suo padre, nella terra di Canaan") come introduttivo; inquadra bene in "Giuseppe e i suoi fratelli" i loro rapporti, includendovi i sogni, i quali hanno un ruolo nel deteriorarli; congloba in "Giuseppe venduto dai fratelli" il fulcro della storia. Quale sia l'intento della suddivisione di *TNM* lo lasciamo alla valutazione del lettore.

Ora occupiamoci però del testo biblico. In generale, possiamo dire che la narrazione di *Gn* 37 è artisticamente molto ben costruita e si basa su osservazioni psicologiche molto acute.

Iniziamo dal v. 2: "Giuseppe, all'età di diciassette anni, pascolava il gregge con i suoi fratelli. Egli era giovane e stava con i figli di Bila e con i figli di Zilpa, mogli di suo padre". Per meglio capire le le relazioni tra i figli Giacobbe, si tenga presente il loro legame di parentela:

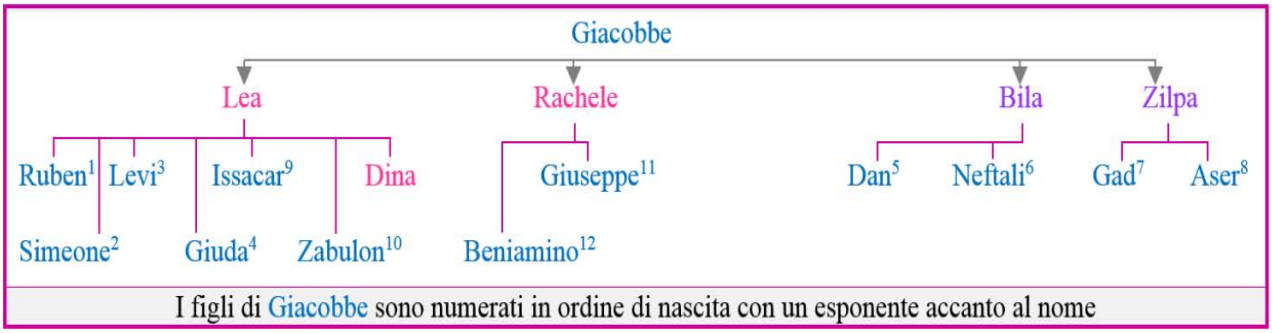
"I figli di Giacobbe [da Dio rinominato *Israele* (*Gn* 32:28)] erano dodici". - *Gn* 35:23.

Da **Lea**	Da **Zilpa**, serva di Lea	Da **Rachele**	Da **Bila**, serva di Rachele
Ruben Simeone Levi Giuda Issacar Zabulon	Gad Aser	Giuseppe Beniamino	Dan Neftali

(*Gn* 29:31-30:24;35:16-18;23-26)

La donna che Giacobbe aveva amato grandemente fu Rachele (*Gn* 29:18)[327]. Giuseppe fu il primo figlio avuto dalla sospirata Rachele, Beniamino fu l'ultimo avuto da Rachele che morì subito dopo averlo partorito. - *Gn* 35:18.

All'epoca dei fatti narrati in *Gn* 37 Giuseppe era un ragazzo di 17 anni (37:2) e Beniamino, l'ultimo nato, era un bimbo.



I figli di Giacobbe sono numerati in ordine di nascita con un esponente accanto al nome

Questo particolare ci sarà utile per comprendere alcuni sviluppi dei contrasti familiari che, iniziati per futili motivi, andranno progressivamente aggravandosi finché la situazione si farà così tesa che porterà alla tragedia.

Considerata la giovane età di Giuseppe – non più un ragazzino ma certamente non ancora uomo –, egli si comportava da diciassettenne. Non di animo cattivo, appare come alquanto sventato e incline alle ragazzate. Son queste che generano i contrasti, anche gravi, nella famiglia di Giacobbe. Quando un comportamento assunto senza cattive intenzioni viene preso male, ci si può passar sopra; se si ripete, inizia a dar fastidio; se viene reiterato, tornano a galla i precedenti con gli interessi. È proprio ciò che accade nel caso di Giuseppe. I suoi fratelli vivono le sue esternazioni – che in verità vengono da lui fatte con una certa aria di superiorità – con risentimento.

Prima che Giuseppe iniziasse a sognare e a riferire i suoi sogni, il clima familiare era questo: "Giuseppe riferiva al padre le cattiverie che riguardavano i suoi fratelli. Giacobbe amava Giuseppe

[327] Indubbiamente Giacobbe preferiva Rachele: "Quando Giacobbe vide Rachele ... Rachele era avvenente e di bell'aspetto. Giacobbe amava Rachele". - *Gn* 29:10,17,18.

più di tutti gli altri suoi figli, perché era il figlio avuto nella sua vecchiaia, e gli fece fare un vestito molto bello. I fratelli si accorsero che il padre amava Giuseppe più di tutti loro e arrivarono a odiarlo tanto da non essere più capaci di rivolgergli serenamente la parola". – 37:2b-4, *TILC*.

I fratelli di Giuseppe vivono il dono del vestito come un'offesa fatta a loro, ma è tutto l'insieme delle cose che li portano ad odiarlo. Lui riferisce al loro padre le loro cattiverie e la predilezione paterna per lui è evidente. In più, si atteggia a superiore. Non è cattivo, ma – pur in buonafede – non si comporta bene. Tenendo conto di tutto ciò, ora il sottotitolo di *TNM*, "I fratelli di Giuseppe sono gelosi di lui (12-24)", appare sbilanciato. Certamente i fratelli di Giuseppe divennero gelosi di lui e si macchiarono alla fine di gravi colpe motivate dall'odio, ma menzionare solo la gelosia (che è un elemento tra altri) è riduttivo.

È in quel clima familiare che giunge il sogno dei covoni, seguito da quello degli astri, che è più interpretabile: "Giuseppe fece un sogno. Quando lo raccontò ai suoi fratelli, questi lo odiarono ancora di più. «Fratelli» - aveva detto loro - «vi prego, ascoltate il sogno che ho fatto! Al tempo della mietitura noi stavamo legando covoni di grano nei campi. A un tratto il mio covone si alzò e rimase dritto in piedi, mentre tutti i vostri si misero attorno al mio e gli si inchinarono davanti». «Vuoi forse essere il nostro re e dominarci?» - gli risposero i fratelli. E lo odiarono ancor più, sia per i suoi sogni, sia per il modo di raccontarli. Poi Giuseppe fece un altro sogno e raccontò anche quello ai suoi fratelli. Disse loro: «Ho fatto un altro sogno: il sole, la luna e undici stelle si inchinavano fino a terra dinanzi a me». Raccontò anche questo sogno a suo padre e ai suoi fratelli. Ma il padre lo rimproverò: «Che vai sognando?» - gli disse. - «Tutti noi: io, tua madre e i tuoi fratelli dovremmo venire a inchinarci fino a terra davanti a te?»". – *Gn* 37:5-10, *TILC*.

Proseguendo il racconto, è opportuno far chiarezza sui vv. 12-14. Iniziamo dalla libera traduzione che ne fa *TILC*: "I fratelli di Giuseppe si erano recati nella contrada di Sichem per portarvi al pascolo il gregge del padre. Un giorno Giacobbe disse a Giuseppe: «I tuoi fratelli stanno pascolando i greggi in Sichem. Ti devo mandare da loro». «Va bene!» - rispose Giuseppe. «Va' a vedere come stanno i tuoi fratelli e i greggi» - riprese Giacobbe. «Poi vieni a dirmelo». Così Giacobbe mandò Giuseppe dalla valle di Ebron a Sichem".

Da *Gn* 37:14c sappiamo che la famiglia di Giacobbe si trovava nella valle di Ebron, per cui i pascoli di Sichem erano molto distanti. Lo spostamento dei greggi a Sichem si presenta come un'eccezione. La nuova *TNM* aggiusta il v. 12: "*Un giorno* [assente nel testo biblico] i suoi fratelli andarono a pascere il gregge del padre vicino a Sìchem". Non sembra però che il traduttore americano abbia consapevolezza dell'eccezionalità, perché al v. 2b aggiusta così: "*Una volta* [assente nel testo biblico] Giuseppe, che all'epoca aveva 17 anni, pascolava le pecore con i figli di Bila e di Zilpa", intendendo questa come eccezione. Volendo aggiustare la tradizione, era al v. 12 che casomai si doveva aggiungere "una volta". Comunque, la normalità era che "Giuseppe, quando aveva diciassette anni, badava alle pecore con i suoi fratelli" (v. 2, vecchia *TNM*)[328]. Che una volta i suoi fratelli abbiano spostato le pecore fino a Sichem era inconsueto. L'assenza di Giuseppe in quell'occasione si spiega bene con il fatto che qualcuno doveva rimanere a casa per badare al vecchio padre e al fratellino più piccolo, Beniamino, che era un bimbo. Che poi Giacobbe voglia sapere che ne è dei figli, spintisi così lontano, è naturale, e che mandi Giuseppe per sapere come stanno è pure normale. Ricapitolando, l'eccezione è l'essere andati ad un pascolo lontano senza Giuseppe.

All'inizio del v. 3 troviamo una costruzione particolare:

וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת־יוֹסֵף מִכָּל־בָּנָיו
veysraèl ahàv et-yosèf mikol-banàiv
e Israele amò Giuseppe [più] che tutti figli di lui

La particolarità sta nel mettere il soggetto, Israele (= Giacobbe), prima del predicato. Il che, in italiano, è del tutto corretto: "Israele [soggetto] amava [verbo] Giuseppe [oggetto]" (*TNM* 1987). Ma al v. 3 abbiamo in ebraico una *proposizione nominale*, la quale attribuisce al soggetto una condizione o un modo di essere, che italiano sarebbe così espressa: 'Israele *era* affezionato a Giuseppe più a che a tutti …'. In *Gn* 25:28 abbiamo la costruzione consueta in cui il soggetto è posto dopo il predicato, anche se nella traduzione italiana la nostra lingua esige di invertirli: וַיֶּאֱהַב יִצְחָק אֶת־עֵשָׂו (*vayeehàv ytzkhàq et-esàv*), "E amò Isacco Esaù". La *proposizione nominale* in 37:3 va quindi tradotta come fa la nuova *TNM*: "*Quanto a Israele*, amava Giuseppe più di tutti gli altri figli".

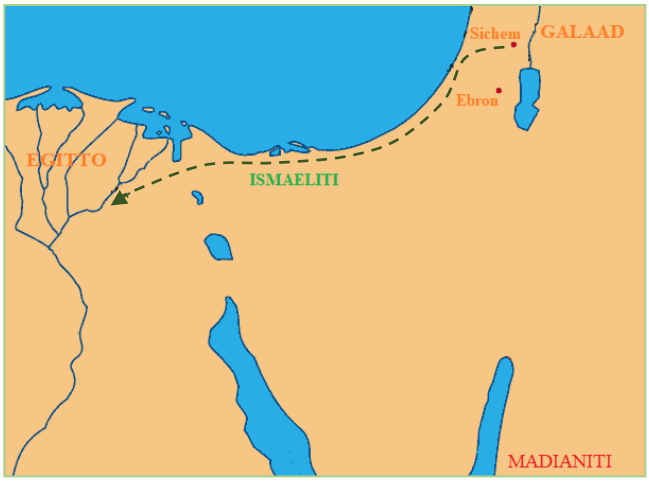
Questa particolarità del soggetto preposto al predicato si verifica in ebraico quando il soggetto è stato è stato menzionato subito prima, nel nostro caso al v. 2 (il padre)[329]. Senza questa tipica costruzione ebraica, avremmo avuto semplicemente "Giacobbe amava Giuseppe più di tutti gli altri suoi figli" (*TILC*), senza alcun collegamento col v. precedente ("Giuseppe riferiva al padre le cattiverie che riguardavano i suoi fratelli", *TILC*).

La difficoltà più importante del racconto s'incontra ai vv. 25-28. Al v. 25 è detto che i fratellastri di Giuseppe "videro una carovana d'*Ismaeliti*"; al v. 27 i fratelli dicono di Giuseppe: "Su, vendiamolo

[328] Bella l'espressione di *TNM* 1987 "non essendo che un ragazzo" al v. 2.
[329] Per costruzioni simili cfr. 1:2;4:1,18;7:16,19;10:8,9,13,15,24,26;11:12,14;13:14;18:17,18;20:4.

agl'*Ismaeliti* e non lo colpisca la nostra mano, perché è nostro fratello, nostra carne". Subito dopo si legge però che, "come quei mercanti *madianiti* passavano, essi tirarono su Giuseppe, lo fecero salire dalla cisterna, e lo vendettero per venti sicli d'argento a quegl'*Ismaeliti*" (v. 28). Infine, in 39:1 è detto che "Giuseppe fu portato in Egitto e Potifar, ufficiale del faraone, capitano delle guardie, un Egiziano, lo comprò da quegli *Ismaeliti* che ce l'avevano condotto". Ismaeliti o madianiti?

La Watchtower dà questa spiegazione: «Poiché Ismaele e Madian erano fratellastri, è possibile che matrimoni fra i rispettivi discendenti, con la mescolanza di sangue, abitudini, caratteristiche e occupazioni, abbiano dato luogo all'uso scambievole dei termini "ismaeliti" e "madianiti", come si nota nella descrizione della carovana da cui Giuseppe fu venduto schiavo in Egitto. (Ge 37:25-28; 39:1)». - *Perspicacia nello studio delle Scritture*, vol. 2, pag. 57.



Mentre la prima ipotesi (mescolanza dei due popoli) è difficile[330], la seconda (uso scambievole dei termini) appare molto azzardata.

La carta geografica certamente non l'agevola. Si noti infatti che la carovana degli ismaeliti veniva da Galaad: una carovana di madianiti che viaggiasse da Galaad all'Egitto sarebbe stata fuori rotta; tuttavia, un'eccezione poteva anche essere possibile.

Comunque, se esaminiamo bene il testo dei vv. 25-28 – a cui possiamo aggiungere 39:1 –, notiamo che il termine "madianiti" è usato una sola volta. Il che ci induce a pensare che si tratti di una questione di critica testuale.

> **25** Poi sedettero per prendere cibo. Quand'ecco, alzando gli occhi, videro arrivare una carovana di **Ismaeliti** provenienti da Gàlaad, con i cammelli carichi di resina, balsamo e làudano, che andavano a portare in Egitto. **26** Allora Giuda disse ai fratelli: "Che guadagno c'è a uccidere il nostro fratello e a coprire il suo sangue? **27** Su, vendiamolo agli **Ismaeliti** e la nostra mano non sia contro di lui, perché è nostro fratello e nostra carne". I suoi fratelli gli diedero ascolto. **28** Passarono alcuni mercanti madianiti; essi tirarono su ed estrassero Giuseppe dalla cisterna e per venti sicli d'argento vendettero Giuseppe agli **Ismaeliti**. Così Giuseppe fu condotto in Egitto. - **39:1** … [Potifàr] lo acquistò da quegli **Ismaeliti** che l'avevano condotto laggiù. – Nuova *CEI*.

Alla base potevano esserci due tradizioni diverse. In tal caso il redattore non avrebbe potuto, però, riferirle entrambi senza creare incongruenze. Una carovana di ismaeliti è certamente la più plausibile. Occorre allora spiegare quell'unica volta in cui appare il termine "madianiti". Se leggiamo il testo tralasciando la frase וַיַּעַבְרוּ אֲנָשִׁים מִדְיָנִים סֹחֲרִים (*vayaavrù anashìm midyanìm sokharìm*), "e passarono uomini madianiti, mercanti", il testo non ne soffre; scorre anzi perfettamente: "**27** "Su, vendiamolo

[330] Sebbene tanto Madian (25:2, da Chetura) che Ismaele (16:11, arabi da Agar) fossero figli di Abramo, essi originarono due popoli diversi, distanti tra loro.

agli Ismaeliti e la nostra mano non sia contro di lui, perché è nostro fratello e nostra carne". I suoi fratelli gli diedero ascolto. **28** […] essi tirarono su ed estrassero Giuseppe dalla cisterna”[331]. La lezione “e passarono uomini madianiti, mercanti” potrebbe essere in verità una nota a margine, riferita ad una tradizione diversa, penetrata poi nel testo. Un’altra traccia di questa diversa tradizione la troviamo al v. 36: “Intanto quei *Madianiti* vendettero Giuseppe in Egitto a Potifar, ufficiale del faraone, capitano delle guardie”[332]. Anche qui avremmo una variante marginale, finita poi nel testo.

In tal modo tutto torna a posto. Né nascono dubbi nel leggere le parole che Giuseppe disse poi ai suoi compagni di prigionia: “Io fui portato via di nascosto dal paese degli Ebrei” (40:15) e in seguito ai suoi stessi fratellastri: “«Vi prego, avvicinatevi a me!». Quelli s'avvicinarono ed egli disse: «Io sono Giuseppe, vostro fratello, che voi vendeste perché fosse portato in Egitto»” (45:4); occasioni, ambedue, in cui egli non ha alcun bisogno di specificare da chi fu portato in Egitto.

Possiamo considerare ora altri interessanti particolari.

- In base alla cronologia biblica gli eventi di *Gn* 37 sono datati a cavallo tra il 19° e il 18° secolo prima della nostra era. Le affinità culturali dei patriarchi con le tavolette di Nuzu confermano questa datazione, perché coincide appunto con l'epoca di tali tavolette (cfr. A. Rasco, *Migratio Abramae circa annum 1650*, in *Verbum Domini* 35, 1957, pagg. 143-154; C.H. Gordon, *Il V.T. e i popoli del Mediterraneo*, Brescia, 1959, pag. 108 e sgg.). Secondo alcuni studiosi la calata dei patriarchi in Egitto si pone nel quadro degli spostamenti degli Hiksos, semiti che, impadronitisi dell'Egitto, dovettero favorire l'insediamento di Giuseppe, anch’egli semita, a vice re dello stato. Secondo altri, le difficoltà incontrate dai discendenti dei patriarchi coincidono con lo sforzo di restaurazione nazionale attuato dall'energico Ramses II (1300-1234), per cui la datazione andrebbe posta al 13° secolo. Si tratta di una vecchia questione, ancora dibattuta. Non vi è però alcun valido motivo per mettere in dubbio la cronologia biblica. – Cfr. *Cronologia biblica*.

ANNO DA ADAMO	A. E.V.	EVENTO
-	4007	Creazione di Adamo
	1839	
2298	1709	Giacobbe in Egitto
2513	1494	Esodo
2553	1454	Entrata in Palestina

- “Non togliamogli la vita” (v. 21). L’ebraico legge “non colpiamo lui nella *nèfesh*”. *NR* non riproduce il linguaggio *concreto* ebraico e usa espressioni astratte, rendendole certo comprensibili al lettore occidentale, ma facendogli perdere il gusto della freschezza biblica. *TNM* 1987, che amava stare sul letterale, faceva invece fatica a tradurre e doveva correggere l’originale “colpire *nella nèfesh*” nel non letterale “colpire la *nèfesh*” che, diventando “non colpiamo a morte la sua anima”,

[331] Un’espressione simile si trova in *Ger* 38:13: “Allora lo tirarono su con le corde, facendolo uscire dalla cisterna”. – Nuova *CEI*.
[332] Cfr. 39:1: “Giuseppe fu portato in Egitto; e Potifar, ufficiale del faraone, capitano delle guardie, un Egiziano, lo comprò da quegli **Ismaeliti** che ce l'avevano condotto”.

disorienta il lettore[333]. Solo i Testimoni di Geova sanno interpretare "colpire l'anima", perché è stato detto loro che *nèfesh* significa "corpo" oppure "vita". Il bello è che non è così semplice. Qui non significa né corpo né vita, ma "gola" o "collo". Ecco perché la Bibbia dice "colpire ***nella***" e non 'colpire la'. Questo è il linguaggio *concreto* ebraico della Scrittura. È con tutta probabilità anche questo il senso concreto di *Lc* 2:35 che rivolge questa profezia alla madre di Yeshùa: "Una spada ti trafiggerà la gola". La spada le arriva fino alla *nèfesh*-gola. Di certo l'immagine è tragicamente concreta: si avverte quasi il dolore penetrante che prende alla gola. Ma il testo è in greco, e abbiamo la famosa parola *psüchè*, mutuata dalla *LXX*. Bisogna però dire che i traduttori non comprendono il semitismo: gli scrittori delle Scritture Greche scrivono sì in greco, ma pensano in ebraico. Ma non è solo la spada ad insidiare il collo. Anche un cappio serve allo scopo. Ecco allora che la negromante di Endor dice a Saul travestito: "[Perché] agisci come uno che tende trappole contro la mia *nèfesh* per farmi mettere a morte?" (*1Sam* 28:9, *TNM* con inserimento della parola ebraica). Dietro il linguaggio pomposo della traduzione, l'ebraico dice: "Perché vuoi mettere un cappio intorno alla mia *nèfesh* così da farmi morire?". Qui l'immagine rimanda ad una parte precisa del corpo: il collo-gola-*nèfesh*. Lo stesso vale per *Sl* 124:7:

> "La nostra *nèfesh* è come un uccello che è scampato
> dalla trappola degli adescatori".
> – *TNM* con inserimento della parola ebraica.

Si noti come è chiaro in *Pr* 18:7: "La bocca dello stupido è la sua rovina, e le sue labbra sono un laccio per la sua *nèfesh*" (*TNM**). Intanto abbiamo il parallelismo bocca/gola-collo/*nèfesh*, poi l'immagine del proferire dello stolto che lo prende alla gola e lo strangola. L'occidentale direbbe: Si impicca da solo con le sue parole. Il semita, concreto: Le sue labbra (concretezza per "parole") diventano un laccio che gli si stringe alla gola.

Appare quindi evidente che anche il *nèfesh*-collo, esattamente come la *nèfesh*-gola (ovvero la parte esterna e quella interna dello stesso organo) indicano la ***persona***, che prostrata e in pericolo, è un essere *bisognoso di aiuto*. – Cfr. *La* nèfesh *(נפש)*.

- "Videro una carovana d'Ismaeliti che veniva da Galaad, con i suoi cammelli carichi di aromi, di balsamo e di mirra, che scendeva in Egitto" (v. 25). È ironico che ventidue anni dopo Giacobbe inviò doni al gran *visir* (che poi era suo figlio Giuseppe) che comprendevano balsamo e mirra. - *Gn* 43:11.
- "È nostro fratello, nostra carne [*basàr*]" (v. 27). Qui si parla di Giuseppe, *basàr* dei suoi fratellastri carnali che lo stanno vendendo a degli ismaeliti. Non possiamo prendere *basàr*-carne in senso generico come elemento comune alla razza umana. Qui indica un legame di *parentela*. Così anche in

[333] La nuova *TNM* risolve tutto nel semplice "Non uccidiamolo".

Nee 5:5: “Ora la nostra *basàr* è come la *basàr* dei nostri fratelli; i nostri figli sono come i loro figli”. - *TNM**. – Cfr. Basàr *(בשר)*.

- “Poi mandarono uno a portare al padre loro la veste lunga con le maniche e gli fecero dire: «Abbiamo trovato questa veste; vedi tu se è quella di tuo figlio, o no»” (v. 32). “Esamina, ti preghiamo [הַכֶּר־נָא (*haker-nàh*)], se è la lunga veste di tuo figlio” (*TNM* 1987). Anche qui c’è della sottile ironia: questa stessa identica espressione è usata da Tamar rivolgendosi a suo suocero Giuda che l’aveva ingannata; costringendolo a rispettare la legge del levirato e a sposarla dopo che suo marito era morto (*Gn* 38:8; *Dt* 25:5,6), lei inganna l’ingannatore e gli dice הַכֶּר־נָא (*haker-nàh*), “esamina, ti prego”, esibendo il sigillo di Giuda, che lei aveva tenuto in pegno.

- “Egli la riconobbe e disse: «È la veste di mio figlio. Una bestia feroce l'ha divorato; certamente Giuseppe è stato sbranato»” (v. 33). Dopo la ricongiunzione familiare che ci fu, Giacobbe, sul letto di morte, “chiamò i suoi figli” (*Gn* 49:1) per benedirli. La benedizione che diede a suo figlio Giuda contiene un gioco di parole che punta sulle assonanze *terèf-taròf-toràf*: “Giuda è un giovane leone; tu risali dalla *preda* [טֶרֶף (*terèf*)], *figlio mio* [בְּנִי (*benì*)]” (*Gn* 49:9). Il senso evidente è che Giuda è paragonato a un cucciolo di leonessa che sa prendersi la sua preda non temendo nessuno; “figlio mio” è un’affettuosità rivolta ovviamente a Giuda. Ora, se assumiamo le due espressioni senza punteggiatura, com’è effettivamente nel testo (“preda figlio mio”), si può intendere: ‘Tu (Giuda) risali dalla preda figlio mio’, in cui la preda è identificata con “figlio mio” e alluderebbe a un altro figlio che fu “preda”, ovvero Giuseppe. Infatti, quando Giuda aveva ordito di vendere Giuseppe come schiavo (*Gn* 37:26,27), Giacobbe, cui era stata presentata una veste insanguinata perché credesse che Giuseppe era stato sbranato, disse: “È la veste di mio figlio. Una bestia feroce l'ha divorato; certamente Giuseppe è stato *sbranato* [טָרֹף טֹרַף (*taròf toràf*)]”. - *Gn* 37:33.

- Un’ultima considerazione merita di essere fatta circa la questione ismaeliti/madianiti. La traduzione “come quei mercanti madianiti passavano” (v. 28) di *NR* è ingannevole. Aggiungendo di suo “quei” il traduttore lascia intendere che si tratti di persone già menzionate, nella fattispecie ai precedenti vv. 25 e 27, senonché in questi due versetti di parla di *ismaeliti* e non di madianiti. Quello di *NR* è un tentativo armonistico. Per giunta molto mal riuscito, perché aggiunge anche l’avverbio “come”, creando di fatto una grave incongruenza che cozza contro la logica: “[27] «Su, vendiamolo agl'Ismaeliti e non lo colpisca la nostra mano, perché è nostro fratello, nostra carne». I suoi fratelli gli diedero ascolto. [28] Come quei mercanti madianiti passavano …”. Che, per meglio capire il punto, sarebbe come dire: vediamolo ai cinesi … come quei russi passavano …. Giovanni Diodati commise lo stesso errore, seguito da *ND*. È più credibile la vecchia *TNM*: “Ora passavano degli uomini, commercianti madianiti”, che tuttavia, aggiungendo “ora”, fa pure un tentativo armonistico. La nuova *TNM* peggiora le cose aggiungendo “quando”: “Quando i mercanti madianiti passarono”; in più,

aggiunge l'articolo determinativo a "mercanti". Tutto questo guazzabuglio di aggiunte che crea solo ulteriori contraddizioni potrebbe essere evitato se il traduttore rispettasse il testo biblico e vi si attenesse:

25	וְהִנֵּה אֹרְחַת יִשְׁמְעֵאלִים *vehinnèh orkhàt yshmeelìm* ed ecco una carovana di ismaeliti	Senza articolo: si tratta di una carovana di ismaeliti, ismaeliti qualsiasi che stanno passando
27	נִמְכְּרֶנּוּ לַיִּשְׁמְעֵאלִים *nimkerènnu layshmeelìm* vendiamo lui agli ismaeliti	L'articolo determinativo indica che si tratta dei precedenti ismaeliti, *proprio quelli* che furono visti passare
28	וַיַּעַבְרוּ אֲנָשִׁים מִדְיָנִים סֹחֲרִים *vayaavrù anashìm midyanìm sokharìm* e passarono uomini madianiti, mercanti	Senza articolo. La traduzione italiana corretta è: "Passarono degli uomini madianiti, dei mercanti"

Traducendo correttamente, rimane – è vero – la questione del nome "madianiti", ma la considerazione appena fatta avvalora maggiormente la spiegazione della nota marginale data più sopra.

La teologia di *Gn* 37 è nella sua apparente mancanza di teologia. In tutto il racconto, non solo Dio non viene mai nominato, ma neppure vi si accenna. Una riflessione in tal senso la farà, postuma e in Egitto, lo stesso Giuseppe. Uomo maturato in fretta ormai quasi quarantenne[334] e con una potente posizione politica, si fa riconoscere dai suoi fratelli scesi fin lì spinti dalla fame e dice loro: "Io sono Giuseppe, vostro fratello, che voi vendeste perché fosse portato in Egitto. Ma ora non vi rattristate, né vi dispiaccia di avermi venduto perché io fossi portato qui; poiché Dio mi ha mandato qui prima di voi per conservarvi in vita", "Dio mi ha mandato qui prima di voi, perché sia conservato di voi un residuo sulla terra e per salvare la vita a molti scampati. Non siete dunque voi che mi avete mandato qui, ma è Dio" (45:4,5,7,8). Dio è ininterrottamente presente, anche quando è assente, e attua sempre il suo disegno. Un lontano discendente del popolo salvato da Dio dirà: "Tutte le cose cooperano al bene di quelli che amano Dio, i quali sono chiamati secondo il suo disegno". - *Rm* 8:28.

> "Volevate farmi del male, ma come oggi si vede, Dio ha voluto trasformare il male in bene per salvare la vita a un popolo numeroso". – 50:20, *TILC*.

Gn 37 si chiude con la straziante scena di un ragazzo venduto per fare da schiavo in Egitto, scena di cui si avverte tutta l'ingiustizia e la perfidia che c'è dietro. E Dio? Dov'è Dio? La riflessione teologica ci spinge a rammentare un altro uomo che si trovò in una condizione ben peggiore di quella di Giuseppe. Costui, dopo aver pregato intensamente in agonia (*Lc* 22:44) e senza ottenere risposta, fu picchiato e fustigato a sangue; poi – messo a morte –, prima di spirare rivolse un'ultima domanda a Dio: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (*Mt* 27:46). Di nuovo senza risposta.

[334] Cfr. *Gn* 41:46,45:6;41:29,30.

Giuseppe può essere assunto come tipo di Yeshùa il Messia. I paralleli sono molteplici:

Giuseppe	TIPO	ANTÌTIPO	Yeshùa
Amato dal padre più di tutti gli altri figli. – *Gn* 37:3.		È il figlio preditetto del Padre. - *Mt* 17:5.
I suoi fratelli lo odiavano. - *Gn* 37:4.		In casa sua, i suoi non l'hanno accolto. – *Gv* 1:11.
Mandato dal padre a vedere come stanno i suoi fratelli, che lo odiano, risponde: «Eccomi». - *Gn* 37: 13.		Chiamato da Dio per fare la sua volontà a favore dei suoi fratelli, risponde: «Eccomi». - *Eb* 10:9.
Rende testimonianza, racconta la verità. - *Gn* 37:5,9.		È "il testimone fedele e veritiero". - *Ap* 3:14.
Vistolo arrivare, i suoi vollero ucciderlo. – 37:18-20.		Veduto il figlio, dissero: "Uccidiamolo". – *Mt* 21:38.
Il suo fratellastro Giuda vuole venderlo per ricavarne del denaro. - *Gn* 37:26,26.		Un suo fratello spirituale, Giuda, lo vende per ricavarne del denaro. – *Mt* 26:15.
Portato in Egitto. - *Gn* 37:36.		Portato in Egitto. – *Mt* 2:13.
Amato dal padre (*Gn* 37:3), da Ebron il suo percorso discese fino alla schiavitù. - *Gn* 37:36.		"Rinunziò a tutto: diventò come un servo". – *Flp* 2:7, *TILC*.
Non fu sedotto dal peccato "e il Signore fu con Giuseppe. - *Gn* 39:7-10, 21.		Non fu sedotto dal peccato "ed ecco degli angeli si avvicinarono a lui e lo servivano". - *Mt* 4:3-11.
Tra due malfattori, di cui uno graziato. – *Gn* 40.		Tra due malfattori, uno graziato. – *Lc* 23:39-42.
Giuseppe al coppiere del faraone: "Ricòrdati di me, quando sarai felice". - *Gn* 40:14.		"Continuate a far questo in mio ricordo". - *1Cor* 11:24, *TNM*.
"Il faraone disse ai suoi servitori: «Potremmo forse trovare un uomo pari a questo, in cui sia lo Spirito di Dio?». Così il faraone disse a Giuseppe: «… Dio ti ha fatto conoscere tutto questo, non c'è nessuno che sia intelligente e savio quanto te»". – *Gn* 41:38,39.		"Tutti i tesori della sapienza e della conoscenza sono nascosti" in Yeshùa. – *Col* 2:3.
"Il re lo fece slegare, il dominatore di popoli lo liberò; lo stabilì signore della sua casa e governatore di tutti i suoi beni, per istruire i prìncipi secondo il suo giudizio e insegnare ai suoi anziani la sapienza". - *Sl* 105:20-22.		"Asceso al cielo, sta alla destra di Dio, dove angeli, principati e potenze gli sono sottoposti" (*1Pt* 3:22). "Ogni cosa egli ha posta sotto i suoi piedi" (*Ef* 1:22). Dio "giudicherà il mondo con giustizia per mezzo dell'uomo ch'egli ha stabilito". - *At* 17:31.
Il faraone "lo fece vestire di abiti di lino fino e gli mise al collo una collana d'oro". - *Gn* 41:42.		"Vestito con una veste lunga fino ai piedi e cinto di una cintura d'oro". – *Ap* 1:13.
Signore di tutto l'Egitto, dopo il faraone. - *Gn* 45:8.		Signore di tutto l'universo, dopo Dio. – *Flp* 2:9-11.
Posto a capo della casa del faraone. - *Gn* 41:40.		Posto a caso della casa di Dio. - *Eb* 3:6.
Solo il faraone è più grande di lui: "Per il trono soltanto io sarò più grande di te". - *Gn* 41:40.		"Dio ha posto ogni cosa sotto i suoi piedi; ma quando dice che ogni cosa gli è sottoposta, è chiaro che colui che gli ha sottoposto ogni cosa, ne è eccettuato". - *1Cor* 15:27.
Per tenersi celato usò un interprete. - *Gn* 42:23.		Per tenersi celato parlò in parabole. – *Mt* 13:13.
Mandato da Dio per salvare il suo popolo. - *Gn* 45:7.		Mandato da Dio per salvare il suo popolo. – *Gal* 4:4.

Possiamo anche ricordare:

Giuseppe	TIPO	ANTÌTIPO	Yeshùa
"Davanti a lui si gridava: «In ginocchio!»". - *Gn* 41:42.		"Nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio". – *Flp* 2:10.	
"Il faraone chiamò Giuseppe Safnat-Paneac". - *Gn* 41:45.		Anche Yeshùa riceve un "nuovo nome". – *Ap* 3:12.	
Il faraone "gli diede per moglie Asenat". *Gn* 41:45.		Anche Yeshùa ha una moglie. - *Ap* 21:9; cfr. 19:7.	
Giuseppe aveva trent'anni quando iniziò il suo servizio in Egitto. - *Gn* 41:46.		"Gesù, quando cominciò a insegnare [in Palestina], aveva circa trent'anni". - *Lc* 3:23.	

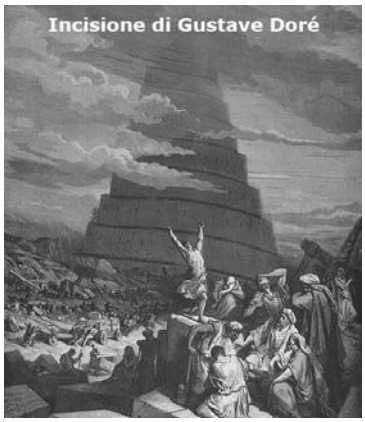
"Egli mandò davanti a loro un uomo,
Giuseppe, venduto come schiavo.

Gli legarono i piedi con catene,
gli misero addosso un collare di ferro.
La parola del Signore lo mise alla prova
finché non si avverò la sua predizione”.
Sl 105:17-19, *TILC*.

CAPITOLO 33

La torre di Babele

Gn 11:1-9



Il racconto della torre di Babele è così famoso che chi va a leggerlo nella Bibbia per la prima volta si stupisce scoprendo che è contenuto in soli 9 versetti, occupando lo spazio che occuperebbe un semplice solo paragrafo in un qualsiasi libro. Se poi si domandasse ad una persona comune di cosa parla il racconto, la risposta sarebbe ancora più breve: parla della costruzione di una torre alta fino al cielo e della confusione delle lingue. Il racconto è così universalmente famoso, che è entrato nei modi di dire: "È una Babilonia!" sta ad indicare una gran confusione.

> "Un tempo tutta l'umanità parlava la stessa lingua e usava le stesse parole. Emigrati dall'oriente gli uomini trovarono una pianura nella regione di Sinar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: «Forza! Prepariamoci mattoni e cuociamoli al fuoco!». Pensarono di adoperare mattoni al posto delle pietre e bitume invece della calce. Poi dissero: «Forza! Costruiamoci una città! Faremo una torre alta fino al cielo! Così diventeremo famosi e non saremo dispersi in ogni parte del mondo!».
>
> Il Signore scese per osservare la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Disse: «Ecco, tutti quanti formano un sol popolo e parlano la stessa lingua. E questo non è che il principio delle loro imprese! D'ora in poi saranno in grado di fare tutto quel che vogliono! Andiamo a confondere la loro lingua: così non potranno più capirsi tra loro».
>
> E il Signore li disperse di là in tutto il mondo; perciò furono costretti a interrompere la costruzione della città. La città fu chiamata Babele (Confusione) perché fu lì che il Signore confuse la lingua degli uomini e li disperse in tutto il mondo". - *Gn* 11:1-9, *TILC*.

Negli studi biblici ci si limita per lo più all'esegesi di *Gn* 11:1-9, in genere basata su una interpretazione sbagliata, che già traspare nelle traduzioni. Dandola per scontata si vira allora verso commenti edificanti, in sé buoni, come questo del predicatore Charles Henry Mackintosh (1820 – 1896): "Dio è escluso. Voler elevare l'uomo senza Dio, significa elevarlo ad una altezza vertiginosa donde scivolerà e cadrà in una confusione disperata e in una irrimediabile rovina".

Il racconto della torre di Babele, nonostante alcuni tratti di colorito mitico (Dio che scende dal cielo per vedere la torre), è un'interpretazione spirituale della famosa *ziggurat*[335] babilonese (immagine a lato). Infatti, la geografia del passo ci orienta verso la terra di Sennaar, ossia la Mesopotamia, e precisamente nel distretto babilonese (l'attuale Bagdad). L'uso dei mattoni cotti al sole si spiega con il fatto che in quella ragione scarseggia la pietra. Il bitume usato come elemento è dovuto all'abbondanza di petrolio in tale luogo. Il re Nabopolassar così afferma: "Feci dei mattoni; li feci preparare, mattoni ben cotti. Come un fiume dal cielo, senza misura alcuna, come una fiumana d'acqua devastatrice, comandai al canale Arachta di portarmi asfalto e bitume". – A. Jrku, *Altor: Kommentar zum A.T.*, Leipzig, 1923, pag. 53.

Tra le varie torri piramidali primeggia per l'imponenza della costruzione la *ziggurat* di Babel, esaltata dai documenti dell'epoca come una meraviglia senza pari, e che si chiamava in sumero *E-temen-an-ki*, vale a dire "Casa [tempio]–del-fondamento-del-cielo-e-della-terra" (esplorata da R. Koldewey nel 1899-1917, ha per base un quadrato di 91 m; la terrazza sulla quale essa si erge era di 456 x 412 m; cfr. A. Parrot, *La tour de Babel*, Neuchâtel, 1953). Di essa *Apocrizione di Alessandria* (4° secolo a. E. V.) dice che "era stata costruita da giganti che si proponevano di scalare il cielo". Si tratta di un edificio a terrazze che, innalzandosi sempre più, riducevano l'estensione del loro quadrato a ogni ripiano. Ad esse si accedeva mediante apposite gradinate. Le *ziggurat* volevano simulare le montagne inesistenti in Mesopotamia, sulle quali gli antichi pensavano di avvicinarsi di più alla divinità posta in cielo. La *ziggurat* di Babel, caduta parzialmente in rovina, era indubbiamente segno dell'orgoglio umano. Nabopolassar (625-605 a. E. V.) si vantava di aver voluto rendere "il fondamento della terra simile [per stabilità] al cielo". Nabucodonosor (604-562 a. E. V.) si gloriava di aver "costretto tutti i popoli di numerose nazioni al lavoro della *E-temen-an-ki*". Tiglat-Pileser (1110-1090 a. E. V.) si vantava di aver reso "una sola bocca", vale a dire assoggettati, "quarantadue territori". Tale scopo della costruzione della *ziggurat* di Babel stava scritto nella tavoletta di Esagila (era questo il nome del tempio costruito sulla sua sommità) in lingua e in caratteri ermetici. La Bibbia ne prende lo spunto per mostrare come tale intento unificativo di "tutta la terra" (di cui si parlava in Mesopotamia) sia andato fallito e l'impresa rimasta senza termine. L'espressione "una lingua sola" indica l'unificazione di vari popoli con un solo intento, con una religione sola; denota l'unità politica, morale e religiosa dei vari popoli. Era un'espressione idiomatica per indicare l'unità di azione. La

[335] Le *ziggurat* erano delle strutture religiose (diffuse lungo tutta la Mesopotamia, sull'altopiano iranico e nelle zone dell'odierno Turkmenistan) costituite da piattaforme cultuali sovrapposte.

“confusione delle lingue” per cui essi non comprendevano più la lingua l’uno dell’altro, significa la discordia dei vari popoli assoggettati. “Il popolo che abita in Shuanna [Babilonia] rispose l’un l’altro: No! [non si capirono più, caddero in fazioni] e complottarono ribellioni per lungo tempo, per cui stesero le mani sull’Esagila, sul tempio degli dèi, e dissiparono oro, argento, pietre preziose per pagare l’Elam”. – *Pietra nera in Asarhaddon* in D. D. Luckenhill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* II, pag. 242 n. 642.

La cessazione dell’opera costruttiva fu certamente dovuta a invasioni nemiche, simili a quelle di cui parla, ad esempio, l’assiro Sennacherib nel 689: “Le città e le case, dalle fondamenta al tetto, devastai, distrussi, consumai con il fuoco. Le mura, i baluardi, i templi degli dei, le ziggurat di mattoni e di terra, quante ne aveva, io le demolii e le gettai nel canale Arechta. In questa città scavai canali, feci sparire la loro terra nelle acque, annientai le loro grosse fondamenta, io le trattai peggio di un diluvio. Affinché nell’avvenire non si trovasse più il posto; città e i templi degli dèi, io li distrussi con l’acqua, io li trasformai in palude”. Con l’indebolimento del potere centrale, i sudditi, prima sottomessi, si ribellarono e non furono più di una “sola lingua” come prima. Secondo il linguaggio biblico che elimina ogni causa seconda, tutto ciò è attribuito a diretto intervento divino che deve “scendere” per visitare l’“alta” torre che si eleva verso il “cielo”. La visione di questa *ziggurat* incompleta, che poi altri sovrani dovettero cercare di completare, fu vista da Israele come il tentativo babilonese di procurarsi fama, di stabilire un grosso impero indipendentemente da Dio, che però *scendendo* (egli è molto più eccelso di tutte le costruzioni umane) per attuare il suo giudizio di condanna, produsse discordie, fazioni e opposizioni con la conseguente cessazione di ogni attività costruttiva. Così la torre, che doveva essere segno di potenza e di unione, divenne simbolo di discordia e di disunione.

Che non si tratti di confusione linguistica risulta chiaro dal capitolo 10 in cui già si presentano i vari popoli con le loro differenti lingue, come se si fossero evolute in modo normale: “Questi furono i figli di Sem secondo le loro famiglie e *le loro lingue*, e in base ai loro paesi e alle loro nazioni”. – *Gn* 10:31, *TNM* 2017.

Poi, in *Gn* 11:1 si legge nella traduzione italiana: “Ora tutta la terra continuava ad avere una sola lingua e un solo insieme di parole”. Ma l’ebraico non ha per nulla “una sola lingua”. Il testo biblico ha “un solo labbro” (*Testo Masoretico*; *LXX* greca: χεῖλος, *chèilos*, “labbro”; *Vulgata* latina: *labii unius*). In 10:31, “secondo le loro lingue” è infatti לִלְשֹׁנֹתָם (*lilshonotàm*); mentre in 11:1 si ha שָׂפָה אֶחָת (*sapà ekhàt*), “un labbro solo”. Questa espressione (“un labbro”) è tipica per indicare “un solo sentimento”. Inoltre, quello che *TNM* rende “un solo insieme di parole” e che, nella nota in calce, spiega come “un solo lessico”, è nel testo ebraico דְּבָרִים אֲחָדִים (*dvarìym ekhadìym*) ovvero “parole

uniche", che esprime l'idea di un intento condiviso cui attenersi (un po' come il nostro "avere una sola parola").

Infine, si ha il fatto che *babel* [= "porta di Dio"] fu fatto derivare dalla radice *balbul* che significa "mistura" (vale a dire "confusione" di mente, di regione, di popoli). Il vero ricordo ebraico sul proprio passato s'incentra nella liberazione dall'Egitto, con Mosè, il legislatore che ha formato la morale biblica sotto la guida di Dio rivelatosi al Sinày. Da questa esperienza fondante gli ebrei risalgono pure ai patriarchi, specialmente fino ad Abraamo, non nascondendo però la circostanza non gradita che i "padri, come Tera padre di Abraamo e padre di Naor, abitarono anticamente di là dal fiume, e servirono gli altri dèi" (*Gs* 24:2). Più indietro risalgono al Diluvio, alla storia della caduta primitiva (peccato di Adamo e Eva), ma intessendo il tutto entro una cornice morale, priva di veri tratti mitici e contenuta in un racconto che non lasciò vasta ripercussione nei successivi scritti sacri. Questi muovono sul terreno della storia e sono estranei a tutta la letteratura mitica che tanto sviluppo ebbe presso gli altri popoli semiti. Nella storia primitiva gli ebrei introducono il quadro universale di tutti i popoli ricollegati genealogicamente a un'origine unica (Noè), il che mostra una valutazione storica senza parallelo con gli altri popoli antichi.

Venendo al testo biblico, abbiamo già notato la bella e significativa immagine che ci presenta il forte contrasto tra l'altissima torre che doveva raggiungere il cielo e Dio che, per vederla, deve scendere. Ora mettiamo a confronto questi due passi:

11:5	"Il Signore *discese* per vedere la città e la torre che i figli degli uomini costruivano"
11:7	"*Scendiamo* dunque e confondiamo il loro linguaggio, perché l'uno non capisca la lingua dell'altro"

Ora, siccome Yhvh era già sceso ("Il Signore *discese*"), perché poi dice "scendiamo", come se non fosse già sceso? Per questa apparente contraddizione alcuni studiosi cercano di dissezionare il testo per dimostrare che il redattore genesiaco abbia utilizzato testi preesistenti contradittori mettendoli insieme senza curarsi delle incongruenze. Di nuovo dobbiamo osservare che l'agiografo era tutt'altro che uno sprovveduto. Ma esaminiamo il testo. Vedremo come esso è del tutto unitario.

Il racconto inizia così: "E fu tutta la terra[336] [di] labbro unico[337] e parole uniche[338]" (v. 1, traduzione letterale). Il v. 2 è ben collegato al primo versetto e vi si parla di tutti gli uomini: "E fu in emigrare di *loro* da oriente [che] trovarono una pianura in terra [di] Shineàr e abitarono là" (traduzione letterale). Senza il v. 1, il 2 non avrebbe senso perché dicendo "in emigrare di *loro*" non si saprebbe chi siano

[336] "Tutta la terra" indica tutti gli uomini, come in 6:11 in cui è detto che "la terra era corrotta davanti a Dio; la terra era piena di violenza", alludendo a tutti, eccezion fatta per Noè e i suoi familiari. In 11:1 traduce quindi molto bene *TILC*: "Tutta l'umanità".

[337] "Labbro unico": espressione tipica per indicare "un solo sentimento".

[338] "Parole uniche", che esprime l'idea di un intento condiviso a cui attenersi (un po' come il nostro "avere una sola parola").

questi “loro”. Il v. 3 ci fa sapere che “si dissero l'un l'altro: «Venite, facciamo dei mattoni cotti con il fuoco!»”, e poi ci spiega che “essi adoperarono mattoni anziché pietre, e bitume invece di calce”. Il racconto è scorrevole e *unitario*. E il v. 4 (“Poi dissero: «Venite, costruiamoci una città e una torre la cui cima giunga fino al cielo; acquistiamoci fama, affinché non siamo dispersi sulla faccia di tutta la terra»”) non è un doppione del 3, perché qui era solo stato detto che fecero dei mattoni, ma al v. 4 viene detto a cosa sarebbero serviti. C’è progressione: l’umanità aveva un unico modo di pensare e un intento comune, spostandosi da oriente trovano una pianura, decidono di fabbricare dei mattoni e poi di costruire con quelli “una città e una torre la cui cima giunga fino al cielo”. Quest’ultimo particolare (“costruiamoci una città”) mostra ulteriormente quanto sia unitario il racconto: se il v. 2 non avesse detto che “capitarono in una pianura nel paese di Scinear, e là si stanziarono”, non sapremmo dove si trovasse quella città. Né avrebbe efficacia il v. 9: “Perciò a *questa* [alla città] fu dato il nome di Babel”. E ancora: “Essi adoperarono mattoni anziché pietre, e bitume invece di calce” (v. 3b) non avrebbe senso senza 3a: “Si dissero l'un l'altro: «Venite, facciamo dei mattoni cotti con il fuoco!»”. Tutto è perfettamente unitario, al punto che se togliamo anche solo un mezzo versetto, il racconto zoppica. Si aggiunga questa considerazione logica: “una torre la cui cima giunga fino al cielo” è inconcepibile da sola in mezzo ad una campagna deserta; le serve una città in cui erigerla. Nel contempo, la fondazione di una città senza una torre del tutto particolare non sarebbe un evento così straordinario da dedicargli un racconto. Una torre che in una città si eleva a sfidare il cielo, lo è. L’espressione ebraica indica di per sé l’unitarietà, e lo fa in modo molto suggestivo:

עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמָיִם
ir umigdàl veroshò bashamàym
una città e una torre e cima d’essa nei cieli

La cima fa parte della torre e la torre fa parte della città: un concetto unico, strettissimo e inseparabile. Ciò spiega perché dopo il v. 5 (“Il Signore discese per vedere la città e la torre che i figli degli uomini costruivano”) non si fa più menzione della torre: questa è sottintesa perché contenuta nella città. Anche questo indica che il racconto è unitario.

Il racconto è diviso in due parti. Traduzione a parte, fa bene *TNM* 2017 a dividerlo in due paragrafi:

La prima parte del racconto termina al v. 4; da 1 a 4 vengono esposte le intensioni e le azioni degli uomini. La seconda parte va da 5 a 9, e può essere sintetizzata nel proverbio "l'uomo propone, Dio dispone", che nel nostro caso potrebbe essere così aggiustato: Gli uomini si propongono di fare, ma Dio decide il da farsi. Il contrasto della seconda parte con la prima si avverte sin da subito, all'inizio del v. 6, e le due versioni della *CEI* lo rendono molto bene: "***Ma*** il Signore …". È così infatti che va tradotto il וְ (*va*) inziale. I traduttori che lo rendono con un semplice "e" non capiscono che si tratta di un *vav* avversativo.

> "Se il Signore non costruisce la casa,
> invano si faticano i costruttori". - *Sl* 127:1.
> "Il Signore rovescia la casa dei superbi". - *Pr* 15:25.

Quanto alla presunta contraddizione tra i vv. 5 e 7, è il traduttore a crearla. L'errore sta nel tradurre וַיֹּאמֶר יְהוָה (*vayòmer yhvh*) al v. 6 con "e disse Yhvh". La traduzione corretta è "dicendo Yhvh". La traduzione di *vayòmer* col gerundio "dicendo", *TNM* la fa correttamente, ad esempio, in questi passi di *Gn*:

> 11 5 Geova* allora scese
> 6 E Geova* disse:
> 7 Scendiamo, dunque, e
> *TNM* 2017
> * Yhvh nel testo ebraico

17:17	"Cominciò a ridere dicendo* in cuor suo: …"	* וַיֹּאמֶר (*vayòmer*) nel testo ebraico
27:27	"Quindi lo benedisse, dicendo*: …"	

Quindi: "**5** E scese Yhvh per vedere … **6** dicendo Yhvh: «Ecco, … **7** Dai, scendiamo, e …»" (traduzione letterale). Nessuna incongruenza, perciò. In 11:6 si ha la stessa identica costruzione che troviamo in 26:22, che pure dovrebbe essere tradotto col gerundio: "E lo chiamò Rekhovòt, dicendo [וַיֹּאמֶר (*vayòmer*)] …". Si notino poi in 11:6 le correlative "ecco [הֵן (*hen*)] … e adesso [וְעַתָּה (*veattàh*)] …", nonché הָבָה (*hàvah*), "dai!" all'inizio del v. 7: sono espressioni colloquiali tipiche nel dire ("dicendo"). Si aggiunga l'importanza di וַיֹּאמֶר יְהוָה (*vayòmer yhvh*), "dicendo Yhvh", al v. 6: senza, avremmo un versetto monco. E ancora: senza il v. 7, avremmo un salto da 6 a 8 che renderebbe il testo incomprensibile. Più unitario di così non si può. Neppure si può dire che dopo il v. 7 manchi qualcosa: "**7** «Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». **8** Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città" (*CEI*). Non si dovrebbe forse dire, dopo il v. 7, qualcosa del tipo 'e Yhvh lo fece'? Non è una lacuna[339], ma una grande finezza! La volontà di Dio, manifestata al v. 7, non può che attuarsi!

> "[La mia parola] non torna a me a vuoto,
> senza aver compiuto ciò che io voglio".
> *Is* 55:11.

A differenza della non narrazione dell'attuazione della volontà divina dopo il v. 7, il v. 8b ("ed essi cessarono di costruire la città") era necessario scriverlo. L'idea che poteva bastare 8a ("Il Signore li disperse di là su tutta la faccia della terra"), perché è solo ovvio che se li disperse dovettero necessariamente smettere di costruire, non tiene conto che il v. 8b è il punto culminante del racconto; troppo importante per lasciarlo sottinteso, doveva essere messo in rilievo. Nel contempo, il v. 8b ("ed

[339] Forse è per questo errato intendimento che *NR* aggiunge di suo all'inizio del v. 8: "Così …". Allo stesso modo, la vecchia *TNM* aggiungeva: "Pertanto …" e la nuova aggiunge "quindi".

essi cessarono di costruire la città") non poteva bastare da solo, perché la narrazione si sarebbe conclusa con degli uomini semplicemente confusi e nel caos.

A proposito della "confusione delle lingue", questa viene erroneamente intesa come se lingue antiche fossero sorte improvvisamente a Babele. In una pubblicazione religiosa si legge che la Bibbia descrive "la comparsa improvvisa di un certo numero di nuove lingue apparentemente già articolate, diverse fra loro e tutte in grado di esprimere l'intera gamma dei sentimenti e del pensiero umano" (*La Torre di Guardia* del 1° settembre 2015, pag. 11). Un'idea così sciocca - secondo cui Dio avrebbe inventato lì per lì le lingue antiche, con le loro grammatiche e il loro vocabolario - può essere formulata solo da chi non conosce la Sacra Scrittura. E che dire delle lingue che erano parlate al di fuori della Babilonia? Da dove sono venute? Se intendiamo invece la confusione come spiegata all'inizio di questo capitolo, tutto acquista il suo vero senso: la confusione generata aveva l'intento di disperdere quegli uomini. **Dio li disperse**. E come fece? Facendo in modo che non avessero più in comune il loro unico intento.

Gn 11:4 indica che quegli uomini, volendo erigere una città con la sua alta torre, avevano due scopi: 1. Diventare famosi; 2. Non disperdersi sulla faccia di tutta la terra. Ebbene, i loro nomi nessuno li sa, non furono mai scritti nei libri di storia; quanto al non disperdersi, non avvenne: Dio li disperse. Come consolazione, ma è molto magra, possiamo dire che in generale un po' famosi lo sono divenuti: per la brutta fine che hanno fatto.

CAPITOLO 34

Abramo combatte e vince parecchi re

Gn 14

Tra le traduzioni bibliche che usano i sottotitoli, *NR* divide *Gn* 14 in due parti. La nuova *TNM* lo fa nel suo sommario:

NR	Abramo vince parecchi re (1-16)	Abramo benedetto da Melchisedec (17-24)
TNM 2017	Abramo libera Lot (1-16)	Melchisedec benedice Abramo (17-24)
TILC	Abramo libera Lot (1-16)	Melchìsedek benedice Abramo (17-24)

In genere, le divisioni o suddivisioni dei libri e dei capitoli biblici sono fatte dai traduttori o dai curatori per offrire al lettore uno schema logico che sia d'aiuto nella lettura o nello studio. Non è indispensabile[340], ma può essere utile; tuttavia, a volte le suddivisioni possono orientare diversamente.

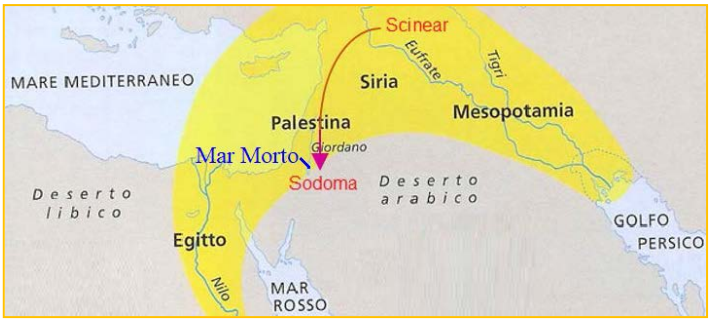
Gn 14 può essere in effetti ripartito in due parti e la seguente appare la più evidente:

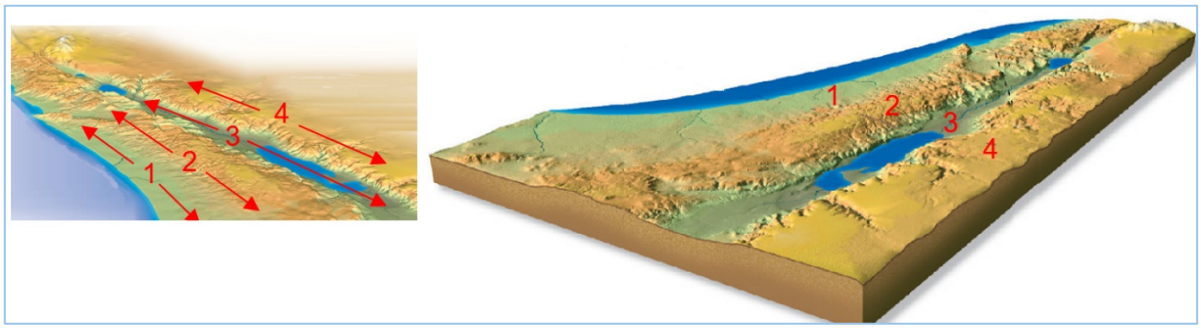
La spedizione dei re orientali (1-12)	Diversi re orientali muovono verso il Mar Morto, fanno razzie a Sodoma e a Gomorra, prendono prigioniero anche Lot, nipote di Abramo, e rientrano vincitori nei loro territori.
L'intervento di Abramo (13-24)	Uno scampato riferisce il fatto allo zio di Lot, Abramo, che abitava ad ovest del Mar Morto, il quale organizza una spedizione militare con cui libera il nipote e recupera il bottino. Al rientro incontra un sacerdote di Dio Altissimo ed è da lui benedetto.

Come annotazione preliminare possiamo osservare che i nomi di alcuni re (v. 2) hanno un senso: Bera = *ben ra*, "figlio di cattiveria"; Birsa = *ben rashàh*, "figlio di malvagità"; Sineab = *shonèh av*, "odia [anche il] padre". Certo è anche possibile che questi nomi fossero reali, ma non dovremmo sorprenderci se i loro nomi fossero stati distorti per screditare quei re, veri re del male che governavano regni malvagi.

[340] *La Bibbia concordata*, nel caso di *Gn* 14, dà un unico titolo all'intero capitolo: *Spedizione contro i re d'oriente*.

Prima di entrare nel merito del racconto, è utile avere un quadro geografico in cui collocare gli eventi. Non è possibile identificare tutti i re menzionati all'inizio del capitolo e le località da cui mossero, ma possiamo parlare di re orientali perché i luoghi hanno a che fare con la Mesopotamia. L'ubicazione di Abramo la conosciamo, così come quelle del Mar Morto e della Palestina. Nella seguente cartina sono indicate le vie di comunicazione:

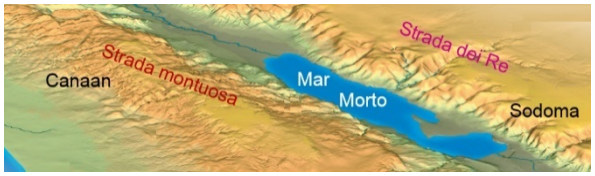




1. Pianura costiera **La grande Strada Maestra**
2. Regione montagnosa a ovest del Giordano **La via montuosa**
3. Vallata del Giordano; **non percorribile**
4. Altopiano a est del Giordano **La Strada dei Re**

La Strada dei Re attraversava l'altopiano a est del fiume Giordano. Scendendo da Damasco si attraversava il paese degli amorrei e dei moabiti, scendendo poi nell'area di Sodoma vicino alla punta meridionale del Mar Morto. Fu questa la via seguita dai re orientali.

La via montuosa era scomoda, ma percorribile. Abraamo abitava nella regione di Canaan attraversata dalla via montuosa, Lot risiedeva invece nella regione pianeggiante a sud del Mar Morto, attraversata dalla strada dei Re (la terza grande via di comunicazione interna). Lot si trovò nel bel mezzo di una guerra tra re.



Per prendere la strada dei Re (per la quale i rapitori di Lot erano fuggiti), Abraamo doveva scendere a sud lungo la strada montuosa e poi risalire sulla strada dei Re: non li avrebbe raggiunti mai! Agì d'astuzia. Mentre loro percorrevano la strada dei re a est del Giordano, verso nord, lui li inseguiva sulla strada montuosa a ovest del Giordano. Le due strade si sarebbero poi riunite sulla via per Damasco. Li avrebbe così colti di sorpresa. Fece poi infine ritorno per la via montuosa da cui era venuto.

Ritornando a *Gn* 14 e alle due sezioni indicate (1-12 e 13-24), appare più evidente la costruzione armonica del racconto.

Ai vv. 1-3 viene tratteggiata la situazione: quatro re orientali muovono contro cinque piccoli re della zona di Sodoma che si uniscono con le loro schiere in una valle presso il Mar Morto: “Ecco che cosa accadde ai tempi di Amrafèl re di Sinar, di Ariòc re di Ellasàr, di Chedorlaòmer re di Elam, e di Tidal re di Goìm. Questi re fecero guerra a Bera re di Sòdoma, a Birsa re di Gomorra, a Sinab re di Adma, a Semeber re di Seboìm, a Soar re di Bela. Questi ultimi si radunarono nella valle di Siddìm, dove ora c’è il Mar Morto”. – *TILC*.

I 5 reucci sono nominati anche più avanti, al v. 8: “Allora il re di Sodoma, il re di Gomorra, il re di Adma, il re di Seboim e il re di Bela, cioè Soar, uscirono e si schierarono in battaglia contro quelli, nella valle di Siddim”. Di questi 5 tre scompaiono e al v. 10 ne ritroviamo solo due: “I re di Sodoma e di Gomorra si diedero alla fuga”. Così, parlando poi del saccheggio fatto dai re che vinsero, al v. 11 sono menzionate solo le due città dei due reucci: “I vincitori presero tutte le ricchezze di Sodoma e di Gomorra, tutti i loro viveri e se ne andarono”.

1	Bera, re di Sodoma
2	Birsa, re di Gomorra
3	Sineab, re di Adma
4	Semeber, re di Seboim
5	Il re di Bela, cioè Soar

Secondo qualche studioso[341], il racconto originale avrebbe parlato solo dei due re di Sodoma e di Gomorra, e gli altri sarebbero stati aggiunti posteriormente. Questa idea ci offre un classico esempio del fatto che quando si cerca il pelo nell’uovo si finisce poi per non vedere più l’uovo.

Al v. 10 si legge: וַיָּנֻסוּ מֶלֶךְ־סְדֹם וַעֲמֹרָה … **וְהַנִּשְׁאָרִים** הֵרָה נָסוּ (*vayanùsu mèlech-sedòm vaamoràh* … ***vehannisharìm*** *hère nàsu*), “e scapparono re di Sodoma e Gomorra … e **i rimanenti** a montagna fuggirono”. Posto che, aggiungendo questi rimanenti re che si erano dati alla fuga, i re sconfitti tornano ad essere cinque, come si può spiegare che alla fine del capitolo 14 sia nominato solo il re di Sodoma? Evidentemente egli era il sovrano principale della regione, probabilmente il capo della coalizione. Non a caso, è menzionato per primo nell’elenco al v. 2. Sarebbe stato anzi innaturale che si presentassero tutti e cinque gli sconfitti. In più, a generare equivoci ci si mettono anche alcune traduzioni. Al v. 21 la nuova *TNM*, alla semplice frase detta dal re di Sodoma “[ri]dammi ogni persona” (תֶּן־לִי הַנֶּפֶשׁ, *ten-lì hanèfesh*[342]), chissà perché aggiunge “miei”: “Dammi i *miei* [mancante nel testo] uomini”. Se l’autore avesse aggiunto qui gli altri dicendo ‘rendimi gli uomini di Sodoma, di Gomorra, di Adma, di Seboim e di Bela, e tieni per te il bottino di guerra’, sarebbe stato solo prolisso e pedante.

17 Dopo aver sconfitto Chedorlaòmer e i re suoi alleati, Abram era sulla via del ritorno. Allora il re di Sòdoma gli andò incontro … **21** Poi il re di Sòdoma disse ad Abram: … . – *TILC*.

21 Il re di Sodoma disse ad Abramo: «Dammi le persone; i beni prendili per te». – *NR*.

[341] Cfr. Hugo Winckler, *Altorientalische Forschungen*, pagg. 100-101.

[342] Letteralmente “dà a me la persona” (il singolo per il collettivo); il senso è “restituiscimi gli uomini”.

Non è invece pedantesco che al v. 9 vengano ripetuti i nomi dei 4 re orientali già menzionati al v. 1: è precisione storica. Proprio per accuratezza storica, al v. 4 viene precisato il motivo del conflitto: i 5 reucci erano stati vassalli dei 5 re orientali per 12 anni, ma poi si erano ribellati. Si noti anche che al v. 4 è detto che “erano stati soggetti a Chedorlaomer”: con la menzione del solo re di Elam, l’agiografo ci fa sapere che quello era il re a capo della coalizione orientale. La stessa considerazione va fatta per il v. 5: “Chedorlaomer e i re che erano con lui”.

Ai vv. 5-7 ci viene fatto conoscere il tragitto della spedizione verso occidente dei 5 re orientali alleati: “Chedorlaòmer e i re che erano con lui arrivarono e sconfissero i refaìm ad Asteròt-Carnàim, gli zuzìm ad Ham, gli emìm a Save-Chiriatàim e gli orei sul loro monte di Sèir fino a El-Pàran, al confine del deserto. Poi tornarono indietro e arrivarono a En-Mispàt, cioè Càdes, conquistarono l’intero territorio degli amalechiti e sconfissero gli amorrei che vivevano ad Azazòn-Tàmar”. - *TNM* 2017.

Avanzando verso occidente sottomisero le popolazioni della Transgiordania e del sud, dando pure a queste una lezione. Lo scontro con i 5 reucci - ci è spiegato al v. 8 - avvenne “nella valle di Siddim”,

che secondo alcuni studiosi corrisponde al bassopiano a sud del Mar Morto, costituito da un’antica vallata poi sommersa (foto satellitare a lato).

I vv. 5-7 riferiscono con accuratezza, per completezza storica, la vasta campagna militare condotta dai re orientali per poi tornare, al v. 8, a ciò che interessa veramente, ovvero a ciò che coinvolge Abramo. Che l’agiografo intendesse raccontare la spedizione in sé stessa, va decisamente escluso. È la storia di Abraamo che interessa, non quella di re e reucci pagani. – Per approfondimenti si vedano *Il genere letterario storico* e *Norme della storiografia biblica*.

I vincitori riprendono alla fine la via del ritorno portandosi dietro un ricco bottino di guerra e diversi prigionieri[343], tra cui Lot, nipote di Abramo. - Vv. 11 e 12.

Al v. 10 si presenta una difficoltà: “La valle di Siddim era piena di pozzi di bitume; i re di Sodoma e di Gomorra si diedero alla fuga e vi caddero dentro”. Ora, se il re di Sodoma cadde in un pozzo di bitume, com’è che ai successivi vv. 17 e 21 lo ritroviamo vivo e vegeto insieme ad Abramo? Alcuni studiosi ritengono che l’episodio dell’incontro tra il re di Sodoma ed Abraamo sia un’aggiunta posteriore. Altri insistono sul fatto che al v. 10 è detto solo che Bera, re di Sodoma, cadde nel pozzo, senza specificare se fosse morto o no. La cosa migliore è, come sempre, analizzare bene il testo biblico al v. 10:

וַיִּפְּלוּ־שָׁמָּה
vayplu-shamà
e si gettarono là

Riguardo al verbo נָפַל (*nafàl*), di cui יִּפְּלוּ (*yplu*) è una forma verbale, il biblista e studioso Luis Alonso Schökel, già professore della Facoltà Biblica del Pontificio Istituto Biblico, spiega a pag. 555 del suo *Dizionario di ebraico biblico*:

> Ha fondamentalmente due aspetti significativi, attivo e passivo, dai confini poco definiti: *gettarsi giù* o *cadere giù*, *lanciarsi* o *cadere*.

La *LXX* greca tradusse καὶ ἐνέπεσαν ἐκεῖ (*kài enèpesan ekèi*); il verbo è ἐμπίπτω (*empìpto*), che -

[343] Alla fine del v. 11 il testo legge וְאֶת־כָּל־אָכְלָם (*veet-kol-ochlàm*), “e tutto cibo di loro”. Secondo lo studioso Joseph Halevy, al posto di *ochlàm* si deve leggere שִׁבְיָם (*shiviàm*), “loro prigionia” (*Recherches Bibliques*, vol. 1, pag. 331). Ma, a parte la sola ם (*m*) finale, le due parole sono troppo diverse per pensare ad un errore. In ogni caso, non serve fare ipotesi, perché al v. 16 è detto che Abramo “recuperò tutti i beni, e recuperò anche suo nipote Lot, i suoi beni, le donne *e gli altri prigionieri* [וְאֶת־הָעָם (*veet-haàm*), “e il popolo”]”. – *TNM* 2017.

oltre che “cadere” - significa anche “scagliarsi” (cfr. L. Rocci). La forma *enèpesan* è all’aoristo ed acquista quindi una sfumatura particolare: “E d’un tratto si scagliarono là”. Per salvarsi i re di Sodoma e di Gomorra si gettarono nei pozzi di bitume, mentre gli altri fuggirono sulle montagne.

Dopo aver recuperato Lot, gli altri prigionieri e il bottino di guerra, Abramo rientra e il v. 17 ci fa sapere che “il re di Sodoma gli andò incontro nella valle di Sciave, cioè la valle del re”. Ora, se torniamo alla suddivisione di *Gn* 14, possiamo notare che la prima parte (v. 13-17) della seconda metà del racconto (vv. 13-24) si chiude nello stesso modo in cui si chiude la prima parte (v. 1-8) della prima metà del racconto (vv. 1-12). Lo si nota meglio nel testo ebraico:

La spedizione dei re orientali (1-12)
L’intervento di Abramo (13-24)

CHIUSURA DELLA 1ª PARTE DELLA 1ª METÀ (V. 8)		CHIUSURA DELLA 1ª PARTE DELLA 2ª METÀ (V. 17)	
Inizio	וַיֵּצֵא מֶלֶךְ־סְדֹם *vayetzè mèlech-sedòm* e uscì re Sodoma	וַיֵּצֵא מֶלֶךְ־סְדֹם *vayetzè mèlech-sedòm* e uscì re Sodoma	Inizio
Fine	בְּעֵמֶק הַשִּׂדִּים *beèmeq hasiddìm* in valle Siddim*	אֶל־עֵמֶק שָׁוֵה הוּא עֵמֶק הַמֶּלֶךְ *el-èmeq shavèh hu èmeq hamèlech* a-valle Sciave* cioè valle il re	Fine
* Nomi arcaici ben conosciuti al tempo dell’agiografo			

Il parallelismo è notevole. Ma ci svela di più: ci spiega la posizione che nel racconto ha l’episodio dell’incontro di Abramo con Melchisedec, che ad una prima lettura appare incastonato a caso:

> “[17] Dopo che Abramo ebbe sconfitto Chedorlaòmer e i re che erano con lui, il re di Sodoma uscì incontro ad Abramo nella Valle di Save, cioè la Valle del Re. [18] E Melchìsedec, re di Sàlem, che era sacerdote dell’Iddio Altissimo, portò pane e vino. [19] Poi benedisse Abramo, dicendo: «L’Iddio Altissimo, che ha fatto il cielo e la terra, benedica Abramo! [20] E sia lodato l’Iddio Altissimo, che ti ha dato in mano i tuoi oppressori!». E Abramo gli diede un decimo di tutto quello che aveva recuperato. [21] Il re di Sodoma disse poi ad Abramo: «Dammi i miei uomini; i beni invece puoi tenerli». [22] Abramo comunque rispose al re di Sodoma: …”. – *TNM* 2017.

Nella Valle di Save, dove Abramo s’incontra con il re di Sodoma, giunge anche il re di Sàlem, Melchisedec, per omaggiare il patriarca e benedirlo in nome di *El Elyòn*, di cui è sacerdote. A costui il capostipite del popolo ebraico dà un decimo[344] del bottino di guerra che aveva recuperato. Si noti però che il racconto scorre bene, anzi meglio, passando dal v. 17 al v. 21:

> “[17] Dopo che Abramo ebbe sconfitto Chedorlaòmer e i re che erano con lui, il re di Sodoma uscì incontro ad Abramo nella Valle di Save, cioè la Valle del Re. […] [21] Il re di Sodoma disse poi ad Abramo: «Dammi i miei uomini; i beni invece puoi tenerli». [22] Abramo comunque rispose al re di Sodoma: …”. – *TNM* 2017.

Come già osservato, l’episodio di Melchisedec sembra messo lì a caso; di sicuro spezza il filo del discorso. Ecco allora che si levano le solite voci degli studiosi: per alcuni è un passo che è stato

[344] *Un decimo*, non la decima! Giacobbe promise un decimo dei suoi averi, quando a Betel fece un voto (*Gn* 28:20-22). Proprio quest’ultimo fatto dimostra che quella promessa da Giacobbe non era una decima, perché la decima è dovuta e non si può prometterla legandola all’esaudimento di una richiesta fatta a Dio con un voto. Nel caso di Abramo (ma anche in quello di Giacobbe) la *Toràh*, in cui sono previste le decime, non era ancora stata data. Le offerte di Abramo e di Giacobbe furono quindi volontarie.

interpolato, per altri contiene un'aggiunta postuma, per altri ancora l'autore sacro vi ha infilato un brano preso da altro testo. Il che, tradotto, vorrebbe dire: il testo biblico non è affidabile oppure l'agiografo è uno sprovveduto. Da parte nostra, abbiamo però ormai imparato che è proprio il testo biblico che va indagato e che occorre entrare nell'intento dello scrittore ispirato.

Richiamandoci a quanto esposto alla pagina precedente sulla ripartizione del racconto e sul suo parallelismo, possiamo notare ora un ulteriore parallelismo interno:

<table>
<tr><td colspan="2">PRIMA PARTE DI Gn 14 (vv. 1-12)</td><td colspan="2">SECONDA PARTE DI Gn 14 (vv. 13-24)</td></tr>
<tr><td>vv. 1-8</td><td colspan="2">Prima metà</td><td>vv. 13-17</td></tr>
<tr><td rowspan="2">v. 8</td><td colspan="2">Chiusura della prima metà</td><td rowspan="2">v. 17</td></tr>
<tr><td colspan="2">Uguale in a, simile in b</td></tr>
<tr><td>vv. 4-9</td><td colspan="2">Parte parentetica</td><td>vv. 18-20</td></tr>
<tr><td>vv. 9-12</td><td colspan="2">Seconda metà</td><td>vv. 18-24</td></tr>
</table>

Così come non desta sorpresa la parentesi nella prima parte (vv. 4-9, sottomissione dei territori occidentali da parte dei 4 re orientali), allo steso modo non deve destarla la parentesi nella seconda parte (vv. 18-20, episodio relativo a Melchisedec). Possiamo notare di più ancora, al v. 18:

וּמַלְכִּי־צֶדֶק מֶלֶךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לֶחֶם וְיָיִן וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן
umalki-tzèdeq mèlech shalèm hotzì lèchem vayàyn vehù chohèn leèl elyòn
e Malkisedeq re di Salem portò pane e vino e lui sacerdote di Dio Altissimo

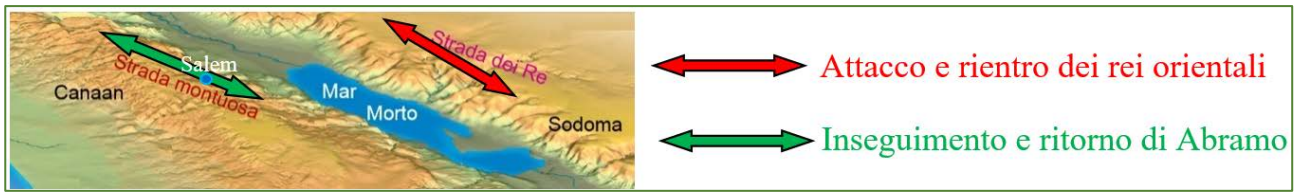
Il soggetto è messo prima del verbo. Nella costruzione normale si avrebbe il contrario, come ai vv. 8 e 17: "E uscì re Sodoma" (prima il verbo e poi il soggetto). La particolarità del soggetto preposto al predicato si verifica in ebraico quando si vuole mettere in rilievo il soggetto che è stato è stato menzionato subito prima[345].

Ora, dove si trova la precedente menzione di Melchisedec, che la costruzione ebraica (soggetto preposto al verbo) esige? Ragioniamoci. Il v. 17 ci informa che l'incontro avvenne "nella valle di Sciave, cioè *la valle del re*". Di questa valle si parla in *2Sam* 18:18, in cui è detto che "Absalom, mentre era in vita, si era eretto il monumento che è *nella valle del re* … che anche oggi si chiama monumento di Absalom". Da Giuseppe Flavio sappiamo i più: "Assalonne aveva eretto una colonna marmorea nella Valle dei re, distante due stadi[346] da Gerusalemme" (*Antichità giudaiche*, Libro VII, 243). La "valle di Sciave, cioè *la valle del re*" distava quindi meno di mezzo chilometro da Gerusalemme, anticamente chiamata Salem. La "la valle del re" si chiamava così perché evidentemente era tale[347]; non a caso era molto vicina a Salem/Gerusalemme[348]. È nella "la valle *del re*" che Abramo incontra il re di Sodoma e *il re di Salem*. Ecco allora che troviamo qui la precedente

[345] Cfr. capotolo n. 32 (*Giuseppe venduto in Egitto*) a pag. 300.
[346] Lo στάδιον (*stàdion*) era una misura lineare pari a 185 m, equivalente ad un ottavo del miglio romano (=1.480 m circa).
[347] Nella vicinissima Gerusalemme avrebbero prestato servizio i re della discendenza davidica e il sacerdozio levitico. E si noti che Melchisedec era re e sacerdote.
[348] La forma ebraica שָׁלֵם (*shalèm*) assomiglia ad una forma duale e come tale la ritroviamo nel nome successivo יְרוּשָׁלַיִם (*yerushalàim*), "Gerusalemme", il cui senso è "doppia pace" (cfr. *Eb* 7:2). L'equivalenza *shalèm-yerushalàim* la troviamo in *Sl* 76:2: "Il suo tabernacolo è in Salem, e la sua dimora in Sion"; a Sion c'era il Tempio di Gerusalemme, considerato la dimora di Dio.

menzione del soggetto che al v. 18 è preposto al verbo e che quindi è messo in rilievo dalla costruzione ebraica.

Tra l'altro, l'incontro nei pressi di Salem (futura Gerusalemme), collima perfettamente con l'itinerario seguito da Abraamo nel suo rientro dopo il recupero dei prigionieri e del bottino di guerra, come mostrato all'inizio di questo capitolo:



L'importantissimo elemento della particolare costruzione ebraica (soggetto anteposto al verbo) dimostra che l'inserzione della parte parentetica ai vv. 18-20 non è messa lì a caso, ma fa parte integrante di tutto il racconto. Perché tutto sia più chiaro, possiamo schematizzare così la narrazione di *Gn* 14:

vv. 1-3	I re orientali attaccano i reucci della zona del Mar Morto	
	↓	Parentesi (vv. 4-9): motivo dell'attacco, avanzata e reazione
vv. 10-17	Scontro, vincita dei re orientali, loro rientro; inseguimento da parte di Abramo, suo ritorno vittorioso e accoglimento nella Valle del Re.	
	↓	Parentesi (vv. 18-20): incontro particolare con il re di Salem
vv. 21-24	Accordo tra Abramo e i reucci della zona del Mar Morto. Fine del racconto.	

Quanto a Melchisedec, possiamo aggiungere che il nome significa "il mio re è giustizia" e appare qui in 14:18 per la prima volta. Egli era, oltre che re di Salem, sacerdote di El Elyòn, lo stesso Dio di Abramo. È poi ricordato in *Sl* 110:4: "Il Signore ha giurato e non si pentirà: «Tu sei Sacerdote in eterno, secondo l'ordine di Melchisedec»". Il *Sl* 110 è un salmo messianico, che nelle Sacre Scritture Greche sarà applicato a Yeshùa. - Cfr. *Il salmo messianico 110*.

Riguardo alle reciproche offerte che Melchisedec e Abramo si scambiarono, la successiva speculazione cattolica volle vedere nel pane e nel vino una prefigurazione della loro antiscritturale comunione,

> **18** E Melchìsedec, re di Sàlem, che era sacerdote dell'Iddio Altissimo, portò pane e vino […] **20** […] E Abramo gli diede un decimo di tutto quello che aveva recuperato. – *TNM* 2017.

così come certe chiese cosiddette cristiane avrebbero usato il dono della decima parte del bottino per battere cassa e sostenere il loro antiscritturale obbligo di versare la decima[349].

Al v. 21 troviamo una finezza psicologica: “Il re di Sodoma disse ad Abramo: «Dammi le persone; i beni prendili per te»”. Questa relativa concessione il reuccio sodomita la fa dopo che Abramo aveva dato a Melchisedec un decimo dei beni recuperati dai re orientali vincitori. Giacché quei beni erano appartenuti anche al re di Sodoma e Abramo ne stava disponendo a piacimento, il monarca sodomita gli fa indirettamente notare, con delicatezza, che a disporne deve esserci anche lui. La risposta di Abramo indica molta correttezza e tutta la sincerità delle sue buone e giuste intenzioni: “Giuro dinanzi al Signore Altissimo, creatore del cielo e della terra, che non prenderò neppure un filo di quel che è tuo, neanche un laccio di calzatura. Perché tu non possa dire: io ho arricchito Abram. Non voglio niente per me, salvo quanto hanno mangiato i miei servi, e la parte che spetta ai miei uomini, cioè Aner, Escol e Mamre. Quelli si prenderanno quanto loro dovuto”. – 14:22-24, *TILC*.

Così termina il racconto, ma approfondendo la nostra analisi possiamo scoprire molto di più e di più importante. Cominciamo riesaminando la dichiarazione di Abramo al re di Sodoma. Intanto, sgombriamo il campo dall’idea che essa contenga una contraddizione tra il v. 23 (in cui Abramo dichiara di non volere prendere alcunché dal bottino) e il v. 24 (in cui riconosce il diritto e l’opportunità da parte dei suoi uomini di averne già preso e di prenderne ancora). Che Abramo non ne voglia assolutamente per sé, è chiarissimo al v. 23 nella più che eloquente espressione “neanche un filo o una cinghia di un sandalo” (testo ebraico). Quanto al v. 24, ci sono due gruppi di persone a cui Abramo si riferisce: הַנְּעָרִים (*hannarìm*), “i servi”[350], che già hanno mangiato prendendo dal bottino recuperato; gli uomini che andarono con lui. Per i servi Abramo afferma il loro diritto, diritto che nella *Toràh* sarà sancito nel principio di *Dt* 25:4: “Non metterai la museruola al bue che trebbia il grano”[351]. Riguardo agli uomini, si tratta di Aner, Escol e Mamre, non ebrei ma amorrei[352]; in parole povere, Abramo dice: facciano come vogliono, è affar loro; meglio qui la traduzione della nuova *TNM* “lascia che prendano la loro parte” che non “si prenderanno quanto loro dovuto” di *TILC*.

Chiarito che non c’è alcun contrasto tra i vv. 23 e 24, occupiamoci ora della risposta di Abramo al re di Sodoma. È in questa che facciamo scoperte molto importanti.

---

[349] La decima, prescritta nella *Toràh*, era destinata al sacerdozio ebraico. Oggi non solo non c’è più quel sacerdozio, ma nella prima chiesa non c’era alcun sacerdote, per cui l’obbligo della decima da parte delle chiese che la impongono è solo un espediente per far cassa.

[350] Abramo “armò trecentodiciotto dei suoi più fidati servi”. – *Gn* 14:14.

[351] Si veda anche *Pr* 3:27. L’apostolo Paolo ne farà questa applicazione: “Nella legge di Mosè è scritto: «Non mettere la museruola al bue che trebbia il grano». Forse che Dio si dà pensiero dei buoi? O non dice così proprio per noi? Certo, per noi fu scritto così; perché chi ara deve arare con speranza e chi trebbia il grano deve trebbiarlo con la speranza di averne la sua parte”. - *1Cor* 9:9,10; cfr. *1Tm* 5:18.

[352] “Uno degli scampati venne a informare Abramo, l'Ebreo, che abitava alle querce di Mamre, l'Amoreo, fratello di Escol e fratello di Aner, i quali avevano fatto alleanza con Abramo”. - *Gn* 14:13.

La risposta di Abramo non è solo corretta e non manifesta solo il suo senso di giustizia, ma racchiude un dato storico-teologico importantissimo. Alzando la sua mano a Yhvh, il Dio altissimo, padrone dei cieli e della terra, Abramo giura che non prenderà neppure un filo, né un laccio di sandalo, di tutto ciò che appartiene al reuccio sodomita, così che lui **non abbia a dire: "Io ho arricchito Abramo"** (vv. 22,23). Prima di analizzare le profonde implicazioni che ciò racchiude, facciamo una riflessione partendo, per così dire, dal contenuto quantitativo. Tutto il racconto occupa 24 versetti e di questi ben 4 e mezzo (17a, 21-24) sono dedicati al dialogo tra i due. In sé, il suo contenuto appare ad una prima lettura leggero e lo spazio che il narratore gli dedica sembra sproporzionato se paragoniamo la sua ampiezza con il suo contenuto. Per essere una semplice coloritura, sarebbe troppo lungo. È quindi più che doveroso domandarsi cosa ha in mente l'agiografo. E la nostra riflessione deve tener conto che nella Bibbia la storia non è narrata come storia in sé, che così sarebbe solo cronaca, ma è esposta con un intento teologico[353]. Riportando il dialogo tra il re di Sodoma ed Abramo, lo scrittore ispirato vuole che sia ben chiaro che Israele non deve proprio nulla alle concessioni dei cananei. Costoro non potranno mai dire di averli arricchiti. In quell'"io" del re cananeo c'è tutta la popolazione dei cananei. Tutti i possedimenti di Israele sono un dono di Yhvh e le stesse conquiste ebraiche sono dovute all'aiuto del Dio d'Israele.

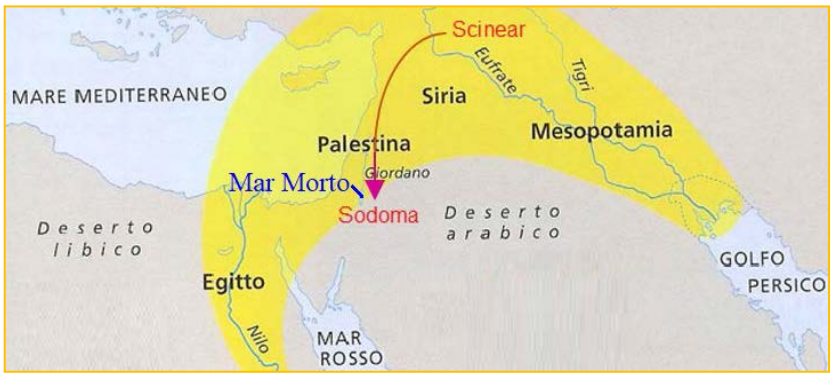
וְלֹא תֹאמַר **אֲנִי** הֶעֱשַׁרְתִּי אֶת־אַבְרָם
*velò tomàr **ani** heeshàrti et-avràm*
e non dirai **io** arricchii Abramo

Questa considerazione *teologica* ci spinge a scavare ancor più nel testo. Se infatti vi sono implicate le conquiste ebraiche, è in ciò che *Gn* 14 dice delle conquiste che dobbiamo indagare: quelle dei re orientali e di Abramo che li insegue.

Le conquiste dei re orientali sono narrate ai vv. 5-7, lo scontro con i piccoli re vassalli è descritto ai vv. 8-12 e l'inseguimento di Abramo ai vv. 14-16.

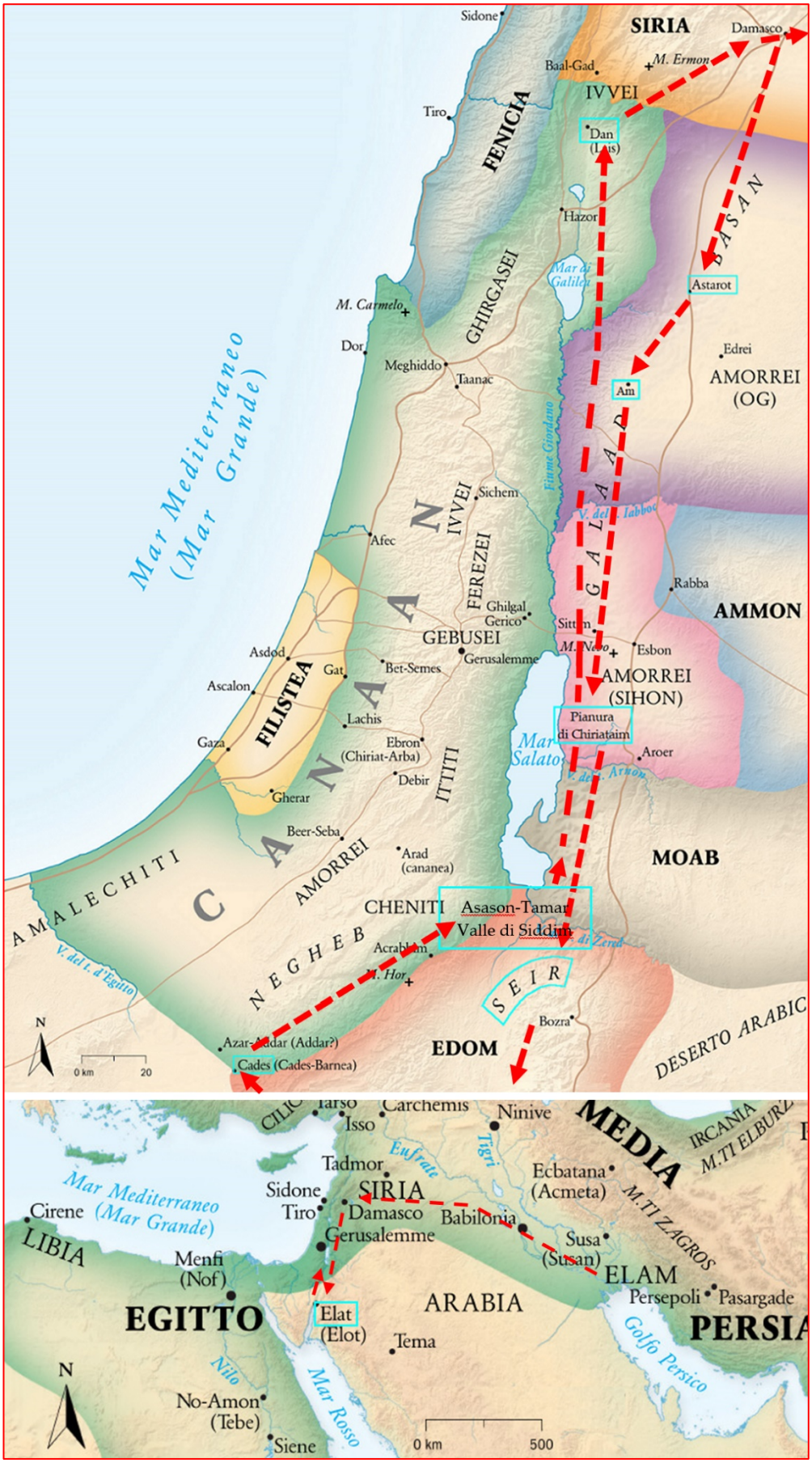
Con la scrupolosità dello studioso, ne studiamo l'itinerario, che ci farà scoprire con sorpresa qualcosa di davvero molto importante dal punto di vista storico-teologico.

Partiamo dal quadro generale:

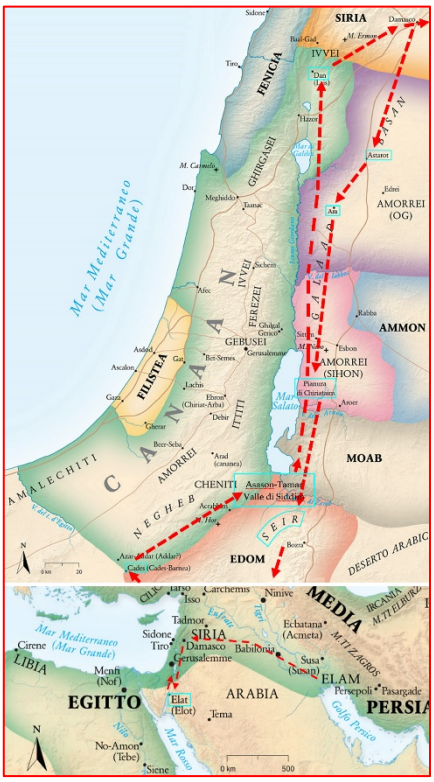


[353] Cfr. *Teologia della storia*.

Ed ecco l’itinerario:

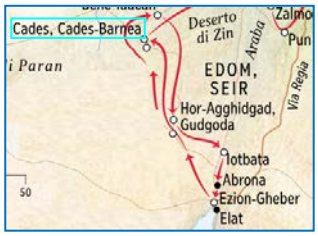


Gn 14:5-7 ci elenca le tappe fatte dai re giunti dall'oriente, evidenziate nella cartina: Asterot-Carnaim (refaim), Am (zuzei), pianura di Chiriataim (emei), montagna di Seir fino a El-Paran ovvero Elat, che è presso il deserto (corei), En-Mispat, cioè Cades (amalechiti), Asason-Tamar (amorei) nella Valle di Siddim (tra parentesi le popolazioni sottomesse). In questa valle si scontrano con i quattro piccoli re (vv. 8,9). Fanno poi rientro ripercorrendo la Via Regia sull'altopiano a est del Giordano. Abramo li insegue in parallelo attraverso la via montuosa a ovest del Giordano, fino a Dan, li sconfigge, li mette in fuga e li insegue ancora per po', fino a Coba, che è a nord di Damasco. – Vv. 14,15.

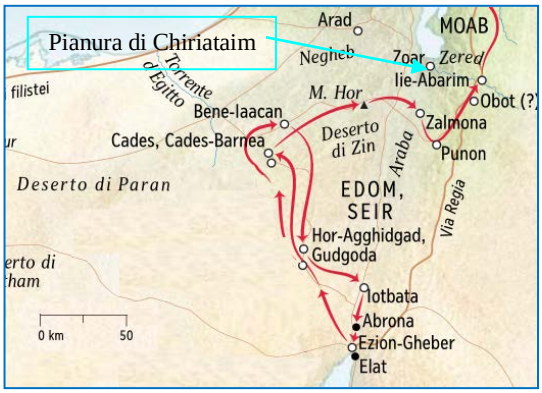


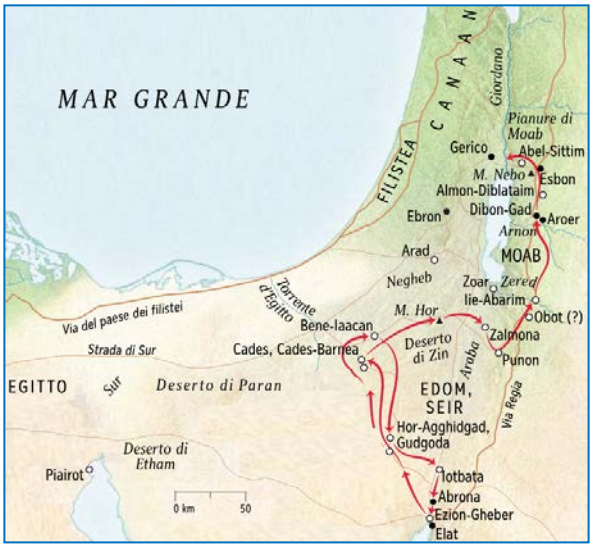
Ora la grande scoperta: le tappe dei conquistatori orientali sono le stesse, in ordine inverso, che seguiranno gli israeliti conquistando la terra a loro promessa da Dio.

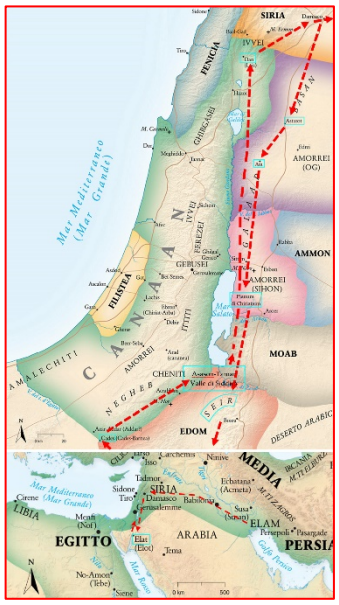
In *Dt* 1 sono riportate "le parole che Mosè rivolse a Israele". Ai vv. 19-21 egli dice: "Partimmo da Oreb e attraversammo tutto quel grande e spaventevole deserto che avete visto, dirigendoci verso la regione montuosa degli Amorei, come il Signore, il nostro Dio, ci aveva ordinato di fare, e giungemmo a Cades-Barnea. Allora vi dissi: «Siete arrivati nella regione montuosa degli Amorei, che il Signore, il nostro Dio, ci dà. Ecco, il Signore, il tuo Dio, ha messo davanti a te il paese; sali, prendine possesso, come il Signore, il Dio dei tuoi padri, ti ha detto; non temere e non ti spaventare»". *Dt* 2:2-8: "Il Signore mi disse: «Avete girato abbastanza intorno a questo monte [il monte Seir, v. 1]; volgetevi verso settentrione. Da' quest'ordine al popolo: "Voi state per passare i confini dei figli d'Esaù, vostri fratelli, che abitano in Seir; essi avranno paura di voi; state quindi bene in guardia, non movete loro guerra, poiché del loro paese io non vi darò neppure quanto ne può calcare un piede, perché ho dato il monte Seir a Esaù come sua proprietà. Comprerete da loro con denaro contante le vettovaglie che mangerete, e comprerete pure da loro con denaro persino l'acqua che berrete. Poiché il Signore, il tuo Dio, ti ha benedetto in tutta l'opera delle tue mani, ti ha seguito nel tuo viaggio attraverso questo grande deserto; il Signore, il tuo Dio, è stato con te durante questi quarant'anni e non ti è mancato nulla"»". Partiti da Cades-Barnea, gli ebrei vagano per qualche tempo ai confini del monte Seir, pacificamente, per non sottrarre ai discendenti di Esaù la terra che Dio ha assegnato loro. "Così passammo, lasciando a distanza i figli di Esaù, nostri fratelli, che abitano in



Seir, ed evitando la via della pianura, come pure Elat ed Esion-Gheber. Poi ci voltammo e ci incamminammo verso il deserto di Moab" (*Dt* 2:8). Partiti dal territorio di Seir, dall'*aravàh* (עֲרָבָה), da Elat (El-Paran) e da Ezion-Gheber, si inoltrarono per la via del deserto, che attraversano pacificamente per lo stesso motivo: Dio ha non ha assegnato a loro quel territorio (*Dt* 2:9-16). E qui siamo alla pianura di Chiriataim. Si accostano poi al territorio degli ammoniti; Mosè riferisce: "Il Signore mi disse: «Oggi tu stai per passare i confini di Moab, ad Ar, e ti avvicinerai ai figli di Ammon. Non attaccarli e non muover loro guerra, perché io non ti darò nulla da possedere nel paese degli Ammoniti: io l'ho dato ai figli di Lot, come loro proprietà . . . non ti avvicinasti al paese dei figli di Ammon, a nessuno dei posti toccati dal torrente Iabboc, né alle città della zona montuosa, né ai luoghi che il Signore, il nostro Dio, ci aveva proibiti di attaccare»" (*Dt* 2:17-19,37). E qui siamo nei pressi di Am. Ci sono infine anche le corrispondenze delle popolazioni.



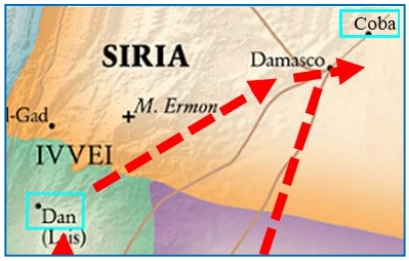




L'agiografo rimarca così come le conquiste ebraiche, preordinate dalla volontà divina, fossero state anche preannunciate. Quei territori erano stati sottomessi dai re orientali, i quali però furono vinti da Abramo. In linea teorica quei diritti passarono quindi ad Abramo, il progenitore del popolo d'Israele. Il concetto, almeno teorico, è che Mosè – con le sue conquiste e i suoi passaggi pacifici – e i successivi condottieri ebrei altro non fecero che esercitare un diritto che spettava loro sin da Abramo. Si noti, a tal proposito, che Abramo "inseguì i re fino a *Dan*" e "li sconfisse" (*Gn* 14:14,15). Percorrendo la via montuosa a occidente del Giordano, percorse l'intera Palestina, terra destinata a Israele, affermandovi

la sua supremazia. L'inseguimento fino a *Dan* è molto significativo alla luce di *Dt* 34:1: "Mosè salì dalle pianure di Moab sul monte Nebo, in vetta al Pisga, che è di fronte a Gerico. E il Signore gli fece vedere tutto il paese: Galaad *fino a Dan*". La città di Dan segnava il limite settentrionale della Terra Promessa.

Nonostante l'espressione proverbiale "da Dan fino a Beer-Sceba" (cfr. *Gdc* 20:1; *1Sam* 3:20; *2Sam* 3:10; *1Re* 4:25; *2Cron* 30:5), che era come dire da nord a sud, c'erano altri paesi più a settentrione di Dan[354]. È quindi interessante notare che in *Gn* 14:15 è detto che Abramo, dopo aver sconfitto i re d'oriente a Dan, "li inseguì fino a Coba [חוֹבָה (*khovàh*)], che è a nord di Damasco". Ora, di *Khovàh* non abbiamo riscontri, ma solo supposizioni poco convincenti. Non possiamo escludere che la lezione חוֹבָה (*khovàh*) vada corretta in צוֹבָה (*tzovàh*), Soba. Se così è, Soba viene ad indicare il limite settentrionale più estremo del territorio su cui il re Davide estese la sua supremazia, come si legge in *2Sam* 8:3: "Davide sconfisse anche Adadezer [הֲדַדְעֶזֶר (*hadadèzer*)] … re di Soba [צוֹבָה (*tzovàh*)], mentre andava a ristabilire il suo dominio sul fiume Eufrate". Avremmo così l'attuazione dei diritti già affermati militarmente da Abramo. In più, potremmo capire meglio anche il riferimento a Damasco. È infatti interessante notare che Abramo, ancora senza figli, dirà in *Gn* 15:2: "L'erede della mia casa è Eliezer [אֱלִיעֶזֶר (*elièzer*)] di Damasco [דַּמֶּשֶׂק (*damèseq*)]", il suo fidato servitore. Potremmo trovarci di fronte ad un'allusione alla supremazia davidica su *Hadadèzer* e su *Tzovàh*. Si aggiunga che quando gli ammoniti reclutarono, insieme ad altre truppe, dei siri di Soba per combattere contro Davide e furono tutti sconfitti, Davide ne ricavò un bottino, parte del quale fu poi usato nella costruzione del Tempio



[354] Anche a sud di Bersabea (Beer-Seba) c'erano diversi villaggi. La famosa espressione "da Dan fino a Beer-Sceba" era un modo di dire, come se noi dicessimo "da Bolzano a Palermo" o qualcosa di simile. "Una voce che viene da Dan annuncia la calamità" (*Ger* 4:15) sta ad indicare un attacco da nord; ancora più chiaro *Ger* 8:16: "Si ode da Dan lo sbuffare dei suoi cavalli; al rumore del nitrito dei suoi destrieri, trema tutto il paese; poiché vengono, divorano il paese e tutto ciò che contiene, la città e i suoi abitanti".

(*2Sam* 10:6-19; *1Cron* 19:6-19). Il che crea un nuovo parallelo con Abramo che diede parte del bottino al sacerdote Melchisedec.

Un parallelo si riscontra anche per Gerusalemme. Nell'episodio di Melchisedec, quando Abramo rientra vittorioso, il re di Salem (futura Gerusalemme) e sacerdote del santuario di El Elyòn gli va incontro e lo benedice presentandogli in omaggio pane e vino (*Gn* 14:17-20). Si potrebbe dire che con tale omaggio il re sacerdote di Salem-Gerusalemme prefigurava i diritti storici di Israele sulla città santa, città imprendibile che fu conquistata da Davide. - *2Sam* 5:4-10; *1Cron* 11:4-9; *2Cron* 6:6.

CAPITOLO 35

Le difficoltà cronologiche in *Genesi*

Di difficoltà cronologiche in *Genesi* abbiamo già trattato al capitolo 31 a proposito del Diluvio. Le difficoltà che abbiamo esaminato nella cronologia del Diluvio riguardavano le presunte differenze tra particolari nello stesso racconto. Qui esaminiamo invece le differenze tra singoli particolari di un racconto e ciò che è narrato in un altro racconto.

Iniziamo con il racconto della chiamata di Abramo, che troviamo in *Gn* 12:1-7:

> "Il Signore disse ad Abram: «Lascia la tua terra, i tuoi parenti, la casa di tuo padre, e va' nella terra che io ti indicherò» . . . Abram partì dalla località di Carran, secondo l'ordine del Signore. *Aveva settantacinque anni*. [Partì] con lui la moglie Saràì . . . Si diressero verso la terra di Canaan. Giunsero in Canaan . . . Il Signore apparve ad Abram e gli disse: «Questa è la terra che io darò ai tuoi discendenti»". – *TILC, passim*.

Al v. 4 è detto che "Abramo aveva settantacinque anni quando partì da Caran". Quanti anni aveva sua moglie Sarai? Il testo non lo dice, ma possiamo per ora supporre che fosse sua coetanea, ovvero che fosse in età molto avanzata[355]. Ciò considerato, potrebbe apparire molto strano leggere in un successivo racconto:

> "Una grave carestia colpì la terra di Canaan. Per evitarla Abram emigrò in Egitto. Prima di arrivarci disse a Saràì, sua moglie «Tu sei *una donna molto bella*. Quando gli Egiziani ti vedranno penseranno che sei mia moglie, allora mi uccideranno e lasceranno in vita te . . . Infatti, appena giunsero in Egitto, gli Egiziani videro che *Saràì era bellissima* . . . Così fu portata al palazzo reale". - *Gn* 12:10-12,14,15, *TILC*.

Una donna, presumibilmente vecchia, "molto bella"? "Bellissima" al punto di essere portata nell'*harem* faraonico?

La discordanza si può risolvere facilmente, se si usano le forbici, come fanno alcuni presunti studiosi abili nell'uso del taglio: basta prendere 12:4b ("Abramo aveva settantacinque anni quando partì da Caran") e tagliarlo. In fondo, il racconto non ne risente: fila via liscia lo stesso. Un'altra facile soluzione è immaginare che Sarai fosse giovane o, almeno, molto giovanile. Non sarebbe il primo

[355] *Sl* 90:10 recita: "I giorni dei nostri anni arrivano a settant'anni; o, per i più forti, a ottant'anni".

caso in cui un vecchio sposa una giovane donna[356]. Ma c'è un però. All'annuncio che Sarai avrebbe avuto un figlio, Abraamo "rise, e disse in cuor suo: «Nascerà un figlio a un uomo di cent'anni? E Sara partorirà ora che ha novant'anni?» (*Gn* 17:17). E così svanisce l'ipotesi di una moglie giovane. Quando Abramo lasciò Caran aveva 75 anni e sua moglie 65; quando Sarai fu condotta nell'*harem* del faraone poteva quindi essere almeno sulla settantina, probabilmente di più. Ambedue erano indubbiamente vecchi: "Abraamo e Sara erano vecchi, ben avanti negli anni, e Sara non aveva più i corsi ordinari delle donne" (*Gn* 18:11). Eppure, lei era bellissima. E con ciò? Era bellissima, fatto indubbiamente straordinario, come straordinario fu che lei partorisse: "Abraamo aveva cent'anni quando gli nacque suo figlio Isacco. Sara disse: «Dio mi ha dato di che ridere; chiunque l'udrà riderà con me». E aggiunse: «Chi avrebbe mai detto ad Abraamo che Sara avrebbe allattato figli? Eppure io gli ho partorito un figlio nella sua vecchiaia»" (*Gn* 21:6,7). Nessuna incongruenza cronologica, ma solo fatti eccezionali.[357]

Andiamo avanti. In racconti successivi si legge che "Abramo aveva ottantasei anni quando Agar gli partorì Ismaele" (*Gn* 16:16) e che "Abraamo aveva cent'anni quando gli nacque suo figlio Isacco (*Gn* 21:5). Tra i due ragazzi c'era quindi una differenza di 14 anni. Quando Ismaele aveva ormai 19 anni, faceva l'arrogante con il fratellino Isacco che ne aveva solo cinque[358] e di cui si festeggiava lo svezzamento[359]. In *Gn* 21:9-13 è narrato ciò che accadde durante quel banchetto: per l'atteggiamento sprezzante di Ismaele e per il suo comportamento gravemente lesivo, Sara pretese che fosse cacciato insieme alla madre Agar; suo malgrado, Abraamo dovette cacciarlo dalle proprie tende, con il beneplacito di Dio. Considerato che Ismaele aveva 19 anni, si rimane stupiti nel leggere in 21:14 che "Abraamo si alzò la mattina di buon'ora, prese del pane e un otre d'acqua e li diede ad Agar, mettendoglieli sulle spalle con *il bambino*, e la mandò via". Un "bambino" diciannovenne, portato sulle spalle da sua madre? Lo studioso sforbiciatore risolve tutto togliendo dal contesto 16:16 ("Abramo aveva ottantasei anni quando Agar gli partorì Ismaele") e 21:5 ("Abraamo aveva cent'anni quando gli nacque suo figlio Isacco"). Senonché, in 17:24,25 si legge che "Abraamo aveva

[356] Con la legge del levirato (Dt 25:5,6) poteva accadere che una giovane vedova sposasse un uomo più anziano. In tempi patriarcali troviamo il caso dell'anziano Giuda, che sposò sua nuora Tamar che gli diede un figlio, anche se poi non ebbe più rapporti con lei. – *Gn* 38:6-26.

[357] Per quanto rarissimi, tali fatti eccezionali accadono ancora. Tra le mamme più vecchie del mondo vengono annoverate diverse donne indiane diventate madri quando avevano superato i 70 anni. Erramatti Mangayamma è diventata mamma a 73 anni dando alla luce due gemelline. Daljinder Kaur, quando nell'aprile del 2016 partorì un maschietto, aveva 72 anni e suo marito, Mohinder Singh Gill, ne aveva 79.

[358] Per l'età di Isacco si veda l'*excursus* alla fine del capitolo 27.

[359] Per lo svezzamento si confrontino *1Sam* 1:23,24 e l'apocrifo *2Maccabei* 7:27. Il termine dell'allattamento era anticamente alquanto protratto rispetto ad oggi. Nel caso di Samuele il divezzamento avvenne quando era abbastanza grande da poter essere assegnato al servizio del santuario sotto sommo sacerdote Eli. - *1Sam* 1:24-28.

novantanove anni quando fu circonciso. Suo figlio Ismaele aveva tredici anni quando fu circonciso". Il che conferma che quando Ismaele fu cacciato aveva 19 anni.

I traduttori hanno cercato di aggiustare in qualche modo l'incoerenza. Giovanni Diodati tradusse così 21:14: "Abrahamo adunque, levatosi la mattina a buon'ora, prese del pane, ed un bariletto d'acqua, e diede ciò ad Agar, mettendoglielo in ispalla; le diede ancora il fanciullo, e la mandò via"; giocando sulle virgole e aggiungendo l'avverbio "ancora", il lettore è indotto a pensare che sulle spalle di Agar fossero poste solo le cibarie. L'aggiustamento è perfezionato dalla *ND*: "Mise tutto sulle sue spalle e la mandò via assieme al fanciullo"; anche qui Ismaele è "assieme" alla madre e non sulle sue spalle, tuttavia è sempre un "fanciullo". La vecchia e la nuova *CEI* dell'aggiustamento ne fanno un capolavoro, pur non riuscendo ad evitare la parola "fanciullo": "Abramo si alzò di buon mattino, prese il pane e un otre di acqua e li diede ad Agar, caricandoli sulle sue spalle; le consegnò il fanciullo e la mandò via". La vecchia *TNM* è equivoca: "Abraamo si alzò dunque la mattina di buon'ora e prese del pane e un otre d'acqua e lo diede ad Agar, ponendolo sulla sua spalla, e il fanciullo, e quindi la congedò". La nuova *TNM* la surclassa ed elimina pure il compromettente "fanciullo": "Abraamo quindi si alzò la mattina presto, prese del pane e un otre d'acqua e li diede ad Àgar. Glieli mise sulle spalle e la mandò via insieme al ragazzo". Se già qui il lettore non si pone domande, non ha sicuramente motivo di farlo leggendo *TILC*: "Abramo si alzò di buon mattino, prese del pane e un otre d'acqua, li pose sulle spalle di Agar, le diede pure il figlio e la mandò via". Con traduzioni simili, che c'è mai da indagare? Potrebbe però capitare che uno studente biblico s'imbatta in una interlineare:

וַיַּקַּח־לֶחֶם וְחֵמַת מַיִם וַיִּתֵּן אֶל־הָגָר שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ וְאֶת־הַיֶּלֶד וַיְשַׁלְּחֶהָ וַתֵּלֶךְ וַתֵּתַע בְּמִדְבַּר בְּאֵר שָׁבַע

vayqàkh-lèkhem vekhèmat màym vaytèn el-hàgar sham al-shichmàh veet-hayèled vayeshalkhèha

e prese del pane e un otre d'acqua e diede ad Agar ponendo su spalla di lei e il bambino e scacciò lei

Se poi lo studente è mediocre, penserà che le traduzioni hanno colto il senso ci ciò che a lui non quadra, ovvero un bambino (*yèled*) posto in spalla ad Agar insieme alle vettovaglie. Non così per lo studioso che intende approfondire e capire.

Abbiamo già osservato diverse volte che l'agiografo non era uno sprovveduto e che egli raccolse le diverse tradizioni che circolavano sugli antenati d'Israele. Ora, le tradizioni originali non contenevano alcuna difficoltà cronologica: proprio perché popolari, ogni tradizione aveva la sua propria narrazione senza dati cronologici, che poco importavano nei racconti tradizionali. Un esempio tratto dalle Sacre Scritture Greche ci aiuterà un po' a capire il punto. Dopo aver portato in salvo in Egitto il bimbo Yeshùa, in *Mt* 2:21 è detto che Giuseppe "prese il bambino e sua madre, e rientrò nel paese d'Israele". Quanto tempo aveva allora Yeshùa? Matteo lo definisce παιδίον (*paidìon*), "bambino/ragazzino", ma quanti anni avesse davvero non è dato di sapere, anche se facendo dei calcoli (Erode era morto, v. 19, e regnava Archelao, v. 22) possiamo averne un'idea approssimativa. Di certo meno di 12, perché da

Lc 2:42 veniamo a sapere che quando Yeshùa "giunse all'età di dodici anni[360]" i suoi genitori lo portarono con loro a Gerusalemme per la festa di Pasqua. Questo esempio è poca cosa, perché il racconto del rientro dall'Egitto circolava in epoca vicinissima agli eventi. Tuttavia, illustra il fatto che i dati cronologici poco importavano quando si tramandavano dei racconti. Se poi c'erano più racconti dello stesso evento, ciascuna narrazione circolava indipendente dalle altre e di certo non c'era un sistema cronologico in cui inquadrarle.

Ora, raccontando le avventure della moglie di Abramo in Egitto, veniva naturale - siccome era bella – pensare a lei come a una donna giovane. Allo stesso modo, tramandando il racconto della cacciata di Agar e di suo figlio, veniva altrettanto spontaneo pensare ad un bambino. Tra il popolo circolavano numerosi racconti dello stesso evento e l'agiografo, dovendo operare delle scelte, badava alla sostanza e non a particolari cronologici che in quei racconti non interessavano a nessuno. Com'era la madre di Yeshùa, che aspetto aveva? Basta guardare le immagini che ne vengono fatte per rendersi conto di come viene immaginata: in genere appare come una giovane donna, ma sappiamo dai dati biblici che era poco più che una ragazzina; rappresentarla bionda con gli occhi azzurri è pura fantasia, l'americana Watchtower la disegna con i tratti di un'attrice di Hollywood. In verità, non doveva essere molto diversa da un'odierna ragazza bruna israeliana di 14-16 anni.

Più volte abbiamo osservato che *Genesi* è un'opera geniale e che il suo autore era tutt'altro che uno sprovveduto. Ora, il lettore che diventa eccessivamente meticoloso e si perde dietro a piccole minuzie, perde di vista la genialità del racconto, arrivando a non vedere più gli eventi narrati perché si ferma a voler verificare, ad esempio, se Sara era o no in menopausa. C'è invece un altro dato su cui riflettere: proprio perché l'agiografo non era un impreparato né tantomeno un superficiale, se non si curò di certi dettagli poco importanti è perché lasciò alla fantasia del lettore trovare una soluzione senza perderci la testa. Non si dimentichi che i suoi lettori conoscevano tutti i racconti popolari e tradizionali, a volte diversi tra loro, che circolavano e che lo scrittore sacro fuse in uno.

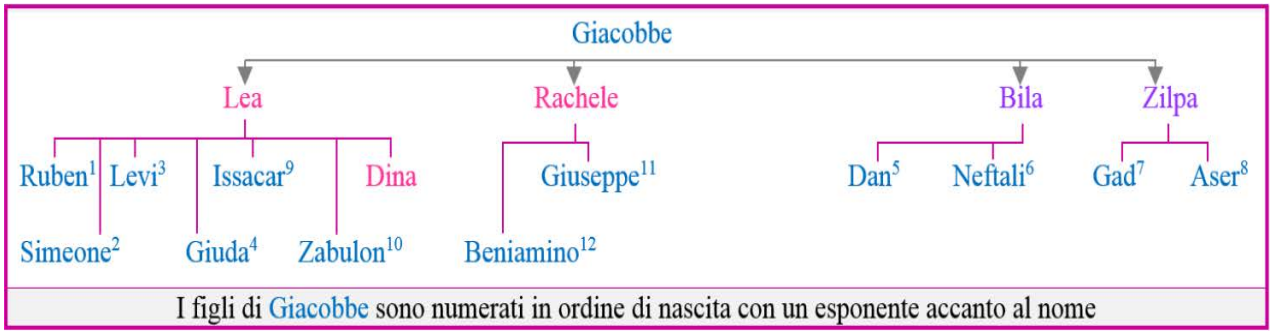
Consideriamo ora un altro caso. Partiamo da *Gn* 31:41, in cui Giacobbe dice a suo suocero Labano: "Ecco vent'anni che sono in casa tua; ti ho servito quattordici anni per le tue due figlie e sei anni per le tue pecore". Ripercorriamo gli eventi, facendo i calcoli:

"Labano disse a Giacobbe: «Perché sei mio parente devi forse servirmi per nulla? Dimmi quale dev'essere il tuo salario». Or Labano aveva due figlie: la maggiore si chiamava Lea e la minore Rachele. … Giacobbe amava Rachele e disse a Labano: «Io ti servirò sette anni, per Rachele tua figlia minore». Labano rispose: «È meglio che io la dia a te piuttosto che a un altro uomo; resta con me»". – 29:15-19	Pattuiti 7 anni di lavoro per sposare Rachele
"Giacobbe servì sette anni per Rachele … Poi Giacobbe disse a Labano: «Dammi mia moglie, perché il mio tempo è compiuto, e io andrò da lei». Allora Labano radunò tutta la gente del luogo e fece un banchetto". – 29:20-22.	Sono passati 7 anni

[360] Qui il dato cronologico è davvero importante perché sottolinea il fatto che Yeshùa era in età di *Bar mitzvàh* (בר מצווה), in cui si raggiungeva la maggiorità spirituale divenendo personalmente responsabili nei confronti della *Toràh*.

Labano imbroglia Giacobbe e per la prima notte di nozze manda da lui la figlia maggiore, Lea, al posto della minore, Rachele. Scoperto l'imbroglio, Labano gli concede anche Rachele in cambio di altri 7 anni di lavoro. – 29:23-27.	
"Giacobbe fece così, e finì la settimana di quello sposalizio; poi Labano gli diede in moglie sua figlia Rachele". – 29:28.	
"Giacobbe … servì Labano per altri sette anni". – 29:30.	Sono passati 14 anni
"Ti ho servito quattordici anni per le tue due figlie" (31:41). Sono trascorsi 14 anni dall'arrivo di Giacobbe.	
"Dopo che Rachele ebbe partorito Giuseppe, Giacobbe disse a Labano: «Lasciami partire, perché io vada a casa mia, nel mio paese. Dammi le mie mogli per le quali ti ho servito, i miei figli, e lasciami andare, poiché tu conosci il servizio che ti ho prestato». Labano gli disse: «Se ho trovato grazia agli occhi tuoi, rimani; giacché credo di indovinare che il Signore mi ha benedetto per amor tuo». Poi disse: «Fissami il tuo salario e te lo darò»". – 30:25-28.	Dopo 14 anni viene stipulato un nuovo patto lavorativo
Sono trascorsi 14 anni da quando Giacobbe era arrivato e da quando aveva stipulato l'ultimo patto con Labano; 7 da quando aveva sposato Lea e Rachele.	
"Ecco vent'anni che sono in casa tua; ti ho servito quattordici anni per le tue due figlie e sei anni per le tue pecore". - 31:41.	Sono passati 20 anni

Ora si noti che "dopo che Rachele ebbe partorito Giuseppe" (30:25) erano passati 14 anni da quando Giacobbe era arrivato da Labano e da quando aveva stipulato l'ultimo patto con lui, ed erano trascorsi 7 da quando aveva sposato Lea e Rachele. Giacché Giuseppe era già nato ed era l'11° dei dodici figli di Giacobbe, quegli undici dovettero nascere tutti nel secondo settennio, dopo che Giacobbe aveva sposato Lea e Rachele. Va poi messa in conto la figlia femmina, Dina, nata prima di Giuseppe (30:21-25;31:41). Ora, come è possibile avere 12 figli in 7 anni? Vero è che le mogli erano due e che ciascuna di esse aveva delle schiave tramite cui diedero legittimamente dei figli al proprio marito.



Escludendo l'ultimo nato, Beniamino, che nacque dopo la separazione di Giacobbe da Labano (29:31–30:25;31:18;35:16-19;48:7) e che fu partorito da Rachele dopo i 14 + 6 anni, *Lea partorì 7 figli in 7 anni*, il che appare del tutto inverosimile. Ipotizzare diversi figli settimini è troppo fantasioso e campato in aria. Non è mancato qualche studioso[361] che sostiene che diverse nascite avvennero dopo il secondo settennio, ma ciò è un ripiego che non trova conferma nei dati biblici. Che spiegazione dare, allora?

[361] Ad esempio, l'orientalista e biblista tedesco August Dillmann (1823 - 1894) nel suo *Genesis Critically and Exegetically Expounded*.

Anche qui pare ragionevole supporre che l'agiografo si sia trovato davanti a tradizioni che all'origine erano separate e, proprio perché popolari, non concordanti tra loro. A suffragare questa supposizione abbiamo i periodi di sette anni ciascuno: due concordati tra Labano e Giacobbe, più un terzo periodo (forse pure di sette) di cui erano già trascorsi 6 anni (31:41). La durata del servizio presso un padrone era proprio di 7 anni (*Es* 21:2). Nel terzo periodo di servitù presso Labano, quello del lavoro per il gregge, si era al 6° anno e si entrava nel 7°, che in base ad *Es* 21:2 era l'anno in cui Giacobbe era libero di andarsene, come in effetti fece. *Mettendo insieme* i primitivi racconti tramandati separatamente, era solo ovvio che nel racconto genesiaco ne rimanessero delle tracce. Si consideri poi che nel racconto genesiaco abbiamo sintetizzati in poche righe degli avvenimenti che coprirono un intero ventennio. Dovremmo quindi parlare di bravura dell'agiografo anziché fare le pulci alla sua abile fusione che ci fa sentire il ritmo degli accadimenti. Se le cose stanno così, le sfasature cronologiche non solo erano insite nei racconti originali ma, essendone parte integrante, erano inseparabili. Sono appunto queste le tracce che rinveniamo nel racconto finale genesiaco.

In ogni caso, esaminiamo ulteriormente il testo. Riparliamo intanto del ritmo narrativo: le nascite sembrano succedersi l'una all'altra, ma ciò avviene solo nella narrazione. Leggendo il testo biblico, infatti, il lettore si immagina che tutto si svolga in ordine cronologico, una nascita dopo l'altra. Lo si noti, partendo da dopo la scoperta dell'inganno alla prima notte di nozze:

> "[Giacobbe] terminò la settimana di nozze con Lia, poi Labano gli diede in moglie anche Rachele. (A sua figlia Rachele egli aveva dato come schiava Bila). Giacobbe sposò quindi Rachele … Lia dunque rimase incinta e partorì un figlio. Lo chiamò Ruben … Poi fu nuovamente incinta e partorì un figlio … Lo chiamò Simeone. Rimase un'altra volta incinta e partorì un figlio … Lo chiamò Levi. Poi fu ancora incinta … e lo chiamò Giuda. Poi non rimase più incinta.
>
> Quando Rachele si accorse che non poteva dare figli a Giacobbe … propose: «Prendi la mia schiava Bila. Unisciti a lei. Essa rimarrà incinta al posto mio» … Bila rimase incinta e partorì un figlio a Giacobbe … e lo chiamò Dan. Poi Bila, la schiava di Rachele, rimase ancora incinta e partorì un secondo figlio a Giacobbe … diede al bambino il nome di Nèftali … Lia … prese la sua schiava Zilpa e la diede a Giacobbe per avere figli per mezzo suo. E Zilpa, schiava di Lia, partorì un figlio a Giacobbe … e lo chiamò Gad. Poi Zilpa, schiava di Lia, partorì un secondo figlio a Giacobbe … diede al neonato il nome di Aser … Lia che rimase incinta e partorì a Giacobbe un quinto figlio … e chiamò quel figlio Ìssacar. Poi Lia rimase incinta un'altra volta e partorì il sesto figlio a Giacobbe … chiamò il bimbo Zàbulon. In seguito partorì una figlia, che chiamò Dina … Rachele rimase incinta e partorì un figlio … Chiamò il figlio Giuseppe". - 29:28-35;30:1-24, *TILC*.

All'esigenza narrativa di raccontare tutto in sequenza va aggiunta la considerazione prettamente biblica che in *Gn* sono alquanto frequenti i casi in cui un certo argomento è narrato fino alla fine per riprendere poi un altro argomento che riguarda qualcosa che si è verificato prima e che era stato esposto nell'argomento iniziale. E ciò coinvolge la cronologia. Nel nostro caso accade proprio così: l'argomento è la storia di Giacobbe presso Labano, e l'altro argomento che vi si inserisce è la sua vita matrimoniale.

“Giacobbe servì sette anni per Rachele; e gli parvero pochi giorni, a causa del suo amore per lei. Poi Giacobbe disse a Labano: «Dammi mia moglie, perché il mio tempo è compiuto, e io andrò da lei»”. – 29:20,21.	Primi 7 anni (senza figli)
“Giacobbe si unì pure a Rachele e amò Rachele più di Lea”. – 29:30a.	
“e servì Labano per altri sette anni”. – 29:30b.	Successivi 7 anni
Narrazione da 29:28 a 30:24 in cui si racconta ciò che accadde **prima** di ciò che è detto in 29:30b.	

Si segua la *logica narrativa* del racconto: *Gn* 29 inizia con Giacobbe che si dirige verso il paese degli orientali per cercar moglie. Ad un pozzo di campagna incontra la bella Rachele, che scopre essere sua cugina. È quindi accolto in casa dello zio Labano, che dopo un mese gli propone un contratto di lavoro. Giacobbe accetta e pattuisce sette anni di servizio per poter poi sposare Rachele. Si arriva così alle nozze al termine dei sette anni, con l’imbroglio attuato da Labano ai danni di Giacobbe, mandando da lui per la prima notte la figlia maggiore Lea invece di Rachele. Scoperto l’inganno, Labano ricatta il genero: può sposare anche subito Rachele, ma dovrà servirlo per altri sette anni. Ed eccoci a 29:30: “Giacobbe si unì pure a Rachele, e amò Rachele più di Lea, e servì Labano per altri sette anni”. Secondo la prassi narrativa alquanto frequente in *Gn*, che è stata più sopra evidenziata, il racconto è protratto fino alla fine: “Giacobbe si unì pure a Rachele … *e servì Labano per altri sette anni*”. Ma, secondo la stessa prassi, dopo aver detto che Giacobbe “servì Labano per altri sette anni”, l’argomento della vita matrimoniale di Giacobbe viene ripreso e si narra ciò che accadde **prima** di quegli ulteriori sette anni.

Ora, tornando a tutti i figli nati nel secondo settennio, nonostante le nascite siano narrate in sequenza, è chiaro che avvennero, per così dire, in contemporanea: le due mogli e le due schiave di Giacobbe poterono essere messe incinta e partorire senza attendere che ciascuna di loro terminasse la propria gestazione. Il problema si pone solo per Lea: sette figli in sette anni. Al riguardo, che cosa possiamo ricavare dal testo biblico? Di certo i suoi parti avvennero con la massima rapidità:

> **29:31** Il Signore, vedendo che Lea era odiata, la rese feconda; ma Rachele era sterile. **32** Lea
> concepì, partorì un figlio e lo chiamò Ruben, perché disse: «Il Signore ha visto la mia afflizione;
> ora mio marito mi amerà». **33** Poi concepì di nuovo e partorì un figlio, e disse: «Il Signore ha
> udito che io ero odiata, e mi ha dato anche questo figlio». E lo chiamò Simeone. **34** Concepì di
> nuovo e partorì un figlio, e disse: «Questa volta mio marito sarà ben unito a me, perché gli ho
> partorito tre figli». Per questo fu chiamato Levi. **35** E concepì di nuovo, partorì un figlio e disse:
> «Questa volta celebrerò il Signore». Perciò lo chiamò Giuda. Poi cessò d'aver figli.
> **30:19** Lea concepì ancora e partorì a Giacobbe un sesto figlio. **20** E Lea disse: «Dio mi ha fatto un
> bel regalo; questa volta mio marito abiterà con me, perché gli ho partorito sei figli». E lo chiamò
> Zabulon. **21** Poi partorì una figlia, e la chiamò Dina.

Il primo figlio di Lea fu Ruben (29:32). Si potrebbe supporre che egli nacque nel primo anno di matrimonio. Allo stesso modo, possiamo supporre la nascita di Simeone (29:33) nel secondo anno, di Levi (29:34) nel terzo e di Giuda (29:35) nel quarto. Dal punto di vista fisico, il corpo femminile non ne risente; al di là di ogni altra considerazione, in effetti non c'è una regola che indichi quanto tempo si debba attendere tra una gravidanza e l'altra; in buone condizioni generali di salute, se il decorso dell'attesa precedente è stato regolare e senza problemi, la nuova gestazione può iniziare senza difficoltà, infatti l'utero torna alla condizione pregravidica nel giro di un paio di mesi. Si aggiunga, fattore non da poco, che Yhvh "la rese feconda" (29:31). Poi è però scritto in 29:35 che Lea "cessò d'aver figli". Supponiamo allora che sia rimasta un anno senza partorire altri figli. Sarebbero passati 5 anni con quattro figli. Da 30:17,18 siamo informati che Lea "concepì e partorì a Giacobbe un quinto figlio", che chiamò Issacar". Ipotizziamo la sua nascita nel 6° anno. Nel 7° anno possiamo così collocare quanto detto in 30:19,20: "Lea concepì ancora e partorì a Giacobbe un sesto figlio", che Zabulon. Le espressioni "concepì e partorì" e "concepì ancora e partorì", che traducono perfettamente il testo ebraico, dicono tutto l'immediato succedersi degli eventi, quasi come se "concepì e partorì" fosse tutt'uno e quasi come se il successivo "ancora" fosse senza interruzione di continuità. Ovviamente così non poté essere, ma era opportuno rimarcare questa importante sfumatura del testo. Nella nostra ipotesi siamo così giunti a sei figli in sette anni, il che è verosimile.

> "I figli di Giacobbe erano dodici. I figli di Lea: Ruben, primogenito di Giacobbe, Simeone, Levi, Giuda, Issacar, Zabulon". - *Gn* 35:23; cfr. *1Cron* 2:1.

Ipotesi

FIGLI DI LEA	
1° anno	Ruben
2° anno	Simeone
3° anno	Levi
4° anno	Giuda
5° anno	-
6° anno	Issacar
7° anno	Zabulon

Manca però all'appello la figlia, Dina, menzionata in 30:21: "Poi [וְאַחַר (*veakhàr*), "e dopo"] partorì una figlia, e la chiamò Dina". Se per "dopo" intendiamo dopo il settennio, ogni difficoltà cronologica scopare. Ma è così? Ciò che scrive la Watchtower a proposito di Dina[362] è pienamente condivisibile: «Figlia di Giacobbe e di Lea. Nata a Haran durante la permanenza di suo padre in quella regione, Dina poteva avere forse sei anni quando Giacobbe fece ritorno in Canaan e si stabilì a Succot. - Ge 30:21, 22, 25; 31:41». Questa ricostruzione è perfettamente basata sui dati biblici e tratta da essi con logica: da 30:21,22 sappiamo che Dina nacque prima che Rachele iniziasse la sua gestazione, il che avvenne alla fine dei primi sette anni di matrimonio di Giacobbe, come mostra 30:25; siccome poi in 31:41 Giacobbe afferma di essere stato al servizio di Labano per sei anni dopo i due periodi di sette anni ciascuno, ne viene che "Dina poteva avere forse sei anni quando Giacobbe fece ritorno in Canaan".

Per spiegare i 7 figli di Lea in 7 anni dobbiamo quindi tornare all'unica alternativa possibile già esposta: le sfasature cronologiche non solo erano insite nei racconti popolari originali che

[362] *Perspicacia nello studio delle Scritture*, vol. 1, pag. 697, alla voce *Dina*.

circolavano, ma - essendone parte integrante - erano inseparabili. Sono appunto queste le tracce che rinveniamo nel racconto finale genesiaco.

Un caso simile, in cui le difficoltà cronologiche appaiono insuperabili, riguarda Giuda (il quarto figlio di Giacobbe, avuto dalla moglie Lea) e i suoi familiari. In *Gn* 38 si racconta che Giuda, separatosi dai suoi fratelli, sposò la figlia del cananeo Sua, e che da lei ebbe tre figli: Er, Onan e Sela (vv. 1-5); al v. 6 è poi detto che Er, il primogenito, prese in moglie una certa Tamar. Morto costui, in ossequio all'usanza del levirato, il secondogenito Onam[363] sposò sua cognata Tamar, ma poi morì lui pure (vv. 7-10). In base al levirato, toccava ora all'ultimo figlio, Sela, sposare Tamar. Ma Giuda, con il pretesto che Sela era ancora troppo giovane, fece in modo di rimandare le nozze all'infinito: "Giuda disse a Tamar sua nuora: «Rimani vedova in casa di tuo padre, finché Sela, mio figlio, sia cresciuto». Perché diceva: «Badiamo che anche egli non muoia come i suoi fratelli». E Tamar se ne andò e abitò in casa di suo padre" (v. 11). Il tempo passava e Tamar "aveva visto che Sela era cresciuto, e tuttavia lei non gli era stata data in moglie" (v. 14b). Ora era morta anche la moglie di Giuda (v. 12) e, viste le vere intenzioni di Giuda, a Tamar non restava che lui, suo suocero. Mise allora in atto un astuto stratagemma.

> "Si tolse gli abiti da vedova, si vestì di un velo nel quale si avvolse completamente e si mise seduta all'ingresso del territorio di Enàim, che si trova sulla via che porta a Timna. Giuda la vide e pensò che fosse una prostituta perché aveva la faccia coperta dal velo. Non sapeva che era sua nuora. Si avvicinò a lei e le disse: «Permettimi di venire con te». «Che cosa mi darai per venire con me?» - gli rispose Tamar. «Ti manderò un capretto del mio gregge» - le promise Giuda. «Però mi lascerai un pegno finché tu non me lo avrai mandato» - disse lei. Lui le rispose: «Che pegno ti devo dare?». E lei: «Il tuo sigillo, il tuo cordone e il bastone che hai in mano». Giuda glieli diede e si unì a lei che rimase incinta. Poi Tamar se ne andò. Si tolse il velo e si rimise i vestiti da vedova. Più tardi Giuda mandò il suo amico adullamita a portare il capretto e a riprendere il pegno dato a quella donna. Ma egli non la trovò! Domandò agli uomini del luogo dove abitava: «Dov'è quella prostituta che stava a Enàim, sulla strada?». «Lì non c'è mai stata alcuna prostituta» - risposero. Egli tornò da Giuda e gli disse: «Non l'ho trovata! E per di più la gente di quel luogo mi ha assicurato che lì non c'è mai stata una prostituta». Allora Giuda disse: «Si tenga pure il pegno, altrimenti qualcuno riderà di noi. Io, il capretto gliel'ho mandato davvero, ma tu non l'hai trovata!». Circa tre mesi dopo qualcuno disse a Giuda: «Tamar, tua nuora, si è prostituita ed è rimasta incinta». Allora Giuda disse: «Portatela fuori e che sia bruciata viva». La stavano portando fuori quando essa mandò a dire a suo suocero: «Sono incinta dell'uomo al quale appartengono questi oggetti. Guardali bene!» - aggiunse: «A chi appartengono questo sigillo, questo cordone e questo bastone?». Giuda li riconobbe ed esclamò: «Ha ragione lei. Il torto è mio, perché non l'ho data in moglie a mio figlio Sela». E non ebbe più rapporti con lei". – *Gn* 38:14b-26, *TILC*.

Fin qui la storia, che termina ai vv. 27-30 con Tamar che partorisce Perez e Zerac, due gemelli, figli di Giuda.

Ora si esamini la tabella genealogica di *Gn* 46, che riguarda "i nomi dei figli d'Israele che vennero in Egitto: Giacobbe e i suoi figli" (v. 8). Al v. 12 è detto: "I figli di Giuda: Er, Onan, Sela, Perez e

[363] Nel testo ebraico il nome preciso è *Onàn* (אוֹנָן). È da questo nome che deriva il termine "onanismo", che consiste nella pratica del *coitus interruptus* per evitare il concepimento: "Onàn sapeva che quei discendenti non sarebbero stati considerati suoi. Perciò, quando aveva rapporti sessuali con la moglie di suo fratello, disperdeva per terra il suo seme così da non dare una discendenza a suo fratello". – 38:9, *TNM* 2017.

Zarac[364]; ma Er e Onan morirono nel paese di Canaan; i figli di Perez furono: Chesron e Camul". Oltre ai cinque figli di Giuda, qui sono nominati anche due figli di uno di loro, Perez.

E dove starebbe il problema cronologico? Ciò che è narrato in *Gn* 38 si presume che sia ovviamente posteriore alla vendita di Giuseppe, perché Giacobbe e i suoi figli scesero in Egitto quando lui, dopo essere stato lì venduto, ne era diventato gran *visir* d'Egitto. Ora, in *Gn* 37:2 è detto che Giuseppe aveva 17 anni quando fu venduto e in *Gn* 41:46 è detto che "Giuseppe aveva trent'anni quando si presentò davanti al faraone, re d'Egitto" e ne uscì come plenipotenziario. In 45:6 è detto poi che Giuseppe spiega ai suoi fratelli scesi in Egitto a cercar cibo che "sono due anni che la carestia è nel paese e ce ne saranno altri cinque" (7 anni di abbondanza e 7 di carestia – *Gn* 41:29,30). Abbiamo dunque che Giuseppe ha 30 anni quando inizia il periodo di abbondanza, per cui ne ha 37 quando termina e ne ha 39 dopo che erano trascorsi due anni di carestia. - 45:6.

Ma, di nuovo, dove starebbe il problema cronologico? Dato che Giuseppe aveva 39 anni quando Giacobbe e i suoi figli scesero in Egitto e dato che ne aveva 17 quando fu venduto, si hanno a disposizione solo 22 anni al massimo (39 – 17 = 22) per far accadere tutti gli avvenimenti a partire dal matrimonio di Giuda fino alla sua discesa in Egitto con i suoi nipoti Chesron e Camul. Tutta la vicenda matrimoniale di Giuda, narrata in *Gn* 38, deve essere accaduta dopo la sua separazione dai suoi fratelli[365], perché Giuda era ancora insieme a loro quando suggerì di vendere il diciassettenne Giuseppe. Il periodo di 22 anni appare quindi davvero troppo breve per includere le nozze di Giuda con la figlia di Sua, la nascita e la crescita dei loro tre figli, l'intera vicenda di Tamar terminata con la nascita di Perez e Zarac e infine la nascita e la crescita dei due figli di Perez. Ci sarebbe così una notevole discordanza cronologica tra la tabella genealogica di 46:8-27 e i passi di 37:2 (Giuseppe ha 17 anni) e di 41:46a (Giuseppe ha 30 anni).

Per sormontare questa grave difficoltà, c'è chi pensa che *Gn* 38 si trovi fuori posto e non debba essere quindi collocato tra i capitoli 37 e 39 come è nelle nostre attuali versioni bibliche. Ma c'è un però. Anche se si pensasse che tutto quanto narrato in *Gn* 38 sia accaduto prima della vendita di Giuseppe, non si guadagnerebbe chissà quale periodo di tempo in più. Infatti, dal racconto biblico di *Gn* 29-30 risulta che Giuda aveva solo pochi anni in più di Giuseppe. La Watchtower ha calcolato che quando Giuseppe aveva 17 anni, Giuda aveva circa 20 anni, e non c'è motivo per dubitarne: «Poco dopo, vedendo avvicinarsi una carovana di ismaeliti, Giuda, forse in assenza di Ruben, convinse gli altri che invece di uccidere Giuseppe era meglio venderlo ai mercanti di passaggio. (Ge 37:25-27) […] Giuda si unì poi agli altri anche nel far credere a Giacobbe che Giuseppe fosse stato

[364] Chissà perché, in *NR* il precedente Zerac di 38:30 diventa qui Zarac. In ambedue i casi il nome biblico è *Sàrakh* (זָרַח).

[365] Si noti che è dopo aver narrato in *Gn* 38 tutte le vicende familiari di Giuda che il testo biblico osserva che "intanto Giuseppe era stato portato in Egitto". - *Gn* 39:1, *TNM* 2017.

ucciso da una bestia feroce. (Ge 37:31-33) In quel tempo Giuda aveva circa 20 anni». – *Perspicacia nello studio delle Scritture*, vol. 1, pag. 1154.

Non c'è ragione di supporre che nel *Testo Masoretico* il cap. 38 sia fuori posto. Non ci resta che esaminare più attentamente il testo biblico. E così scopriamo una corrispondenza che non sembra affatto casuale:

37:32,33	"Poi mandarono uno a portare al padre loro la veste lunga con le maniche e gli fecero dire: «Abbiamo trovato questa veste; vedi tu se è quella di tuo figlio, o no». Egli la riconobbe e disse: «È la veste di mio figlio»"
38:25,26	"[Tamar] mandò a dire al suo suocero: … «Riconosci, ti prego, di chi siano questo sigillo, questi cordoni e questo bastone». Giuda li riconobbe"

Giuda aveva ideato di vendere Giuseppe e di conseguenza i suoi fratelli, d'accordo con lui, mandano al loro vecchio padre Giacobbe la veste insanguinata di Giuseppe costringendolo a riconoscerla. Ed è Giuda che poi viene costretto da Tamar a riconoscere i propri effetti personali. *C'è un contrappeso*.

Abbiamo un'altra corrispondenza:

37:31	"Scannarono *un capro*, presero la veste di Giuseppe e la intinsero nel sangue"
38:17	"Lui rispose: «Ti manderò *un capretto* dal mio gregge»"

TNM 2017

E abbiamo anche un contrasto:

37:35	"[Giacobbe] rifiutò di essere consolato"
38:12	"Dopo che Giuda si fu consolato …"

Non ci sono dubbi che il cap. 38 è al suo posto, ben collegato con la storia di Giuseppe. Che dire allora della contraddizione cronologica? È il testo biblico che va nuovamente analizzato a dovere. Tutto il problema sollevato sorge dalla lettura di *Gn* 46:12: "I figli di Giuda: Er, Onan, Sela, Perez e Zarac[366]; ma Er e Onan morirono nel paese di Canaan; i figli di Perez furono: Chesron e Camul". Anzi, per essere più precisi, dalla frase finale "i figli di Perez furono: Chesron e Camul". Le traduzioni delle varie versioni bibliche concordano, tuttavia usano una punteggiatura diversa[367]:

NR	"[…]; i figli di Perez furono: Chesron e Camul"		
CEI	"[…]. Furono figli di Perez: Chezron e Amul"		
ND	"[…]. I figli di Perets furono: Hetsron e Hamul"		
TILC	"[…]. (I figli di Peres furono: Chesron e Camul.)"		
Concordata	"[…]. I figli di Fares: Ezron e Amul"		
TNM 1987	"[…]. E i figli di Perez furono Ezron e Amul"	*TNM* 2017	"[…]. I figli di Pèrez furono"

Si gioca allora tutto sulla punteggiatura? No, ma è un indizio. Ciò che ci interessa è la frase originale ebraica:

[366] Chissà perché, in *NR* il precedente Zerac di 38:30 diventa qui Zarac. In ambedue i casi il nome biblico è *Sàrakh* (זָרַח).

[367] Il testo originale ebraico è sempre privo di punteggiatura. Sono i traduttori ad inserirla.

וַיִּהְיוּ בְנֵי־פֶרֶץ
vayhyù venè-fèrets
e furono figli-Perez

Questa espressione, ben tradotta dalle citate versioni bibliche, è alquanto diversa da quella usata per gli altri familiari di Giacobbe. Ed è qui che le versioni bibliche si allontanano dal testo biblico originale e ci mettono del loro. Prendiamo come esempio la nuova *TNM* e riportiamo *Gn* 46:8-27 mettendo in rosso le parole **aggiunge** dal traduttore:

8 Questi sono i nomi dei figli di Israele, cioè i figli di Giacobbe, che andarono in Egitto. Il primogenito
di Giacobbe fu Ruben.
9 I figli di Ruben furono Anòc, Pallu, Ezròn e Carmi.
10 I figli di Simeone furono Iemuèl, Iamìn, Òad, Iàchin, Zòhar e Sàul, figlio di una donna cananea.
11 I figli di Levi furono Ghèrson, Chèat e Meràri.
12 I figli di Giuda furono Er, Onàn, Sela, Pèrez e Zera. Er e Onàn, comunque, morirono nel paese di
Cànaan.
I figli di Pèrez furono Ezròn e Amùl.
13 I figli di Ìssacar furono Tola, Puva, Iob e Simròn.
14 I figli di Zàbulon furono Sèred, Elòn e Ialeèl.
15 Questi furono i figli che Lea partorì a Giacobbe in Pàddan-Àram, oltre alla figlia Dina. Tutti i figli
e le figlie di Giacobbe e Lea furono 33.
16 I figli di Gad furono Zifiòn, Agghi, Suni, Ezbòn, Eri, Aròdi e Arèli.
17 I figli di Àser furono Imna, Isva, Isvi, Berìa e la loro sorella Sera.
I figli di Berìa furono Hèber e Malchièl.
18 Questi furono i figli di Zilpa, la serva che Làbano diede a sua figlia Lea. In totale i figli di Zilpa e
Giacobbe furono 16.
19 I figli di Rachele, moglie di Giacobbe, furono Giuseppe e Beniamino.
20 Nel paese d'Egitto Asenàt, figlia di Potifèra, sacerdote di On, partorì a Giuseppe Manasse ed
Èfraim.
21 I figli di Beniamino furono Bela, Bècher, Asbèl, Ghera, Naàman, Ehi, Ros, Muppìm, Uppìm e Ard.
22 Questi furono i figli di Rachele e Giacobbe: in totale 14.
23 Il figlio di Dan fu Usìm.
24 I figli di Nèftali furono Iazeèl, Guni, Ièzer e Sillèm.
25 Questi furono i figli di Bila, la serva che Làbano diede a sua figlia Rachele. In totale i figli di Bila
e Giacobbe furono 7.
26 Tutti quelli della famiglia di Giacobbe che andarono con lui in Egitto, a parte le mogli dei figli di
Giacobbe, furono 66. **27** I figli di Giuseppe, che nacquero in Egitto, furono 2. Tutti quelli della casa
di Giacobbe che andarono in Egitto furono 70.

Si dirà che tutti i "furono" aggiunti sono sottintesi, ma - invece di inserirli a forza, tradendo il testo originale - c'è un altro modo, ed è quello usato da *TILC*:

8 Questi sono i nomi dei discendenti di Giacobbe che vennero in Egitto con il loro padre.
Ruben, il primogenito di Giacobbe, **9** e i suoi figli: Enoc, Pallu, Chesron e Carmì.
10 Simeone e i suoi figli: Iemuèl, Iamin, Oad, Iachin, Socar e Saul, figlio della Cananea.
11 Levi e i suoi figli: Gherson, Keat e Merarì.
12 Giuda e i suoi figli: Er, Onan, Sela, Peres e Zerach.

Invece dell'arbitrario "furono" *TILC* impiega, più appropriatamente, i due punti in tutta la sezione

di 46:8-27[368]. E non solo: ha anche l'accortezza di mettere tra parentesi la frase del v. 12 in cui il "furono" c'è davvero: "Giuda e i suoi figli: Er, Onan, Sela, Peres e Zerach. Ma Er e Onan morirono nella terra di Canaan. (I figli di Peres furono: Chesron e Camul.)".

Al posto dell'espressione parentetica "e furono figli" – וַיִּהְיוּ בְנֵי (*vayhyù venè*) – del v. 12 (che ha il verbo e va resa in italiano "i figli di Perez furono"), in tutti gli altri casi il testo ebraico impiega il costrutto בְּנֵי (*benè*), "figli di", senza verbo. In pratica, all'iniziale "questi sono i nomi dei figli di Israele che", iniziando da Giacobbe si ha tutta una lista di nomi collegati tra loro con la congiunzione "e".

Ciò appurato, si fa strada l'idea che Ezròn e Amùl possano essere nati in Egitto. Ma questa ipotesi incontra subito due ostacoli. Il primo è che al v. 8 la lista è introdotta dalle parole: "E questi [i] nomi d[ei] figli di Israele gli *entranti* in Egitto" (traduzione letterale[369]). Secondo, al v. 20, parlando di Manasse e di Efraim, figli di Giuseppe, è detto chiaramente che nacquero in Egitto, cosa che non viene detta per Ezròn e Amùl.

Tornando poi al v. 12, c'è un altro fatto da notare: tra i figli di Giuda ci sono Er e Onan; costoro sono nella lista tra "gli entranti in Egitto" (*habaìm mitsràymah*), ma sappiamo che essi morirono (38:7-10) ben prima che Tamar partorisse i due gemelli Pèrez e Zera (38:27), figli di Giuda.

Gn 46:	"Gli entranti in Egitto" (*habaìm mitsràymah*)	Note
12a	"E figli di Giuda: Er e Onan e Sela e Perez e Zera,	Avuti da una donna cananea; da Tamar, già moglie di Er e di Onan
12b	e morì Er e Onan in terra [di] Canaan	
12c	(e furono [i] figli di Perez: Khezron e Amul)"	Nipoti di Giuda e di Tamar

Traduzione letterale dal testo ebraico

Ora la nuova domanda è: perché al v. 12 vengono nominanti Er e Onan, che non entrarono in Egitto perché morti in Canaan ancor prima che Giacobbe si recasse con la sua famiglia nella terra dei faraoni? Diversi studiosi hanno pensato che Er e Onan non morirono in Canaan ma entrarono loro pure in Egitto e che la frase riferita alla loro morte (v. 12b) sia una nota posteriore inserita da qualche scriba per far collimare la loro menzione con quanto detto al cap. 38. A parte il fatto che una simile presunta nota avrebbe complicato la questione[370], più che spiegarla[371], tale supposizione va respinta per un preciso motivo. Si legga *Nm* 26:19: "Figli di Giuda: Er e Onan; *ma Er e Onan morirono nel paese di Canaan*". Dovremmo ipotizzare anche qui una glossa? La stessa nota in due testi diversi? Sarebbe troppo; anche se si ammettesse una nota (molto strana, perché susciterebbe una questione

[368] Anche *NR* impiega i due punti.
[369] וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרַיְמָה (*veèleh shemòt benè-israèl habaìm mitsràymah*).
[370] Più che complicare la questione, l'avrebbe addirittura *suscitata*: se infatti il v. 12b non ci fosse stato, non ci sarebbe stata neppure alcuna contraddizione con il cap. 38. Una nota va quindi esclusa; il v. 12b fa parte del testo originale.
[371] Se poi l'intento del presunto annotatore non fosse stato di spiegare ma di eliminare la contraddizione con il cap. 38, avrebbe fatto prima a cancellarlo.

inesistente se tale presunta nota non ci fosse) in *Gn* 46:12, perché mai mettere la stessa nota in *Nm* 26:19? C'è, comunque, un'altra questione che riguarda quest'ultimo passo. In *Nm* 26 è riportato il censimento degli ebrei che uscirono dal deserto, fatto prima di entrare nella Terra Promessa: vi sono elencati i capi delle famiglie israelite e le famiglie che da loro presero il nome. Non ci sarebbe quindi alcun motivo di menzionarvi Er e Onan, figli di Giuda, che "morirono nel paese di Canaan" (v. 19). Più che ipotizzare una strana e problematica nota in due testi diversi, occorre ammettere che i due testi sono autentici e occorre cercare di capirne il senso.

Partiamo da *Gn* 46:27: "Il totale delle persone della famiglia di Giacobbe che vennero in Egitto, era di *settanta*". Non è affatto inverosimile che il numero 70 sia un numero arrotondato già fissato dalla tradizione. Quando il faraone stabilì di far collocare Giacobbe e tutta la sua famiglia in Egitto, tutte queste persone, menzionate in *Gn* 46, sono conteggiate in 70, e si tratta *solo di maschi*. Il numero 70 pare quindi scelto ad arte. Non inventato, ma già fissato dalla tradizione ebraica, sì. In *Es* 1:5 è detto che "tutte le persone discendenti da Giacobbe erano settanta", ma anche che "Giuseppe era già in Egitto". Il numero 70 è speciale: la *Toràh* elenca in *Gn* 10 settanta discendenti di Noè dopo il Diluvio, dicendo poi: "Queste sono le famiglie dei figli di Noè, secondo le loro generazioni, nelle loro nazioni; da essi uscirono le nazioni che si sparsero sulla terra dopo il diluvio" (v. 32), da cui i saggi di Israele trassero l'idea che l'umanità include settanta nazioni, ognuna con una sua lingua propria; per disposizione di Dio, Mosè sceglierà poi settanta anziani per supportarlo nel deserto (*Es* 24:1,9); il Sinedrio sarò composto da settanta membri, non solo per il precedente di Mosè ma anche perché secondo il *Midràsh* ci sono settanta metodi o opinioni valide per capire la *Toràh*, che è molto profonda e ha molteplici sfaccettature.

Nella mistica ebraica l'ordine naturale è rappresentato dal numero sette e il numero dieci rappresenta la completezza; 70 è multiplo di 7 (7 x 10 = 70). Nel 1° secolo della nostra era, i fattori del multiplo 70 saranno assunti come simbolici. - Cfr. *Ap* 1:4,12,16;2:10;17:12.[372]

> "I tuoi padri scesero in Egitto; erano settanta persone e ora il Signore, il tuo Dio, ha fatto di te una moltitudine simile alle stelle del cielo". - *Dt* 10:22.

Tornando al numero tondo 70, "totale delle persone della famiglia di Giacobbe che vennero in Egitto" (*Gn* 46:27), essendo il 70 ormai fissato dalla precedente tradizione, gli agiografi cercarono di adattargli nel miglior modo possibile le loro tabelle genealogiche. Tali tentativi recano tracce: "Le persone che vennero con Giacobbe in Egitto, discendenti da lui, senza contare le mogli dei figli di Giacobbe, erano in tutto sessantasei. I figli di Giuseppe, natigli in Egitto, erano due. Il totale delle persone della famiglia di Giacobbe che vennero in Egitto, era di settanta" (*Gn* 46:26,27). I maschi che scesero in Egitto "**con** Giacobbe [לְיַעֲקֹב

[372] Nell'*Apocalisse* l'agnello, simbolo di Cristo, è nominato 28 volte, e 28 è un multiplo di sette (è anche la somma di tutti i numeri interi sino al 7 ed è pure la somma dei suoi divisori:1, 2, 4, 7, 14).

(***le**yaaqòv*)]”, *unitamente* a lui, erano 66. Aggiungendo Giacobbe stesso, siamo a 67. Per arrivare a 70 bisognerebbe aggiungere Giuseppe, già sceso in Egitto, e i suoi due figli lì nati.

Luca, agiografo delle Sacre Scritture Greche, riporta il discorso di Stefano, primo martire dei discepoli di Yeshùa, in cui dice che “Giuseppe mandò a chiamare suo padre Giacobbe e tutta la sua parentela, composta di settantacinque persone” (*At* 7:14). Da dove mai Stefano ricavò il numero 75?

La fonte di Stefano era *Gn* 46:26, e qui è detto che erano in tutto 66 “senza contare le mogli dei figli di Giacobbe”. Alcuni pensano quindi che Stefano le abbia incluse, portando così il numero e 75. I figli di Giacobbe erano 12, tutti sposati, per cui avremmo 12 mogli, ma la moglie di Giuda era morta (*Gn* 38:12) e la moglie di Giuseppe, che era egiziana (*Gn* 41:45) non va ovviamente conteggiata. Ne rimangono 10, e per arrivare a 9 (che porterebbe il 66 a 75) occorre ipotizzate che una di esse fosse morta in Canaan[373]. Ma poi, perché includerle, se la Scrittura le aveva escluse? E, nel caso, perché non includere anche le mogli dei nipoti di Giacobbe? Altri pensano perciò ad un’altra soluzione: Stefano si stava riferendo al testo come tradotto nella versione greca della *LXX*[374]. Questa traduzione biblica presenta in *Gn* 46:20 infatti un’aggiunta:

TESTO MASORETICO	**TRADUZIONE NELLA *SETTANTA* GRECA**
וַיִּוָּלֵד לְיוֹסֵף בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יָלְדָה־לּוֹ אָסְנַת בַּת־פּוֹטִי פֶרַע כֹּהֵן אֹן אֶת־מְנַשֶּׁה וְאֶת־אֶפְרָיִם	ἐγένοντο δὲ υἱοὶ Ιωσηφ ἐν γῇ Αἰγύπτῳ, οὓς ἔτεκεν αὐτῷ Ασεννεθ θυγάτηρ Πετεφρη ἱερέως Ἡλίου πόλεως, τὸν Μανασση καὶ τὸν Εφραιμ. ἐγένοντο δὲ υἱοὶ Μανασση, οὓς ἔτεκεν αὐτῷ ἡ παλλακὴ ἡ Σύρα, τὸν Μαχιρ: Μαχιρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Γαλααδ. υἱοὶ δὲ Εφραιμ ἀδελφοῦ Μανασση: Σουταλααμ καὶ Τααμ. υἱοὶ δὲ Σουταλααμ: Εδεμ
vayvvalèd leyosèf beèretz mitsraým ashèr yàldah-lo asenàt bat-pòti fèra kohèn on et-menashèh veet-efràym	*eghènonto dè yiòi Iosef en ghè Aighýpto, ùs èteken autò Asenneth thygàter Petefre ierèos Elìu pòleos, tòn Manasse kài tòn Efraim. eghènonto dè yiòi Manasse, ùs èteken autò e pallakè e Sýra, tòn Machir: Machir dè eghènnesen tòn Galaad. yiòi dè Efraim adelfù Manasse: Sutalaam kài Taam. yiòi dè Sutalaam: Edem*
e fu partorito a Giuseppe in terra [di] Egitto, che partorì a lui Asenat, figlia Potifera, sacerdote [di] On, Manasse ed Efraim	nacquero figli di Giuseppe in terra d'Egitto, che partorì a lui Asenat figlia di Potifera sacerdote di Eliopoli: Manasse ed Efraim. nacquero figli di Manasse che partorì a lui la concubina Sira: Machir; e Machir generò Galaad. figli di Efraim, fratello di Manasse: Sutalani e Taam; figli di Sutalani: Edom
→ Aggiunta della *LXX* Nomi aggiunti: Machir, Galaad, Sutalani, Taam, Edom	

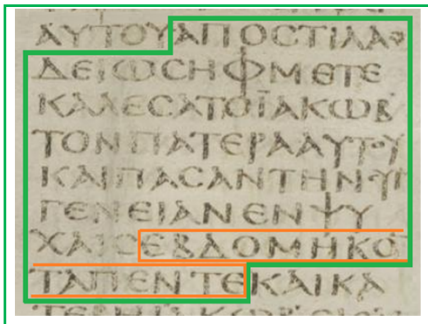
Gn 46:26,27 riporta due numeri: “Le persone che vennero con Giacobbe in Egitto, discendenti da lui, senza contare le mogli dei figli di Giacobbe, erano in tutto *sessantasei* […] Il totale delle perso-

[373] C’è chi pensa alla moglie ebrea di Simeone, basandosi su *Gn* 46:10, in cui è detto che il suo ultimo figlio, Saul, era figlio d’una donna cananea. L’ipotesi è fragile, perché bisognerebbe escludere la poligamia, allora consentita e praticata.

[374] In effetti, era questa la versione biblica usata dalla prima chiesa e da cui sono tratte tutte le citazioni delle Scritture Ebraiche presenti nel cosiddetto Nuovo Testamento.

ne della famiglia di Giacobbe che vennero in Egitto, era di *settanta*”. Solo aggiungendo a 70 i 5 pronipoti di Giacobbe menzionati nella *LXX* si arriva a 75.

Per il conteggio fatto da Stefano non si può neppure addurre un qualche problema di critica testuale, perché la lezione ἑβδομήκοντα πέντε (*ebdomèkonta pènte*), “settanta cinque”, di *At* 7:14 è attestata da tutti i manoscritti.

Codex Sinaiticus (London, British Library, Gregory-Aland א) Riproduzione di *Atti* 7:14		
	14 αυτου · αποστιλας δε ϊωσηφ μετε καλεσατο ϊακωβ’ τον πατερα αυτου και πασαν την συγ γενειαν εν ψυ χαις **εβδομηκο** 15 **τα πεντε** και κα	14 ἀποστείλας δὲ Ἰωσὴφ μετεκαλέσατο Ἰακὼβ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ πᾶσαν τὴν συγγένειαν ἐν ψυχαῖς **ἑβδομήκοντα πέντε** *apostèilas dè Iosèf metekalèsato Iakòb tòn patèra autù kài pàsan tèn synghèneian en psychàis **ebdomèkonta pènte***
Nel riquadro verde *At* 7:14; nel riquadro arancione le due parole greche per “settantacinque”		
“Avente mandato poi Giuseppe fece chiamare Giacobbe il padre di lui e tutta la parentela in persone **settanta cinque**”. – Traduzione letterale dal testo greco.		

Per spiegare il numero 75 addotto da Stefano occorre restare sul testo “biblico”. Lui, come tutta la prima chiesa, usava la Bibbia tradotta in greco, la *LXX*. Il suo riferimento, più che essere a *Gn* 46:20, che abbiamo esaminato, potrebbe essere al testo di *Es* 1:5 nella versione greca:

***Esodo* 1:5**	
TESTO MASORETICO	וַיְהִי כָּל־נֶפֶשׁ יֹצְאֵי יֶרֶךְ־יַעֲקֹב שִׁבְעִים נָפֶשׁ
	vayehì kol-nèfesh ytzè yèrech-yaaqòv shivìm nèfesh
	e fu ogni-persona uscenti [da] coscia[375]-Giacobbe settanta persona
TRADUZIONE GRECA NELLA LXX	ἦσαν δὲ πᾶσαι ψυχαὶ ἐξ Ιακωβ πέντε καὶ ἑβδομήκοντα
	èsan dè pàsai psychài ecs Iakov pènte kài ebdomèconta
	erano tutte persone da Giacobbe cinque e settanta

[375] La coscia sottintende a volte i genitali maschili. “Discendenti da lui” (*Gn* 46:26, *NR*), “Che uscirono dalla parte superiore della sua *coscia*” (*TNM* 1987). Ai *meìm*, “viscere” o “intestini”, appartengono gli organi urogenitali e lo stomaco, che non hanno nella Bibbia un nome proprio. Una sola volta gli organi genitali esterni vengono chiamati “vergogne” (מבשים, *mabushìm*), in *Dt* 25:11, che la vecchia *TNM* rende con “genitali”. Più propriamente per “genitali” viene usata la parola *raglàym* (רגלים), duale di *règhel* (רגל), che significa anche “piede”, “gamba”, “zampa”. Il duale è usato per gli organi genitali esterni: “Ciascuno aveva sei ali. Con due si copriva la faccia, e con due si copriva i *piedi* [רַגְלָיו (*raglàiu*)], e con due volava” (*Is* 6:2, *TNM* 1987). In *Is* 57:8,10 il membro virile è detto יד (*yàd*), che significa anche “mano”, ed è tradotto dalla vecchia *TNM* in due modi diversi: “organo maschile” e “potenza”. Qui la parte finale del v. 10 è resa male da *TNM*: “Hai trovato come ravvivare la tua propria potenza. Perciò non ti sei ammalata”; il che non ha molto senso nel contesto. L’ebraico dice: “Tu [Israele (in ebraico è un nome femminile)] trovi ancora del vigore nel tuo membro [= membro maschile; detto “tuo” in senso sarcastico, riferito all’amante metaforico di Israele], perciò non ti senti esausta”. In *Gn* 46:26, *Es* 1:5 e *Gdc* 8:30 l’apparato riproduttore è detto ירך (*yàrech*), che significa anche “lombi”, “anca”, “femore”, reso da *TNM* 1987 con il solito giro di parole: “parte superiore della coscia”.

Nella *LXX* i due passi di *Gn* 46:20 e di *Es* 1:5 sono collegati a vicenda: il primo spiega il secondo e quest'ultimo rivela un tentativo esplicativo. Si confrontano qui due modi di pensare diversi. Nella Bibbia ebraica il numero 70, carico di significato, era stabilito da una lunga tradizione; si ha qui il vero senso biblico-ebraico, che nulla ha a che fare con l'aritmetica. Gli ebrei alessandrini, influenzati dal pensiero greco raziocinante, fanno invece di conto preoccupandosi della logica.[376]

Considerando quindi spiegata e risolta la questione del totale 75 in *At* 7:14, torniamo al testo ebraico di *Gn* 46:26,27 "Le persone che vennero con Giacobbe in Egitto […] erano in tutto *sessantasei* […] Il totale delle persone della famiglia di Giacobbe che vennero in Egitto, era di *settanta*". Per far quadrare i 66 con i 70, alcuni studiosi – facendo di conto alla ragioniera – includono Er ed Onan, figli di Giuda, e anche i suoi nipoti Ezron e Amul (*Gn* 46:12). Al che altri fanno notare che Er ed Onan erano già deceduti al tempo della discesa in Egitto. - *Gn* 38:6-10.

Se comprendiamo che il numero 70 è arrotondato, in quanto già fissato in precedenza dalla tradizione, possiamo allora anche capire come gli agiografi fecero del loro meglio per adattarlo alle tabelle genealogiche. È anche ciò che fecero a loro modo gli ebrei alessandrini che tradussero la Bibbia ebraica in greco, come abbiamo visto. Ma rimaniamo ora su *Genesi*. In origine anche i nipoti di Giacobbe, Er ed Onan (figli di Giuda), dovevano essere compresi nel numero tradizionale dei 70 figli di Giacobbe. Ma quando l'autore genesiaco stila il suo elenco, siccome Er ed Onan erano morti prima del trasferimento in Egitto, egli deve reintegrare il numero tradizionale di 70. Ecco allora che si capisce perché vengono inseriti i figli di Perez, Chesron e Camul. Lo dice l'autore stesso: "I figli di Giuda: Er, Onan, Sela, Perez e Zarac; *ma Er e Onan morirono nel paese di Canaan*; i figli di Perez furono: Chesron e Camul" (*Gn* 46:12). Tuttavia, ciò non basta ancora. Se infatti Chesron e Camul sono inseriti solo per colmare il vuoto lasciato dai deceduti Er e Onan, perché menzionare questi ultimi? E non solo. Se Chesron e Camul sono inseriti solo per colmare il vuoto, va detto che si tratta di un tentativo mal riuscito, perché – come abbiamo già argomentato – Chesron e Camul risultano non essere ancora nati quando fu stilato l'elenco.

Si fa strada l'idea che Ezròn e Amùl possano essere nati in Egitto. Ma questa ipotesi incontra subito due ostacoli. Il primo è che al v. 8 di *Gn* 46 la lista è introdotta dalle parole: "E questi [i] nomi d[ei] figli di Israele gli *entranti* in Egitto" (traduzione letterale[377]). Secondo, al v. 20, parlando di Manasse e di Efraim, figli di Giuseppe, è detto chiaramente che nacquero in Egitto, cosa che non viene detta per Ezròn e Amùl.

Tornando poi al v. 12, c'è un altro fatto da notare: tra i figli di Giuda ci sono Er e Onan; costoro sono nella lista tra "gli entranti in Egitto" (*habaìm mitsràymah*), ma sappiamo che essi morirono (38:7-10) ben prima che Tamar partorisse i due gemelli Pèrez e Zera (38:27), figli di Giuda.

Da pag. 345

[376] Un piccolo esempio di queste due diverse prospettive lo incontriamo *Lc* 3:21: "Mentre pregava, si aprì *il cielo* [τὸν οὐρανὸν (*tòn uranòn*), al *singolare*]". Nel passo parallelo di *Mt* 3:16 si legge invece: "Ed ecco *i cieli* [οἱ οὐρανοί (*oi uranòi*), al *plurale*] si aprirono". Luca si rivolge ai gentili o pagani che non avevano la concezione ebraica di *molti cieli*.

[377] וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרַיְמָה (*veèleh shemòt benè-israèl habaìm mitsràymah*).

Per districarsi e comprendere bene tutto questo apparente groviglio, dobbiamo aver ben presente la legge del levirato.

Il levirato

Il vocabolo italiano "levirato" deriva dalla parola latina *levir*, che significa "cognato". L'istituzione ebraica del levirato può quindi anche essere definita matrimonio del cognato. Questa usanza ebraica è codificata nella *Toràh*, in *Dt* 25:5-10:

> "Quando alcuni fratelli vivono insieme, e uno muore senza aver lasciato figli, la vedova non deve sposare un uomo estraneo alla famiglia. Uno dei cognati ha l'obbligo di prenderla in moglie. Il primo figlio che lei darà alla luce, sarà considerato come figlio del fratello morto; così il suo nome non sarà cancellato tra gli Israeliti. Ma se uno non vuole sposare la cognata, essa andrà in tribunale, dagli anziani, e dirà: «Mio cognato non vuol rispettare i suoi obblighi, e non dà a suo fratello un figlio che continui a portare il suo nome tra gli Israeliti!». Allora gli anziani convocheranno l'uomo e lo interrogheranno. Se egli dichiara di non voler sposare la cognata, lei gli si avvicinerà alla presenza degli anziani, gli toglierà il sandalo e gli sputerà in faccia. Dichiarerà: «Così si tratta l'uomo che si rifiuta di dare un discendente alla famiglia di suo fratello!». Gli Israeliti chiameranno la famiglia di quest'uomo «Famiglia dello scalzo[378]»". - *TILC*.

Un tipico esempio di levirato lo troviamo in *Gn* 38:

> "Giuda, per il suo primogenito Er, scelse una moglie che si chiamava Tamar. Ma Er, primogenito di Giuda, non si comportava bene dinanzi al Signore, e il Signore lo fece morire. Allora Giuda disse a Onan: «Unisciti alla moglie di tuo fratello, compi verso di lei il tuo dovere di cognato e fa' nascere una discendenza per tuo fratello». Onan sapeva che se fosse nato un figlio non sarebbe stato suo. Perciò ogni volta che aveva un rapporto con sua cognata disperdeva per terra il seme e così impediva il concepimento e non dava una discendenza al fratello. Questo suo modo di fare non piacque al Signore che fece morire anche lui. Allora Giuda disse a Tamar, sua nuora: «Torna alla casa di tuo padre e resta vedova finché mio figlio Sela sarà cresciuto». Diceva così perché temeva che anche Sela dovesse morire. Tamar ritornò alla casa di suo padre. Dopo molto tempo morì la moglie di Giuda […] Tamar ne fu informata. […] Tamar aveva visto che Sela era cresciuto, ma che lei non gli era stata data in moglie. Allora si tolse gli abiti da vedova, si vestì [da prostituta e attirò suo suocero Giuda per avere rapporti con lui e rimanere incinta; per il compenso (un capretto) che le sarebbe stato dato chiese in pegno alcuni effetti personali di Giuda; quando poi Giuda mandò un suo amico a recapitare il capretto e a riprendere il pegno, lei non fu più trovata; circa tre mesi dopo qualcuno disse a Giuda che sua nuora si era prostituita ed era rimasta incinta; Giuda diede allora ordine che fosse bruciata viva, ma Tamar gli fece mettere davanti i suoi effetti personali presi in pegno (vv. 14b-25)]. Giuda li riconobbe ed esclamò: «Ha ragione lei. Il torto è mio, perché non l'ho data in moglie a mio figlio Sela»". *Gn* 38:6-26, *TILC*.

Lo stupendo libro biblico di *Rut* contiene una commovente storia basata sul levirato. La norma del levirato, oltre al fatto che era tesa a preservare il nome di famiglia e la discendenza, aveva anche un altro importante risvolto: garantiva un marito alla vedova, che - nella società patriarcale (in cui le donne dipendevano da un uomo che provvedesse al loro sostentamento) - sarebbe altrimenti rimasta

[378] Nel testo ebraico: "Casa de[llo] sfilato [de]l sandalo", בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל, *bet khalùts hannàal*. Perché il sandalo? Con i sandali si percorrevano le strade sterrate della Palestina, ma qui probabilmente si fa riferimento al diritto di camminare sulle proprie terre. Privando il cognato recalcitrante di un sandalo si voleva forse mostrare pubblicamente (nel modo concreto ebraico) che egli si privava della proprietà verso cui aveva un dovere-diritto. "C'era in Israele quest'antica usanza, per render valido un contratto di riscatto o di cessione di proprietà: uno si toglieva la scarpa [נַעֲלוֹ (*naalò*), "sandalo di lui"] e la dava all'altro; era il modo di testimoniare in Israele". - *Rut* 4:7.

abbandonata a sé stessa. I due episodi biblici più sopra citati mostrano che fu per questa ragione che le vedove Tamar e Rut chiesero esse stesse che la legge venisse applicata.

Riprendiamo ora il nostro groviglio. Nel caso dei due defunti figli di Giuda, Er ed Onan, in base alla norma del levirato i loro due primogeniti avrebbero dovuto essere considerati come loro figli legittimi. A ciò doveva provvedere il terzo figlio di Giuda, Sela, che però non ebbe modo di assolvere il proprio dovere. Tamar ideò quindi il famoso stratagemma per obbligare suo suocero a sposarla. Che il dovere passasse al padre dei cognati della vedova se loro non assolvevano il compito, non è attestato nella Scrittura, ma il fatto stesso che Tamar seguì questa via mostra che tale usanza doveva esserci[379]; in più, è Giuda stesso a riconoscerne la legittimità quando ammette: "*È più giusta di me*, perché non l'ho data a mio figlio Sela" (*Gn* 38:26)[380]. In ogni caso vi è una bella differenza tra il figlio di un fratello del morto (l'eventuale primogenito del defunto Er o l'eventuale primogenito del defunto Onan, da Tamar attraverso il levirato) e il figlio del padre del morto (ovvero Perez figlio di Giuda da Tamar). Il figlio di un fratello del morto ha nella genealogia lo stesso grado che avrebbe avuto il figlio naturale del morto e occupa di fatto il posto di quello non nato. Nel caso invece del figlio del padre del morto, tale figlio occupa nella serie delle generazioni lo stesso grado del morto e non quello di eventuali suoi figli.

<table>
<tr><td colspan="3">PADRE</td><td colspan="2">PADRE DI X CON MOGLIE DI X</td></tr>
<tr><td rowspan="2">FIGLIO X
DECEDUTO</td><td>FIGLIO Y</td><td>MOGLIE DI X CON Y</td><td>FIGLIO</td><td>←sullo stesso piano→</td></tr>
<tr><td>FIGLIO DEL FIGLIO</td><td colspan="2">FIGLIO LEGALE DEL DEFUNTO X</td><td>←sullo stesso piano→</td></tr>
<tr><td colspan="3">LEVIRATO</td><td colspan="2">(LEVIRATO)</td></tr>
</table>

Questa differenza di grado è molto rilevante se consideriamo che da Giacobbe (detto Israele – *Gn* 32:28) sorse da ciascuno dei suoi dodici figli una tribù a sé. All'interno di ogni tribù c'erano le famiglie appartenenti a quella tribù. Nella tribù di Giuda, quindi, anche i suoi due figli Perez e Zerac, avuti da Tamar (*Gn* 38:27-30), avevano diritto a formarsi la propria famiglia col loro nome. A ben vedere, anzi, avendo Giuda generato cinque figli, aveva diritto a cinque famiglie nello schema genealogico d'Israele. Stando così le cose, se Perez e Zerac avessero preso il posto dei defunti Er e Onan, Giuda avrebbe avuto tre famiglie e non cinque. Per averne cinque, come suo diritto, occorrevano due nuove famiglie che appartenessero alla sua tribù, oltre ai tre dei figli sopravvissuti di Giuda. È qui che entra in gioco il grado di parentela evidenziato nello specchietto più sopra. Perez e Zerac, che erano sullo stesso

Ciascuno dei dodici figli di Giacobbe detto Israele è il fondatore di una tribù

[379] Il levirato non era praticato solo dagli ebrei, ma anche da altri popoli antichi. Fra gli antichi indiani il levirato, chiamato da loro *niyoga*, era praticato. Sappiamo che era in vigore presso gli ittiti (cfr. Heinrich Zimmern, *Hethitische Gesetze aus dem Staatsarchiv von Boghazköi*) e con tutta probabilità anche presso gli assiri. – Cfr. Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien*.

[380] Nello stesso versetto è detto che Giuda "non ebbe più relazioni con lei", il che può indicare la sua contrarietà, ma rimane il fatto che lui le dà ragione, considerandola più giusta di lui.

piano dei defunti Er e Onan, non furono considerati come continuatori, ma lo furono i due figli del primogenito Perez, vale a dire Chesron e Camul (*Gn* 46:12). Questi due, come figli di un fratello dei deceduti occupavano in base al levirato lo stesso grado che avrebbero occupato i figli dello scomparso, prendendo di fatto il posto dei cugini mai nati.

GIUDA			GIUDA CON TAMAR				
ER	ONAN	SELA	PEREZ			ZERA	←stesso grado→
DECEDUTI Nessuna famiglia		Famiglia dei selaniti	Famiglia dei pereziti	Famiglia degli ezroniti	Famiglia degli amuliti	Famiglia degli zeraiti	←stesso grado→

"I figli di Giuda furono Er e Onàn. Er e Onàn, però, morirono nel paese di Cànaan. I figli di Giuda in base alle loro famiglie furono: da Sela, la famiglia dei selaniti; da Pèrez, la famiglia dei pereziti; da Zera, la famiglia degli zeraiti. I figli di Pèrez furono: da Ezròn, la famiglia degli ezroniti; da Amùl, la famiglia degli amuliti. **Queste furono le famiglie di Giuda**". – *Nm* 26:19-22, *TNM* 2017.

Si noti che la famiglia dei pereziti, la famiglia degli ezroniti e la famiglia degli amuliti sono elencate una a fianco dell'altra. Ciò comporta che i due figli maggiori di PEREZ – Ezròn e Amùl – costituirono, ciascuno col proprio nome, due famiglie separate (ezroniti e amuliti) da quella che portava il nome del padre (pereziti).

Che l'inclusione dei nipoti Ezròn e Amùl di Giuda (messi alla pari dei figli PEREZ e ZERA di Giuda) e l'inclusione dei bisnipoti ezroniti e amuliti di Giuda (messi alla pari dei nipoti pereziti di Giuda) siano avvenute per la necessità di completare il numero tondo 70, è mostrato dalle procedure simili adottate nella stessa tabella di *Nm* 26 (*TNM* 2017):

[29] I figli di Manasse furono: da Machìr, la famiglia dei machiriti; da Gàlaad, figlio di Machìr, la famiglia dei galaaditi. [30] Questi furono i figli di Gàlaad: da Ièzer, la famiglia degli iezeriti; da Hèlec, la famiglia degli helechiti; [31] da Asrièl, la famiglia degli asrieliti; da Sìchem, la famiglia dei sichemiti; [32] da Semìda, la famiglia dei semidaiti; da Hèfer, la famiglia degli heferiti. [36] Questi furono i figli di Sutèla: da Eràn, la famiglia degli eraniti. [40] I figli di Bela furono Ard e Naàman: da Ard, la famiglia degli arditi; da Naàman, la famiglia dei naamiti. [45] dai figli di Berìa: da Hèber, la famiglia degli heberiti; da Malchièl, la famiglia dei malchieliti.	Nipoti di Giacobbe Bisnipoti di Giacobbe Trisnipoti di Giacobbe Famiglie discendenti

La discendenza di un fratello defunto fu garantita dalla *Legge di Levirato* "affinché questo nome **non sia estinto in Israele**". - *Dt* 25:6.

Sebbene Er e Onan (due figli di Giuda) fossero morti senza lasciare figli, i loro nomi non furono estinti da Israele. I loro nomi vengono infatti ancora menzionati in *Gn* 46:12 e in *Nm* 26:19:

"**I figli di Giuda: Er, Onan**, Sela, Perez e Zarac; *ma Er e Onan morirono* nel paese di Canaan".
"**Figli di Giuda: Er e Onan**; *ma Er e Onan morirono* nel paese di Canaan".

Al posto dei due defunti vengono messi Chesron e Camul, sebbene non ancora nati al tempo a cui è riferito l'elenco. Con ciò si avverte sin da allora che a Perez nacquero quei due figli, sostitutivi di Er e di Onan, in modo che i nomi stessi di Er e di Onan non fossero cancellati dal gruppo dei figli di

Giuda. E così vengono attribuite a Giuda 5 famiglie, quante i suoi figli. Quando poi in *Gn* 46:15 è detto di Giacobbe che "i suoi figli e le sue figlie erano in tutto trentatré persone", è evidente – per i motivi esposti – che nei 33 sono compresi Er e Onan e non Chesron e Camul.

Ma quando e dove nacquero Chesron e Camul? La risposta è una sola per ambedue le domande: in Egitto. Vediamolo.

Gn 38 inizia così: וַיְהִי בָּעֵת הַהִוא (*vayehì baèt hahìv*), "e fu nel tempo il quello"; "in quel tempo" (*NR*), "in quel periodo" (*TNM* 2017). Questo *incipit* è diverso dal solito "e fu dopo queste cose" che troviamo di frequente nelle narrazioni di *Gn*[381]. "In quel tempo Giuda si separò dai suoi fratelli e …" (*Gn* 38:1). Questa separazione avvenne dopo che Giuseppe era stato venduto: è infatti narrata subito dopo aver raccontato della vendita. Sembra quasi che l'agiografo voglia farci sentire che avvenne *in quello stesso tempo* che Giuda si separò dai fratelli e prese in moglie la figlia di un cananeo (vv. 1,2)[382]. Anche i successivi tre versetti sono scritti in modo da darci l'impressione che tutto avvenne in rapida successione[383]. Si provi a sentirlo leggendo l'intero brano:

> "In quel tempo Giuda si separò dai suoi fratelli e andò ad abitare da un uomo di Adullàm, che si chiamava Chira. Qui Giuda vide una figlia di un tale di nome Sua, cananeo, la prese per moglie e si unì a lei. Essa rimase incinta e diede alla luce un figlio che Giuda chiamò Er. Poi rimase di nuovo incinta e partorì un figlio che fu chiamato Onan. Poi diede ancora alla luce un altro figlio, che chiamò Sela". - *Gn* 38:1-5, *TILC*.

Ora, non ci allontaneremmo di molto dall'intento dello scrittore sacro se supponessimo che egli collochi la nascita del primo figlio (Er) nel primo anno dopo la vendita di Giuseppe[384], la nascita del secondo figlio (Onan) nel secondo anno e la nascita del terzo (Sela) nel terzo anno. Sulla base di *Gn* 37:2, in cui è detto che Giuseppe aveva 17 anni quando fu venduto, egli poteva avere vent'anni quando nacque suo cugino Er. Quanti anni poi avesse quest'ultimo quando "Giuda prese per Er, suo primogenito, una moglie che si chiamava Tamar" (38:6), il testo non lo dice. Tuttavia, anche qui l'autore ispirato ci fa sentire la rapidità degli eventi, e ciononostante i traduttori vadano punto e a capo dopo il v. 5 e certuni aggiungano "poi" al v. 6, creando un distacco che il testo ebraico non ha:

---

[381] In ebraico אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה (*akhàr hadvarìm haèleh hayàh*), "dopo le cose le queste fu", oppure וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (*vayehì akhàr hadvarìm haèleh*), "e fu dopo le cose le queste". - Cfr. *Gn* 15:1;22:1,20;39:7;40:1; 48:1: "Dopo queste cose". – *TNM* 1987.

[382] La stessa sensazione temporale si ha in *Gn* 21:22: "In quel tempo [וַיְהִי בָּעֵת הַהִוא (*vayehì baèt hahìv*), "e fu nel tempo il quello] Abimelec, accompagnato da Picol, capo del suo esercito, parlò ad Abraamo".

[383] Anche in *Gn* 29:31-35 viene data l'impressione che tutto accada molto rapidamente: "Quando il Signore vide che Lia era amata meno di Rachele, le diede la possibilità di avere figli. Rachele invece non ne aveva. Lia dunque rimase incinta e partorì un figlio. Lo chiamò Ruben: «Perché — disse — il Signore ha visto la mia triste situazione. Ora mio marito mi amerà certamente». Poi fu nuovamente incinta e partorì un figlio. Disse: «Il Signore mi ha ascoltata: sa che non sono amata e perciò mi ha dato anche questo». Lo chiamò Simeone. Rimase un'altra volta incinta e partorì un figlio. Disse: «Questa volta, finalmente, mio marito si affezionerà a me, perché gli ho dato tre figli!». Lo chiamò Levi. Poi fu ancora incinta, partorì un figlio e disse: «Questa volta io loderò il Signore!» e lo chiamò Giuda". - *TILC*.

[384] Potrebbe essere anche nell'anno stesso della vendita di Giuseppe.

וַיִּקַּח יְהוּדָה אִשָּׁה לְעֵר (*vayqàkh yehudàh isshàh leèr*), “e prese Giuda una moglie per Er”. Le traduzioni bibliche che adottano il distacco dei paragrafi e aggiungono l’avverbio temporale “poi” fanno supporre che non abbiano compreso la velocità narrativa dell’agiografo. Il lettore stesso di queste versioni bibliche può sperimentare come gli sia trasmessa una lenta sequenza:

38 In quel periodo Giuda lasciò i suoi fratelli e piantò la sua tenda vicino a un adullamita che si chiamava Hira. 2 Lì vide la figlia di un cananeo,M il quale si chiamava Sua. La prese ed ebbe rapporti sessuali con lei. 3 La donna rimase incinta e partorì un figlio, che lui chiamò Er.M 4 Rimase di nuovo incinta e partorì un figlio che chiamò Onàn. 5 Partorì poi un altro figlio e lo chiamò Sela. Al momento del parto, Giuda era ad Aczìb.M *TNM* 2017

6 Poi Giuda prese una moglie per il suo primogenito Er. Si chiamava Tàmar.M 7 Ma Er, primogenito di Giuda, fu cattivo agli occhi di Geova, perciò Geova lo mise a morte. 8 Giuda allora disse a Onàn: “Abbi rapporti sessuali con la moglie di tuo fratello assolvendo il tuo dovere di cognato,* e procura così dei discendenti a tuo fratello”.M 9 Ma Onàn sapeva che quei discendenti non sarebbero stati considerati suoi.M Perciò, quando aveva rapporti sessuali con la moglie di suo fratello, disperdeva per terra il suo seme così da non dare una discendenza a suo fratello.M 10 Quello che faceva era cattivo agli occhi di Geova, che quindi mise a morte anche lui.M 11 Giuda disse a sua nuora Tàmar: “Va’ a vivere come vedova nella casa di tuo padre finché non sarà cresciuto mio figlio Sela”. Infatti pensava: “Anche lui potrebbe morire, come i suoi fratelli”.M Tàmar allora se ne andò e rimase nella casa di suo padre.

12 Passò un po’ di tempo e la moglie di Giuda, la figlia di Sua,M morì. Giuda osservò il periodo del lutto, poi andò dai tosatori delle sue pecore a

Oltre al punto e a capo dopo il v. 5 e all’aggiunta di “poi” all’inizio del v. 6, la punteggiatura inserita, pur se a singhiozzo, tende a dare un ritmo rallentato che il testo originale non ha. Forse anche la traduzione “passò un po’ di tempo” all’inizio del v. 12 è fatta per dilatare l’intero brano. Al v. 12 l’ebraico legge letteralmente “e crebbero i giorni”, dopodiché viene narrato l’incontro di Giuda con Tamar sotto le mentite spoglie di una prostituta; il che segna un cambio di ritmo: prima i giorni non “crescevano”.

La veloce successione degli eventi si nota leggendo l’originale ebraico in cui, ad esempio, troviamo questi passaggi: “E vide là Giuda una figlia di un uomo cananeo di nome Sua e la prese e andò con lei e lei concepì e partorì un figlio e lo chiamò Er e concepì ancora e partorì un figlio e lo chiamò Onan e continuò ancora e partorì un figlio e lo chiamò Sela”. – Vv. 2-5, traduzione letterale dall’ebraico.

Possiamo supporre con più che buona probabilità che Er, primogenito di Giuda, avesse 18 anni quando il padre gli diede in moglie Tamar. Era infatti quella l’età in cui gli uomini prendevano moglie[385]. Ora, se supponiamo che Giuseppe avesse 18 anni quando nacque Er, ne verrebbe che ne avrebbe avuti 36 quando Er sposò Tamar. Nella nostra ipotesi possiamo anche supporre che Er sia morto subito dopo essersi sposato, perché l’autore ci autorizza a farlo. Continuando nella supposizione, possiamo pensare che in quello stesso anno Tamar fu data a Onan secondo la norma del levirato, il quale avrebbe avuto 17 anni. Poi Onan morì in quello stesso anno, tutta la nostra congettura troverebbe conferma in 38:11: “Allora Giuda disse a Tamar sua nuora: «Rimani vedova in casa di tuo padre, finché Sela, mio figlio, *sia cresciuto*»”[386]. Vero è che Giuda “pensava: «Anche

[385] Ancora oggi nei paesi del Medio Oriente il matrimonio viene spesso contratto non appena la sposa ha compiuto 16 anni (a volte anche prima). I talmudisti hanno stabilito che un ragazzo al di sotto dei 13 anni e un giorno e di una ragazza al di sotto dei 12 anni e un giorno non possono sposarsi. In che stabilisce in 12 anni compiuti per le femmine e in 13 anni compiti per i machi l’età minima per potersi sposare.

[386] Secondo il nostro ipotetico conteggio Sela avrebbe avuto 16 anni. E se l’uomo si sposava a 18, Giuda contava che Tamar stesse almeno due anni a casa del proprio padre.

lui potrebbe morire, come i suoi fratelli»" (*Ibidem, TNM* 2017), ma è altrettanto vero che se Sela non fosse stato troppo giovane per sposarsi, Giuda non avrebbe trovato quella scusa.

Portiamo fino in fondo la nostra supposizione. Quando Sela, un anno dopo, aveva 17 anni, Tamar iniziava a sospettare che Giuda non avrebbe rispettato la legge del levirato. Passato un altro anno, con Sela ormai diciottenne, ne ebbe la certezza. In 38:14 l'autore sacro ci fa sapere che Tamar vide כִּי־ גָדַל שֵׁלָה (*ky-gadàl shelàh*), "che era diventato grande Sela", ovvero che era ormai adulto, non semplicemente cresciuto, era ormai in età di sposarsi. Nel nostro ipotetico conteggio Giuseppe avrebbe avuto allo 38 anni. Il che corrisponde al primo anno della carestia.

In *Gn* 37:2 è detto che Giuseppe aveva 17 anni quando fu venduto e in *Gn* 41:46 è detto che "Giuseppe aveva trent'anni quando si presentò davanti al faraone, re d'Egitto" e ne uscì come plenipotenziario. In 45:6 è detto poi che Giuseppe spiega ai suoi fratelli scesi in Egitto a cercar cibo che "sono due anni che la carestia è nel paese e ce ne saranno altri cinque" (7 anni di abbondanza e 7 di carestia – *Gn* 41:29,30). Abbiamo dunque che Giuseppe ha 30 anni quando inizia il periodo di abbondanza, per cui ne ha 37 quando termina e ne ha 39 dopo che erano trascorsi due anni di carestia (45:6), quindi ne aveva 38 nel primo anno della carestia.

Proseguendo nel nostro conteggio, Tamar partorì i gemelli Perez e Zerac (38:27-30) nel secondo anno di carestia, quando Giuseppe aveva 39 anni, e in questo stesso anno Giacobbe e suoi figli scesero in Egitto: "Giuseppe disse ai suoi fratelli: […] «[…] sono due anni che la carestia è nel paese" […]. Così congedò i suoi fratelli e questi partirono […]. Essi risalirono dall'Egitto e giunsero nel paese di Canaan, da Giacobbe loro padre. […] Israele partì con tutto quello che aveva". – *Gn* 45:3,6,24,25;46:1.

Tutta la nostra supposizione fa più che provare che la ricostruzione è possibile: essa coincide con i dati cronologici che la Bibbia ci dà e dimostra nel contempo che Perez e Zerac, sebbene molto piccoli, erano tra coloro che scesero in Egitto con Giacobbe e che Chesron e Camul (figli di Perez) non erano certamente tra loro, ma nacquero in Egitto. E, infine, è dimostrato che possiamo escludere del tutto qualsiasi incongruenza cronologica.

CAPITOLO 36

Il genere letterario storico

La Bibbia è il libro più diffuso al mondo ed è stato tradotto in più di 2.400 lingue diverse. Tutti ne hanno sentito parlare; molti la ritengono un libro misterioso; tanti la leggono; pochi la capiscono. Ancor meno sono coloro che la studiano a fondo. Tra costoro e coloro che l'accettano in modo religioso vi è spesso un baratro. Per chi è legato ad una religione cosiddetta cristiana, la Sacra Scrittura assume valori diversi in base alla religione di appartenenza. Parlando in generale della popolazione religiosa, i cattolici sono i più ignoranti in materia: nei secoli passati non potevano neppure leggerla perché messa all'indice, vietata dalle gerarchie ecclesiastiche; oggi che possono leggerla, si accontentano spesso di ascoltarne dei piccoli brani letti alla messa della domenica; tra il popolino c'è perfino chi crede che Bibbia e Vangelo siano due libri diversi. Tra i protestanti la situazione è meno desolante: la conoscono di più e la leggono. La Bibbia fu certamente protagonista presso numerose chiese e sette del mondo protestante appartenenti al cosiddetto *revival* (risveglio) religioso che investì gli Stati Uniti d'America dal 18°secolo fino agli inizi del 20°, la cui ondata giunse anche i Italia. Presso queste chiese e società bibliche, tutte prive di veri biblisti, la Bibbia è interpretata spesso in modo letterale e comunque è studiata per interposte persone sui testi dottrinali da loro scritti. La Sacra Scrittura non è libro scritto nella nostra lingua e sceso miracolosamente dal cielo bell'e pronto.

Perché la Sacra Scrittura è tanto mal compresa e risulta così difficile? Se dovessimo indicare un comune denominatore che caratterizza le religioni che accolgono la Bibbia, questo sarebbe senza dubbio il distacco mentale e temporale dal mondo biblico. Alcuni millenni ci separano dalla Bibbia e il nostro moderno modo occidentale di pensare è molto lontano da quello semitico mediorientale antico. Chi legge la Bibbia come se leggesse un libro di storia scritto ieri è già sulla strada sbagliata.

La Bibbia non è libro scritto nella nostra lingua e sceso miracolosamente dal cielo bell'e pronto. Dietro c'è un lunghissimo e paziente lavoro di preparazione: la raccolta dei numerosi manoscritti, la loro comparazione, la scelta scrupolosa delle lezioni ritenute più corrette, infine la ricostruzione del testo primigenio e genuino. Partendo dalla scoperta di un manoscritto, a volte casuale, entrano in

campo degli specialisti: archeologi, paleontologi ed esperti di paleontografica; poi entrano in gioco i filologi che approntano il testo critico. Questo è infine affidato ai traduttori. E i biblisti? Per costoro le traduzioni bibliche sono solo opere secondarie di consultazione. Il biblista lavora sul testo biblico originale e su questo fa la sua esegesi.

Nella biblistica è fondamentale non solo la conoscenza delle lingue bibliche, ma anche quella del loro vocabolario. Non basta sapere che la parola לב (*lev*) si traduce "cuore", ma occorre sapere che il senso che tale vocabolo assume nella Scrittura è del tutto diverso dal nostro occidentale.

Da quando sono state disponibili le collezioni dei testi dell'antica letteratura orientale, per le Scienze Bibliche si è aperto un mondo nuovo e i biblisti hanno iniziato a pendere familiarità con la mentalità e i modi di dire degli antichi semiti. In poche parole, hanno scoperto *il genere letterario*, ovvero la mentalità, il modo di pensare e di ragionare, il modo di narrare e di scrivere degli antichi semiti. Per ciò che riguarda la Bibbia in particolare, si deve parlare di *generi letterari* al plurale. La Scrittura, infatti, presenta le seguenti categorie letterarie: testi legislativi, libri poetici, libri profetici, libri sapienziali, libri apocalittici, *midràsh*, miti, Vangeli; il genere letterario storico è poi una categoria a sé.

L'antica letteratura dell'ambiente culturale semitico ha fatto luce sui modi di dire, sulle forme espressive e sulla concezione della storia nel mondo biblico-ebraico. È compito doveroso del biblista andare con la mente e con il pensiero a quei secoli remoti dell'Oriente e discernere quali generi letterari hanno voluto usare gli agiografi. Quali fossero le forme del pensare, del dire e dello scrivere non si può determinarlo a priori. L'esegeta deve prima conoscere le antiche letterature d'Oriente e individuare poi nella Scrittura il genere letterario adottato dallo scrittore biblico. L'ermeneutica biblica segue la regola di ogni ermeneutica: non va stabilita in anticipo. Chi lo facesse anteporrebbe il suo pensiero a quello biblico. Kant direbbe che la conoscenza così ottenuta sarebbe basata su ragioni ricavate dalla propria interiorità, che la condiziona. Questo è il modo di procedere dei direttivi religiosi, soprattutto di quelli del *revival* religioso statunitense, i quali affermano che nulla più c'è da aggiungere a quanto insegnano, scoraggiando e perfino vietando ogni ricerca personale indipendente.

Tra le narrazioni *storiche* della Bibbia, le quali seguono *il genere letterario storico*, la preistoria biblica, costituita dai primi undici capitoli della *Genesi*, occupa un posto unico, così particolare e singolare che non può essere identificata con la storia dei patriarchi, di Mosè e dei re; né, tantomeno, con il concetto moderno di storia.

La Bibbia, nel riferire i dati scientifici non intende fare della scienza, ma suscitare la fede in Dio. Anche quando narra eventi storici, la Sacra Scrittura non intende trasformarsi in un manuale di storia, bensì *suscitare la fede in Dio che dirige il corso dello sviluppo umano*. Tuttavia, non si trasforma per questo in un libro antistorico, ma usa un metodo storiografico che segue canoni particolari.

La storia biblica è vera storia. La Bibbia supera infinitamente il semplice resoconto del cronista di un giornale (episodi) perché ci presenta una vera storia. La storia si ha solo quando si concatenano assieme gli eventi, e se ne studiano le cause e gli effetti. Essa è quindi frutto di ripensamento. È l'assioma che ha diretto il grande storiografo americano Toynbee nella sua brillante opera. Quando manca questa valutazione, che include sempre un elemento soggettivo, si ha la cronaca (ovvero gli "annali") e non la storia. Il racconto biblico è una vera storia in quanto, unico esempio nell'antichità orientale, presenta un concatenamento degli eventi storici, anche se non segue un metro umano, ma divino. La Bibbia afferma che non solo gli eventi miracolosi ma anche l'usuale svolgimento storico dell'umanità *è diretto da Dio* che tramite gli eventi storici vuole condurre gli uomini a salvezza estirpandone la malvagità. Indicando che la storia viene da Dio, la Bibbia vuole insegnarci che, secondo le leggi da lui stabilite, il peccato porta sempre con sé i germi della distruzione.

Gli ebrei amano attribuire direttamente a Dio ciò che viene operato da cause seconde. In ciò non sbagliano, perché anche così è pur sempre Dio che indirettamente guida con le sue leggi l'umanità verso il perfezionamento e la salvezza. Perciò "il popolo israelitico fu il primo in Oriente che, molto prima dei greci, ebbe il concetto di storia, che non compose solo annali e cronache, ma che scrisse della vera storia". - J. Elbogen, *Historiographie*, in E.Y., VIII, 1931, pag. 107; cfr. A.C. Dentain, *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, 1955.

"La narrazione storica si riallaccia sempre a una considerazione più alta" (Girolamo, in *Ps enarrationes*, tr. II, 2 PL 44,489). *Gli ebrei non coltivarono la storia per la storia, ma con la narrazione storica diedero un insegnamento morale e spirituale e suscitarono la fede in Dio*, che solo può dare salvezza, non solo a Israele ma anche a tutti gli uomini. Con molta acutezza perciò gli scrittori storici delle Scritture Ebraiche sono chiamati dagli ebrei "profeti anteriori".

Non è vero che gli antichi creassero ad arte gli eventi da essi narrati. Anche per loro vigeva la ricerca della verità, che era ritenuta di grande valore. Erodoto scriveva: "Quando li interrogavo su quello che i greci raccontano circa la guerra troiana e domandavo loro se fosse vero o no, mi rispondevano che essi l'avevano ricevuto dal racconto dello stesso Menelao" (Erodoto, *Hist. Libri* IX, ed. Didot II, 118). Lo scrittore greco sapeva distinguere il dato storico dalla favola: "Si narra pure un'altra favola, che per me non è credibile", afferma Erodoto (Erodoto, *ibidem* III, 3). Anche Giuseppe Flavio, all'inizio delle sue *Antichità Giudaiche*, scrive: "Sono stato costretto a trattare questo per confutare coloro che con i propri scritti depravano la verità" (Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 1, 1). Tutto ciò tanto più valeva per gli ebrei, i quali aborrivano la menzogna: "Le labbra bugiarde sono un abominio per il Signore" (*Pr* 12:22), e non dovevano perciò ricorrere alle frodi. È quindi gratuito asserire che la gente del 1° secolo avesse avuto un'idea differente dalla moderna circa la storicità del racconto, fino al punto di trascurare l'accuratezza reale nelle narrazioni dei fatti (cfr. *Lc* 1:1-4). Anche per gli antichi

l'accurata relazione del passato è un dato importante. Solo nei discorsi si concedevano maggiori libertà, anche se oggi si tende a limitare anche questo particolare. Quindi al tempo in cui si componevano le Scritture Greche non si era per nulla indifferenti di fronte alla veridicità delle narrazioni storiche. Anche la gente del primo secolo sapeva distinguere tra fatto e finzione, e spesso si poneva il problema se i fatti riferiti fossero veramente accaduti.

Quindi, di fronte ad eventuali contrasti dei racconti biblici con testi profani, ci si può domandare se la verità stia davvero tutta dalla parte di tali testi e l'errore solo dalla parte della Bibbia. Ad esempio, si veda il caso della sommossa di Teuda, posta da Luca in bocca a Gamaliele: "Prima d'ora, sorse Teuda, dicendo di essere qualcuno; presso di lui si raccolsero circa quattrocento uomini; egli fu ucciso, e tutti quelli che gli avevano dato ascolto furono dispersi e ridotti a nulla" (*At* 5:36). Secondo Giuseppe Flavio questa sommossa si sarebbe attuata più tardi (*Ant.* 20,5,1). Da che parte sta la verità, da che parte l'errore? Non sarebbe la prima volta che Giuseppe Flavio avrebbe commesso uno sbaglio cronologico. È ormai dimostrato che Giuseppe Flavio non è poi così affidabile circa le date. Il fatto che la Bibbia parli di "storia della salvezza" anziché di "storia" considerata in sé stessa, non ci deve indurre in confusione. Vuol solo dire che l'azione, espressa nella Bibbia, si svolge entro fatti storici reali. La presentazione della salvezza divina vale solo se fondata su fatti storici, altrimenti tutto si volatilizzerebbe in una speculazione senza fondamento o in una mitologia simbolica.

DOCUMENTI. Una ricerca storica riporta i documenti e le fonti riguardanti un fatto. Ora è importante notare come anche gli scrittori biblici rimandino i lettori alle fonti che narrarono tali fatti accaduti prima di loro.

Fonti esplicite. Abbiamo delle citazioni esplicite quando gli scrittori indicano espressamente le fonti cui attingono. Esse sono date dai rimandi – ad esempio – al "libro del giusto" (*Gs* 10:13), che è pure citato in *2Sam* 1:18 per l'elegia di Davide su Saul e Gionata: "Questo non sta forse scritto nel libro del Giusto?", "Si trova scritto nel Libro del Giusto". Sono pure note, al tempo dei re, le *Cronache dei re di Giuda o di Israele*, spesso ricordate dal *Libro dei Re* (cfr. *1Re* 15:23;16:14). Al tempo di Esdra e di Neemia si riportano le lettere dei samaritani scritte dal governatore Rehum al re Artaserse perché fossero fatti sospendere i lavori della costruzione del Tempio (*Esd* 4:7-22) e del governatore Tattanai al re Dario contro la ricostruzione delle mura (*Esd* 5,:6-17). Neemia cita l'elenco genealogico di quelli che erano tornati per primi dall'esilio. - *Nee* 7: 5-73.

Le Scritture Greche citano Mosè, Davide e altri. Ricordano un detto di Epimenide (poeta cretese del 4° sec. a. E. V.): "I cretesi sono sempre bugiardi" (*Tit* 1:12). Riportano un brano di *Enoc* (*Gda* 14), di *Daniele* (*Mt* 24:15). È naturale che nel citare questi documenti seguano la denominazione comune con cui tali libri erano chiamati, senza fare un'indagine critica della loro autenticità. Anche noi oggi parliamo di Omero, di Shakespeare, di Rama, di Zaratustra, senza per questo sostenere

criticamente l'esistenza dell'autore o l'autenticità dei loro libri. Per farsi capire dagli altri occorre per forza usare il nome comune che viene dato a tali scritti. Con queste citazioni gli scritti sacri non volevano nemmeno approvare sempre quanto citano, anzi talora lo riferiscono solo per confutarne l'asserzione. Così Paolo in, *1Cor* 15:33, cita un detto di Menandro ("mangiamo e beviamo"), senza nominarlo e senza accettarne l'insegnamento. Anche le parole di Anania che predicono la vittoria di Sedechia sono riferite e riprovate da Geremia. - *Ger* 28:1-4, disapprovate poi in 28:15.

Citazioni implicite. Si tratta di documenti che sono copiati senza dire espressamente la fonte dalla quale gli autori citano. Oggi vi è il concetto di diritto di autore (il *copyright*), per cui il riportare brani di un altro senza citarlo sarebbe un plagio, che viene bollato assai duramente (ad esempio, il sacerdote cattolico Gemelli, fondatore della Università Cattolica, subì accuse assai pungenti da parte di studiosi tedeschi, per aver copiato alcune pagine di un altro libro senza nominarlo). Ma al tempo biblico mancava il diritto di proprietà letteraria, tant'è vero che la maggioranza dei più antichi poemi ci sono pervenuti senza alcun ricordo del loro autore. Di conseguenza l'utilizzare altre fonti non era ritenuto qualcosa di riprovevole. Che nella Bibbia vi siano delle citazioni implicite risulta evidente dalle seguenti considerazioni:

1. Le molte genealogie e i vari cataloghi presenti nella Bibbia sono evidentemente citazioni di brani precedenti (*1Cron* 1-9). Si confronti *Esd* 2 con *Nee* 7, dove nel primo caso la citazione è implicita e nel secondo esplicita. Forse le variazioni dei nomi, se non sono dovute a errori di copisti, provengono dai diversi documenti utilizzati nei due casi.
2. Confronto di Libri. L'esame dei *Re* e delle *Cronache* – compiuto con grande accuratezza dal Vannutelli – mostra che gran parte del materiale proviene da fonte comune copiata con grande disinvoltura. L'invasione di Sennacherib si legge con le medesime parole tanto in *Is* 36-39 quanto in *2Re* 18-20, e proviene da un documento unico.
3. Frasi che rispecchiano un tempo già passato. Le parole: "Le stanghe [dell'arca] avevano una tale lunghezza che le loro estremità si vedevano dal luogo santo, davanti al santuario, ma non si vedevano dal di fuori. *Esse sono rimaste là fino ad oggi*" (*1Re* 8:8) provano che si citano documenti anteriori, perché quando si scrissero i libri dei *Re* e delle *Cronache* tali sbarre non esistevano a causa della distruzione del Tempio. - Cfr. anche *2Cron* 5:9.
4. Doppioni. Si hanno delle descrizioni doppie di uno stesso evento, le cui divergenze - se non sono dovute a copisti - provano la derivazione da due documenti diversi.
    a) Diluvio: coppie da raccogliere nell'arca. Una coppia di ogni animale *viene da sola* nell'arca: "Due di ogni specie verranno a te" *Gn* 6:20). Secondo un altro racconto Noè doveva raccogliere sette paia di animali puri e di uccelli; un paio di animali impuri per conservarne la specie (*Gn* 7:2). Si tratta di due tradizioni diverse riguardanti il Diluvio.
    b) Giuseppe l'ebreo è venduto dai fratelli agli ismaeliti (*Gn* 37:27,28b) che diventano altrove dei madianiti (*Gn* 37:28°,36). Tanto Madian (25:2, da Chetura) che Ismaele (16:11, arabi da Agar) erano figli di Abraamo ed originarono popoli diversi.
    c) L'episodio di Sara in Egitto (*Gn* 12:10-19) è assai simile a quello che riguarda sempre Sara presso Abimelec re di Gerara (cap. 20) e a quello di Giacobbe presso lo stesso Abimelec. Può darsi che si tratti di tre episodi diversi, però può anche darsi che si tratti

del medesimo fatto collocato da diverse tradizioni in due luoghi diversi o attribuito a due persone diverse. - *Gn* 26:6-11.

d) Agar: fugge, per l'opposizione di Sara, prima della nascita di Isacco e viene consolata da un angelo (*Gn* 16:4-16); secondo un altro racconto è scacciata invece dopo la nascita di Isacco ed è consolata da un angelo. - *Gn* 21:4-21.
e) Davide, secondo una tradizione, è introdotto nella corte del re Saul per suonare l'arpa e viene da lui amato (*1Sam* 16:14ss); secondo un'altra tradizione andò alla sua corte dopo la vittoria su Golia e vi rimase (*1Sam* 17:56-18,4). In *2Sam* 21:19 a uccidere Golia è "Elanan figlio di Iaare-Oreghim il betleemita" (forse il brano corrisponde a *1Cron* 20:5 e le differenze attuali sono dovute a qualche errore di copiatura?).

Che dire delle eventuali contraddizioni? Lo studioso Hummelauer pensava che la storia biblica, scritta secondo le "apparenze", si fosse accontentata di ripresentare il documento così come gli appariva senza curarsi di indagare se fosse buono o meno, veritiero o errato.

Si può invece pensare che nella conservazione inalterata dei vari testi – anche se apparivano tra loro in contraddizione (cosa che doveva risultare chiara allo stesso scrittore, che non era stupido) – lo scrittore sacro, non sapendo quale scegliere per migliore, li presenta tutti quanti. Ancora oggi gli arabi (che sono pur essi semiti) terminano le loro narrazioni con: Dio sa meglio di noi ciò che è giusto. Talora l'autore biblico presenta tali testi separati (come Davide alla corte di Saul), talora cerca di armonizzarli assieme (come nei racconti del Diluvio), come fece Taziano combinando assieme i quattro vangeli nel suo *Diatessàron* (= "attraverso i quattro").

Come i rabbini conservarono nel testo sacro anche le lezioni che ritenevano errate scrivendole con caratteri più piccoli posti in alto della riga, così gli antichi ebrei conservarono i racconti anche quando erano tra loro divergenti, per scrupolo di verità. Dio non avrebbe potuto rivelare loro quanto era vero? Ma non l'ha voluto fare, evidentemente. Forse perché a lui non interessava tanto il dato storico quanto la profonda lezione spirituale che vi stava inclusa. La sua provvidenza nel chiamare Davide alla corte di Saul, nel prepararlo alla regalità, nello scegliere la dinastia davidica a capostipite del Messia, è valida sia che vi sia entrato tramite l'uccisione di Golia o tramite il suono della cetra con cui curava la malattia nervosa di Saul. Non è il dato storico in sé che si vuol insegnare, bensì la provvidenza divina che condusse Davide alla dignità regale. Il fatto stesso che l'autore presenti entrambe le tradizioni tra loro in contrasto, fa vedere che per lui i racconti non avevano in tal caso valore in sé stessi, ma solo nell'insegnamento che essi offrivano. Si devono quindi evitare gli sforzi per armonizzarli, tramite acrobazie che talora sanno di ridicolo. Ad esempio, ecco una spiegazione che si cerca di dare: "In seguito, non si sa per quali ragioni, *Davide torna a casa di suo padre per un periodo di tempo indeterminato*" (*Perspicacia nello studio delle Scritture* Vol. 1, pag. 652, alla voce "Davide", § 5 del sottotitolo "Davide ragazzo"; il corsivo è aggiunto). E poco dopo si aggiunge: "Va notato che la *Settanta*, come risulta dal manoscritto greco Vaticano 1209, del IV secolo, omette il

brano che va da 1 Samuele 17:55 fino a ‘filistei’ in 18:6a. Perciò *Moffatt* mette tutti questi versetti tranne l’ultimo fra doppie parentesi quadre, indicandoli come ‘aggiunte del compilatore o interpolazioni più tarde’. Comunque esistono prove a favore della lezione del testo masoretico” (*Ibidem*, § 6). Cosa significa? Significa che i *LXX*, vedendo la contraddizione del testo ebraico, omettono il secondo passo che contraddiceva il primo; e significa che *Moffatt* lo spiega adducendo “aggiunte” o “interpolazioni”. Ma si noti: i Testimoni di Geova ritengono che “esistono prove a favore della lezione del testo masoretico” (*Ibidem*). Siamo perfettamente d’accordo: il testo masoretico è autentico. Ma il fatto è che questo testo dice: “Ora nel momento in cui Saul vide Davide uscire incontro al filisteo, disse ad Abner capo dell’esercito: «Di chi è figlio il ragazzo, Abner?». A ciò Abner disse: «Per la vita della tua anima, o re, non lo so affatto!». E il re disse: «Domanda di chi è figlio il ragazzo». Pertanto, appena Davide tornò dall’aver abbattuto il filisteo, Abner lo prendeva e lo conduceva davanti a Saul con la testa del filisteo nella sua mano. Saul ora gli disse: ‘Di chi sei figlio, ragazzo?’, al che Davide disse: «[Sono] figlio del tuo servitore Iesse il betleemita»” (*1Sam* 17:55-58). Come si vede, Saul conosce in questa occasione *per la prima volta* Davide. Che senso ha allora asserire, come fa il gruppo dirigente dei Testimoni di Geova, che “in seguito, non si sa per quali ragioni, Davide torna a casa di suo padre per un periodo di tempo indeterminato” (*Ibidem*)?

È interessante al riguardo ciò che riporta Massimiliano Zerwick in un suo breve studio (M. Zerwick, *Il divino attraverso l'umano nei Vangeli*, in *Vari*, *La Bibbia nella chiesa dopo la Dei Verbum*, Edizioni Paoline, Roma, 1969, pagg. 152 e sgg.). In una riunione sotto una tenda per festeggiare un occidentale, alcuni beduini narrano un racconto. L'occidentale si domanda: “Ma ciò è proprio vero?”. Tutti lo guardano stupiti: “Che vuol dire, se la storia sia vera o no?”. L'occidentale per giustificarsi dice: “Volevo dire se i fatti si sono proprio svolti così”. E i beduini stupiti: “Che vuol dire se i fatti si siano svolti così? Che importanza ha ciò? La storia ha una sua verità in sé stessa”.

L'occidentale si appassiona per la verità di un fatto a scapito del suo significato; l'orientale s’interessa del suo significato a scapito talora della realtà storica. *La verità per l'orientale è la verità del significato*, più che la realtà del fatto, com’è invece per l'occidentale.

Va anche detto che non tutte le citazioni o le parole di altri riferite nella Bibbia sono necessariamente approvate. Alcune lo sono, come in *Tit* 1:12: “Uno dei loro, proprio un loro profeta, disse: «I Cretesi sono sempre bugiardi, male bestie, ventri pigri»”; e come in *At* 17:28: “Essendo dunque discendenza di Dio, non dobbiamo credere che la divinità sia simile a oro, ad argento, o a pietra scolpita dall'arte e dall'immaginazione umana” (il passo va preso però in senso non panteista); e perfino come in *Gv* 11:50: “Non riflettete come torni a vostro vantaggio che un uomo solo muoia per il popolo e non perisca tutta la nazione”, dove però si danno alle parole un senso nuovo. - Cfr. v. 51.

Per meglio comprendere i racconti biblici è necessario ricordare alcune norme di storiografia biblica. Tali norme sono in funzione del fatto che la storia biblica è una storia *a tesi*, destinata a esaltare Dio e a suscitare la fede nel lettore, come afferma chiaramente il *Vangelo di Giovanni*: "Questi sono stati scritti, affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e, affinché, credendo, abbiate vita nel suo nome". - *Gv* 20:31.

Ecco i criteri più importanti e più evidenti:

- Scelta del materiale con schematizzazioni;
- Sottolineatura dei tratti che più interessano, rafforzandoli, ingrandendoli, esagerandoli;
- Invenzione di particolari;
- Disinteresse per la cronologia e la topologia.

Noi chiamiamo ciò falsificare la storia, ma *l'orientale ritiene questa la vera storia perché mette in rilievo ciò che per lui era essenziale*. Riprendiamo questi punti uno per uno.

SCELTA DEL MATERIALE. Il *Deuteronomio* ha redatto **una norma**, a cui ubbidiscono i racconti biblici, vale a dire che Dio benedice la persona *ubbidiente*, ma punisce i ribelli alle leggi divine: "Ora, se tu ubbidisci diligentemente alla voce del Signore tuo Dio, avendo cura di mettere in pratica tutti i suoi comandamenti che oggi ti do, il Signore, il tuo Dio, ti metterà al di sopra di tutte le nazioni della terra; e tutte queste benedizioni verranno su di te e si compiranno per te, se darai ascolto alla voce del Signore tuo Dio: Sarai benedetto nella città e sarai benedetto nella campagna […] Ma se non ubbidisci alla voce del Signore tuo Dio, se non hai cura di mettere in pratica tutti i suoi comandamenti e tutte le sue leggi che oggi ti do, avverrà che tutte queste maledizioni verranno su di te e si compiranno per te: sarai maledetto nella città e sarai maledetto nella campagna ". - *Dt* 28:1-3,15,16.

Il libro di *Samuele* vuole essere la dimostrazione di ciò: la parabola discendente di Davide ebbe inizio con l'adulterio con Betsabea (Batsheba) e dopo il censimento da lui compiuto contro il volere divino. Il libro dei *Re* insiste nel raccontare le gesta meravigliose di re devoti come Salomone (anche se alla fine si rovinò), di Ieu (in Israele, anche se la sua crudeltà contro gli apostati oltrepassò i limiti divini); di Ioas, Ezechia, Giosia (la morte di costui in battaglia ad opera di Neco fu dovuta all'ira divina per i peccati di suo padre Manasse, *2Re* 23:26; per le *Cronache* dipese invece dal fatto che non ascoltò lui stesso la voce del Signore che gli parlava per mezzo di Neco, *2Cron* 35:21 e sgg.).

Il benessere economico e sociale di Omri (che fondò Samaria e che ne ornò il palazzo con avori rinomati e la cui fama oltrepassò i confini della nazione tanto da rendere noto il regno di Israele con l'epiteto di casa di Omri - assiro *Bit-Humri*) è presentato con pochissime parole perché non si adattava all'intento didattico e pedagogico dello scrittore. Di lui si dice solo che "comprò da Semer il monte di Samaria per due talenti d'argento; costruì su quel monte una città; e alla città che costruì diede il nome di Samaria dal nome di Semer, padrone del monte. Omri fece ciò che è male agli occhi del Signore, e fece peggio di tutti i suoi predecessori". - *1Re* 16:24,25.

Il libro delle *Cronache* intende mostrare che Davide, il centro della storia ebraica, organizzando il culto e il regno detenne il posto occupato da Mosè nel *Pentateuco*. Di conseguenza il cronista elimina tutto ciò che non si adegua a tale visione: il popolo scismatico di Israele scompare perché il vero Israele è il popolo di Giuda. Volendo presentare Davide come il re teocratico di Israele, il cronista lo idealizza in modo da stendere un velo sulle sue colpe, annotate però in *2Sam*. Scompare l'adulterio con Batsheba; il suo censimento è attribuito a satana ("Satana si mosse contro Israele, e incitò Davide a fare il censimento d'Israele", *1Cron* 21:1). Nel medesimo modo svanisce l'idolatria di Salomone. Davide, accolto subito da tutte le tribù (senza il contrasto con Saul e i suoi discendenti), fissa il culto davidico, dà al figlio Salomone le norme per erigere il Tempio e il suo culto, elegge Sadoc come il vero sommo sacerdote, che legittimamente continua la funzione sacerdotale aaronnica, organizza i leviti e i cantori, e così via. Lo scopo parenetico (cioè autorevolmente esortativo, ammonitorio) e didattico, già visibile nel libro dei *Re*, assume nelle *Cronache* un'importanza ancora maggiore e presenta una visione storica più irreale, ma pur sempre vera e capace di insegnare a Israele la via da perseguire e la necessità di confidare nel suo Dio con un atto legittimamente stabilito.

Così Luca, medico, è l'unico a riferire il fenomeno strano del sudore di sangue di Yeshùa (*Lc* 22:44). Egli riduce l'incapacità medica nel guarire la donna sofferente di emorragie, eliminando il particolare marciano che lei era anzi peggiorata con l'intervento dei medici. - Cfr. *Lc* 8, 43 con *Mr* 5:25.

SCHEMATIZZAZIONI. La presentazione dei sei Giudici maggiori che, come dittatori scelti da Dio, liberarono Israele dall'oppressione nemica, segue uno schema fisso in quattro drammi: (1) Apostasia di Israele, (2) dominazione straniera, (3) pentimento e conversione del popolo, (4) liberazione ad opera di un giudice (cfr., ad esempio, *Gdc* 3:7-9). Tale schema potrebbe farci supporre che i Giudici abbiano esercitato la loro autorità su tutte le dodici tribù di Israele, succedendosi gli uni agli altri. Ma una lettura più attenta ci mostra che il loro potere non di rado si estendeva solo a poche tribù, e che talora la loro attività fu contemporanea a quella di altri e si estese solo a poche province del territorio israelitico.

Resurrezione di Yeshùa. I particolari sono diversi. Qui li ripresentiamo in modo sintetico indicando le possibili ragioni teologiche che influirono su queste variazioni. Secondo Matteo sembra che le apparizioni del risorto si siano avverate in Galilea, dove gli apostoli devono radunarsi e dalla quale Yeshùa comanda di andare a evangelizzare tutte le genti: "Gli undici discepoli andarono in Galilea, al monte che Gesù aveva loro designato" (*Mt* 28:16, *TNM*). Matteo anche in questo suo racconto persegue il proprio intento universalistico. La Galilea è detta "Galilea delle nazioni" (*Mt* 4:15, *TNM*) perché abitata in gran parte da non ebrei. Perciò l'autore per indicare che Yeshùa era stato inviato non solo a Israele, ma anche ai gentili, fa iniziare e finire la missione pubblica di Yeshùa nella Galilea (*Mt* 4:12-25;28:7,16-20). – Cfr. *L'apparizione in Galilea di Yeshùa risorto*.

Il v. 9 del cap. 28 di *Matteo* (“Esse si accostarono [a Yeshùa risorto] e, presolo ai piedi”, *TNM*) non è in contraddizione con *Gv* 20:17 dove l'usuale “non mi toccare” rivolto alla Maddalena va tradotto secondo il verbo greco presente: “Non continuare a toccarmi”; bene traduce *TNM*: “Smetti di stringerti a me”. Il plurale (“le donne”) è una caratteristica mattaica. L'autore per il suo intento universalistico tralascia completamente le apparizioni in Giudea che non entravano nella sua visuale.

Per Luca, al contrario, sembra che le apparizioni in Galilea non esistano, in quanto egli le pone tutte nella Giudea: Yeshùa, mostratosi ai due discepoli sulla via di Emmaus, riappare a Gerusalemme dove comanda loro di predicare (*Lc* 24:36). Condotti poi i discepoli a Betaina, fu assunto in cielo (vv. 50,51). Gli angeli sono due (*Lc* 24:4,23) mentre Matteo, in contrasto con il suo solito metodo di usare il plurale, ha il singolare: “un angelo”; Giovanni invece non ricorda alcun angelo. Vi potrebbe essere qui un genere letterario: i messaggi avvengono di solito tramite gli angeli.

L'intento di Luca è di mostrare Gerusalemme come centro della storia umana, come il fulcro della salvezza. Egli perciò pone gran parte del suo Vangelo in un grande viaggio verso Gerusalemme che è la meta di Yeshùa: “Mentre si avvicinava il tempo in cui sarebbe stato tolto dal mondo, Gesù si mise risolutamente in cammino per andare a Gerusalemme” (*Lc* 9:51). Dopo la sua resurrezione, l'evangelizzazione parte da Gerusalemme per diffondersi sempre più lontano fino agli estremi confini della terra (*Lc* 24:47). E, di fatto, nel suo secondo libro (quello degli *Atti*), Luca descrive la predicazione apostolica che gradualmente si sposta in Samaria, poi ad Antiochia e in seguito nell'Asia Minore per poi spingersi nella Macedonia, in Grecia e infine a Roma. In tale schema teologico un’apparizione di Yeshùa in Galilea, prima ancora che in Samaria, non rientrava nella visuale lucana, per cui egli trascura del tutto le apparizioni galilaiche per riferire solo quelle giudaiche. Cfr. *L’apparizione in Galilea di Yeshùa risorto*; *Quando e da dove avvenne l’ascensione definitiva di Yeshùa*.

Il *Vangelo di Giovanni* abbina le due tradizioni: prima parla delle apparizioni in Giudea (cap. 20), poi di quelle in Galilea (cap. 21). Non più angeli, non apparizione alle donne, ma solo alla Maddalena. Nella prima apparizione a Gerusalemme, senza Toma, Yeshùa comunica il potere di rimettere i peccati, che corrisponde alla grande missione del battesimo affidata agli apostoli secondo *Matteo* e alla predicazione del ravvedimento secondo *Luca*.

Ripetizioni. Luca riferisce tre volte a lungo, e con particolari che variano, la chiamata di Paolo (*At* 9:22;26) e due volte quella di Cornelio, seguendo un metodo in uso per sottolineare in tal modo l'importanza per la congregazione nascente della chiamata di Paolo l'apostolo dei gentili e del battesimo del centurione pagano.

INGRANDIMENTI ESAGERATI.

Drammatizzazioni. Il genio ebraico tende a drammatizzare il racconto degli eventi poiché manca dello stile indiretto e presenta in modo drammatico anche i moti della vita interiore e i misteri del mondo invisibile. Da qui le "messe in scena bibliche capaci di ingannare un lettore meno avvertito" (A. Durand, *Inerrance Biblique*, in *Dict Apol Foi Cathol*. 2, 1924, pag. 772), ovvero il lettore occidentale che non conosce i modi espressivi semitici.

Si ricordino le due riunioni angeliche presso Dio nelle quali egli permette a satana di tentare Giobbe (*Gb* 2:1-7) e quella al tempo di Acab nella quale permette allo spirito menzognero di ingannare Acab. - *1Re* 22:19-23.

Amplificazioni numeriche. Gli scrittori orientali, per meglio colpire la fantasia e imprimere nel lettore l'idea presentata, usano le amplificazioni numeriche. L'onnipotenza divina è esaltata dicendo che i soldati di Asa, re di Giuda, sconfissero l'esercito di Zara il cushita, composto di un "milione" di uomini, in modo così grandioso che "ne caddero tanti, che non ne rimase più uno vivo" (*2Cron* 14:7-17). La generosità di Davide è magnificata affermando che il re preparò per il Tempio "centomila talenti d'oro e un milione di talenti d'argento, e il rame e il ferro non c'è modo di pesarli perché sono in gran quantità" (*1Cron* 22:14, *TNM*); e i Testimoni di Geova, con mentalità occidentale, si mettono pure a fare di conto con tanto di cambio: "Circa L. 54.720.000.000.000, calcolando l'oro a L. 16.000 il grammo" e "Circa L. 10.260.000.000.000, calcolando l'argento a L. 300 il grammo", portando il totale – solo per l'oro e l'argento – a 64.980.000.000.000 ovvero 64.980 miliardi di vecchie lire, pari a circa 33,5 miliardi di € (pari a un'odierna manovra finanziaria dell'Italia che conta ben più di 20 volte la popolazione ebrea del tempo!); ma l'enormità forse è più visibile comparando il peso: 3.420.000 kg ovvero *3.420 tonnellate di oro* e 34.200.000 kg ovvero *34.200 tonnellate d'argento*, il che equivale a *un totale di 37.620 tonnellate* solo per l'oro e l'argento (che sarebbe la stazza lorda di una nave da crociera, se fosse composta solo da oro e da argento, e che non troverebbe certo neppure posto sulla spianata del Tempio). Oltretutto si tratta di una quantità *introvabile* in Israele.

La potenza di Salomone è fatta risaltare dicendo che i suoi sudditi "numerosissimi, come la sabbia che è sulla riva del mare" "mangiavano e bevevano allegramente" (*1Re* 4:20), perché "l'argento a Gerusalemme diventò comune come le pietre" (*1Re* 10:27). La sua corte consumava una quantità enorme di viveri: "La fornitura giornaliera di viveri per Salomone consisteva in trenta cori di fior di farina e sessanta cori di farina ordinaria; in dieci buoi ingrassati, venti buoi di pastura e cento montoni, senza contare i cervi, le gazzelle, i daini e il pollame di allevamento" (*1Re* 4:22,23) e il suo *harem* era assai numeroso: "Settecento principesse per mogli e trecento concubine" (*1Re* 11:3), il che porterebbe – se fosse vero – a dedicare un solo giorno (o notte) a ciascuna donna in media una volta ogni 2 anni solari e 9 mesi circa; in modo più ridimensionato, il *Cantico dei Cantici* parla di "sessanta

regine, ottanta concubine e fanciulle innumerevoli" (*Cant* 6:8) da cui risulta che il computo del libro dei *Re* è un'esagerazione e include semplicemente anche tutte le ragazze di corte.

INVENZIONE DI PARTICOLARI.

Genealogie. Secondo il presbitero Girolamo (morto nel 420 E. V.) i giudei avrebbero una predilezione per le genealogie, che conoscevano a meraviglia, risalendo assai indietro nel loro elenco, anziché fermarsi come noi alla sola paternità. "I [giudei] sono abituati sin dalla loro infanzia a ricordare tutte le genealogie da Adamo fino a Zorobabele a memoria così velocemente che tu pensi che essi riferiscano il loro proprio nome" (Girolamo in *Ad Titum* 3,9 PL 36,595). Tuttavia, occorre ricordare che le genealogie bibliche hanno dei procedimenti loro propri, che bisogna *conoscere* per comprenderne il senso profondo. Esse possono seguire le seguenti linee direttive:

- Vera nascita da padre e figlio;
- L'adozione, come si vede nel caso di Yeshùa a riguardo di Giuseppe;
- Il levirato, per cui il figlio nato da un padre reale e da una vedova, viene ritenuto figlio del cognato defunto e primo marito della vedova senza alcuna discendenza (*Dt* 25:5-10);
- Possono poi avere un carattere fittizio, per ricollegare dei dati storici. Tale è il caso di *Gn* 10 dove i vari regni e le varie città sono riunite in forma genealogica.

Il Durant per documentarne il valore creò un esempio simile tratto dalla storia moderna, che così si potrebbe ricostruire sulla scia della genealogia antica: "Roberto il Diavolo generò Guglielmo di Normandia, Guglielmo generò Inghilterra, Inghilterra generò gli Stati Uniti, gli Stati Uniti generarono Washington". - P. Durant, *Critique Biblique*, in *Dict Apol* I, col 797.

Le genealogie ubbidiscono talora a princìpi teologici. Così la genealogia di Yeshùa in *Matteo* si suddivide in tre serie di 14 nomi ciascuna, forse per ricollegarle a Davide, il cui nome calcolato in cifre dà appunto il numero quattordici. Infatti, le consonanti D(a)V(i)D(e) (ebraico דוד) danno tale somma: 4 + 6 + 4 = 14.

דוד "Davide" nella gematria ebraica è sintetizzato dalle lettere ebraiche *dàlet* (= 4), *vav* (= 6) e *dàlet* (= 4), per un totale ebraico di 14. Questo è interessante perché nella genealogia di Yeshùa in *Matteo* capitolo 1, Matteo ci tiene a precisare che ci sono*14* generazioni da Abraamo a Davide, *14* generazioni da Davide fino all'esilio, e *14* generazioni dall'esilio a Yeshùa. In altre parole, nella gematria ebraica ci sono tre gruppi di 14 associati con Davìd. Perché *tre* gruppi di *14*? In ebraico il nome di Davide ha *tre* lettere ebraiche. Così, si mostra che il messia doveva venire dalla radice di Davide.

Per raggiungere tale scopo, Matteo (in 1:8) tra Ioram e Giosia tralascia tre re: Acazia, Ioas, Amasia, quasi come una *damnatio memoriae*. Infatti, così scrive Girolamo (in *Mt* 1:8 PL 26,29): "Siccome Matteo si era proposto di distribuire tutto in tre serie di 14 numeri, e siccome il figlio di Ioram si era invischiato con

Aleph	Bet	Gimel	Dalet	Hey	Vav	Zayin	Chet	Tet	Yud	Kaf
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ
										ך
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20
Lamed	Mem	Nun	Samech	Ayin	Pey	Tsaddi	Kuf	Resh	Shin	Tav
ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
	ם	ן			ף	ץ				
30	40	50	60	70	80	90	100	200	300	400

l'empia Gezabele, se ne toglie la memoria sino alla terza generazione". Non manca però la solita spiegazione (errata) all'occidentale: "Uno dei problemi posti è perché Matteo ometta alcuni nomi riportati negli elenchi di altri cronisti. Prima di tutto, per provare la propria discendenza non era necessario menzionare per nome ogni anello di congiunzione . . . [Matteo] senza dubbio consultò il registro ufficiale e copiò da esso, se non ogni nome, almeno quelli necessari a dimostrare la discendenza di Gesù da Abraamo e Davide. Aveva accesso anche alle Scritture Ebraiche, che consultò insieme alle registrazioni ufficiali" (*Perspicacia nello studio delle Scritture* Vol. 1, pag. 1012, al § 1 del sottotitolo "Attendibilità delle genealogie dei Vangeli", alla voce "Genealogia di Gesù Cristo"). Matteo avrebbe riportato "se non ogni nome, almeno quelli necessari a dimostrare la discendenza di Gesù da Abraamo e Davide" (*Ibidem*). Ma – se così fosse – perché Matteo parla di *14 generazioni* e lo *precisa* pure, specificando che sono *tre* gruppi? "*Quindi* tutte le generazioni da Abraamo fino a Davide furono quattordici generazioni, e da Davide fino alla deportazione in Babilonia quattordici generazioni, e dalla deportazione in Babilonia fino al Cristo quattordici generazioni" (*Mt* 1:17, *TNM*). Occidentale è anche il ragionamento proposto subito dopo: "Sia gli scribi e i farisei che i sadducei erano acerrimi nemici del cristianesimo, e sarebbero ricorsi a qualsiasi argomento possibile per screditare Gesù, ma va notato che non misero mai in dubbio queste genealogie" (*Ibidem*, § 2). Ciò che qui non si comprende è che gli scribi e i farisei erano *ebrei* e, come tali, non avrebbero trovato nulla da ridire sul conteggio "sbagliato" perché per loro non era sbagliato.

Luca invece presenta 72 anelli, perché tale numero secondo la tradizione è quello delle nazioni (cfr. *Gn* 10). Yeshùa ricapitola così tutto il genere umano in sé stesso (*Ef* 1:10). "Perciò la genealogia di Luca da Adamo a Cristo pone 72 generazioni; congiungendo la fine con il principio significa che Gesù avrebbe ricapitolato in sé stesso tutte le lingue e le generazioni degli uomini che si erano disperse dopo Adamo. Perciò da Paolo lo stesso Adamo è detto il tipo del futuro Adamo". - Epifanio, *Contra haereses* 3,22,3 oppure cap. 33 in PG 7,958.

Approssimazioni nei particolari. Mentre l'occidentale moderno, anche nei minimi particolari, cerca di essere accurato, lo storico biblico (come in genere tutti gli antichi) guardano alla *sostanza*, ma si riservano maggior libertà nei particolari, tanto nei racconti quanto nei discorsi.

a) Nei racconti. Si spiegano in tal modo le piccole differenze tra i racconti del libro dei *Re* e quello delle *Cronache*. In *Gv* più soldati danno da bere a Yeshùa mediante una spugna inzuppata di aceto (*Gv* 19:29), mentre in *Mt* ciò lo fece un soldato solo (*Mt* 27:48). La diversità sul mezzo usato - la canna per Matteo e il ramo d'issopo per Giovanni - si spiega probabilmente con la critica testuale. Un ramoscello d'issopo non può servire per sollevare la spugna inzuppata, in quanto non è lungo e non ha consistenza; serve infatti per spruzzare l'acqua, non per elevare un peso, anche se piccolo. Si è quindi proposta una correzione: non sarebbe *üssòpo* ("issopo") ma *ŭsso* ("lancia"), per cui si avrebbe: "Posta [una spugna] su una lancia". L'errore sarebbe dovuto a diplografia (ripetizione errata di una sillaba (*op*, nel nostro

caso). Così, dall'originale *ŭsso* (“lancia”), si giunse a *üssòpo* (“issopo”) per l’errore di un copista che copiò due volte la stessa sillaba *op* (le parole nei manoscritti erano tutte attaccate):

ὑσσώπωπεριθέντες
üssopoperithèntes

Tuttavia, anche in tal caso vi è sempre una leggera differenza: “canna” in *Mt* e “lancia” in *Gv*. La seconda lezione è più probabile perché le lance erano a disposizione immediata dei soldati. Di solito è Matteo a preferire il plurale (di categoria?).

I discepoli mormorano contro la prodigalità di Maria (*Mt* 26:8), mentre secondo Giovanni (12:4) ciò fu compiuto solo da Giuda; gli indemoniati di Gerasa sono due (*Mt* 9:28), ma per Luca e Marco è solo uno (*Mr* 5:1; *Lc* 8:26); per Matteo entrambi i ladroni sul palo o croce oltraggiano Yeshùa (*Mt* 27:38,44), per Luca è solo uno (*Lc* 23:36); per Matteo Yeshùa appare a più donne (*Mt* 28:9,10), per Giovanni solo alla Maddalena (*Gv* 20:11-17); i ciechi di Gerico sono per Matteo due (*Mt* 20:30), mentre per Marco e Luca sono solo uno (*Mr* 10:46; *Lc* 18:25). Secondo Matteo (8:5) è il centurione in persona che parla con Yeshùa, ma in *Luca* (7:3) egli non è presente e parla tramite alcuni amici.

Anche il suicidio di Giuda mostra una grande differenza nei due racconti di Matteo e di Luca (*Atti*) che è ben difficile concordare. Per Matteo s’impiccò (27:5), per Luca si precipitò squarciandosi il ventre cosicché le interiora si sparsero (*At* 1:18). Si è creato il *romanzo* che Giuda, essendosi spezzata la corda o il ramo, sarebbe caduto dall'albero al quale si era impiccato, con la successiva rottura del ventre e fuoriuscita delle interiora. È la teoria che sposano i dirigenti dei Testimoni di Geova: “Mentre Matteo sembra indicare la maniera in cui avvenne il tentato suicidio, Atti ne descrive i risultati. A quanto pare Giuda legò una fune al ramo di un albero, si mise il cappio al collo e tentò di impiccarsi saltando giù da una rupe. Sembra però che la fune o il ramo si sia spezzato così che egli precipitò e si sfracellò sulle rocce sottostanti. La topografia dei dintorni di Gerusalemme mostra che questa conclusione è ragionevole” (*La Torre di Guardia* del 15 luglio 1992, pag. 6). Ma è una ricostruzione non verace perché il testo dice, in *At* 1:18, “essendosi precipitato” (da un'altura posta sui monti; ne esistono tante a Gerusalemme). Il greco ha πρηνὴς γενόμενος, “con capo in giù ponendosi”. La voce media passiva del verbo indica un'azione compiuta su sé stesso (*ghenòmenos*). Al di là del verbo (che rimane determinante), non si comprende come lo spezzarsi della corda dell’impiccagione (che di per sé sarebbe già strano) abbia permesso al corpo di Giuda di cadere “con [il] capo in giù” (testo greco). È molto meglio dire che la sostanza del fatto consiste nel “suicidio”, che poi gli autori descrissero ad arte come sembrò loro meglio per mostrare la conseguenza del tradimento di Yeshùa e la punizione divina dei malfattori. Così come si può pensare che la morte di Erode sia descritta secondo uno schema comunemente applicato agli idolatri: “Roso dai vermi”. - *At* 12:23.

Luca tralascia il ritiro di Paolo in Arabia, di cui lo stesso Paolo parla: “Me ne andai subito in Arabia; quindi ritornai a Damasco” (*Gal* 1:17); e lo blocca in uno dei due soggiorni dell'apostolo a Damasco (*At* 9:9-25). Gli eventi di Gerusalemme sono presentati come se fossero frutto di una sola riunione, mentre secondo alcuni autori di riunioni ce ne sarebbero state due e forse anche tre.

b) Nei discorsi. Anche i greci e i latini utilizzavano i discorsi dei loro protagonisti per mostrare la propria personale eloquenza, per cui la storia diveniva “un'opera di grande valore retorico” (Cicerone, *De leg.* 1,2,25, “*opus oratorium maxime*”). Gli autori ponevano sulle labbra dei loro personaggi delle magnifiche arringhe create di sana pianta dallo scrittore. Qualcosa di simile, anche se non inventato del tutto, fu compiuto dagli scrittori sacri. Un esempio assai evidente si ha nelle parole che Natan rivolge a Davide in nome di Dio quando lui vuole costruire il Tempio al Signore; in modo sobrio gli dice: “Quando i tuoi giorni saranno compiuti

e tu riposerai con i tuoi padri, io innalzerò al trono dopo di te la tua discendenza, il figlio che sarà uscito da te, e stabilirò saldamente il suo regno. Egli costruirà una casa al mio nome e io renderò stabile per sempre il trono del suo regno. Io sarò per lui un padre ed egli mi sarà figlio; e, se fa del male, lo castigherò con vergate da uomini e con colpi da figli di uomini, ma la mia grazia non si ritirerà da lui, come si è ritirata da Saul, che io ho rimosso davanti a te" (*2Sam* 7:12-15). Il libro delle *Cronache*, riferendo il medesimo discorso senza accennare alla sua possibile defezione, esalta ancor più la gloria di Salomone, presentandolo in forma messianica, e vi aggiunge: "Egli mi costruirà una casa, e io renderò stabile il suo trono per sempre. Io sarò per lui un padre, ed egli mi sarà figlio; e non gli ritirerò la mia grazia, come l'ho ritirata da colui che ti ha preceduto" (*1Cron* 17:12,13). Tali discorsi furono creati (così come sono) da persone vissute dopo Salomone.

Il libro degli *Atti* introduce una trentina di discorsi (quasi un terzo di tutto il libro) dei quali otto sono posti in bocca a Pietro e dieci attribuiti a Paolo: È interessante notare che tutti sono stilisticamente poco differenti in quanto tutti gli oratori parlano come scrive Luca. Vi si possono distinguere tre tipi:

1) Un primo tipo riflette il primitivo messaggio rivolto ai giudei e ai gentili, riporta il *kèrygma* (= annuncio) apostolico della vita, morte e resurrezione di Yeshùa intrecciato con profezie delle Scritture Ebraiche e si chiude poi con un appello alla conversione e alla fede:

At	*Kèrygma* (annuncio)	Profezie	Appello alla fede
2: 14-38	"Inchiodandolo sulla croce, lo uccideste; ma Dio lo risuscitò"	"Fu annunziato per mezzo del profeta Gioele"; "Davide dice di lui"	"Ravvedetevi e ciascuno di voi sia battezzato nel nome di Gesù Cristo"
3: 12-26	"Uccideste il Principe della vita, che Dio ha risuscitato dai morti"	"Mosè, infatti, disse", "Tutti i profeti, che hanno parlato da Samuele in poi"	"Lo ha mandato per benedirvi, convertendo ciascuno di voi dalle sue malvagità"
4: 8-12	"Che voi avete crocifisso, e che Dio ha risuscitato dai morti"	*Salmo* 118:22 e *Isaia* 28:16 citati al v. 11	"Per mezzo del quale noi dobbiamo essere salvati"
5: 29-32	"Il Dio dei nostri padri ha risuscitato Gesù che voi uccideste"	"Anche lo Spirito Santo [è testimone]"	"Per dare ravvedimento a Israele, e perdono dei peccati"
10: 34-43	"Essi lo uccisero, appendendolo a un legno. Ma Dio lo ha risuscitato"	"Di lui attestano tutti i profeti"	"Chiunque crede in lui riceve il perdono dei peccati"
13: 16-41	"Dio lo risuscitò dai morti"	"Adempirono le dichiarazioni dei profeti", "E' scritto nel salmo"	"Vi è annunziato il perdono dei peccati", "chiunque crede è giustificato"

2) Apologie personali di Paolo, le più importanti delle quali furono tenute al popolo di Gerusalemme (*At* 22:1-21); a Cesarea in presenza di Felice (*At* 24:10,21) e poi del re Agrippa (*At* 26:2-23). In esse Paolo difende la propria fedeltà alla professione di fede ebraica nella quale fu devotamente educato, e che poi integrò per divina chiamata con la fede in Yeshùa, la quale non è altro che il conferimento della prima.
3) Discorsi particolari sono quelli di Stefano (*At* 7:2-53), di Pietro (*At* 15:7-11) e di Giacomo (*At* 15:14-21) alla riunione di Gerusalemme, e infine quello di Paolo a Mileto. - *At* 20:18-35.

Dallo stile *identico* si potrebbe concludere che Luca li abbia creati di sana pianta. Ma occorre pure rilevare che il contenuto arcaico di tali discorsi mostra che essi

rispecchiano, almeno sostanzialmente, l'annuncio primitivo, anteriore alla teologia paolina e lucana, già più evoluta, e Luca ne avrebbe quindi conservata la sostanza arcaica pur dando loro il proprio stile. Si notino nel discorso di Stefano le allusioni rabbiniche (e anche paoline) alla *Toràh* data dagli angeli (*At* 8:38; *Gal* 3:19; *At* 7:30,35), l'acquisto della tomba di Sichem ad opera di Abraamo anziché di Giacobbe:

At 7:16 (*TNM* 1987)	*Gn* 33:19 (*TNM* 1987)
"Che Abraamo aveva comprato a prezzo con denaro d'argento dai figli di Emor, a Sichem"	"[Giacobbe] acquistò dalla mano dei figli di Emor padre di Sichem"

Errore mnemonico da parte di Stefano o di Luca? Se di Stefano, non ci sarebbe alcun problema, in quanto Luca riferirebbe ciò che il protomartire aveva detto. Ma potrebbe anche essere una modifica propria di Luca (se non fu semplicemente una svista) per meglio esaltare l'importanza del terreno conquistato da colui che era il massimo patriarca. Non sarebbe questa l'unica modifica del caso esistente nelle Scritture Greche. Anche *Mt* abbiamo un disaccordo con *Mic*:

Mt 2:6 (*TNM* 1987)	*Mic* 5:2 (*TNM* 1987)
"E tu, Betleem del paese di Giuda, *non sei affatto la [città] più insignificante* fra i governatori di Giuda"	"E tu, o Betleem Efrata, quella *troppo piccola* per essere fra le migliaia di Giuda"

Nel caso di Abraamo/Giacobbe si potrebbe anche trattare di un errore di nome dovuto a un copista: si dovrebbe allora correggere "Sichem" con "Malpela", dove Abraamo comperò una grotta per seppellire Sara. Fu invece Giacobbe che acquistò a Sichem un terreno per erigervi un altare. Differenze verbali si notano anche nei seguenti detti, nei quali tuttavia la sostanza è peraltro identica:

a) *Mr* 1:7 e *Lc* 3:16 hanno: "Sciogliere il legaccio dei calzari"; *Mt* 3:11 ha: "Portargli i calzari". Entrambi esaltano la superiorità di Yeshùa su Giovanni il battezzatore.
b) *Mt* 10:10 e *Lc* 9:3 hanno: "Né di bastone"; *Mr* 6: 8 ha: "Soltanto un bastone". Entrambi vogliono dire di portare solo ciò che è necessario.
c) *Lc* 19:1-10 parla di "mine"; *Mt* 25:14-30 di "talenti". Si tratta di un adattamento di Luca alle misure greche.

Riguardo ai discorsi va notato che un'approvazione generica non ne garantisce tutti i particolari. Giobbe fu approvato da Dio (*Gb* 42:7), ma non lo fu in tutto. Ad esempio, in *Gb* 38:2 è biasimato da Dio; in 42:3 Giobbe biasima sé stesso. Gli amici di Giobbe, anche se sono in generale biasimati da Dio, possono aver detto qualcosa di buono. *1Cor* 3:19 cita, approvando, *Gb* 5:13 ("Egli prende i sapienti nella loro astuzia"): "[Dio] prende gli abili nella loro astuzia".

DISINTERESSE PER LA CRONOLOGIA, LA GEOGRAFIA E LA TOPOGRAFIA.

La cronologia è trascurata. Per noi occidentali la storia va di pari passo con la cronologia, che è considerata uno degli occhi della storia, mentre agli antichi essa non interessava molto. Per loro era importante che si fosse avverato il fatto, poco importava invece se esso si fosse attuato in questo o in

quell'altro momento. Se questo fosse stato compreso dai dirigenti dei Testimoni di Geova, costoro si sarebbero risparmiate figuracce pubbliche sull'indicazione di date presunte profetiche puntualmente smentire dai fatti. Datare un fatto era poi difficile, poiché mancava un'era riconosciuta da tutti. Si spiegano in tal modo le cifre approssimative di 20 anni (mezza generazione), 40 (una generazione), 80 (due generazioni) che ricorrono frequentemente nei libri biblici. Si spiegano pure le cifre approssimative ed esagerate dei patriarchi prediluviani di cui non si è ancora trovata del tutto la chiave esplicativa. Sono, forse, solo dei mezzi pittorici per indicare tramite una vita lunga e l'abbondanza dei figli la benedizione divina a loro riguardo (*Gn* 5). Enoc visse meno degli altri, vale a dire 365 anni (numero corrispondente ai giorni dell'anno solare!), ma ciò non fu un castigo, perché Dio se lo portò con sé. Attualmente, comunque, gli studi al riguardo cercano di far riferimento alle condizioni di vita, anche planetarie, prima e dopo il Diluvio.

Le difficoltà cronologiche dei re, se non sono dovute a trascrizioni errate dei copisti, sono legate al fatto che gli antichi, pur presentando una cronologia, non s'interessavano molto della sua precisione. Quando Sennacherib lasciò la Palestina (701 a. E. V.) sembra che la morte ne segnasse subito la fine, mentre al contrario egli morì circa 20 anni dopo (681 a. E. V.), due anni dopo lo stesso Ezechia. La cronologia è diretta dall'intento teologico di mostrarne la punizione divina, per cui se ne descrive subito la fine anche se essa si attuò lungo tempo dopo. - *2Re* 19:35-37.

Se passiamo alle Scritture Greche vediamo un procedimento identico. Quando Yeshùa scacciò i profanatori del tempio? All'inizio della sua vita pubblica, come dice Giovanni, oppure alla fine come attestano i sinottici? La cronologia non li interessa; forse va preferito Giovanni, che sembra avere un intento più cronologico degli altri. - *Gv* 2:13-17; cfr. *Mt* 21:12-17, *Mr* 11:11-16, *Lc* 19:45,46.

Quando nacque Yeshùa? Quanti anni aveva all'inizio della sua predicazione? "Aveva *circa* trent'anni" (*Lc* 3:23); oppure circa 40?, come si potrebbe desumere da *Gv* 8:57: "Tu non hai ancora cinquant'anni". Quanto durò la sua vita pubblica? Un anno come sembra dai sinottici, oppure due anni e mezzo come si deduce da Giovanni? Quando morì? Non lo sappiamo per diretta dichiarazione dei Vangeli (occorre fare seri studi sui testi). Sono problemi che possono interessare la nostra curiosità, ma non la nostra fede, della quale solo s'interessano gli evangelisti. Già Maldonato scriveva che "l'evangelista non ha guardato la successione temporale, bensì l'affinità degli eventi". - *Commentario* al *IV Vangelo, inizio*.

2. - La geografia non è molto curata. Il cieco fu guarito mentre Yeshùa usciva dalla città (*Mc* 10:46; *Mt* 20:29); per Luca invece il Maestro vi si avvicinava per (*Lc* 10:35). È inutile dire che usciva dalla Gerico antica (che allora più non esisteva) e stava per entrare in quella moderna. È meglio dire che si tratta di approssimazioni: Yeshùa lo guarì presso Gerico, se poi ne usciva o ne entrava, questo contava poco e nulla per i mediorientali del tempo.

3. - Topografia. Con la generalità degli esegeti, il P. Rigaux riconosce che l'intelaiatura geografica del secondo Vangelo è tutt'altro che solida. Le sue indicazioni topografiche sono assai vaghe, come: il monte, la riva del lago, l'altra riva, un luogo solitario (B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc*, Bruges). In generale scarsa attenzione è prestata per le notazioni topografiche presso gli altri scritti biblici.

Quanto alla storia romanzata, si parla di *midràsh* (= "investigazione"), nome che viene dalla radice ebraica *dàrash*, "esaminare, studiare, esporre". Il nome si trova nelle *Cronache* per designare alcune fonti utilizzate: "Il resto dei fatti di Abia, anche le sue vie e le sue parole, sono scritti nell'*esposizione* [ebraico מִדְרַשׁ (*midràsh*)] del profeta Iddo", "Sono scritti nell'*esposizione* [ebraico מִדְרַשׁ (*midràsh*)] del Libro dei Re" (*2Cron* 13:22;24:27, *TNM*). Al tempo dell'*Ecclesiastico* (o *Siracide*; libro non ispirato) già esisteva una "scuola di studio" (*bet ha-midràsh*, 51:23) sulla Bibbia (inizio del 2° secolo a. E. V.).

La "riflessione" sulla Bibbia ebbe il suo inizio al tempo dell'esilio babilonese, quando, mancando ogni altro tesoro, il devoto ebreo diresse la sua attenzione verso la *Toràh* (cfr. *Sl* 119). Lo vediamo quindi piangere con le *Lamentazioni*, lottare con *Giobbe*, amare con il *Cantico*. Al posto degli antichi profeti sorgono i "saggi", che si danno a riflettere sulla *Toràh* per applicarla ai bisogni del tempo. In quel periodo ha pure inizio il culto sinagogale, nel quale il *dorèsh* (o "investigatore") commentava la Bibbia. Sorgono così gli "scribi", la cui attività s'incentra sopra la legge divina e crea le regole per applicarla ai nuovi casi pratici. Sorgono anche quasi contemporaneamente i *Targumìm* o traduzioni aramaiche parafrasate della Bibbia e i *Midrashìm* o scritti omiletici che hanno per oggetto l'interpretazione biblica.

Il *Midràsh* parte dalla Bibbia che è considerata uno scritto rivelato, capace di rispondere a tutti i problemi e a tutte le questioni che possono nascere. Esso non esiste invece dove manca l'idea di uno scritto sacro. L'origine del *Midràsh* sta nel culto liturgico, e quindi assume un'intonazione omiletica, che si può paragonare alle moderne omelie. Esso può assumere due aspetti:

1. *Hagadà* o sermone a commento di meditazione personale dei racconti biblici (con parti storiche).
2. *Halachà* (da *alàch*, "camminare") che, partendo da passi biblici legislativi (*Toràh*), presenta norme pratiche di condotta morale.

Vari *midrashìm* sono il *Mekiltà* (commento dell'*Esodo* a partire dal cap. 12); il *Sifrà* (commento del *Levitico*); i *Sifrè* (commentari di *Numeri* e di *Deuteronomio*). Il loro contenuto è in parte *halàchico* e in parte *haggàdico* (3° secolo E. V.). Nei secoli successivi sorsero diversi *midrashìm* come i *Pesiqtà*, vari libri apocrifi, specialmente apocalittici che contengono interpretazioni di carattere *midràshico*. Molti si trovano nel libro dei *Giubilei* e nel *Testamento di Giobbe* (non ispirati).

I TRATTI CARATTERISTICI DEL *MIDRÀSH*.

1) ***Halachà* o sviluppo**; norme di vita tratte da citazioni bibliche. *Dt* 24:1 decreta che si deve dare una lettera di ripudio quando il marito abbia trovato nella moglie "qualcosa di vergognoso", senza determinare in che cosa consista. La *halachà* cercò di completarne i particolari con diverse interpretazioni. La scuola di Hillel, tollerante, aumentò le ragioni, come, ad esempio, il bruciare un piatto di pietanze (cfr. G. Flavio). R. Aqiba ammetteva come motivo sufficiente l'incontrare una ragazza più bella della propria moglie. La più rigida scuola di Shammai vi riconosceva invece solo l'adulterio. - *Ghittìm* 9:10; *Mt* 5:32;19:9.

Da *Dt* 25:4 (museruola ai buoi) anche Paolo deduceva la norma di dare il necessario per vivere ai predicatori e agli apostoli. - *1Cor* 9:8 e sgg..

"Non metterete la museruola al bue che trebbia il grano". - *Dt* 25:4, *TILC*.
"A chi mi critica rispondo così: Non abbiamo anche noi il diritto di mangiare e di bere? Non abbiamo anche noi il diritto di portare con noi una moglie credente come l'hanno gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Pietro? O forse solo io e Bàrnaba dobbiamo lavorare per mantenerci? Da quando in qua un soldato presta servizio nell'esercito a sue spese? E chi pianta una vigna non mangia forse la sua uva? E chi conduce un gregge al pascolo non beve il latte di quelle pecore? Ma non porto soltanto esempi tratti dall'esperienza umana. Anche **la legge di Mosè prescrive: Non mettere la museruola al bue che trebbia il grano**. Dio si preoccupa forse dei buoi? O è per noi che parla? Certamente! Questa regola è stata scritta per noi. Perché, chi ara il campo e chi trebbia il grano deve fare il lavoro nella speranza di avere la sua parte del raccolto. Noi abbiamo seminato per voi beni spirituali. Non c'è dunque nulla di strano se raccogliamo da voi beni materiali. Se altri hanno questo diritto su di voi, tanto più l'abbiamo noi. Ma noi non facciamo uso di questo diritto, anzi sopportiamo ogni specie di difficoltà, per eliminare qualsiasi ostacolo all'annunzio di Cristo". - *1Cor* 9:3-12, *TILC*.

2) **Leggende rabbiniche**. Sono dovute al desiderio di amplificare la storia sacra trasformandola in un continuo miracolo, con il risalto della provvidenza di Dio a favore del suo popolo. La roccia da cui scaturì l'acqua dopo la percussione di Mosè seguiva gli ebrei che peregrinavano nel deserto (*1Cor* 10:4). E la mente occidentale, sempre ristretta nel suo cogliere il dato letterale (non comprendendo la mentalità ebraica) vi ha visto proprio Yeshùa che seguiva davvero gli ebrei. Bene traduce il passo *TNM*: "Bevevano al masso di roccia spirituale che li seguiva, e quel masso di roccia *significava* il Cristo", anche se qualche errore c'è. Il testo originale greco è:

πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα·	ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ χριστός
pàntes tò autò pneumatikòn èpion pòma:	*èpinon gàr ek pneumatikès akoluthùses pètras, e pètra dè èn o christòs*
tutti la stessa spirituale bevvero bevanda:	bevevano infatti da spirituale che seguiva roccia, la roccia e era il consacrato

NR: "Bevvero tutti la stessa bevanda spirituale, perché bevevano alla roccia spirituale che li seguiva; e questa roccia era Cristo". Qui Paolo fa un *midràsh* o una riflessione sul passo biblico di *Nm* 20:11. Con una riflessione spirituale vuol dire questo: il popolo ebraico sarebbe perito nel deserto se Dio non avesse provveduto acqua. Dio li salvò per amore del suo popolo, certo, ma li salvò soprattutto *in vista di Yeshùa* che da loro doveva nascere. Se quindi il popolo non si estinse, questo essi lo dovettero a Yeshùa: quella roccia da cui scaturì l'acqua che li salvò *era* (in senso ebraico) ovvero significava Yeshùa. Un occidentale direbbe: furono salvati *in vista di* Yeshùa. Paolo, ebreo, più *concretamente* dice: quella roccia era Yeshùa. Si notino gli aspetti del *midràsh* (riflessione): "bevanda *spirituale*",

"roccia *spirituale*"; "che li *seguiva*" è il modo concreto ebraico per dire che Dio aveva in mente Yeshùa nel salvaguardare il suo popolo. Un occidentale direbbe: Yeshùa era nel progetto di Dio, il quale salvaguardava il suo popolo avendo lui in mente; il semita dice: Yeshùa era lì e li seguiva perché fossero salvaguardati. Anche da questo si vede come gli esegeti *occidentali* abbiamo travisato molto spesso questa particolare categoria del pensiero ebraico e abbiano preso scioccamente tutto alla lettera, inventando la preesistenza di Yeshùa.

3) **Spiegazioni di particolari non espressamente indicati nella Bibbia**. Mosè fu educato nella sapienza degli egiziani (*At* 7:22). I maghi opposti a Mosè erano Yamnes e Yambres (*2Tim* 3:8). Il diavolo ha altercato con l'arcangelo Michele a causa del corpo di Mosè (*Gda* 9, cfr. *Dt* 34:6). Gli angeli si sono uniti a donne umane (*Gn* 6; *Gda* 7). Pietro presenta l'ascesa di Yeshùa al cielo come una promulgazione della sua vittoria sugli angeli ribelli del periodo diluviano, ciò che il libro di *Enoc* (apocrifo, non ispirato) attribuiva allo stesso patriarca *Enoc*: "Anche Cristo ha sofferto una volta per i peccati, lui giusto per gli ingiusti, per condurci a Dio. Fu messo a morte quanto alla carne, ma reso vivente quanto allo spirito. E in esso andò anche a predicare agli spiriti trattenuti in carcere". - *1Pt* 3:18,19.

La figura di Balaam. Il libro dei *Numeri* offre due presentazioni diverse di Balaam. Nei capitoli 22-24, di tradizione più antica, lo descrive come un profeta pagano che, in contatto diretto con Dio, non disubbidisse mai al comando divino. Il capitolo 3, invece, lo considera responsabile della corruzione ebraica. Il *midràsh* adottò questa seconda presentazione, trasformando Balaam in un uomo perverso, colpevole di orgoglio, idolatra, dedito al libertinaggio. - Cfr. *2Pt* 2:15 e sgg.; *Gda* 11; *Ap* 2:14; Filone, *Targum*, *Midràsh*.

Credevano gli scrittori sacri a queste leggende? Può darsi. Ignoriamo se essi le presentarono solo come esempi leggendari (come talora facciamo pure noi in certe presentazioni, creando un'illustrazione), oppure se anch'essi vi credessero. Ma in tal caso si tratterebbe di opinioni personali, che non sono insegnate; ne parlano, infatti, non per difendere tali leggende, bensì per trarne delle verità indiscutibili. Le leggende diventano un semplice veicolo per insegnare una verità spirituale. Così la vittoria di Enoc sugli angeli ribelli diviene in Pietro un mezzo per sottolineare la vittoria di Yeshùa. La necessità di parlare sempre con delicatezza è suggerita dall'esempio di Michele che disputa con satana per il corpo di Mosè e la necessità di una vita pura dall'episodio degli angeli decaduti. - *Giuda*.

4) **Il *Midràsh* toglie gli antropomorfismi divini**. Il fatto che Dio scrisse i Comandamenti con il proprio dito non sembrava corrispondere al concetto della divinità come si era andato sviluppando nel corso dei secoli presso gli ebrei, per cui i libri ebraici non ispirati scritti tra le Scritture Ebraiche

e le Scritture Greche, conosciuti dai primi discepoli di Yeshùa, sostituiscono il *dito* di Dio (che sapeva di antropomorfismo) con gli angeli. - *Gal* 3:19; *At* 7:38.

5) **Riletture di passi biblici in funzione apologetica**. Gli ebrei non accettano Yeshùa perché hanno sugli occhi il velo di Mosè: "I figli d'Israele non potevano fissare lo sguardo sul volto di Mosè a motivo della gloria", "Noi tutti, a viso scoperto, contemplando come in uno specchio la gloria del Signore". - *2Co*r 3:7,18.

Un *midràsh* su Melchisedec si rinviene in *Eb* 7:2 dove se ne spiega il nome "Melchisedec, re di Salem" con "re di giustizia, re di pace" in quanto i nomi hanno rispettivamente questo significato. In *Eb* 7:3 si aggiunge che egli era senza padre, senza madre e senza genealogia, facendone così un angelo, come si ha in un *midràsh* su Melchisedec, scoperto a Qumràn. E la solita mente occidentale vi ha visto perfino Yeshùa vivente al tempo di Abraamo.

Gc 1:18: "Egli ha voluto generarci secondo la sua volontà mediante la parola di verità, affinché in qualche modo siamo le primizie delle sue creature". Questo passo si riferisce probabilmente a una interpretazione di *Gn* 1:1 ("In principio Dio creò"), data dal *Salmo* 119:160 che sa di *qabalàh*. Il *salmo* dice che il principio o sostanza (la "somma", nell'ebraico) della parola di Dio è "verità" (*emèt*): "La sostanza della tua parola è verità" (*TNM*). Ora, la *Toràh* inizia con tre parole:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים
bereshìyt barà elohìm
in principio creò Dio

Le lettere finali delle parole della frase ebraica sono:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים

Queste tre lettere sono rispettivamente l'ultima, la prima e la media dell'alfabeto ebraico, che disposte in ordine alfabetico danno

אמת (*emèt*) = "verità"

6) **L'*attualizzazione* consiste nell'applicare passi delle Scritture Ebraiche all'epoca contemporanea**. Gli esseni di Qumràn, commentando *Abacuq*, vedono nel "giusto" il loro Maestro di giustizia, nell'"empio" il sacerdote ostile al precedente, i *kittìm* (i primi abitanti di Cipro) si trasformano in romani. La Bibbia li identifica dapprima come ciprioti: "Dalla terra di Chittim" (*Is* 23:1); "Isole di Chittim" (*Ger* 2:10); "Isole di Chittim" (*Ez* 27:6). Giuseppe Flavio menziona Chittim e la chiama "Chetima", mettendola in relazione con Cipro e col "nome *chethìm* dato dagli ebrei a tutte le isole e alla maggior parte dei paesi marittimi" (*Antichità giudaiche,* I, 128, [vi, 1]). Gli antichi fenici chiamavano i ciprioti *kitti*. Gli studiosi sono il più delle volte concordi nell'identificare Chittim con Cipro. Ma i *chethìm* si trasformano poi, nei libri apocrifi, in macedoni (*1Mac* 1:1;8:5), in siri (*Giubilei* 37:19). E nella Bibbia si trasformano in romani: "Delle navi di Chittim verranno contro di lui ed egli si perderà d'animo. Poi riverserà la sua ira contro il patto santo, eseguirà i suoi disegni e

ascolterà coloro che avranno abbandonato il patto santo. Per suo ordine, delle truppe si presenteranno e profaneranno il santuario, la fortezza, sopprimeranno il sacrificio quotidiano e vi collocheranno l'abominazione della desolazione". - *Dn* 11:30,31.

Si tratta di *attualizzazioni* che potremmo caratterizzare con un implicito "questo significa che". Queste attualizzazioni si riscontrano spesso nelle Scritture Greche.

Matteo attualizza *Is* 7:14 riferendolo al concepimento di Miryàm, madre di Yeshùa (*Mt* 1:22). *Michea* viene usato per preannunciare che Betlemme sarà il luogo di nascita di Yeshùa; Matteo modifica ad arte il passo:

Mic 5:2	*Mt* 2:6
"Tu, o Betleem Efrata, quella *troppo piccola* per essere fra le migliaia di Giuda"	"Tu, Betleem del paese di Giuda, *non sei affatto la [città] più insignificante* fra i governatori di Giuda"

(*TNM* 1987)

Geremia in realtà parlava della deportazione di Israele in esilio: "Si è udita una voce a Rama, un lamento, un pianto amaro; Rachele piange i suoi figli; lei rifiuta di essere consolata dei suoi figli, perché non sono più. Così parla il Signore: «Trattieni la tua voce dal piangere, i tuoi occhi dal versare lacrime; poiché l'opera tua sarà ricompensata», dice il Signore; «*essi ritorneranno dal paese del nemico*»" (*Ger* 31:15,16); per Matteo però preannunzia il dolore di Rachele per l'eccidio dei bimbi di Betlemme. - *Mt* 2:16 e sgg..

Così, la voce nel deserto che riguardava il ritorno dall'esilio viene applicata al battezzatore Giovanni. - *Is* 40:3; *Mt* 3:3.

Colui che cavalca un mansueto asinello è il Cristo nel suo ingresso trionfale (*Mt* 21:7), tratto da *Zc* 9:9: "Cavalca un asino, sì, un animale fatto, figlio di un'asina" (*TNM*) che viene inteso da Matteo come due animali. Qui però va detto che - anche se *Mr* 11:7, *Lc* 19:35 e *Gv* 12:14,15 indicano che Yeshùa cavalcò un puledro o un giovane asino e non menzionano la presenza di un asino più vecchio, mentre *Mt* 21:7 parla di un'asina e del suo puledro - Yeshùa ovviamente non poteva sedere su due animali (sedette sui mantelli stesi sul puledro); dato che non cavalcò l'asina ma il puledro, Marco, Luca e Giovanni potrebbero non aver fatto menzione dell'asina madre.

L'agnello pasquale le cui le ossa non si dovevano spezzare preannuncia l'"agnello" Yeshùa sul palo. - *Gv* 19:36.

Il campo del vasaio comperato con il denaro di Giuda è profetizzato da *Zc* 11:12,13 ("Io dissi loro: «Se vi sembra giusto, datemi il mio salario; se no, lasciate stare». Ed essi mi pesarono il mio salario: trenta sicli d'argento. Il Signore mi disse: «Gettalo per il vasaio, questo magnifico prezzo con cui mi hanno valutato!». Io presi i trenta sicli d'argento e li gettai nella casa del Signore per il vasaio"),

secondo l'interpretazione che ne fa Matteo (*Mt* 27:9,10), che però presenta il passo di *Zaccaria* come profezia di Geremia!

Isaia profetizza i farisei secondo *Mt* 15:7; di fatto *Is* 29:13 parlava del popolo a lui contemporaneo. Yeshùa prende su di sé i dolori (*Is* 53:4; *Mt* 8:16 e sgg., li toglie da noi). La pietra rigettata è Yeshùa (*Sl* 118:22; *Is* 28:16: *1Pt* 2:4-8). Le punizioni del deserto durante l'Esodo diventano un monito per i discepoli di Yeshùa (*1Cor* 10:1-22). Le lezioni del Diluvio sono prese a modello da Yeshùa per ammonire i propri contemporanei. - *Mt* 24:37-42.

C'è in questo *metodo dell'attualizzazione* delle Scritture un preziosissimo suggerimento per noi. Quando leggiamo la Bibbia possiamo *applicarla a noi stessi oggi*. Rivivendo gli eventi del passato, immedesimandoci in essi, possiamo collocarci in quelle stesse circostanze e riflettere sul nostro comportamento, sulla nostra vita, su cosa ci insegna il testo biblico, su cosa dovremmo fare per essere sempre più ubbidienti e conformi all'amorevole e meraviglioso progetto di Dio. Ritorneremo su questo soggetto quando affronteremo il Corso di Spiritualità Biblica.

7) **Leggende**. Sono di tipo ben diverso dai miti, i quali attribuiscono certi eventi, di cui s'ignorano le cause, a interventi diretti di esseri divini. Mito è la concezione di rea Silvia ad opera del dio Marte, dalla quale sarebbero nati Romolo e Remo. Mito *sarebbe* il concepimento verginale di Yeshùa, qualora non fosse un dato storico, come invece effettivamente è. Di questi miti parla il Bultmann, che li vuole eliminare dai Vangeli (presunta demitizzazione). La leggenda tende invece a esaltare alcune persone, riferendo episodi miracolosi e straordinari. Di questo tipo è la leggenda aurea per i santi del Medioevo, oppure le varie passioni dei martiri con tratti evidentemente leggendari. Alcuni pensano che a questo genere letterario si possano riallacciare le vite di Elia e di Eliseo, nel ciclo che vi si riferisce del libro dei *Re*, che presenta continui eventi straordinari, che mancano, invece, nel resto del libro. Il problema merita uno studio profondo che non è ancora stato attuato del tutto. Attenzione, in ogni caso, a *non confondere leggenda con mito*.

Nella storia romanzata, nella quale cioè l'abbellimento artistico o leggendario prevale sul dato storico, alcuni vorrebbero introdurre gli episodi di *Daniele*, i dati del libro di *Ester* e la narrazione di *Giona*, che sarebbe più una parabola che un racconto storico. È possibile; è uno studio che si deve attuare, non per sfuggire al miracolo, ma per mostrare meglio le differenze formali tra i libri storici della Bibbia e questi racconti, per mostrarne meglio il genere letterario diverso. Ogni genere letterario ha una sua verità, che va tratta dall'intento avuto dallo scrittore nel presentare il proprio racconto.

8) **Miti?** La realtà può essere vista in due modi: in quello mitico e in quello storico. La mentalità mitica, messa di fronte al mondo, non lo considera come appare, ma se lo immagina quale frutto di scontri tra forze personificate e divinizzate che misteriosamente stanno dietro alla realtà. Anche i fatti storici - nei miti - più che risultato di forze politiche e sociali, riflettono contrasti tra esseri divini. Tali

miti in modo speciale riguardano l'origine del mondo e i primordi dell'umanità. La Bibbia conosce questi miti antichi, diffusi presso i sumeri, gli accadi, i fenici, ma *ne usa in modo assai sobrio*, più come tratti poetici che come realtà accolte nella propria fede (e solo con l'intento di mostrare la superiorità del Dio d'Israele su tutto il creato). Quanta differenza tra il maestoso racconto della creazione della *Genesi* (cap. 1) e l'epopea babilonese (*Enuma Elish*) secondo la quale Marduc fabbricò il mondo con il corpo del mostro Tiamat, suo rivale, e da lui debellato con difficoltà enormi! Di più, la Bibbia, anche quando allude alla lotta di Dio con esseri anti-divini, ne parla solo incidentalmente e per meglio portare in enfasi la superiorità infinita del Dio israelitico. Il passo: "Spezzasti la testa al leviatano, lo desti in pasto al popolo del deserto" (*Sl* 74:14), sotto la figura del primitivo mostro acquatico raffigura la liberazione di Israele dall'Assiria e dalla Babilonia: "In quel giorno, il Signore punirà con la sua spada dura, grande e forte, il leviatano, l'agile serpente, il leviatano, il serpente tortuoso, e ucciderà il mostro che è nel mare!" (*Is* 27:1; foto: Incisione di G. Dorè). Abbiamo qui una *storicizzazione* del mito! Il mostro presentato nella mitologia cananea è qui ridotto a puro *giocattolo* nelle mani di Dio.

Nei libri poetici non mancano tracce di tale lotta epica, ma esse sono *immagini poetiche* anziché realtà ammesse dagli ebrei: "Dio stesso non stornerà la sua ira; sotto di lui devono inchinarsi i sostenitori di colui che infuria" (*Gb* 9:13, *TNM* 1987); ciò che è tradotto "i sostenitori di colui che infuria" (frase oscura) e che *NR* cerca di spiegare con "i campioni della superbia" è in realtà nel testo originale ebraico: "Gli aiutanti di *ràhav* [רָהַב]"; questo *ràhav* era un mitico mostro marino. Poeticamente, la Bibbia mostra la superiorità del Dio di Israele sui sostenitori pagani di questi miti.

In *Is* 51:9,10 si legge: "Destati, destati, rivestiti di forza, o braccio di Geova! Destati come nei giorni di molto tempo fa, come durante le generazioni dei tempi antichi. Non sei tu quello che fece a pezzi Raab [רָהַב (*ràhav*), il mitico mostro marino], che trafisse il mostro marino? Non sei tu quello che prosciugò il mare, le acque del vasto abisso? Quello che fece delle profondità del mare una via per far passare i ricomprati?" (*TNM*). Un ricordo dell'antico valore dell'acqua come *male* (la pagana Orchessa Tiamat, opposta all'ordine) riappare in diversi libri biblici: i demòni non vogliono essere costretti ad abitare nell'abisso (*Lc* 8:31), dall'abisso escono gli esseri malvagi (*Ap* 11:7; 20:1-3). All'abisso presiede un angelo detto Abaddòn o "distruzione": "L'angelo dell'abisso. Il suo nome in ebraico è Abaddon" (*Ap* 9:11, *TNM*). Nella nuova Gerusalemme mancherà ogni traccia del mare/male: "E il mare non è più" (*Ap* 21:1, *TNM*), in quanto non vi sarà più il male, simboleggiato appunto dal mare. Non è difficile vedervi l'eco di un linguaggio mitologico dove il dio principale scende in campo contro il caos primitivo. È quanto si cantava nella liturgia di capodanno in Babilonia.

Ma di una tale festa non è rimasta ovviamente alcuna traccia liturgica presso gli ebrei, nonostante lo sforzo della scuola esegetica scandinava per provarne l'esistenza.

Scompaiono nella Bibbia tutte le divinità intermedie, forze naturali personificate, indispensabili in ogni narrazione mitologica. Anche le tenebre e l'abisso primordiali, ai quali si accenna, sono trasformati in esseri docili e ubbidienti al comando creatore divino. Inoltre le narrazioni bibliche si colorano di un contenuto morale (osservare il sabato nella creazione; punire i peccati nel Diluvio) che manca assolutamente in ogni narrazione mitica. *Non vi sono* reminiscenze mitiche in *Gn* 1.

Si tratta quindi di semplici paragoni poetici per meglio sottolineare idee proprie della spiritualità israelitica. Sono simili ad altre immagini poetiche come i "satiri" che danzano per la caduta di Babilonia e dell'Idumea (*Is* 13:21) e che si richiamano tra loro: "I frequentatori delle regioni aride devono incontrare animali ululanti, e perfino il demonio a forma di capro chiamerà il suo compagno. Sì, là il caprimulgo [ebraico לִילִית (*lylìyt*)] certamente starà a suo agio e si troverà un luogo di riposo" (*Is* 34:14). La *fantasia popolare* faceva, infatti, abitare i deserti da "satiri" (*lylìyt*) o da spiriti malvagi (*Mt* 12:43; *Ap* 18:2). Si tratta di metodi che ancora oggi noi utilizziamo senza peraltro credere ai miti soggiacenti. Noi pure diciamo che un tale è un satiro, un Ganimede, un Adone, un Orfeo, un vampiro, una sirena, una strega, ma solo per indicare che quella persona ha attitudini simili a tali esseri leggendari, ai quali ora non crediamo ovviamente più.

Anche i cristiani dei primi secoli hanno presentato Yeshùa come il buon pastore. Quando ormai

l'apostasia era divampata e i veri discepoli erano ormai "cristiani", gli hanno attribuito l'aspetto di Mercurio crioforo; la testa di Yeshùa nel mosaico dell'abside di S. Pudenziana (4° secolo) è modellata sul tipo classico di Giove (foto). Ciò non vuol dire, nonostante la loro apostasia, che essi credessero ancora a Giove o a Mercurio, ma utilizzarono forme artistiche allora in uso e le applicarono a Yeshùa. Perché anche uno scrittore sacro non avrebbe potuto utilizzare un procedimento simile e parlare poeticamente del *leviatan* e del mostro marino, noti al suo tempo, per meglio presentare la vittoria di Dio sul male?

Altri esempi. L'apertura del cielo per vedere Dio (*Ez* 1:1), l'esistenza del mondo degli dèi del Nord, sono espressioni di origine mitica, ma servono solo per sottolineare la presenza benefica di Dio. Yhvh viene sempre dal nord, mai da oriente (dove giaceva il Tempio) o dall'occidente, perché era pensiero comune che a nord (*safòn*) giacesse la dimora degli dèi (corrisponde al monte Casius, presso Ugarit, sul quale troneggiava Baal). Ciò non deve scandalizzare. Dove mai gli ebrei potevano collocare idealmente Dio se non nella parte geografica che tutti ritenevano sede divina? Certo gli ebrei non credevano agli dèi (erano assolutamente monoteisti), ma potevano pensare che Dio venisse proprio dal luogo in cui i pagani ritenevano erroneamente ci fossero i loro inesistenti dèi. Anche oggi i religiosi pensano a Dio come abitante nel cielo sopra di loro, trascurando il fatto che quello stesso

cielo è per altri esattamente sotto di loro, dall'altra parte del globo terrestre. Non va preso letteralmente: è un modo di dire, che Yeshùa stesso usò: "Padre nostro che sei nei cieli". – *Mt* 6:9.

Anche i cherubini posti a difesa del giardino dell'Eden si rifanno ad elementi mitologici babilonesi: i *kirubu* (si noti l'assonanza), messi a difesa delle porte dei templi. La descrizione di *Ezechiele* (1:5) si rifà ai portatori del trono che in Babilonia assumono la forma di animali. I geni babilonesi riuniscono assieme i più diversi elementi figurativi: arti di uomo, di toro, di aquila e di leone. Hanno però sempre un'unica testa. Ezechiele dà loro *quattro* volti che raffigurano rispettivamente le varie parti del mondo animale (uomo, toro, aquila, leone) per indicare, secondo il concetto dei gentili, lo strapotere divino su tutte le divinità. Yhvh domina lo spazio in tutte le direzioni (gli animali non devono voltarsi, ma vanno diritti in ogni direzione). Si usano gli elementi mitologici, *ma solo quali mezzi espressivi della potenza dell'unico vero Dio*.

Il racconto della torre di Babele, nonostante alcuni tratti di colorito mitico (Dio che scende dal cielo per vedere la torre), è un'interpretazione spirituale della famosa *ziggurat* babilonese (*Gn* 11:1-9). Infatti, la geografia del passo ci orienta verso la terra di Sennaar, ossia la Mesopotamia, e precisamente nel distretto babilonese (l'attuale Bagdad). L'uso dei mattoni cotti al sole si spiega con il fatto che in quella ragione scarseggia la pietra. Il bitume usato come elemento è dovuto all'abbondanza di petrolio in tale luogo. Il re Nabopolassar così afferma: "Feci dei mattoni; li feci preparare, mattoni ben cotti. Come un fiume dal cielo, senza misura alcuna, come una fiumana d'acqua devastatrice, comandai al canale Arachta di portarmi asfalto e bitume". - A. Jrku , *Altor: Kommentar zum A.T.*, Leipzig, 1923, pag. 53.

Tra le varie torri piramidali primeggia per l'imponenza della costruzione la *ziggurat* di Babel, esaltata dai documenti dell'epoca come una meraviglia senza pari, e che si chiamava in sumero *E-temen-an-ki*, vale a dire "Casa [tempio]–del-fondamento-del-cielo-e-della-terra" (esplorata da R. Koldewey nel 1899-1917, ha per base un quadrato di 91 m; la terrazza sulla quale essa si erge era di 456x412 m; cfr. A. Parrot, *La tour de Babel*, Neuchâtel, 1953). Di essa *Apocrizione di Alessandria* (4° secolo a. E. V.) dice che "era stata costruita da giganti che si proponevano di scalare il cielo". Si tratta di un edificio a terrazze che, innalzandosi sempre più, riducevano l'estensione del loro quadrato a ogni ripiano. A esse si accedeva mediante apposite gradinate. Le *ziggurat* volevano simulare le montagne inesistenti in Mesopotamia, sulle quali gli antichi pensavano di avvicinarsi di più alla divinità posta in cielo. La *ziggurat* di Babel, caduta parzialmente in rovina, era indubbiamente segno dell'orgoglio umano. Nabopolassar (625-605 a. E. V.) si vantava di aver voluto rendere "il fondamento della terra simile [per stabilità] al cielo". Nabucodonosor (604-562 a. E. V.) si gloriava di aver "costretto tutti i popoli di numerose nazioni al lavoro della *E-temen-an-ki*". Tiglat-Pileser (1110-1090 a. E. V.) si vantava di aver reso "una sola bocca", vale a dire assoggettati, "quarantadue

territori”. Tale scopo della costruzione della *ziggurat* di Babel stava scritto nella tavoletta di Esagila (era questo il nome del tempio costruito sulla sua sommità) in lingua e in caratteri ermetici. La Bibbia ne prende lo spunto per mostrare come tale intento unificativo di "tutta la terra" (di cui si parla in Mesopotamia) sia andato fallito e l'impresa rimasta senza termine. L’espressione "una lingua sola" indica l'unificazione di vari popoli con un solo intento, con una religione sola; denota l'unità politica, morale e religiosa dei vari popoli. Era un’espressione idiomatica per indicare l'unità di azione. La "confusione delle lingue" per cui essi non comprendevano più la lingua l'uno dell'altro, significa la discordia dei vari popoli assoggettati. “Il popolo che abita in Shuanna [Babilonia] rispose l'un l'altro: No! [non si capirono più, caddero in fazioni] e complottarono ribellioni per lungo tempo, per cui stesero le mani sull'Esagila, sul tempio degli dèi, e dissiparono oro, argento, pietre preziose per pagare l'Elam”. - *Pietra nera in Asarhaddon* in D.D. Luckenhill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* II, pag. 242 n. 642.

La cessazione dell'opera costruttiva fu certamente dovuta a invasioni nemiche, simili a quelle di cui parla, ad esempio, l'assiro Sennacherib nel 689: “Le città e le case, dalle fondamenta al tetto, devastai, distrussi, consumai con il fuoco. Le mura, i baluardi, i templi degli dei, le ziggurat di mattoni e di terra, quante ne aveva, io le demolii e le gettai nel canale Arechta. In questa città scavai canali, feci sparire la loro terra nelle acque, annientai le loro grosse fondamenta, io le trattai peggio di un diluvio. Affinché nell'avvenire non si trovasse più il posto; città e i templi degli dèi, io li distrussi con l'acqua, io li trasformai in palude”. Con l'indebolimento del potere centrale i sudditi, prima sottomessi, si ribellarono e non furono più di una "sola lingua” come prima. *Secondo il linguaggio biblico che elimina ogni causa seconda*, tutto ciò è attribuito a diretto intervento divino che deve "scendere" per visitare la "alta" torre che si eleva verso il "cielo". La visione di questa *ziggurat* incompleta, che poi altri sovrani dovettero cercare di completare, fu vista da Israele come il tentativo babilonese di procurarsi fama, di stabilire un grosso impero indipendentemente da Dio, che però scendendo (egli è molto più eccelso di tutte le costruzioni umane) per attuare il suo giudizio di condanna, produsse discordie, fazioni e opposizioni con la conseguente cessazione di ogni attività costruttiva. Così la torre che doveva essere segno di potenza e di unione, divenne simbolo di discordia e di disunione.

Che non si tratti di confusione linguistica risulta chiaro dal capitolo 10 in cui già si presentano i vari popoli con le loro differenti lingue, come se si fossero evolute in modo normale: “Questi furono i figli di Sem secondo le loro famiglie, *secondo le loro lingue*, nei loro paesi, secondo le loro nazioni”. - *Gn* 10:31, *TNM* 1987.

Poi in *Gn* 11:1 si legge *nella traduzione* italiana: “Ora tutta la terra continuava ad avere una sola lingua e un solo insieme di parole”. Ma l’ebraico non ha per nulla “una sola lingua”. Il testo biblico ha “un solo labbro” (*M*, *LXX*, *Vg*). In 10:31, “secondo le loro lingue” è infatti לִלְשֹׁנֹתָם (*lilshonotàm*);

mentre in 11:1 si ha שָׂפָה אֶחָת (*safà ekhàt*), “un labbro solo”. Questa espressione (“un labbro”) è *tipica* per indicare “un solo sentimento”. Inoltre, quello che *TNM* rende “un solo insieme di parole” e che, nella nota in calce, spiega come “un solo vocabolario”, è nel testo ebraico דְּבָרִים אֲחָדִים (*dvarìm ekhadìym*) ovvero “parole uniche”, che esprime l’idea di un intento condiviso cui attenersi (un po’ come il nostro “avere *una sola parola*”).

Infine, si ha il fatto che *babel* [= “porta di Dio”] fu fatto derivare dalla radice *balbul* che significa “mistura” (vale a dire “confusione” di mente, di religione, di popoli). Il vero ricordo ebraico sul loro passato s’incentra nella liberazione dall'Egitto, con Mosè, il legislatore che ha formato la morale biblica sotto la guida di Dio rivelatosi al Sinày. Da questa esperienza fondante gli ebrei risalgono pure ai patriarchi, specialmente fino ad Abraamo, non nascondendo però la circostanza non gradita che i “padri, come Tera padre di Abraamo e padre di Naor, abitarono anticamente di là dal fiume, e servirono gli altri dèi” (*Gs* 24:2). Più indietro risalgono al Diluvio, alla storia della caduta primitiva (peccato di Adamo e Eva), ma intessendo il tutto entro una cornice morale, *priva di veri tratti mitici* e contenuta in un racconto che non lasciò vasta ripercussione nei successivi scritti sacri. Questi muovono sul terreno della **storia** e sono *estranei a tutta la letteratura mitica* che tanto sviluppo ebbe presso gli altri popoli semiti. Nella storia primitiva gli ebrei introducono il quadro universale di tutti i popoli ricollegati genealogicamente a un'origine unica (Noè), il che fa vedere *una valutazione storica senza parallelo con gli altri popoli antichi*.

Il problema del mito nella Bibbia ha creato una discussione assai dura che ebbe inizio nel 19° secolo e fu originata dalle somiglianze tra i racconti biblici della creazione, del Diluvio e dei patriarchi con simili racconti cosmologici (sumeri, assiri, babilonesi). Si veda *Enuma Elish* per la creazione, *Ghilgamesh* per il Diluvio, *Adapa* per il primo peccato. Il Lénormant scrisse che i primi capitoli genesiaci contengono tradizioni identiche a quelle mitiche degli altri popoli: “Ciò che si raccontava presso questo popolo è uguale, in tutti i dati essenziali, a quanto dicevano i libri sacri sulle rive dell'Eufrate e del Tigri . . . L'ispirazione ha solo infuso uno spirito nuovo nel racconto: Le nozioni naturalistiche grossolane che là si esprimevano, diventarono qui il rivestimento morale di un ordine più elevato e di una spiritualità più pura”.

Presso i non cattolici ciò divenne pacifico, come appare dal commento alla *Genesi* di H. Gunkel: “Le leggende di Ge 1-11 sono tratte in gran parte” – dice lui – “da miti babilonesi, e non hanno più diritto al titolo di storia” (H. Gunkel, *Die Genesis*, 1922, pag. 16). Secondo costui le narrazioni mitiche mesopotamiche sarebbero state alquanto scolorite ma accettate dalla Bibbia, perché il monoteismo biblico era un clima “favorevole ai miti” (*Ibidem*, pag. 18). Per i cattolici la situazione fu diversa: l'ipotesi di Lénormant fu accolta (almeno in parte) da J.M. Lagrange (*La methode Historique*, 1907) e da Mons. d'Huest che in un celebre articolo apparso nel *Correspondant* del 25

gennaio 1893 su la *Question Biblique*, sosteneva che, salvo alcune esagerazioni, le idee del Lénormant potevano essere accolte: “L'ipotesi per la quale l'ispirazione biblica potrebbe riguardare anche racconti di origine umana senza garantirne la veracità assoluta per introdurvi delle verità dogmatiche e morali, è un'ipotesi accolta da un certo numero di studiosi ortodossi. In tal modo essi si traggono d'impiccio in tutte le difficoltà storiche, cosmologiche ed etnografiche . . . che oggi solleva la lettura della Genesi”.

Il Loisy, pur non riconoscendo una dipendenza diretta dei racconti biblici da quelli mesopotamici, asseriva: “Benché le leggende caldee abbiano fornito in gran parte il materiale delle leggende bibliche, un vasto lavoro di assimilazione, di trasformazione, è avvenuto durante un lungo tempo. Probabilmente vari anelli intermediari (tramite le tradizioni fenicie ed aramaiche) si sono intromesse un po' dovunque tra i Caldei e la Bibbia. Né la forma mitologica né la forma poetica si conservarono nella tradizione israelita; l'epopea divenne un racconto prosaico e il racconto assunse un valore morale per adattarsi al carattere di un Dio unico”. - A. Loisy, *Les mythes babylonieus et le premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1901, pagg. VII,VIII.

L'enciclica *Provvedentissimus Deus* (di Leone XIII, del 18 novembre 1893) proibì in modo assoluto le ipotesi precedenti: “Non deve tollerarsi la condotta di coloro che, per trarsi di impiccio, non esitano a concedere che l'ispirazione appartenga alla materia di fede e di costumi senza nulla di più, perché essi pensano a torto che le idee sono vere non tanto per quello che affermano, quanto piuttosto per il motivo con cui Dio le afferma”.

Dopo gli studi del Lagrange e specialmente degli esegeti più moderni, possiamo asserire in modo sicuro che *i primi capitoli genesiaci (1-11) non provengono direttamente dai miti mesopotamici* che sono tra loro staccati, spesso in contrasto e con lo sfondo politeistico. Essi sono un brano profetico che ***utilizza*** per la sua narrazione le tradizioni antiche diffuse tra i semiti, *dando loro un concatenamento e un significato nuovo atto a esprimere il messaggio divino*.

Si tratta, infatti, della creazione e della preistoria, che *non potevano essere conosciute dallo scrittore **se non mediante una rivelazione divina***. Soltanto che tale profezia invece di presentare il futuro, narra il passato. L'intento è quindi spirituale, il tempo è raccorciato (come nelle profezie del futuro) e vengono utilizzati (come nelle profezie) antichi miti orientali del passato, *purificati però dal loro politeismo* per mostrare la superiorità del Dio israelitico che tutto crea senza opposizione alcuna; che premia il bene, ma punisce la malvagità (Diluvio, peccato dei proto-parenti) e che conduce la storia verso il suo fine salvifico.

I capitoli 1-11 della *Genesi*, unici nella storia dell'umanità, non vanno quindi presi alla lettera, trattandosi di profezia anziché di storia e di preistoria. Questa valutazione dei primi capitoli genesiaci merita d'essere studiata e sviluppata a fondo.

CAPITOLO 37

Genesi, Pentateuco e critica letteraria

La critica delle fonti

Nella suddivisione adottata dalle varie versioni bibliche, le Sacre Scritture Ebraiche sono costituite da 39 libri. Pur essendo il materiale sempre lo stesso, gli ebrei ne contavano però solo 22 o 24 perché univano tra loro alcuni libri biblici. Oggi il *Tanàch*[387] conta 24 libri.

In ogni caso, i primi cinque libri della Bibbia sono considerati un gruppo ben definito, chiamato *Toràh* dagli ebrei e chiamato Pentateuco[388] se si usa il nome greco. Il suo primo libro è chiamato *Bereshìt* (בראשית), "in principio" in ebraico e *Genesi*[389] in greco (= origine, inizio, principio).

Libro	Sigla	*Toràh*/Pentateuco		
Genesi	*Gn*	בראשית	*Bereshìt*	"In principio"
Esodo	*Es*	שמות	*Shemòt*	"Nomi"
Levitico	*Lv*	ויקרא	*Vayikrà*	"Ed egli chiamò"
Numeri	*Nm*	במדבר	*Bamidbàr*	"Nel deserto"
Deuteronomio	*Dt*	דברים	*Devarìm*	"Parole"

Il *Tanàch* fu scritto quasi interamente in ebraico, tuttavia ci sono poche sezioni scritte in aramaico. Queste sono: *Esd* 4:8-6:18;7:12-26; *Ger* 10:11; *Dn* 2:4b-7:28.

Per accostarci alle Sacre Scritture ci sono, tra gli altri, tre metodi che vanno usati con prudenza e discernimento. Questi tre metodi, se usati bene, possono renderci un servizio prezioso.

Questi tre metodi sono:

1. *Metodo della storia delle redazioni*. Questo metodo cerca di determinare l'apporto personale che il singolo agiografo ha dato nei confronti delle sue fonti (la tradizione orale e scritta). Questo metodo studia la parte che ogni scrittore ebbe nella scelta, nell'esposizione e nella

[387] Il nome ***Tanàch*** (תנך) è un acronimo formato dalle iniziali di tre parole ebraiche: ***Toràh*** (תורה), ***Nevìim*** (נביאים), ***Ketuvìm*** (כתובים) = **Insegnamento**, **Profeti**, **Scritti**. Questa triplice divisione fu stabilita nei trattati talmudici, ma era già in vigore più anticamente. La usò il profeta Geremia: "La legge non verrà meno per mancanza di sacerdoti, né il consiglio per mancanza di saggi, né la parola per mancanza di profeti" (*Ger* 18:18) e anche il profeta Ezechiele (*Ez* 7:26). La usò anche Yeshùa nel primo secolo quando disse: "Si dovevano compiere tutte le cose scritte di me nella *legge di Mosè*, nei *profeti* e nei *Salmi*" (*Lc* 24:44), stando qui "salmi" per l'intera sezione degli altri scritti (*Ketuvìm*), essendone la sezione più corposa.

[388] Πεντάτευχος (*Pentàteuchos*), formato da πέντε (*pènte*), "cinque", e τεῦχος (*tèuchos*), "astuccio".

[389] Γένεσις (*Ghènesis*).

combinazione del materiale da lui scelto. È con questo metodo che appaiono con chiarezza il suo pensiero teologico, le sue predilezioni e i suoi gusti specifici nel presentare il suo materiale.

2. *Metodo della critica delle fonti* (critica letteraria). Questo metodo studia il significato di un brano o di un determinato versetto nelle fonti individuabili. Si deve, in altre parole, stabilire – quando è possibile – da dove i vari agiografi hanno attinto singoli racconti (o versetti) e cercare di intuire, se possibile, che senso dovevano avere tali brani nella fonte anteriore, prima della revisione che il singolo scrittore biblico vi ha applicato per adattarli alla propria teologia, allo scopo del proprio scritto.
3. *Metodo della storia delle forme*. Questo metodo cerca di scoprire, dove è possibile, le tappe per le quali è passato un determinato brano biblico. Vuole fissarne l'origine. Questo metodo cerca di vedere quale sia il nucleo storico che sta alla base del brano e fino a che punto la fede ebraica successiva ha chiarito e reso esplicito ciò che vi stava incluso come un germe.

Nell'applicare questi tre metodi vi è indubbiamente una grande difficoltà perché incombe di continuo il pericolo di un soggettivismo esagerato. Il serio e profondo biblista deve tenere costantemente davanti a sé la vera prospettiva e preoccuparsi costantemente di evitare i dogmi e i pregiudizi; il suo approccio deve essere aconfessionale e basato sulla ragione.

La critica biblica, quanto alle lingue bibliche, si avvale della loro grammatica e della loro struttura, tenendo anche in considerazione il loro sviluppo e le loro relazioni; tutto ciò allo scopo di identificare particolari caratteristiche, come la struttura letteraria, il genere letterario, il contesto, il significato, gli autori sacri e l'origine dei loro scritti.

Va ripetuto e sottolineato che un requisito *fondamentale* per essere un serio e profondo biblista è quello di accostarsi al testo sacro in maniera aconfessionale e far uso della ragione. Diversamente, il rischio è quello di andare a cercare nelle pagine della Bibbia ciò che tira acqua al mulino della sua religione, interpretandolo secondo i dogmi e le dottrine del proprio credo. Così facendo non sarebbe più un biblista ma un esegeta di una religione o, al massimo, un teologo religioso.

Il serio, scrupoloso e preparato biblista che sa far uso della ragione non ripercorre semplicemente le vie tracciate da altri biblisti e studiosi prima di lui. Di certo se ne avvale, ma approfondisce e sa mettere in dubbio, qualora gli sembri che qualcosa non quadra, ciò che è stato affermato in precedenza, anche se dai più è accettato. Nella sua scrupolosa disamina può accadere che abbia come un lampo: un'idea nuova gli si affaccia alla mente. È un momento che può rivelarsi molto importante, per cui non deve trascurare la sua intuizione. Seguendola, può scoprire qualcosa di nuovo e apportare un notevole contributo alla biblistica. Se invece non porta a nulla, dovrà essere pronto ad abbandonarla.

Ma torniamo ora alla critica biblica e al libro di *Genesi*, inquadrandolo nel Pentateuco. La critica letteraria ha usato in passato un importante argomento nel tentativo di dimostrare l'età post-mosaica del Pentateuco. Lo introduciamo con un esempio che, per quanto semplice, ci dà un'idea del procedimento seguito. Si leggano queste frasi:

1. “Sei ne la terra fredda”;
2. “Che i due descritti di sopra stessero ivi ad aspettar qualcheduno, era cosa troppo evidente”;
3. “Su i nostri vestimenti leggeri”;
4. “Sì come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere”;
5. “Maestosamente avanzò e ascese la rotonda piazzuola di tiro”.

Si cerchi ora di datare, anche grossomodo, le frasi. Quando potrebbero essere state scritte? La prima è tratta da un verso della lirica *Pianto antico* di Giosuè Carducci, scritta tra il 1861 al 1887; l’espressione “ne la” ci impedisce di ritenerla contemporanea. La seconda è tratta dal romanzo *Promessi sposi* di Alessandro Manzoni, scritto tra il 1840 e il 1842; le espressioni “di sopra” (anziché più sopra”) e “qualcheduno” (anziché qualcuno) ci fanno dire che lo scritto è alquanto datato. Nella terza, tratta dalla stupenda poesia *La pioggia nel pineto* di Gabriele D’Annunzio, deceduto nel 1938, rinveniamo espressioni che sanno di tempi passati. La quarta, pur comprendendola perfettamente, ci appare subito molto arcaica: fu infatti stata scritta in volgare da Dante Alighieri nel suo *Convivio* tra il 1304 e il 1307-8. L’ultima potrebbe essere stata scritta stamattina: è tratta da *Ulisse* di James Joyce, del 1922.

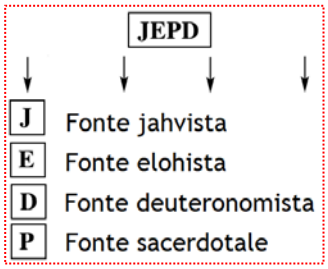
Completiamo l’esperimento: “Nel teatro di guerra si aggirava impavido un videoreporter”. Con assoluta certezza possiamo dire che questa frase non può attribuirsi ad alcuna delle precedenti epoche. Ce lo impedisce la parola “videoreporter”, che non avrebbe potuto usare neppure il moderno e inglese James Joyce.

Ed eccoci al punto: che ci fanno in *Genesi* e nel Pentateuco delle parole alquanto rare che non troviamo nel resto della Bibbia ma che invece troviamo nel *Talmùd*[390] e nei *Midrashìm*[391], che furono scritti in epoca post-biblica? Sarebbe come trovare la parola “videoreporter” in uno scritto di James Joyce. Detto così, sembra un ragionamento inoppugnabile basato su fatti oggettivi. Ma *sembra*, appunto. Così *sarebbe se* trovassimo nel Pentateuco o addirittura in *Genesi*, ad esempio, il vocabolo מְשִׁיחִים (*meshikhìm*)[392], che equivarrebbe a trovare “videoreporter” in Joyce. Ma così non è.

Precisiamo intanto la teoria specifica usata dalla critica biblica letteraria, che è espressa così: se una parola ricorre meno di tre o quattro volte nelle Scritture Ebraiche ma si trova spesso nella letteratura ebraica post-biblica (*Talmùd* e *Midràsh*), significa che tale parola deve essere di origine tardiva e che perciò i brani biblici che la contengono devono pure essere di composizione tardiva.

[390] Il *Talmùd* contiene un compendio scritto della *Toràh* Orale dell'ebraismo rabbinico e altri trattati che commentano la Bibbia ebraica (*Tanàch*).
[391] Contengono l’esegesi biblica seguita dalla tradizione ebraica e gli insegnamenti basati sui versetti della *Toràh*.
[392] Traduzione ebraica del termine greco χριστιανοί (*christianòi*) che si trova in *At* 11:26.

È basandosi su questo criterio, in apparenza logico, che fu possibile sostenere l'esistenza di un presunto Codice Sacerdotale (denominato P[393]) di origine esilica/post-esilica. Si arrivò così all'ipotesi documentale (nota anche come teoria delle quattro fonti o teoria JEDP), formulata nell'Ottocento dal biblista e orientalista tedesco Julius Wellhausen (1844 – 1918) per spiegare la formazione del Pentateuco (in ebraico *Toràh*). Senonché, lo studioso veterotestamentario e linguista americano Robert Dick Wilson (1856 – 1930) mise poi alla prova la sua teoria. Con pazienza stilò dapprima una lista più che esauriente dei cosiddetti vocaboli rari che si trovano nelle Scritture Ebraiche e, con più pazienza ancora, ne cercò tutte le occorrenze bibliche. Infine ne pubblicò il risultato nel 1926, a pag. 135 del suo *A Scientific Investigation of the Old Testament*, che riproduciamo di seguito:



THE EVIDENCE: VOCABULARY

	Number of words occurring in O T five times or less	Per-centage of these words in Talmud		Number of words occurring in O T. five times or less	Per-centage of these words in Talmud
Psalms lxxix	3	00 0	Book IV	61	31.1
Prov xxxi 1-9	0	00 0	Book V	118	34.7
Isaiah xxxv-xxvii	0	00 0	Micah iii	15	33.3
Obadiah	7	14.3	Prov. x-xxii 16	80	33.8
Isaiah xxxvi-ix	7	14 3	Proverbs xxii. 17-xxiv	30	36 7
Judges-Ruth	107	15.8	Sam.-Kings	356	37.2
Nahum	36	16.7	Habakkuk	34	38 2
Ezra i-vi	6	16.7	Joel	28	39 3
Micah ii	11	18 2	Jonah	15	40.0
Isaiah xxxiv-v	5	20 0	Hosea	65	41 5
Isaiah xiii-xiv	10	20.0	Jehovist (J)	162	44 4
Isaiah (1st pt.)	121	22 3	Zephaniah	31	45 2
Malachi	13	23 1	Amos	50	46 0
Ezekiel	335	24 9	Elohist (E)	119	48 7
Lamentation	56	25 0	Prov. xxxi 10-31	6	50 0
Haggai	4	25.0	Holiness Code (H)	48	50.0
Ezra vii-x	8	25 0	Chronicles	144	51 5
Zechariah ii	16	25.0	Prov. xxv-xxix	52	51.9
Isaiah xl-lxvi	62	25.8	Esther	57	52 6
Proverbs i-ix	69	27.5	Priest Code (P)	192	53.1
Daniel	47	29.8	Deuteronomist (D)	154	53 2
Zechariah i	22	30 8	Proverbs xxx	15	53.5
Zechariah iii	12	30 8	Song of Songs	99	54.6
Micah i	22	31.8	Nehemiah	48	56.3
Job	374	31 0	Ecclesiastes	77	57.1
Jeremiah	278	32 1	Memoirs of Nehemiah	27	59.3
Psalms	514	33.1			
Book I	123	35 8			
Book II	135	31.1			
Book III	76	30 3			

La scoperta fu sorprendente: i cosiddetti vocaboli rari si trovano non solo in ciascun libro biblico del *Tanàch*, ma perfino in quasi ogni suo capitolo. Ciò comporta che se la teoria documentaria di Wellhausen fosse affidabile, l'intera Bibbia ebraica sarebbe di origine molto tardiva.

Per apprezzare meglio il risultato della ricerca di Wilson, si esamini questa risultanza:

[393] Dal tedesco *Priestercodex*.

PAROLE BIBLICHE RITENUTE RARE			
JEDP - *Tanàch*	Datazione a.E.V. secondo JEDP	Parole rare	% nel *Talmùd*
Presunta fonte J	9° secolo	162	44,4 %
Presunta fonte E	8 ° secolo	119	48,7 %
Presunta fonte D	7 ° secolo	154	53,2 %
Presunta fonte P	6°-5° secolo	192	53,1 %
Geremia		278	32,1 %
Isaia 1-39		121	22,3 %
Deuteroisaia (40-66		62	25,8 %
Daniele		47	29,8 %

Si noti la presunta fonte J: stando alla teoria documentale sarebbe il documento più antico. Ebbene, tale presunta fonte ha una percentuale molto alta delle presunte parole rare che normalmente si trovano nel *Talmùd*.

È così dimostrato che l'argomentazione critica di Wellhausen fa cilecca e va abbandonata. Nel contempo abbiamo conferma di quanto detto più sopra:

> Può accedere che il serio biblista, nella sua scrupolosa disamina, abbia come un lampo: un'idea nuova gli si affaccia alla mente. È un momento che può rivelarsi molto importante, per cui non deve trascurare la sua intuizione. Seguendola, può scoprire qualcosa di nuovo e apportare un notevole contributo alla biblistica. Se invece non porta a nulla, dovrà essere pronto ad abbandonarla.

L'idea di Wellhausen era nuova, ma egli non la mise alla prova verificandola con la Bibbia stessa, e quindi non l'abbandonò. Anche Wilson ebbe un'idea, ma la verificò e alla fine risultò vincente.

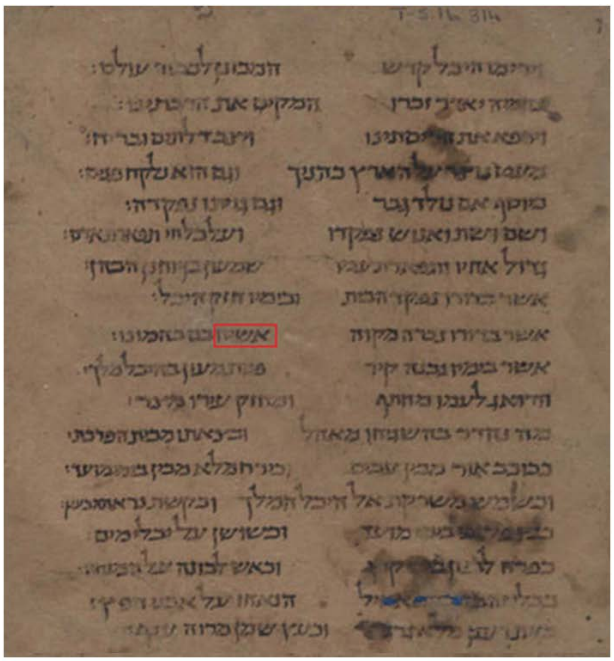
L'idea relativa alle parole rare poteva anche essere inizialmente buona, ma prima di prenderla a scatola chiusa, senza verifica, Wellhausen avrebbe dovuto pensare ad un aspetto importante che noi oggi non trascuriamo e che ci avrebbe fatto dubitare a priori di quell'idea: noi possediamo solo una minima parte della letteratura ebraica extrabiblica. Che ne sappiamo se quelle cosiddette parole rare vi comparivano? Il confronto fatto solo con il *Talmùd* e il *Midràsh* è menomato in partenza. Nella Bibbia ebraica troviamo ben 1500 circa *hàpax legòmena*[394], ma sarebbe errato concludere che tali parole non fossero d'uso comune nel linguaggio extrabiblico. Si prenda come esempio il vocabolo greco μίλιον (*mìlion*), "miglio", che troviamo nelle Sacre Scritture Greche: è un *hapax legomenon*. Lo si riscontra unicamente in *Mt* 5:41 e non compare mai neppure nella *LXX*. Vuol forse dire che quella parola era raramente usata? Se stessimo solo all'unico passo biblico in cui compare, non sapremmo neppure se il vocabolo μίλιον (*mìlion*) è neutro o maschile. In *Mt* 5:41 è complemento oggetto, ma la desinenza -ον (*-on*) è la stessa sia per l'accusativo maschile che per l'accusativo neu-

[394] Il termine *hapax legomenon* (al plurale *hapax legomena* o *hapax legomenoi*), dal greco ἅπαξ λεγόμενον (*ápacs legómenon*), = "detto una volta sola", è una forma linguistica (parola o espressione) che compare una sola volta nell'ambito di un testo.

tro. Dobbiamo ricorrere al vocabolario per scoprire che è neutro. Sebbene usato nella Bibbia una sola volta, questo *hapax legomenon* era di uso comunissimo: si tratta del miglio romano[395]. Nel passo mattaico è messo in bocca al giudeo Yeshùa e l'evangelista Matteo scrisse per gli ebrei.

Che poi, a ben pensarci, non poteva essere esattamente il contrario? Ovvero che quelle parole ritenute rare che si trovano nel *Talmùd* e nel *Midràsh* non sono altro che parole che erano già in uso da secoli. Lo abbiamo visto, se si è notato, nella citazione dantesca tratta dal *Convivio*: vi appaiono le parole "filosofo" e "sapere", oltre all'espressione "naturalmente desiderano", che sebbene appartengano ad un testo scritto all'inizio del 1300 potremmo benissimo trovare oggi in un'una pubblicazione appena stampata.

Siccome possediamo solo una minima parte dell'antica letteratura ebraica extrabiblica, ogni nuova scoperta apporta maggiore conoscenza, facendoci conoscere delle parole che fino a quel momento erano ritenute di origine tardiva. Si prenda ad esempio il vocabolo אשיח (*ashiakh*), "serbatoio", che compare nell'apocrifo *Siracide*[396]. Alla fine del 19° secolo fu fatta una scoperta strabiliante: vennero alla luce molti manoscritti depositati nella *ghenizàh*[397] del Cairo e tra questi diversi manoscritti in ebraico di parti del *Siracide*, tra cui la sezione contenente *Siracide* 50:3 in cui compare la parola אשיח (*ashiakh*).



Manoscritto B, *Folio* 19, *recto* (Cambridge University Library, Regno Unito), contenente *Ben Sirarch* 49:12-50:10; alla riga 9 la parola אשיח, nel riquadro rosso; più sotto l'ingrandimento.

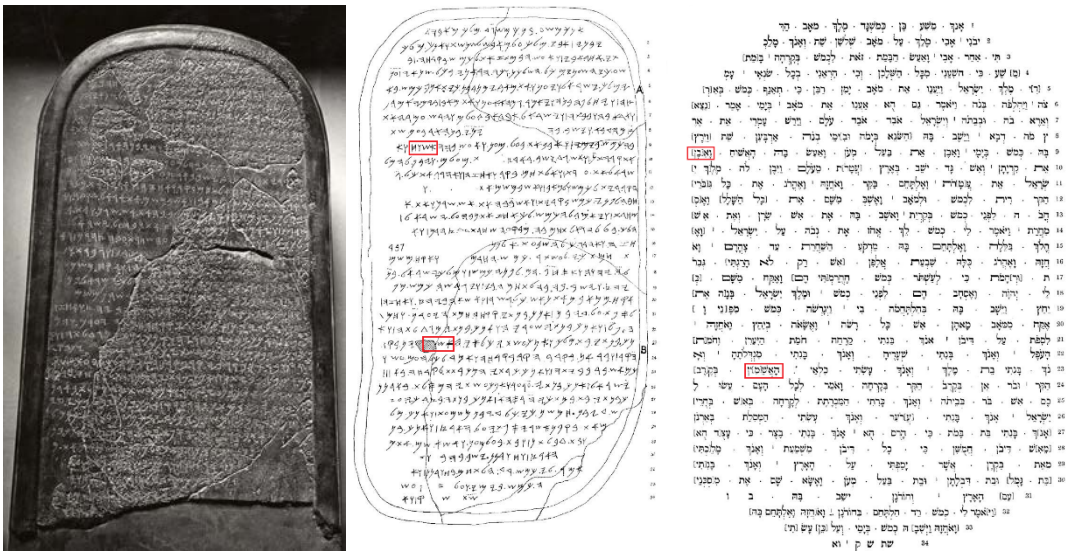
Ora, questa parola "rara", secondo i canoni stabiliti da Wellhausen dovrebbe essere ritenuta tardiva. Eppure … sorpresa! Il vocabolo lo si può leggere nella Stele di Mesha, una pietra moabita in basalto nero, situata in Giordania, la quale riporta un'iscrizione incisa nel 9° secolo avanti la nostra era. - Nell'immagine che segue: la Stele di Mesha esposta nel Museo del Louvre a Parigi, la riproduzione del testo, scritto in lingua moabita

[395] Il miglio romano misurava circa 1480 m ed era pari a 8 stadi romani; uno stadio misurava 185 metri.

[396] Il libro apocrifo di *Siracide*, noto anche come *Ecclesiastico* e accolto dalla Chiesa Cattolica, ci è pervenuto in greco con il titolo di Σοφία Σειράχ (*Sofía Seirách*), "Sapienza di Sirach". Risulta scritto originariamente in ebraico nel 2° secolo prima della nostra era dal giudeo gerosolimitano Yehoshùa ben Sirach (tradotto "Gesù figlio di Sirach", da qui il nome del libro *Siracide*).

[397] La *ghenizàh* (in ebraico גניזה, = "[luogo di] deposito", è il posto in cui gli ebrei custodivano i loro scritti usurati in attesa di essere sepolti.

(una derivazione del dialetto cananaico con le lettere simili a quelle ebraiche e fenicie) e la trascrizione in lettere ebraiche; nei riquadri rossi la parola אשיח.



Il vocabolo אשיח, rinvenuto nella Stele di Moab, rimase senza documentazione dal 9° secolo a. E. V., finché lo si ritrovò (sette secoli dopo!) nel testo ebraico del *Ben Sirach* ritrovato nella *ghenizàh* del Cairo[398].

Un'altra presunta prova che diversi testi biblici tradiscano un'origine post-esilica, i sostenitori dell'ipotesi documentaria pensarono di trovarla nella presenza di parole aramaiche al loro interno. Fu infatti solo dopo l'esilio babilonese – seguito alla distruzione di Gerusalemme nel 587 a. E. V. – che i giudei smisero di parlare l'ebraico dei loro padri e adottarono l'aramaico, che era la lingua internazionale parlata dal Tigri al Nilo. Si noti cosa accadde quando gli esuli tornarono finalmente in Palestina: "Tutto il popolo si radunò … e disse allo scriba Esdra di portare il libro della legge di Mosè [la *Toràh*], che il Signore aveva dato a Israele … il sacerdote Esdra portò la legge [*Toràh*] davanti all'assemblea … Lesse il libro … Giosuè, Banì, Serebia, Iamin, Akkub, Sabbetài, Odia, Maasia, Kelità, Azaria, Iozabàd, Canan, Pelaià e i leviti spiegavano la legge al popolo … Essi leggevano il libro della legge di Dio a brani distinti e *spiegavano il senso, e così facevano comprendere la lettura*" (*Nee* 8:1-8, *passim*, *TILC*). Non si trattava semplicemente di esegesi: le spiegazioni erano date in aramaico. Prima dell'esilio a Babilonia solo gli acculturati e i funzionari parlavano aramaico. Lo si noti in *2Re* 18:26: "Eliakìm, figlio di Chelkia, Sebna e Iòach risposero al gran coppiere: «Per favore, parla ai tuoi servi in aramaico, perché noi lo comprendiamo; ma non parlarci in giudaico: il popolo che è sulle mura ha orecchi per sentire»". - *TILC*.

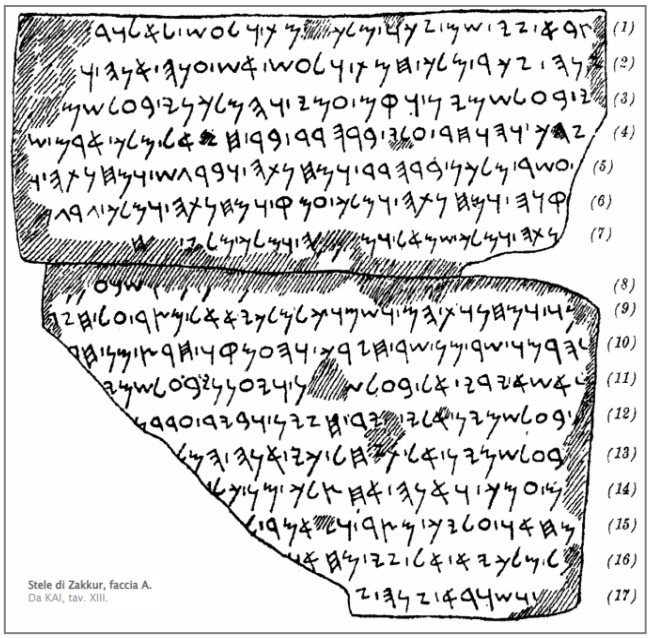
[398] Il vocabolo אשיח compare anche alcune volte nei manoscritti di Qumran (rotoli del Mar Morto), datati al primo secolo della nostra era e ritrovati nella grotta n. 3. – Cfr. John Marco Allegro, *Treasure of Copper Scroll*, 1960, pag. 30.

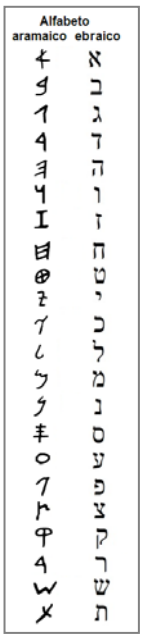
Stando così le cose, è comprensibile che i wellhausiani usino per la loro teoria l'argomentazione che l'ebraico preesilico non poteva contenere parole aramaiche[399]. Tuttavia trascurano il fatto che se l'ebraico preesilico e l'aramaico fossero stati separati e indipendenti, avremmo avuto due lingue parallele in cui, come in tutte le parallele, queste non si incontrano mai. Ciò è però smentito dall'archeologia biblica.

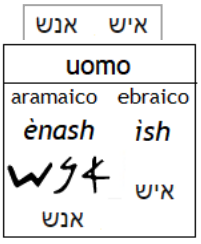
Si prenda ad esempio l'iscrizione aramaica del re Zakir, scoperta nel 1903 in Siria (nella foto la stele, attualmente conservata a Parigi presso il Museo del Louvre). La dottoressa Alessandra Avanzini, professoressa di Filologia semitica presso l'Università di Pisa, scrive al riguardo:

> Da Tell Afis proviene l'iscrizione del re Zakir, uno dei testi che costituiscono il Corpus aramaico antico. Pur numericamente esiguo tale Corpus contiene testi di notevole estensione, che forniscono un considerevole numero di informazioni storiche e linguistiche allo studioso.
>
> Ha qui la sua attestazione più antica la scrittura aramaica, che avrà grande fortuna nei secoli successivi.

L'iscrizione, datata al 852-828 prima di Yeshùa, presenta molte parole cananee (ebraiche), tra cui l'ebraico *ìsh*, "uomo", al posto del consueto *ènash* aramaico.







Lo stesso fenomeno si ha nella iscrizione di Bar-Rakib (8° secolo avanti la nostra era; riproduzione a destra), conservata al Museo Archeologico di Istanbul, in Turchia. Anche in questa iscrizione sono presenti delle parole cananee (ossia ebraiche); ad esempio, l'ebraico *anì* al posto dell'aramaico *anàh* per "io".

Ciò che dà più valore alla presenza di questi ebraismi nella lingua aramaica è il fatto che le iscrizioni furono eseguite non solo da non giudei ma anche in luoghi assai lontani dalla Palestina. Non si tratta quindi di particolarità dell'aramaico giudeo.

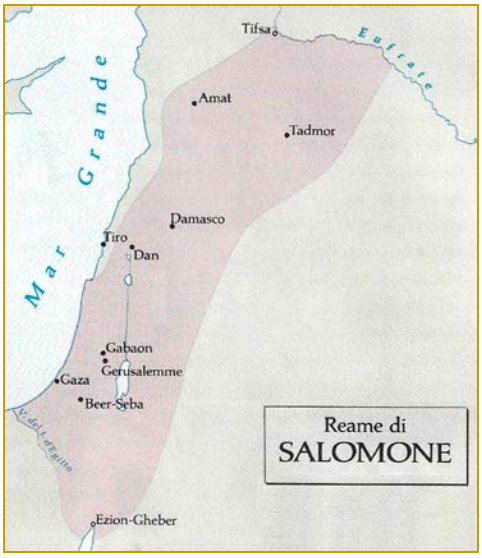
[399] Si noti che anche qui siamo in presenta di una intuizione. Che non è da poco e, come è stato sottolineato, le intuizioni vanno sempre seguite per vedere dove portano. Ma vanno anche *sempre verificate*.

In più, che il miscuglio tra cananeo e aramaico sia antichissimo lo mostra la letteratura ugaritica[400] del 15° secolo a. E. V. (ovvero in epoca mosaica) rinvenuta a Ras Shamra, corrispondente all'antica città fenicia di Ugarit. Sin dal tempo di Mosè, quindi, troviamo una tale compenetrazione di ebraismi da far pensare che l'ugaritico sia stato un dialetto aramaico che ha assorbito molte parole cananee.

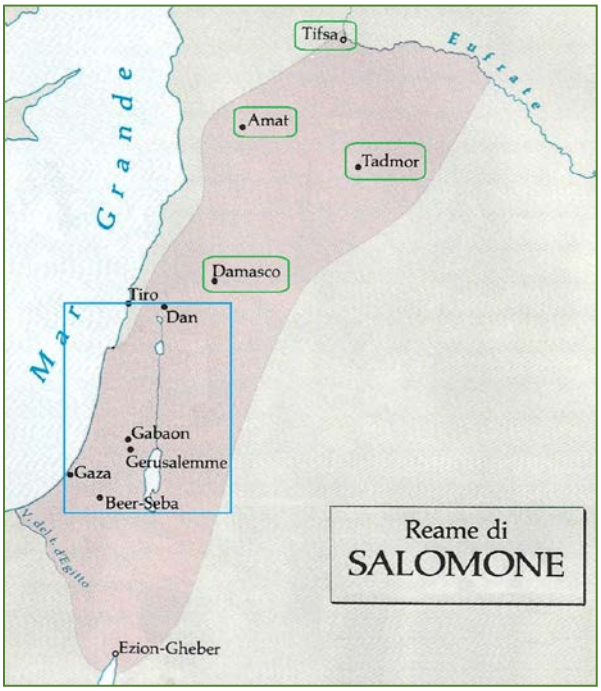
Nel libro biblico di *Genesi* sono evidenti gli influssi aramaici sin dalle epoche più antiche. Abraamo, il capostipite del popolo ebraico, era di Ur in Caldea (*Gn* 11:28; cfr. *At* 7:2,4), quindi parlava aramaico arcaico, la lingua degli aramei, che divenne poi la lingua internazionale della Fertile Mezzaluna.

> "Tu pronuncerai queste parole davanti al Signore, che è il tuo Dio: «Mio padre era un Arameo errante»". - *Dt* 26:5.

Con Abraamo siamo a circa quattro millenni or sono. Da Ur dei caldei Abraamo si spostò poi con la sua parentela a Caran, dove si parlava aramaico, e lì risiedette a lungo (*Gn* 11:31). Suo figlio Isacco sposò Rebecca, che pure parlava aramaico, essendo figlia di Betuel l'arameo (*Gn* 25:20). Anche il fratello di Rebecca, Labano l'arameo (*Ibidem*), parlava ovviamente aramaico, e così le sue due figlie Lea e Rachele che sposarono Giacobbe, figlio di Isacco (*Gn* 29:21-28). Quando Labano raggiunse suo nipote Giacobbe, i due eressero un mucchio di pietre a testimonianza del patto che fecero, e in *Gn* 31:47 è detto che "Làbano lo chiamò *Iegàr Sahadutàh* [יְגַר שָׂהֲדוּתָא][401] e Giacobbe lo chiamò *Galeèd* [גַּלְעֵד][402]". Giacobbe usò il nome cananeo, mentre suo zio usò quello aramaico. Durante il periodo monarchico il re Davide estese il dominio ebraico dal fiume Nilo al fiume Eufrate, mantenendo la pace con il re di Tiro (*2Sam* 8:1-14;10:6-19; *1Re* 5:3; *1Cron* 13:5;14:1,2; 18:1–20:8). Suo figlio, il re Salomone, consolidò il regno. Tale estensione portò a scambi commerciali e culturali. Nell'estensione ebraica, come si può notare dalla cartina, erano comprese importanti città che erano tutte in regioni aramaiche:



[400] L'ugaritico è un dialetto semitico occidentale molto affine all'ebraico.
[401] "Mucchio di testimonianza" in aramaico.
[402] "Mucchio di testimonianza" in ebraico cananaico.



Tifsa - situata all'estremità settentrionale del regno salomonico (*1Re* 4:24), si trovava sulle rive del fiume Eufrate.

Amat – situata lungo importanti vie carovaniere, si trovava al confine settentrionale del territorio ebraico. - *1Re* 8:65; *2Re* 14:25; *2Cron* 7:8; cfr. *Nm* 34:8.

Tadmor – situata nel deserto siriaco e chiamata Palmira dai greci e dai romani; Salomone vi realizzò diverse opere edilizie. - *2Cron* 8:1,4.

Damasco – bagnata dai fiumi Abana e Parpar (*2Re* 5:12) e situata in una posizione nevralgica sulle antiche vie carovaniere e militari fra i paesi del Mediterraneo, la Mesopotamia e l'Oriente, è menzionata per la sua superba bellezza in 7:4 nel poetico *Cantico* biblico.

Considerata la vastità di tutta questa regione in cui si parlava aramaico, e tenuto conto che era sotto il controllo ebraico, non stupisce trovare con una certa frequenza degli aramaismi nei libri biblici. Nella poesia biblica del tempo li troviamo in alcuni salmi davidici, in *Ecclesiaste* e nel *Cantico dei cantici*.

Fermo restando che la presenza di termini aramaici negli scritti biblici non prova in sé che tali scritti siano postesilici – e lo dimostrano gli aramaismi che si rivengono nella poesia biblica citata, che postesilica non è – è doveroso tuttavia affrontare questa domanda: perché l'influsso aramaico diventa consistente soprattutto nei libri biblici esilici o postesilici[403] in prosa? Intanto, le espressioni idiomatiche aramaiche e le costruzioni grammaticali aramaiche presenti mostrano che gli autori sacri ebrei di questi libri avevano dimestichezza anche con l'aramaico. Ma rimane la domanda, che può essere meglio posta così: perché *il genere letterario* causa una differenza nell'uso di aramaismi? Indagando sotto questo aspetto possiamo notare che l'influsso aramaico è assente in libri profetici postesilici (*Aggeo*, *Zaccaria*, *Malachia*). Tale anomalia, se così vogliamo chiamarla, è ancor più notevole perché al tempo di quei profeti l'aramaico era la lingua prevalente.

La risposta sta proprio nel loro andare controcorrente: quei profeti erano talmente fedeli alla *Toràh* che, parlando e scrivendo nel nome del Dio d'Israele, vollero mantenere nel loro linguaggio la purità mosaica.

Tra parentesi, un procedimento inverso lo avrebbe adottato l'evangelista Luca, il quale scrisse il suo Vangelo componendo un'opera letteraria destinata a persone di cultura. Pur usando un greco che è tra i migliori di tutte le Sacre Scritture Greche, i primi due capitoli li compose in uno stile molto

[403] Sezioni ebraiche di *Daniele*, *Esdra*, *Neemia* e, in parte, anche *Ester*.

aramaizzante. Il che si spiega sia con il fatto che Luca, nell'essersi "accuratamente informato di ogni cosa dall'origine" (1:3), utilizzò documenti aramaici; sia col fatto che mantenendo gli aramaismi ricostruisce artisticamente un colorito più semitico intessuto di reminiscenze dalle Sacre Scritture Ebraiche.

Tornando alla teoria documentale della presunta divisione delle fonti (JEDP), va evidenziato che molti termini ebraici che i wellhausiani classificano come aramaismi, non lo sono affatto, ma sono parole autenticamente ebraiche oppure provenienti dal fenicio, dal babilonese o da dialetti arabi. Un caso eclatante riguarda i nomi ebraici terminanti in ן[o]- (-*on*). Per molti critici wellhausiani è automatico che essi siano aramaismi perché la desinenza ן[a]- (-*an*) era comunemente usata dagli aramei. Ciò che però hanno trascurato del tutto è che questa desinenza è molto comune anche nel babilonese e dell'arabo. Stando così le cose, quei critici dovrebbero dimostrare che tale desinenza non era usata anche dagli ebrei al tempo dei cananei, così come dovrebbero dimostrare che essa deve obbligatoriamente provenire dall'aramaico e non dal babilonese o dall'arabo. Invece, tramite i documenti egizi è stato stabilito con assoluta certezza che la finale ן- (-*n*) esisteva nella lingua cananea sin da prima che gli ebrei conquistassero la terra di Canaan. Nei documenti egizi che riportato la conquista della Palestina ad opera del faraone Thutmose III (1481 – 1425 a. E. V.) sono elencate almeno 17 città i cui nomi ebraici terminano in -*n*. Un esempio si ha in Meghiddo, מְגִדּוֹן (*meghiddòn*) - in egizio *Meketi*, *Makitu* e *Makedo* -, nella cui battaglia il faraone egizio Thutmose III si scontrò nel 15° secolo avanti la nostra era con una coalizione di 330 principi cananei guidati dal re di Kadesh. Sostenere che il *Meghiddòn* nome della città cananea sia di derivazione aramaica è un assurdo, e ciò vale per tutti gli altri nomi ebraici terminanti in -*on*. A comprova si hanno le lettere di Tell el-Amarna, redatte in cuneiforme su tavolette di argilla, rinvenute nel Medio Egitto, ad Amarna, l'antica Akhetaton (si noti la finale -*on*), città fondata nella seconda metà del XIV 14° secolo prima della nostra era dall'omonimo faraone. Anche in queste lettere è impossibile far derivare dall'aramaico i nomi in -*on*.

L'orientalista tedesco Emil Friedrich Kautzsch (1841 – 1910) elencò nel suo *Die Aramäismen im alten Testament* 350 parole che compaiono nella Bibbia ebraica e che egli classificò con certezza o con buona probabilità di origine aramaica. Il già citato studioso R. D. Wilson le verificò e affermò che fino ad allora cento di quei vocaboli non si erano mai trovati in alcun documento aramaico e che almeno 135 dei restanti 250 non si sono mai rinvenuti in documenti aramaici anteriori al 2° secolo avanti la nostra era. Con la sua scrupolosa indagine il Wilson mostrò che i rimanenti 115 vocaboli sono reperibili in testi aramaici anteriori e precisò che in tale periodo anteriore almeno 75 di essi sono stati rinvenuti in babilonese, in arabo, in fenicio e in etiopico, oltre che in ebraico e in aramaico. A

questo punto la domanda era: quale lingua li prese a prestito da quale altra? Chi copiò da chi? Domanda che ne suscita un'altra: tutte quelle lingue potrebbero aver fatto derivare quei vocaboli dal proto-semitico? Alla fine del suo studio R. D. Wilson mostra che dei 350 termini catalogati da E. Kautzsch come aramaismi solo 50 di essi si trovano nel Pentateuco[404].

CLASSIFICAZIONE DI EMIL FRIEDRICH KAUTZSCH	
350 termini ritenuti aramaici o di origine aramaica	
VERIFICA EFFETTUATA DA ROBERT DICK WILSON	
100	Del tutto assenti nei documenti aramaici
135	Assenti nei documenti aramaici anteriori al 2° sec. a.E.V.
40	Presenti nei documenti aramaici anteriori al 2° sec. a.E.V.
75	Presenti nei documenti aramaici anteriori al 2° sec. a.E.V., ma rinvenuti anche in babilonese, in arabo, in fenicio e in etiopico, oltre che in ebraico e in aramaico
350	Totale
Dei 350 solo 50 sono rinvenibili nel Pentateuco	

Excursus

Protosemitico, aramaico, ebraico

Per molti potrebbe essere una sorpresa apprendere che il termine "lingua ebraica" non è mai usato nelle Sacre Scritture Ebraiche. Non ci si faccia ingannare dalle traduzioni. In *2Re* 18:26, ad esempio, si legge: "Non parlarci in ebraico" (*ND*), ma il testo biblico ha יְהוּדִית (*yehudìt*), "giudaico". L'ebraico era chiamato nella Bibbia "lingua di Canaan" (*Is* 19:18) e "lingua giudaica" (*Is* 36:13). È in tarda epoca che si menziona l'"ebraico", e ciò non si trova nella Bibbia ma nell'apocrifo *Siracide* (*Ecclesiastico*), in 1:1, in cui compare la parola greca ἑβραιστὶ (*ebraistì*), "ebraico".

L'ebraico appartiene alle lingue semitiche ovvero parlate dai popoli discendenti da Sem (figlio di Noè), "padre di tutti i figli di Eber" (*Gn* 10:21); da Eber discesero gli ebrei. La zona di diffusione delle lingue semitiche andava dal Tigri al Mediterraneo, dall'Armenia all'Arabia settentrionale, e, in seguito, fino alle regioni settentrionali dell'Africa.

Il nome di Eber, antenato di Abraamo, è nella Bibbia עֵבֶר (*èver*). Dalla stessa radice proviene il nome "ebreo" che compare per la prima volta nella Bibbia applicato ad "Abramo, l'*Ebreo* [עִבְרִי (*ivrì*)]" (*Gn* 14:13). Oggigiorno l'ebraico, dalla stessa radice, si chiama עברית (*ivrìt*).

Sebbene non si conosca la lingua originaria semitica, conosciamo le lingue da essa derivate, alcune delle quali sono ancora vive.

Le lingue semitiche

Le lingue semitiche si dividono i tre grandi famiglie o gruppi principali:

1. ***Gruppo orientale***. Si tratta dell'**accadico**, la più antica lingua semitica conosciuta. Questa lingua comprende i dialetti *assiso* e *babilonese*.
2. ***Gruppo nord-occidentale***. Comprende il *cananeo*, il *fenicio*, l'*ebraico* e l'*aramaico*.

[404] Di questi 50 termini, solo 24 sono impiegati dal rabbino romano Onkelos (ebraico: אונקלוס) nel suo *Targùm* (= traduzione in aramaico) sulla *Toràh*, datato al 110 circa della nostra era. Logica vorrebbe, stando alle asserzioni del Kautzsch, che Onkelos - giacché tradusse l'ebraico in aramaico - le avesse utilizzati tutti e 50. Vero è che il vocabolario aramaico poteva essere nel frattempo cambiato e che diversi suoi termini non erano più utilizzati, ma una loro perdita del più di 50% è troppo alta per poter essere ipotizzata.

- Il **cananeo** era parlato in Canaan prima che vi entrassero gli israeliti. L'ugaritico è quasi parallelo al cananeo e al fenicio.
- Il **fenicio** era la lingua del popolo insediatosi sulle coste orientali del Mediterraneo, vicino all'attuale Libano, popolo che inventò l'alfabeto.
- L'**ebraico** è la continuazione della lingua cananea. Il dialetto moabita è affine all'ebraico.

3. L'**aramaico** era la lingua parlata dapprima dai nomadi dislocati nelle valli del Tigri e dell'Eufrate e nelle maremme caldee.
4. ***Gruppo sud-occidentale***. Vi appartengono l'**arabo** e l'**etiopico**.

L'ebraico biblico

L'ebraico, biblicamente inteso, è la lingua parlata dagli ebrei dalla conquista della Terra Promessa fino al primo secolo prima della nostra era. È in questa lingua che sono stati redatti i libri sacri che compongono le Scritture Ebraiche, eccezion fatta per alcune brevi sezioni in aramaico, che si trovano in *Esdra* 4:8–6:18;7:12-26; *Geremia* 10:11 e *Daniele* 2:4b–7:28.

Ogni lingua si evolve in continuazione. Ovviamente, anche l'ebraico non è sfuggito a questa naturale evoluzione lungo la storia. Tuttavia, i libri sacri presentano un aspetto pressoché uniforme nel lessico, nel frasario e nella sintassi. Le ragioni di tale uniformità possono essere così riassunte:

- ***Volontà degli scrittori biblici*** di attenersi alla tipicità classica dei libri antichi piuttosto che seguire l'evoluzione della lingua parlata contemporanea. È per questo che possiamo ammirare la somiglianza linguistica tra i libri biblici più antichi e gli ultimi. Raffrontandone la lingua con gli scritti rabbinici del tempo si avverte un netto contrasto.
- Il ***lavoro degli scribi posteriori***, data la loro grande considerazione per il testo sacro, impedì qualsiasi alterazione. Già verso il 2° secolo della nostra era il testo sacro consonantico era fissato.

Nonostante questa caratteristica fissa e costante dell'ebraico biblico, si possono distinguere nella sua storia linguistica due grandi periodi: preesilico e postesilico. Prima dell'esilio (avvenuto nel 6° secolo a. E. V.) si ha il periodo aureo, quello dell'ebraico classico; nella lingua c'è armonia, vivacità, concisione, freschezza, parallelismo poetico regolare, assenza di parole straniere. Dopo l'esilio inizia la decadenza della lingua: l'aramaico diventa la lingua più comune e l'ebraico diventa lingua dei letterati, pur accusando inevitabili influenze della nuova lingua che s'impone (aramaismi, prolissità di stile; cfr. *Esd*, *Nee*, *Ez*).

Sorprendentemente, unico caso nella storia umana, l'ebraico è tornato oggi a rivivere. Non s'era mai visto che una lingua morta resuscitasse. Eppure, oggi, nello stato d'Israele si parla ebraico. Un aneddoto narra che, poco tempo prima del *Primo Congresso Sionista*, in un salotto borghese del centro Europa, Theodor Herlz (fondatore del Sionismo), incontrò il linguista Eliezer Ben Yehuda, un ebreo lituano, che sperava di far rinascere l'antica lingua ebraica. Ognuno dei due, sentendo l'altro parlare del suo sogno, fece finta di coglierne il fascino, ma, appena lasciato l'interlocutore, si lasciò andare a riconoscere realisticamente quanto assurdo e inattuabile fosse quel sogno. A dispetto dei detrattori, entrambi i sogni (uno stato israeliano e il ripristino dell'ebraico) furono realizzati. Sebbene gli ebrei ortodossi non accettassero inizialmente l'idea di usare la "lingua santa" ebraica per la vita quotidiana e per "fare la spesa al supermercato", oggi in Israele l'ebraico è la lingua ufficiale; alcuni gruppi di ebrei ultra-ortodossi continuano invece a usare l'*yiddish* (אידיש, "giudeo/giudaico" o *giudeo-tedesco*; si tratta di una lingua germanica del ramo germanico occidentale, parlata dagli ebrei originari dell'Europa orientale; l'*yiddish* è parlato da numerose comunità in tutto il mondo ed è scritto con i caratteri dell'alfabeto ebraico per la vita di ogni giorno.

La fisionomia dell'ebraico

L'ebraico è una lingua del tutto diversa dalle nostre occidentali. A chi l'affronta si presenta quindi sia con lati alquanto duri sia con lati alquanto attraenti. La sua caratteristica di essere scritto e letto da destra a sinistra è una difficoltà solo iniziale cui presto ci si abitua. Rispetto alla pronuncia, l'ebraico presenta qualche suono che in italiano non esiste: ci riferiamo alla lettera ח (*kh*) che si pronuncia molto forte e che assomiglia al *j* spagnolo. I nomi ebraici non hanno declinazioni e quindi neppure le desinenze dei casi, come ha invece il greco. L'articolo è uno solo per tutti i generi e i numeri: *ha* (ה) e viene premesso alle parole come prefisso;

esempio: “il libro”, הספר (*hasèfer*), in cui *sèfer* (ספר) è “libro” e *ha* (ה) l’articolo. Il verbo ha solo due tempi, contrariamente al greco che è ricco di modi e di tempi. Il vocabolario ebraico è alquanto povero. La sintassi della lingua è semplice e piana, niente a che fare con il periodare latino e greco. L’accento tonico in ebraico cade sull’ultima e la penultima sillaba, più spesso sull’ultima.

L’aramaico

Giovanni Semerano (1911 - 2005) è stato un filologo italiano, studioso delle antiche lingue europee e mesopotamiche. Egli esaminò più di 7000 termini del greco, del latino, del tedesco e dell’inglese, rintracciandone la corrispondenza nel lessico delle antiche lingue **semitiche** (***accadico*** e ***sumero***). Con i suoi accurati studi dimostrò anche che il presunto indoeuropeo non è mai esistito, parlando così di *favola dell'indoeuropeo* (titolo anche di un suo scritto). Sulla base delle affinità riscontrate, Semerano mostra che le antiche lingue mesopotamiche sono la testimonianza di una fase preistorica della lingua umana. Giovanni Semerano ha rintracciato **la madre di tutte le lingue *in Mesopotamia***. La lingua sumera era parlata nella Mesopotamia meridionale almeno dal 4° millennio a. E. V. e fu poi rimpiazzata dall’accadico come lingua parlata dal 2000 a. E. V. circa.

Contro le fantasiose e non scientifiche idee degli evoluzionisti, la storia inizia all’improvviso. Ciò è del tutto conforme al racconto biblico. Anche le scoperte di G. Semerano che la madre di tutte le lingue è in Mesopotamia sono conformi al racconto biblico. L’Eden, in cui Dio piantò un giardino per porvi i nostri primogenitori, si trovava proprio in Mesopotamia, di cui viene menzionato anche il fiume Eufrate. – *Gn* 2:8-14.

Solo alcuni sempliciotti delle religioni pensano che Adamo e Eva parlassero ebraico, e ciò lo deducono ingenuamente dal fatto che la parte più antica della Bibbia fu scritta in ebraico. La lingua si evolve in continuazione. È pure un’ingenuità credere che le diverse lingue siano sorte d’un tratto alla torre di Babele, come se Dio avesse dato origine a nuovi vocabolari e a nuove grammatiche. Tale idea popolare e tradizionale è dovuta alla non comprensione del testo biblico. – Cfr. il capitolo 33 (*La torre di Babele*) in questo testo.

Fu dalla Mesopotamia che Abraamo, per comando di Dio, uscì per recarsi nella Terra Promessa (*Gn* 11:27;12:1). E fu da Abraamo che sorse il popolo di Israele (*Gn* 12:2). Che lingua parlava Abraamo? Ovviamente quella parlata a Ur dei Caldei (le cui rovine si trovano oggi vicino a Nassiria, a sud di Baghdad, in Iraq), di cui era originario (*Gn* 11:27). Ur si trovava nella Mesopotamia meridionale, proprio dove Semerano ha rintracciato la madre di tutte le lingue. Al tempo di Abraamo, in Mesopotamia si parlava ormai l’accadico (influenzato dal sumero), una lingua semitica. Assiri e babilonesi parlavano accadico. La scrittura, inventata dai sumeri, era cuneiforme. – Foto: testo in accadico, lingua semitica.

A Ur dei Caldei, comunque, si parlava l’**aramaico** (**caldaico**). I caldei erano stanziati nella Mesopotamia meridionale insieme agli aramei, un popolo semitico nomade. Abraamo era un arameo. La lingua di Abraamo era quindi l’aramaico (caldaico).

Diversi nomadi si spostarono dalla zona di Ur verso nord-ovest. Sappiamo che Abraamo con il suo clan si trasferì dapprima a Haran, nella Mesopotamia settentrionale, dove suo padre Tera morì (*Gn* 11:31,32;12:4,5; *At* 7:2-4). La loro lingua (l’aramaico) penetrò così nelle regioni siriane con centro a Damasco. L’aramaico divenne poi la lingua dei viaggiatori e dei commercianti, come i fenici sul mare, e fu vastamente usato dal 2° millennio a. E. V. fin verso il 500 della nostra era. Essendo l’aramaico affine al cananeo, al fenicio e all’ebraico, dapprima si affiancò a queste lingue, poi ne invase il campo fino a sostituirle del tutto.

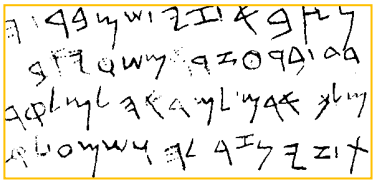
Una testimonianza dell’affiancamento dell’aramaico all’ebraico la troviamo in *Gn* 31:47: “Labano chiamò quel mucchio Iegar-Saaduta e Giacobbe lo chiamò Galed”. Si è nel 18° secolo a. E. V.. Giacobbe era il nipote di Abraamo e risiedeva in Palestina; Labano, “figlio di Betuel, l'*Arameo*” (*Gn* 28:5), era zio di Giacobbe e risiedeva ad Haran in Mesopotamia (*Gn* 25:20). Era qui da Labano che Giacobbe si era poi recato e abitava

(*Gn* 27:41–28:5). Quel mucchio di pietre ricevette dai due lo stesso nome (“mucchio testimone”, *Gn* 31:52) ma in lingue diverse: *Iegar-Saaduta* in aramaico; *Galed* in ebraico.

L’aramaico è menzionato nella Scrittura alcune volte. Ad esempio, in *Dn* 2:4 è detto che “i Caldei risposero al re in *aramaico* [אֲרָמִית (*aramìt*)]”. L’aramaico si divide in due gruppi:

- *Aramaico occidentale*, cui appartiene **l’aramaico biblico**, che Girolamo (il traduttore latino della Bibbia nel 4° secolo della nostra era) chiamava “caldaico”. È la lingua usata nei papiri di Elefantina, una colonia giudaica (5° secolo), nei *Targumìm* (parafrasi bibliche), nel *Talmùd* gerosolimitano (commentario rabbinico) e nella versione samaritana del *Pentateuco*.
- *Aramaico orientale*. È la lingua del *Talmud* babilonese. Da esso deriva il siriaco.

Aramaico ed ebraico sono lingue semitiche. L’aramaico differisce molto dall’ebraico ma è una lingua affine che ha le stesse lettere dell’alfabeto ebraico; anch’essa si scrive da destra a sinistra ed è consonantica (furono i masoreti ad aggiungere i punti vocalici all’aramaico biblico, come fecero per l’ebraico). Come l’ebraico, anche l’aramaico ha maschile e femminile, singolare, duale e plurale. – Foto: testo in aramaico antico.



La grande espansione dell’aramaico ne fece una lingua internazionale, soprattutto quando l’aramaico sostituì l’accadico nel vasto impero assiro (6° secolo a. E. V.).

Già nell’8° secolo a. E. V. abbiamo una testimonianza biblica dell’internazionalità dell’aramaico. Il re d’Assiria, Sennacherib, aveva mandato un contingente militare a Gerusalemme per costringere il re giudeo Ezechia alla resa. Il suo portavoce parlava ovviamente l’aramaico, sua lingua materna, ma anche l’ebraico. E fu in ebraico che costui si rivolse al portavoce di Ezechia. Ora si noti l’atteggiamento di quest’ultimo: “Ti prego, parla ai tuoi servi in aramaico, perché noi lo capiamo; non parlarci in lingua giudaica poiché il popolo che sta sulle mura ascolta”. – *2Re* 18:26.

I molti reperti archeologici (tavolette in caratteri cuneiformi, papiri, sigilli, monete, pietre iscritte) con iscrizioni in aramaico, provenienti dalla Mesopotamia, dalla Persia, dall’Egitto, dall’Anatolia e dall’Arabia, mostrano quanto questa lingua fosse internazionale. L’aramaico continuò a essere usato anche durante il periodo ellenistico, dal 323 a. E. V. fino all’inizio della nostra era.

La grande espansione dell’aramaico, soprattutto al tempo della dominazione persiana (6° secolo a. E. V.) spiega la sua accoglienza nei testi sacri della Bibbia. Sezioni in lingua aramaica si trovano in *Esdra* 4:8–6:18;7:12-26; *Geremia* 10:11 e *Daniele* 2:4b–7:28.

Una questione tuttora dibattuta è se Yeshùa parlasse ebraico o aramaico. Riportiamo l’opinione di uno studioso:

> “Per le vie delle città principali [della Palestina] senza dubbio si sentivano parlare diverse lingue. Il greco e l’aramaico erano evidentemente le lingue comuni, e la maggioranza delle popolazioni urbane probabilmente le capivano entrambe, anche in città ‘moderne’ e ‘occidentali’ come Cesarea e Samaria dove il greco era più comune. Ufficiali e soldati romani potevano conversare in latino, mentre gli ebrei ortodossi potevano benissimo parlare fra loro un ebraico tardo, lingua che sappiamo non era né l’ebraico classico né l’aramaico, nonostante le analogie con entrambi . . . Non c’è modo di sapere con sicurezza se egli [Yeshùa] sapeva parlare greco o latino, ma nel suo ministero di insegnante usava abitualmente l’aramaico o l’ebraico popolare che aveva subìto notevoli influssi aramaici. Quando Paolo si rivolse alla folla nel Tempio, viene detto che parlò in ebraico (Atti 21:40). Gli studiosi in genere ritengono che si trattasse di aramaico, ma è senz’altro possibile che la lingua comune fra gli ebrei fosse allora un ebraico popolare”. - George E. Wright (studioso e archeologo biblico, esperto del Vicino Oriente antico), *Biblical Archaeology*, 1963, pag. 243.

Che diverse lingue fossero normalmente parlate nel primo secolo, lo deduciamo anche da *At* 6:1: “Sorse un mormorio da parte degli *ellenisti* [“*graecorum*”, “de[i] greci”, *Vulgata*] contro gli Ebrei”. Gli “ellenisti” erano i giudei che parlavano greco, gli “ebrei” erano i giudei di lingua ebraica.

Nelle Scritture Greche si trovano alcuni aramaismi. Lo stesso Yeshùa usò alcune parole aramaiche, dal che potremmo dedurre che normalmente parlasse ebraico, pur usando a volte espressioni aramaiche. Paolo parlava ebraico (*At* 22:2), tant’è vero che il resuscitato Yeshùa, quando lo chiama, gli parla in ebraico. - *At* 26:14.

Excursus

Un'espressione aramaica tra scrittura d'Israele e Vangelo
Analisi linguistica ed esegetica di Mc 15,34
di Antonella Rizzuto

(*Dissertatio ad Licentiam*, Studium Biblicum Franciscanum, Gerusalemme, 2019)

ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; [*eloi eloi lema sabachthani?* – Nota aggiunta] sono le ultime parole di Gesù morente sulla croce nel Vangelo di Marco. Si presentano come citazione di Salmo 22(21),2a in lingua aramaica, l'unica citazione della Scrittura in aramaico in tutto il NT, considerato il parallelo di Mt 27,46 come forma mista tra ebraico e aramaico. Assumendo come ipotesi il primato marciano e prendendo atto dei molteplici aramaismi presenti nel Vangelo, si pone la questione del perché l'evangelista abbia utilizzato questa espressione e che funzione gli abbia attribuito nel racconto della morte di Gesù, versetti nei quali le parole semitiche, strettamente intrecciate al riferimento ad Elia, suonano di difficile comprensione. È la forma linguistica del tutto particolare che attira l'attenzione e che pone domande sul suo rapporto con la matrice aramaica della tradizione che sta alla base del Vangelo, da una parte, e con l'AT, dall'altra. L'obiettivo della ricerca è quindi quello di cogliere l'intento dell'evangelista nel riportare sulle labbra di Gesù nel momento della morte, il culmine del Vangelo, parole aramaiche corrispondenti ad un salmo della Scrittura di Israele. Attraverso ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; [*eloi eloi lema sabachthani?* – Nota aggiunta] l'indagine parte dalla croce per percorrere l'intero testo, alla ricerca di collegamenti sincronici e diacronici che contribuiscano a fare emergere elementi significativi su Marco e la sua opera. La metodologia richiede l'analisi dei testi originali implicati e il loro confronto, compresi nel quadro dello sfondo aramaico del Vangelo greco e del messaggio che Marco indirizza al lettore. Lo studio si sviluppa in quattro fasi che riguardano: le parole aramaiche traslitterate e la loro traduzione greca in 15,34; il contesto anticotestamentario del grido, in primo luogo il Sal 22; il contesto letterario sincronico del grido, con l'analisi dei legami intratestuali sviluppati tra grido e intero Vangelo; il contesto letterario più ampio e il contesto ambientale del grido, cioè il confronto con gli altri Sinottici e l'attenzione agli aspetti della redazione e tradizione in Mc, all'impiego dell'aramaico, al nesso tra grido e messaggio teologico. In questa impostazione la constatazione della presenza della matrice aramaica a livello gesuano e di prima trasmissione dell'annuncio su Gesù obbliga a confrontare le parole del Crocifisso riportate da Mc con il linguaggio del giudaismo contemporaneo d'espressione semitica. Il fatto linguistico diventa cioè determinante, ha rilevanza centrale non solo riguardo alla credibilità della tradizione ma anche per l'esegesi e l'interpretazione teologica del testo evangelico.

[Dopo aver esposto lo *Status quaestionis*, Antonella Rizzuto fa un'analisi molto approfondita partendo dalla critica testuale (*Critica textus*), arrivando alla conclusione che la *critica textus* permette di assumere il testo di *Mr* 15:34, che lei analizza ulteriormente. Passa poi all'analisi linguistica di ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι (*eloi eloi lema sabachthani*) perché "l'analisi deve consentire di individuare la lingua nella quale è stata formulata la frase". Come prima analisi si occupa con grande competenza della traslitterazione o trascrizione fonetica del suono dell'espressione non greca in caratteri non greci; fa poi un confronto tra le parole citate di Yeshùa con quelle del salmo nel *Testo Masoretico* e nella *LXX*, per conclude che "dopo aver analizzato il v. in sé occorre, per l'interpretazione, inquadrarlo nel suo contesto, capire da dove viene e come l'evangelista lo utilizza", per tentare di comprenderne il significato al tempo in cui l'evangelista scrisse. Con grande acume, Antonella Rizzuto prende in considerazione "le versioni plausibilmente disponibili nel I sec. d.C., a cui Mc può aver attinto": l'ebraica del *Testo Masoretico*, la greca della *LXX*, l'ebraica di Qumran e l'aramaica del *Targùm*. La sua conclusione: "In sintesi, il Sal 22 nelle sue differenti versioni è caratterizzato in senso individuale oppure collettivo, settario oppure nazionalistico, escatologico, eventualmente messianico, più o meno liturgico. Ha comunque i suoi elementi tipici nella contrapposizione tra orante e nemici, l'invocazione di un intervento divino che liberi da un supplizio mortale perpetrato da infedeli (stranieri o peccatori), il ringraziamento e l'esaltazione della regalità di Dio". Al cap. 3 della sua tesi, Antonella Rizzuto spiega: "Il grido di 15,34 per essere interpretato deve essere letto all'interno del testo a cui appartiene. Il contesto immediato della frase aramaica è la pericope della morte, il contesto prossimo è la sezione della passione e il

più remoto è l'intero Vangelo di Marco. L'analisi intratestuale rileva i collegamenti di forma e di contenuto che emergono sincronicamente tra le diverse parti del testo. Questi collegamenti spesso rimandano all'AT". Passa poi ad esaminare con molta accuratezza tutti questi aspetti. Segue un confronto sinottico dei Vangeli, da cui "emerge un nucleo centrale di narrazione riportato in tutti e tre i Vangeli, in forma quasi identica"; la Rizzuto osserva poi che "Mc nel grido restituisce verosimilmente l'aramaico di una fonte primitiva". Riguardo alla lingua parlata da Yeshùa, la biblista osserva che "si può supporre che abbia parlato l'aramaico galilaico". – Riassunto, aggiunto].

Indipendentemente dalla matrice originariamente ebraica o aramaica di ogni parola, tutte possono ritenersi di uso corrente nella lingua aramaica popolare colloquiale al tempo degli eventi narrati nel Vangelo; l'utilizzo che ne fa Mc è finalizzato a riportare la lingua quotidiana aramaica parlata da Gesù.

[…] vediamo che le parole aramaiche sulle labbra di Gesù - oltre al grido di morte - sono quattro: ταλιθα κουμ [*talitha kun* – Nota aggiunta] in 5,41-43 dove Gesù comanda alla ragazza morta di alzarsi e ordina che nessuno venga a sapere del miracolo; κορβᾶν [*korbàn* – Nota aggiunta] in 7,11 dove rimprovera chi cerca di eludere un comandamento di Dio attenendosi alla tradizione; εφφαθα [*effatha* – Nota aggiunta] in 7,34-36 dove con un comando "apre" orecchi e lingua di un sordomuto e ordina di non dire a nessuno della guarigione; αββα [*abba* – Nota aggiunta] in 14,36 dove chiede al Padre se possibile di allontanare il calice ma che sia fatta innanzitutto la Sua volontà. Delle parole aramaiche pronunciate da Gesù uno è il termine tecnico "offerta sacra" che rivela il contrasto tra tradizione e comandamento di Dio, due sono imperativi, comandi in cui egli manifesta la sua autorità compiendo un miracolo384 e imponendo il segreto messianico, due sono rivolte direttamente a Dio (αββα e ελωι) [*abba* e *eloi* – Nota aggiunta]. Sembrano quindi strettamente legate alla rivelazione: quando pronuncia quelle parole Gesù manifesta la sua autorità - quindi la sua identità messianica385 - sia nell'affermare il vero senso della parola di Dio, sia nell'operare miracoli e imporre il segreto, sia nel rapportarsi al Padre rivelando di esserne figlio, al Getsemani come alla morte.

I diversi passaggi dell'analisi condotta portano verso alcune conclusioni.

La *critica textus* presenta un testo molto discusso e non unanimemente definito, le cui varianti dimostrano l'esistenza di un grosso problema linguistico alla base.

L'analisi del v. 15,34 consente di dire che le poche parole del grido sono in lingua aramaica, non coincidente con l'aramaico biblico masoretico, compatibile con l'aramaico parlato in Palestina nel I sec. d.C. del quale però la conoscenza è limitata. Può trattarsi non della traslitterazione di un testo scritto ma della trascrizione di una frase tramandata oralmente. Il v. comprende una traduzione perché l'uditorio è greco e vuole essere evitato qualsiasi dubbio e fraintendimento. Le parole corrispondono a Sal 22(21),2, non esattamente ad una versione scritta oggi conosciuta.

[Per chi fosse interessato a leggere l'intera tesi di Antonella Rizzuto, il testo è disponibile qui].

«Dal momento che noi abbiamo solo una inadeguata conoscenza del vocabolario ebraico, dovuto alla estensione troppo esigua della letteratura veterotestamentaria, sarebbe assai avventato considerare subito come aramaici tutti quei vocaboli che appaiono soltanto in scritti tardivi; potrebbe anche essere solo per caso che non sono attestati negli scritti più antichi. Si possono considerare tali solo quando vi è certezza assoluta che la loro fonetica dimostra all'evidenza che sono aramaici. Ma in molti casi non vi è una base solida per giudicare ciò con sicurezza». - Hans Bauer, Pontus Leander, Paul Kahle, *Historische Grammatik Der Hebraischen Sprache Des Alten Testamentes*.

Come si può determinare se un vocabolo ebraico è di origine aramaica? Di solito è possibile stabilire se una parola sia autenticamente aramaica[405] quando in essa c'è una consonante rivelatrice e la sua radice esiste anche in altre lingue semitiche.

Le consonanti rivelatrici più importanti sono elencate seguendo quest'ordine:

[405] In tal caso l'autore ebreo usa la parola in questione come se fosse una parola derivata da un'altra lingua.

SCHEMA	*Legenda* e spiegazioni
Xxxx	Senso del vocabolo
Vocabolo in arabo	Di solito l'arabo preserva la pronuncia primitiva del semitico
Vocabolo in ebraico	Vocabolo ebraico corrispondente a quello arabo
Vocabolo in aramaico	Vocabolo aramaico corrispondente a quello arabo

Le consonanti ebraiche rivelatrici sono:

CONSONANTE*	Pronuncia
d̲	Come l'inglese *th* in "this"
ś	Suono duro della *s* sorda o aspra, come in "girasole"°
š	Suono equivalente al nostro *sc* di "scena"
ṯ	Come l'inglese *th* in "thing"
z̲	Simile all'inglese *th* in "this"
ṣ	Suono vicino al *ts* dell'inglese "students"
ṭ	Suono della *t*, ma più gutturale
ḏ	Suono che assomiglia a quello della *d̲*,
‘	Suono emesso profondamente in gola con i muscoli della gola[+]
ḥ	Suono gutturale più duro della *j* spagnola
* Consonante nella trascrizione adottata dai glottologi ° Nei buoni dizionari italiani è indicata col segno grafico ∫ (esempio: giraʃole) [+] Può essere appreso solo dalla viva voce	

Ecco due esempi:

Terra	Senso del vocabolo	Spezzare
‘arḏum	Vocabolo in arabo	*ṯabara*
‘ereṣ	Vocabolo in ebraico	*šâbar*
’ [a]ra‘	Vocabolo in aramaico	*ṯ[e]bar*

Derivazione aramaica	Motivazioni		Derivazione aramaica
	‘ al posto di *ṣ*	*ṯ* al posto di *š*	
	radice	radice	

«Vi è stata tra gli scrittori di questa materia la tendenza di considerare un aramaismo ogni vocabolo ebraico insolito che si trovi più o meno frequentemente presso i dialetti aramaici. Ma la maggioranza di questi aramaismi sono nativi nell'ebraico come lo sono in aramaico. Molti di loro si rinvengono anche in altre lingue semitiche». – Moses Hirsch Segal, *Grammar for Mishnaic Hebrew.*

CAPITOLO 38

Formazione e sviluppo della teoria documentaria

La sua debolezza

In questo capitolo tratteremo non soltanto della *Genesi*. Non va infatti dimenticato che il primo libro della Bibbia fa parte integrante del Pentateuco (*Toràh*) e che questo è a sua volta parte integrante delle Sacre Scritture Ebraiche.

Già il filosofo olandese di origine ebraico-sefardita Baruch Spinoza[406] (1632 – 1677), il cui nome è in ebraico ברוך שפינוזה, supponeva che la *Toràh* fosse stata composta in epoca successiva a quella mosaica e che Mosè non ne fosse quindi l'autore. Nel suo *Tractatus theologico-politicus* (1670) Spinoza spiegava che la *Toràh* non poteva essere attribuita a Mosè perché il suo autore si riferisce a lui in terza persona (Mosè, se avesse parlato di sé stesso, avrebbe invece usato la prima persona, "io"). In più, faceva notare il filosofo olandese, Mosè non avrebbe potuto parlare della propria morte[407]. Spinoza fu antesignano della moderna esegesi biblica.

L'osservazione di Baruch Spinoza fu successivamente usata dai sostenitori dell'ipotesi documentaria. Questa teoria, secondo la quale il Pentateuco/*Toràh* sarebbe la compilazione di diversi documenti composti durante più secoli e ben dopo Mosè, iniziò ad essere formulata dal francese Jean Astruc (1684 – 1766), studioso di esegesi biblica. Costui fissò la sua attenzione sul fatto che in *Gn* 1 si usa il nome *Elohìm*, mentre in *Gn* 2 prevale il tetragramma (*Yhvh*). Dal che dedusse che l'autore avrebbe usato due differenti racconti della creazione e che il primo (in cui si usa *Elohìm*) era il più

[406] I suoi genitori, in quanto marrani, furono obbligati a convertirsi al Cristianesimo, ma - mantenendo privatamente la loro fede ebraica - furono costretti ad abbandonare il Portogallo e a stabilirsi nei Paesi Bassi, dove poi nacque Baruch. Allontanatosi sempre più dall'ebraismo, Baruch Spinoza fu alla fine scomunicato in pubblico dal consiglio della sinagoga locale olandese.

[407] "Poi Mosè salì dalle pianure di Moab sul monte Nebo, in vetta al Pisga, che è di fronte a Gerico. E il Signore gli fece vedere tutto il paese: Galaad fino a Dan […] Il Signore gli disse: «Questo è il paese riguardo al quale io feci ad Abraamo, a Isacco e a Giacobbe, questo giuramento: "Io lo darò ai tuoi discendenti". Te l'ho fatto vedere con i tuoi occhi, ma tu non vi entrerai». Mosè, servo del Signore, morì là nel paese di Moab". - *Dt* 34:1,4,5.

antico[408]. L'Astruc fece l'errore di non tener conto che in *Gn* 1 Dio è presentato come creatore e sovrano di tutto (ragion per cui il nome *Elohìm* era più adatto), mentre *Gn* 2 lo presenta come Dio del patto con Adamo ed Eva[409]. Quanto all'osservazione fatta da Spinoza sull'uso della terza persona invece della prima, l'argomento è molto debole. Solo per citare un autore antico, anche lo storico ateniese Senofonte usò la terza persona per riferirsi a sé stesso. Riguardo poi alla narrazione della morte di Mosè in *Dt* 34:5, non prova nulla; perfino l'americana Watchtower, che è del tutto priva di biblisti, sa argomentare: "L'ultimo capitolo [di *Deuteronomio*], che narra della morte di Mosè, potrebbe essere stato aggiunto da Giosuè o dal sommo sacerdote Eleazaro"[410]. – *La Torre di Guardia* del 15 settembre 2004, pag. 24.

L'errato criterio di Jean Astruc per la divisione delle supposte fonti fu portato avanti dal teologo e orientalista tedesco Johann Gottfried Eichhorn (1752 – 1827). Nella sua *Einleitung in das Alte Testament*, composta da ben cinque volumi, egli divise tutto il libro di *Genesi* tra il presunto Javista (J) e il presunto Elohista (E); ritenendo tali due supposte fonti pre-mosaiche, asserì dapprima che la loro cucitura editoriale fu fatta da Mosè, per fissarsi infine sull'idea che tutta la *Toràh* fosse stata scritta dopo di lui. La divisione tra J ed E fu così estesa a tutto il Pentateuco.

Fu poi la volta del teologo e biblista tedesco Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780 – 1849), che nelle sue opere *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* e *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum aliud cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur* sostenne che l'intera *Toràh* non fosse anteriore al periodo del re Davide. Alle due precedenti presunte fonti J ed E, venne così aggiunta la presunta fonte D[411].

Ripercorrere tutte le tappe della formazione della teoria documentaria è tedioso e finanche inutile perché quella teoria è stata ormai abbandonata. Ci limiteremo quindi alle tappe essenziali.

Nella trafila J, E, D va segnalato che si arrivò perfino a suddividere E in E^1 ed E^2. Poi si arrivò ad aggiungere P (codice sacerdotale) e R (un presunto redattore che avrebbe rielaborato i testi). Tutto il

---

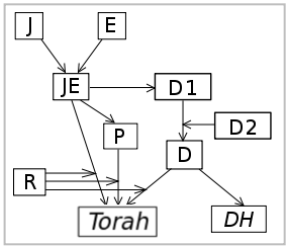
[408] Cfr. Jean Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux don't il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Génèse*, del 1753.

[409] In *Gn* 2:2,3 è ancora *Elohìm*, creatore e sovrano di tutto, che "compì l'opera che aveva fatta, e si riposò il settimo giorno da tutta l'opera che aveva fatta" e che "benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in esso Dio si riposò da tutta l'opera che aveva creata e fatta". Il cambio si ha in 2:4, in cui appare per la prima volta *Yhvh*, ma si noti che è **abbinato**: *Yhvh Elohìm* (יְהוָה אֱלֹהִים). *Yhvh* è il precedente *Elohìm*, la stessa identica persona, e così si impedisce di cadere nel politeismo. *Gn* 2 prosegue poi con questo significativo abbinamento.

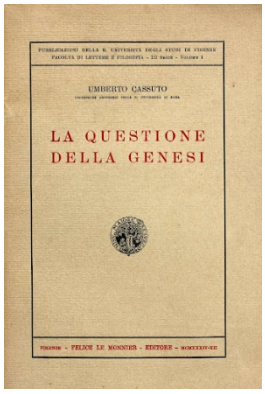
[410] Baruch Spinoza propose Esdra.

[411] D = deuteronomista. Secondo Wilhelm M. L. de Wette era il *Deuteronomio* "il libro della *Toràh*" scoperto dal sommo sacerdote Hilkia; costui avrebbe ordito insieme al re Giosia di presentarlo al popolo datandolo al tempo mosaico (sarebbe invece stato composto durante la riforma di Giosia) per unificare il culto in tutto il regno e per assicurare maggiori introiti nelle casse sacerdotali. – Cfr. *2Cron* 34:8-15.

guazzabuglio viene sintetizzato nei vari schemi che sono proposti, dei quali uno è riprodotto qui a lato. A dare alla teoria documentaria la sua classica esposizione (JEDP) fu Julius Wellhausen[412], di cui abbiamo trattato al capitolo 37.



Alla fine del 19° secolo l'ipotesi documentale fu confutata in maniera profonda dal sacerdote presbiteriano William Henry Green (1824 – 1900), studioso di ebraico biblico e docente di letteratura biblica e orientale, con la pubblicazione del suo *Unity of the Book of Genesis*. In Italia un colpo micidiale all'ipotesi documentaria fu assestato dal rabbino, storico ed ebraista italiano Umberto Cassuto (1883 – 1951). Già professore di lingua e letteratura ebraica all'Università



di Firenze e alla Sapienza di Roma, questo grande biblista insegnò poi Scienze Bibliche all'università ebraica di Gerusalemme. Tra le sue opere: *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch: eight lectures*, Gerusalemme, Magnes Press, Hebrew University; *A Commentary on the book of Genesis*, Gerusalemme, Magnes Press, Hebrew University. L'opera del Cassuto che però sbaragliò tutte le teorie dell'ipotesi documentale fu *La questione della Genesi*, Firenze, F. Le Monnier, 1934.

Cronologicamente, lo sviluppo della teoria documentaria fu, in sintesi, il seguente:

- Jean Astruc (1684 – 1766), basandosi sui nomi divini, crede di individuare le fonti J ed E.
- Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780 – 1849) circoscrive D come un documento del tempo del re Giosia (7° secolo prima della nostra era).
- Hermann Hupfeld (1796 – 1866) divise il documento E in E^1 (ritenuto più antico) e E^2; per lui l'ordine è PEJD.
- Karl Heinrich Graf (1815 – 1869) stabilì che l'ordine dei documenti doveva essere P^1EJD P^2.
- Abraham Kuenen (1828 – 1891) modificò l'ordine dei documenti in JEDP.
- Julius Wellhausen (1844 – 1918) diede alla teoria documentaria la sua espressione classica: JEDP.

Se da una parte i più seri biblisti hanno rigettato l'ipotesi documentaria, d'altra parte diversi altri le sono rimasti fedeli. Tra questi c'è anche chi ha pensato di aver individuato perfino altre fonti[413].

Qual è la situazione ad oggi? Al di là di questa, che vede ancora alcuni studiosi impantanati nell'ipotesi documentale (che *ipotesi* è comunque sempre rimasta), è molto interessante valutare l'impatto che la teoria ha avuto e, soprattutto, i risultati che ha prodotto.

Si può dire che è stato prodotto lo stesso fenomeno che avvenne con la riforma protestante nel 16°

[412] Per Julius Wellhausen "l'apertura epocale della critica storica del Pentateuco", per usare le sue parole, fu dovuta a De Wette.

[413] Il tedesco Otto Eißfeldt (1887 – 1973), ad esempio, pensò di aver individuato all'interno della presunta fonte J una fonte L (laica; da lui chiamata *Laienschrift*). – Cfr. Otto Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, Hardcover, 1922.

secolo. Prima di questa la Bibbia era trascurata. Anzi, nel 1564 la Sacra Scrittura fu inserita dalla Chiesa Cattolica, con tanto di bolla papale, nell'*Index librorum prohibitorum*, il catalogo dei libri proibiti, dei quali veniva proibita la lettura, se non dietro una speciale licenza del vescovo. Nel 1622 papa Gregorio XV fece di peggio e vietò perfino le autorizzazioni vescovili, revocando anche tutte le licenze concesse in precedenza. Nel 1631 papa Urbano VII ordinò a tutti i possessori di una Bibbia di consegnarla alle autorità perché fosse bruciata, pena la denuncia alla "*Santa* [*sic!*] Inquisizione"[414]. Come reazione al rinnovato interesse protestante per la Sacra Scrittura e al fiorire degli studi biblici, anche la Chiesa Cattolica Romana dovette adeguarsi. Sorsero così biblisti cattolici, anche notevoli.

L'ipotesi documentaria ha prodotto lo stesso effetto, obbligando i biblisti a studi più approfonditi. Il Pentateuco – e in particolare la *Genesi* – ritenuto fino ad allora opera di Mosè, fu studiato nei minimi dettagli. La teoria wellhausiana aveva scosso e sconvolto tutte le certezze. Sebbene fior fiore di biblisti l'abbiamo messa definitivamente al tappeto, gli studiosi che ripudiarono le idee wellhausiane non tornarono alla vecchia visione conservatrice. A maggior ragione non lo fecero i biblisti che le avevano combattute e annientate. Le acque genesiache e del Pentateuco, per così dire, erano state smosse. Al di sotto della patina con cui la tradizione religiosa le aveva coperte, apparve tutta la loro profondità. Una profondità che era tempo di esplorare. È questo il dato più interessante di tutta la vicenda legata all'ipotesi wellhausiana.

Al complesso degli studi critici della Bibbia che cercano di indagarne l'origine letteraria viene dato il nome di **alta critica**[415]. All'insieme degli studi biblici che si occupano invece degli autori dei testi biblici, del processo e del contesto di formazione editoriale dei testi sacri e della loro trasmissione storica, viene dato il nome di **bassa critica**.

[414] Fino all'inizio del 1900 diversi papi si sono schierati contro la diffusione della Bibbia. Nel 1849, non appena papa Pio IX salì al potere, la sua prima iniziativa fu quella di far bruciare tutte le copie del "Nuovo Testamento" tradotto da Giovanni Diodati che si trovavano a Roma. Negli anni '30 dello scorso secolo furono frequenti i roghi di Bibbie evangeliche.

[415] L'*alta critica* è anche chiamata metodo storico-critico o metodo critico-storico, oppure critica superiore, critica storica, critica radicale.

CAPITOLO 39

La paternità della *Toràh*

Chi scrisse il Pentateuco?

Per la maggioranza dei cosiddetti "cristiani" domandare chi scrisse il Pentateuco[416] è una domanda molto semplice che ha una risposta altrettanto semplice quanto scontata: Mosè. Quanto esposto di seguito[417] è condiviso da molte religioni cristiane, nonché da molti biblisti e dagli ebrei:

PENTATEUCO

Parola greca italianizzata (che significa "cinque rotoli" o "composto di cinque libri") che designa i primi cinque libri della Bibbia: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio.

Lo scrittore. Non esiste un versetto in cui si legga che Mosè scrisse l'intero Pentateuco, ma in tutto questo materiale ci sono diverse dichiarazioni esplicite che portano a questa conclusione. (Eso 17:14; 24:4; 34:27; Nu 33:2; De 31:9, 19, 22, 24-26) Inoltre molte parti sono direttamente attribuite a Mosè, a partire dalla sua prima conversazione documentata (Eso 2:13, 14), fino all'ultima benedizione del popolo (De 33:1-29) inclusi alcuni suoi lunghi discorsi (De 1:1; 5:1; 27:1; 29:2; 31:1) e cantici importanti (Eso 15:1-19; De 31:30–32:43). I versetti iniziali di 20 dei 27 capitoli di Levitico ci dicono che quanto segue sono le parole che Geova rivolse a Mosè affinché egli a sua volta informasse il popolo. Lo stesso avviene più di 50 volte nel libro di Numeri. Quindi, fatta eccezione per gli ultimi versetti di Deuteronomio, il Pentateuco stesso contiene le prove che è stato scritto da Mosè.

Molti altri brani della Bibbia attestano che il Pentateuco fu opera di Mosè. (Gsè 1:7; Gdc 3:4; 2Re 18:6; Mal 4:4) Uomini come Davide (1Re 2:1-3), Daniele (9:11), Esdra (6:18), Neemia (8:1), Gesù (Mr 12:26; Lu 16:29; Gv 7:19), Luca (24:27) e Giovanni (1:17) fanno riferimento ad esso attribuendolo a Mosè. Nel modo più esplicito Gesù riconobbe che Mosè ne era lo *scrittore* (Mr 10:3-5; Gv 5:46, 47) e lo stesso fecero i sadducei. — Mr 12:18, 19.

L'alta critica sul Pentateuco aveva scosso queste certezze. Come reazione, diversi biblisti si sono dati a studi più approfonditi sul Pentateuco e su *Genesi* in particolare, mostrando tutte le debolezze della teoria documentaria. Secondo l'alta critica, la *Toràh* sarebbe un miscuglio letterario che, pur

[416] In ebraico *Toràh* (תּוֹרָה), "insegnamento/istruzione", riferito ai primi cinque dei ventiquattro libri del *Tanàch* (= Bibbia ebraica), detti in greco *Pentateuco*.
[417] Fonte: *Perspicacia nello studio delle Scritture*, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1988, vol. 2, pagg. 526-527.

incorporando antichi elementi, risalirebbe ad epoca post-esilica. Per la maggioranza dei difensori dell'alta critica la paternità mosaica del Pentateuco era esclusa; essa, anzi, non era neppure una possibile opzione. All'inizio del 1800 l'alta critica – trovando i biblisti impreparati e appiattiti sull'opinione tradizionale – aveva vinto la battaglia contro l'autenticità mosaica. Per gli "illuminati" dell'alta critica biblica, Mosè era solo una specie di semianalfabeta che la tradizione aveva presentato malamente come scrittore del Pentateuco/*Toràh*. Oggi siamo però in grado di smascherare tutti gli inganni dell'alta critica, inganni che hanno viziato sin dall'inizio l'approccio wellhausiano ai primi cinque libri della Sacra Scrittura. Ciò non comporta tuttavia che la precedente visione tradizionale sia ripristinabile di sana pianta.

In questo capitolo prenderemo in considerazione le debolezze e gli inganni della teoria wellhausiana, ma anche le possibili obiezioni agli argomenti confutativi della teoria.

La questione più importante riguarda l'***ispirazione*** della Sacra Scrittura. Per i wellhausiani la Bibbia non è una rivelazione soprannaturale. Questo convincimento è però razionale solo in apparenza: in realtà è fideistico. Proprio come chi ha fede nell'ispirazione divina, il wellhausiano ha fede nella sua convinzione. Potremmo metterla così: il cieco fideista religioso antepone la fede alla ragione e il wellhausiano è un fideista cieco che antepone la sua fede/convinzione alle ragioni. Ciò in cui si crede deve essere però anche vero (diversamente, sarebbe credulità). Se il fideista religioso è cieco in quanto non è in grado di vedere altro se non la sua propria religione, il wellhausiano è cieco da un occhio, non essendo in grado di vedere tridimensionalmente, e vedendo con un solo occhio vede tutto appiattito. Ambedue, il religioso e il wellhausiano, accettano per vero ciò che non è.

La Bibbia non è un insieme raffazzonato di scritti stilati chissà quando e chissà da chi, ma non è neppure un libro bell'e pronto calato dal cielo[418]. Si può credere nella sua ispirazione? Su quali argomenti poggia tale credenza? Come va intesa l'ispirazione? Vi è cooperazione tra Dio e l'uomo? Ecco i problemi che vengono posti e che vanno affronti, cercando le risposte.

Il termine "ispirazione" deriva dalla parola latina *in-spirare* e indica l'azione dello spirito – sia esso un vento o un dio – su una persona; si può tradurre con "soffiare dentro". Per i latini indicava l'influsso divino che immetteva nell'uomo pensieri o sentimenti particolari, come la "fortezza": "*Inspirare fortitudine*" (Quinto Curzio IV, 13), "*Occultum ignam inspirare*" (Virgilio, *Eneide* 1, 692). In greco è θεόπνευστος (*theòpneustos*): "Tutta la Scrittura è *ispirata* [θεόπνευστος (*theòpneustos*)] da Dio" (*2Tm* 3:16). Il vocabolo è composto da "Dio" (θεός, *theòs*) e "spirito" (πνεῦμα, *pnéuma*). Lo si potrebbe tradurre con "soffio divino" che spinge l'uomo a parlare o a scrivere in nome di Dio.

[418] È il *Corano* che in qualche modo viene considerato un libro bell'e pronto calato dal cielo, perché esso è per i musulmani il messaggio rivelato da Allah intorno al 600 della nostra era a Maometto in forma orale per tramite angelico e successivamente messo per iscritto. Secondo i musulmani, il suo testo è immutabile e deve essere da loro tramandato parola per parola, lettera per lettera.

Rivelazione e ispirazione sono due fenomeni diversi che non vanno confusi tra loro. La rivelazione consiste nel manifestare qualcosa che prima era nascosto; “rivelare” significa, infatti, togliere il velo che prima occultava qualcosa. Quando s’immerge una pellicola in un’emulsione adatta essa *rivela* la sua immagine. Quando Champollion poté decifrare il segreto dei segni geroglifici egizi, egli *rivelò* il segreto di questa scrittura. I nostri sentimenti rimangono nascosti in noi fino a quando non li *riveliamo* ad un’altra persona con dei fiori o specialmente con la parola. Riferita alla Bibbia, la rivelazione non è da uomo a uomo, bensì *rivelazione che Dio stesso dona all'uomo*. Vari sono i mezzi con cui Dio può rivelare sé stesso: l'opera del creato (*Sl* 19:1,3; *Rm* 1:20)[419], la storia[420], la parola[421].

Excursus

La psicologia dell'ispirazione

Qual è l’essenza dell'ispirazione? Spesso l'artista vorrebbe dipingere, scolpire, comporre musica, scrivere libri. Ma a volte non ci riesce. Nonostante i suoi sforzi, quelle volte compie delle opere indegne del suo talento, che finisce per distruggere lui stesso. Ma quando d'improvviso gli giunge l'ispirazione, ecco che tutto diviene facile. Scrive, e nascono opere immortali le cui parole scorrono fluenti dalla sua mente. Dipinge, e sorgono capolavori meravigliosi. Costruisce case, e il loro stile si impone per sobrietà, eleganza e linee architettoniche stupende. Sembra che qualcosa di potente lo spinga ad agire. È giunta l'ispirazione, l'estro. In un lampo di genio che sgorga d'improvviso – come nel caso della leggendaria mela di Newton – si concentrano nella mente dello scienziato i vari dati empirici che prima gli riuscivano inspiegabili e nasce così una legge - ad esempio, quella della gravità. Per un’ispirazione, *madame* Curie intuì che i raggi Röngen possono curare alcune malattie e mostrarci l'interno dell'organismo; Pasteur comprese che la vaccinazione può salvare uomini invasi dagli stessi microbi, che ogni vivente viene da esseri viventi; il barone Joseph Lister intuì dagli studi del Pasteur l'importanza dell'asepsi per impedire alle infezioni postoperatorie di diffondersi pericolosamente. Da dove viene questa illuminazione?

Dal subcosciente. L'idea lasciata riposare nell'individuo matura finché esplode con tutta la sua efficacia. Questa ispirazione d’indole naturale si esplica diversamente secondo l'inclinazione e le capacità dell'individuo: spinge un Leonardo a dipingere o a comporre i suoi schizzi per inventare oggetti al suo tempo fantastici; muove un Michelangelo a costruire la cupola di S. Pietro; Dante a comporre la *Divina Commedia*. Per compiere i loro capolavori o le loro scoperte, gli artisti o gli scienziati devono usare i mezzi espressivi del loro tempo: la volta

---

[419] Anche il filosofo tedesco Immanuel Kant (1724 – 1804), dopo aver detto che non possiamo conoscere teoricamente Dio con la ragione, affermava che lo si poteva scoprire mediante il cielo stellato al di là di noi (e per la legge morale dentro di noi).

[420] Rivelazione di Dio che dirige la storia umana. Questa rivelazione si è attuata nella storia, specialmente in quella del popolo ebraico. La storia rimane incomprensibile senza una voce che ce la spieghi, il che si ha con il messaggio biblico-profetico. La storia *da sola*, tuttavia, è incapace di rivelarci appieno l'azione con cui Dio si rivela all'uomo.

[421] Dio si è costituito un popolo (Israele) per attuare la sua redenzione; ad esso ha inviato i suoi profeti. Questa rivelazione divina raggiunse la sua pienezza in Yeshùa, figlio di Dio, che ne costituisce l'atto culminante. Essa fu simultaneamente attuata con atti e con parole. La parola è il mezzo efficace con cui noi possiamo comunicare i nostri sentimenti. Con la parola possiamo insegnare, manifestare la nostra cultura, comunicare i nostri risultati, esprimere le nostre idee, manifestare i nostri suggerimenti, dare le nostre disposizioni. Anche Dio, se vuole comunicarci qualcosa, deve scegliere delle parole umane che noi possiamo comprendere. Per attuare questo, Dio ha adoperato degli uomini, che ha costituito suoi profeti (*Eb* 1:1,2). È evidente che il profeta non ha bisogno che tutto gli sia rivelato. Egli poté narrare da solo dei fatti a lui noti quando ne fu testimone (*Gv* 1:14) o quando li studiò personalmente. In questi casi non ebbe bisogno di una speciale rivelazione. La rivelazione era invece necessaria per ciò che il profeta non poteva conoscere per conto suo.

per il Buonarroti, i colori deperibili per il Leonardo, le risorse praticamente illimitate del cemento per gli artisti odierni. Nonostante il suo genio, l'artista è pur sempre legato al materiale dell'epoca: il Galileo poté utilizzare il telescopio del suo tempo che vedeva ben poco, anziché quelli potentissimi di oggi.

Vi furono - e vi sono - delle persone che concentrando il proprio pensiero in Dio, riuscirono e riescono a intuire che egli muove l'universo cosmico. Di là dalle esperienze sensibili scoprono, interiormente, l'esistenza di un Essere usualmente invisibile all'uomo ancorato nell'esperienza dei sensi e perfino agli stessi teologi della "morte di Dio". Sono i mistici. Essi intuiscono che "in lui viviamo, ci moviamo, e siamo" (*At* 17:28). Si possono leggere pagine meravigliose di Giovanni della Croce o di Teresa d'Avila, di G. Tauler o di J. Ruysbroeck che descrivono il cammino di ascesa per mezzo del quale si perviene alla percezione di Dio, ignoto alla maggioranza della gente immersa nel campo puramente terreno e materiale. Si possono leggere il *Diario* e le *Lettere* di Etty Hillesum, un'ebrea che sentiva Dio vicinissimo e presente, e commuoversi rivivendo le sue esperienze così toccanti. Da tale contatto con il divino tutta la vita del mistico è mutata perché egli la vive alla luce del Dio da lui intuito. Tuttavia, questo contatto mistico avviene (di solito) in seguito ad uno sforzo personale iniziale ed è pur sempre *un tentativo umano di salire a Dio*, è un utilizzare l'occhio interno e più profondo del nostro io per entrare in contatto con il Dio che l'ha creato. Ma la sua esperienza – anche se può presentare molto di vero – è pur sempre congiunta con l'attività umana *interiore*, è *il massimo sforzo* ***umano*** *per salire a Dio* e così scoprire il Creatore. È una contemplazione del creato o del proprio essere per scoprirvi l'orma di colui che lo ha fatto:

> "Egli ha tratto da uno solo tutte le nazioni degli uomini perché abitino su tutta la faccia della terra, avendo determinato le epoche loro assegnate, e i confini della loro abitazione, affinché cerchino Dio, se mai giungano a trovarlo, come a tastoni, benché egli non sia lontano da ciascuno di noi". - *At* 17:26,27.

"Quel che si può conoscere di Dio è manifesto in loro, avendolo Dio manifestato loro; infatti le sue qualità invisibili, la sua eterna potenza e divinità, si vedono chiaramente fin dalla creazione del mondo essendo percepite per mezzo delle opere sue". - *Rm* 1:19,20.

In quest'attività umana si possono anche intromettere molte idee false, poiché è sempre *l'essere umano fallibile* che *tenta* di salire a Dio. Molti mistici si trovano in condizioni più felici quando utilizzano la Scrittura nelle loro intuizioni, ma purtroppo non la fanno mai regola *assoluta* della loro vita, introducendovi pure le idee dell'ambiente in cui vivono. Inoltre, "anche Satana si traveste da angelo di luce" (*2Cor* 11:14), per cui le intuizioni mistiche possono diventare vere suggestioni diaboliche.

Supponiamo ora, per ipotesi, che un essere invisibile superiore si manifesti in qualche modo a una persona, le faccia sperimentare il suo amore, le comunichi il suo modo di vedere e di agire. Si tratterebbe di un'esperienza così meravigliosa di cui la persona non riuscirebbe mai a scordarsi e per la quale tutta la sua vita rimarrebbe indelebilmente sconvolta, tutto il suo modo di agire influenzato. Se il contatto con un essere superiore può rivoluzionare una persona, quanto più lo farà il contatto con Dio. Alla luce di quell'esperienza tutte le valutazioni cambiano completamente; quella persona – divenuta ormai profeta – tutto giudica, tutto valuta alla luce dell'esperienza divina da lui goduta. La sua parola mossa da quella comunicazione diviene parola di Dio, poiché esprime non più il suo pensiero, ma il pensiero di Dio:

> "Quanto a noi, non possiamo non parlare delle cose che abbiamo viste e udite". - *At* 4:20.
>
> "Non poso farne a meno, e guai a me se non annunzio Cristo". - *1Cor* 9:16, *TILC*.
>
> "Quando mi son detto: «Non penserò più al Signore, non parlerò più in suo nome», ho sentito dentro di me come un fuoco che mi bruciava le ossa: ho cercato di contenerlo ma non ci sono riuscito". - *Ger* 20:9.

Da quel momento il profeta vede tutto con gli occhi di Dio e, tutto quanto osserva, è trasformato dalla luce divina che ha sperimentata. Il profeta diviene come un corpo radioattivo che rende radioattive tutte le realtà con cui viene a contatto. Il profeta esprime con oracoli quello che ha goduto, valuta ogni cosa alla luce di quella rivelazione, prevede gli effetti salvifici o distruttivi dell'amore o della giustizia divina. Tutto quanto il profeta compie – sia parlando sia scrivendo – diviene ispirato in quanto deriva necessariamente da quella prima

intuizione. Così, dal "mistero" rivelato a Paolo sgorgano le epistole paoline nelle quali, mediante la potenza dello spirito di Dio che viene in lui, egli vede come Dio chiama a salvezza tutti gli uomini, siano essi gentili od ebrei, perché formino una umanità nuova:

> "Nelle altre epoche non fu concesso ai figli degli uomini di conoscere questo mistero, così come ora, per mezzo dello Spirito, è stato rivelato ai santi apostoli e profeti di lui; vale a dire che gli stranieri sono eredi con noi, membra con noi di un medesimo corpo e con noi partecipi della promessa fatta in Cristo Gesù mediante il vangelo". - *Ef* 3:5,6.

Alla luce della gloria di Yeshùa da lui contemplata (*Gv* 1:14), Giovanni vede il Cristo quale via, verità e vita e comprende che la morte di Yeshùa è la sua "ora", vale a dire il momento non dell'umiliazione, ma del suo trionfo che esige in contraccambio l'amore riconoscente della persona ravveduta e pronta a sacrificarsi per i propri fratelli: "In questo è l'amore: non che noi abbiamo amato Dio, ma che egli ha amato noi, e ha mandato suo Figlio per essere il sacrificio propiziatorio per i nostri peccati. Carissimi, se Dio ci ha tanto amati, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri. - *1Gv* 4:10,11.

L'esperienza (la rivelazione) goduta dagli scrittori sacri (agiografi), è come un filtro attraverso il quale passano tutti gli eventi della storia umana, che appaiono così alla luce dell'amore di Dio onnipotente e giusto.

Alle persone prive di tale esperienza umana gli scrittori sacri possono sembrare degli infatuati, gente dalle idee fisse, ma ciò si avvera solo perché noi manchiamo della loro esperienza spirituale. Essi sono nella verità e noi nell'errore. Essi vedono la realtà *vera*, noi solo la realtà *apparente*. L'esperienza è simile a quella del profeta Eliseo e del suo servo:

> "Arrivarono di notte e accerchiarono la città. La mattina il servo del profeta Eliseo si alzò, uscì, e vide soldati, carri e cavalli che circondavano la città e gridò a Eliseo: «È spaventoso, maestro! Che cosa possiamo fare?». «Non aver paura», - gli rispose Eliseo – «i nostri difensori sono più numerosi dei loro». Poi si mise a pregare: «Signore, apri gli occhi a quest'uomo, fa' che possa vedere». Il Signore aprì gli occhi al servo, e lui fu in grado di vedere: le montagne erano piene di carri e cavalli di fuoco, tutt'intorno a Eliseo". - *2Re* 6:14-17, *TILC*.

È possibile questa ipotesi? È l'esperienza che i profeti dichiarano di aver avuto e non vi è motivo di dubitare della loro sincerità. Mosè fornisce perfino un mezzo per distinguere il vero dal falso profeta: l'attuarsi immancabile di quanto è stato predetto ne mostra la provenienza divina (*Dt* 18:21 e sgg.). Tanto più che talora questa esperienza annuncia cose sgradite, contrarie all'aspettativa comune, e compare d'improvviso quando il profeta meno ci pensa, quando attende ad altro lavoro, come accadde, per esempio, al bovaro Amos: "Io non sono profeta, né figlio di profeta; sono un mandriano e coltivo i sicomori" (*Am* 7:14). Se fosse possibile sintetizzare i gradi di queste esperienze e la loro origine, potremmo trarre (sia pure in modo esageratamente schematico) le seguenti conclusioni:

- Il genio trae la sua ispirazione dal proprio subcosciente.
- Il mistico la deduce dal proprio spirito interiore che con la meditazione cerca di risalire a Dio.
- Il profeta deriva la propria ispirazione dallo spirito interiore *preso, mosso e illuminato dallo spirito di Dio.*

Che l'iniziativa della profezia venga da Dio e non dalle creature era una dottrina ammessa anche dai pagani. Plutarco narra il fatto di una certa Pizia che per assecondare le richieste dei fedeli volle profetizzare senza aver ricevuto la profezia, ma, colta all'istante da terrore, fu tratta moribonda dal suo speco e poco dopo morì. - Plutarco, *De Delf. oraculo*, 50.

Senza domandarsi qui da dove viene la profezia, è sufficiente richiamare che la profezia (e l'ispirazione) biblica viene da יהוה (Yhvh), il Dio del popolo ebraico, anzi l'*unico* Dio dell'umanità intera.

È evidente che il processo successivo alla ispirazione è il medesimo in ogni tipo di ispirazione.

1. Nell'ispirazione di un genio, questi agisce con tutto l'entusiasmo di cui il proprio essere è capace, utilizzando i mezzi espressivi e le possibilità culturali dell'epoca per sviluppare concretamente la sua intuizione geniale. Potrà riuscirvi più o meno bene, ma tutta la sua attività resta pur sempre illuminata dal suo genio creativo sia nella letteratura, sia nell'arte plastica o pittorica o architettonica, sia nella musica. Ma *tutto ciò rimane pur sempre un'attività puramente umana, poiché è stata mossa da un'ispirazione solo umana.*

2. Il mistico cerca di riprodurre con termini, con paragoni vari e secondo le possibilità espressive della sua personalità e della sua epoca, l'intuizione di Dio che egli ha ottenuto. Ma anche qui, come vedemmo, *è lo spirito umano che agisce*, per cui assieme a sprazzi di verità possono intromettersi ombre d'errore. Per questo la Scrittura ci ammonisce di non credere a ogni spirito. Può, infatti, venire anche da satana, che si ammanta da angelo di luce, come può provenire da supposte visioni umane: "Non crediate a ogni spirito, ma provate gli spiriti per sapere se sono da Dio; perché molti falsi profeti sono sorti nel mondo" (*1Gv* 4:1). "Nessuno vi derubi a suo piacere del vostro premio, con un pretesto di umiltà e di culto degli angeli, affidandosi alle proprie visioni, gonfio di vanità nella sua mente carnale" (*Col* 2:18). "I profeti parlino […] e gli altri giudichino". - *1Cor* 14:29.
3. Anche il profeta, sotto l'impulso del suo essere mosso e illuminato dalla potenza dello spirito santo, si esprime secondo le proprie capacità, secondo le possibilità linguistiche della lingua da lui posseduta e le cognizioni culturali del suo tempo, sia pure alla luce della visione divina e sotto l'impulso divino. Tutto quello che egli compie con la sua attività – predicando o scrivendo –, non è solo sua attività, ma è anche attività divina perché originata dall'impulso della sua esperienza divina. Siccome Dio ha ispirato questo individuo e siccome Dio conosce come questo individuo avrebbe risposto alla sua ispirazione, egli vuole pure l'effetto realizzato da *quel* profeta, altrimenti ne avrebbe scelto un altro che, in conseguenza di tale esperienza illuminata, avrebbe risposto in modo diverso. Se noi, conoscendo l'effetto di un circuito, v'innestiamo corrente, vogliamo pure indirettamente tutto quello che ne deriva. Se andiamo da un calligrafo che sa scrivere delle pergamene in un dato modo, se andiamo da un pittore per commissionare un quadro (pur conoscendo che esso sarà diverso da quello di un altro pittore), è segno che vogliamo una pergamena o un quadro composto così. Se utilizziamo una macchina fotografica che in tre minuti fa una fotografia, vogliamo logicamente quello che ne verrà fuori; altrimenti andremmo da un artista che ci procurerebbe un'opera artistica. Dio, ispirando una persona che, per il suo ambiente e secondo le proprie capacità, risponderà in un dato modo, vuole pure *l'opera così come avverrà*, comprese le stesse parole da lui usate. Anche queste sono la logica conseguenza dell'ispirazione a lui concessa. Non vi può essere un'idea senza parole, ma la stessa idea psicologicamente si colora con determinate parole corrispondenti alla capacità dell'autore ispirato. Alla luce della psicologia odierna non si può parlare d'ispirazione soltanto delle idee, come sosteneva il Lessio (nelle sue *Theses Theologicae* del 1586, condannate dalla Chiesa Cattolica il 9 settembre 1587), e nemmeno di un'ispirazione verbale diretta, come voleva D. Bañez (morto nel 1604; *In primam partem Summae Theologicae* q. 1 n. 8). Lo stesso concetto fu sostenuto dal Suarez e dal Billuard (Suarez, *De Fide*, disp. 5, 3; cfr. Charles René Billuard, morto nel 1757, *Summa S. Thomae hodiernis Acaderniarum moribus accomodata, De Virtutibus theol., De regulis fidei diss.* I ad 2, Liegi. 1740-1751, in 19 volumi è tutta la *Somma*). Non si tratta qui d'ispirazione verbale diretta, ma solo di una comunicazione divina che automaticamente si riveste di idee e di parole secondo le capacità individuali (ispirazione indiretta). Che le capacità e le caratteristiche individuali caratterizzino gli scritti ispirati è dimostrato dagli scritti stessi: dall'ebraico semplice e rozzo a quello elegantissimamente poetico (nelle Scritture Ebraiche), dal greco popolano e povero a quello molto colto e raffinato (nelle Scritture Greche).

È ispirato tutto il libro? Sì, tutto il processo con cui l'autore s'esprime è ispirato, poiché vibra alla luce della rivelazione o della intuizione primordiale che l'autore ricevette da Dio in un'esperienza spirituale indimenticabile. Il libro è ispirato perché raccoglie ed esprime queste esperienze divine, non perché fu direttamente dettato o curato da Dio, sia pure con il concorso umano. L'uomo agisce per conto suo – forse il redattore non fu nemmeno ispirato nel raccogliere gli scritti o i detti profetici – ma il suo libro lo è perché contiene il messaggio profetico. Anche Luca fece delle ricerche personali sia per il suo Vangelo sia per gli *Atti*, ma il suo libro è ispirato sia perché questa ricerca fu compiuta alla luce dell'intuizione divina a lui comunicata che guidò così tutto il suo lavoro (Vangelo-*Atti*), sia perché raccolse il messaggio degli apostoli ispirati, codificato nella loro tradizione orale.

Le indicazioni precedenti sono solo un tentativo di chiarire il fenomeno ispirativo della Bibbia. Quello che conta è la realtà dell'ispirazione divina attestata dalla Bibbia; il resto è pura ipotesi umana che è sempre infinitamente al di sotto della realtà.

Per i sostenitori dell'ipotesi wellhausiana, tesi come sono alle spiegazioni razionali, l'ispirazione biblica non ha senso. A maggior ragione, i fatti miracolosi narrati nella Bibbia[422] non trovano posto nelle loro valutazioni. Tutto ciò costituisce nella teoria documentaria un vizio di fondo, perché non è possibile trattare di Dio come se egli non esistesse.

La teoria wellhausiana è anche viziata in partenza perché, sebbene nelle intenzioni dica di fondarsi sulle evidenze bibliche, di fatto i passi biblici sono sistematicamente messi in discussione ogni qualvolta la contraddicano[423]. Ad esempio, se incontrano dei passi attribuiti a P (codice sacerdotale) dove secondo la teoria stessa non dovrebbero esserci, la pronta risposta è che si tratta di inserzioni postume fatte da scribi sacerdotali[424]. E, quando ciò non è possibile, la teoria ha pronta un'altra spiegazione: si tratta di fonte R, ovvero un redattore ha sistemato il testo.

Una grave pecca della teoria wellhausiana, tra le altre, è la pretesa che gli scrittori biblici ebrei avessero un unico stile letterario[425]. Quando trovano delle variazioni di stile si inventano allora le diverse fonti. Per fare un esempio, è come se leggendo tutte le opere di Georges Simenon (1903 – 1989) avendolo classificato come autore poliziesco, quando si incontra un suo libro in forma epistolare lo si attribuisse ad altro autore; quando si leggesse un suo libro autobiografico, altro autore; stessa cosa per i suoi libri psicologici. Si avrebbero così le fonti G (giallo), Ep (epistolare), A (autobiografico), Ps (psicologico). E se si incontrasse in un suo libro psicologico un paragrafo che contiene una scesa erotica? Sarebbe pronta una fonte Ps^1.

Una caratteristica degli agiografi ebrei è di ripetere in forma leggermente variata gli elementi che rivestono particolare importanza. È il loro modo di dare enfasi. Per i wellhausiani questa caratteristica ebraica è un invito a nozze: si tratta di due fonti!

Nell'ipotesi documentaria gioca un certo ruolo finanche l'ignoranza della grammatica ebraica. Si prenda la particella *ve* (וְ), che l'ebraico pone come prefisso ad un vocabolo o ad un verbo e che in genere viene tradotta "e". Cosa c'è di meglio che prendere la congiunzione "e" per vedervi la mano di un presunto redattore che ha cucito insieme documenti diversi provenienti da presunte fonti

[422] Per una esauriente trattazione dei fatti biblici miracolosi si veda *Il Miracolo nella Bibbia*.
[423] Questo modo di traviare la Sacra Scrittura è anche tipico di molte religioni che, nel trattare aspetti dottrinali, girano e rigirano i passi biblici interpretandoli a loro favore.
[424] Gli studiosi wellhausiani assomigliano spesso a quel professore da barzelletta che dopo aver catturato una mosca le insegnò a saltare a comando. "Salta!", le ordinava. E l'insetto saltava. Proseguendo le sue ricerche, le staccò una zampetta e le ordinò di saltare, e quella saltò. Poi le tolse un'altra zampetta e così via. Intanto lui prendeva appunti su appunti. La mosca ubbidì e saltò anche quando la mosca rimane con una sola zampa. Altri appunti su appunti. Infine le staccò l'ultima zampa e le ordinò: "Salta!". Ma quella non si mosse. Ripeté il comando più volte, ma niente. Il professore consultò allora molti libri, corresse i suoi appunti e passò notti insonni. Alla fine stese una documentatissima relazione, molto voluminosa, la quale terminava con questa conclusione: Una volta che le sono state tolte tutte e sei le zampe, una mosca diventa sorda.
[425] Per una esauriente trattazione dei generi letterari della Sacra Scrittura si veda *I generi letterari della Bibbia*.

diverse? Il fatto è che la particella *ve* (וְ) non ha sempre il valore della congiunzione "e" (definizione alla pagina seguente). Si prenda ad esempio *Gn* 1:14:

NR	"Vi siano delle luci nella distesa dei cieli per separare il giorno dalla notte; siano dei segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni"
ND	"Vi siano dei luminari nel firmamento dei cieli per separare il giorno dalla notte; e siano per segni e per stagioni e per giorni e per anni"
CEI	"Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni"
TNM 1987	"Si facciano luminari nella distesa dei cieli per fare una divisione fra il giorno e la notte; e dovranno servire come segni e per le stagioni e per i giorni e gli anni"
TNM 2017	"Ci siano fonti di luce nell'ampio spazio del cielo per separare il giorno dalla notte; serviranno a distinguere le stagioni, i giorni e gli anni"
TILC	"Vi siano luci nella volta del cielo per distinguere il giorno dalla notte: saranno segni per le feste, i giorni e gli anni"
Testo biblico	"Sia luminari in firmamento dei cieli per separare tra il giorno e tra la notte **e** [וְ (*ve*)] siano per feste[426] e per giorni e per anni". – Traduzione letterale.

In questo passo la particella *ve* (וְ) non ha valore di congiunzione ma assume un valore finale ("perché/affinché"). Sole e luna stabiliscono il calendario lunare-solare biblico, permettendo di calcolare in quali giorni precisi vadano osservate le sante Feste stabilite da Dio. Le traduzioni migliori sono in questo caso: *TNM* 1987 e soprattutto *TILC* che rispetta il vero testo biblico traducendo "per le *feste*" (cfr. nota n. 426 in calce).

Indubbiamente, assumendo la particella *ve* (וְ) come semplice congiunzione "e", è facile considerarla come cucitura tra diverse presunte fonti.

Un altro esempio dell'uso di *ve* (וְ) ci è dato da *Is* 6:7: non "questo ti ha toccato le labbra, e il tuo errore è tolto via" (*TNM* 1987), ma "*perché* [וְ (*ve*)] il tuo errore è tolto via".

Se anziché scriverlo in ebraico il testo biblico fosse stato scritto in greco classico o in latino, molte "analisi" wellhausiane sarebbero state del tutto impossibili.

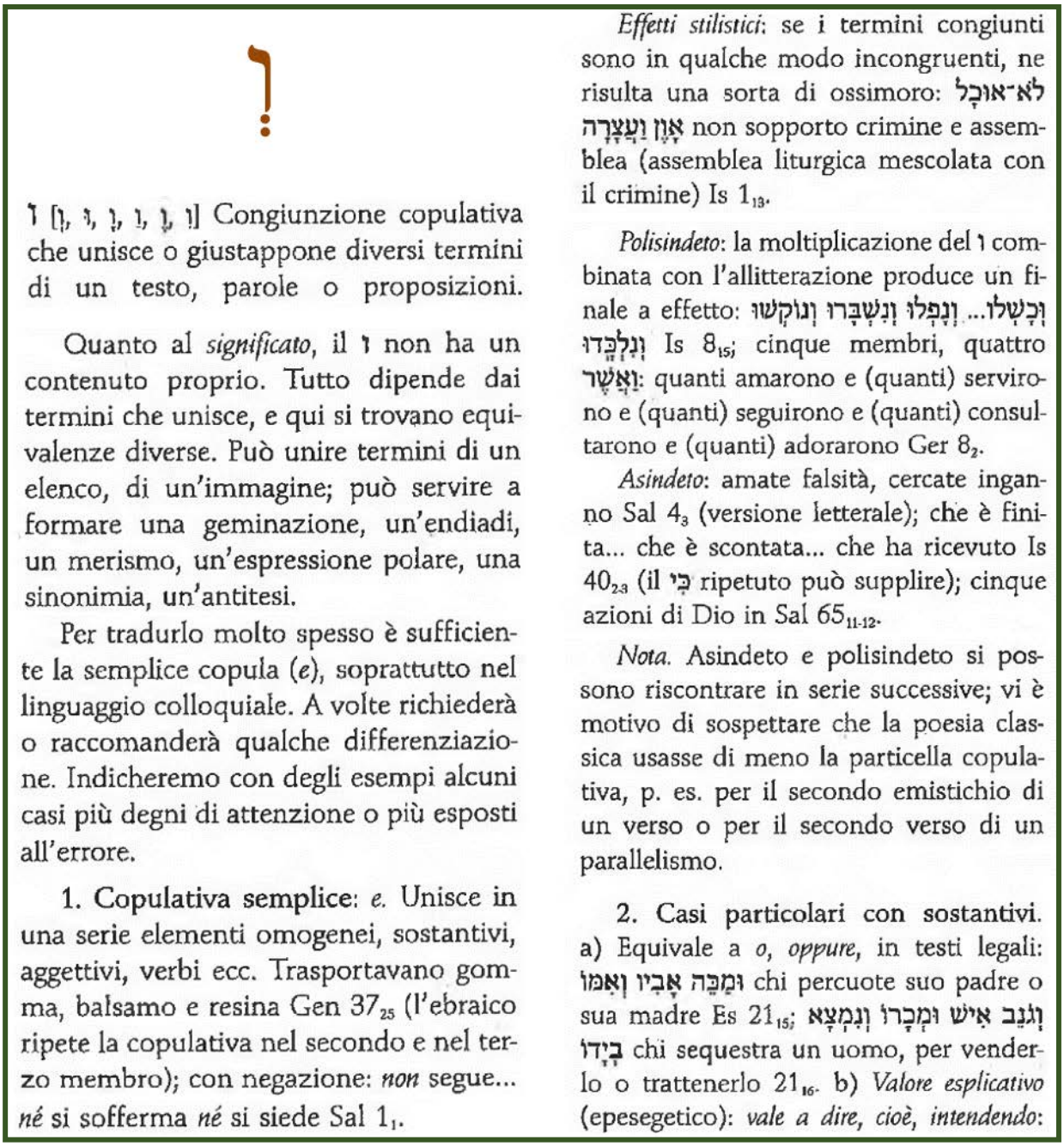
Alla pagina seguente sono riportati tutti i possibili sensi che la versatile particella *ve* (וְ) può assumere in ebraico (fonte: Luis Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*).

La teoria wellhausiana – abbiamo osservato – è viziata in partenza. Ora mettiamo in evidenza un altro suo aspetto negativo: il modo in cui viene trattata la Sacra Scrittura. A prima vista sembra che il testo sacro sia analizzato in profondità e nei minimi dettagli da esperti specialisti, ma poi si scopre tutta la superficialità con cui viene trattato. Lo abbiamo appena visto con la congiunzione "e". Come venga trattata la Bibbia dai wellhausiani lo si nota nel confronto con altre letterature antiche. Partiamo da un dato di fatto: l'antichità delle Scritture Ebraiche[427] le rende di per sé meritevoli di alta

[426] "Per le **feste**" (*TILC*) è la traduzione corretta. Il testo ebraico ha לְמוֹעֲדִים (*lemoadìm*). I *moadìm* sono le sante Feste comandate da Dio. – Cfr. *Lv* 23:2: "Queste sono le mie feste periodiche" (*TNM* 2017); ebraico מוֹעֲדַי (*moadày*), "feste di me".

[427] Ciò rimane vero anche accettando le date di composizione attribuite dall'alta critica biblica.

considerazione. Da questo punto di vista esse sono un documento archeologico degno di rispetto. E come lo tratta la teoria documentale? Nel raffronto con altri antichi documenti, in caso di divergenza sono i documenti pagani a far testo, anche se questi sono più recenti. Nell'alta critica è sempre la fonte pagana ad essere preferita. Quando poi un'asserzione biblica non trova conferma in altre fonti antiche, diventa automaticamente sospetta e non degna di fiducia. Se poi col tempo molti dati biblici che erano stati rigettati vengono confermati da più recenti scoperte[428], i wellhausiani non imparano mai dai propri errori e il loro atteggiamento negativo verso la Bibbia continua.



ו [ו, וּ, וְ, וַ, וָ, וֻ] Congiunzione copulativa che unisce o giustappone diversi termini di un testo, parole o proposizioni.

Quanto al *significato*, il ו non ha un contenuto proprio. Tutto dipende dai termini che unisce, e qui si trovano equivalenze diverse. Può unire termini di un elenco, di un'immagine; può servire a formare una geminazione, un'endiadi, un merismo, un'espressione polare, una sinonimia, un'antitesi.

Per tradurlo molto spesso è sufficiente la semplice copula (*e*), soprattutto nel linguaggio colloquiale. A volte richiederà o raccomanderà qualche differenziazione. Indicheremo con degli esempi alcuni casi più degni di attenzione o più esposti all'errore.

1. **Copulativa semplice**: *e*. Unisce in una serie elementi omogenei, sostantivi, aggettivi, verbi ecc. Trasportavano gomma, balsamo e resina Gen 37_{25} (l'ebraico ripete la copulativa nel secondo e nel terzo membro); con negazione: *non* segue... *né* si sofferma *né* si siede Sal 1_1.

Effetti stilistici: se i termini congiunti sono in qualche modo incongruenti, ne risulta una sorta di ossimoro: לֹא־אוֹכַל אָוֶן וַעֲצָרָה non sopporto crimine e assemblea (assemblea liturgica mescolata con il crimine) Is 1_{13}.

Polisindeto: la moltiplicazione del ו combinata con l'allitterazione produce un finale a effetto: וְכֻשְׁלוּ... וְנָפְלוּ וְנִשְׁבָּרוּ וְנוֹקְשׁוּ וְנִלְכָּדוּ Is 8_{15}; cinque membri, quattro וַאֲשֶׁר: quanti amarono e (quanti) servirono e (quanti) seguirono e (quanti) consultarono e (quanti) adorarono Ger 8_2.

Asindeto: amate falsità, cercate inganno Sal 4_3 (versione letterale); che è finita... che è scontata... che ha ricevuto Is 40_{2a} (il כִּי ripetuto può supplire); cinque azioni di Dio in Sal 65_{11-12}.

Nota. Asindeto e polisindeto si possono riscontrare in serie successive; vi è motivo di sospettare che la poesia classica usasse di meno la particella copulativa, p. es. per il secondo emistichio di un verso o per il secondo verso di un parallelismo.

2. **Casi particolari con sostantivi**. a) Equivale a *o*, *oppure*, in testi legali: וּמַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ chi percuote suo padre o sua madre Es 21_{15}; וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ chi sequestra un uomo, per venderlo o trattenerlo 21_{16}. b) *Valore esplicativo* (epesegetico): *vale a dire, cioè, intendendo*:

[428] Si pensi, ad esempio, agli ittiti. Ponendo la domanda in stile manzoniano, si diceva: Gli ittiti … gli ittiti … chi erano costoro? Solo le Scritture Ebraiche ne parlavano. Oggi sono in tutti i libri di storia. La stessa cosa vale per gli urriti. Si pensi anche al caso di Baldassarre, che era stato in passato considerato dagli storici un personaggio inventato. – Cfr. *Il convito di Baldassarre*.

לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה le tavole di pietra, cioè la legge; le tavole di pietra con la legge Es 24_{12}; אַרְבַּע... וּשְׁתֵּי... quattro, cioè, due... e due... 25_{12}; עַל־חֲמוֹר וְעַל־עַיִר su di un asino, un puledro di... Zc 9_9 (se il ו è nell'originale). c) *Con geminazione*: אִישׁ וְאִישׁ ciascuno, uno per uno Sal 87_5; אִישׁ־וְאִישׁ Est 1_8; יוֹם וְיוֹם giorno per giorno 3_4; דּוֹר וְדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וָעִיר di generazione in generazione, in ogni famiglia, in ogni provincia, in ogni città Est 9_{28}; cf. Dt 32_7 Esd 10_{14}; אֶבֶן וְאֶבֶן due pesi, pesi differenti Dt 25_{13} Pr 20_{23}; לֵב וָלֵב cuore diviso Sal 12_3 1Cr 12_{34}.

3. Per unire proposizioni: a) *Circostanziale*. וַיֵּרָא אֵלָיו יהוה... וְהוּא יֹשֵׁב gli apparve Yhwh... mentre era seduto Gen 18_1; אֵיךְ אֶעֱלֶה... וְהַנַּעַר אֵינֶנּוּ אִתִּי come posso risalire... senza portare con me il ragazzo? 44_{34}. b) *Comparativa o principale di un paragone*. Si presenta nel genere proverbiale: Pr 19_2 25_{23} $26_{7.9}$. c) *Avversativa*: דֶּרֶךְ... וְדֶרֶךְ la via... ma la via Sal 1_6; וְאַתָּה ma tu 3_4; וּדְבַר יהוה ma la parola del Signore Is 40_8. Frequente nel genere proverbiale. d) *Causale*: *quindi, dunque, poiché* Es 23_{9b} Sal 60_{13}. e) *Concessiva*: benché io sia Gen 18_{27}; anche se è 1Sam 12_{12}. f) *Consecutiva*: וְחָיוּ e (così) salverete la vita Gen 42_{18}; וְהִגִּידוּ e ti comunicheranno Dt 17_9; וְיַעֲבֹר passi di qui 1Sam 26_{22}. g) *Apodosi* o principale di una condizionale: Gen 18_{26} Is 48_{18}. h) *Introduce con enfasi una domanda*: ...וּמַדּוּעַ Nm 12_8; ...וּמָה 1Sam 15_{14}; ...וּמִי 22_{14}; ...וְלָמָּה 2Sam 14_{13} 1Re 2_{22} Ez 18_{31}.

4. Altre forme (si consultino le grammatiche). a) *Wayyiqtol*: successione nel passato; con una sfumatura di conseguenza, ricapitolazione, spiegazione. b) *Weqatalti*: successione nel futuro, con qualche sfumatura. c) *Dopo un modo volitivo* (coortativo o di prima persona, imperativo o di seconda, iussivo o di terza) può equivalere a congiunzione consecutiva o finale: וְתֵרְאֶה cosicché/affinché si veda Gen 1_9; וְאֶקְבְּרָה affinché io seppellisca 23_4; וְיַעַבְדוּנִי affinché mi rendano culto Es 9_1; וְאֵלֵךְ così, dunque, lasciami andare 1Re 11_{21}. Con verbi di comando introduce la completiva: וְיִכְרְתוּ che taglino 1Re 5_{20}.

Luis Alonso Schökel
DIZIONARIO
DI
EBRAICO
BIBLICO

Purtroppo, lo scetticismo e il pregiudizio nei confronti delle Sacre Scritture Ebraiche perdurano. E in ciò non c'è alcuna logica. A ben vedere, anzi, è proprio la logica che dovrebbe far riflettere sugli intenti di molti documenti antichi. Egizi, assiri e babilonesi erano forse campioni nel narrare in modo veritiero se stessi nei documenti che ci hanno lasciato? Le sconfitte le tacevano, le vittorie le ampliavano; in cambio, l'altezzosa propaganda e il disprezzo per i nemici farcivano i loro scritti. E le Scritture Ebraiche? In esse troviamo costantemente ciò che gli esegeti chiamano candore biblico: gli scrittori biblici non tacciono le sconfitte subite, non nascondono le colpe degli ebrei e riconoscono perfino le loro azioni più vergognose, documentandole per i posteri.

Sin dal suo inizio la scuola wellhausiana trattò l'ortopràssi ebraica alla stregua delle religioni (le quali sono tutte d'invenzione umana). Per la scuola del Wellhausen la rivelazione non ha alcuna importanza né lo ha il fatto che gli ebrei sono stati gli unici a professare il monoteismo[429].

In definitiva, i wellhausiani si ergono a veri conoscitori delle Scritture Ebraiche; fanno anzi molto di più: cambiano liberamente il *Testo Masoretico* sostituendovi le parole rare o insolite con quelle più comuni, e lo fanno ogniqualvolta le parole bibliche appaiono dove non se le attendono o, molto più semplicemente, ogniqualvolta non le capiscano. Da moderni occidentali completamente stranieri nell'antico mondo biblico orientale, si sentono più competenti degli agiografi stessi, arrivando a correggerli.

Tornando alla paternità della *Toràh*, di cui *Genesi* fa parte, tutta l'inconsistenza della teoria wellhausiana non implica automaticamente che la paternità sia mosaica. Esaminiamo le prove che vengono addotte.

Un argomento che viene addotto a favore di Mosè quale scrittore del Pentateuco è costituito dall'insieme dei passi biblici che attestano il suo ruolo. Vediamone alcuni.

In *Es* 17:14 si legge: "Il Signore disse a Mosè: «Scrivi questo fatto in un libro, perché se ne conservi il ricordo»" (*NR*). Per essere più precisi, in questo passo è detto "*nel* libro", בַּסֵּפֶר (*basèfer*). Di che libro si tratta? Intanto, quale fatto doveva scrivere Mosè? Ci illumina il parallelo "e fa' sapere a Giosuè che io cancellerò interamente sotto il cielo la memoria di Amalec", nello stesso versetto. Al precedente v. 13 è detto che "Giosuè sconfisse Amalec". Subito dopo Yhvh dice a Mosè: "Scrivi questo ricordo [זִכָּרוֹן (*sakòr*)]", aggiungendo che deve far sapere a Giosuè che di Amalec non si avrà più memoria. Sarebbe ingenuo pensare che con "libro" si intendesse *Esodo* o addirittura il Pentateuco. Talora, anche se di rado, i profeti ricevono il comando di scrivere alcuni scarsi brani: "Ora vieni, scrivilo su una tavoletta con loro, e incidilo anche in un libro" (*Is* 30:8, *TNM* 1987); "Scrivi la visione, incidila su tavole" (*Ab* 2:2); "Prenditi un rotolo da scrivere e scrivici tutte le parole che ti ho dette" (*Ger* 36:2); "Scriviti la data di questo giorno, di quest'oggi!" (*Ez* 24:2). *Es* 17:14 rientra in uno di questi rari casi. A Mosè viene chiesto di annotare che Amalec è sconfitto per sempre, e non di scrivere *Esodo* o addirittura il Pentateuco. Non possiamo anzi neppure essere sicuri che dovesse davvero scrivere quella nota. Il modo espressivo ebraico è molto concreto; noi stessi diciamo, ad esempio: Prenditene nota, scrivitelo, inciditelo bene, senza per questo aspettarsi che il nostro interlocutore prenda carta e penna o scalpello e pietra.

Ben diversi questi altri casi:

[429] Gli ebrei sono tuttora gli unici veri monoteisti, come lo furono i discepoli del giudeo Yeshùa nel primo secolo. Le religioni cosiddette cristiane che professano un dio trino non lo sono veramente. I maomettani sono pure monoteisti, ma la loro religione sorse più di sei secoli dopo Yeshùa ed è una scopiazzatura della Bibbia.

Es 24:4,7	"Mosè scrisse tutte le parole del Signore", "Poi prese il libro del patto [סֵפֶר הַבְּרִית (*sèfer haberìt*)] e lo lesse in presenza del popolo"
Es 34:27	"Il Signore disse a Mosè: «Scrivi queste parole; perché sul fondamento di queste parole io ho fatto un patto [בְּרִית (*berìt*)] con te e con Israele»"

"Tutte le parole" a cui fa riferimento *Es* 24:4 sono riferite a quanto detto in precedenza, non a tutto *Es*, certamente non a *Gn* e men che meno all'intera *Toràh*/Pentateuco. Neppure va frainteso *Dt* 31:9: "Mosè scrisse questa legge[430] [אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת (*et-hatoràh hasòt*), "la *toràh* la questa"] e la diede ai sacerdoti figli di Levi . . . e a tutti gli anziani d'Israele". La "*toràh*" di cui qui si parla non è la *Toràh*/Pentateuco. La prima volta che il vocabolo compare nella Bibbia è in *Es* 16:4: "Il Signore disse a Mosè: «Ecco, io farò piovere pane dal cielo per voi; il popolo uscirà e ne raccoglierà ogni giorno il necessario per la giornata; così lo metterò alla prova e vedrò se cammina o no secondo la mia legge [בְּתוֹרָתִי (*betoratì*), "in insegnamento di me"; cfr. nota n. 430]»". In questo passo non si può parlare di *Toràh* intesa in senso pieno (in italiano diremmo con la T maiuscola), perché questa sarà comunicata a Mosè solo dal cap. 20 in avanti di *Es*. Il passo di *Pr* 1:8 ci permette di comprendere la differenza - se vogliamo usare una grafia diversa - tra *toràh* e *Toràh*:

"Ascolta, figlio mio, la disciplina di tuo padre, e non abbandonare la legge di tua madre"	*TNM* 1987
"Ascolta, figlio mio, la disciplina di tuo padre e non abbandonare gli insegnamenti di tua madre"	*TNM* 2017

La traduzione esatta è data dalla prima versione corretta con la seconda versione che va a sua volta corretta col testo ebraico, e nel tutto va evitata l'impropria traduzione "legge". Ecco il vero testo biblico tradotto letteralmente:

"Ascolta, figlio mio, [la] *correzione di* [מוּסַר (*musàr*)] tuo padre e
non trascurare[l']*insegnamento di* [תּוֹרַת (*toràt*)] tua madre".

Ovviamente non esiste una *Toràh* (con la T maiuscola) materna, ma la *toràh* di una madre sì. Al di là della grafia qui usata per intenderci, è come sempre il contesto che stabilisce come una parola vada intesa[431]. L'insegnamento (*toràh*) di *Es* 16:4 va inteso in senso generico e con una prova specifica (rispetto del sabato) Dio mette alla prova il suo popolo nel deserto. In seguito l'osservanza del sabato entrerà a far parte del santo Insegnamento (*Toràh*) di Dio, divenendo il quarto Comandamento (*Es* 20:8-11). Quello materno è un insegnamento (*toràh*) che va seguito. È opportuno seguire anche l'insegnamento (*toràh*) di un uomo saggio, perché "l'insegnamento del [תּוֹרַת (*toràt*)] saggio è una

[430] Il vocabolo ebraico תּוֹרָה (*toràh*) significa "insegnamento"; l'errata traduzione "legge" segue l'errata traduzione che ne fece la *LXX* utilizzando il vocabolo greco νόμος (*nòmos*), "legge", appunto.
[431] Quale esempio di cambio di senso in base al contesto, si prenda la parola italiana "costituzione" in queste espressioni: Di sana costituzione; costituzione di una giuria; costituzione di una cooperativa; formula di costituzione chimica; costituzione geologica; Costituzione della Repubblica italiana; etc.

fonte di vita" (*Pr* 13:14)[432]. Quando in *Lam* 2:9 ci si lamenta che "non c'è legge [תּוֹרָה (*toràh*)]" (*TNM*, vecchia e nuova) non è alla santa *Toràh* di Dio che si pensa (questa continuava ad esserci)[433], ma alla mancanza di insegnamento (*toràh*), tanto che anche i profeti tacevano. - *Ibidem*.

I passi biblici in cui è detto a Mosè di scrivere non comportano affatto che egli sia automaticamente lo scrittore di tutto il Pentateuco/*Toràh*. Il seguente passo va letto senza avere in mente tale idea preconfezionata: "Abbi cura di mettere in pratica tutta la legge [הַתּוֹרָה (*hatoràh*)] che Mosè, mio servo, ti ha data" (*Gs* 1:7). "Tutta la *Toràh*" non è tutto il Pentateuco.

L'argomento forse più forte con cui è sostenuta la paternità mosaica del Pentateuco è dato dai passi neotestamentari in cui essa è data per certa. Il più vincolante di tutti è *Lc* 24:44, in cui è Yeshùa stesso, risuscitato, a parlare: "Queste sono le cose che io vi dicevo quand'ero ancora con voi: che si dovevano compiere tutte le cose scritte di me nella legge di Mosè, nei profeti e nei Salmi" (cfr. *Lc* 24:27). In questo passo lucano Yeshùa non solo attribuisce a Mosè l'intera *Toràh*, ma anche l'intero Pentateuco. L'espressione "nella legge di Mosè, nei profeti e nei Salmi" si riferisce infatti all'intera Bibbia ebraica. Qui Yeshùa segue la suddivisione ebraica del *Tanàch* in tre blocchi:

Ta	ת	תורה	***Toràh***	**Insegnamento**
Na	נ	נביאים	***Neviìm***	**Profeti**
Ch	כ > ך	כתובים	***Ketuvìm***	**Scritti**

Questa triplice ripartizione è ricordata in *Geremia*, dove per accanirsi contro i profeti, si dice che "la **legge** [*toràh*] non perirà dal sacerdote né il **consiglio** dal saggio né la **parola** dal profeta" (*Ger* 18:18, *TNM* 1987). La medesima triplice autorità appare in *Ezechiele*, dove tra le sventure profetizzate si dice che "la gente realmente cercherà la **visione dal profeta**, e la **legge** stessa perirà dal sacerdote e il **consiglio** dagli anziani". - *Ez* 7:26, *TNM* 1987.

È questa suddivisione fu usata dall'ebreo Yeshùa in *Lc* 24:44, stando qui "salmi" per l'intera sezione degli altri scritti (*Ketuvìm*), essendone la sezione più corposa. Ora, giacché nella triplice suddivisione della Bibbia ebraica *Toràh* sta per l'intero Pentateuco, e Yeshùa la definisce "di Mosè", ne verrebbe la sua paternità per tutti e cinque i primi libri della Bibbia.

Le cose non stanno proprio così. Si prendano queste altre parole di Yeshùa in risposta alla richiesta di un segno che indicasse la sua messianicità: "Questa generazione malvagia e adultera chiede un segno; e segno non le sarà dato, tranne il segno del profeta Giona. Poiché, come Giona stette nel ventre del pesce tre giorni e tre notti, così il Figlio dell'uomo starà nel cuore della terra tre giorni e tre notti" (*Mt* 12:39,40; cfr. *Lc* 11:29,30). Il libro di *Giona* è una grande parabola e, come tale, non narra

[432] Bruttissima la traduzione "*legge* del saggio" di *TNM* 1987, corretta con "insegnamenti del saggio" nella nuova versione.
[433] Fu anzi proprio durante l'esilio in Babilonia, a cui il libro di *Lamentazioni* è riferito, che i giudei – non avendo più né il Tempio né guida spirituale – si diedero allo studio intenso e assiduo della *Toràh*.

eventi storici[434]. Ciò nulla toglie però alle sue implicazioni profetiche, tanto è vero che *Gna* è inserito dagli ebrei nei Profeti (*Nevìim*)[435]. Riferirsi a libri biblici con i nomi che la tradizione assegnava loro quali autori faceva parte della cultura dell'epoca. Per indicare tali testi si dovevano ben adoperare i nomi *con cui essi erano noti*, alla stessa maniera con cui oggi noi parliamo di Omero o di Shakespeare, senza per questo voler decidere se tali brani siano proprio di questo o di quell'autore. Con allusioni al noto dramma pirandelliano, Mac Kenzie dice argutamente che per la Bibbia si potrebbe parlare di sessantasei libri "in cerca di autore" (Mc Kenzie, *Some Problems in the Field of Inspiration*, in *Cath. Bibl. Quart* 20, 1958, 2). È infatti molto lontana dalla verità l'opinione talmudica che assegna i trentanove libri protocanonici a Mosè, Giosuè, Samuele, Davide, Geremia, Esdra, Neemia, oltre agli uomini del re Ezechia e della grande sinagoga (*Talmud B.*, Baba Bathra 14d). Perciò, quando la Bibbia parla di questi autori non fa che adattarsi alla concezione comune. Non ci si può comprendere se non chiamando un libro con il nome con cui era solitamente nominato e conosciuto. Così non fa meraviglia che, secondo il pensiero generale, si possa attribuire il libro di Daniele a questo profeta, anche se esso *parla* di Daniele (anziché presentarsi come uno scritto composto da lui). – Cfr. *Mt* 24:15.

Nella citazione che Yeshùa fa di Giona[436], come potrebbe un dato parabolico servire da segno per un fatto storico reale quale la morte del messia e la sua discesa nella tomba? Chi conosce bene la Scrittura sa che spesso la Bibbia deduce segni e insegnamenti profondi non dal fatto storico in sé ma *dal modo con cui esso è presentato dalla Bibbia* (anche se non vi corrisponde sempre una realtà storica).

Gli scrittori biblici non erano filologi o critici testuali, e non lo era neppure Yeshùa. Essi *si esprimevano secondo le convinzioni generali del tempo* per farsi comprendere e accogliere da loro. Che quindi in *Lc* 24:44 Yeshùa si riferisca al Pentateuco come "*Toràh* di Mosè" non costituisce una prova della paternità mosaica dei primi cinque libri del *Tanàch*.

Coloro che sostengono l'opinione tradizionale secondo cui Mosè sarebbe l'autore, ricorrono anche alle cosiddette evidenze interne[437]. Questo metodo, sebbene utile, va usato con prudenza e senza

---

[434] Si vedano al riguardo gli studi *Giona*, *Il genere letterario del libro di Giona*, *Giona come scritto didattico*, *Obiezioni all'interpretazione allegorica di Giona*, *Il valore spirituale di Giona*.

[435] *Giona* appare tuttavia diverso da tutti gli altri libri profetici in quanto non racchiude discorsi del profeta né si dà come scritto da lui. Si tratta solo di un racconto che parla del profeta in terza persona. È difficile pensare che Giona abbia dipinto sé stesso con un'ironia così fine quale appare nel libro. E poi, in terza persona!

[436] Yeshùa non accenna qui alla sua resurrezione, ma alla sua umiliazione. Yeshùa vuol qui presentare la storia di Giona come segno del giudizio di Dio attuatosi in lui. Parlando dei niniviti Yeshùa dice: "Essi si ravvidero alla predicazione di Giona".

[437] L'esame delle evidenze interne è indubbiamente un metodo utile per datare la composizione di un documento e perfino il luogo di composizione, soprattutto se tali evidenze sono accidentali e casuali (diversamente, potrebbero essere artificiose). Le evidenze che più interessano sono quelle relative alla

arrivare a conclusioni affrettate. Nel caso della presunta paternità mosaica è però ciò che accade. Basandosi sulle evidenze interne del libro di *Esodo*, si arriva alla conclusione che il suo autore doveva essere stato in Egitto perché riporta, ad esempio, che ad a Elim[438] c'erano "dodici sorgenti d'acqua e settanta palme" (*Es* 15:27). Peccato però che non si sa tuttora dove mai fosse situata Elim. La sua identificazione con il wadi Gharandel, a oriente del Golfo di Suez, si basa sul fatto che אֵילִם (*elìm*) significa "terebinti", e al wadi Gharandel (che è anche luogo di rifornimento d'acqua) ce ne sono tanti. Un conto sono però queste caratteristiche moderne, e altre quelle di tre millenni e mezzo fa, che non conosciamo. In più, il wadi Gharandel mal si accorda con il Mare dei Giunchi[439], trasformato dalla *LXX* greca in Mar Rosso, cosa che ha influenzato tutte le ricostruzioni dell'itinerario dell'esodo dall'Egitto, che rimane tuttora sconosciuto, perché non sappiamo dove collocare sulla cartina le molte località che la Bibbia menziona[440]. Quanto ai numeri 12 e 70, siamo così certi che – data la loro valenza simbolica – non siano stati arrotondati? Tutto ciò, sia ben chiaro, nulla toglie alla storicità di *Esodo*[441].

Ora, che Mosè fosse presente ad Elim è indubbio. Ma ciò non comporta che egli abbia scritto *Es*. Può darsi, ma non possiamo esserne sicuri. Anche se fosse, il salto da Mosè autore di *Es* ad autore dell'intero Pentateuco è rocambolesco. Se la menzione delle caratteristiche di Elim (che Mosè certamente vide) dovesse essere la prova che Mosè le scrisse, dovremmo assurdamente concludere che l'ubicazione geografica dell'Eden (che Mosè di certo non vide), irrigato da un fiume che si divideva in quattro e tra questi l'Eufrate (*Gn* 2:10-14), sia una prova che la descrizione sia opera sua.

Le evidenze interne non sono quindi determinanti per stabilire l'identità dell'autore biblico. Così è anche per la descrizione della manna nel deserto: "Era simile al seme del coriandolo; era bianco, e aveva il gusto di schiacciata fatta col miele" (*Es* 16:31). Che Mosè la vide e ne mangiò è indubbio, ma ciò basta per affermare che egli sia l'autore di *Es*? In Eden "la donna vide che il frutto dell'albero era buono da mangiare e invitante" (*Gn* 3:6, *TNM* 2017). Di certo Mosè non era presente. Anzi, non

---

menzione di eventi storici contemporanei, di luoghi, di condizioni geografiche e climatiche, di flora e fauna particolari.

[438] Elim è il secondo luogo in cui gli ebrei fecero tappa e si accamparono dopo aver attraversato il Mare dei Giunchi. - *Es* 16:1; *Nm* 33:9,10.

[439] Si veda lo studio *L'attraversamento del mare*.

[440] Le varie ricostruzioni dell'itinerario dell'Esodo si fondano solo su ipotesi viziate in partenza dallo scambio del Mare di Giunchi con il Mar Rosso fatto dalla *LXX* greca. Come se non bastasse, le identificazioni dei luoghi e delle tappe menzionati nella Bibbia sono state fatte unicamente basandosi sui nomi geografici arabo-egiziani *moderni*.

[441] Anche se il percorso dell'Esodo degli ebrei non è ricostruibile, è possibile stabilire con certezza quando avvenne (si vedano gli studi *Ricostruzione cronologica da Adamo alla Toràh* e *Cronologia da Adamo all'Esodo*). L'indicazione del "480° anno dopo l'uscita degli israeliti dal paese d'Egitto" (*1Re* 6:1, *TNM* 2017) appare però artificiosa, essendo il 480 l'equivalente di 12 generazioni di 40 anni ciascuna.

era presente neppure l'agiografo genesiaco. Ecco allora che il criterio delle evidenze interne non porta a nulla.

Non va poi trascurata la possibilità, tutt'altro che ipotetica, che l'autore sacro abbia utilizzato antichi documenti per comporre *Esodo* e *Genesi*. Nel caso di *Es* le cosiddette evidenze interne diventano allora evidenze interne degli antichi documenti utilizzati. Nel caso di *Gn*, invece, ciò è una vera e propria necessità, semplicemente perché l'agiografo non poteva essere stato presente ai fatti narrati. "Questo è il *libro* della genealogia di Adamo" (*Gn* 5:1) potrebbe far riferimento proprio ad uno di tali documenti antichi utilizzati dall'agiografo.

Mosè, figlio adottivo della figlia del faraone (*Eb* 11:24; *Es* 2:10; *At* 7:21) e "istruito in tutta la sapienza degli Egiziani" (*At* 7:22), aveva tutte le capacità e le caratteristiche per scrivere il libro di *Esodo*. Visse in prima persona gran parte degli avvenimenti che vi sono descritti. Ben difficilmente, tuttavia, poté scrivere *Es* 1:1-2:10. Quanto al resto di *Es*, la narrazione è in terza persona: "In quei giorni, Mosè, già diventato adulto, *andò* …" (*Es* 2:11). Di certo è mosaico il canto trionfale innalzato all'uscita dal Mare dei Giunchi, noto come "cantico di Mosè", in *Es* 15:1-18, anche se il componimento reca segni di rifacimento[442]. Potremmo dire che *Esodo* risale a Mosè indirettamente.

Non è possibile però estendere con certezza la paternità mosaica (diretta o indiretta) di *Es* a tutto il Pentateuco, men che mai a *Genesi*. Sono aleatori i tentativi di alcuni studiosi di vedere in alcuni termini genesiaci tracce della sapienza egizia di Mosè. Né è possibile richiamarsi alle tavolette dell'antica città mesopotamica di Nuzi, nelle quali si trova la regola per legittimare i figli nati da una schiava (come nel caso di Abramo con Agar) per sostenere la paternità mosaica di *Gn*; esse ci dicono infatti solo da dove provenne quella norma.

Non va assolutamente trascurata la grande importanza che la tradizione orale aveva presso gli ebrei. Le grandi gesta di Dio a favore del suo popolo tanto amato erano narrate e tramandate accuratamente di padre in figlio. Poi furono messe per iscritto.

[442] Ai vv. 14 e 15 è detto che diversi popoli (filistei, edomiti, moabiti, cananei) hanno udito di quell'evento e ne tremano, ma non è possibile che essi già sapessero ciò che era appena accaduto molto lontano da loro.

CAPITOLO 40

La ricostruzione wellhausiana della storia biblica

Le debolezze della reinterpretazione della scuola wellhausiana

Abbiamo terminato il capitolo precedente con questa affermazione: “Non va assolutamente trascurata la grande importanza che la tradizione orale aveva presso gli ebrei. Le grandi gesta di Dio a favore del suo popolo tanto amato erano narrate e tramandate accuratamente di padre in figlio. Poi furono messe per iscritto”.

Per la scuola wellhausiana i documenti scritti più antichi del Pentateuco sono J ed E, il primo dell’anno 850 circa e il secondo del 750 circa prima della nostra era. Secondo i wellhausiani prima dei documenti scritti J ed E ci sarebbero state solo tradizioni orali (che essi ritengono pure storpiate) trasmesse per secoli e secoli di bocca in bocca. Con questa teoria in mente, il problema era: come passare al setaccio quelle tradizioni messe per iscritto, così da individuarne in modo scientifico i dati originari, separandoli dalle aggiunte?

Prima di vedere la soluzione da loro escogitata, soffermiamoci un momento ad una prima valutazione. Abbiamo un testo biblico ebraico scritto, ben testimoniato dai manoscritti, e fissato nel *Testo Masoretico*. Perché mai andare a supporre fonti diverse (J, E) in base alla presenza dei nomi divini *Elohìm* e Yhvh? Il primo pensiero non dovrebbe essere per logica quello di capire perché viene usato l’uno o l’altro? Perché mai andare a cercare nell’uovo un improbabile pelo?

I sostenitori della scuola wellhausiana escogitarono invece un sistema ricorrendo a ciò che era in voga al loro tempo: la metodologia filosofica hegeliana[443] e l’evoluzionismo darviniano. Nel 19° secolo l’essere umano era posto al centro di tutto: bastava a sé stesso e Dio era visto come un mezzo a beneficio umano. L’evoluzionismo forniva la chiave per spiegare la natura e la storia senza ricorrere a Dio. La religione popolare, definita da Hegel soggettiva, era considerata come un qualcosa che teneva impegnati la fantasia e i sentimenti della singola persona; nel migliore dei casi era solo un’attività culturale umana. Che Dio fosse una persona e che si rivelasse era ritenuto assurdo. Nello

[443] Il filosofo tedesco Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) sviluppò una filosofia innovativa, ponendo le basi del marxismo successivo.

studio comparato delle religioni si era arrivati alla conclusione che si era giunti da un primitivo animismo[444] al polidemonismo[445] per poi passare al politeismo e in seguito alla monolatria[446] per approdare infine al monoteismo. Non considerando che quello ebraico fu un fenomeno *unico* in tutta la storia umana[447], anche gli ebrei furono inseriti tra i popoli che avevano seguito lo sviluppo religioso umano. Ma come spiegare che la *Toràh* presenta unicamente il puro monoteismo e che lo fa sin dal suo primo versetto? Con grande faciloneria la scuola wellhausiana asserisce che ciò fu dovuto alla revisione attuata dalla fonte sacerdotale (P) al tempo esilico. Così, durante l'esilio babilonese, gli ebrei sarebbero divenuti monoteisti. Compito dei wellhausiani fu allora quello di scoprire le tracce, lasciate nel testo biblico, della primitiva fede patriarcale animistica e politeistica. I wellhausiani pretesero di fare un percorso inverso: dal monoteismo al politeismo e all'animismo.

Giacché tale idea appare chiaramente non solo ipotetica ma perfino campata in aria, su quale presupposto si basò? Semplicemente sulla congettura che la fede di Israele doveva essere di origine naturale e umana, non soprannaturale. Ora, proviamo a valutare obiettivamente questa supposizione, e facciamolo da una posizione agnostica, perfino atea, se si vuole. Lasciando perdere cattolici e protestanti, che rivestono di monoteismo il loro credo in tre persone (ciascuna delle quali è ritenuta Dio), e mettendo la parte i maomettani per la ragione spiegata alla nota n. 447, da dove mai gli ebrei presero il monoteismo? Siccome si tratta di un caso unico in tutta la storia umana[448], i casi sono due: gli ebrei ci arrivarono per genio proprio oppure Dio si rivelò a loro. Se assumiamo una posizione agnostico-atea, questa seconda possibilità va esclusa. La prima però, non spiegherebbe perché mai proprio loro si sarebbero orientati al monoteismo, che nella storia umana appare innaturale, non spontaneo. Ecco allora che la congettura wellhausiana che la fede di Israele doveva essere di origine naturale e umana, seguendo l'evolversi religioso, perde di consistenza[449].

I wellhausiani diedero molta importanza alle antiche religioni del Medio Oriente. Per il monoteismo biblico si richiamarono alla 18ª dinastia egizia (1543 - 1292 a. E. V.), in cui il dio Amon fu elevato a divinità suprema. Trascurarono però il fatto che l'adorazione di tale divinità egizia era monolatria,

[444] La concezione, tipica dei popoli primitivi, secondo cui ogni fenomeno o cosa dell'universo erano dotati di anima, la quale – creduta divina – era ritenuta degna di culto.
[445] La forma di religione, antecedente al politeismo, in cui si credeva in un gran numero di demoni che avevano dei poteri, ma limitati ad uno stretto campo d'azione.
[446] L'adorazione di un solo dio, ma senza negare l'esistenza di altre divinità.
[447] Solo gli ebrei sono puri monoteisti. Il monoteismo mussulmano fu copiato da loro: Maometto lo introdusse nel 7° secolo dopo Cristo. I cattolici e i protestanti, invece, spacciano per monoteismo il loro credo in tre persone, ciascuna delle quali ritenuta Dio.
[448] L'Atonismo nell'antico Egitto (14° secolo a. E. V.) - basato sul culto di Aton, il disco solare - è considerata la prima forma di monoteismo attestato, ma si non tratta di vero monoteismo perché in questo a Dio è attribuita personalità. Il Dio uno e unico di Israele è una Persona, non semplicemente un generatore di vita come il sole.
[449] Ne avrebbe se le religioni, o almeno molte di esse, avessero seguito questa via.

non monoteismo[450]. Un avvicinamento al monoteismo si ebbe in Egitto durante il regno del faraone Akhenaton (Ekhnaton), nel 14° secolo prima della era, tuttavia il faraone stesso continuò ad essere considerato un dio (una incarnazione del dio-sole), per cui non si può parlare di vero monoteismo[451]. Processi simili si ebbero in Babilonia[452] e in Grecia[453].

Lo studio comparato delle religioni non porta quindi a nulla. Rimane il dato di fatto che solo gli ebrei professarono (e professano) il puro monoteismo. Le religioni che si dichiarano monoteiste, sono quelle influenzate dalla fede ebraica: la maomettana e la cattolica, che presenta una fusione tra monoteismo apparente e paganesimo. Ritorna perciò, ancora più pressante, la domanda: perché solo gli ebrei accolsero il monoteismo a livello nazionale? Perché questo fortissimo contrasto con tutte le altre popolazioni del mondo? Tale singolarissimo fenomeno richiede una spiegazione ragionevole. E certamente non è quella data dalla scuola wellhausiana, perché non è vero che Israele seguì l'evoluzione dall'animismo e dal politeismo al monoteismo percorso dalle altre antiche religioni, e ciò per il semplice fatto che le religioni non lo percorsero. Al massimo, alcune arrivarono alla monolatria. Una lo copiò dagli ebrei e un'altra lo usò come mentite spoglie di una dottrina pagana.

A meno di ammettere per gli antichi ebrei una propensione filosofica (che mai ebbero) tale da arrivare ad un profondissimo pensiero che mai filosofo ebbe, la risposta è solo una: fu per rivelazione divina. Se poi vogliamo parlare di propensione ebraica, basta leggere la Bibbia: era per la mancanza di fede e per l'apostasia. Ci furono periodi storici, documentati candidamente nella Sacra Scrittura, in cui gli ebrei – dimenticando il loro patto con Yhvh – si abbandonarono alla falsa religione e adorarono inesistenti divinità straniere. Ad evitare la completa deriva intervennero i Profeti.

Il grave errore di impostazione commesso dai wellhausiani nell'architettare l'ipotesi documentaria fu quello di inserire la fede di Israele nella storia delle religioni comparate. La fede di Israele, infatti, non era una religione. Fu solo nei periodi di apostasia che gli ebrei si comportarono da religiosi.

La religione
Al di là delle definizioni che possono essere date, qui con *religione* intendiamo il tentativo umano di risalire a Dio, di rendergli culto e di avere la sua approvazione. In parole povere, il religioso è come chi afferma di essere il fidanzato di una bella ragazza senza che lei lo sappia. All'apposto

[450] «Le pretese "tendenze monoteistiche" che si sono volute trovare in seno a varie religioni politeistiche - egizia, babilonese, assira, cinese, greca, ecc. - rappresentano tutt'al più uno pseudo-monoteismo, in quanto si riducono sia alla supremazia di una divinità sulle altre, sia all'assorbimento di varie divinità in una sola, ma sempre in modo che accanto alla divinità suprema ne sussistono altre (inferiori), e con ciò il politeismo non si può certo dire superato». - *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934, alla voce Monoteismo.

[451] La stessa considerazione vale per la pagana trinità cattolica in cui la presunta seconda persona trinitaria è considerata Dio incarnato.

[452] Il babilonese dio Marduk, sebbene elevato al di sopra di tutti gli altri dei, non era considerato l'unico dio.

[453] Il dio greco Zeus era il dio supremo di tutti gli dei, quindi – sebbene supremo – non l'unico dio. Per i romani il suo corrispondere era Iupiter (o Iuppiter), il dio Giove (questo pianeta era anche il simbolo del babilonese dio Marduk).

della religione c'è la rivelazione. La religione si muove dal basso, ovvero dall'umano, verso l'alto per raggiungere il divino. La rivelazione parte dall'alto, ovvero dal divino, per raggiungere l'umano.

Trattando la fede biblico-ebraica alla stregua di una religione, i wellhausiani andarono alla ricerca di elementi biblici che indicassero la fase religiosa primitiva degli ebrei. Avendo in mente la storia comparata delle religioni, ciò che si aspettavano di trovare erano le tracce della concezione religiosa più antica da cui tutte le religioni erano passate: l'animismo.

Credettero di trovarlo in *Gn* 28:18: "Giacobbe si alzò la mattina di buon'ora, prese la pietra che aveva messa come capezzale[454], la pose come pietra commemorativa e vi versò sopra dell'olio". Ecco: una pietra come oggetto di culto. Gli arabi non rendono forse culto alla Pietra Nera incastonata in un angolo della Kaʿba della Mecca?[455] E in *Gn* 31:46,47 non è forse detto che Giacobbe fece raccogliere delle pietre e chiamò quel mucchio Galed? Forse che gli idolatri cananei non ponevano una pietra accanto ai loro alti luoghi di culto, convinti che il dio Baal vi abitasse e da lì uscisse per prendere parte ai sacrifici? Perfino nella fase avanzata del periodo monarchico gli ebrei "continuarono a costruirsi alti luoghi, colonne sacre e pali sacri su ogni alto colle e sotto ogni albero rigoglioso" (*1Re* 14:23, *TNM* 2017). Non si parla forse qui anche del culto degli alberi? Che ci faceva Abramo "alla quercia di More [מוֹרֶה (*morèh*)]" (*Gn* 12:6)? *Morèh* in ebraico non significa forse "insegnante"[456]? Le querce del dio greco Zeus, a Dodona, parlavano con lo stormire delle loro fronde. Forse che la quercia di More non faceva altrettanto insegnando (*morèh* = insegnante) ad Abramo? Se la quercia di More era la stessa "quercia che era presso il luogo consacrato al Signore" (*Gs* 24:26) e se corrispondeva al "al grande albero, presso la colonna" di *Gdc* 9:6 (*TNM* 2017), avremmo una testimonianza di culto animistico: una quercia parlante con annesso santuario e tanto di colonna di pietra. E che dire della profetessa Debora che sedeva regolarmente sotto una palma sacra (*Gdc* 4:5) in epoca post-mosaica? Ma anche in epoca mosaica non si trovano forse tracce di animismo? In *Es* 20:25 è addirittura codificato: "Se mi fai un altare di pietra, non costruirlo di pietre tagliate; perché alzando su di esse lo scalpello, tu le contamineresti"[457]. Perché mai pietre non tagliate? La risposta logica, stando al contesto, è: per evitare che gli ebrei ne facessero oggetto di culto, perché al precedente v. 23 è detto:

[454] "La pietra che si era sistemato sotto la testa e la mise in piedi, come fosse una colonna; poi ci versò sopra dell'olio". – *TNM* 2017.
[455] In ciò imitano quanto fece il profeta Maometto. Per i musulmani la Pietra Nera è l'ultimo resto della "Casa Antica" che Allah fece calare direttamente dal Paradiso sulla Terra, andata poi completamente distrutta dal Diluvio Universale. Messa in salvo da Noè e recuperata in seguito da Abramo, la Pietra Nera sarebbe stata portata in una caverna nei pressi di La Mecca. Secondo una diversa tradizione popolare islamica, la Pietra Nera è invece l'occhio di un angelo incaricato di controllare che i musulmani adempiano all'obbligo di effettuare, almeno una volta nella vita, un viaggio a La Mecca. In verità, la Pietra Nera testimonia un antico culto litolatrico praticato in periodo preislamico e di cui si è voluto conservare il ricordo.
[456] Cfr. *Gb* 36:22: "Quale insegnante [מוֹרֶה (*morèh*)] è come lui?". – *TNM* 2017.
[457] Cfr. *Dt* 27:5; *Gs* 8:30,31.

“Non fatevi altri dèi accanto a me; non vi fate dèi d'argento, né dèi d'oro”. Ma i wellhausiani danno una risposta diversa: per evitare che, scolpendo le pietre, si offendessero i demoni che vi abitavano. La stessa identica considerazione la fanno per *Lv* 19:9: “Quando mieterete la raccolta della vostra terra, non mieterai fino all'ultimo angolo il tuo campo, e non raccoglierai ciò che resta da spigolare della tua raccolta”. Per i wellhausiani questa norma era atta ad impedire che lo spirito del vegetale fosse disturbato. E tutto il resto del raccolto, allora? Avremmo una norma strana: la stragrande maggioranza degli spiriti vegetali veniva falcidiata, ma la preoccupazione era per pochi spiriti negli ultimi angoli e per quei pochi rimasti a terra che non dovevano essere disturbati ammucchiandoli. Ma che dire allora della norma parallela che è ripetuta in *Lv* 23:22? Vi si legge: “Quando mieterete la raccolta della vostra terra, non mieterai fino ai margini il tuo campo e non raccoglierai ciò che resta da spigolare della tua raccolta; *lo lascerai per il povero e per lo straniero*” (cfr. *Dt* 24:19). La risposta dei wellhausiani è già pronta: è una correzione tardiva fatta dalla fonte P (sacerdotale) per camuffare le tracce del vecchio animismo. Chissà, forse quel correttore P era distratto, perché non corresse né *Lv* 19:9 né *Dt* 24:19.

Leggendo le precedenti baggianate wellhausiane si ha l’impressione di leggere le americanate della Watchtower quando spiega il libro biblico di Apocalisse[458].

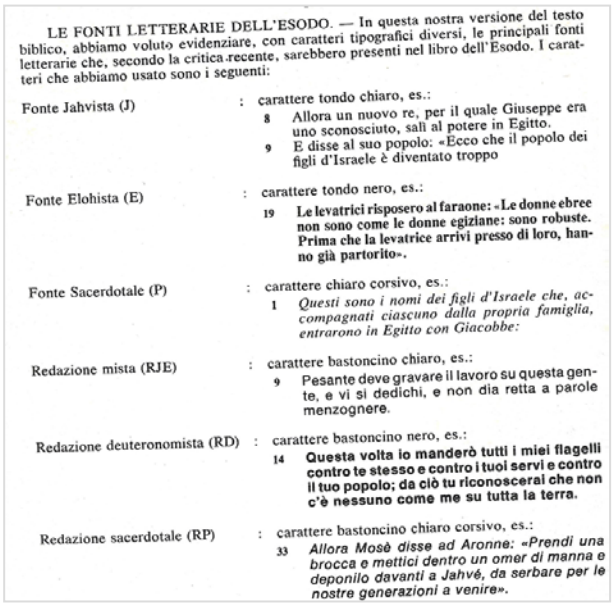
Passando dall’animismo all’idolatria e al politeismo, la scuola wellhausiana ritenne – ovviamente – di trovarne nella Bibbia abbondanti tracce. *Es* 32, che narra del vitello d’oro, va chiaramente contro questa idea, perché Mosè punì il popolo molto severamente, facendo uccidere circa 3.000 persone (v. 28) e Yhvh stesso “colpì il popolo, perché esso era l'autore del vitello” (v. 35). Per mantenere intatta la loro visione, i wellhausiani ricorsero ad una spiegazione altamente contorna.

Dopo la divisione del regno ebraico, il secessionista Geroboamo, divenuto re, pensò: “Se questo popolo sale a Gerusalemme per offrire sacrifici nella casa del Signore, il suo cuore si volgerà verso il suo signore, verso Roboamo re di Giuda, mi uccideranno, e torneranno a Roboamo re di Giuda”. “Il re, quindi, dopo essersi consigliato, fece due vitelli d'oro e disse al popolo: «Siete ormai saliti abbastanza a Gerusalemme! O Israele, ecco i tuoi dèi, che ti hanno fatto uscire dal paese d'Egitto!». E ne mise uno a Betel, e l'altro a Dan” (*1Re* 12:27-29). Ed ecco il ragionamento wellhausiano: il re Geroboamo non avrebbe potuto attuale un simile espediente se Mosè l’avesse proibito. Ma, di fatto,

[458] Per portare solo un paio d’esempi, ecco la spiegazione fornita per *Ap* 9:7-9: “Questo ben raffigura il leale gruppo dei cristiani ravvivati nel 1919” (leggi: loro stessi) e quella per *Ap* 9:10: “Mentre svolgono l’opera del Regno, i testimoni di Geova, a voce e mediante pubblicazioni, fanno dichiarazioni autorevoli basate sulla Parola di Dio. Il loro messaggio ha un pungiglione come quello degli scorpioni in quanto avvertono dell’imminente giorno di vendetta di Geova. (Isaia 61:2) Prima che l’attuale generazione di locuste spirituali completi il proprio arco di vita, l’opera assegnatale da Geova Dio di dichiarare i Suoi giudizi sarà completata, a danno di tutti gli empi incalliti”. – *Rivelazione: Il suo grandioso culmine è vicino!*, pagg. 145, 146, §§ 14, 16.

ciò non è forse attestato in *Es* 32? Sì, ma – spiegano i wellhausiani – in *Es* 32 ci fu la revisione di E (fonte *elohista*) sotto l'influsso della nuova scuola profetica. Come se non bastasse, E non solo alterò il testo presentando Mosè come oppositore del vitello, ma s'inventò di presentare Aaronne come esecutore dell'idolo.

Di seguito uno spaccato tratto da pag. 76 dal libro *Dalla servitù al servizio – Il libro dell'Esodo*, di Georges Auzou, con la *legenda*.



LE FONTI LETTERARIE DELL'ESODO. — In questa nostra versione del testo biblico, abbiamo voluto evidenziare, con caratteri tipografici diversi, le principali fonti letterarie che, secondo la critica recente, sarebbero presenti nel libro dell'Esodo. I caratteri che abbiamo usato sono i seguenti:

Fonte Jahvista (J) : carattere tondo chiaro, es.:
8 Allora un nuovo re, per il quale Giuseppe era uno sconosciuto, salì al potere in Egitto.
9 E disse al suo popolo: «Ecco che il popolo dei figli d'Israele è diventato troppo

Fonte Elohista (E) : carattere tondo nero, es.:
19 **Le levatrici risposero al faraone: «Le donne ebree non sono come le donne egiziane: sono robuste. Prima che la levatrice arrivi presso di loro, hanno già partorito».**

Fonte Sacerdotale (P) : carattere chiaro corsivo, es.:
1 *Questi sono i nomi dei figli d'Israele che, accompagnati ciascuno dalla propria famiglia, entrarono in Egitto con Giacobbe:*

Redazione mista (RJE) : carattere bastoncino chiaro, es.:
9 Pesante deve gravare il lavoro su questa gente, e vi si dedichi, e non dia retta a parole menzognere.

Redazione deuteronomista (RD) : carattere bastoncino nero, es.:
14 **Questa volta io manderò tutti i miei flagelli contro te stesso e contro i tuoi servi e contro il tuo popolo; da ciò tu riconoscerai che non c'è nessuno come me su tutta la terra.**

Redazione sacerdotale (RP) : carattere bastoncino chiaro corsivo, es.:
33 *Allora Mosè disse ad Aronne: «Prendi una brocca e mettici dentro un omer di manna e deponilo davanti a Jahvé, da serbare per le nostre generazioni a venire».*

Il vitello d'oro[16]

1 **Ora il popolo, vedendo che Mosè tardava a scendere dal monte, si raccolse presso Aronne e gli disse: «Orsù, facci un Dio che vada davanti a noi, perchè quel Mosè, che ci ha condotto fuori dal paese d'Egitto, non sappiamo cosa gli è successo».**
2 **Ma Aronne rispose loro: «Staccate i pendenti d'oro, che le vostre mogli, i vostri figli e le vostre figlie portano alle orecchie e portateli a me».**
3 **E tutto il popolo staccò i pendenti d'oro che aveva agli orecchi e li portò ad Aronne.**
4 **Ed egli prese dalle loro mani e formò con lo scalpello (un legno) e lo fece a forma di vitello. Ed essi dissero: «Questo è il tuo Dio, Israele, colui che ti ha fatto salire dal paese d'Egitto».**
5 **Quando Aronne vide ciò, costruì davanti a lui un altare e Aronne fece proclamare: «Domani è una festa in onore di Jahvé».**
6 **Il mattino seguente, di buon'ora, offrirono olocausti e portarono sacrifici pacifici. E il popolo si sedette per mangiare e bere e si alzò per divertirsi.**

Jahvé avverte Mosè

7 E Jahvé disse a Mosè: «Va', scendi, perchè il tuo popolo, che tu hai condotto fuori dal paese d'Egitto, si è corrotto.
8 Hanno fatto presto ad allontanarsi dal cammino che io avevo loro ordinato. Si sono fatti un vitello fuso, si sono prostrati davanti a lui, gli hanno sacrificato e detto: Questo è il tuo dio, Israele, che ti ha condotto fuori dal paese d'Egitto».
9 **E Jahvé disse a Mosè: «Guardo a questo popolo e vedo che è un popolo di dura cervice.**
10 **Ora lasciami, che la mia ira si accenda contro di loro e li distrugga; di te invece farò un grande popolo».**

Preghiera di Mosè

11 **Allora Mosè supplicò Jahvé, suo Dio, e disse: «Perchè, Jahvé, la tua ira dovrà accendersi contro il tuo popolo, che hai condotto fuori dal paese d'Egitto con grande forza e con mano potente?**

[16] È probabile che l'elohista, nella narrazione della costruzione del vitello d'oro, si serva di una tradizione precedente, già letterariamente composta e diffusa. Questa ipotesi spiegherebbe le incoerenze presenti nel brano.

Non accogliendo la contorta argomentazione della scuola wellhausiana, rimane la domanda su come fosse possibile per il re d'Israele Geroboamo I attuare con tanta facilità il culto dei vitelli d'oro. Il motivo per cui il popolo non si ribellò è spiegato dal corso degli eventi storici. In *1Re* 11:6-8 è detto che "Salomone fece ciò che è male agli occhi del Signore e non seguì pienamente il Signore, come aveva fatto Davide suo padre. Fu allora che Salomone costruì, sul monte che sta di fronte a Gerusalemme, un alto luogo per Chemos, l'abominevole divinità di Moab, e per Moloc, l'abominevole divinità dei figli di Ammon. Fece così per tutte le sue donne straniere, le quali offrivano profumi e sacrifici ai loro dèi". Con Salomone siamo ancora al regno unito. L'intero popolo ebraico fu coinvolto già da allora nell'idolatria, infatti, in *1Re* 11:33 Dio dice: "I figli d'Israele mi hanno abbandonato, si sono prostrati davanti ad Astarte, divinità dei Sidoni, davanti a Chemos, dio di Moab, e davanti a Milcom, dio degli Ammoniti, e non hanno camminato nelle mie vie per fare ciò che è giusto agli occhi miei e per osservare le mie leggi e i miei precetti, come fece Davide, padre di Salomone". Con la divisione del regno ebraico erano già tutti dediti all'idolatria. Geroboamo I trovò dunque terreno fertile per i suoi idoli.

Un altro passo biblico stravolto dai wellhausiani è *2Re* 18:4, in cui è detto che Ezechia, re di Giuda, "soppresse gli alti luoghi, frantumò le statue, abbatté l'idolo d'Astarte, e fece a pezzi *il serpente di bronzo che Mosè aveva fatto*". Di questo serpente bronzeo si narra in *Nm* 21:8,9: "Il Signore disse a

Mosè: «Fòrgiati un serpente velenoso e mettilo sopra un'asta: chiunque sarà morso, se lo guarderà, resterà in vita». Mosè allora fece un serpente di bronzo e lo mise sopra un'asta; e avveniva che, quando un serpente mordeva qualcuno, se questi guardava il serpente di bronzo, restava in vita". Ora, si noti che nel passo di *2Re* tale serpente è considerato un idolo alla pari dell'idolo d'Astarte[459]. La scuola wellhausiana pensa ad un idolo vero e proprio sin dal tempo mosaico, il quale fu distrutto dal partito monoteista profetico che iniziò a dominare in Giudea al tempo di Ezechia. Tale congettura crolla di fronte a *2Re* 18:4b che spiega che il re giudeo distrusse il serpente di bronzo "perché fino a quel tempo i figli d'Israele *gli avevano offerto incenso*". Non era dunque all'origine un idolo ma furono gli ebrei a renderlo tale[460,461].

Abbiamo esaminato alcuni scampoli degli studi wellhausiani sul periodo pre-profetico di Israele.

Il periodo profetico ebraico va dall'8° secolo fino alla distruzione di Gerusalemme nel 587 prima della nostra era[462]. Secondo Wellhausen con il profeta Amos[463] si ebbe un cambio rivoluzionario nel pensiero ebraico. Al dire dei wellhausiani, questo primo profeta scrittore (non appartenente ai circoli profetici[464]) pervenne ad un'idea incredibilmente innovativa: Dio è *unico*, ovvero non c'è né può esserci altro Dio al di fuori di Yhvh e tutti gli dei pagani non sono altro che frutto di immaginazione. Per Wellhausen, i profeti Osea, Isaia e Michea erano seguaci di Amos, abbracciarono il monoteismo e contribuirono a farlo trionfare definitivamente presso gli ebrei. In più, la scuola wellhausiana afferma che al tempo del profeta Geremia il movimento che aveva il suo vertice in Amos produsse il suo classico manifesto, attribuendolo a Mosè, in cui venivano proclamate l'unicità e la supremazia di Yhvh. E dove si troverebbe questo importantissimo manifesto? Nella Bibbia, rispondono i wellhausiani: è il *Deuteronomio*.

---

[459] Nel testo biblico אֲשֵׁרָה (*asheràh*), "palo sacro", tradotto dalla *LXX* greca con il sostantivo neutro plurale τὰ ἄλση (*tà àlse*), "i sacri recinti". Il vocabolo greco è ἄλσος, -εος, -ους, τό (*àlsos, -eos, -us, tò*). *TILC* traduce "il palo sacro della dea Asera".

[460] Il prof. Fausto Salvoni osserva nella nota in calce della *Bibbia concordata* che il serpente di bronzo era divenuto per gli ebrei un culto superstizioso e spesso idolatrico.

[461] In *2Re* 18:4b il serpente bronzeo è chiamato נְחֻשְׁתָּן (*nekhushtàn*); si tratta di un *hapax legomenon*, un termine che in tutta la Bibbia appare solo qui. La *LXX* greca lo traslittera come può: Νεεσθαν (*Neesthan*). Un termine simile – נְחֻשְׁתָּם (*nekhushtàm*) – è usato in *2Re* 25:13 e in *Ger* 52:17 per indicare il bronzo portato in Babilonia. Le due *TNM* usano in *2Re* 18:4b una tautologia e traducono "l'idolo del serpente di rame".

[462] I primi germi della manifestazione profetica si ebbero in epoca mosaica (cfr. *I primordi del profetismo*). Tra i secoli dal 12° all'8° a. E. V. ci furono poi i veggenti (cfr. *L'epoca dei veggenti*). Con l'8° secolo a. E. V., e precisamente con Amos, ebbe inizio una nuova forma profetica: quella dei **profeti scrittori** (cfr. *I profeti scrittori*).

[463] Per i particolari su questa importante figura profetica si veda lo studio *Amos*.

[464] Amos stesso dice di sé in *Am* 7:14 di non essere "figlio di profeta". L'espressione semitica "figli di profeti" sta ad indicare i membri appartenenti alla categoria o classe dei profeti. – Cfr. *I raggruppamenti profetici*.

Per Wellhausen quel movimento espresse il pensiero ebraico più alto e, da questo punto di vista, il movimento post-profetico iniziato da Ezechiele e dalla scuola sacerdotale segnò un regresso cadendo nel ritualismo e nel formalismo.

Scrive il filosofo e rabbino angloamericano Lewis Browne (1897 – 1949) nel suo libro *This Believing World*, a pag. 236: "[I profeti dell'8° secolo] trasformarono un geloso demonio che ruggiva ed emetteva fuoco dal cratere di un vulcano in un trascendente spirito d'amore. Presero un sanguinoso protettore senza rimorsi, proprio di un popolo del deserto, e senza accorgersene lo trasformarono nel Padre misericordioso di tutta l'umanità. Alla fine essi distrussero Javè e crearono Dio!". Irriverente? Divertente? Blasfemo? Di sicuro è un capolavoro di errori e di falsità condito abbondantemente con assurdità. Perché citarlo, allora? Perché è un ottimo esempio del pervertimento del pensiero ebraico operato dalla scuola wellhausiana. Negli anni '40 L. Browne era considerato una delle massime autorità sui problemi della religione comparata. Con una laurea in lettere e una in ebraico, tenne molte conferenze viaggiando per il mondo. Era considerato uno dei docenti più popolari negli Stati Uniti. Il suo libro *This Believing World*, in cui fece un'indagine sulle religioni del mondo, divenne il libro più popolare sulle religioni.

Se ci atteniamo alla Sacra Scrittura vediamo però che Amos e gli altri profeti non introdussero affatto un nuovo concetto di Dio. Il monoteismo era già patrimonio ebraico. Amos fu sì un riformatore, ma non nel senso datogli dal Browne. Amos era animato da vivo senso di giustizia, proclamò con autorità la condanna divina. Coraggiosamente insorse contro gli abusi biasimando, ad esempio, l'ipocrisia dei sacerdoti e la lussuria dei grandi. Il suo carattere focoso e ardente ricorda Elia che lo aveva preceduto di un secolo, e lo accosta a Giovanni il battezzatore che con fermezza e austerità rimproverò ai grandi del suo tempo i loro adulteri, preannunciando l'immancabile giustizia divina. Amos, Osea e Michea non presentano un'immagine nuova di Dio, ma intendono riportare il popolo al Dio di Mosè, dei patriarchi, dell'Esodo e del Monte Sinày.

"Io vi ho condotti fuori dal paese d'Egitto, e vi ho guidati per quarant'anni nel deserto". - *Am* 2:10.	"Quando Israele era fanciullo, io lo amai e chiamai mio figlio fuori d'Egitto". - *Os* 11:1.
"Sono io infatti che ti ho condotto fuori dal paese d'Egitto". - *Mic* 6:4.	

Per sostenere la loro tesi, secondo cui i profeti del periodo classico si sarebbero opposti al sacerdozio, ai sacrifici e alla celebrazione delle sante Feste, i wellhausiani ricorrono a pochi passi biblici che interpretano in modo errato isolandoli dal contesto. Ecco degli esempi:

"Io odio, disprezzo le vostre feste, non prendo piacere nelle vostre assemblee solenni. Se mi offrite i vostri olocausti e le vostre offerte, io non le gradisco; e non tengo conto delle bestie grasse che mi offrite in sacrifici di riconoscenza". - *Am* 5:21,22.	Qui le parole-chiave sono "vostre" e "vostri". Dio non rinnega ciò che aveva comandato, ma rifiuta il culto insincero resogli in maniera scorretta. "Il sacrificio degli empi è in abominio al Signore". - *Pr* 15:8.

“Farò cessare tutte le sue gioie, le sue feste, i suoi noviluni, i suoi sabati e tutte le sue solennità”. - *Os* 2:11.	Non si tratta di innovazione ma di *punizione*: “Devasterò le sue vigne … La punirò”. – Vv. 12,13.

La giusta chiave di lettura non è quella wellhausiana, ma quella biblica:

“Smettete di portare offerte inutili;
l'incenso io lo detesto;
e quanto ai noviluni, ai sabati, al convocare riunioni,
io *non posso sopportare l'iniquità unita all'assemblea solenne*.
L'anima mia odia *i vostri* noviluni e *le vostre* feste stabilite;
mi sono un peso che sono stanco di portare.
Quando stendete le mani, distolgo gli occhi da voi;
anche quando moltiplicate le preghiere, io non ascolto;
le vostre mani sono piene di sangue.
Lavatevi, purificatevi,
togliete davanti ai miei occhi la malvagità delle vostre azioni;
smettete di fare il male;
imparate a fare il bene; cercate la giustizia”. - *Is* 1:13-17.

È proprio in *Isaia* che si legge: “Così parla il Signore: «Rispettate il diritto e fate ciò che è giusto; poiché la mia salvezza sta per venire, la mia giustizia sta per essere rivelata. Beato l'uomo che fa così, il figlio dell'uomo che si attiene a questo, che osserva il sabato astenendosi dal profanarlo»” (*Is* 56:1,2). E ancora, in *Is* 56:6,7: “Tutti quelli che osserveranno il sabato astenendosi dal profanarlo e si atterranno al mio patto, io li condurrò sul mio monte santo e li rallegrerò nella mia casa di preghiera; i loro olocausti e i loro sacrifici saranno graditi sul mio altare, perché la mia casa sarà chiamata una casa di preghiera per tutti i popoli”. E, di nuovo: “Se tu trattieni il piede dal violare il sabato, facendo i tuoi affari nel mio santo giorno; se chiami il sabato una delizia e venerabile ciò che è sacro al Signore; se onori quel giorno anziché seguire le tue vie e fare i tuoi affari e discutere le tue cause, allora troverai la tua delizia nel Signore; io ti farò cavalcare sulle alture del paese, ti nutrirò della eredità di Giacobbe tuo padre” (*Is* 58:13,14). Tutto ciò non riguardava semplicemente il passato, ma è voluto da Dio anche per il radioso futuro e per sempre: “«Infatti, come i nuovi cieli e la nuova terra che io sto per creare rimarranno stabili davanti a me», dice il Signore, «così dureranno la vostra discendenza e il vostro nome. Avverrà che, di novilunio in novilunio e di sabato in sabato, ogni carne verrà a prostrarsi davanti a me», dice il Signore”. – *Is* 66:22,23.

La ricostruzione wellhausiana della storia ebraica abbraccia anche il cosiddetto periodo sacerdotale. Secondo l’ipotesi del Wellhausen il declino e la caduta della monarchia giudaica, seguita dalla deportazione dei giudei, spinse il popolo ebraico a concentrarsi sul sacerdozio rinunciando ad ogni aspirazione politica. In questa ipotesi, il sacerdozio e il culto sarebbero stati visti come l’unica possibilità di far sopravvivere la nazione ebraica.

Ciò è vero solo in parte e non nel modo ipotizzato dai wellhausiani. Vero è che la disfatta del Regno di Giuda, la distruzione di Gerusalemme e la deportazione dei giudei ebbero delle conseguenze. Ciò è semplicemente ovvio. Vero è anche che il primo pensiero dei giudei rimpatriati in Palestina fu quello di ricostruire il Tempio gerosolimitano[465]. Ma fu proprio durante l'esilio babilonese che i giudei - ricordando il Tempio, i giorni splendidi delle Festività di Dio, la gloria di Siòn e di Yerushalàym (Gerusalemme), i canti dei profeti - nutrirono la speranza che Dio li avrebbe nuovamente liberati; tutto li rafforzava e li faceva rimanere fedeli al culto dei padri[466]. Proprio per la mancanza del Tempio, i giudei si diedero ad uno studio più assiduo della *Toràh*. L'attesa del Messia si rafforzò, e il Messia che doveva venire era inteso come Re, non come sacerdote. Il sogno di Nabucodonosor fu spiegato da Daniele in chiave *politica* (*Dn* 2). I giudei attendevano un Messia che avrebbe ripristinato il regno giudaico, non il sacerdozio. Nel primo secolo Yeshùa non fu accolto come Unto di Yhvh proprio perché non faceva nulla contro i romani che occupavano la loro terra, la Palestina. Solo col tempo alcuni giudei, divenuti discepoli di Yeshùa, compresero la funzione del Messia come re-sacerdote.

Alcuni wellhausiani, come lo storico delle religioni William Robertson Smith (1846 – 1894), fedele seguace di Wellhausen, criticarono il loro maestro dissentendo dalla sua idea che una regolazione dei riti si ebbe solo in periodo post-esilico[467].

[465] Cfr. lo studio *Gli ebrei dopo l'esilio babilonese*.
[466] Cfr. lo studio *L'esilio babilonese dei giudei*.
[467] Cfr. W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*.

CAPITOLO 41

L'antichità di *Genesi* e della *Toràh*

Le prove archeologiche

Se la teoria wellhausiana dovesse essere proposta oggi, potrebbe forse far presa sul popolino, il quale – parlando in generale –, invece di leggere la Sacra Scrittura, è molto più interessato a leggere un libro, ad esempio, che insinui la presenza nella Bibbia di un presunto codice segreto o della storia criptata di esseri alieni discesi sulla Terra. L'ipotesi documentaria avrebbe però scarsa presa sui biblisti. Come fu allora che nel diciannovesimo secolo ne ebbe? A parte la novità, poté prosperare per la scarsità di dati archeologici riguardanti il *Tanàch*.

Per i wellhausiani non fu difficile poter asserire che la *Toràh* non poteva essere stata scritta prima del 10° o del 9° secolo avanti Cristo. La loro asserzione fu anzi accolta col tacito disagio chi si domanda come aveva fatto a non pensarci da solo. Infatti, allora si riteneva che al tempo mosaico in Palestina la scrittura fosse ignota: siccome nessuno sapeva scrivere, non avrebbe potuto farlo Mosè o chi per lui. Poi le scoperte archeologiche hanno dimostrato che la lingua cananea usava una scrittura alfabetica (senza annotazione delle vocali) sin dal 1500 prima della nostra era, e l'ebraico altro non è che la continuazione della lingua cananea[468]. La più antica iscrizione proto-cananea è il cosiddetto pugnale di Lachìsh (in ebraico לכיש), una città situata nella Sefela[469], a ovest del Mar Morto e menzionata in *Gs* 10:3,5;12:11. – Foto: Iscrizione trovata a Lachìsh, in Israele, databile intorno al 1700-1600 prima della nostra era.

Quanto alla scrittura ebraica, la più antica iscrizione è quella in paleo-ebraico del Calendario di Ghezer, un almanacco agricolo del 10° secolo prima della nostra era (l'epoca del re Davide e del re Salomone).

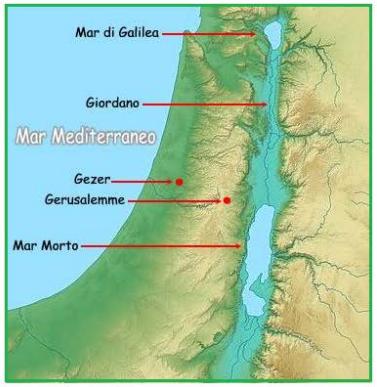
[468] Il cananeo era parlato in Canaan prima che vi entrassero gli israeliti. - Cfr. *La lingua della Bibbia*.
[469] Si veda al riguardo lo studio *Le regioni geografiche naturali di Israele*, pag. 5, § *La Sefela*.

Calendario agricolo di Ghezer - 925 a.E.V.

לוּחַ גֶּזֶר

Museo dell'antico oriente, presso il Museo Archeologico di Istambul, Turchia

Sito archeologico dell'antica Ghezer (odierna Tell Jezer), situato a 30 km a nord-ovest di Gerusalemme

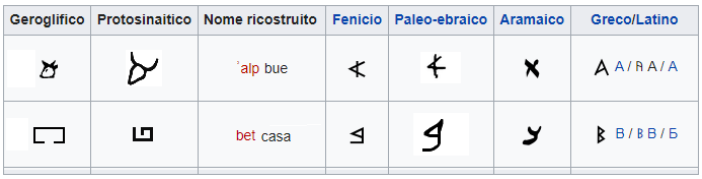


Nonostante l'importante nome (Calendario Ghezer) dato al reperto, in realtà si tratta di una piccola tavoletta (11,1 × 7,2 cm) di calcare incisa, che secondo gli studiosi è un esercizio scolastico di un alunno. Il che dimostra che la scrittura era già ben nota e molto diffusa nell'antica Israele. La scoperta avvenne nel 1908.

Risalenti a mezzo millennio prima sono le tavolette di Ugarit (oggi chiamata Ras al-Shamra)[470], situata sulla costa della Siria settentrionale di fronte a Cipro (cartina a lato). Nel 1929 fu dissotterrata la prima tavoletta in cuneiforme, che era accadica. Dopo i testi accadici apparvero numerosi altri testi in una lingua sconosciuta. Questo linguaggio era in cuneiforme, ma ben presto fu identificato come alfabetico: i segni cuneiformi erano stati adattati all'uso come alfabeto (con 30 lettere diverse). Dall'alfabeto ugaritico, sviluppatosi intorno al 14° secolo a. E. V., derivano la maggior parte degli alfabeti moderni (greco, latino, ebraico, cirillico, arabo). I numerosi testi in ugaritico alfabetico sono principalmente riferiti al depravato politeismo cananeo (tra le divinità: El, Baal, Anath, Asherat, Mot). La cosa interessante è che contengono molti termini cultuali che secondo i wellhausiani sarebbero stati coniati in epoca post-esilica. In più, i testi ugaritici presentano molti paralleli alle forme poetiche e alle espressioni caratteristiche che si rinvengono nella *Toràh*. Ad esempio, in essi è detto che la casa di Baab era situata "sul monte della sua eredità", e nel cantico di Mosè si legge: "Lo condurrai e lo pianterai sul monte della tua eredità, il luogo che hai preparato per dimorarvi tu stesso" (*Es* 15:17, *TNM* 2017). Poco più avanti, al v. 21 troviamo in cantico di Miryàm, che è composto da tre stichi, nello stile caratteristico dei poemi ugaritici. I testi ugaritici hanno perfino permesso agli studiosi di comprendere meglio alcune parole dubbie e rare della poesia biblica.

[470] Ugarit iniziò ad affermarsi come importante centro commerciale verso il 1900 prima della nostra era.

Di periodo anteriore sono le iscrizioni proto-sinaitiche, scoperte nel 1905 da W.F. Petrie a Serabit el–Khadim, nella penisola del Sinày, datate dagli studiosi intorno al 1500 prima della nostra era. Queste iscrizioni presentano un sistema alfabetico antecedente a quello fenicio (un esempio nell'immagine a destra). L'aspetto interessante è che le iscrizioni furono fatte dagli operai semiti impiegati dagli egizi nelle miniere di turchese di Serabit el–Khadim. Il che dimostra che la scrittura era diffusa tra i semiti non solo in epoca mosaica ma anche tra le classi meno evolute, le quali sapevano leggere e scrivere.



Un altro argomento wellhausiano faceva leva sulla presunta non storicità della Bibbia. In *Gn* 15:20, ad esempio, sono nominati gli ittiti. Completamente sconosciuti dagli storici, era solo la Bibbia a menzionarli. E quindi? Quindi mai esistiti e inventati da qualche scrittore biblico posteriore. Poi fu scoperta una gran quantità di tavolette d'argilla che documentano gli ittiti. Questo materiale viene tuttora studiato; molto deve ancora essere tradotto e interpretato. Se ne occupano gli ittitologi. – Foto: Porta dei Leoni di Hattusa (nell'attuale Turchia), antica capitale dell'impero ittita.

William Foxwell Albright (1891 – 1971), ritenuto la massima autorità nell'archeologia biblica, crebbe alla scuola wellhausiana, ma alla fine arrivò ad affermare: "Wellhausen continua tuttora ad apparire ai nostri occhi come lo studioso più eminente della Bibbia nel secolo decimonono. Ma il suo punto di partenza è antiquato e la sua descrizione dello sviluppo primitivo di Israele è tremendamente deformato". – W. F. Albright, *The american Scholar*, 1941, pag. 185.

In *Gn* 11:31 è detto: "Tera prese Abramo, suo figlio, e Lot, figlio di Aran, cioè figlio di suo figlio, e Sarai sua nuora, moglie d'Abramo suo figlio, e uscì con loro da *Ur dei Caldei* per andare nel paese di Canaan".

L'orientalista tedesco Theodor Nöldeke (1836 – 1930) arrivò perfino a negare l'esistenza di Abraamo. Nel 1922, però, l'archeologo britannico Charles Leonard Woolley iniziò i suoi scavi a Ur

e portò alla luce una città fiorente ed estesa, che verso il 2000 prima della nostra era (l'epoca di Abramo, appunto) godeva di una civilizzazione molto sviluppata. La classe media di Ur abitava in case ben costruite, con dieci-venti stanze[471]. Il Nöldeke vi trovò scuole per i bambini, nelle quali le tavolette ritrovate mostrarono che i giovani venivano istruiti nella lettura, nella scrittura, nell'aritmetica e nella religione. – Cfr. Joseph Free, *Archaeology and Bible History*, pagg. 49, 59.

Quanto all'esistenza storica di Abraamo, il suo nome (*Abram*) è stato scoperto su tavolette accadiche. Il Nöldeke respinse anche *Gn* 14 perché, a suo dire, i nomi dei re mesopotamici che vi sono elencati sono fittizi. Ma fu poi accertato che un Chedorlaomer re di Elam era del tutto probabile e che Arioc re di Ellasar era Eri-aku figlio di Kudur-Mabug. Altre prove archeologiche della storicità di quanto narrato in *Gn* si rinvengono nelle tavolette di Mari[472].

La storicità di *Gn* è provata anche dalle tavolette di Nuzi, antica città della Mesopotamia, posta sul fiume Tigri. In *Gn* 15:2 il servo damasceno di Abramo, Eliezer, è definito dal patriarca "l'erede della mia casa". Le tavolette di Nuzi fanno luce su questo termine: era usato per indicare un figlio adottivo. E non solo. I testi di Nuzi mostrano che le pretese di un figlio adottivo non potevano essere trascurate neppure quando poi nasceva un figlio naturale. Si comprende allora l'imbarazzo che Abramo dovette provare quando Dio gli disse: "Questi non sarà tuo erede; ma colui che nascerà da te sarà tuo erede" (v. 4). E, a maggior ragione, quando erano ormai nati Ismaele e Isacco e Sara si impose sul marito intimandogli: "Caccia via questa serva e suo figlio; perché il figlio di questa serva non dev'essere erede con mio figlio, con Isacco" (*Gn* 21:10). Sebbene "la cosa dispiacque moltissimo ad Abraamo", "Dio disse ad Abraamo: «Non addolorarti per il ragazzo, né per la tua serva; acconsenti a tutto quello che Sara ti dirà»". - *Gn* 21:11,12.

A Nuzi era riconosciuta anche la possibilità di vendere la primogenitura, come fece Esaù: "Giacobbe disse: «Prima, giuramelo». Ed Esaù glielo giurò e vendette la sua primogenitura a Giacobbe" (*Gn* 25:33, *ND*). In un testo di Nuzi si parla infatti di un fratello maggiore che vendette la sua primogenitura dietro compenso di tre pecore[473].

I documenti di Nuzi presentano il caso di un uomo che poté reclamare in tribunale la proprietà di suo suocero perché era in possesso dei *terafîm* di famiglia (cfr. Cyrus Herzl Gordon in *Revue Biblique* XLIV, pagg. 35 e seguenti). Ciò spiega *Gn* 31:19: "Rachele rubò gli idoli di suo padre". Questi "idoli" sono detti תְּרָפִים (*terafîm*) nel testo ebraico; venivano anche consultati per trarne dei presagi (*Ez* 21:21;

[471] Da *Gn* 12:5 sappiamo che Abramo apparteneva alla classe abbiente di Ur, per cui possiamo apprezzare meglio la sua fede quando Dio chi chiese di abbandonare la sua città per andare verso un luogo sconosciuto: "Il Signore disse ad Abramo: «Va' via dal tuo paese, dai tuoi parenti e dalla casa di tuo padre, e va' nel paese che io ti mostrerò»". - Gn *12*:1.

[472] Fondata intorno al 2900 a. E. V. sulla riva occidentale del fiume Eufrate, Mari possedeva la più grande biblioteca del mondo (20000 tavolette) prima di quella di Alessandria d'Egitto.

[473] Cfr. Cyrus Herzl Gordon, *The Biblical Archaeologist*, III, pag. 5.

Zac 10:2). Labano si mise all'inseguimento e, raggiunto Giacobbe, mostrò quale fosse la sua vera preoccupazione: "Perché hai rubato i miei dèi [אֱלֹהַי (*elohè*)]?" (*Gn* 31:30)[474]. Perché questi *terafim* erano così importanti? La risposta, come detto, ci viene da una tavoletta cuneiforme tra le 5.000 (contenenti testi legali e commerciali) trovate a Nuzi, in Mesopotamia. – Cfr. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, James Bennet Pritchard Editor, 1974, pagg. 219, 220, e nota n. 51.

L'archeologia biblica non solo dimostra la storicità della Sacra Scrittura, ma la illumina. In *Gn* 23 è narrata la lunga ed estenuante compravendita di un terreno per la sepoltura della matriarca Sara.

"Il loro accurato riferimento [quello dei racconti genesiaci sui patriarchi] alle condizioni sociali dell'epoca patriarcale e in certe parti della Mesopotamia dalle quali si dice che i patriarchi venissero, molti secoli prima che i presenti documenti fossero composti, è davvero impressionante".
- Harold Henry Rowley, *Bulletin of the John Rylands Library* 32, pag. 76.

Abraamo tratta con l'ittita Efron:

> "[Abraamo] si allontanò dalla salma di Sara, andò dagli Ittiti e disse loro: «Io sono qui in mezzo a voi come straniero. Vendetemi un po' di terra dove possa seppellire mia moglie». Ma gli Ittiti gli risposero: «Non è il caso, signore, ascoltaci invece tu. Dio ha fatto di te un capo in mezzo a noi. Seppellisci dunque tua moglie nel migliore dei nostri sepolcri. Nessuno di noi ti impedirà di seppellirla nel suo proprio sepolcro». Ma Abramo si inchinò davanti a loro e disse: «Se davvero volete concedermi di seppellire qui mia moglie, fatemi questo favore: chiedete a Efron, figlio di Socar, di vendermi la grotta di Macpela, che si trova ai confini del suo campo. Me la ceda in proprietà al prezzo giusto, così avrò una tomba nel vostro territorio». Efron si trovava là seduto in mezzo agli altri Ittiti, nella piazza, presso la porta della città. Egli rispose alla presenza di tutti: «No, signor mio, dammi retta: io ti regalo la grotta e tutto il campo. Te la cedo alla presenza dei miei concittadini. Lì potrai seppellirvi tua moglie». Ma Abramo s'inchinò fino a terra dinanzi agli Ittiti e alla loro presenza disse a Efron: «Dammi retta tu, piuttosto, te ne prego. Io voglio pagarti il prezzo del campo. Accetta, e io seppellirò lì mia moglie». Efron rispose: «Signore, ascoltami: il terreno vale quattrocento pezzi d'argento. Ti pare troppo caro? Seppellisci pure in quel luogo tua moglie». Abramo acconsentì e pesò alla presenza del popolo, secondo la misura corrente del mercato, la somma che Efron aveva proposto: quattrocento pezzi d'argento. Così, alla presenza degli Ittiti, di tutti quelli che entravano dalla porta della città, diventò proprietà di Abramo il campo di Efron, che si trova in Macpela, di fronte a Mamre. Comprendeva il terreno, la grotta e tutti gli alberi che c'erano nel campo e sul confine. Abramo seppellì sua moglie Sara nella grotta del campo di Macpela". - *Gn* 23:3-19, *TILC*.[475]

[474] Giacobbe non sapeva che Rachele aveva preso i *terafim*, tanto che promise di mettere a morte il colpevole se si fosse trovato presso di lui (*Gn* 31:32). "Labano dunque entrò nella tenda di Giacobbe, nella tenda di Lea e nella tenda delle due serve, ma non trovò nulla. Uscito dalla tenda di Lea, entrò nella tenda di Rachele. Ora Rachele aveva preso gli idoli, li aveva messi nella sella del cammello e si era seduta sopra quelli. Labano frugò tutta la tenda e non trovò nulla. Lei disse a suo padre: «Il mio signore non si adiri se io non posso alzarmi davanti a te, perché ho le solite ricorrenze delle donne». Egli cercò, ma non trovò gli idoli" (*Gn* 31:33-35). Qui si nota tutta la scaltrezza femminile di Rachele. Il passo contiene anche una nota che non è solo umoristica, ma anche sarcastica verso gli "dei", i quali finiscono sotto il deretano di Rachele.

[475] Nei negoziati tra Abraamo e Efron per la cessione della grotta troviamo un esempio d'umorismo utilizzato per mostrare la differenza tra una brava persona e un individuo mediocre. Efron dice ad Abraamo che vuole regalargli la grotta. Abraamo rifiuta di accettare il terreno gratuitamente, forse perché sospetta che l'ittita faccia quel gesto solo perché i suoi compaesani erano lì a guardare. Ne segue un tira e molla. Abraamo intende pagare

L’archeologo e storico tedesco Hugo Winckler (1863 – 1913), che scoprì in Turchia la capitale dell'impero ittita, Hattusa, rinvenne anche il codice legislativo ittita. Questo codice fa piena luce sul comportamento di Abraamo nel passaggio di proprietà della grotta di Macpela. Secondo le leggi ittite il padrone di tutto il terreno doveva svolgere i doveri di un *ilku*, ovvero il servizio feudale[476], il quale prevedeva anche l’osservanza dei riti pagani. Ora, si noti che nel brano genesiaco Abraamo non intende acquistare tutto il terreno dell’ittita Efron ma solo “la caverna di Macpèla, che gli appartiene e si trova *al confine* del suo campo” (23:9, *TNM* 2017), “un po’ di terra” (v. 4, *TILC*). In tal modo il patriarca, adoratore di Yhvh, lascia all’ittita l’onere delle incombenze religiose pagane. Il dato notevole è che l’impero ittita cessò nel 13° secolo prima della nostra era, per cui la conoscenza così sottile delle procedure ittite cha traspare del testo non consente di collocare l’episodio in epoca successiva.

Nel precedente capitolo abbiamo visto che, stando ai wellhausiani, la presunta fonte sacerdotale (P) risale al tempo esilico. Ora, vogliamo qui parlare di *legislazione*, di *articoli dei codici civile e penale* vigenti presso il popolo ebraico, il cui apparato è ben strutturato nella *Toràh* nel libro biblico del *Levitico*[477]. A confutazione della pretesa wellhausiana che tali leggi non potevano sorgere prima del 5° secolo avanti la nostra era, abbiamo il codice babilonese di Hammurabi, rinvenuto nel 1901 a Susa (nell’attuale Iran) dall’archeologo francese Jaques de Morgan e conservato nella collezione di antichità orientali del Museo del Louvre, a Parigi (foto).

Quello dell’astuto sovrano imperialista e abilissimo amministratore babilonese Hammurabi è uno dei più antichi codici legislativi scritti; risale al 18° secolo prima della nostra era. Sin dalla sua pubblicazione nel 1902, di esso si sono occupati non solo assiriologi e giuristi, ma anche i biblisti per via della sua ricezione nella Bibbia. Il seguente confronto mostra che la legislazione biblica, in buona

e la scena si fa comica. Facendo sempre finta di volergliela regalare, Efron intanto ne fissa furbescamente il prezzo: “Signor mio, ascoltami! Un pezzo di terreno di quattrocento sicli d'argento, che cos'è tra me e te? Seppellisci dunque la salma” (v. 15). Abraamo, che aveva già capito la manfrina, alla fine paga la somma (v. 16), che è scandalosa (Geremia pagherà solo “diciassette sicli d'argento” un appezzamento migliore – *Ger* 32:8). La scena assume anche una coloritura tristemente tragicomica, giacché ogni volta, nel botta e risposta, viene menzionata la salma della povera Sara, lì in attesa di essere tumulata.

[476] Cfr. Fiorella Imparati, *Le leggi ittite*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1964.

[477] Le prescrizioni sono attestate anche in *Esodo* e in *Numeri*.

parte mutuata dal Codice di Hammurabi, non può essere collocata tardivamente e addirittura nel 5° secolo avanti la nostra era come preteso dalla scuola wellhausiana.

SACRA SCRITTURA	CODICE DI HAMMURABI
"Quando entrerete nel paese e pianterete un qualunque albero da frutto, dovrete considerarne i frutti impuri e vietati … Il quinto anno potrete mangiarne i frutti". – *Lv* 19:23-25.	Il fattore che ha piantato un frutteto non può mangiarne i frutti fino al quinto anno. - § 60.
"Se un uomo commette adulterio con la moglie di un altro, se commette adulterio con la moglie del suo prossimo, sia l'adultero che l'adultera devono assolutamente essere messi a morte". – *Lv* 20:10.	Entrambi gli adulteri vanno messi a morte, a meno che il re e il marito della donna concedano il perdono. - §129.
"Sia che il marito diventi geloso e sospetti della fedeltà della moglie e lei in effetti si è contaminata, o che sia geloso e sospetti della fedeltà della moglie ma lei non si è contaminata … [il sacerdote] farà bere alla donna l'acqua amara che porta maledizione … l'acqua che porta maledizione entrerà in lei e diventerà qualcosa di amaro, e le si gonfierà il ventre … se la donna non si è contaminata ed è pura, allora sarà libera". – *Nm* 5:11-28, *passim*.	La donna sospettata di adulterio, colpevole o innocente che sia, deve essere gettata in un fiume: se è innocente, galleggerà; se è colpevole, affonderà. - § 132.
"Se un uomo ha rapporti sessuali con sua nuora, entrambi devono assolutamente essere messi a morte. È una violazione di ciò che è naturale. Il loro sangue ricade su di loro". – *Lv* 20:12.	Se un uomo ha rapporti sessuali con sua nuora, lui solo è soggetto alla pena di morte[478]. - § 155.
"Se un uomo ferisce il suo prossimo, ciò che ha fatto dev'essere fatto a lui: frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente, lo stesso danno che ha fatto dev'essere fatto a lui". – *Lv* 24:19,20.	Stessa pena qualora le due parti siamo del medesimo rango sociale; se la parte offesa è di rango inferiore, la pena è commutata in risarcimento pecuniario. - §§ 196, 197, 200.

(I passi biblici sono tratti dalla versione *TNM* 2017)

Alcune considerazioni sul raffronto

Nella seconda norma citata (adulterio), quella biblica è inflessibile. Il codice babilonese sembra a prima vista più umano, perché contempla il perdono. Oggigiorno la pena capitale non è più praticabile, ma rimane l'alto valore della norma biblica che la rende appunto molto rigorosa. Oggi c'è la possibilità del divorzio (Yeshùa lo ammette in caso di adulterio del coniuge infedele – *Mt* 19:9; cfr. 5:32), tuttavia potrebbe anche essere applicato, per certi versi, il codice babilonese, sostituendo al re pagano il Re per eccellenza: se c'è l'evidenza che Dio ha perdonato, anche il marito tradito potrebbe perdonare.

Nella terza norma (gelosia di un marito sospettoso), quella biblica è superiore. Mentre il codice babilonese attua un rito che affida il giudizio al caso, nella Bibbia è il sacerdote ad intervenire e l'esito della procedura tramite "l'acqua che porta maledizione" è affidato a Dio.

Anche la quarta norma (suocero che seduce sua nuora) è più alta nella Bibbia, perché non ammette che la donna debba sentirsi obbligata da un suocero padrone. Lei può e deve ribellarsi. – Cfr. *Dt* 22:23-27; per lo stupro incestuoso cfr. *2Sam* 13:1-18.

La superiorità biblica della quinta norma (legge del taglione) è data dal fatto che non prevede differenze sociali. La legge del taglione è generalmente mal intesa. Non si tratta affatto di vendetta ma di una norma contro la tendenza di vendicarsi in maniera esagerata, come nel caso da Lamec che voleva vendicarsi settantasette volte (*Gn* 4:24). Va inoltre osservato che tale legge riguardava i giudici e non l'individuo per conto proprio, anche se all'inizio (in mancanza di giudici) il danneggiato poteva farsi giustizia da sé. Anche il giusto si sottoponeva per conto suo al taglione quando pregava: "Se ti dimentico, Gerusalemme [considerata una sede divina], si paralizzi la mia destra" (*Sl* 137:5). Gli ebrei chiedono per sé e per tutti che dinanzi al tribunale di Dio ognuno riceva la punizione o il premio secondo la legge del taglione (*Dt* 28, 30-46). Yeshùa va oltre questa legge (in sé buona), poiché pretende che alla giustizia subentrino il perdono e la misericordia: come Dio perdona e fa misericordia all'empio, così faccia il suo discepolo. La legge del taglione può divenire un modo per attuare la propria vendetta personale. Yeshùa invece vuole il perdono, l'amore e la vittoria del male con il

[478] La donna non è soggetta alla pena capitale probabilmente per il fatto che lei non oserebbe ribellarsi al capo/padrone della famiglia.

bene (*Mt* 5:38-39), anche se riconosce l'ineluttabilità del principio del taglione nel campo naturale: “Tutti quelli che prendono la spada, periranno di spada” (*Mt* 26:52). Alla vendetta moltiplicata di Lamec (70 volte 7) egli oppone il perdono da attuarsi “70 volte 7”. - *Mt* 18:22.

Le somiglianze, davvero impressionanti, con il Codice di Hammurabi mostrano (e dimostrano) l’insussistenza di una presunta fonte P (sacerdotale) che abbia codificato in epoca più progredita le leggi che risalgono indubbiamente all’epoca patriarcale.

Sostenere, come fa la scuola wellhausiana, che gli ebrei del tempo mosaico fossero troppo primitivi per adottare un avanzato codice di leggi è sciocco e antistorico. Gli ebrei prima di Mosè vissero per secoli in Egitto, in una tra le più avanzate civilizzazioni del tempo antico. Lo stesso Mosè crebbe e fu educato alla corte faraonica (*Es* 2:10; *Eb* 11:24). Tuttavia, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, la legislazione egizia non influì sulle normative bibliche. Ma vi influì quella babilonese: gli ebrei preferirono attenersi alla tradizione orale risalente ad Abraamo, che proprio da quell’area proveniva.

Abbiamo visto alcune somiglianze tra la *Toràh* e il Codice di Hammurabi. Queste, però, non vanno esagerate: le differenze sono infatti più notevoli delle somiglianze. Il che denota ideologie totalmente diverse tra le due culture, babilonese ed ebraica.

Le somiglianze sono più numerose in *Esodo*:

ESODO	**CODICE DI HAMMURABI**
“Se acquisti uno schiavo ebreo, ti servirà come schiavo per sei anni, ma nel settimo anno sarà libero di andarsene senza dover pagare nulla. Se è venuto da solo, se ne andrà da solo. Se era sposato, sua moglie andrà con lui … Se un uomo vende sua figlia come schiava, questa non sarà liberata nello stesso modo di uno schiavo maschio. Se il suo padrone decide di non farne più la sua concubina perché non gli piace, ma la fa riscattare da qualcun altro, non avrà il diritto di venderla a stranieri, perché l’ha trattata slealmente. Se la prende per darla a suo figlio, deve garantirle i diritti che spettano a una figlia. Se lui prende per sé un’altra moglie, non dovrà ridurre alla prima cibo, vestiario e ciò che le spetta in ambito coniugale. Se non le garantirà queste tre cose, lei diventerà libera senza dover pagare nulla.”. – 21:2,3,7-11.	“Qualora chiunque manchi di adempiere un debito, e venda sé stesso, sua moglie, suo figlio, e la figlia per denaro o li ceda per lavoro forzato: lavoreranno per tre anni nella casa dell'uomo che li comprò, o del proprietario, e nel quarto anno siano rimessi in libertà”. - § 117.
“Chi colpisce il proprio padre o la propria madre dev’essere messo a morte”. – 21:15.	“Qualora un figlio colpisca suo padre, gli siano troncate le mani”. - § 195.
“Se qualcuno rapisce un uomo e lo vende, o viene trovato mentre lo tiene prigioniero, dev’essere messo a morte”. – 21:16.	“Qualora qualcuno rubi il figlio minorenne di un altro, sia messo a morte”. - § 14.
“Se lottando tra di loro degli uomini urtano una donna incinta e lei partorisce prematuramente ma non ci sono conseguenze fatali, il responsabile dovrà pagare i danni secondo quanto gli imporrà il marito della donna; e dovrà pagare tramite i giudici. Ma se ci sono conseguenze fatali, allora devi dare vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, bruciatura per bruciatura, ferita per ferita, colpo per colpo”. – 21:22-25.	“Qualora un uomo colpisca una donna libera per nascita in modo che ella perda il figlio senza partorirlo, egli pagherà dieci *shekels* per la perdita di lei. Qualora la donna muoia, la figlia di lui sarà messa a morte. Qualora una donna della classe libera perda suo figlio per un colpo, egli pagherà cinque *shekels* in denaro. Qualora questa donna muoia, egli pagherà mezza mina. Qualora colpisca la cameriera servente di un uomo, ed ella perda il figlio, egli pagherà due *shekels* in denaro”. - §§ 209-213.

(I passi biblici sono tratti dalla versione *TNM* 2017)

“Se un toro incorna mortalmente un uomo o una donna, sarà lapidato … il suo proprietario sarà esente dalla punizione. Invece, nel caso di un toro che ha l’abitudine di cozzare e il cui proprietario, pur essendo stato avvisato, non lo tiene sotto custodia, se quel toro uccide un uomo o una donna dev’essere lapidato, e anche il proprietario dev’essere	“Qualora mentre un bue sta attraversando la strada (mercato) qualcuno lo spinge, e lo uccide, il proprietario non può accampare pretese (verso l'affittuario). Qualora un bue sia un bue incornante, e mostri di essere un incornatore, ed egli non leghi le sue corna, o leghi il

messo a morte … Se il toro ha incornato uno schiavo, o una schiava, lui verserà 30 sicli al padrone dello schiavo, e il toro sarà lapidato". - 21:28,29,32.	bue, ed il bue incorni un uomo libero per nascita e lo uccida, il proprietario pagherà mezza mina in denaro. Qualora uccida lo schiavo di un uomo, pagherà un terzo di mina". - §§ 250-252.
"Nel caso in cui un uomo dia al suo prossimo del denaro o degli oggetti da custodire ed essi vengano rubati dalla casa di questo, se il ladro viene trovato deve dare un risarcimento doppio. Se il ladro non viene trovato, il proprietario della casa dev'essere condotto presso il vero Dio perché si stabilisca se ha messo le mani sui beni del suo prossimo. In ogni caso di appropriazione indebita riguardante un toro, un asino, una pecora, un indumento o qualunque cosa perduta di cui uno dica: «È mia!», i due contendenti presenteranno la loro causa davanti al vero Dio. Colui che Dio dichiarerà colpevole dovrà dare al suo prossimo un risarcimento doppio". – 22:7-9.	"Qualora qualcuno depositi frumento al sicuro nella casa di un'altra persona, ed avvenga un qualunque danno al frumento in deposito, o qualora il proprietario della casa apra il granaio e prenda del frumento, o qualora specialmente egli neghi che il frumento sia stato depositato nella sua casa: allora il proprietario del frumento reclamerà il frumento davanti a Dio (un giuramento), ed il proprietario della casa pagherà per tutto il grano che ha preso al suo proprietario". - § 120.
"In ogni caso di appropriazione indebita riguardante un toro, un asino, una pecora, un indumento o qualunque cosa perduta di cui uno dica: «È mia!», i due contendenti presenteranno la loro causa davanti al vero Dio. Colui che Dio dichiarerà colpevole dovrà dare al suo prossimo un risarcimento doppio". – 22:9.	"Qualora il mandriano trascuri qualcosa, ed avvenga un incidente nella stalla, allora il mandriano è in colpa per l'incidente che ha causato nella stalla, e deve risarcire il proprietario per il bovino o per la pecora". - § 267.
"Non devi diffondere una notizia che non sia vera. Non favorire un malvagio testimoniando intenzionalmente il falso. Non devi seguire la massa per fare il male, e quando rendi una testimonianza non devi pervertire la giustizia per schierarti con la maggioranza. Non devi mostrare parzialità in una causa che coinvolge un povero". – 23:1-3,	"Qualora qualcuno accusi un altro, ponendo un bando su di lui, ma non possa provare l'accusa, allora quello che ha accusato sia messo a morte. Qualora qualcuno abbia portato un'accusa contro un uomo, e l'accusato salti nel fiume, qualora egli affondi nel fiume l'accusatore prenda possesso della sua casa. Ma qualora il fiume provi che l'accusato non è colpevole, e qualora ne esca indenne, allora chi aveva portato l'accusa sia messo a morte, mentre chi era saltato nel fiume prenderà possesso della casa appartenuta all'accusatore. Qualora qualcuno porti un'accusa di qualche crimine davanti agli anziani, e non provi ciò che ha denunciato, qualora si tratti di un crimine per cui è prevista la pena capitale, sia messo a morte. Qualora egli convinca gli anziani ad imporre una multa in cereali o denaro, riceva la multa che l'azione produce". - §§ 1-4.

Le suddette affinità concorrono a collocare i passi biblici somiglianti al tempo di Mosè piuttosto che ad epoca esilica. Ciò vale anche per la legislazione deuteronomica:

SACRA SCRITTURA	**CODICE DI HAMMURABI**
"Quando un falso testimone si alzerà contro qualcuno per accusarlo di un delitto, i due uomini tra i quali ha luogo la contestazione compariranno davanti al Signore, davanti ai sacerdoti e ai giudici in carica in quei giorni. I giudici faranno una diligente inchiesta; se quel testimone risulta un testimone bugiardo, che ha deposto il falso contro il suo prossimo, farete a lui quello che egli aveva intenzione di fare al suo prossimo. Così toglierai via il male di mezzo a te. Gli altri lo udranno, temeranno, e non si commetterà più in mezzo a te una simile malvagità. Il tuo occhio non avrà pietà: vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede". – *Dt* 19:16-21.	"Qualora qualcuno accusi un altro, ponendo un bando su di lui, ma non possa provare l'accusa, allora quello che ha accusato sia messo a morte". - §1.
Violenza sessuale maschile: subita dalla donna (stupro) oppure con lei consenziente. - *Dt* 22:23-27.	"Qualora un uomo violenti la moglie (promessa o sposa-bambina) di un altro uomo, che non ha mai conosciuto un uomo, e vive ancora nella casa paterna, e dorma con lei e sia sorpreso, quest'uomo sia messo a morte, ma la moglie è innocente". - § 130.

Anche il raffronto tra alcune norme bibliche con altre non bibliche, somiglianti ma del tutto discordanti, concorre alla loro antichità. Si prenda la strana norma esposta in *Es* 23:19: "Non farai cuocere il capretto nel latte di sua madre". Questo divieto è ripetuto in *Es* 34:26: "Non cuocerai il capretto nel latte di sua madre" ed è ribadito in *Dt* 14:21: "Non farai cuocere il capretto nel latte di

sua madre”[479]. A prima vista questa proibizione appare eccentrica. Ma assume tutto il suo senso confrontandola con i testi ugaritici di Ras Shamra, risalenti al 14° secolo prima della nostra era. Qui, in 52:14, il rito religioso di far bollire un capretto nel latte materno è presentato come un modo di accostarsi meglio alla divinità. La Bibbia vietò dunque quella pratica superstiziosa pagana. E ciò in epoca mosaica, non esilica.

Riguardo all’epoca tardiva assegnata dalla scuola wellhausiana alla legislazione biblico-mosaica, chiudiamo citando lo studioso biblico Millar Burrows (1889 – 1980):

> “Gli studiosi hanno talvolta supposto che il livello sociale e morale delle leggi attribuite a Mosè sia stato troppo elevato per quel tempo. Ma il livello degli antichi codici legislativi dei babilonesi, degli assiri e degli ittiti e della stessa letteratura sapienziale egizia hanno confutato questa asserzione”. - *What Mean These Stones?*, pag. 56.

[479] Gli ebrei ultraortodossi hanno ricavato da questa proibizione tutta una regolamentazione (che va molto al di là dello specifico divieto biblico) atta ad evitare il consumo di carni e latticini insieme. Ad esempio, non mangiano carne e formaggio nello stesso pasto. Non solo deve trascorrere un certo numero di ore tra il consumo di carne e di formaggio, ma vanno tenute anche sempre separate le posate e le stoviglie per l’una e per l’altro. Le norme rabbiniche sono così rigide che nella stessa Israele circola al riguardo una barzelletta in cui dei rabbini dialogano con Dio: “Signore del mondo, è vero che hai detto a Mosè di tener separati i piatti per la carne e per il formaggio?”. “Io ho detto a Mosè di non far cuocere il capretto nel latte di sua madre”. “Signore del mondo, è vero che hai detto a Mosè di far trascorrere molte ore prima di mangiare formaggio dopo aver mangiato carne?”. “Io ho detto a Mosè di non far cuocere il capretto nel latte di sua madre”. “Signore del mondo, sia benedetto il tuo nome, è vero che hai detto a Mosè di tenere carne e formaggi in posti ben separati?”. “Sentite … fate un po’ come vi pare”.

CAPITOLO 42

Il genere letterario di *Gn* 1-11

Nel secolo scorso, nei primi anni del 1900, ci fu un notevole progresso nel campo della biblistica: il biblista tedesco Hermann Gunkel (1862 – 1932) richiamò l'importanza dei generi letterari anche per lo studio biblico. Riconoscendogli il grande merito che gli spetta, possiamo qui ricordare il suo *Die Sagen der Genesi*, del 1901[480]. La più dura opposizione a questa novità venne da parte cattolica; i cattolici pretendevano infatti di mantenere il carattere unico della Bibbia. Alla fine però anche il cattolicesimo finì per accogliere la presenza dei generi letterari nella Sacra Scrittura.

È del tutto evidente che l'ispirazione divina lasciò che lo scrittore biblico, sotto il suo impulso, agisse e scegliesse i generi letterari in uso al suo tempo. Ciò è perfino ovvio. Gli agiografi scrissero in ebraico, la loro lingua madre, ma – tanto per usare un'immagine – in cielo si parla forse ebraico? Alcuni autori biblici commisero a volte errori di grammatica, ma Dio forse li commette? Ogni agiografo ha il suo proprio stile, colto o illetterato che sia. Il testo biblico non fu scritto sotto dettatura. L'ispirazione riguarda lo scrittore, che non agisce come un automa, ma è libero di esprimersi a suo modo (quello del suo tempo) e secondo le proprie caratteristiche e capacità, per farsi comprendere dai suoi contemporanei. Occorre di conseguenza evidenziare quegli stili letterari come esistevano presso gli orientali nei millenni prima di Yeshùa. Gli esegeti non possono stabilirli a priori, ma solo mediante un'accurata indagine dell'antica letteratura orientale. Non possiamo inventare a priori i generi letterari per eludere le difficoltà bibliche, ma essi devono essere stabiliti mediante il confronto con le antiche letterature orientali. Solo così si potrà evitare l'elemento soggettivo e si potrà procedere su un terreno più sicuro.

Uno dei generi letterari è lo stile poetico. L'orientale, sempre immaginoso e iperbolico, mostra tali caratteristiche in modo speciale proprio nei libri poetici. La natura stessa è resa partecipe agli eventi dell'uomo e, in certo senso, umanizzata. Se non si comprende ciò, si fa il grave errore di prendere il testo biblico alla lettera. Come va inteso *Sl* 24:7, in cui viene detto: "O porte, alzate i vostri frontoni"?

[480] Cfr. anche, di H. Gunkel, *Israel und Babylonien*, 1903; *Die Israelitische Literatur*, 1906; *Die Psalmen*, 1925; *Einleitung in die Pasalmen* I, 1927.

Si tratta di magia, sul tipo “apriti, o Sesamo”? O, forse, di un’azione miracolosa? Il *poeta* si rivolge liricamente alle porte perché si alzino il loro stipite superiore per lasciar passare con più facilità il re della gloria (v. 7c). “Chi è questo Re di gloria? È il Signore degli eserciti” (v. 10). Dio non passa per le porte. Siamo di fronte ad un testo poetico, da non leggersi alla lettera[481].

Riconoscere il genere poetico non è sempre facile. I Masoreti (“maestri della tradizione”; copisti delle Scritture che vissero fra il 6° e il 10° secolo E. V.[482]) considerarono poetici solo tre libri della Scrittura: *Giobbe*, *Salmi* e *Proverbi*. Questi tre libri furono corredati dai Masoreti di uno speciale sistema di accentazione. I Masoreti, però, si sbagliarono: ci sono altri tre libri biblici che sono scritti in poesia: *Cantico*, *Ecclesiaste* e *Lamentazioni*. Molti brani profetici sono pure scritti in poesia. Brani di poesia biblica si rinvengono anche nei libri storici, come in *Genesi*. La prima poesia biblica la troviamo proprio in *Genesi*, in 2:23:

<table>
<tr><td>זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי
sòt hapàam ètsem meatsamày
questa stavolta osso da ossa di me
וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי
uvasàr mibsarì
e carne da carne di me
לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה
lesòt yqarà ishàh
così questa sarà chiamata donna
כִּי מֵאִישׁ לֻקְחָה־זֹּאת
ki meìsh luqakhah-sòt
perché da uomo fu presa questa</td><td colspan="4">In questo brano poetico si ha la concatenazione logica del pensiero che è tipica della poesia biblica. In questa, al posto delle strofe (mancanti nello stile ebraico) si hanno gli stichi, che sono tra loro intimamente connessi da una certa unità interna di pensiero. La poesia ebraica non ricerca l’arte per sé stessa (come presso i greci e i latini), ma è manifestazione spontanea di sentimenti individuali. La metrica ebraica poggia sul pensiero più che sulla forma. L’elemento distintivo della poesia ebraica, più ancora del ritmo, è il *parallelismo*. Questa è una caratteristica particolare dello stile ebraico, derivata dal fatto che tutto è ritmico e bilanciato già in natura. Nel brano poetico di *Gn* 2:23 il parallelismo è sinonimo nel primo stico ed è sintetico (progressivo) nel secondo.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">STICO</td><td>emistico</td><td>questa stavolta osso da ossa di me</td><td rowspan="2">Parallelismo sinonimo</td><td rowspan="2">Il secondo emistico (carne da carne) è una eco del primo (osso da ossa)</td></tr>
<tr><td>emistico</td><td>e carne da carne di me</td></tr>
<tr><td rowspan="2">STICO</td><td>emistico</td><td>così questa sarà chiamata donna</td><td rowspan="2">Parallelismo sintetico</td><td rowspan="2">Il primo emistico mostra una progressione, motivata nel secondo emistico.</td></tr>
<tr><td>emistico</td><td>perché da uomo fu presa questa</td></tr>
<tr><td colspan="2">Nel componimento poetico c’è anche un gioco parole tra *ìsh* (uomo) e *ìshàh* (donna); del tutto impossibile da rendere in italiano, è come se avessimo ‘questa sarà chiamata *uoma* perché da uomo fu presa questa’. Inoltre, il secondo stico si presenta chiastico con assonanze tra il primo e il secondo emistico, i quali hanno al loro interno il gioco di parole.</td><td colspan="2">*lesòt yqarà ishàh*
così questa sarà chiamata donna
ki meìsh luqakhah-sòt
perché da uomo fu presa questa</td><td>chiasmo
assonanze
gioco di parole</td></tr>
</table>

Tra i più antichi esempi di poesia biblica va ricordato il cantico di Lamec, che pure si trova nelle prime pagine di *Genesi*:

“Lamec disse alle sue mogli” …:

[481] In *Is* 55:12 gli alberi che “battono le mani” mentre i colli danno grida di gioia al ritorno in patria degli esuli.
[482] Le copie manoscritte della Bibbia ebraica, prodotte dai Masoreti, sono appunto chiamate testi masoretici e costituiscono la base di tutte le traduzioni bibliche.

“Ada e Zilla, ascoltate la mia voce; mogli di Lamec, porgete orecchio al mio dire! Sì, io ho ucciso un uomo perché mi ha ferito, e un giovane perché mi ha contuso. Se Caino sarà vendicato sette volte, Lamec lo sarà settantasette volte”. – *Gn* 4:23,24.	Parallelismi poetici
	“Ada e Zilla” - “mogli di Lamec”
	“ascoltate” - “porgete orecchio”
	“mia voce” - “mio dire”
	“un uomo” - “un giovane”
	“ferito” - “contuso”
	“Caino” - “Lamec”
	“7 volte” - “77 volte”

Sempre in *Genesi* si rinvengono altri brani poetici. La lunga benedizione di Giacobbe morente (*Gn* 49:2-27) è messa in poesia.

> “Il linguaggio [nella poesia ebraica] è condensato, e tutta l’enfasi è posta sulle parole importanti […] La poesia ebraica è lingua viva […] Il poeta ebreo ci fa vedere, udire, toccare con mano. Le sensazioni fisiche sono fresche e vive […] Il poeta pensa per immagini, e le immagini sono tratte dal campo della vita di ogni giorno comune a tutti gli uomini”.
> - James Muilenburg, *An Introduction to the Revised Standard Version of the Old Testament*, 1952, pagg. 63, 64.

Una caratteristica della lingua ebraica è la vivacità descrittiva. Con le sue frasi brevi viene conferito movimento al dire. L’importanza data ai verbi la rende concreta, privilegiando le azioni. Il tutto la rende molto espressiva e rende scorrevole anche il pensiero. Nella poesia, in più, i parallelismi e il ritmo la rendono ancor più espressiva e insieme animata. Essendo poi il modo di pensare ebraico sempre concreto e privo di astrazioni, anche la lingua lo riflette. Tale modo di pensare (e di scrivere), alquanto lontano dal nostro occidentale, viene spesso necessariamente perso nelle traduzioni, che diversamente sarebbero poco comprensibili. Ad esempio, “i granelli di sabbia sulla spiaggia del mare” (*Gn* 22:17, *TILC*) sono nel testo ebraico, letteralmente, “la sabbia che [è] su un labbro del mare”[483]. Nel tradurre occorre quindi stare attenti a non prendere alla lettera certe espressioni.

L’ebraico è così conciso che nel tradurlo occorre spesso aggiungere parole supplementari per rendere bene la sua espressività, soprattutto quella dei verbi. In altre parole, la sua concisione va sacrificata per consentire al lettore occidentale di cogliere in qualche modo il fascino e l’accuratezza del testo ebraico.

Una è la verità del genere storico e un'altra quella della parabola[484]. Nel genere storico è garantito il fatto. Nella parabola, ad essere garantito è solo l'insegnamento, mentre il fatto è una finzione, una invenzione dell'autore. Non si confonda però fittizio con falso. Fittizia è una parabola, falso un dato presentato come storico, ma che in realtà non è tale[485].

Parabola non è solo quella indicata espressamente, come ad esempio in *Mt* 13:24: “Egli propose loro un'altra parabola [παραβολὴν (*parabolèn*)], dicendo: […]”. Un racconto biblico, pur non essendo

[483] וְכַחוֹל אֲשֶׁר עַל־שְׂפַת הַיָּם (*vechakhòl ashèr al-sefàt hayàm*).
[484] La parola “parabola” viene direttamente dal greco παραβολή (*parabolè*), a sua volta derivato dal verbo παραβάλλω (*parabàllo*), “confrontare”, composto di παρά (*parà*), “presso”, e βάλλω (*bàllo*), “gettare/porre”.
[485] È fittizia la parabola di Natan, anche se erroneamente Davide la prese alla lettera, ma non era falsa perché aveva l'intento di mostrare la colpevolezza del re nei riguardi di Uria. - *2Sam* 12:1-7.

indicato espressamente come parabola, può essere *parabolico*[486]. Ogni genere letterario ha la sua verità propria. Va valutato l'intento dello scrittore sacro nel comporre il suo scritto, che rimane comunque sempre ispirato.

La Bibbia, nel riferire i dati scientifici, non intende fare della scienza, ma suscitare la fede in Dio. Anche quando narra eventi storici, non intende trasformarsi in un manuale di storia, bensì suscitare la fede in Dio che dirige il corso dello sviluppo umano. Tuttavia, non si trasforma per questo in un libro antistorico, ma usa un metodo storiografico che segue canoni particolari. La Bibbia supera infinitamente il semplice resoconto del cronista di un giornale (episodi) perché ci presenta una vera storia. La storia si ha solo quando si concatenano assieme gli eventi, e se ne studiano le cause e gli effetti. Essa è quindi frutto di ripensamento.

Il racconto biblico è una vera storia in quanto, unico esempio nell'antichità orientale, presenta un concatenamento degli eventi storici, anche se pur esso non segue un metro umano, bensì divino. La Bibbia afferma che non solo gli eventi miracolosi ma anche l'usuale svolgimento storico dell'umanità è diretto da Dio che per mezzo suo vuole condurre gli uomini a salvezza estirpandone la malvagità. Indicando che la storia viene da Dio, la Bibbia vuole insegnarci che, secondo le leggi da lui stabilite, il peccato porta sempre con sé i germi della distruzione. Gli ebrei amano attribuire direttamente a Dio ciò che viene operato da cause seconde. In ciò non sbagliano, perché anche in questa loro azione è pur sempre Dio che indirettamente guida con le sue leggi l'umanità verso il perfezionamento e la salvezza. Perciò "il popolo israelitico fu il primo in Oriente che, molto prima dei greci, ebbe il concetto di storia, che non compose solo annali e cronache, ma che scrisse della vera storia". - J. Elbogen, *Historiographie*, in E.Y., VIII, 1931, pag. 107; cfr. A.C. Dentain, *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, 1955.

"La narrazione storica si riallaccia sempre a una considerazione più alta" (Girolamo, in Ps enarr., tr. II, 2 PL 44,489). Gli ebrei non coltivarono la storia per la storia, ma con la narrazione storica diedero un insegnamento morale e spirituale e suscitarono la fede in Dio, che solo può dare salvezza, non solo a Israele ma anche a tutti gli uomini. Con molta acutezza perciò gli scrittori storici delle Scritture Ebraiche sono chiamati dagli ebrei "profeti anteriori".

E non è vero che gli antichi creassero ad arte gli eventi da essi narrati. Anche per loro vigeva la ricerca della verità, che era ritenuta di grande valore.

Va valutato l'intento dello scrittore sacro nel comporre il suo scritto, che è e rimane ispirato. Ciò è sempre vero per ogni pagina della Sacra Scrittura, *Genesi* compresa. "Tutto ciò che è scritto

[486] È il caso del libro di *Giona*. – Cfr. *Il genere letterario del libro di Giona*; *Giona come scritto didattico*; *Obiezioni all'interpretazione allegorica di Giona*; *Il valore spirituale di Giona*.

nella Bibbia è ispirato da Dio, e quindi è utile per insegnare la verità, per convincere, per correggere gli errori ed educare a vivere in modo giusto". – *2Tm* 3:16, *TILC*.

Ci rendiamo conto dell'intenzione del compositore ispirato di *Genesi* solo quando prestiamo particolare attenzione al suo *genere letterario* e alla teologia di *Gn* 1-11. Nell'esegesi del primo libro della Bibbia non si deve mai perdere di vista quanto il genere letterario (con le sue forme del dire) adottato dall'agiografo possa condurre alla giusta e genuina interpretazione. È lo studio dei generi letterari che ha fatto compiere all'esegesi una svolta decisiva, rendendo possibile una comprensione più profonda, specialmente della preistoria biblica. Tra le narrazioni *storiche* di *Genesi*, la cosiddetta "preistoria biblica" (*Gn* 1-11) occupa un posto così particolare da non poter essere identificata con la storia dei patriarchi, di Mosè e dei re d'Israele; tantomeno può essere identificata con il concetto moderno di storia.

La preistoria biblica (*Gn* 1-11) si perde nell'oscurità del tempo passato e remoto, che oggi viene

valutato in più di 13 miliardi di anni per l'universo e in 4,5 miliardi di anni per la Terra. E quando "Dio creò l'uomo a sua immagine", "lo creò a immagine di Dio" e "li creò maschio e femmina" (*Gn* 1:27)? Nessuno era lì. Di certo non c'era l'agiografo, eppure narra gli eventi da spettatore, facendoceli vedere. Ci offre perfino dei dati che ci permettono di ricostruire una cronologia. Ma ci dice anche che Dio creò tutto in una settimana.

All'inizio del secolo scorso (20°) e ancora oggi alcuni esegeti fondamentalisti cercarono di accordare la Bibbia con le varie epoche geologiche e con l'idea cosmologica in voga al tempo dello scrittore biblico. Il vocabolo "giorno" s'intese non come un vero giorno di 24 ore, bensì come un *periodo*: "Queste sono le origini dei cieli e della terra quando furono creati. Nel *giorno* che Dio il Signore fece la terra e i cieli" (*Gn* 2:4); "Dal giorno che furono sulla terra, fino ad oggi" (*Es* 10:6). È evidente che in questi due passi citati il "giorno" non equivale affatto ad un periodo di 24 ore. Nel tentativo di armonizzare *Gn* con i dati scientifici si vide la luce iniziale del "sia luce!" di 1:3 come corrispondente alla nebulosa originaria del Laplace emanante una luce rossastra prima ancora che esistessero gli astri. La creazione degli astri al quarto giorno (o periodo) corrisponderebbe alla loro visibilità dalla terra dopo che gli strati di vapore, precipitati su di essa in forma di pioggia, li resero visibili. La materia nebulosa fu definita da Kant e da Laplace proto-planetaria, perché supposero che sotto l'azione della gravità si addensasse fino a formare corpi sempre più grandi (i pianeti).

Ora però tutto ciò è messo in discussione dagli scienziati che al posto della nebulosa iniziale del Laplace, propendono per l'esplosione iniziale di un primitivo nucleo durissimo che spiegherebbe meglio la continua espansione dell'universo. Fu l'ipotesi dell'astronomo belga G. Lamaitre (cfr. G. Lamaitre, *L'espansione dell'universo*, apparso postumo in *Trevue del Questions Scientifiques*, 1967, e in traduzione italiana in *Il Fuoco*, 1967, n. 5). Si tratta della teoria del *Big Bang*, ormai già messa anch'essa in discussione.

Lo sforzo umano di far concordare la Bibbia (o meglio, la *propria* interpretazione della Bibbia) con la scienza *attuale* (che domani forse sarà sorpassata) è evidente in quella teoria dei Testimoni di Geova che richiama il noto cane che si morde la coda. Il ragionamento è questo: i giorni creativi durano migliaia di anni, e dato che il settimo giorno dura 7000 anni, anche gli altri sei durano settemila anni. "Il settimo «giorno» è un periodo che abbraccia migliaia di anni, e possiamo logicamente trarre la stessa conclusione per quanto riguarda i primi sei «giorni»" (*Esiste un creatore che si interessa di noi?*, pag. 92, § 3). Sulla durata del settimo giorno: "Se applichiamo la dichiarazione biblica che presso Geova Dio «mille anni sono come un giorno», ciò significa che i seimila anni dell'esistenza dell'uomo sono alla vista di Dio come sei giorni. (Sal. 90:2; 2 Piet. 3:8) Il regno di mille anni avvenire del suo Figlio sarebbe dunque un settimo «giorno» dopo quei sei. Corrisponderebbe perfettamente al modello profetico di un periodo sabatico di riposo dopo i sei periodi di fatica e lavoro. Quindi, mentre ci avviciniamo al termine dei seimila anni dell'esistenza umana durante questo decennio [*sic!*], c'è la rallegrante speranza che un grande sabato di riposo o liberazione è davvero vicino" (*Svegliatevi!* del 22 aprile 1972, pag. 28). Secondo la *loro* cronologia biblica i primi 6000 anni di questo settimo giorno dovevano finire nel 1975 con il simultaneo inizio del periodo di 1000 anni del Regno, che avrebbe così chiuso i settemila anni. Oggi, a distanza di molti decenni da quel mancato evento, si cerca di scaricare la responsabilità dell'errore su *altri* (che sono poi sempre loro): "Gli Studenti Biblici, noti dal 1931 come testimoni di Geova, si aspettavano anche di vedere l'adempimento di meravigliose profezie bibliche nel 1925. Ipotizzarono che in quel tempo sarebbe iniziata la risurrezione terrena, grazie alla quale sarebbero tornati in vita fedeli uomini dell'antichità, come Abraamo, Davide e Daniele. Più di recente, *molti Testimoni congetturarono* che gli avvenimenti legati all'inizio del Regno Millenario di Cristo avrebbero potuto cominciare ad adempiersi nel 1975. Le loro aspettative si basavano sulla constatazione che in quell'anno sarebbe iniziato il settimo millennio della storia umana" (*Svegliatevi!* del 22 giugno 1995, pag. 9). Ecco l'*orgoglio umano* che non riconosce mai i propri errori: non fu la Società di Brooklyn a sbagliare, ma "molti Testimoni che congetturarono"! Legalmente, per così dire, si tratterebbe di complicità e di concorso in reato, dato che quelle errate vedute di "molti Testimoni" che "congetturarono" furono pubblicate negli scritti ufficiali editati dalla Società stessa. In verità, legalmente (nel codice dell'onestà intellettuale), si tratta di falsa

testimonianza per addossare ad altri i propri errori. – Cfr. *Vita eterna nella libertà dei figli di Dio* (1966), in cui a pag. 29 Fred Franz - già presidente della Watchtower e autore del libro - indicò il 1975 come data d'inizio del settimo millennio.

L'esegesi *naturale* del testo biblico ci indurrebbe a intendere il giorno nel senso di vero giorno, le acque superiori come vera acqua e non come vapore, gli astri come veramente creati al quarto giorno e non solo resi visibili. Vegetali e animali sono contemporanei secondo la scienza, e non distanziati come dice *Genesi* da un "giorno" (o epoca) intermedia. Occorre quindi ricercare altre soluzioni diverse da quella concordista.

***Gli elementi del creato sono elencati* secondo l'opinione del tempo**. La luce è creata prima del sole semplicemente perché allora si pensava che essa fosse indipendente dal secondo; non vi è forse luce anche quando non si vede il sole? "Dov'è, ora, la via [che porta] dove risiede la luce?", "Dov'è, ora, la via per cui si distribuisce la luce"? (*Gb* 38:19,24, *TNM* 1987). Dio crea poi il firmamento, concepito allora come qualcosa di solido in forma di cupola, mentre per noi è solo atmosfera e poi vuoto. Per gli ebrei era un'entità resistente perché doveva sostenere l'acqua superiore: "Si faccia una *distesa* fra le acque e avvenga una divisione fra le acque e le acque" (*Gn* 1:6, *TNM* 1987); questa "distesa" è nel testo ebraico רָקִיעַ (*raqìa*), una specie di strato solido (cfr. *Ez* 1:22 e sgg.). In *Gn* 1:11 si legge: "La terra faccia germogliare erba, vegetazione che faccia seme" (*TNM* 1987). A leggere così, nel testo italiano tradotto, parrebbe a prima vista che si tratti di un tutt'uno: l'erba *ovvero* la vegetazione che fa seme. Non è così. Perché mai si dovrebbe, in tal caso, specificare "che faccia seme"? La verità è che nel pensiero dello scrittore ebreo l'erbetta creduta senza seme è *distinta* dai cereali con seme perché la prima, spuntando per conto suo appena piove, sembrava non aver seme, mentre in realtà pur essa lo ha. Si tratta di una divisione secondo le apparenze, in quanto l'erba non veniva seminata dall'uomo, ma sembrava spuntare in modo spontaneo nella steppa con le prime piogge. Il testo ebraico ha:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע
vayòmer elohìm tadshè haàtetz dèshe èshev mazrìa zèra
e disse Dio verdeggi la terra vegetazione erba seminante seme

Il tutto è chiaro al v. 12: "E la terra produceva [1] erba, [2] vegetazione *che faceva seme* secondo la sua specie e [3] alberi che portavano frutto". – *TNM* 1987.

La successione. La successione degli esseri poggia su due princìpi: *il logico procedimento del lavoro umano* e la ripartizione artistica delle opere in due grandi classi: a) l'ambiente, e poi b) il suo popolamento. Il primo principio regola le opere dei primi tre giorni. Dio prima fa la luce necessaria per agire; poi divide l'acqua e prepara la terra per l'uomo. Il secondo principio regola le opere degli ultimi tre giorni nei quali si popola l'ambiente prima preparato: a) la luce è ornata di sole, di astri, di luna; b) il cielo e l'acqua da uccelli e pesci; c) la terra da animali e da uomini.

PRIMI TRE GIORNI CREATIVI (*Gn* 1:3-13)			ULTIMI TRE GIORNI CREATIVI (*Gn* 1:14-31)		
1	Luce	"Si faccia luce"	4	Luce adornata	"Si facciano luminari"
2	Acqua	"Divisione fra le acque"	5	Acqua adornata	"Brulichino le acque"
3	Terra	"La terra produceva […]"	6	Terra adornata	"Animale domestico e […]"

TNM 1987

La successione qui presentata dalla Scrittura ha il solo scopo di presentare la grandezza dell'uomo, *che giunge come re del creato, dopo che tutto è pronto per accoglierlo* (*Gn* 1). Ma *l'ordine cambia* nel cap. 2, dove l'uomo appare per primo (è primo nel pensiero di Dio) e tutto il resto, vegetazione e animali (almeno alcuni) sono creati dopo di lui e per lui. - *Gn* 2:5-9,18,19,22[487].

Della creazione si hanno nella Bibbia *altre due diverse presentazioni*: in *Sl* 104 e in *Gb* 38[488]. Si potrebbe pensare che la descrizione in *Gb* 38 era comprensibile per Giobbe, dato che qui è Dio che parla a lui. Appunto. Se Dio stesso usa questo linguaggio per farsi comprendere da Giobbe significa che quello era il linguaggio biblico comprensibile. Dio non vuole impartire a Giobbe una lezione scientifica di astronomia o di biologia o di storia naturale. Dio vuole impartirgli una lezione ben più importante: quella di stare al suo posto e di guardare con riverenziale stupore e timore alla creazione divina.

Questo vale per tutti gli altri passi: il messaggio biblico riguarda l'uomo e la sollecitudine di Dio per l'uomo. Poco importa (anzi, nulla importa) l'aspetto scientifico. Ne deriva che per lo scrittore biblico la successione non ha importanza, in quanto è presentata solo in funzione di un'idea teologica che sta in prima linea. Al contrario, molti esegeti moderni - non cogliendo lo spirito del racconto biblico - danno eccessiva importanza alla successione degli atti creativi.

L'importanza teologica del racconto. Nei racconti mitologici orientali vi è qualcosa di simile, *ma con una presentazione politeista*: l'acqua primitiva costituita dal dio Apsu e dalla dea Tiamat, i due elementi, maschile fecondatore e femminile fecondato, che univano assieme le loro acque, erano divinizzati e posti in opposizione al dio creatore (Enuma Elish). Ma nella Bibbia – pur essendoci una

[487] Si noti come in questo *secondo* racconto della creazione la successione è diversa: non germogliava ancora nessuna vegetazione, perché "non c'era uomo che coltivasse il suolo"; *poi* Dio crea l'uomo; *poi* pianta un giardino in Eden; *poi* fa crescere la vegetazione; *poi* crea gli animali; *poi* crea la donna. Qui il messaggio biblico è diverso: l'uomo è il primo pensiero di Dio, tutto il resto segue. I Testimoni di Geova qualcosa la intuirono, ma non la compresero: "Dopo la creazione di Adamo, e ancora entro il sesto giorno creativo, pare che Geova formasse ulteriori creazioni di animali e uccelli". - *Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile*, Studio n. 3, pag. 286, § 13.

[488] Nel *Salmo* 104, Dio (rivestito di luce) stende i cieli come una tenda, costruisce la sua casa su travi poste sulle acque, fonda la terra su luoghi stabili perché non vacilli, ricopre quindi tutta la terra di acqua, poi causa un cataclisma che fa emergere i monti, pone un confine al mare, dispone delle sorgenti per abbeverare il bestiame, fa germogliare la terra. In *Gb* 38 Dio fonda la terra affondando i suoi piedistalli con incastro e ponendo la pietra angolare, poi barrica le porte del mare che riveste di oscurità; la terra ha delle estremità o ali; il mare ha delle sorgenti; la luce e le tenebre hanno un loro luogo; la neve e la grandine hanno i loro depositi; c'è un canale per l'inondazione; in cielo ci sono delle giare d'acqua.

successione simile nelle opere – Dio parla e tutto si compie senza lotta alcuna; gli stessi grandi cetacei, che presso i popoli erano considerati degli esseri anti-divini in lotta con lui, diventano una sua semplice fattura.

a) Al servizio dell'uomo stanno gli astri e gli animali che invece erano oggetti di culto presso gli antichi orientali. Perciò la Bibbia, pur utilizzando le forme espressive del tempo, esalta la grandezza e la potenza unica di Dio che, senza alcun contrasto, crea l'universo cosmico. Ma la concezione biblica del "creare" è diversa dalla nostra: più che creare dal nulla consiste nel *modificare* delle realtà preesistenti (indicate in *Gn* 1:2: "La terra informe e vuota"). Prima coperta dall'oceano, diviene il mondo di oggi. Con la sua semplice parola, Dio fa venire all'esistenza tutti gli esseri creati, traendoli, spesso, da quanto era già esistente e della cui origine l'autore non parla.

b) La descrizione è espressa *didatticamente* in modo da preparare il riposo del sabato che sarà ripreso nel Decalogo (*Es* 20:8-10); in *Dt* 5:12-15, al contrario, raffigura l'uscita dall'Egitto: "Ricòrdati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore, il tuo Dio, ti ha fatto uscire di là con mano potente e con braccio steso; *perciò* il Signore, il tuo Dio, ti ordina di osservare il giorno del riposo", v. 15.

Sorge un problema: fu la creazione il punto di partenza del sabato, o fu il riposo sabatico il punto di partenza per descrivere la creazione e farne un preannuncio del riposo sabatico? Sembra che il racconto sia espresso in modo tale da preparare il riposo del sabato e non che questo riposo sia tratto dalla creazione:

1 - Il numero sette è un numero scelto ad arte per indicare la conclusione di un'opera. Nel descrivere il risveglio di Utnapishtun dal suo profondo sonno, che la moglie riesce ad ottenere nonostante le difficoltà, si usa il numero sette: "Mentr'egli dormiva, alla parete della sua nave ella cosse i suoi pani e li collocò presso il suo capo; il suo primo pane è impastato, il secondo è steso, il terzo è cosparso, il quarto è imbiancato, il quinto è invecchiato, il sesto è rotto: il settimo! appena egli lo toccò, quell'uomo si svegliò di colpo". - Galbiati-Piazza, *Pagine difficili della Bibbia*, Massimo, Milano.

Ecco la descrizione di un incendio tratto dalla letteratura ugaritica: "Un giorno e un secondo il fuoco divora nella casa, la fiamma nel palazzo. Un terzo, un quarto giorno il fuoco divora nella casa, la fiamma nel palazzo. Un quinto, un sesto giorno, il fuoco divora nella casa, la fiamma nel palazzo. Ma nel settimo giorno uscì il fuoco dalla casa, la fiamma dal palazzo". Si tratta di un incendio colossale che per *sette* giorni divora e poi finalmente viene estinto. Ora non v'è un fuoco che duri così tanto senza consumare ogni cosa. Il numero sette indica il grave pericolo corso che finalmente viene domato.

In *Genesi* 1 il numero sette indica il felice compimento della creazione[489]. Per poter ottenere questo numero sette, si sono raggruppate le varie opere che sono *otto in sei giorni*, onde farle rientrare nello schema già scelto di 6+1. Si vede da ciò l'intento di voler introdurre tutto nello *schema prefissato per sostenere la settimana liturgica*. Questo, tra l'altro, denota la grandissima importanza del sabato.

2 - L'artificiosità di tale richiamo al riposo divino appare dal fatto che il riposo divino non cessa mai (non viene pronunciata, infatti, la consueta formula del "fu sera e fu mattina" dopo il settimo giorno), mentre quello dell'uomo ha un termine e la settimana di lavoro riprende. Sarà solo al termine della vita che l'uomo potrà entrare nel riposo di Dio: "Infatti, se Giosuè avesse dato loro il riposo, Dio non parlerebbe ancora d'un altro giorno. Rimane dunque un riposo sabatico per il popolo di Dio; infatti chi entra nel riposo di Dio si riposa anche lui dalle opere proprie, come Dio si riposò dalle sue. Sforziamoci dunque di entrare in quel riposo". - *Eb* 4:8-11.

3 - Si noti attentamente come si dica "e fu sera e fu mattina" per ciascuno dei sei giorni creativi. Si noti anche come nelle descrizioni liturgiche si fa iniziare il giorno con la sera: "Sarà per voi un sabato, giorno di completo riposo […] dalla sera alla sera seguente, celebrerete il vostro sabato" (*Lv* 23:32). Così ancora i primi discepoli di Yeshùa. Ora, ciò non collima perfettamente con il racconto genesiaco che inizia con la creazione della luce e dovrebbe quindi dire: 'E fu mattina e fu sera'. Lo spostamento sera-mattina del ritornello mostra che l'intento liturgico è stato aggiunto a quello creativo. Lo sfondo ci costringe pure a intendere i giorni biblici nel senso di giorni di 24 ore anziché di epoche. Prima sorse la settimana umana con il riposo sabatico, poi si cercò di legittimarla con la descrizione della creazione. Tanto più che altrove il riposo sabatico appare giustificato con l'esodo dall'Egitto e non con la creazione divina. - *Dt* 5:13-15.

Come vanno letti i primi undici capitoli di *Genesi*? Questa domanda tocca una questione molto sottile. L'affronteremo nel prossimo capitolo.

[489] Sull'importanza del numero 7 in *Genesi*, si riveda l'appendice *Il numero sette nel primo racconto della creazione* a pag. 22, nel capitolo 3, *I sei giorni della creazione*.

CAPITOLO 43

Genesi 1-11 tra storia e mito

Come va letto *Gn* 1-11?

Abbiamo chiuso il capitolo precedente con questa domanda: Come vanno letti i primi undici capitoli di *Genesi*? Questa domanda tocca una questione davvero molto sottile, perché esigerebbe una risposta oggettiva, che in verità rischia però di essere soggettiva. Se domandassimo come va letta la *Commedia* di Dante o *I Promessi sposi* di Manzoni o l'*Ulisse* di Joyce, si aprirebbe un dibattito che – se fatto tra persone competenti – sarebbe di notevole arricchimento e porterebbe ad una più profonda comprensione. La Bibbia non è però un romanzo. C'è tuttavia un romanzo della Bibbia? *Gn* 1-11 è un racconto storico oppure mitico, o è storia romanzata? Nella storia romanzata l'abbellimento artistico o leggendario prevale sul dato storico. Attenzione, in ogni caso, a non confondere la leggenda con il mito[490].

La realtà può essere vista in due modi: in quello mitico e in quello storico. La mentalità mitica, messa di fronte al mondo, non lo considera come appare, ma se lo immagina quale frutto di scontri tra forze personificate e divinizzate che misteriosamente stanno dietro alla realtà. Anche i fatti storici - nei miti - più che risultato di forze politiche e sociali, riflettono contrasti tra esseri divini. Tali miti in modo speciale riguardano l'origine del mondo e i primordi dell'umanità. La Bibbia conosce questi miti antichi, diffusi presso i sumeri, gli accadi, i fenici, ma *ne usa in modo assai sobrio, più come tratti poetici che come realtà* accolte nella propria fede (e solo con l'intento di mostrare la superiorità del Dio d'Israele su tutto il creato). Quanta differenza tra il maestoso racconto della creazione della *Genesi* (cap. 1) e l'epopea babilonese (*Enuma Elish*) secondo la quale Marduc fabbricò il mondo con il corpo del mostro Tiamat, suo rivale, e da lui debellato con difficoltà enormi! Di più, la Bibbia, anche quando allude alla lotta di Dio con esseri anti-divini, ne parla solo incidentalmente e per meglio portare in enfasi la superiorità infinita del Dio israelitico. Il passo: "Spezzasti la testa al leviatano, lo desti in pasto al popolo del deserto" (*Sl* 74:14), sotto la figura del primitivo mostro acquatico raffigura

[490] Gli abbellimenti sono dovuti all'iperbole orientale. Ai miti viene riconosciuto solitamente un fondo storico.

la liberazione di Israele dall'Assiria e dalla Babilonia: “In quel giorno, il Signore punirà con la sua spada dura, grande e forte, il leviatano, l'agile serpente, il leviatano, il serpente tortuoso, e ucciderà il mostro che è nel mare!” (*Is* 27:1). Abbiamo qui una storicizzazione del mito! Il mostro presentato nella mitologia cananea è qui ridotto a puro giocattolo nelle mani di Dio. Scompaiono nella Bibbia tutte le divinità intermedie, forze naturali personificate, indispensabili in ogni narrazione mitologica. Anche le tenebre e l'abisso primordiali, ai quali si accenna, sono trasformati in esseri docili e ubbidienti al comando creatore divino. Inoltre le narrazioni bibliche si colorano di un contenuto morale (osservare il sabato nella creazione; punire i peccati nel Diluvio) che manca assolutamente in ogni narrazione mitica. Non vi sono reminiscenze mitiche in *Gn* 1.

Anche i cherubini posti a difesa del giardino dell'Eden si rifanno ad elementi mitologici babilonesi: i *kirubu* (si noti l’assonanza), messi a difesa delle porte dei templi. Il racconto della torre di Babele, nonostante alcuni tratti di colorito mitico (Dio che scende dal cielo per vedere la torre), è un'interpretazione spirituale della famosa *ziggurat* babilonese (*Gn* 11:1-9). Infatti, la geografia del passo ci orienta verso la terra di Sennaar, ossia la Mesopotamia, e precisamente nel distretto babilonese (l'attuale Bagdad). L'uso dei mattoni cotti al sole si spiega con il fatto che in quella ragione scarseggia la pietra. Il bitume usato come elemento è dovuto all'abbondanza di petrolio in tale luogo. Il re Nabopolassar così afferma: “Feci dei mattoni; li feci preparare, mattoni ben cotti. Come un fiume dal cielo, senza misura alcuna, come una fiumana d'acqua devastatrice, comandai al canale Arachta di portarmi asfalto e bitume”. - A. Jrku, *Altor: Kommentar zum A.T.*, Leipzig, 1923, pag. 53.

Il problema del mito nella Bibbia ha creato una discussione assai dura che ebbe inizio nel 19° secolo e fu originata dalle somiglianze tra i racconti biblici della creazione, del Diluvio e dei patriarchi con simili racconti cosmologici (sumeri, assiri, babilonesi). Si veda *Enuma Elish* per la creazione, *Ghilgamesh* per il Diluvio, *Adapa* per il primo peccato. Il Lénormant scrisse che i primi capitoli genesiaci contengono tradizioni identiche a quelle mitiche degli altri popoli: “Ciò che si raccontava presso questo popolo è uguale, in tutti i dati essenziali, a quanto dicevano i libri sacri sulle rive dell'Eufrate e del Tigri . . . L'ispirazione ha solo infuso uno spirito nuovo nel racconto: Le nozioni naturalistiche grossolane che là si esprimevano, diventarono qui il rivestimento morale di un ordine più elevato e di una spiritualità più pura”.

Presso i non cattolici ciò divenne pacifico, come appare dal commento alla *Genesi* di H. Gunkel: “Le leggende di Ge 1-11 sono tratte in gran parte” – dice lui – “da miti babilonesi, e non hanno più diritto al titolo di storia” (H. Gunkel, *Die Genesis*, 1922, pag. 16). Secondo costui le narrazioni mitiche mesopotamiche sarebbero state alquanto scolorite ma accettate dalla Bibbia, perché il monoteismo biblico era un clima “favorevole ai miti” (*Ibidem*, pag. 18). Per i cattolici la situazione fu diversa: l'ipotesi di Lénormant fu accolta (almeno in parte) da J. M. Lagrange (*La methode*

Historique, 1907) e da Mons. d'Huest che in un celebre articolo apparso nel *Correspondant* del 25 gennaio 1893 su *La Question Biblique*, sosteneva che, salvo alcune esagerazioni, le idee del Lénormant potevano essere accolte: "L'ipotesi per la quale l'ispirazione biblica potrebbe riguardare anche racconti di origine umana senza garantirne la veracità assoluta per introdurvi delle verità dogmatiche e morali, è un'ipotesi accolta da un certo numero di studiosi ortodossi. In tal modo essi si traggono d'impiccio in tutte le difficoltà storiche, cosmologiche ed etnografiche . . . che oggi solleva la lettura della Genesi".

Il Loisy, pur non riconoscendo una dipendenza diretta dei racconti biblici da quelli mesopotamici, asseriva: "Benché le leggende caldee abbiano fornito in gran parte il materiale delle leggende bibliche, un vasto lavoro di assimilazione, di trasformazione, è avvenuto durante un lungo tempo. Probabilmente vari anelli intermediari (tramite le tradizioni fenicie ed aramaiche) si sono intromesse un po' dovunque tra i Caldei e la Bibbia. Né la forma mitologica né la forma poetica si conservarono nella tradizione israelita; l'epopea divenne un racconto prosaico e il racconto assunse un valore morale per adattarsi al carattere di un Dio unico". - A. Loisy, *Les mythes babylonieus et le premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1901, pagg. VII, VIII.

L'enciclica *Provvedentissimus Deus* (di Leone XIII, del 18 novembre 1893) proibì in modo assoluto le ipotesi precedenti: "Non deve tollerarsi la condotta di coloro che, per trarsi di impiccio, non esitano a concedere che l'ispirazione appartenga alla materia di fede e di costumi senza nulla di più, perché essi pensano a torto che le idee sono vere non tanto per quello che affermano, quanto piuttosto per il motivo con cui Dio le afferma".

Dopo gli studi del Lagrange e specialmente degli esegeti più moderni, possiamo asserire in modo sicuro che i primi capitoli genesiaci (1-11) non provengono direttamente dai miti mesopotamici che sono tra loro staccati, spesso in contrasto e con lo sfondo politeistico. Essi sono un brano profetico che utilizza per la sua narrazione le tradizioni antiche diffuse tra i semiti, dando loro un concatenamento e un significato nuovo atto a esprimere il messaggio divino.

Si tratta, infatti, della creazione e della preistoria, che non potevano essere conosciute dallo scrittore se non mediante una rivelazione divina. Soltanto che tale profezia invece di presentare il futuro, narra il passato. L'intento è quindi spirituale, il tempo è raccorciato (come nelle profezie del futuro) e vengono utilizzati (come nelle profezie) antichi miti orientali del passato, purificati però dal loro politeismo per mostrare la superiorità del Dio israelitico che tutto crea senza opposizione alcuna; che premia il bene, ma punisce la malvagità (Diluvio, peccato dei proto-parenti) e che conduce la storia verso il suo fine salvifico.

I capitoli 1-11 della *Genesi*, unici nella storia dell'umanità, non vanno quindi presi alla lettera, trattandosi di profezia anziché di storia e di preistoria. Questa valutazione dei primi capitoli genesiaci merita d'essere studiata e sviluppata più a lungo.

Poco sopra s'è detto che i fatti della creazione e della preistoria non potevano essere conosciuti dallo scrittore se non mediante una rivelazione divina, aggiungendo che si tratta di profezia che, invece di presentare il futuro, narra il passato. Ci sono due considerazioni da fare. Una profezia, anche quando riguarda il futuro, non narra nei minimi dettagli ciò che deve accadere; anzi, essa viene spesso compresa solo dopo che si è adempiuta. Quanto alla rivelazione divina, questa non va confusa con l'ispirazione e va intesa in senso lato. Torniamo così alla domanda iniziale: Come vanno letti i primi undici capitoli di *Genesi*? E, a maggior ragione, va ribadito che questa domanda tocca una questione davvero molto sottile, perché esigerebbe una risposta oggettiva, che in verità rischia però di essere soggettiva. In poche parole, occorre stare attenti a non affrontare la domanda con già in mente una risposta. Se poi tale risposta preconcetta si basa su un'ideologia religiosa, il disastro è fatto.

Come vanno letti i primi undici capitoli di *Genesi*? Per cominciare, proviamo a leggerli come leggeremmo un libretto di undici capitoletti. Dovendone poi fare una breve recensione, potremmo esporla così: All'inizio ci fu solamente una famiglia che ebbe un rapporto particolare con Dio; col tempo quella famiglia si moltiplicò a dismisura, diventando il popolo di Israele; essa discendeva, come tutti, dalla prima coppia umana, creata da Dio, il quale aveva creato anche l'universo; in questa grande saga, la prima della Bibbia, si narra dei sogni di un mesopotamico che si fidò completamente di Dio ed immigrò in Palestina; quell'uomo era Abraamo, patriarca d'Israele, depositario della promessa di una terra e di una numerosa discendenza fattagli da Dio; questa promessa passò a suo figlio Isacco e poi al figlio del figlio, Giacobbe, chiamato Israele.

È la storia di una famiglia e di un popolo. È una storia emozionante. È, *nel contempo*: una tipica storia familiare (con gioie e dolori, tradimenti, inganni, raggiri; benessere e prosperità, carestie e fame); storia simbolica del profondo sforzo umano compiuto anche con grande sofferenza da uomini e donne, da mariti e mogli, da figli e figlie; una storia filosofica con valore universale del rapporto tra Dio e l'umanità; storia di ubbidienza e di peccato; storia sul bene e sul male, su ciò che è giusto o sbagliato; storia sulla fede e il rifiuto di Dio; è la storia di Dio che sceglie un popolo per farlo suo, promettendogli una terra, il benessere, la prosperità e lo sviluppo.

Quella di *Gn* 1-11 è una formidabile creazione letteraria che è poliedrica: può essere letta in diversi modi: storico, psicologico, filosofico, spirituale.

Leggendo le prime pagine della Bibbia ci troviamo di fronte a delle affermazioni: "In principio Dio creò il cielo e la terra" (*Gn* 1:1, *CEI*); "Dio disse" (*passim*); "Dio creò" (*passim*); e così via. Si tratta di affermazioni oppure di risposte a domande non espresse? Se fossimo di fronte ad un trattato,

potremmo forse leggere, ad esempio: 'Qual è l'origine dell'universo? In principio Dio creò il cielo e la terra'? Se così fosse, *Gn* sarebbe del tutto svilita, assomigliando ad un misero catechismo per bambini. Può essere, però, che il catechista[491] genesiaco stia rispondendo alle domande universali che da sempre tutti si sono posti e continuano a porsi, compresi noi oggi? Senza bisogno di formularle, l'agiografo risponde alla maniera orientale.

Che sia così risulta dall'analisi obiettiva dei passi iniziali in cui si parla dell'*umanità*, passi che si prestano a una doppia lettura, fino a far prevalere la seconda. Il cambiamento interpretativo avviene in *Gn* 3:17: "Ad Adamo [Dio] disse" (*NR*). Questo versetto sembra non presentare alcunché di strano. Per quanto lo si legga e rilegga, appare del tutto chiaro. Se poi consultiamo altre versioni bibliche, queste sembrano confermare la traduzione: "E ad Adamo disse" (*Diodati*), "Poi disse ad Adamo" (*ND*), "E ad Adamo disse" (*TNM*, ambedue). Se continuiamo il confronto, arriviamo però a *TILC*: "Infine disse all'uomo". Qui Adamo è diventato semplicemente "uomo", senza nome. Oppure è il contrario? Sono forse le altre traduzioni che hanno assegnato un nome personale a "uomo", chiamandolo Adamo? Incuriositi, continuiamo il confronto: "All'uomo disse" (*CEI*, ambedue), "E all'uomo disse" (*Bibbia concordata*); stessa cosa, con "uomo" anziché "Adamo", in *New Living Translation*, *International Standard Version*, GOD'S WORD® Translation, *Young's Literal Translation*, *Louis Segond* (1910), *Reina Valera Gómez*, Reina Valera (1909), *Sagradas Escrituras* (1569), *Portugese Bible*.

Già la traduzione greca della *LXX* aveva operato il cambiamento traducendo τῷ δὲ Αδαμ εἶπεν (*tò dè Adam èipen*), "all'Adamo poi disse"[492]; Girolamo fece altrettanto traducendo "ad Adam vero dixit". Ma il testo originale, quello biblico, cosa dice? Eccolo: וּלְאָדָם אָמַר (*uleadàm amàr*), "e a uomo disse". La questione è risolta? Non ancora. Occorre fare un ultimo raffronto:

Gn 3:16	אֶל־הָאִשָּׁה אָמַר (*el-haishàh amàr*), "a la donna disse"	I due sono "donna" e "uomo"
Gn 3:17	וּלְאָדָם אָמַר (*uleadàm amàr*), "e a uomo disse"	

Uomo e donna sono detti in 3:8 הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ (*haadàm veishtò*), "l'uomo e donna di lui". Solo più avanti "l'uomo" (*haadàm*) diede a sua moglie il nome di *khavàh* (חַוָּה)[493], "vita" (tradotto "Eva"; nella *LXX* ζωή, *zoè*, "vita"), "perché è stata la madre di tutti i viventi" (3:20).

Vediamo così che l'*adàm* altro non è che un nome collettivo che indica il genere umano. Si noti questa traduzione di *Gn* 5:1,2: (*TNM* 2017):

> "Questo è il libro della storia di Adamo. Nel giorno in cui Dio creò Adamo, lo fece a sua somiglianza. Creò il maschio e la femmina. Nel giorno in cui furono creati, li benedisse e diede loro il nome di «uomini»".

[491] Il termine deriva dal greco tardo κατηχιστής (*katechistès*), derivato del verbo κατηχέω (*katechèo*), "istruire", verbo che viene usato in *Lc* 1:4, *At* 18:25;21:21, *Rm* 2:18, *1Cor* 14:19, *Gal* 6:6.
[492] La lingua greca pone l'articolo determinativo anche ai nomi propri personali.
[493] Il nome ebraico *khavàh* (חַוָּה) compare in tutta la Bibbia solo due volte: in *Gn* 3:20 e 4:1.

In questa traduzione compare un'incongruenza: se Dio creò Adamo, che vuol dire che creò il maschio e la femmina? Forse creò Adamo, il maschio e la femmina? E il nome di "uomini" lo diede solo al maschio e alla femmina oppure anche ad Adamo? Il testo biblico dice altro. Tradotto letteralmente, ma in moco comprensibile: "Questo [è il] libro di storia de[ll']uomo in giorno di creare Dio [l']uomo. Lo fece a somiglianza [di] Dio; li creò maschio e femmina e li benedisse e li chiamò **uomo** אָדָם [***adàm***, al singolare] ne[l] giorno [di] essere loro creati". Fuor di metafora: Quando Dio creò il genere umano, lo fece a sua somiglianza; lo creò maschio e femmina, lo benedisse e gli diede il nome di umanità.

Il grande catechista genesiaco risponde, alla maniera orientale, all'angosciosa domanda a cui l'umanità non trova risposta: perché esistono il male e la sofferenza, e perchè si muore? E la risposta è una: per il peccato. Paolo scriverà: "Per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata su tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato". - *Rm* 5:12.

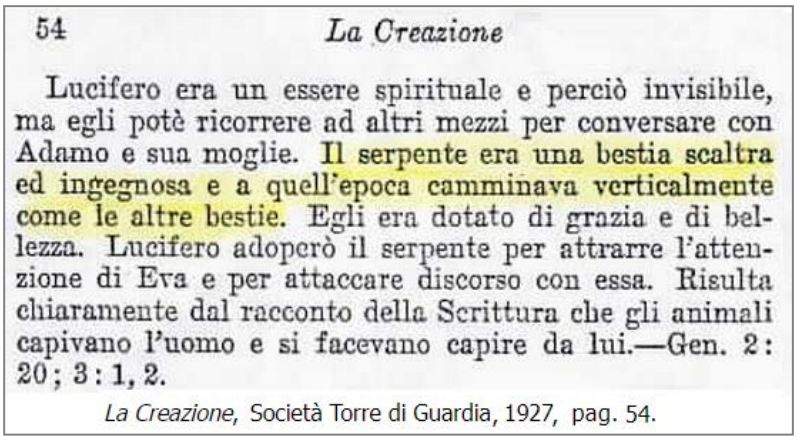
"Quando l'Altissimo diede alle nazioni la loro eredità, quando separò i figli degli uomini, egli fissò i confini dei popoli" (*Dt* 32:8). Qui "i figli degli uomini" sono nel testo ebraico figli dell'*adàm* (אָדָם) ovvero i discendenti del genere umano, la razza umana, che nelle due *TMM* diventa "i figli di Adamo". Così anche in *2Sam* 7:14. In *Gb* 20:4 l'uomo-*adàm* posto sulla terra è ancora l'umanità.

In *1Cron* 1:1 il termine *adàm* cambia di valore: qui la genealogia che porta ai tre figli di Noè – Sem, Cam e Iafet – e ai loro discendenti inizia con un *adàm* (אָדָם), ma prosegue con "Set, Enos, Chenan, Maalaleel, Iared, Enoc, Metusela, Lamec, Noè, Sem, Cam e Iafet" (vv. 1-4). È chiaro che nel contesto l'*adàm* viene ad indicare una persona il cui nome è traducibile in Adamo. D'altra parte, l'agiografo non avrebbe potuto scrivere: genere umano, Set e via discendendo. Ciò non sarebbe stato conforme alla concretezza dello stile ebraico. Questo cambio di valore c'era già stato in *Genesi*: sebbene in 3:20,21 si possa ancora dire che "l'*uomo* chiamò sua moglie Eva" e che "il Signore Dio fece all'*uomo* e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì" (nuova *CEI*) – contro *TNM* che traduce *adàm* con "Adamo" –, e così anche in 4:1,25, è evidente che non si parla di genere umano in generale ma di un uomo specifico. In *Rm* 5:12 Paolo parla di "*un* [εἷς (*èis*)] uomo", non propriamente di "un solo uomo" (*NR*), tuttavia il parallelo con Yeshùa lo fa intendere così. Ciò diventa più che chiaro in 5:3-5, in cui è detto egli generò Set a 130 anni, visse altri 800 anni e morì a 930 anni. Pur potendo ancor tradurre "uomo", volgere *adàm* in Adamo non pare inappropriato. Il nome collettivo è assunto come identificativo di una persona. Nelle Scritture Greche ciò è ormai attuato, tanto che Luca, nel riportare la genealogia ascendente di Yeshùa – che "era figlio[494], come si credeva, di Giuseppe" (*Lc* 3:23) – risale fino a

[494] In Israele un figlio adottivo era ritenuto figlio legale alla pari di un figlio naturale. Nella genealogia lucana troviamo tre valenze della parola "figlio": adottivo, naturale e "figlio di Dio".

“Set, [figlio] di Adamo, [figlio] di Dio” (*Lc* 3:38). Così, Paolo può usare l’espressione “da Adamo fino a Mosè”. - *Rm* 5:14.

Questo passaggio dall’*adàm* genere umano, all’*Adàm*-Adamo è del tutto comprensibile se teniamo conto che occorreva riferirsi in qualche modo al primo uomo. Quando Paolo dice che Adamo “è figura di colui che doveva venire” (*Rm* 5:14), è al primo uomo in quanto tale che pensa. Un primo uomo dovette pur esserci, e Paolo menziona “il primo uomo, Adamo” e “l'ultimo Adamo” (*1Cor* 15:45). Yeshùa fu un personaggio storico. E Adamo? Lo fu in quanto primo uomo. È una *concretizzazione* in stile ebraico.


54 *La Creazione*

Lucifero era un essere spirituale e perciò invisibile, ma egli potè ricorrere ad altri mezzi per conversare con Adamo e sua moglie. Il serpente era una bestia scaltra ed ingegnosa e a quell'epoca camminava verticalmente come le altre bestie. Egli era dotato di grazia e di bellezza. Lucifero adoperò il serpente per attrarre l'attenzione di Eva e per attaccare discorso con essa. Risulta chiaramente dal racconto della Scrittura che gli animali capivano l'uomo e si facevano capire da lui.—Gen. 2: 20; 3: 1, 2.

La Creazione, Società Torre di Guardia, 1927, pag. 54.

Ciò diventa più chiaro se pensiamo a *Gn* 3:14: “Dio il Signore disse al serpente”. Un serpente parlante? Prima con Eva (3:1-5) e poi con Dio? C’è perfino chi, sulla base della condanna divina che lo obbligò a strisciare sul proprio ventre (3:14), pensò che prima i serpenti camminassero. Che il serpente fosse solo un espediente narrativo per simboleggiare la tentazione e il male appare chiaro in *Ap* 20:2 in cui si fondono insieme dragone, serpente, diavolo e satana. Ma la valenza simbolica del serpente era già stata compresa molto prima, tanto che in *Is* 65:25 si prenuncia che “il lupo e l'agnello pascoleranno assieme … e *il serpente si nutrirà di polvere*”, eppure il nutrirsi di povere (che qui indica la sua non nocività) in *Gn* 3:14 era parte della sua condanna: “Mangerai polvere tutti i giorni della tua vita”.

Per comprendere il profondo significato teologico del racconto genesiaco non bisogna ostinarsi a leggere letteralmente il testo. Sarebbe come continuare a guardare il dito che indica la luna ignorando la luna. Che cosa voleva trasmetterci l’agiografo? È questa la domanda.

Questa domanda, per colpire davvero nel segno, deve però essere completata così: Che cosa voleva trasmetterci l’agiografo e in che modo ce lo trasmise?

Il redattore genesiaco era un ebreo. Da ebreo, scrisse ovviamente in ebraico, e ciò comportava anche esprimersi, necessariamente, alla maniera ebraica, ovvero orientale. Parte quindi con il piede sbagliato chi legge *Genesi* mantenendo una mentalità occidentale. Il modo di pensare (e quindi di scrivere) biblico-ebraico è molto concreto, del tutto privo di ragionamenti astratti. Oggi uno scrittore occidentale che volesse esprimere gli stessi concetti scriverebbe più o meno così: Dio creò l’universo, il nostro pianeta e l’umanità, la quale volle autoaffermarsi indipendentemente dal suo Creatore. Nel

pensiero concreto ebraico l'umanità fu rappresentata da un uomo, l'indipendenza da Dio dal prendere un frutto proibito, la spinta interiore a tale indipendenza da un serpente tentatore.

Il vocabolo *adàm* (אָדָם)

Che differenza c'è tra *adàm* (אָדָם) e אִישׁ (*ish*)? Le prime volte in cui questi due termini compaiono nella Bibbia sono le seguenti:

Gn 1:26	"Dio disse: «Facciamo l'**uomo** [**אָדָם** (***adàm***)] a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza»"
Gn 2:23	"L'uomo [אָדָם (*adàm*)] disse: «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'**uomo** [**אִישׁ** (***ish***)]»"

In *Gn* 2:7 è detto che Dio "formò l'uomo [*adàm*] dalla polvere della *terra* [אֲדָמָה (*adamàh*)]". L'*adàm* ha quindi a che fare con l'*adamàh*. Mantenendo l'assonanza dei due termini ebraici possiamo dire che Dio 'formò il *terroso* dalla polvere della *terra*' (cfr. 3:19). Questo essere vivente terroso è indifferenziato finché Dio ne opera la divisione: dopo aver fatto calare un sonno profondo su di esso, Dio trae dalla sua metà[495] un nuovo essere, così che ora sono due (2:21,22). Nel primo racconto della creazione ciò è espresso in 1:27: "Dio creò l'uomo [*adàm*] a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina".

Per la prima volta, incontrando un altro essere umano di uguale natura, ma di sesso diverso, la prima metà che era rimasta dell'*adàm* indifferenziato diventa consapevole non solo dell'uguaglianza della loro natura ("è ossa delle mie ossa e carne della mia carne", 2:23), ma anche della differenza del loro sesso, e così dice: "Ella sarà chiamata donna [אִשָּׁה (*ishàh*)] perché è stata tratta dall'uomo [אִישׁ (*ish*)]" (2:23). Nella traduzione italiana la palese somiglianza dei due vocaboli ebraici (*ish* e *ishàh*) si perde del tutto; per mantenerla dovremmo tradurre, se in italiano non fosse scorretto: 'Ella sarà chiamata *uoma* perché è stata tratta dall'*uomo*'; in latino ciò è più evidente nelle due parole corrispondenti *vir* e *virago* (cfr. 2:23 nella *Vulgata* latina). Con la chiara somiglianza dei nomi l'agiografo sottolinea che l'uomo e la donna hanno uguale natura e pari dignità. Sia la creazione dell'indifferenziato *adàm* (2:7) che la sua differenziazione sessuale (2:21,22) vengono fatte risalire a Dio, il che significa che Dio non stabilisce soltanto la posizione dell'uomo nella creazione in generale e il suo rapporto con Dio, ma anche la posizione di parità dell'uomo e della donna e il loro stretto rapporto reciproco in cui c'è un 'io' con un 'tu', alla pari, che muta solo dopo la caduta. Ed è soltanto dopo la caduta che la donna riceve un vero nome proprio (3:20). Nel caso invece dell'uomo, è dopo aver descritto l'apparizione di un altro essere umano che l'agiografo usa il vocabolo *adàm* con valenza di nome proprio dell'uomo: "L'uomo [*adàm*] disse: «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'uomo»." (3:23). Qui non è infatti l'*adàm* indifferenziato che parla, ma è la metà rimasta di quell'essere.

Ish è l'essere umano di sesso maschile, colui che genera: "Se un uomo [*ish*] diventa padre …" (*Ec* 6:3, *TNM* 2017), in contrapposizione a *ishàh*, "donna". Il termine *ish* è impiegato anche al plurale, come in *Gn* 32:28 (v. 29, nel *Testo Masoretico*): "Hai lottato con Dio e con gli uomini [אֲנָשִׁים (*anashìm*)]".

[495] In ebraico צֵלָע (*tselà*), tradotto in genere erroneamente con "costola".

Il vocabolo *adàm* ricorre nella Bibbia ebraica 562 volte e mai al plurale. Diverse volte indica un singolo individuo; così nei macarismi[496]: “Beato l'uomo [*adàm*] a cui il Signore non imputa l'iniquità” (*Sl* 32:2). “Buona e bella cosa è per l'uomo [*adàm*] mangiare, bere, godere del benessere in mezzo a tutta la fatica che egli sostiene sotto il sole, tutti i giorni di vita che Dio gli ha dati; poiché questa è la sua parte”. - *Ec* 5:18.

Adamo è un personaggio storico? Di certo ci furono un primo uomo e una prima donna creati da Dio. Abbiamo visto e considerato le evidenze bibliche che il nome *adàm*, che significa “terroso”, è assunto come nome collettivo e che in diverse occorrenze assume il senso di genere umano. Il vocabolo “terroso” è poi assunto come nome personale tanto da diventare Terroso, e come tale viene citato anche nelle Sacre Scritture Greche. Per noi oggi dire Adamo è normale, ma si provi a dire Terroso (che è ciò che la Bibbia dice davvero) e si capirà meglio il punto.

Per certi versi, sotto alcuni aspetti è come per Giobbe[497]. Il libro biblico che porta il suo nome è troppo artificioso per far pensare ad un personaggio storico, ma Giobbe è ricordato nella Bibbia come tale (cfr. *Ez* 14:14,20; *Gc* 5:10,11). *Gb* fa parte dei libri sapienziali della Bibbia e, come d’uso in questi, *la persona storica di Giobbe* ha fornito lo spunto per la lunga discussione narrata nel libro[498]. La presentazione dei suoi mali – che non va presa alla lettera – accentua ancora di più le sue sfortune narrandole in modo così tragico per introdurre meglio il problema teologico e filosofico del male.

Che cosa voleva trasmetterci l’agiografo e in che modo ce le trasmise? Alla fine della sua creazione “Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono[499]” (*Gn* 1:31). Poi compare il male sotto le mentite spoglie di un serpente tentatore. Ma il male era già potenzialmente presente perché in Eden c’era “l'albero della conoscenza del bene e del *male*”, ed era stato Dio a farlo spuntare dal suolo (*Gn* 2:9). Vero è che il peccato consistette nella disubbidienza all’unica *mitsvàh* (מצווה, “comandamento”) che Dio aveva dato, ma rimane il fatto che il male era già potenzialmente presente, e ciò per volere di Dio, il quale dichiara in *Is* 45:7: “Formo la luce, e creo le tenebre; che fo la pace, e creo il male [רָע (*ra*)]” (*Diodati*). Il redattore di *Genesi* indica quindi che tutto il male scaturisce dal peccato; e, come dirà Giovanni, il peccato è la violazione della *Toràh* (*1Gv* 3:4). Ma la sua è una risposta a metà: l’agiografo dà del male una spiegazione eziologica, ma non va in profondità: è il peccato che porta il male, ma perché c’è il male o, almeno, la sua possibilità? Lo scrittore di *Gn* parla di conoscenza del male alla pari della conoscenza del bene; tale doppia conoscenza appartiene a Dio

---

[496] “Macarismo” – dal greco μακαρισμός (*makarismòs*), derivato da μακάριος (*makàrios*), “beato” – indica una beatitudine, come quelle evangeliche del «discorso sulla montagna» in *Mt* 5.
[497] Cfr. *La storicità del libro di Giobbe*.
[498] Le leggende non sono pura invenzione, ma lavorano su dati storici preesistenti. Il meccanismo di trarre leggende da un personaggio storico realmente esistito è vero in generale, e ancor più lo è nel pensiero ebraico.
[499] *Tov meòd* (טוֹב מְאֹד). L’aggettivo ebraico *tov* indica sia il “buono” che il “bello”. La *LXX* greca predilige questo secondo aspetto e traduce *tov* con *kalòs* (καλός), “bello”.

è vietata all'uomo. A ciò si limita l'agiografo, ma egli sa però che gli uomini concepivano "soltanto disegni malvagi in ogni tempo" (*Gn* 6:5) e che "il cuore[500] dell'uomo concepisce disegni malvagi fin dall'adolescenza" (*Gn* 8:21). Il male appartiene allora all'essenza umana? Il dubbio sembra fondato. È dopo il peccato, è vero, che l'uomo mostra tendenze malvagie connaturate, ma rimane il problema della possibilità del male ancor prima che egli pecchi, e tale possibilità è Dio a volerla rendendola disponibile con un apposito albero. Pare proprio che ci sia come una necessità inseparabile dalla natura umana. Essere umani vuol dire essere necessariamente peccatori? Paolo, parlando della natura umana di tutti, da lui pure condivisa, dirà: "Trovo in me soltanto la capacità di fare il male"; egli, riferendosi ad una vera e propria costrizione, afferma: "Mi rende schiavo della legge del peccato che abita in me", e infine ammette: "Di fatto, servo la legge del peccato". - *Rm* 7:21,23, *TILC*[501].

Gn 1-11 non si rifà al mito. È allora storia in senso moderno? Né l'uno né l'altro. Potremmo dire che è una via di mezzo tra saga eziologica e storia. Lo affronteremo nel prossimo capitolo.

[500] Nella Bibbia il cuore è la sede dei pensieri, per noi occidentali la mente. "Dal cuore vengono *pensieri* malvagi". - *Mt* 15:19.

[501] Al v. 17, con acuta introspezione, Paolo scrive, letteralmente: "Non più io opero ciò ma il peccato abitante in me", aggiungendo al v. 18: "È nella mia carne [ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου (*èstin en tè sarkì mu*)]".

CAPITOLO 44

La visione della storia in *Gn* 1-11

La preistoria biblica non è una descrizione della storia ma una sua visione

Ribadendo che il redattore ispirato di *Genesi* non fu testimone oculare di ciò che narra in 1-11, va aggiunto che egli non poté neppure appoggiarsi ad altri testimoni, né oculari né auricolari. Richiamarsi all'ispirazione è del tutto insufficiente e finanche ingenuamente semplicistico. L'spirazione divina, infatti, riguarda l'agiografo e non direttamente in testo biblico come se questo fosse stato dettato parola per parola. Le descrizioni particolareggiate riportate dagli scrittori biblici riguardano le visioni soprannaturali: l'agiografo vede e riporta fedelmente; come, ad esempio, in *Ez* 1:4: "Io guardai, ed ecco venire dal settentrione un vento tempestoso, una grossa nuvola con un fuoco folgorante e uno splendore intorno a essa; nel centro vi era come un bagliore di metallo in mezzo al fuoco". Ma quando, sempre ad esempio, il redattore genesiaco scrive in *Gn* 3:8 che "udirono la voce di Dio il Signore, il quale camminava nel giardino sul far della sera", egli non riporta una visione soprannaturale, e neppure dice 'Dio mi ha detto che' o qualcosa di simile. In *Rm* 15:4 è detto: "Tutto quel che leggiamo nella Bibbia è stato scritto nel passato per istruirci e tener viva la nostra speranza, con la costanza e l'incoraggiamento che da essa ci vengono" (*TILC*). Il libro di *Giona* è una parabola[502], non storia documentata, e fa parte della Bibbia, per di più dei Profeti. Nel precedente capitolo abbiamo visto che il libro di *Giobbe* non è pura invenzione, ma lavora su dati storici preesistenti e trae una leggenda da un personaggio storico realmente esistito. *Gn* 1-11 non è una parabola, non è una leggenda, non è mito, non riporta una visione soprannaturale. Non è storia in senso moderno. Non è neppure fantasia scaturita da una fervida immaginazione per spiegare la sorte umana.

Gn 1-11 spiega la condizione umana con la sua caducità, con le sue angosce e le sue necessità, ma non lo fa inventando una storia. Si basa su fatti reali.

La scienza attuale non risolve i problemi d'ordine scientifico che emergono in *Gn* 1-11. Più che i fatti reali, che certamente ci furono, è il concetto di *verità storica* presso gli antichi popoli orientali

[502] Cfr. *Giona come scritto didattico*; *Il valore spirituale di Giona*.

che va indagato. *Gn* 1-11 contiene *verità fondamentali* che riguardano la salvezza, e anche la descrizione popolare delle origini dell'umanità e del popolo di Israele: "In principio Dio creò il cielo e la terra . . . Terach prese Abram, suo figlio, e Lot, figlio di Aran, figlio cioè del suo figlio, e Sarai sua nuora, moglie di Abram suo figlio, e uscì con loro da Ur dei Caldei per andare nel paese di Canaan" (*Gn* 1:1;11:31, *CEI*; inizio e fine della preistoria biblica). Nell'indagare il concetto di *verità storica* presso gli antichi popoli orientali, l'esegeta deve anche tener conto dell'intenzione dell'autore sacro e del suo modo di ragionare, che è ebraico.

Che il redattore genesiaco abbia sicuramente avuto l'intenzione di riportare in 1-11 fatti veri è dimostrato dalla struttura di *Gn*. Si noti infatti che subito dopo la cosiddetta preistoria biblica, l'agiografo continua così: "Il Signore disse ad Abram: … Allora Abram partì … Abram aveva settantacinque anni … Nel paese si trovavano allora i Cananei" (12:1,4,6, *CEI*). *Si entra direttamente nella storia biblica*. Se 1-11 fossero stati concepiti come una specie di fiaba, l'agiografo non avrebbe fatto un passaggio diretto tra favola e storia.

Si legge in *Gs* 24:2,3:

> "Giosuè disse a tutto il popolo: «Così parla il Signore, il Dio d'Israele: "I vostri padri, come Tera padre di Abraamo e padre di Naor, abitarono anticamente di là dal fiume [Eufrate], e servirono gli altri dèi. E io presi il padre vostro Abraamo di là dal fiume, gli feci percorrere tutto il paese di Canaan, moltiplicai la sua discendenza e gli diedi Isacco»".[503]

Queste non sono parole che possano riferirsi ad una favola. In continuità tra preistoria e storia, *Gn* mostra che dall'umanità peccatrice Dio scelse un uomo caldeo, Abramo, per dar inizio ad un popolo suo, il popolo d'Israele, per la salvezza del mondo intero.

> "Sarete fra tutti i popoli il mio tesoro particolare … e mi sarete un regno di sacerdoti, una nazione santa". - *Es* 19:6,7.
>
> "Tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio. Il Signore, il tuo Dio, ti ha scelto per essere il suo tesoro particolare fra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra. Il Signore si è affezionato a voi e vi ha scelti, non perché foste più numerosi di tutti gli altri popoli, anzi siete meno numerosi di ogni altro popolo, ma perché il Signore vi ama". - *Dt* 7:6-8.

> "Per quanto concerne l'elezione, [gli ebrei] sono amati a causa dei loro padri; perché i doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili".
> *Rm* 11:28,29.

Dio sceglie il piccolo per salvare l'universale. È la grandezza di Dio. Dall'inizio della storia umana con il primo uomo capostipite dell'umanità, *Gn* passa ad Abramo passando per Noè capostipite della nuova umanità, e lo fa attraverso la lista dei semiti: "Questa è la lista dei discendenti di Sem. Sem generò Arpacsàd … Arpacsàd generò Selach … Selach generò Eber … Eber generò Peleg …

[503] Cfr., nella letteratura ebraica extrabiblica, *Giuditta* 5:7,8.

Peleg generò Reu … Reu generò Serug … Serug generò Nacor … Nacor generò Terach … Terach generò Abram … e lasciarono Ur dei Caldei per andare nella terra di Canaan". - *Gn* 11:10-31, *TILC*.

Il filo conduttore
Adamo > Set > setiti > Noè > semiti > Abramo

La storia di Dio con l'umanità e con il popolo d'Israele è la *storia della salvezza*:

"Il Signore disse ad Abram:
«Lascia la tua terra, i tuoi parenti,
la casa di tuo padre,
e va' nella terra che io ti indicherò.
Farò di te una grande nazione.
Il tuo nome diventerà famoso.
Ti benedirò.
Sarai fonte di benedizione.
Benedirò chi ti farà del bene.
Maledirò chi ti farà del male.
Per mezzo tuo saranno benedetti
tutti i popoli della terra»".
Gn 12:1-3, *TILC*.

In *Gn* 1-11 l'umanità devia, ma Dio attua il suo piano di salvezza: ne sceglie una piccola parte per redimerla tutta. Chiama Abramo per salvare il mondo intero. La storia della salvezza è un susseguirsi di fatti che si svolgono secondo il piano stabilito da Dio: dalla creazione del mondo al peccato, all'agire di Dio con Abramo e i patriarchi, alla stipulazione di un patto con Israele, alle vicende del popolo di Dio, al Messia da quel popolo tratto, alla diffusione del lieto annuncio, alla fine del mondo, al giudizio finale, al nuovo mondo.

Nella preistoria biblica, in *Gn* 1-11, il racconto del paradiso e del peccato occupa un posto tutto particolare. Senza *Gn* 1-3 svanirebbe la teologia della redenzione e *Gn* 4-11 presenterebbe una storia comune in cui il mistero della miseria umana rimarrebbe insoluto, una storia comune in cui – per dirla poeticamente con le tristi parole di Salvatore Quasimodo – "ognuno sta solo sul cuore della terra trafitto da un raggio di sole: ed è subito sera". Se il redattore fosse passato direttamente da *Gn* 1 a *Gn* 4 senza comporre *Gn* 2 e 3, avremmo un racconto fine a sé stesso. Con *Gn* 2 e 3 il resto della storia primitiva acquista tutto il suo senso.

Gn 1-11	1. La creazione	**2. Nel giardino di Eden**	**3. Il peccato**	4. Discendenti di Adamo
5. Da Adamo a Noè	6. La malvagità dell'umanità		7. Il Diluvio	8. La terra rinnovata
9. Nuove prospettive	10. Elenco delle nazioni: iafeti, camiti, semiti			11. Abramo

Dio dirige la storia. Dopo i peccatori Adamo ed Eva, espulsi dall'Eden, "il Signore guardò con favore Abele" (*Gn* 4:3), loro figlio. Ucciso da suo fratello Caino (4:8), lo sguardo di Dio si posa su Set. Sono significative le parole dette da Eva alla sua nascita: "Dio mi ha dato un altro figlio al posto di Abele" (4:25). "Anche a Set nacque un figlio, che chiamò Enos. Allora si cominciò a invocare il nome

del Signore" (4:26). Da Set discese tramite Noè tutto l'attuale genere umano (*1Cron* 1:1-4). Dio ricomincia ogni volta daccapo: l'uomo si oppone e Dio riprende per altra via l'attuazione del suo piano salvifico. L'umanità depravata è annientata nel Diluvio, ma il fedele Noè è salvato. La nuova umanità noetica riprende la sua perversione, che raggiunge il culmine con Cam, figlio di Noè (9:18-29). Poi viene sfidato Dio: "Costruiamoci una città e una torre la cui cima giunga *fino al cielo*; acquistiamoci fama, affinché non siamo dispersi sulla faccia di tutta la terra" (11:9), ma Dio "li disperse su tutta la faccia della terra" (11:9). E ora la speranza riprende con Dio che sceglie Abramo.

Il redattore genesiaco ci offre la visione della storia umana. Non è una sua personale visione in cui vede la felicità e la caduta narrandola come se la immagina; in poche parole, inventandola. Questo è quello che fecero le antiche mitologie orientali. E sono proprio queste che ci mostrano il baratro che le separa da *Gn* 2 e 3. La narrazione genesiaca è frutto d'ispirazione divina, che il redattore scrisse nel modo che gli era possibile. La sua è narrazione ispirata in cui troviamo una riflessione teologica basata su fatti. I fatti da soli costituiscono la storia, la riflessione sui fatti è visione della storia. Siamo ben lontani da una semplice esposizione di eterne verità esposte in bella e gradevole forma. Da *Genesi* fino all'*Apocalisse* la Sacra Scrittura descrive l'azione salvifica di Dio. Al centro sta il Messia. Ha ragione Luca, che nel suo Vangelo divide la storia (che per lui è storia *salvifica*) in tre epoche: (1) quella anteriore al Messia, (2) quella del Messia e di suoi discepoli, che è *il centro della storia*, e (3) l'epoca successiva. Il centro del tempo è dato dalla morte e resurrezione del Messia. La teologia di *Gn* 1-11 è teologia della redenzione che tende al Messia. Nella visione genesiaca della storia c'è profezia ispirata, che è frutto di rivelazione.

L'ispirazione e la rivelazione[504] spiegano come il redattore poté conoscere dei fatti a cui non aveva assistito e di cui non c'erano testimoni. La penetrante domanda "perché?" rimanda con più forza all'ispirazione e alla rivelazione. Diversamente, avremmo solo due possibilità: o è storia documentata oppure è fantasia. Ma documenti storici non ne abbiamo e la fantasia, e anche tanta, la troviamo nelle antiche mitologie orientali. Abbiamo allora un'affermazione per esclusione? No, perché vi è implicata, soggettivamente, la fede. "Per fede Abele … Per fede Noè … Per fede Abraamo …". - *Eb* 11:4,7,8.

La preistoria biblica è *superstoria* e storia di fede. Al redattore genesiaco non interessa riportare cronache familiari. Quanti figli, e quali, ebbero Adamo ed Eva? A lui non importa. Dalla Bibbia si impara anche da quello che non dice. I figli che menziona hanno relazione con la storia della salvezza:

[504] Ispirazione e rivelazione sono due fenomeni diversi che non vanno confusi tra loro. La rivelazione consiste nel manifestare qualcosa che prima era nascosto; "rivelare" significa, infatti, togliere il velo che prima occultava qualcosa. Per ciò che riguarda la Scrittura, la rivelazione non è da uomo a uomo, bensì è rivelazione che Dio stesso dona all'uomo. Il termine "ispirazione" deriva dalla parola latina *in-spirare* e indica l'azione dello spirito divino su una persona; si può tradurre con "soffiare dentro".

ne fanno parte o ne vengono esclusi. Caino e Abele sembrano essere il primogenito e il secondogenito di Adamo ed Eva (4:1-16), ma per l'agiografo sono esempi che indicano il bene e il male; dei discendenti di Caino ne parla in quanto esclusi dal piano di Dio[505] (4:17-24); Set è rilevante perché prende il posto di Abele (4:25) e conduce a Noè (5:1-32); per il resto, Adamo "generò figli e figlie" (5:4). Caino, a quanto pare il primogenito di Adamo ed Eva, dopo aver ucciso suo fratello Abele "si stabilì nel paese di Nod, a oriente di Eden" (4:16), dove prese moglie (v. 17), e l'agiografo non si preoccupa di dire da dove mai venne questa donna[506], visto che solo in 5:4 dirà che Adamo "generò figli e figlie", e ciò dopo "dopo aver generato Set". Stessa cosa per le persone che dovette impiegare per costruire nientemeno che una città a cui diede il nome del loro figlio (4:17b). L'agiografo non si cura minimamente di simili dettagli, che invece appassionano tanto i moderni lettori occidentali.

Di fronte alla tragica esistenza umana, l'agiografo spiega com'era all'inizio e ci lascia immaginare come sarebbe stato se non fosse intervenuto il peccato. Sostenuto da una forte fede in Yhvh, Dio d'Israele, egli espone il piano meraviglioso divino per la redenzione.

Se dovessimo assumere una scala cromatica di valori come quella qui a lato, *Gn* 1-11 avrebbe queste tinte:

Buono e bello	*Pace*	*Il male*
Storia umana	*Piano divino*	*Speranza*

Gn 1-11	1. La creazione	2. Nel giardino di Eden	3. Il peccato	4. Discendenti di Adamo
5. Da Adamo a Noè	6. La malvagità dell'umanità		7. Il Diluvio	8. La terra rinnovata
9. Nuove prospettive	10. Elenco delle nazioni: iafeti, camiti, semiti			11. Abramo

Da *Genesi* fino all'*Apocalisse* la Sacra Scrittura descrive l'azione salvifica di Dio. Al centro sta il Messia redentore. La storia può essere divisa in tre epoche: (1) quella anteriore al Messia, (2) quella del Messia, che è *il centro della storia*, e (3) l'epoca successiva con un finale meraviglioso che ci riporta al paradiso. Da *Genesi* fino all'*Apocalisse* si può tracciare un arco che va dall'albero della vita nel giardino dell'Eden fino all'albero della vita nel nuovo paradiso. – *Gn* 2:9; *Ap* 22:1-5.

"In principio Dio creò i cieli e la terra", "Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono", "Dio il Signore piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l'uomo che aveva formato. Dio il Signore fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi, tra i quali l'albero della vita in mezzo al giardino". – *Gn* 1:1,31;2:8,9.

[505] Poligami e violenti (*Gn* 4:17-24), i discendenti di Caino ebbero fine col Diluvio.
[506] È solo il moderno lettore occidentale che se lo domanda.

“In principio era la parola … E la parola è diventata carne e ha abitato per un tempo fra di noi, piena di grazia e di verità; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre”. – *Gv* 1:1,14.
“L’angelo mi mostrò il fiume dell’acqua che dà vita, limpido come cristallo, che sgorgava dal trono di Dio e dell’Agnello. In mezzo alla piazza della città, da una parte e dall’altra del fiume, cresceva l’albero che dà la vita. Esso dà i suoi frutti dodici volte all’anno, ogni mese il suo frutto. Il suo fogliame guarisce le nazioni. Dio toglierà ogni maledizione dalla terra. Nella città ci sarà il trono di Dio e dell’Agnello, e i suoi servi l’adoreranno. Vedranno Dio faccia a faccia e porteranno il suo nome scritto sulla fronte. Non vi sarà più notte: non avranno bisogno né di lampade né del sole, perché il Signore Dio li illuminerà, e regneranno per sempre”. – *Ap* 22:1-5, *TILC*.

“A chi vince io darò da mangiare dell'albero della vita, che è nel paradiso di Dio”. - *Ap* 2:7.

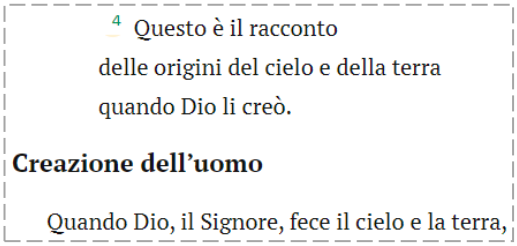
In *Gn* 1-11 si trova **la teologia della redenzione**.

CAPITOLO 45

Nel giardino dell'Eden

La teologia della redenzione in *Gn* 1-11

Si presti attenzione a questa impaginazione fatta da *TILC*:


4 Questo è il racconto
delle origini del cielo e della terra
quando Dio li creò.

Creazione dell'uomo

Quando Dio, il Signore, fece il cielo e la terra,

Si tratta di *Gn* 2:4, che la bella traduzione interconfessionale divide nettamente in due, inserendovi perfino il sottotitolo *Creazione dell'uomo*.[507] La *Bibbia concordata* fa altrettanto, e con più precisione traduce: "Queste sono le origini del cielo e della terra quando furono creati", numerandolo 4a, poi va a capo, inserisce il sottotitolo *Secondo racconto della creazione. Il Paradiso*, e numerandolo 4b traduce: "Quando il Signore Iddio fece la terra e il cielo, […]". Nel *Testo Masoretico* il v. 4 di *Gn* 2 si presenta così:

אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם׃

èleh toledòt hashamàym vehaàrets behibaràm beyòm asòt yhvh elohìm èrets veshamàym

Queste [le] origini di i cieli e la terra in essere creati di essi in giorno di fare Yhvh Dio terra e cielo

Non è di interesse in questo capitolo fare l'esegesi di *Gn* 2:4, ma evidenziarne il ruolo che ha nel testo genesiaco. Diamo comunque, prima di occuparcene, alcune note esegetiche:

‣ **Le *toledòt*** [תוֹלְדוֹת] sono le "generazioni". La *LXX* greca traduce αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως (*àute e bìblos ghenèseos*), "questo il rotolo de[ll']origine". Si tratta di genealogie-titoli, generazioni che introducono dei racconti storici. Così le *toledòt* di Noè o di Tera o di Abraamo si trasformano in una storia arricchita di aneddoti. Tera sopravvive in Abraamo (*Gn* 11:27,31,32); Abraamo in Isacco, Isacco in Giacobbe (*Gn* 25:19-26); Giacobbe nelle dodici tribù da lui fondate (*Gn* 37:2-49,33). Mentre si dice: *Toledòt* (o generazioni) di Noè, di Isacco e di Giacobbe, non si parla di loro ma dei loro discendenti. Nelle Scritture Ebraiche la storia di un uomo si attua nella sua posterità. Questa *genealogia-titoli* si rinviene pure in *Mt*: "Genealogia di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abraamo" (1:1). Tuttavia, siccome Yeshùa non ebbe discendenti, si parla della sua vita personale descritta in tutto il *Vangelo di Matteo*. Agli studiosi è sempre parso un enigma lo scopo delle genealogie bibliche. Esaminando tutte le genealogie delle Scritture si può dire che la Bibbia, usando le

[507] *TILC* presenta *Gn* 2:1-4a in forma grafica poetica; da 4b riprende la forma grafica narrativa, eccettuato il v. 23 che pure presenta come poetico.

genealogie in vari modi, ha un intento apologetico: sia nazionalistico che teologico. L'intento di stabilire una discendenza legittima riguardava solo i sacerdoti. Di solito gli ebrei, anche quando si trattava del matrimonio di una ragazza con un sacerdote, non risalivano oltre le tre generazioni. Le genealogie tribali intendevano mostrare i rapporti di Israele con i gentili (o stranieri), stabilire una specie di unità nazionale che includeva tutte le tribù in un sistema coerente e formare una base di speculazioni teologiche. Le genealogie personali servivano a identificare ed esaltare la statura delle persone più che a stabilire la loro legittima discendenza. Spesso erano intese (specialmente se di ordine sacerdotale) come dimostrazioni dello *sviluppo del piano divino nella storia*. Molte di queste genealogie non avevano una base reale nei ricordi familiari, ma erano costruite principalmente sulla esegesi midrascica (il *midràsh* è un commento dei racconti) dei testi biblici. Questo metodo midrascico era sviluppato in gran parte dai rabbini, presso i quali le speculazioni genealogiche e i dibattiti erano divenuti un'occupazione popolare.

‣ "I cieli e la terra". Questo binomio esprime nella concretezza ebraica l'idea dell'universo. L'inversione chiastica alla fine del versetto ("terra e cielo") dona un tocco d'eleganza al passo.

‣ "In giorno". Nella Bibbia la parola *yòm* (יוֹם) assume tre sensi: giorno di 24 ore; giorno come periodo di luce solare (dì); giorno nel senso di "quando / al tempo di". A stabilirne il senso è ogni volta il contesto. Qui in 2:4 ha il senso di "quando".

‣ "Yhvh Dio". È questa la prima volta che il sacro tetragramma appare nella Scrittura. L'abbinamento Yhvh Dio sta ad indicare che il Dio di cui fin lì si era parlato è Yhvh, il Dio di Israele.

‣ "Fare". Che il verbo *asòt* (עָשָׂה), "fare", abbia lo stesso valore di *barà* (בָּרָא), "creare", è indicato dal confronto con *Gn* 1:1. Alcuni commentatori impreparati sostengono che il "facciamo" di 1:26 stia ad indicare che alla creazione dell'uomo era presente una creatura spirituale che sarebbe poi diventata Gesù. È sufficiente esaminare l'alternanza di "creare" e "fare" per smentire questa assurda ipotesi.

Torniamo ora al ruolo che *Gn* 2:4 ha nel testo genesiaco. Alle due impaginazioni che sono state evidenziate possiamo aggiungere quella della nuova *CEI*:

> [4a] Queste sono le origini del cielo e della terra, quando vennero creati.
>
> **GLI INIZI DELL'UMANITÀ: DALLA CREAZIONE AL DILUVIO**
>
> *Il giardino e la colpa*
>
> [4b] Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e il cielo [5] nessun cespuglio campestre

Altre versioni bibliche non distinguono tra 4a e 4b. Perché è così importante soffermarci su questo particolare? Perché *Gn* 2:4 segna una linea di demarcazione tra la condizione umana *prima* e *dopo* il peccato. Al capitolo 1 di *Gn* è narrata la creazione dell'universo e dell'uomo, passando dal "buono" (1:4,10,12,18,21,25) al "molto buono" (1:31); in 2:1-3 Dio crea il sabato smettendo di creare[508] e in 2:4a si ha infine la conclusione riassuntiva: "Queste sono le origini dei cieli e della terra quando furono creati". Il racconto prosegue poi facendo per così dire un passo indietro per spiegare cosa accadde nel giardino dell'Eden: "Nel giorno che Dio il Signore fece la terra e i cieli" …. – 2:4b.

L'ordine della successione degli esseri *cambia* nel cap. 2, dove l'uomo appare per primo (è primo nel pensiero di Dio) e tutto il resto, vegetazione e animali (almeno alcuni) sono creati dopo di lui e

[508] Non si tratta di una contraddizione. Infatti, in 2:2 è detto che "completò Dio nel giorno settimo lavoro di lui che fece e cessò nel giorno settimo da ogni lavoro di lui che fece" (traduzione letterale). Lo si noti: "completò … e cessò": *completò cessando*. La traduzione di *TNM* "il settimo giorno Dio aveva completato la sua opera" è manipolata perché la Watchtower non riconosce il quarto Comandamento, che ordina l'osservanza del sabato. Era corretta invece la vecchia *TNM*: "Il settimo giorno Dio portò a compimento l'opera che aveva fatto".

per lui: “Non c'era ancora sulla terra alcun arbusto della campagna. Nessuna erba della campagna era ancora spuntata, perché Dio il Signore non aveva fatto piovere sulla terra, e non c'era alcun uomo per coltivare il suolo; ma un vapore saliva dalla terra e bagnava tutta la superficie del suolo. Dio il Signore formò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito vitale e l'uomo divenne un'anima vivente. Dio il Signore piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l'uomo che aveva formato. Dio il Signore fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi, tra i quali l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male”, “Poi Dio il Signore disse: «Non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto che sia adatto a lui». Dio il Signore, avendo formato dalla terra tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli del cielo, li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati, e perché ogni essere vivente portasse il nome che l'uomo gli avrebbe dato”, “Dio il Signore, con la costola che aveva tolta all'uomo, formò una donna e la condusse all'uomo”. - *Gn* 2:5-9,18,19,22.

Si noti come in questo *secondo* racconto della creazione la successione è diversa: non germogliava ancora nessuna vegetazione, perché “non c’era uomo che coltivasse il suolo”; *poi* Dio crea l’uomo; *poi* pianta un giardino in Eden; *poi* fa crescere la vegetazione; *poi* crea gli animali; *poi* crea la donna. Qui il messaggio biblico è diverso: l’uomo è il primo pensiero di Dio, tutto il resto segue.

Precisando che il testo ebraico originale non era suddiviso in capitoli e versetti come è oggi nelle nostre attuali Bibbie, possiamo considerare quello oggi è il cap. 3 come una prosecuzione del secondo racconto della creazione:

> “Nel giorno che Dio il Signore fece la terra e i cieli … non c'era alcun uomo per coltivare il suolo … Dio il Signore formò l'uomo dalla polvere della terra … Dio il Signore piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l'uomo che aveva formato … Dio il Signore, con la costola che aveva tolta all'uomo, formò una donna e la condusse all'uomo … uomo e sua moglie erano entrambi nudi e non ne avevano vergogna … [la donna] prese del frutto, ne mangiò e ne diede anche a suo marito, che era con lei, ed egli ne mangiò … Dio il Signore mandò via l'uomo dal giardino d'Eden”. – 2:4b-3:24, *passim*.

Gn 2:4 segna una linea di demarcazione tra la condizione umana *prima* e *dopo* il peccato. Nel secondo racconto, che inizia in 2:4b, è narrato il dramma delle origini le cui conseguenze coinvolgono l’intera umanità. Ciò chiarito, approfondiamo il secondo racconto della creazione.

In 2:8 è detto che Dio “piantò [יִטַּע (*yttà*)] un giardino in [בְּ (*be*)] Eden”. Questa costruzione è la stessa di *Gn* 21:33 in cui è detto che Abraamo “piantò [יִטַּע (*yttà*)] un tamarisco in [בְּ (*bi*)] Veèr-Shava”. Abraamo non fondò la città di Beer-Sceba, che già c’era, ma lì vi pianto un tamarisco. Allo stesso modo, in 2:8 non è detto che Dio piantò l’Eden, ma che lì vi piantò un giardino. Nell’Eden, che già c’era perché lo aveva già creato in precedenza, Dio piantò un giardino. La sua ubicazione è impossibile identificarla; dal testo sappiamo solo che era “a oriente” e che “un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, e di là si divideva in quattro bracci”, il quarto dei quali – ci dice il testo – “è

l'Eufrate", Εὐφράτης (*Eufrà-tes*) nella *LXX* greca (2:8,10,14); il terzo braccio, chiamato nel testo ebraico *khiddèqel* (חִדֶּקֶל) è il Tigri, Τίγρις (*Tìgris*) nella versione greca. L'espressione "in Eden, a oriente" (2:8), quale punto di collocazione del giardino, ci fa pensare che ci fosse una regione denominata Eden e che in essa, nella parte orientale, Dio avesse piantato un giardino. Quel giardino, in pratica, non avrebbe occupato tutta l'Eden[509]. L'espressione "giardino di Eden" di 2:15 può quindi essere intesa come riferita al giardino che era in Eden e non come Eden=giardino. Tuttavia, in *Ez* 28:13 si legge "in Eden, il giardino di Dio", e qui si ha proprio Eden=giardino[510]. Può anche essere che questa identificazione fosse postuma. Il termine "paradiso" si deve alla *LXX* greca, che in 2:8 tradusse l'ebraico *gan* (גַּן), "giardino", con παράδεισον (*paràdeison*), da cui il nostro "paradiso"[511]. Questo termine appare per la prima volta nella lingua greca in Senofonte, storico ateniese (430/425 circa – 355 circa, a. E. V.), per indicare i parchi e i giardini dei re e dei notabili persiani; il termine è infatti preso a prestito dall'antico iranico *pairidaeza*, che indicava un parco; per i persiani si trattava di un grande parco recintato, ombroso e ben irrigato. Furono i cosiddetti "padri della chiesa" che, in epoca ormai avviata all'apostasia, iniziarono a sostenere che il paradiso, in cui i nostri primi antenati abitavano prima della caduta, esisteva ancora e si trovava in cielo; da qui la falsa dottrina cattolica dell'inferno, purgatorio e paradiso.

Ma torniamo al testo biblico. Il passo di 2:9 richiede attenzione. *NR* traduce: "Dio il Signore fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi, tra i quali l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male". "Tra i quali" è però un'aggiunta del traduttore. Le due *TNM* scelgono come aggiunta "e anche". *ND* aggiunge "vi erano anche". La *Diodati* originale tradusse: "E il Signore Iddio fece germogliar dalla terra ogni sorta d'alberi piacevoli a riguardare, e buoni a mangiare; e l'albero della vita, in mezzo del giardino; e l'albero della conoscenza del bene e del male"; qui aggiunte non se ne fanno, ma si gioca sulla punteggiatura, inserendo un punto e virgola dopo "e buoni a mangiare": in tal modo 9b viene separato da 9a. La traduzione più corretta ci è data dalla nuova *CEI*: "Il Signore Dio fece germogliare dal suolo

[509] *Èden* (עֵדֶן) significa in ebraico "delizia". - Cfr. *Sl* 36:9; *Ger* 51:34.
[510] Così appare anche dal parallelismo *Eden – giardino di Yhvh* in *Is* 51:3.
[511] La prima chiesa usava la versione greca della *Settanta*, il che spiega le tre occorrenze nelle Scritture Greche in cui si usa il termine παράδεισος (*paradèisos*).

ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male". Le aggiunte fatte da diversi traduttori non sembrano avere lo scopo di non far dire al testo che Dio facesse spuntare dal suolo solo due alberi. Ciò infatti è chiaro dal testo stesso: "Il Signore Dio fece germogliare dal suolo *ogni sorta di alberi* … *e* l'albero della vita … *e* l'albero della conoscenza". Potremmo quindi definirle aggiunte esplicative. Ciò che richiede però attenzione è altro. E lo possiamo notare nella traduzione che ne fa *TILC*: "Fece spuntare dal suolo alberi di ogni specie: erano belli a vedersi e i loro frutti squisiti. Nel mezzo del giardino piantò due alberi: uno per dare la vita e l'altro per infondere la conoscenza di tutto". Qui le cose cambiano. La *Diodati* originale ci aiuta, suo malgrado, a cogliere il punto: "… e buoni a mangiare; e l'albero della vita, in mezzo del giardino; e l'albero della conoscenza del bene e del male". Qui il punto e virgola funge da separatore tra i due alberi. In mezzo al giardino sta solo l'albero della vita, e non tutti e due come in *TILC*.

Si tratta solo di evidenziare con pignoleria un particolare? No, perché in 3:3 si parla "del frutto dell'albero, *ch'è in mezzo del giardino*", e non si tratta dell'albero della vita come in 9b, ma di quello proibito. Sia in 2:9b che in 3:3 si legge *betòch* (בְּתוֹךְ); il prefisso *be* (בְּ) significa "in" e il vocabolo è *tàvech* (תָּוֶךְ), "mezzo". In *Nm* 35:5 si parla delle città riservate ai leviti, le quali devono trovarsi *batàvech* (בַּתָּוֶךְ)[512], "nel mezzo", ovvero *al centro* dei pascoli a loro riservati: "Dovete misurare fuori dalla città 2.000 cubiti dal lato orientale, 2.000 cubiti dal lato meridionale, 2.000 cubiti dal lato occidentale e 2.000 cubiti dal lato settentrionale, con la città *nel mezzo*" (*TNM* 2017). Come si può spiegare questa apparente discordanza? Secondo alcuni si tratta di un errore di qualche copista, secondo altri ci sarebbe stata un'aggiunta successiva, mal fatta, al testo. In verità, la questione si risolve con il vocabolario. Infatti, *betòch* (בְּתוֹךְ) non significa unicamente "in mezzo" nel senso di al centro esatto, ma anche semplicemente "in mezzo" nel senso di non all'inizio e non alla fine, come in *Gn* 1:6: "Vi sia una distesa tra [בְּתוֹךְ (*betòch*), "in mezzo"] le acque". Si veda anche *Gn* 23:6: "Tu sei un principe di Dio in mezzo a noi [בְּתוֹכֵנוּ (*betochènu*)]". – Cfr. *1Re* 3:20.

"L'albero della vita in mezzo al giardino" (*Gn* 2:9b); "l'albero che è in mezzo al giardino", il cui frutto è vietato (*Gn* 3:3). Quale dei due stava davvero in mezzo? Ambedue, come comprova *betòch* (בְּתוֹךְ). Ma la domanda è: perché la centralità è attribuita ora all'uno e ora all'altro? Perché si tratta di centralità nel racconto e non di quella geometrica da calcolare con squadra e compasso su una mappa. I contesti sono diversi. In 2:9b è il narratore che parla: Dio aveva fatto crescere alberi stupendi con frutti squisiti, con nel mezzo l'albero della vita, ma c'era anche un albero vietato. In 3:3 è Eva che parla e sta rispondendo ad una domanda insidiosa: "«Come! Dio vi ha detto di non mangiare da nessun albero del giardino?». La donna rispose al serpente: «Del frutto degli alberi del giardino ne possiamo

[512] *Batàvech* (בַּתָּוֶךְ), "nel mezzo", equivale a *betòch* (בְּתוֹךְ), "in mezzo".

mangiare; ma del frutto dell'albero che è in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non ne mangiate e non lo toccate, altrimenti morirete"»". - 3:1-3.

Come sarebbe sciocco indagare la posizione geometrica dei due alberi, così sarebbe sciocco domandarsi se si trattava di alberi veri e propri. Se così fosse, avremmo anche un vero serpente parlante e finanche una battuta di caccia da parte Dio che poi concia delle pelli animali e le cuce (3:21). Sappiamo invece che il vestirli indica la preservazione della loro dignità, malgrado il peccato (siamo già in tema di redenzione!). I due alberi hanno un forte valore simbolico. L'albero della conoscenza del bene rappresenta il diritto che solo Dio ha di definire ciò che è bene e ciò che è male. L'albero della vita rappresenta la vita eterna, che solo Dio può concedere[513]. Con il peccato viene precluso l'accesso alla vita eterna (per questa occorrerà la redenzione); in termini biblici è preclusa la via all'albero della vita: Dio "scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino d'Eden i cherubini, che vibravano da ogni parte una spada fiammeggiante, per custodire la via dell'albero della vita" (*Gn* 3:24). La parola כְּרֻבִים (*keruvìm*), "cherubini", ha a che fare con il babilonese *kirubu*. I babilonesi ponevano i *kirubu* a difesa dei loro templi. Non si deve però giungere all'affrettata quanto superficiale conclusione che quegli elementi mitici babilonesi siano alla base della Scrittura. Piuttosto, l'agiografo utilizzò un'immagine conosciuta per esprimere il suo concetto. Si chiama *stile letterario*.

> "Signore, io so che la via dell'uomo
> non è in suo potere,
> e che non è in potere
> dell'uomo che cammina
> il dirigere i suoi passi".
> - *Ger* 10:23.

> "Guai a quelli che chiamano bene il male, e male il bene,
> che cambiano le tenebre in luce e la luce in tenebre".
> - *Is* 5:20.

Riguardo al bene e al male, nel *Talmud* si legge: "[Dio] creò l'uomo con due inclinazioni: la buona e la cattiva" (*Berachòt* 61a). Nell'etica ebraica s'insegna che nell'essere umano esistono due istinti opposti: lo *Yetzer Tov* (buona inclinazione) e lo *Yetzer Ra* (cattiva inclinazione). Alla base di questa dottrina c'è il passo biblico di *Gn* 2:7 in cui si legge: וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם (*vayiytzèr Yhvh Elohìm et ha-adàm*), "e formò Yhvh Dio l'uomo". Ora, qui appare una forma strana del verbo: יִיצֶר (*yiytzèr*). È scritto infatti stranamente con due *yod* (י, *y*). Più avanti, in 2:19, circa gli animali è però scritto: וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים (*vayitzèr Yhvh Elohìm*), "e formò Yhvh Dio", e qui il verbo יִצֶר (*yitzèr*), "formò", è scritto correttamente, con una sola *yod* (י, *y*). I rabbini fanno quindi notare che gli animali sono stati creati con un solo istinto, mentre l'essere umano ha due inclinazioni. Lo *yod* (י, *y*) è la prima lettera della parola יֵצֶר (*yètzer*), che significa "inclinazione", come in *Gn* 6:5: "[Dio] vide che la cattiveria dell'uomo era abbondante sulla terra e che ogni *inclinazione* [יֵצֶר (*yètzer*)] dei pensieri del suo cuore era solo cattiva in ogni tempo". – *TNM* 1987.

[513] Cfr. *Rm* 6:23; *Ap* 2:7b.

In *Gn* 2:15 si legge: “Dio il Signore prese dunque l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo lavorasse e lo custodisse”. Così si legge. Nella *traduzione*. Nel testo biblico si legge invece che Dio pose l’uomo nel giardino di Eden לְעָבְדָ֖הּ וּלְשָׁמְרָֽהּ (*leavd**àh** ulesham**ràh***), “per lavorare **essa** e per custodire **essa**”. Questa traduzione rispecchia perfettamente l’ebraico: come in italiano, anche in ebraico “giardino” (גַּן, *gan*) è maschile. Il suffisso femminile “essa” non si accorda. Ha però senso se intendiamo che Dio pose l’uomo sulla terra-suolo, sull’*adamàh* (אֲדָמָה). È infatti “dal suolo [מִן־הָאֲדָמָה (*min-haadamàh*)]” che Dio fece spuntare “ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi”, tra cui i due alberi particolari (2:9). Abbiamo in 2:15 una evidente traccia della fusione di due primitive narrazioni, tanto che l’*adamàh* (אֲדָמָה) si confonde con il *gan* (גַּן). D’altra parte, il *gan* era stato piantato da Dio nella regione orientate chiamata Eden. Panoramicamente, possiamo parlare di terra-suolo (*adamàh*) da cui l’*adàm* è tratto, di un giardino-*gan* posto nell’*adamàh* dell’Eden e di *adamàh* circostante. Abbiamo quindi questa sequenza: Dio formò l'uomo dalla polvere nell’*adamàh* (2:7), piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l'uomo (2:8) perché lavorasse e custodisse l’*adamàh* (2:15), mandò via l'uomo dal giardino d'Eden, perché lavorasse l’*adamàh* da cui era stato tratto (3:23), pose a oriente del giardino d'Eden lo sbarramento dei cherubini per custodire la via dell'albero della vita. - 3:24.

Il proposito di Dio per l’uomo circa la terra non cambia, ma cambiano di molto le motivazioni di fondo. Sia in 2:15 che in 3:23 è usato lo stesso verbo: עָבַד (*avàd*), “lavorare”. Nel primo caso si tratta di lavoro piacevole; Dio aveva fatto spuntare dall’*adamàh* “ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi” (2:8) e l’uomo poteva liberamente nutrirsene (2:16): in quelle condizioni il lavoro della terra era coltivazione che dava gioia e soddisfazione. Nel secondo caso, dopo il peccato, lavorare l’*adamàh* fuori dall’Eden diventa un castigo: “Il suolo [*adamàh*] sarà maledetto per causa tua; ne mangerai il frutto con affanno, tutti i giorni della tua vita. Esso ti produrrà spine e rovi, e tu mangerai l'erba dei campi; mangerai il pane[514] con il sudore del tuo volto, finché tu ritorni nella terra [*adamàh*] da cui fosti tratto”. – 3:17-19.

Abbiamo già osservato che l’albero della vita rappresenta la vita eterna, che solo Dio può concedere. Diversi commentatori affermano che rappresenta l’immortalità. C’è però differenza tra vita eterna e immortalità. Ambedue indicano una via senza fine, con la differenza che l’immortalità comporta

[514] Il pane, *lèkhem* (לֶחֶם), è qui anacronistico. Il primo uomo non poteva ovviamente sapere né immaginare cosa fosse il pane. Il redattore genesiaco non era però un ingenuo. Il fatto che lo menziona è, tra diversi altri, un elemento che mostra che il racconto non va letto alla lettera.

l'impossibilità di morire[515]. I termini "immortale" e "immortalità" non compaiono nella Bibbia ebraica, per cui possiamo solo ragionare in via teorica, coadiuvati tuttavia dal fatto che nelle Scritture Greche il termine esiste. Intanto possiamo dire con certezza che il primo uomo non aveva la vita eterna né tantomeno, quindi, l'immortalità (infatti, morì). Lo sbarramento dei cherubini posto da Dio "a oriente del giardino d'Eden" "per custodire la via dell'albero della vita" (*Gn* 3:24) aveva uno scopo specifico, che è dichiarato al v. 22: "Che egli non stenda la mano e prenda anche del frutto dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre [לְעֹלָם (*leolàm*)]"[516]. Per vivere per sempre (*leolàm*) l'uomo avrebbe dovuto cibarsi dell'albero della vita. Che ciò fosse il proposito di Dio è indicato dalla centralità che assume in 2:9b: "L'albero della vita *in mezzo al giardino*"[517]. Il significato di *olàm*[518] ci obbliga anche a distinguere, sebbene sottilmente, tra vita eterna e vita per sempre ovvero a tempo indefinito. Il proposito di Dio per l'uomo era la vita a tempo indefinito. Che cosa sarebbe accaduto poi alla fine di quella lunghissima vita? Lo prenderemo in considerazione più avanti. Per ora torniamo alla questione dell'immortalità. Nelle Sacre Scritture Greche troviamo il vocabolo ἀθανασία (*athanasìa*), il cui prefisso ἀ- (*a*-) è detto *alfa* (= lettera *a* greca) privativa in quanto priva la parola a cui è preposta del suo significato, per cui assume in senso di "senza"[519]. Oltre all'*alfa* privativa, la parola contiene il vocabolo θάνατος (*thànatos*), "morte", per cui *athanasìa* significa "senza morte". Che si tratti di immortalità lo mostra *1Cor* 15:53,54: "Bisogna che questo corruttibile rivesta incorruttibilità e che questo mortale rivesta *immortalità* [ἀθανασίαν (*athanasìan*)]. Quando poi questo corruttibile avrà rivestito incorruttibilità e questo mortale avrà rivestito[520] *immortalità* [ἀθανασίαν (*athanasìan*)], allora sarà adempiuta la parola che è scritta: «La morte è stata sommersa nella vittoria» [cfr. *Is* 25:8]". L'incorruttibilità (in greco *aftharsìa*) indica l'impossibilità di decomporsi e quindi ciò che è imperituro. In 1*Tm* 6:15 Paolo spiega che la "manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo" (v. 14) "al tempo stabilito sarà a noi mostrata da Dio, il beato e unico Sovrano, il Re dei re e Signore dei signori", del quale dice al v. 16: "Il solo che possiede l'immortalità [ἀθανασίαν (*athanasìan*)] e

[515] L'etimologia di "immortale" è alquanto semplice: deriva dal latino: *immortalis*, composto di *in*- (= non) e *mortalis* (= mortale). In senso è quindi chiaro di per sé.

[516] *Leolàm* (לְעֹלָם), "per sempre", non può essere tradotto "eternamente". Il vocabolo עוֹלָם (*olàm*), scritto anche עֹלָם, indica infatti un tempo molto lungo, traducibile con "sempre", ma non può essere tradotto "eternità". La vecchia *TMN* in 3:22 traduceva "a tempo indefinito", il che ci dà un'idea di *olàm* inteso come "sempre", ma non in eterno.

[517] Sarà poi Eva che, prestando ascolto alle subdole insinuazioni del maligno, sposterà la centralità sul "frutto dell'albero che è *in mezzo al giardino*", quello interdetto. – 3:3.

[518] Cfr. nota n. 516.

[519] Questo meccanismo greco è stato adottato anche dall'italiano: si pensi a parole come *a*settico, *a*morale, *a*politico.

[520] Il verbo usato da Paolo, ἐνδύω (*endýo*), "rivestirsi", non si riferisce affatto ad una presunta anima (dottrina pagana del tutto assente nella Bibbia), ma all'essenza della persona. Al v. 52 l'apostolo dice che "noi saremo trasformati", ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα (*emèis allaghesòmetha*). La persona interiore sveste il corpo carnale per vestirsi dell'immortalità.

abita una luce inaccessibile: nessuno fra gli uomini lo ha mai visto né può vederlo" (nuova *CEI*). Dio è ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν (*o nòmos èchon athanasìan*), "il solo avente/possedente immortalità". L'immortalità è una caratteristica (per così dire, connaturata) di Dio. E il suo Messia? In *Rm* 6:9 Paolo spiega che "Cristo, risorto dai morti, non muore più; la morte non ha più potere su di lui" (nuova *CEI*). Non era immortale, e infatti fu ucciso, ma dopo che Dio lo risuscitò, lo è.

Questi ultimi passi biblici relativi all'immortalità ottenuta dal Messia ci permettono di rispondere alla domanda che avevamo lasciato in sospeso: che cosa sarebbe accaduto poi alla fine di quella lunghissima vita nell'Eden dopo aver preso dell'albero della vita? Dal primo uomo, Adamo, non possiamo saperlo, ma dall'"ultimo Adamo" (*1Cor* 15:45, *ND*), sì:

"Come il Padre ha vita in se stesso, così ha dato anche al Figlio di avere vita in se stesso". - *Gv* 5:26.		
Flp 2:5-9	ULTIMO ADAMO	ADAMO
"Cristo Gesù, il quale, essendo in forma di Dio,	Uomo, a immagine* di Dio (* greco *morfè*, ebraico *demùt*)	Uomo, a immagine di Dio. – *Gn* 1:27.
non considerò qualcosa a cui aggrapparsi tenacemente l'essere uguale a Dio,	Non volle farsi uguale a Dio	Pretese di farsi uguale a Dio. - *Gn* 3:5,22a.
ma svuotò se stesso, prendendo la forma di servo, divenendo simile agli uomini;	Rinunciò a sé stesso.	Non rinunciò a sé stesso.
e, trovato nell'esteriore simile ad un uomo,	Era perfettamente uomo.	Era perfettamente uomo.
abbassò se stesso, divenendo ubbidiente fino alla morte e alla morte di croce.	Fu ubbidiente fino alla morte.	Fu disubbidiente fino alla morte.
Perciò anche Dio lo ha sovranamente innalzato"	Fu risuscitato.	Fu annullato nella polvere. - *Gn* 2:17;3:19b.
"Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna". - *Gv* 3:16.		
"Il salario del peccato è la morte, ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù". - *Rm* 6:23.		

ND

"Cristo è stato risuscitato dai morti, *primizia* di quelli che sono morti. Infatti, poiché per mezzo di un uomo è venuta la morte, così anche per mezzo di un uomo è venuta la risurrezione dei morti. Poiché, come tutti muoiono in Adamo, così anche in Cristo saranno tutti vivificati; ma ciascuno al suo turno: Cristo, la primizia; poi quelli che sono di Cristo, alla sua venuta". - *1Cor* 15:20-23.

Se il primo uomo fosse stato ubbidiente e avesse quindi avuto accesso all'albero della vita, avrebbe avuto una vita lunghissima e "vecchio e sazio di giorni" come Giobbe (*Gb* 42:16) si sarebbe spento e sarebbe passato dolcemente al cielo.

Nelle Scritture Ebraiche la retribuzione fu inizialmente intesa in senso collettivo (cfr. *Es* 20:5,6), poi in senso più individuale (cfr. *Dt* 24:16; *Ez* 18:2,4; *Ger* 31:29), pur rimanendo sempre nella sfera terrestre. La retribuzione per il bene ed il male era sempre vista come attuata sulla terra. Solo a partire dalla prima metà del 2° secolo E. V. iniziò a manifestarsi la credenza di sanzioni spirituali ed eterne. Ma – lo si noti bene –, siamo nel secondo secolo dell'Era Volgare. Tutta la Bibbia era già stata scritta,

Yeshùa aveva compiuto il suo ministero ed era stato resuscitato, tutti gli apostoli erano già morti. Vuol dire questo che quelle credenze in un aldilà erano sbagliate? Non esattamente. Nei *Salmi* delle intuizioni c'erano già state (si veda, più avanti, l'*excursus*). Paolo parla chiaramente di un aldilà. Yeshùa stesso lo aveva prefigurato. Ma dal secondo secolo il sano insegnamento biblico fu inquinato da idee prese dal paganesimo, e s'inquinò sempre più fino all'attuale degenerazione cattolica che cataloga l'aldilà in infermo, purgatorio e paradiso. Il progresso (quello *biblico*) fu dovuto a persone (come Daniele) che, sotto la guida dell'ispirazione divina, seppero vedere una realtà più profonda di quella materiale e semplicemente terrestre. *Giobbe* va collocato in un'epoca in cui la retribuzione individuale terrestre sembrava cozzare con l'esperienza quotidiana.

La vita ultraterrena nei *Salmi*

Excursus

Tutti i morti si trovano nel "soggiorno dei morti" (שְׁאוֹל, *sheòl*). Il credo cattolico traduce malamente la parola *sceòl* con "inferno". Da questa cattiva traduzione dei cattolici nasce il controsenso che Yeshùa andò all'*inferno* (inteso secondo la dottrina cattolica). Nella Bibbia troviamo due parole – una ebraica e una greca – che indicano il "soggiorno dei morti". La *Vulgata* latina le tradusse con "*infernum*". *Infernum* è il neutro sostantivato dell'aggettivo latino *infernus* che significa "inferiore / di sotto / che si trova in basso / posto sotto". Originariamente il termine latino corrispondeva bene a quello ebraico (*sceòl*) e a quello greco (*àdes*): dava l'idea di qualcosa posto sotto terra. Lo *sceòl* o *àdes* (come "inferi") designano essenzialmente la tomba. L'idea di "inferno" come luogo di tormento riservato ai peccatori morti è qualcosa che è del tutto estraneo alla Scrittura.

Scritture Ebraiche	שְׁאוֹל (*sheòl*)
Scritture Greche	ᾅδης (*àdes*)

La descrizione che la Bibbia fa dello *sheòl* è simile a quella degli orientali in genere, come appare da due citazioni di *Giobbe*:

"Prima che me ne vada, per non più tornare,
nella terra delle tenebre e dell'ombra di morte:
terra oscura come notte profonda,
dove regnano l'ombra di morte e il disordine,
il cui chiarore è come notte oscura". – *Gb* 10:21,22.

"Là cessano gli empi di tormentare gli altri.
Là riposano gli stanchi,
là i prigionieri hanno pace tutti insieme,
senza udir voce d'aguzzino.
Piccoli e grandi sono là insieme,
lo schiavo è libero dal suo padrone". – *Gb* 3:17-19.

La morte è presentata in quest'ultimo passo (che la Chiesa Anglicana canta nei suoi uffici funebri) come una livellatrice di tutte le differenze umane. Si rammenti anche la brillante descrizione fatta da Isaia: il tiranno muore, scende nello *sheòl* e viene accolto con esultanza dagli altri re che si rallegrano perché anche lui è morto.

> "Il soggiorno dei morti, laggiù, si agita per te, per venire a incontrarti al tuo arrivo; esso sveglia per te le ombre, tutti i prìncipi della terra; fa alzare dai loro troni tutti i re delle nazioni. Tutti prendono la parola e ti dicono: «Anche tu dunque sei diventato debole come noi? Anche tu sei divenuto dunque simile a noi?»". - *Is* 14:9,10.

Questo di *Is* è però un brano poetico. Spesso le apparenze esterne dello *sheòl* – polvere, tenebre, porte, chiavistelli – che la Bibbia descrive sono le apparenze esteriori della tomba stessa. La Scrittura presenta lo *sheòl* come una vasta tomba in cui i morti stanno tutti insieme. Lì ogni distinzione viene meno, esattamente come non c'è distinzione alcuna quando si tratta di morire.

Qual è la situazione dei morti secondo la Bibbia? Dopo la morte le persone non fanno più nulla, non possono esercitare il culto né dare lode a Dio (*Sl* 88:4-6, 10-12). In poche parole, non esistono semplicemente più.

Biblicamente, la retribuzione si attua sulla terra (*Gb* 8:11-22). Gli empi, dopo una breve gioia, se ne vanno nel soggiorno dei morti. I giusti, dopo una breve prova, ricevono la felicità nella loro stessa vita terrena. Così in *Sl* 37:1,2,10,11,25:

> "Non adirarti a causa dei malvagi; non aver invidia di quelli che agiscono perversamente; perché presto saranno falciati come il fieno e appassiranno come l'erba verde . . . Ancora un po' e l'empio scomparirà; tu osserverai il luogo dove si trovava, ed egli non ci sarà più. Ma gli umili erediteranno la terra e godranno di una gran pace . . . Io sono stato giovane e son anche divenuto vecchio, ma non ho mai visto il giusto abbandonato, né la sua discendenza mendicare il pane".

Spesso nei *Salmi* si legge che Dio può rendere vivi i morti e far entrare e uscire dallo *sheòl*: "Tu mi hai messo nella fossa più profonda, in luoghi tenebrosi, negli abissi" (*Sl* 88:6), "O Signore tu hai fatto risalir l'anima mia dal soggiorno dei morti, tu m'hai ridato la vita perché io non scendessi nella tomba" (*Sl* 30:3). In questi passi non si tratta di vera resurrezione, ma di un'iperbole in cui chi prega, ridotto in fin di vita, già si considerava nel soggiorno dei morti, ma per grazia divina fu guarito.

Le rianimazioni dei morti di cui si parla sia nelle Scritture Ebraiche che nelle Scritture Greche non sono delle *vere* resurrezioni, ma dei ritorni all'esistenza terrena. Ci spieghiamo. *Eb* 11:35 dice: "Ci furono donne che riebbero per risurrezione i loro morti". Una di queste donne fu una vedova di Zarefat, cui Dio resuscitò il figlio per intercessione di Elia (*1Re* 17:8-24). Un'altra di queste donne fu una sunemita cui fu resuscitato il figlio (*2Re* 4:8-37;8:1-6). Yeshùa resuscitò il figlio unico di una vedova (*Lc* 7:11-15). Ben nota è la resurrezione di Lazzaro ad opera di Yeshùa (*Gv* 11:1-45). Ma tutte queste persone resuscitate morirono di nuovo. Questi episodi mostrano che Dio è davvero padrone della vita e della morte. Finora l'*unico* vero resuscitato è Yeshùa. "Cristo, risuscitato dai morti, *non muore più*" (*Rm* 6:9). Per il mutamento escatologico che comporta la *vera* resurrezione occorre attendere la fine dei tempi. "Cristo è stato risuscitato dai morti, *primizia* di quelli che sono morti . . . ma ciascuno al suo turno: Cristo, la primizia; poi quelli che sono di Cristo, *alla sua venuta*". - *1Cor* 15:20,23.

Il problema del male apre nuove prospettive sull'aldilà. Non sempre la situazione terrena è così rosea da lasciarci vedere su questa terra il trionfo del bene sul male. Lo constata amaramente Giobbe di fronte ai suoi amici o presunti amici che vorrebbero sostenere il contrario. Questo stesso concetto riappare in molti passi dell'*Ecclesiaste*, dove si afferma la fine identica sia dei giusti che dei malvagi. Lo attesta anche il *Sl* 39 in cui il salmista sospira sotto il peso della sofferenza, colpito dalla prosperità dei colpevoli. Se non lo dice più chiaramente è solo per il fatto che non vuol scandalizzare il prossimo: "Metterò un freno alla mia bocca . . . Come un muto sono stato in silenzio . . . Sto in silenzio, non aprirò bocca, perché sei tu che hai agito" (vv. 1,2,9). Egli si accontenta di chiedere a Dio almeno un po' di sollievo: "Distogli il tuo sguardo, perché io respiri, prima di andarmene e scomparire" (v. 13). Vuole rimanere unito a Dio nonostante la situazione dolorosa in cui si trova: "La mia speranza è in te" (v. 7). Però a volte l'intuizione del salmista o del profeta va oltre: egli sembra intravedere un tempo in cui il bene trionferà sul male. Questo concetto riappare in prima linea come resurrezione del popolo d'Israele castigato con l'esilio. Tale concetto è espresso nella visione di Ezechiele. "Il Signore mi trasportò mediante lo Spirito e mi depose in mezzo a una valle piena d'ossa. Mi fece passare presso di esse, tutt'attorno; ecco erano numerosissime sulla superficie della valle, ed erano anche molto secche. Mi disse: «Figlio d'uomo, queste ossa potrebbero rivivere?»" (*Ez* 37:1-3). Gli scheletri vivificati non costituiscono una vera resurrezione in quanto hanno solo un carattere simbolico: significano che il popolo ebraico giacente nella morte dell'esilio risorgerà mediante il suo ritorno in patria. Va tuttavia evidenziata la risposta che Ezechiele dà a Dio quando gli domanda se quelle ossa potrebbero rivivere: "Signore, Dio, tu lo sai" (v. 3). Solo Dio può saperlo: solo lui, infatti, potrebbe farlo. Si rammenti che la "conoscenza" nella Scrittura è *sempre* di carattere esperienziale. L'occidentale, sbagliando, intende: Tu nella tua mente conosci. Per la Bibbia il senso della risposta è: Tu lo sai *fare*.

Anche in *Osea* il "ci rimetterà in piedi" che diventa "ci farà rivivere" per *TNM* non si riferisce alla resurrezione, ma al ristabilimento di Israele come nazione. "La vergine d'Israele è caduta e non risorgerà più; giace distesa al suolo e non c'è chi la rialzi" (*Am* 5:2). L'espressione di *Os* 6:2 citata ha lo stesso valore di quella di *Am* 5:2, solo che indica un periodo più lungo in cui Israele sarebbe stata oppressa, periodo cui seguirà il suo ristabilimento: "In due giorni ci ridarà la vita; il terzo giorno ci rimetterà in piedi, e noi vivremo alla sua presenza". Non si tratta affatto di una profezia sulla resurrezione di Yeshùa.

La *letteratura didattica* di Israele segna un progresso in quanto presenta l'aspirazione ad una comunione così intima con Dio che non può fermarsi alla soglia della morte, ma sembra perdurare al di là di questa vita.

L’unione con Dio non è spezzata dalla morte. Questa unione con Dio è qualcosa di più della semplice partecipazione liturgica, come traspare dalla bella invocazione del *Sl* 42:

“Come la cerva desidera i corsi d'acqua,
così l'anima mia anela a te, o Dio.
L'anima mia è assetata di Dio,
del Dio vivente;
quando verrò e comparirò
in presenza di Dio?”. – Vv. 1,2.

Anche il *Sl* 63 parla della celebrazione liturgica nel Tempio:

“O Dio, tu sei il mio Dio, io ti cerco dall'alba;
di te è assetata l'anima mia, a te anela il mio corpo
languente in arida terra, senz'acqua.
Così ti ho contemplato nel santuario,
per veder la tua forza e la tua gloria.
Poiché la tua bontà vale più della vita,
le mie labbra ti loderanno”. – Vv. 1-3.

Questo anelito non sembra tuttavia esaurirsi nel culto liturgico. Sembra che brami qualcosa di più duraturo.

Una intuizione più profonda si ha nel *Sl* 49 dei figli di Core, che si apre con una notizia sensazionale che è degna di essere annunciata a tutte le genti:

“Ascoltate, popoli tutti; porgete orecchio, abitanti del mondo, plebei e nobili,
ricchi e poveri tutti insieme”. - Vv. 1,2.

Ed ecco la grande notizia … I malvagi – e questo lo si sapeva – sono “cacciati come pecore nel soggiorno dei morti; la morte è il loro pastore; e al mattino gli uomini retti li calpestano. La loro gloria deve consumarsi nel soggiorno dei morti, e non avrà altra dimora” (v. 14), “*ma Dio riscatterà l'anima mia dal potere del soggiorno dei morti*, perché **mi prenderà *con sé***” (v. 15). Qui non si ha solo l’opposizione solita tra la sorte degli empi e quella dei giusti. C’è molto di più. Analizziamolo bene.

יִקָּחֵנִי
yqakhèny
prenderà me

Nel *Testo Masoretico* questa espressione si trova in *Sl* 49:16. Si tratta del verbo tecnico *laqàkh* (לָקַח), “prendere”, già usato a proposito della traslazione di Enoc: “Enoc camminò con Dio; poi scomparve, perché Dio lo *prese* [לָקַח (*laqàkh*)]” (*Gn* 5:24). Il “prendere” da parte di Dio mostra l’evidenza che c’è un bene dopo la morte: una vita trascorsa presso Dio, ben lontana da quella inconscia trascorsa nel soggiorno dei morti.

La stessa conclusione riappare nel *Sl* 73 di Asaf, dove la messa in scena è ancor più drammatica. Il salmista afferma:

> “Quasi inciamparono i miei piedi; poco mancò che i miei passi non scivolassero. Poiché invidiavo i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi”. - Vv. 2,3.

Il salmista sta quasi per soccombere alla tentazione: invidiava i prepotenti, attratto dalla loro prosperità. Per lui è mistero di cui non comprende alcunché: “Ho voluto riflettere per comprendere questo, ma la cosa mi è parsa molto ardua” (v. 16). La difficoltà perdura finché non entra nel segreto divino e non osserva la fine dei peccatori: “Finché non sono entrato nel santuario di Dio, e non ho considerato la fine di costoro” (v. 17). Essi scompaiono e non c’è alcun benessere per loro dopo la morte. “Ma pure, io resto sempre con te; tu m'hai preso per la mano destra; mi guiderai con il tuo consiglio e poi mi accoglierai [תִּקָּחֵנִי (*tiqakhèny*): “***mi prenderai***”] ***nella gloria***” (vv. 23,24). E di nuovo troviamo il verbo tecnico “mi **prenderai**”, tradotto male con “mi accoglierai”. Ma non solo. La frase ebraica precisa è:

כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי
kavòd tiqakhèny
peso mi prenderai

Il salmista letteralmente dice: “Mi prenderai (come) peso”. Per capire il senso che qui “peso” ha, occorre probabilmente riferirsi al suo opposto: רְפָאִים (*refàym*), “ombre”. Questa parola si trova in *Sl* 88:10, dove *TNM* fa un lungo giro di parole per evitare la parola “ombre” riferita ai morti: “Per quelli che son morti farai una meraviglia? O *quelli impotenti nella morte* [רְפָאִים (*refàym*), “ombre”] si leveranno essi stessi, ti loderanno?”. - *TNM*.

Il bene di essere sempre con Dio è il più gran bene che una persona possa desiderare: “Il mio bene è stare unito a Dio; io ho fatto del Signore, di Dio, il mio rifugio” (*Sl* 73:28). Questa ricompensa per l’ubbidienza è il pensiero che deve dare sollievo in questa vita. “Dio è la ròcca del mio cuore e la mia parte di eredità, *in eterno*”. - *Sl* 73:26.

Come Dio “prenda” il giusto e lo liberi dallo *sheòl* non è indicato: è lasciato alla potenza divina. Qui nel salmo vi è solo un’indicazione che appare all’improvviso, come un balenìo fuggente, ma che pur sempre appare.

Vediamo ora le intuizioni di Giobbe, del deutero-Isaia e del *Sl* 16.

Gb 19:25-27

“Ma io so che il mio Redentore vive
e che alla fine si alzerà sulla polvere.
E quando, dopo la mia pelle, sarà distrutto questo corpo,
senza la mia carne, vedrò Dio.
Io lo vedrò a me favorevole;
lo contempleranno i miei occhi,
non quelli d'un altro;
il cuore, dal desiderio, mi si consuma!”.

Il testo è incerto, quindi non si può insistervi troppo. Alcuni pensano che vi si affermi la visione di Dio dopo la morte con la sola anima. Questo fa intendere *VR* da cui abbiamo citato: “Distrutto questo corpo, senza la mia carne, vedrò Dio”. Ma questo è contrario a tutto il pensiero biblico sia nelle Scritture Ebraiche che nelle Scritture Greche. Altri vi vedono indicata la resurrezione con la conseguente visione divina. Ma forse il testo vuol solo dire che Giobbe, pur essendo allo stremo delle sue forze, è sicuro di vedere Dio che lo giustificherà prima di morire, come di fatto avvenne con l’apparizione divina narrata alla fine del libro (ovviamente il “vedere” Dio è in senso relativo, giacché ‘l’uomo non può vedere Dio e vivere’ – *Es* 33:20).

Deutero-Isaia (*Is* 53:10-12)

“Ma il Signore ha voluto stroncarlo con i patimenti.
Dopo aver dato la sua vita in sacrificio per il peccato,
egli vedrà una discendenza, prolungherà i suoi giorni,
e l'opera del Signore prospererà nelle sue mani.
Dopo il tormento dell'anima sua vedrà la luce, e sarà soddisfatto;
per la sua conoscenza, il mio servo, il giusto, renderà giusti i molti,
si caricherà egli stesso delle loro iniquità.
Perciò io gli darò in premio le moltitudini,
egli dividerà il bottino con i molti,
perché ha dato sé stesso alla morte
ed è stato contato fra i malfattori;
perché egli ha portato i peccati di molti
e ha interceduto per i colpevoli”.

Si tratta del poema sul servo del Signore, che trionfa sulla morte non solo per mezzo delle sue opere ma anche con una sua personale sopravvivenza. Se il servo del Signore fosse solo il popolo giudaico, si potrebbe intendere il passo nel senso di un suo ristabilimento glorioso. Ma vi sono buone ragioni per pensare ad un individuo che rappresenta in modo particolare il popolo, vale a dire il Messia. Occorre perciò pensare al suo trionfo sulla morte. “Gesù disse loro: «Abbattete questo tempio, e in tre giorni *lo rialzerò*» . . . egli parlava del tempio del suo corpo”. - *Gv* 2:19,21, *TNM*.

Sl 16:7-11

“Benedirò il Signore che mi consiglia;
anche il mio cuore mi istruisce di notte.
Io ho sempre posto il Signore davanti agli occhi miei;
poich'egli è alla mia destra, io non sarò affatto smosso.
Perciò il mio cuore si rallegra,
l'anima mia esulta;
anche la mia carne dimorerà al sicuro;
poiché tu non abbandonerai l'anima mia in potere della morte,
né permetterai che il tuo santo subisca la decomposizione.
Tu m'insegni la via della vita;

ci sono gioie a sazietà in tua presenza;
alla tua destra vi son delizie in eterno”.

Alla stessa speranza di un bene eterno presso Dio si eleva pure questo salmo di Davide, ma per una via più diretta. Anziché meditare sulla imperfetta giustizia di questo mondo, il salmista riflette sul favore con cui Dio circonda i suoi devoti. È lo stesso concetto già espresso da Asaf in *Sl* 73:26: “Dio è . . . la mia parte di eredità, in eterno”. Questa “eredità” non può essere limitata ai giorni dell’esistenza terrena ma deve essere eterna proprio come è eterno Dio che la dona. Questa speranza fa affermare al salmista ciò che egli esprime ai vv. 10 e 11, ma *tradotti bene*, secondo il testo ebraico. Il v. 10 è generalmente tradotto conformemente al testo originale: “Tu non abbandonerai l'anima mia in potere della morte, né permetterai che il tuo santo subisca la decomposizione”. Il v. 11 però non dice: “Tu m'*insegni* la via della vita”, ma: “*Mi farai conoscere* il sentiero della vita” (*TNM*). Si rammenti il significato che “conoscere” ha nella Scrittura: non si tratta di conoscenza intellettuale che si insegna e che si può apprendere. Questo è un pensiero occidentale assente nella Bibbia. Il “conoscere” biblico è *sperimentale*. Il salmista sta dicendo: “Mi farai sperimentare la via della vita”. Se dovessimo tradurre, insieme al testo, anche questo concetto dall’ebraico all’italiano, avremmo: “Non mi abbandonerai nello *sheòl*, non permetterai che il tuo fedele veda la corruzione; mi farai sperimentare il sentiero di vita. Pienezza di gioie è con il tuo volto, delizie alla tua destra per sempre”. Qui non è indicata la resurrezione in modo chiaro, ma siamo nella linea di pensiero che ammette un altro luogo oltre lo *sheòl*, un luogo dove eternamente si sta con Dio. Non per nulla Pietro, nel suo discorso alla Pentecoste, vi ha visto ombreggiata la resurrezione di Yeshùa: “Dio lo risuscitò, avendolo sciolto dagli angosciosi legami della morte, perché non era possibile che egli fosse da essa trattenuto. Infatti Davide dice di lui: . . . «tu non lascerai l'anima mia nell'Ades, e non permetterai che il tuo Santo subisca la decomposizione»” (*At* 2:24,25,27). Vi è adombrata la resurrezione gloriosa dei credenti che Paolo ci insegnerà in modo chiaro in *1Cor* 15.

CAPITOLO 46

Il giardino e l'*adamàh*

La storia dell'albero della vita e del paradiso e la storia dell'albero della conoscenza e dell'*adamàh*

In *Gn* 2 e 3 troviamo due temi che sono uniti e intrecciati:

1) Il tema dell'albero della vita e del guardino-paradiso.
   - Presenta una storia più corta:

     "Dio il Signore piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l'uomo che aveva formato. Dio il Signore fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi, tra i quali l'albero della vita in mezzo al giardino" (2:8,9a; vedi anche 2:10-14). "«Guardiamo che egli non stenda la mano e prenda anche del frutto dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre» … e pose a oriente del giardino d'Eden i cherubini, che vibravano da ogni parte una spada fiammeggiante, per custodire la via dell'albero della vita". – 3:22,24.

2) Il tema dell'albero della conoscenza (o dell'*adamàh*) e del peccato.
   - Presenta la storia più lunga:

     "Nel giorno che Dio il Signore fece la terra e i cieli, non c'era ancora sulla terra alcun arbusto della campagna. Nessuna erba della campagna era ancora spuntata, perché Dio il Signore non aveva fatto piovere sulla terra, e non c'era alcun uomo per coltivare il suolo; ma un vapore saliva dalla terra e bagnava tutta la superficie del suolo. Dio il Signore formò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito vitale e l'uomo divenne un'anima vivente" (2:4b-7). "Dio il Signore fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi, tra i quali … l'albero della conoscenza del bene e del male" (9ac). "Dio il Signore prese dunque l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo lavorasse e lo custodisse. Dio il Signore ordinò all'uomo: «Mangia pure da ogni albero del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare; perché nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai»" (2:15-17). "Dio il Signore fece cadere un profondo sonno sull'uomo, che si addormentò; prese una delle costole di lui, e richiuse la carne al posto d'essa. Dio il Signore, con la costola che aveva tolta all'uomo, formò una donna e la condusse all'uomo. L'uomo disse: «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'uomo». Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una stessa carne" (2:21-24). La donna, sedotta dal serpente, "prese del frutto, ne mangiò e ne diede anche a suo marito, che era con lei, ed egli ne mangiò", "Allora si aprirono gli occhi ad entrambi e s'accorsero che erano nudi"; "Allora Dio il Signore disse al serpente: «Poiché hai fatto questo, sarai il maledetto fra tutto il bestiame e fra tutte le bestie selvatiche! Tu camminerai sul tuo ventre e mangerai polvere tutti i giorni della tua vita. Io porrò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua progenie e la progenie di lei; questa progenie ti schiaccerà il capo e tu le ferirai il calcagno»" (3:1-15). "Ad Adamo disse: «Poiché hai dato ascolto alla voce di tua moglie e hai mangiato del frutto dall'albero circa il quale io ti avevo

> ordinato di non mangiarne, il suolo sarà maledetto per causa tua; ne mangerai il frutto con affanno, tutti i giorni della tua vita. Esso ti produrrà spine e rovi, e tu mangerai l'erba dei campi; mangerai il pane con il sudore del tuo volto, finché tu ritorni nella terra da cui fosti tratto; perché sei polvere e in polvere ritornerai».". – 2:17-19.

Strutturalmente, in *Gn* 1-3 si hanno due direttrici: la creazione e il paradiso. La prima direttrice, la creazione, ha la posizione preponderante. La seconda è per certi versi secondaria; il racconto del paradiso (giardino dell'Eden) è ordinato al racconto del peccato.

Da *Gn* 2:4b ("Nel giorno che Dio il Signore fece la terra e i cieli, non c'era ancora sulla terra alcun arbusto della campagna …") a 3:24 ("Così egli scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino d'Eden i cherubini, che vibravano da ogni parte una spada fiammeggiante, per custodire la via dell'albero della vita"), più che una narrazione del paradiso e del peccato, abbiamo una storia del peccato; usando un termine della biblistica, un *teologùmeno*[521]. L'intero brano ha un alto valore teologico. Con linguaggio espressivo descrive con la tipica concretezza ebraica come l'essere umano fu posto senza suo merito alcuno in uno stato paradisiaco e come lo perse peccando, come dovette subire una penosa punizione ma anche come Dio non gli precluse il suo amore misericordioso.

Il narratore genesiaco, dopo aver posato il suo sguardo sulla grandiosa scena del creato e dell'enormità del cosmo, lo abbassa sulla scena più piccola che si svolge sull'*adamàh*, sul suolo della terra. Si noti in 2:4 il brusco cambio di prospettiva con l'inversione dei termini: "Queste sono le origini dei cieli e della terra quando furono creati. Nel giorno che Dio il Signore fece la terra e i cieli …". Dalla terra אֶרֶץ (*èrets*) si passa poi alla terra-suolo אֲדָמָה (*adamàh*) da cui Dio trae l'essere umano.

I cieli e la terra
>
La terra e i cieli

La creazione dell'essere umano ha come scena l'*adamàh*:

4b Nel giorno che Dio il Signore fece la terra e i cieli,	Premessa
5 non c'era ancora sulla terra [*èrets*] alcun arbusto della campagna. Nessuna erba della campagna era ancora spuntata, perché Dio il Signore non aveva fatto piovere sulla terra [*èrets*], e non c'era alcun uomo per coltivare il suolo; **6** ma un vapore saliva dalla terra e bagnava tutta la superficie del suolo [*adamàh*].	Parentesi
7 Dio il Signore formò l'uomo dalla polvere della terra [*adamàh*], gli soffiò nelle narici un alito vitale e l'uomo divenne un'anima vivente. - *Gn* 2:4b-7.	Esito

La terra אֶרֶץ (*èrets*) era arida e vuota e la sua *adamàh* è descritta come il suolo palestinese secco e spopolato che sotto il rovente sole estivo brama la pioggia e attende di essere irrigato. La scena è conforme all'immagine che ne aveva un contadino della Palestina: una terra asciutta in cui l'acqua è elemento preziosissimo. Si potrebbe dire che siamo di fronte ad una cosmologia arida. "Non c'era ancora sulla terra alcun arbusto della campagna" e "nessuna erba della campagna era ancora spuntata"

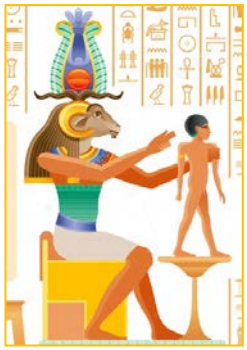
[521] In greco antico θεολογούμενον (*theologùmenon*); da θεολογία (*theologhìa*), composto di θεο- (*theo-*), "Dio", e -λογία (*-loghìa*), "discorso" (studio). *Theologùmenon* è participio presente passivo neutro di θεολογέω (*theologhèo*), "parlare di Dio", e significa "ciò che si dice di Dio". Indica ciò che - riportato come fatto storico - è teologizzato.

perché mancava la pioggia. In questa vivida descrizione traspare l'attesa. Come la terra arida attende, la terra incolta attende l'uomo.

Nel suo amore, Dio stesso "*formò* l'uomo" (2:7). Il verbo usato – יָצַר (*yatsàr*), "formare / sagomare / modellare" – è quello tipico per i vasai (cfr. *Is* 29:16;41:25; *Ger* 18:4,6). Come l'*adamàh* con cui è stato formato, l'uomo è fragile, soggetto alla prosperità e alla rovina. Dio può quindi dirgli: "Sei polvere e in polvere ritornerai" (*Gn* 3:19). Il suo stesso nome, *adàm*, gli ricorda in continuazione che è fatto di *adamàh*[522]. "Tutti vanno in un medesimo luogo; tutti vengono dalla polvere, e tutti ritornano alla polvere". - *Ec* 3:20.

"Ecco, io sono uguale a te davanti a Dio; anch'io sono stato formato dall'argilla". - *Gb* 33:6, *ND*.

L'immagine del vasaio che forma l'uomo era comune nell'ambiente culturale dell'Oriente antico. *Genesi* la usa con sobrietà. La ritroviamo nell'*Epopea di Ghilgamesh*: "Aruru lavò le sue mani; prese un grumo di argilla … creò un uomo primordiale" (Tavoletta I, 84-86). Ne usarono anche gli antichi egizi: la foto a lato riproduce un antico papiro con il dio Khnum al tornio di un vasaio mentre è intento a creare un uomo con dell'argilla. Una immagine simile del dio-vasaio si trova su una parete del tempio di Luxor, in Egitto. – Cfr. James B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament*.



Il passo di *Gn* 2:7 enuncia sinteticamente in tre fasi, una dietro all'altra, la creazione del primo essere umano: all'essere di terra che ha formato, Dio infonde la vita. Questo breve versetto, alquanto semplice nel testo biblico, è viziato dai traduttori nella sua seconda parte:

7a	וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה *vayytsèr yhvh elohìm et-haadàm afàr min-haafamàh* e formò Yhvh l'uomo [con] polvere dal suolo	
7b	*NR*	"… gli soffiò nelle narici un alito vitale e l'uomo divenne un'anima vivente"
	Diodati	"…e gli alitò nelle nari un fiato vitale; e l'uomo fu fatto anima vivente"
	TNM 1987	"… e gli soffiava nelle narici l'alito della vita, e l'uomo divenne un'anima vivente"

Che cosa vuol dire che "l'uomo divenne un'anima vivente"?

Prima di rispondere, c'è un'altra domanda a cui prestare attenzione: che cos'è l'"alito vitale" o "l'alito della vita"? Nel testo ebraico è נִשְׁמַת חַיִּים (*nishmàt khaýym*). *Khaýym* significa "vita" e *nishmàt* è la forma costrutta di נְשָׁמָה (*neshamàh*). Dio gli inalò "*neshmàh* di vita". La *neshamàh* è qui il "respiro", il "fiato". In *Gb* 27:3 Giobbe dice: "Finché avrò *fiato* [*neshamàh*] …". In *Gn* 2:7, fin qui

[522] Nella frase latina *Ex humo factus est homo* (dall'umo è fatto l'uomo) c'è lo stesso gioco di parole. – Cfr. *Nova Vulgata*: *De humo … factus homo.*

abbiamo quindi due azioni di Dio: forma l'uomo con dell'argilla e poi di immette il fiato/respiro. È dopo questa azione divina che l'uomo, iniziando a respirare, "divenne *lenèfesh khayàh* [לְנֶפֶשׁ חַיָּה]", una *nèfesh* viva. Il prefisso *le* (לְ) posto davanti a *nèfesh* (נֶפֶשׁ), intraducibile in italiano, indica lo scopo e il risultato dell'azione[523]. Ed eccoci alla domanda su cosa sia la *nèfesh*.

Nelle tre traduzioni citate alla pagina precedente (*NR*, *Diodati*, *TNM* 1987) il vocabolo *nèfesh* è tradotto "anima". Il che, in prima battuta, è molto equivoco. Per cattolici e protestanti l'anima è un'essenza immateriale che sopravvivrebbe alla morte del corpo. Questa dottrina, del tutto pagana, è presa dalla filosofia platonica. La *TNM* 1987, che tale dottrina non accetta, traduce suo malgrado usando la parola "anima", salvo poi dedicare nella sua letteratura ampio spazio a spiegare cosa non è e cosa è l'"anima". In che sarebbe perfettamente inutile se ci capisse che la parola ebraica *nèfesh* non significa assolutamente mai, nell'intera Bibbia, "anima"[524]. Nella Sacra Scrittura il termine *nèfesh* indica una persona o un animale (a volte la vita della persona o dell'animale). Se poi proprio si vuole tradurre letteralmente, si traduca almeno "divenne un animale vivo". Comunque, le suddette tre traduzioni, sono datate. Si notino queste, più recenti e più corrette:

Nuova Diodati	". . . gli soffiò nelle narici un alito di vita, e l'uomo divenne *un essere vivente*"
Nuova CEI	"… e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne *un essere vivente*"
TNM 2017	"… e gli soffiò nelle narici l'alito della vita; così l'uomo diventò *un essere vivente*"

Così ("essere vivente") tradusse pure la *Bibbia concordata*, già nel 1968.

L'essere umano, in *Gn* 2:7, viene definito "*nèfesh* vivente": נֶפֶשׁ חַיָּה (*nèfesh chayàh*). Il primo uomo non è tale semplicemente per la sua formazione "dalla polvere della terra", ma lo diventa soltanto allorché Dio gli immette nelle narici "l'alito vitale": "E l'uomo *divenne* un'anima vivente [נֶפֶשׁ חַיָּה (*nèfesh chayàh*), "*nèfesh* vivente"]".

L'espressione *nèfesh chayàh* applicata ad Adamo (*Gn* 2:7) non introduce alcuna differenza tra l'uomo e gli animali che pure, prima di lui, erano stati chiamati *nèfesh chayàh* (*Gn* 1:20,24)[525]. La differenza umana sta nel fatto che l'essere umano è creato a immagine e somiglianza degli esseri divini: "Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza»" (*Gn* 1:26). La persona *non ha* una *nèfesh*: l'essere umano **è** *nèfesh* e vive come *nèfesh*.

L'idea che il soffio vitale derivasse da una divinità era molto diffusa nell'Oriente antico e la Bibbia se ne serve, con molta sobrietà, in *Gn* 2:7. Tale idea era accolta anche in Egitto, come mostrano le seguenti immagini:

[523] Cfr. in *Gn* 12:2 "farò te una nazione [לְגוֹי (***le**gòy*)] grande".
[524] Si veda al riguardo *La nèfesh (נפש)* e *Nèfesh (נפש), la persona bisognosa*.
[525] La prima volta in assoluto che la parola *nèfesh* appare nella Bibbia è in *Gn* 1:20, applicata agli animali.

Il “segno della vita” viene accostato alle narici del sovrano

Impiegando le note immagini del vasaio e del “segno della vita” collegato alle narici, il narratore genesiaco si fa subito comprendere dai suoi lettori e, nel contempo, mostra che è Yhvh, il Dio di Israele, ad infondere la vita, e non un sacerdote o un dio del paganesimo.

La *neshamàh* è di origine divina ed è fonte di vita per l’essere umano, che – essendo però misero e mortale – non deve credersi chissà chi e non ci si può fare affidamento. Il profeta Isaia dirà:

“Cessate di confidare nell'uomo,
nelle cui narici non c'è che un soffio [נְשָׁמָה (*neshamàh*)]:
quale conto si può fare di lui?”. - *Is* 2:22, *ND*.

La *nishmàt khayým* (נִשְׁמַת חַיִּים), l’alito di vita, è detto anche *rùakh*[526] *khayým* (רוּחַ חַיִּים) in *Gn* 6:17[527]. Il *Gb* 33:4 i due termini si trovano in un parallelismo sinonimo[528]:

“Lo Spirito[529] di Dio [רוּחַ־אֵל (*rùakh-el*)] mi ha fatto
e il soffio dell'Onnipotente [נִשְׁמַת שַׁדַּי (*nishmàt shaddày*)] mi dà la vita”. – *ND*.

Qui in *Giobbe* troviamo una eco dell’antica concezione della *rùakh-neshamàh* di Dio. In *Gb* 34:14,15 Eliu, alludendo a *Gn* 2:7, dice: “Se [Dio] ritirasse il loro spirito [*rùakh*] e il loro respiro [*neshamàh*], gli uomini morirebbero tutti insieme, e l’umanità tornerebbe alla polvere”. – *TNM* 2017.

Sullo stesso concetto si sofferma anche dal salmista:

“Se togli il loro spirito, muoiono e tornano alla polvere.
Se mandi il tuo spirito, vengono creati,
e rinnovi la superficie della terra”. – *Sl* 104:29,30, *TNM* 2017: cfr. 146:4.

---

[526] Per una trattazione completa ed esaustiva sulla *rùakh* si veda *Lo spirito nelle Sacre Scritture*.
[527] “Ecco, io sto per far venire il diluvio delle acque sulla terra, per distruggere sotto il cielo ogni essere in cui è *alito di vita* [רוּחַ חַיִּים (*rùakh khayým*)]; tutto quello che è sulla terra perirà”.
[528] Lo stesso parallelismo sinonimo si ha in *Gb* 27:3,4a: “Finché avrò fiato [*neshamàh*] e il soffio [*rùakh*] di Dio sarà nelle mie narici, le mie labbra, no, non diranno nulla d'ingiusto”. – *NR*.
[529] La maiuscola è inserita dal traduttore, che è trinitario. È senza motivo, perché la *rùakh* non è una persona, e qui è l’energia di Dio (per logica, si dovrebbe allora scrivere ‘il Soffio dell'Onnipotente’, il che mostra l’inopportunità di usare la maiuscola; del resto se dovessimo scrivere: la Mano di Dio, il Dito di Dio e così via, sarebbe un’esagerazione).

Il tema di *Gn* 2:7 – “Dio, il Signore, prese dalla terra un po’ di polvere e, con quella, plasmò l’uomo. Gli soffiò nelle narici un alito vitale e l’uomo diventò una creatura vivente” (*TILC*) –, presente nei testi di *Gb* e di *Sl* che sono stati richiamati, è presente anche in *Ec* 12:1,6,7: “Ricordati del tuo Creatore finché sei giovane, prima che arrivi l’età degli acciacchi. Verranno gli anni in cui dirai: «Non ho più voglia di vivere» . . . Godi la vita. La vita finirà . . . Il tuo corpo ritornerà alla polvere della terra dalla quale fu tratto; il tuo spirito vitale ritornerà a Dio che te l’ha dato”. - *TILC*.

> “Ho anche pensato: Dio vuole metterci alla prova per farci capire che, in fondo, non siamo che bestie. Gli uomini e le bestie hanno lo stesso destino: tutti devono morire. Tutti hanno lo stesso spirito vitale ma l’uomo non è superiore agli animali. Tutto è come un soffio. Tutti vanno allo stesso luogo. Tutti vengono dalla polvere e tutti alla polvere ritorneranno. Chi può sapere se lo spirito degli uomini sale veramente in alto e lo spirito degli animali scende sotto terra?”. – *Ec* 3:18-21, *TILC*.

In *Qohèlet* 3:18-21, che pure si richiama a *Gn* 2:7, troviamo la vera dottrina biblica sull’essere umano, che nulla ha a che fare con quella pagana dell’anima, derivata dalla dicotomia platonica. Per la Sacra Scrittura l’essere umano non ha un’anima che si trova nel corpo e che dal corpo è indipendente.

> “Dio, il Signore, prese dalla terra un po’ di polvere e, con quella, plasmò l’uomo. Gli soffiò nelle narici un alito vitale e l’uomo diventò una creatura vivente”.
> *Gn* 2:7, *TILC*.

Ci sono due modi di leggere *Gn* 2:7: dalla prospettiva del passato e da quella del presente. Se ci poniamo nel remoto passato, andando al momento stesso della creazione dell’essere umano, come se vi assistessimo, allora leggiamo alla lettera e vediamo (immaginiamo) Dio che lavora dell’argilla e modella un corpo nel cui narici poi soffia affinché quel corpo inizi a respirare. Se invece partiamo dal presente, considerando l’essere umano come è oggi, precario e mortale, allora comprendiamo che al redattore genesiaco non interessa minimamente dirci *come* è venuto all’esistenza. Un “come” doveva tuttavia pur presentarlo, e nel farlo si avvale di immagini ben conosciute nell’Oriente antico: quella del vasaio e quella della vita collegata alle narici. È il suo stile narrativo. E non va dimenticato che il modo di pensare biblico-ebraico è del tutto concreto e che l’antropomorfismo biblico ne fa parte, rendendo Dio più vicino e reale. All’occidentale, il cui modo di pensare deriva dalla logica greca, sarebbe bastato dire che Dio creò l’essere umano. Ma questa è un’astrazione che per l’ebreo biblico sarebbe stata inconsistente. Il narratore di *Gn* vuole dirci che l’essere umano fu creato da Dio e vuole spiegarci perché oggi è come è. E lo fa alla maniera biblico-ebraica.

CAPITOLO 47

L’*adàm* indifferenziato, la donna, l’uomo

La creazione della donna

Mantenendo l’ottica biblico-ebraica, che è stata spiegata nel capitolo precedente, addentriamoci di nuovo nello spazio ristretto dell’*adamàh*. L’apparato scenico che ci si presenta è questo:

> “Quando Dio, il Signore, fece il cielo e la terra, sulla terra non c’era ancora nemmeno un cespuglio e nei campi non germogliava l’erba. Dio, il Signore, non aveva ancora mandato la pioggia e non c’era l’uomo per lavorare la terra. Vi era solamente vapore che saliva dalla terra e ne inumidiva tutta la superficie. Allora Dio, il Signore, prese dalla terra un po’ di polvere e, con quella, plasmò l’uomo. Gli soffiò nelle narici un alito vitale e l’uomo diventò una creatura vivente”.
>
> “Poi Dio, il Signore, disse: «Non è bene che l’uomo sia solo. Gli farò un aiuto, adatto a lui». Con un po’ di polvere della terra Dio, il Signore, fece tutti gli animali della campagna e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all’uomo per vedere come li avrebbe chiamati. Ognuno di questi animali avrebbe avuto il nome datogli dall’uomo. L’uomo diede dunque un nome a tutti gli animali domestici, a quelli selvatici e agli uccelli. Ma nessuno di essi era un aiuto adatto all’uomo”.
>
> “Allora Dio, il Signore, fece scendere un sonno profondo sull’uomo, che si addormentò; poi gli tolse una costola e richiuse la carne al suo posto. Con quella costola Dio, il Signore, formò la donna e la condusse all’uomo. Allora egli esclamò: «Questa sì! È osso delle mie ossa, carne della mia carne. Si chiamerà: Donna perché è stata tratta dall’uomo». Perciò l’uomo lascerà suo padre e sua madre, si unirà alla sua donna e i due saranno una cosa sola”.
>
> “L’uomo e la sua donna, tutti e due, erano nudi, ma non avevano vergogna”.
>
> – *Gn* 2:4b-7,18-20,21-24,25, *TILC*.

Sulla scena compaiono due dei tre protagonisti[530]: l’uomo e la donna. Con ciò lo sceneggiatore ci presenta l’uomo e la donna secondo il piano divino della creazione.

Abbiamo visto più sopra come il narratore genesiaco ricorra alle immagini, ben conosciute nell’Oriente antico, del vasaio e della vita congiunta alle narici. Ora, perché mai dovrebbe cambiare stile narrativo nel caso della creazione della donna? Proprio come prima non intendeva dirci *come* fu creato l’uomo ma ***cosa***[531] egli è, allo stesso modo ora non intende dirci *da dove e come* venga la donna, ma **cosa** lei è: un essere simile all’uomo per natura e di uguale dignità. E lo fa indicandoci che fra tutte le creature solamente lei è pari all’uomo (ed anche più di lui, come vedremo).

---

[530] Il terzo protagonista, il serpente, farà il suo ingresso in scena in 3:1.

[531] Se si comprende questo intento di *Gn*, si capisce allora quanto *Gn* sia estranea e al di sopra di ogni speculazione e discussione sulla questione creazione-evoluzione.

Con grande abilità narrativa, l'agiografo inizia innanzitutto con la creazione degli animali, svelandoci così il proposito di Dio:

> "Dio, il Signore, disse: «Non è bene che l'uomo sia solo. Gli farò un aiuto, adatto a lui». Con un po' di polvere della terra Dio, il Signore, fece tutti gli animali della campagna e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati. Ognuno di questi animali avrebbe avuto il nome datogli dall'uomo. L'uomo diede dunque un nome a tutti gli animali domestici, a quelli selvatici e agli uccelli. Ma nessuno di essi era un aiuto adatto all'uomo". – 2:18-20, *TILC*.

Sono qui contenuti diversi insegnamenti: l'uomo non è fatto per stare solo, è superiore a tutti gli animali e li domina, ha necessità di aiuto, di un sostegno che sia adatto a lui. Il suo dominio-potere sul regno animale è espresso con la modalità ebraica del dare un nome. Questo concetto risulta chiaro in *Is* 43:1, in cui Dio dice ad Israele: "Ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni" (*CEI*)[532]. Israele, orgogliosa della sua appartenenza a Dio, dice: "Il Signore dal seno materno mi ha chiamato, fino dal grembo di mia madre ha pronunziato il mio nome" (*Is* 49:1, *CEI*). Dando un nome agli animali, Adamo poneva la sua autorità su di loro[533], conformemente al piano divino: "Tenete sottoposti i pesci del mare e le creature volatili dei cieli e ogni creatura vivente che si muove sopra la terra". - *Gn* 1:28.

In 2:18b, dove Dio dice: "Io gli farò un aiuto che sia adatto a lui", l'espressione ebraica è עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ (*èzer knegddò*), "un aiuto come di fronte a lui". Girolamo lo tradusse in latino *adiutorium similem sui*, "un aiuto simile e lui". Prima di lui la *LXX* lo aveva tradotto in greco βοηθὸν κατ' αὐτόν (*boethòn kat'autòn*), "un aiutante conforme a lui". La valenza del termine *èzer* è deducibile da *Sl* 121:2: "Il mio aiuto [*èzer*] viene da Yhvh". Quanto a *knegddò*, il termine in questione è l'avverbio e preposizione נֶגֶד (*nèghed*), "di fronte", che qui ha il valore di "corrispondente". Quale *knegddò*, la donna è su un piano di assoluta parità con l'uomo. Lei non gli sta di fianco né tantomeno dietro, come vorrebbero i misogini, ma *di fronte*. In più, il fatto che lei sia suo *èzer*, "aiuto", non solo indica che lui da solo non ce la fa e ha quindi bisogno di aiuto, ma anche che lei ha qualcosa in più, tanto da poterlo aiutare; lui è mancante e lei che lo completa.

---

[532] L'equivalenza nome-appartenenza è ben messa in risaldo da *CEI* ponendo due punti tra i due termini. Altrettanto fa *TILC*. *TNM* non coglie minimamente la corrispondenza e traduce asetticamente, in modo freddo e arido: "Ti ho chiamato per nome. Mi appartieni".

[533] I maschilisti, a torto, argomentano che il principio biblico nome-appartenenza-potere si applichi anche alla donna perché in 2:23b l'uomo dice: "Ella sarà chiamata donna". Questi misogini trascurano la diversa costruzione della frase. Nel caso degli animali al v. 20 è detto, letteralmente, che "l'uomo *chiamò [i] nomi* a ogni bestia", mentre al v. 23b si ha semplicemente "sarà chiamata donna". In più, questi maschilisti stravolgono il senso della frase "ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'uomo", vedendo nella motivazione "perché è stata tratta dall'uomo" un'indicazione della presunta inferiorità femminile. Ma, proprio perché lei fu tratta lui, forse che lui poneva assurdamente autorità sulla sua propria carne, considerato che i due, *tutti e due*, sono "una stessa carne" (v. 24)? Che poi, dire che lei fu tratta da lui non è esatto, perché fu tratta da un *esso*, ovvero dall'*adàm* indifferenziato (1:26,27). Si potrebbe perfino dire che dall'*adàm* indifferenziato Dio trasse la donna e che quel che ne rimane era l'uomo maschio.

I maschilisti vedono nel fatto che la donna venne all'esistenza dopo l'uomo, il primato di lui su di lei. A parte il fatto che lei non fu tratta da lui, ma dall'*adàm* indifferenziato (1:26,27), se dovessimo davvero guardare alla sequenza creativa, il presunto primato svanisce. Infatti, Dio prima crea gli animali, poi l'*adàm* indifferenziato e infine la donna. È tutto un crescendo, e la donna giunge nell'apice creativo quale capolavoro di Dio[534].

Da *Gn* 2:18 alla fine del capitolo 2 l'intero racconto volge al suo culmine. In *Gn* 2:18-20 ci sono due elementi notevoli che vanno evidenziati: Dio intende dare all'uomo un "un aiuto che sia adatto a lui" e gli conduce tutti gli animali che aveva creato perché lo trovi tra loro, "ma per l'uomo non si trovò un aiuto che fosse adatto a lui". Il passare in rassegna gli animali, senza un buon esito, intende mettere il risalto la grandezza della donna. Il secondo elemento potremmo definirlo sociologico. L'agiografo, buon conoscitore della natura umana, sa distingue – pur usando il suo linguaggio – tra società e comunità. Tra gli animali l'uomo avrebbe anche potuto trovare un compagno (si pensi agli animali da compagnia) e, in una certa misura, perfino un aiuto (si pensi all'uso di animali in agricoltura). Ma non sarebbe stato *knegddò*, alla sua pari. Solamente la donna avrebbe potuto instaurare con l'uomo una comunità.

"Allora Dio il Signore fece cadere un profondo sonno sull'uomo, che si addormentò" (2:21a). "Profondo sonno" rende molto bene il senso della parola ebraica *tardemàh* (תַּרְדֵּמָה). Il filosofo ebreo Filone (20 circa a.E.V. – 45 circa E.V.) e alcuni rabbini interpretarono, sbagliando, *tardemàh* come estasi[535], influenzando poi i cosiddetti primi padri della Chiesa[536].

Il vocabolo *tardemàh*, stando ai traduttori, apparirebbe nella Scrittura con sensi diversi, come si può vedere nelle seguenti rese del termine תַּרְדֵּמָה (*tardemàh*):

⇩ Riferimento	*Legenda* ⇨	*Diodati*	*NR*	*CEI*	*Nuova CEI*	*TNM* 2017
Gn 2:21	"E il Signore Iddio fece cadere un *profondo sonno* sopra Adamo, onde egli si addormentò"					
	profondo sonno		torpore	torpore		profondo sonno
Gn 15:12	"Un *profondo sonno* cadde sopra Abramo"					
	profondo sonno		torpore	torpore		profondo sonno

[534] È solo dopo il peccato che i rapporti cambiano, rendendo l'uomo maschilista e dominatore sulla donna, che sarà da lui dipendente ("I tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli dominerà su di te", 3:16b). Ai misogini, stravolgendo questo dato di fatto, piace considerare quella che è solo una conseguenza del peccato come se fosse una norma divina.

[535] Nella Bibbia non vi è una parola per designare l'estasi.

[536] Costoro spiegarono il profetismo biblico con la teoria dell'estasi. Filone vi vide perfino il segno distintivo del profetismo. "Non vi è profezia senza estasi", era questo il suo principio fondamentale. Secondo questa teoria il profeta era posseduto da Dio. "Niente di quanto egli dice è suo poiché egli, stando sotto il controllo dell'ispirazione divina, non può capire ciò che egli dice, ma serve solo da canale per la parola insistente di Dio. I profeti sono, infatti, gli interpreti di Dio che usa i loro organi per esprimere ciò che vuole" (Filone, *De specialibus regis* I,11,65). Secondo Filone, perché Dio parli occorre che la mente del profeta taccia. Questa idea non fu mai accettata da Giuseppe Flavio e dai rabbini in genere; anzi, essi presentano l'assenza di estati proprio come segno distintivo dei profeti. La consapevolezza e la coscienza che i profeti avevano della rivelazione si può dedurre anche da *1Pt* 1:10-12: "Una *diligente investigazione e un'attenta ricerca* furono fatte dai profeti … Essi *continuarono a investigare* …". – *TNM* 1987.

1Sam 26:12	“Era loro [il re Saul e chi era con lui] caduto addosso un *profondo sonno* mandato dal Signore”			
	sonno profondo	torpore	torpore	sonno profondo
Is 29:10	“Il Signore ha versato sopra voi uno spirito di *profondo sonno*”			
	torpore	torpore	torpore	profondo sonno

Di certo c’è differenza tra torpore e sonno profondo. La *tardemàh* è sonno profondo. In *Is* 29:10 neppure, può avere il senso di torpore, perché non si tratta di addormentamento, ma di vero sonno, ovviamente in senso figurato.

C’è chi, non comprendendo il linguaggio biblico, prende alla lettera la creazione della donna da una “costola” di Adamo[537].

Dal commento entusiastico in cui l’uomo erompe dopo aver visto con meravigliato stupore la donna (2:23) e dal fatto che l’agiografo afferma che “i due saranno una sola carne” (2:24) vediamo che la misteriosa attrattiva tra uomo e donna viene fatta risalire al Creatore stesso[538].

Va infine notato che è l’uomo a dover abbandonare la sua famiglia per unirsi alla sua donna: “L'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie”. – 2:24.

Eva da una costola di Adamo?

Excursus

“Dio il Signore fece cadere un profondo sonno sull’uomo, che si addormentò; prese una delle costole di lui, e richiuse la carne al posto d’essa. Dio il Signore, con la costola che aveva tolta all’uomo, formò una donna e la condusse all’uomo” (*Gn* 2:21,22). Leggendo la Bibbia letteralmente, e per di più basandosi su una traduzione, si prendono spesso cantonate. È il caso di questo passo della Bibbia.

A quanto pare, c’è ancora gente che crede che gli uomini abbiano una costola in meno rispetto alle donne. In realtà, sia uomini che donne hanno esattamente lo stesso numero di costole. Eppure, in passato questa credenza fu considerata dal popolino una vera e propria tesi scientifica: lo testimoniano i testi, al tempo molto diffusi, in cui tale tesi era accettata e consolidata. Si ripeté insomma l’errore dei tempi di Galileo: si leggeva la Bibbia letteralmente e guai a mettere in dubbio tale lettura. La religione, ovviamente, ne era responsabile. Eppure, già Origène, nel terzo secolo, spiegava che il racconto della creazione di Eva non doveva essere preso alla lettera (cfr. *Contra Celsum*). Il teologo cattolico Tommaso De Vio, nel 15°/16° secolo, sosteneva che il racconto della creazione di Eva doveva essere interpretato come una parabola.

Com’è oggi la situazione? Ormai anche i semplici sanno che l’anatomia umana presenta lo stesso numero di costole sia nel maschio che nella femmina: 24 ossa arcuate (le costole, appunto), lunghe e sottili, che racchiudono la cavità toracica che protegge cuore e polmoni, disposte in 12 coppie. E dunque? Mentre i teologi spiegano che il racconto biblico è solo simbolico, il popolo ritiene che il racconto biblico sia ridicolo e che non

---

[537] L’americana Watchtower scrive: “È interessante notare che quando si asporta una costola, questa ricresce, fintantoché il periostio (la membrana di tessuto connettivo che avvolge l’osso) è presente. La Bibbia non dice se Geova Dio seguì questo procedimento o no”, poi – bontà sua – fa una concessione a Dio: “Comunque, essendo il Creatore dell’uomo, Dio conosceva senz’altro questa insolita proprietà dell’osso della costola” (*Perspicacia nello studio delle Scritture* Vol. 1, pag. 592, alla voce “Costola”). La Watchtower stila perfino la prognosi di quella che ritiene una vera operazione chirurgica *ante litteram*: “Alla luce delle attuali cognizioni mediche, la scelta di una costola sembra molto appropriata. Se non viene tolto il periosteo (la membrana di tessuto connettivo che ricopre l’osso), l’asportazione di una costola non causa un danno permanente. La costola può ricrescere”. - *La Torre di Guardia* del 15 novembre 1980, pag. 29.

[538] La Bibbia dedicherà un intero libro, il *Cantico dei cantici*, a celebrare l’innamoramento, il matrimonio e l’unione sessuale. – Per approfondimenti: *Il Cantico dei cantici*, *Le interpretazioni tradizionali del Cantico*, *L’interpretazione naturalistica del Cantico*, *Il significato spirituale del Cantico*.

valga la pena di credere alla Bibbia. D'altra parte, c'è chi ancora cerca di arrampicarsi sui vetri per difendere la lettura letterale della Scrittura.

Ma Dio utilizzò o no una costola di Adamo per creare Eva? Il fatto è che ciò non sta scritto da alcuna parte. Non lo dice la Bibbia? No. Lo dicono le traduzioni. La Scrittura dice che Dio יִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו (*yqàkh achàt mitzaleòtav*), "prese una da *tzelà* (צלע) di lui" (*Gn* 2:21). Si tratta ora di capire cosa sia questa *tzelà* (צלע). La seconda volta che il nome *tzelà* (צלע) compare nella Bibbia è al versetto successivo (*Gn* 2:22): וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הַצֵּלָע אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם לְאִשָּׁה (*vayvèn yhvh elohìm et-hatzelà ashèr-laqàkh min-haadàm leishàh*), "e costruì Yhvh Dio la *tzelà* che prese dall'uomo come donna". Ci domandiamo ancora cosa sia questa *tzelà* (צלע).

La terza volta questa parola compare in *Es* 25:12: "Fonderai per essa [l'arca del patto] quattro anelli d'oro, che metterai ai suoi quattro piedi: due anelli da un lato [צַלְעֹו (*tzalòt*); plurale di צלע (*tzelà*)] e due anelli dall'altro lato [צַלְעֹו (*tzalòt*); plurale di צלע (*tzelà*)]". Qui, come si nota, il senso di "costola" è impossibile; il traduttore opta per "lato". Così anche al successivo v. 14. Lo stesso significato si ha in *Es* 26:20: "Farai venti assi per il secondo lato [צלע (*tzelà*)] del tabernacolo, dal lato nord". Però, qui si ha una cosa curiosa nella traduzione: la parola "lato" compare due volte, ma solo la prima traduce צלע (*tzelà*); ciò che è reso "dal lato nord" è nel testo לִפְאַת צָפֹון (*lifàt tzafòn*), "per tratto di nord". Ora, in *Es* 26:35 si ha, stando alla traduzione: "Il candelabro di fronte alla tavola dal lato [צלע (*tzelà*)] meridionale del tabernacolo; metterai la tavola dal lato [צלע (*tzelà*)] di settentrione". Esaminando bene le dislocazioni di queste componenti del Tabernacolo, si nota che la parola צלע (*tzelà*) non significa propriamente "lato", ma "**metà**"; per cui si ha: "Il candelabro di fronte alla tavola nella *metà* [צלע (*tzelà*)] meridionale del tabernacolo; metterai la tavola nella *metà* [צלע (*tzelà*)] di settentrione".

Rivediamo ora i passi sostituendo alla traduzione "lato" la parola "metà": "Due anelli sulle metà [צַלְעֹו (*tzalòt*); plurale di צלע (*tzelà*)] la prima e due anelli sulle metà [צַלְעֹו (*tzalòt*); plurale di צלע (*tzelà*)] la seconda" (*Es* 25:12); questa è una traduzione letterale; vi si parla dei quattro anelli da collocare ai quattro piedi dell'arca; la traduzione rispetta il plurale del testo biblico, che traducendo con "lato" scompare. "Farai venti assi per la seconda metà [צלע (*tzelà*)] del tabernacolo, dal lato nord" (Es 26:20); qui non c'è incongruenza nella traduzione: "dal lato nord" rimane come "lato". "Il candelabro di fronte alla tavola nella metà [צלע (*tzelà*)] meridionale del tabernacolo; metterai la tavola nella metà [צלע (*tzelà*)] settentrionale"; qui si tratta del locale chiamato Santo: non si tratta di "lato" nord e sud, ma di "metà meridionale" e di "metà settentrionale".

In *1Re* 6:15 si legge: "Ne rivestì le pareti interne di tavole di cedro . . . e coprì il pavimento della casa con tavole di cipresso". Qui la parola "tavole", scelta dal traduttore, è nel testo ebraico צַלְעֹו (*tzalòt*), che come abbiamo visto è il plurale di צלע (*tzelà*). Il *Dizionario di ebraico e aramaico* (Società Biblica Britannica e Forestiera) annota circa questo passo: "Senso inc.[erto]" (pag. 353); il che significa che "tavole" è traduzione non sicura. Ora, se applichiamo il senso di "metà" alla parola צלע (*tzelà*) – proprio come fatto sinora –, si comprende come le pareti e il pavimento del Tempio fossero ricoperte da tronchi di cedri e cipressi tagliati a metà.

Appurato che צלע (*tzelà*) significa "metà", occorre rileggere *Gn* 2:21,22 così: "Dio il Signore fece cadere un profondo sonno sull'uomo, che si addormentò; prese **metà** di lui, e richiuse la carne al posto d'essa. Dio il Signore, con la metà che aveva tolta all'uomo, formò una donna e la condusse all'uomo". Va da sé che il racconto non va letto letteralmente. Dio aveva creato l'uomo "dalla polvere della terra" (*Gn* 2:7) e non aveva bisogno di effettuare un'improbabile operazione chirurgica per creare la donna. Addentrarsi in questa ipotesi porta solo ad assurdità, come quella di dover spiegare che ne sarebbe stato della metà dell'essere umano rimasto (come, del resto, doversi domandare come mai ci sarebbe stato un essere umano mutilato di una costola).

Il racconto della creazione della donna contiene invece un grande insegnamento. Creando la donna, Dio non la fece separata e distinta dall'uomo formandola dalla polvere della terra, come aveva fatto con Adamo. Dicendo che la fece prendendo la metà (צלע, *tzelà*) di Adamo, s'intende insegnare che la donna era davvero "come una che gli sta di fronte" (כְּנֶגְדֹּו, *knegddò* – *Gn* 2:18) ed era, nel contempo, 'ossa delle sue ossa e carne della sua carne' (*Gn* 2:23). Non era sottomessa al maschio; essendo della stessa natura, ne era "metà".

Ancora oggi si usa parlare della propria moglie come della propria metà. Ciò è conforme non solo al secondo racconto della creazione che abbiamo appena esaminato, ma è conforme anche al primo racconto della creazione: "Dio creò l'uomo [= l'essere umano] a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina". – *Gn* 1:27.

Sull'interpretazione religiosa della donna da una *costola* può aver influito il mito presente nel poema sumerico *Dilmun*, in cui si narra che quando al dio Enki faceva male una costola (*ti*, in sumerico) fu creata una dea, Ninti, per guarirgliela. Ninti divenne così la "Signora della costola". E, siccome *ti* significa in sumerico anche "far vivere", lei fu pure identificata come "Signora che fa vivere". Questo gioco di parole fatto dagli scrittori sumerici è del tutto impossibile in ebraico, perché le due parole sono del tutto diverse. In più, non si è implicata alcuna costola, perché la Scrittura parla di una *metà*, non di una costola.

Lorenzo Maitani, *Creazione di Eva*
1310-30 circa, in pietra.
Facciata del Duomo di Orvieto (Terni)

A proposito di metà, è interessante notare che il filosofo e scrittore greco antico Platone (428/427 – 348/347 a.E.V.) nel suo *Simposio* (in greco: Συμπόσιον, *Sympósion*) narra: "Dopo che l'originaria natura umana fu divisa in due, ciascuna metà, desiderando fortemente l'altra metà che era sua, tendeva a raggiungerla. E gettandosi attorno le braccia e stringendosi forte l'una all'altra, desiderando fortemente di fondersi insieme . . . ciascuna delle parti non voleva fare nulla separata dall'altra"[539]. I greci spiegavano l'attrazione uomo-donna attraverso un mito. L'agiografo lo fece invece nel modo concreto ebraico, facendo in modo che Adamo riconoscesse nella donna le ossa delle sue ossa e la carne della sua carne, per commentare infine lui stesso che i due saranno una sola carne.

C'è in 2:23 - nelle parole che il narratore fa dire all'uomo - un particolare da rimarcare, che viene perso nelle traduzioni che evidentemente non lo colgono. Vediamolo:

Bibbia	זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה־זֹּאת *sot hapàam ètsem meatsamày uvasàr mibsarì lesòt yqarè ishàh ki meìsh luqàkhah-sot* questa stavolta [è] osso da ossa di me e carne da carne di me, questa sarà chiamata donna perché da uomo fu presa questa
NR	"Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta"
TNM 2017	"Questa è finalmente osso delle mie ossa e carne della mia carne! Sarà chiamata 'donna', perché dall'uomo è stata tratta"

Per *tre* volte (indicando così l'*enfasi*) viene ripetuto "questa". Alcune traduzioni non riconoscono neppure *sot hapàam* (זֹאת הַפַּעַם) e, invece di tradurre "questa stavolta", traducono "questa volta". La vecchia *TNM* traduceva correttamente: "*Questa* è finalmente osso delle mie ossa e carne della mia carne. *Questa* sarà chiamata donna, perché dall'uomo *questa* è stata tratta". Tuttavia non sembra aver colto, perché altrimenti non lo avrebbe trascurato nella nuova versione. Probabilmente l'averci azzeccato era dovuto unicamente alla forte tendenza a tradurre letteralmente della vecchia versione. La frase ebraica si presenta non solo enfatica ma anche molto elegante, ponendo "questa" all'inizio della frase, esattamente nel suo mezzo e alla fine.

[539] Platone, *Simposio*, quarto intervento nel convito, in cui Aristofane espone la sua teoria su *Eros* (Amore) riportando un fantasioso quanto significativo mito secondo cui Zeus, capo degli dei, fu indotto a tagliare a metà gli esseri umani per renderli più deboli ed evitare che attentassero al potere degli dei.

"Questa" è ***lei***, la **donna**. E merita di essere presentata con enfasi e con stil artistico.

Sul termine *ishàh* (אִשָּׁה) è già stato detto: è il femminile (terminazione in *-ah*) di *ìsh* (אִשׁ), "uomo". In ebraico è come se dicessimo uomo e *uoma*. Questo gioco di parole, impossibile in italiano, fu mantenuto da Simmaco l'Ebionita[540], che nel secondo secolo tradusse in greco la Bibbia ebraica; egli tradusse ἀνδρὶς ἀπὸ ἀνδρός (*andrìs apò andròs*), "donna da uomo". Lo stesso effetto ebraico cercò di riprodurlo Girolamo in latino (*Vulgata*) traducendo *virago quoniam de viro*, "donna perché da uomo".

Al di là di tutte le considerazioni letterarie, il punto teologico fondamentale è che l'attrazione sessuale e l'unione uomo-donna è *voluta da Dio*. Yeshùa dirà: "Non sono più due, ma una sola carne; quello dunque che *Dio* ha unito[541], l'uomo non lo separi" (*Mt* 19:6). Come è stato già osservato, nelle Sacre Scritture troviamo un apposito libro che, scritto in poesia, è dedicato alla meravigliosa unione uomo-donna (cfr. nota n. 538 a pag. 492). L'ebreo biblico sentiva di trovarsi di fronte ad un mistero imperscrutabile:

"Tre cose sono per me così misteriose
che non le comprendo:
la via dell'aquila nell'aria,
la via del serpente tra le rocce,
la via della nave in alto mare.
E ce n'è soprattutto una quarta:
la via dell'amore tra un uomo e una donna".
Pr 30:18,19, *TILC*.

L'ebraico, sempre concreto, non teme di essere audace o sfacciato e legge דֶּרֶךְ גֶּבֶר **בְּ**עַלְמָה (*dèrech ghèver **be**halmàh*), "la via di un uomo virile **in** una giovane", e "via" ha qui lo stesso senso delle tre precedenti. Anzi le assomma: è una "via" che penetra come l'aquila nell'aria, s'insinua come il serpente tra le rocce, scivola come la nave tra le onde. Davvero i due diventano una sola carne.

La Sacra Scrittura, ben lontana dalle finte remore dei bacchettoni e delle beghine, si fa incredibilmente ardita nel trasferire il mistero matrimoniale – del tutto però privato di ogni contenuto sessuale – all'unione del Messia con i suoi eletti: "Così fa Cristo con la chiesa, poiché noi tutti formiamo il suo corpo. La Bibbia dice: *Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due saranno una cosa sola*. Si tratta qui di una grande e misteriosa verità e io dico che riguarda Cristo e la chiesa". – *Ef* 5:29-32, *TILC*.

Sulla scena edenica alla fine del secondo capitolo (del secondo atto, potremmo dire, se si trattasse di una rappresentazione teatrale), dopo l'incontro uomo-donna con l'esclamazione ammirata di lui, cala il sipario. Fuori campo, il narratore ispirato commenta: "Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua

[540] Gli ebioniti erano una corrente ebraica; vissero soprattutto in Palestina, Siria e Cappadocia nei primi secoli della nostra era. A quanto pare, gli ebioniti accettavano Yeshùa, respingendo però la sua presunta divinità.
[541] Nel testo originale: συνέζευξεν (*synèzeucsen*), "ha aggiogato insieme", "ha posto sotto lo stesso gioco".

madre e si unirà a sua moglie, e saranno una sola[542] carne" (2:24, *ND*). Viene così decretata l'indissolubilità del matrimonio. Nell'abbandono dei propri familiari per essere una sola carne con la donna emerge un aspetto che è ben più che psicologico: l'amore coniugale è più forte di quello per i familiari. Anche questo è misterioso: non esiste intimità più stretta di quella tra coniugi, eppure la moglie e il marito non sono parenti; costoro sono della stessa carne, ma è con il coniuge che si diventa davvero "una sola carne". Nel sublime *Cantico dei cantici* si dirà: "L'amore è forte come la morte, la passione è irresistibile … È una fiamma ardente come il fulmine. Non basterebbe l'acqua degli oceani a spegnere l'amore. Neppure i fiumi lo potrebbero sommergere" (*Cant* 8:6,7, *TILC*). L'impulso sessuale è più forte di ogni altro vincolo. È l'amore voluto da Dio sin dalle origini.

Il forte impulso sessuale che spinge l'uomo ad abbandonare i suoi familiari per unirsi alla donna mostra quanto sia irresistibile l'attrazione che la donna esercita sull'uomo. Dicendo "si unirà alla sua donna [*ishàh*]", al singolare, viene anche sancita la monogamia voluta da Dio[543]. Nella frase "l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie" traspare l'antico matriarcato.

Ecco, alla fine, cosa vuol dire l'immagine biblica del trarre la donna dalla metà dell'indifferenziato *adàm* per essere una sola carne con l'uomo. Paolo dirà: "Chi ama sua moglie ama se stesso. Infatti nessuno odia la propria persona, anzi la nutre e la cura teneramente"[544]. - *Ef* 5:28,29.

Ben diversa è la veduta misogina che si riscontra nell'apocrifo *Siracide*, in cui Iesùs (Ἰησοῦς) di Sirac scrive: "Se [la tua donna] non cammina al cenno della tua mano, toglila dalla tua presenza". - *Siracide* 25:26, *CEI*.

La norma stabilita da Dio (monogamia e indissolubilità del matrimonio) è richiamata da Yeshùa nel riferirsi a come era in principio: "Fu per la durezza dei vostri cuori che Mosè vi permise di mandare via le vostre mogli; ma *da principio non era così*. Ma io vi dico che chiunque manda via sua moglie, quando non sia per motivo di fornicazione, e ne sposa un'altra, commette adulterio" (*Mt* 19:8,9). Ora, si presti però attenzione alla reazione dei suoi stessi discepoli: "I discepoli gli dissero: «Se tale è la situazione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene prender moglie»" (v. 10). Dal dopo si comprende il prima: se al tempo di Yeshùa era disatteso il proposito di Dio per i coniugi, se perfino i suoi discepoli avrebbero preferito non sposarsi piuttosto che onorare la propria moglie e se "da principio non era così", com'era "da principio"? Da principio ***la donna era onorata***.

La creazione della donna mette il rilievo la sua impareggiabile dignità. Guardando dal poi al prima, vi leggiamo la salvaguardia dell'onore della donna.

---

[542] L'ebraico ha אֶחָד (*ekhàd*), "una (sola) / unica". Poco efficace *NR* che traduce "una stessa".
[543] La poligamia appare per la pima volta della Bibbia con Lamec, discendente del maledetto Caino (*Gn* 4:17,18) e carico di odio e di vendetta. - *Gn* 4:19,23,24.
[544] Paolo aggiunge: "Come anche Cristo fa per la chiesa". – *Ibidem*.

Le prime pagine di *Genesi* contengono una narrazione *teologica*, non storico-scientifica. L'agiografo non solo non poté darci dettagli particolareggiati sul come avvenne la creazione, dato che non era presente, ma neppure volle. Egli non si improvvisò storico e certamente non era uno scienziato. Era un teologo. E in ciò era ispirato.

CAPITOLO 48

Il meraviglioso e paradisiaco *gan* in *Eden*

“Il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male”. “Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden”. - *Gn* 2:8,9,15, Nuova *CEI*.

La delizia del *gan* delle meraviglie, rigoglioso di alberi belli e invitanti, è arricchita dal fiume che usciva dall’Eden per irrigarlo e che aveva quattro emissari, tra cui nientemeno che il Tigli e l’Eufrate (2:10-14). Tutto concorre a completare il quadro della felicità dell’uomo.

Il testo attuale di *Genesi* vede la fusione della narrazione dell’*adamàh* e del *gan* paradisiaco. È una duplice scena della felicità primitiva.

“Dio, il Signore, prese dalla terra un po’ di polvere e, con quella, plasmò l’uomo. Gli soffiò nelle narici un alito vitale e l’uomo diventò una creatura vivente”. – 2:7.	“Poi Dio, il Signore, piantò un giardino a oriente, nella regione di Eden e vi mise l’uomo che egli aveva plasmato”. – 2:8.

TILC

La prima scena si riallaccia a 1:26-29: “Dio disse: «Facciamo l’uomo: sia simile a noi, sia la nostra immagine. Dominerà sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sugli animali domestici, su quelli selvatici e su quelli che strisciano al suolo». Dio creò l’uomo simile a sé, lo creò a immagine di Dio, maschio e femmina li creò. Li benedisse con queste parole: «Siate fecondi, diventate numerosi, popolate la terra. Governatela e dominate sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su tutti gli animali che si muovono sulla terra». Dio disse: «Vi do tutte le piante con il proprio seme, tutti gli alberi da frutta con il proprio seme. Così avrete il vostro cibo” (*TILC*). La felicità umana è constatata da Dio stesso al seguente v. 31: “E Dio vide che tutto quel che aveva fatto era davvero molto bello”. – *TILC*.

Nella prima scena l’uomo abita nell’*adamàh*, benedetta e resa fertile da Dio. Nella seconda scena l’uomo è trasportato dall’*adamàh* nel *gan* di Eden. La condizione umana è felice e le prospettive pure sono di felicità. In nessuno dei due racconti, però, l’essere umano è creato in uno stato superiore di grazia. È sì simile a Dio e a sua immagine, ma – anche se ciò è tutt’altro che poco – nulla di più.

L’agiografo usa le immagini che gli sono proprie per descrivere la felice condizione umana. Può darsi che si rifaccia agli antichi miti del giardino degli dei, prendendone a prestito le descrizioni. O forse ha semplicemente in mente una verde oasi nella steppa, ricca d’acqua e di alberi. Per l’antico orientale ciò era il massimo della felicità. Ma lo scrittore sacro è soprattutto un teologo. Traspare quindi ben presto la sua intenzione di mostrare – nel suo linguaggio semplice, chiaro e descrittivo – come Dio elevò la prima coppia a uno stato di grazia soprannaturale. Lo scrittore ispirato non si ferma affatto alla bella descrizione del paradiso né si perde nel narrare quanto bella fosse lì la vita, come farebbe un cantastorie. Né propone una nostalgica morale. A lui, che è teologo, interessa più di tutto **la relazione con Dio**, che espone narrando la *familiarità* che l’essere umano aveva con Dio.

La rappresentazione semplice e finanche colorita dell’agiografo nasconde un alto significato che è profondamente teologico.

All’agiografo basta poi il lieve fruscio della brezza vespertina per avere un segno evidente della presenza di Yhvh: “Verso sera [“verso l’ora del giorno in cui soffia la brezza”, *TNM* 2017] l’uomo e la donna sentirono che Dio, il Signore, passeggiava nel giardino” (3:8, *TILC*). Che altro intende dire lo scrittore ispirato, con la sua descrizione psicologica della prima coppia che si nasconde dopo il peccato, se non che quella *familiarità con Dio* era stata persa?

La familiare e intima relazione con Dio si rifletteva anche nei rapporti tra l’uomo e la donna. “L’uomo e la sua donna, tutti e due, erano nudi, ma non avevano vergogna” (2:25, *TILC*): è così che il narratore descrive la pace divina che avvolgeva la prima coppia, e lo fa anche non trascurando la caratteristica psicologica della pace interiore. Nei rapporti dei due con Dio e tra loro stessi tutto è palese, nulla è nascosto; c’è confidenza e stima reciproca. Perfino la sessualità della prima coppia è alla luce del sole (“erano nudi, ma non avevano vergogna”). È la condizione altissimamente felice dell’innocenza. Certo i due sapevano benissimo di essere nudi, ma cosa significava per loro la nudità? Proprio nulla, alla pari di saper camminare o mangiare. È per il narratore che la nudità riveste il valore psicologico che ha tuttora e ne usa per indicare la loro primitiva innocenza, tanto che poi Dio domanderà con acutezza all’uomo che si è nascosto per la paura di essere nudo: “Chi ti ha detto che eri nudo?” (3:11, *TNM* 2017). La prima coppia non conosceva, prima del peccato, né il pudore né la concupiscenza.

“L'uomo e sua moglie”, *una sola carne*, “erano entrambi nudi e non ne avevano vergogna” (2:24,25). Questo passo mostra che, sebbene innocenti come bimbi, non erano bambini quanto alla conoscenza sessuale. Che fossero adulti in tutti i sensi lo mostra la loro consapevolezza della responsabilità morale di cui erano investiti: “Dio il Signore ordinò all'uomo: «Mangia pure da ogni albero del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare; perché nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai»” (2:16,17). La loro condizione originaria di innocenza

è per certi versi richiamata da Yeshùa allorché spiegò: “Se non cambiate e non diventate come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli”. - *Mt* 18:3.

La profonda pace dell’uomo e della donna con Dio non si riverbera solo sui rapporti tra uomo e donna, ma si era già riverberata sul mondo animale che fu fatto sfilare davanti all’*adàm* indifferenziato: “Dio, il Signore, fece tutti gli animali della campagna e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all’uomo per vedere come li avrebbe chiamati. Ognuno di questi animali avrebbe avuto il nome datogli dall’uomo. L’uomo diede dunque un nome a tutti gli animali domestici, a quelli selvatici e agli uccelli” (2:19,20, *TILC*). L’assegnazione dei nomi agli animali indica il dominio su di essi, ma si tratta di un dominio pacifico, tanto essi vanno docilmente dall’*adàm*, guidati da Dio[545]. Nel contempo, l’assegnazione dei nomi agli animali denota la capacità culturale (se così si può dire) dell’*adàm*, perché esso doveva pur conoscere bene le loro caratteristiche per assegnare loro dei nomi appropriati, il che traspare dallo scopo per cui Dio glieli fece sfilare davanti: “Perché ogni essere vivente portasse il nome che l'uomo gli avrebbe dato” (v. 19, *NR*). Ciò, tuttavia, non fa dell’*adàm* un etologo o uno scienziato. Il narratore genesiaco attribuirà il progresso dell’arte e della tecnica alle generazioni successive[546].

La primitiva felicità umana è dunque rappresentata attraverso il meraviglioso e paradisiaco *gan* dell’Eden. Il pensiero ebraico, del tutto privo di astrazioni (tipiche del modo di pensare greco-occidentale) non poteva che essere espresso con immagini concrete. Allo stesso modo vanno intesi “l'albero della vita” e “l'albero della conoscenza del bene e del male” (2:9). Anche queste due immagini rappresentano delle realtà spirituali. Vediamo ora quali.

Dopo il peccato di Adamo ed Eva, che avevano colto un frutto dall’albero loro interdetto, Dio dice: “Guardiamo che egli [l’uomo] non stenda la mano e prenda anche del frutto dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre” (3:22). Ora, a meno di ammettere che l’albero della vita producesse frutti con straordinarie capacità miracolose, va da sé che non ci troviamo di fronte ad un racconto da prendersi alla lettera. C’è tuttavia chi lo prende in modo semi-letterale: si sarebbe trattato di un vero albero con veri frutti ma con valenza puramente simbolica. In tal caso non si spiegherebbe però perché tale interpretazione varrebbe sono per i due alberi. Nella visione semi-letterale, ad eccezione dei poteri dei due alberi, tutto viene infatti letto come storico e alla lettera, compresi il serpente parlante, la creta con cui Dio fece l’*adàm*, le narici dell’*adàm*, l’operazione chirurgica praticata sull’*adàm*, la passeggiata serale di Dio nel giardino, le foglie di fico, Dio come primo cacciatore e sarto della storia

[545] Così accadrà anche prima del Diluvio: “Degli animali puri e degli animali impuri, degli uccelli e di tutto quello che striscia sulla terra, vennero delle coppie, maschio e femmina, a Noè nell'arca”. - *Gn* 7:8,9.

[546] Caino costruì una città, Iubal “fu il padre di tutti quelli che suonano la cetra e il flauto”, Tubal-Cain “l'artefice d'ogni sorta di strumenti di bronzo e di ferro”, Lamec compose una poesia (*Gn* 4:17,21-23); Noè e famiglia costruirono un enorme cassa galleggiante, “Noè, che era agricoltore, cominciò a piantare la vigna”. - *Gn* 9:18,20.

(3:21), i cherubini con in mano spade roteanti e fiammeggianti e così via[547]. Perché non allora le parole di Dio stesso "ne mangi e viva per sempre"?

Da seri studiosi dobbiamo domandarci come intendeva il testo il lettore ebreo. Le espressioni *albero della vita* e *vivere per sempre* richiamavano in modo spontaneo alla sua mente i miti mesopotamici. Si legge nel poema di Gilgamesh:

> "Questa pianta è una pianta famosa grazie alla quale l'uomo rinnova il suo soffio di vita. La voglio portare in Uruk, nei recinti. La voglio dare da mangiare a un vecchio e così provare la pianta! Il suo nome è: «L'uomo anziano è diventato giovane». La voglio mangiare, così da tornare ancora giovane … Ma un serpente sentì l'odore della pianta, emerse silenziosamente e se la portò via". – Tavoletta XI, righe 287-292, 297, 298.

Non è che gli antichi ebrei credessero a quel mito. Tantomeno ci credeva l'autore sacro, che ne usò però per esprime un concetto. La custodia angelica dell'albero della vita che - presidiato da cherubini - è irraggiungibile, vuol significare che il desiderio umano di vivere in eterno è irrealizzabile e che è solo Dio che ne detiene il potere. L'agiografo, il quale deve necessariamente far riferimento al suo ambiente culturale, sa afferrare bene *l'idea* che sta dietro l'albero della vita del mito babilonese e, spogliandolo di tutte le implicazioni pagane, ne usa l'immagine per formulare la sua **dottrina sulla felicità**.

In quale felicità poteva sperare Israele? Se partiamo da quella persa in Eden non ne troviamo una uguale. Nel quinto Comandamento è detto: "Rispetta tuo padre e tua madre, perché tu possa *vivere a lungo* nella terra che io, il Signore tuo Dio, ti do" (*Es* 20:12, *TILC*; cfr. 23:22-26); una lunga vita in Palestina era una condizione felice, ma non al livello di quella edenica eterna. In *1Re* 1:31 è detto che "Betsabea si inginocchiò e si inchinò con la faccia a terra, poi gridò: «*Viva per sempre* il re Davide, il mio signore!»" (*TILC*), ma si tratta solo del rispetto dell'etichetta di corte[548]. Così anche in *Dn* 2:4: "O re, possa tu vivere per sempre!" (*TNM* 2017) e in *Nee* 2:3. In *Sl* 32:1,2 è detta *felice* la persona a cui la trasgressione è perdonata e a cui Yhvh non imputa la colpa, ma è una felicità interiore che non garantisce la mancanza di sofferenza né di non morire. La stessa cosa vale per i paradossi di *Mt* 5 con cui Yeshùa dichiara felici gli afflitti e coloro che sono perseguitati. La massima felicità è rimanere

[547] Prendere alla lettera le prime pagine della Bibbia apre problemi insormontabili e di grande portata, oltre che assurdi. Ad esempio, quello della lingua. Che lingua parlavano Adamo ed Eva? E come l'avevano appresa? Ovviamente sarebbe stato solo Dio a poterla infondere direttamente in loro già bell'e pronta e ben strutturata con il suo vocabolario, la sua grammatica e la sua sintassi. Ma quale? Di certo non l'ebraico, che nella Bibbia è chiamato "lingua di Canaan" (*Is* 19:18) e "lingua giudaica" (*Is* 36:13). Forse l'accadico, la più antica lingua semitica conosciuta, che comprende i dialetti assiro e babilonese? Forse l'aramaico, che era la lingua parlata dapprima dai nomadi dislocati nelle valli del Tigri e dell'Eufrate e nelle maremme caldee? E Dio l'avrebbe connaturata anche nel serpente parlante? Si tratta di ragionamenti assurdi basati su ipotesi ancora più assurde.
[548] Oggi noi, al massimo, possiamo augurare "100 di questi giorni", sapendo che non si avvererà.

per sempre in comunione con Dio[549]. Che è quella appunto prospettata in Eden. La Bibbia si chiude infatti con la felicità edenica ristabilita: "A chi vince io darò da mangiare dell'albero della vita, che è nel paradiso di Dio". - *Ap* 2:7.

È non è privo di significato che in tutta la Bibbia il tema collegato all'albero della vita di *Gn* sia ripreso unicamente alla fine, in *Ap*. Nella letteratura extrabiblica ne troviamo tuttavia, per la prima volta dopo *Gn*, un lontano richiamo con una sua interpretazione: "Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità [ἐπ' ἀφθαρσίᾳ (*ep'aftharsìa*)]; lo fece a immagine della propria natura" (*Sapienza* 2:23, *CEI*). Il termine greco ἀφθαρσία (*aftharsìa*) è biblico. Ne usa solo Paolo in questi passi:

Rm 2:7	"Vita eterna a quelli che cercano gloria e onore e *incorruttibilità*"
1Cor 15:42	"È seminato nella corruzione, è destato nell'*incorruzione*"
1Cor 15:50	"Né la corruzione eredita l'*incorruzione*"
1Cor 15:53	"Questo che è corruttibile deve rivestire l'*incorruzione*"
1Cor 15:54	"Questo che è mortale avrà rivestito l'*immortalità*"
Ef 6:24	"Il nostro Signore Gesù Cristo nell'*incorruzione*"
2Tm 1:10	"Ha abolito la morte […] ha fatto luce sulla vita e sull'*incorruzione*"
Tito 2:7	"Mostrando *incorruzione* nel tuo insegnamento"

TNM 1987, in corsivo la traduzione di ἀφθαρσία (*aftharsìa*)

Escludendo *Tito* 2:7, in cui l'*aftharsìa* è morale, vediamo che essa è contrapposta alla vita fisico-carnale, come appare chiaro in *1Cor* 15:50 nel paragone "carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio, né la corruzione eredita l'incorruzione". L'*aftharsìa* è affiancata alla vita eterna in *Rm* 2:7. In *1Cor* 15:54 è contrapposta al mortale, assumendo così il senso di immortalità.

Sebbene si tratti di un apocrifo, il libro della *Sapienza*, dicendo ἐπ' ἀφθαρσίᾳ (*ep'aftharsìa*), "per immortalità", coglie lo scopo ultimo della creazione dell'essere umano. Il suo autore (forse un ebreo di Alessandria d'Egitto) ha qui un'intuizione che sarà elaborata poi da Paolo, l'unico che userà il termine greco *aftharsìa*, impiegato circa un secolo prima dall'apocrifo. Del tutto biblica è invece l'intuizione di *Ec* 3:11: "Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo. Ha perfino posto l'eternità [τὸν αἰῶνα (*tòn aiòna*)] nel loro cuore" (*TNM* 1987). Questa intuizione, che è ispirata, è di carattere teologico e sarà sviluppata da Paolo. Ma è anche di carattere psicologico (nella Bibbia il cuore è la sede della mente): ogni persona ha infatti la segreta propensione a trascurare il fatto che prima o poi dovrà morire.

L'"l'albero della vita" (2:9) è dunque un simbolo della vita senza fine[550]. La vita eterna che esso garantisce qualora Dio concedesse di prenderne, è però legata ad un comando divino, all'unica

[549] Psicologicamente possiamo dire che la vera felicità sta nella consapevolezza di essere importanti per qualcuno. Se quel qualcuno è Dio, se siamo consapevoli di essere importanti per Dio, questa la somma felicità. Paolo la esprime alla maniera ebraica impiegando il verbo *conoscere* biblicamente inteso: "Ora che siete stati conosciuti da Dio". – *Gal* 4:9, *TNM* 2017.

[550] Ciò rimane vero anche per coloro che, leggendo la Scrittura alla lettera, pensano ad un vero albero con veri frutti.

mitzvah (מצווה) data da Dio in Eden: "Dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare; perché nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai" (2:17). Anche con questo secondo albero siamo di fronte ad una immagine per una realtà spirituale.

Che cosa chiede Dio dando il suo comandamento negativo ("non")? La prima risposta che viene è: l'ubbidienza. Certamente, ma la nostra analisi non può fermarsi ad una risposta scontata che chiude la questione. Scavando più a fondo, ci domandiamo di che tipo è la richiesta divina. Per chi legge la Scrittura alla lettera si tratta di una richiesta materiale, tipo quella che troviamo scritta su certi cartelli: "Chi tocca muore". In questa visione materialistica la punizione appare esagerata, sproporzionata, e calata in un contesto che se preso alla lettera pone più problemi di quanti ne risolva: Dio pone "l'albero della vita *in mezzo al giardino*" (2:9, *TNM* 1987), *in bella vista*, e poi vieta di mangiarne i frutti, *pena la morte* (2:17). Sarebbe come una mamma che mette bene in vista su uno scaffale un vasetto di marmellata e poi dice al suo bambino: «Se ne mangi, ti caccio di casa» (anzi, «ti faccio morire», se vogliamo mantenere paritaria la corrispondenza). È quindi solo ovvio che la richiesta di Dio non è di ordine materiale, neppure nel caso in cui – leggendo letteralmente – si attribuisca valore simbolico ai gesti, che materiali rimarrebbero.

Il comando negativo divino "non ne mangiare" svela nelle conseguenze ("perché nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai") più che una semplice questione di ubbidienza o disubbidienza. Se volgiamo il comando negativo in una proposizione positiva, abbiamo: Se non ne mangi, certamente non morirai. Al di là dell'ubbidienza pura e semplice, vi è implicata la relazione con Dio stesso. La vita senza fine dipende da una condotta *morale*, come nella formula deuteronomica לְמַעַן יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ (*lemàan yaarichùn yamèycha*), "affinché si prolunghino giorni di te" (*Dt* 5:16), richiamata da Paolo in *Ef* 6:3, che al v. 2 commenta: "Questo è il primo comandamento con promessa"[551]. Comandamento con promessa, nella promessa. La felicità edenica, che ha sua pienezza nella familiarità co Dio, è legata ad una richiesta di ***ordine morale***. Vi è implicata la più intima spiritualità, finanche la psicologia della spiritualità.

A differenza dell'"l'albero della vita", che ha un corrispettivo nell'antica letteratura orientale, l'"l'albero della conoscenza del bene e del male" è una peculiarità esclusivamente biblica[552].

Tutto lo sconvolgente dramma umano si svolge attorno a questo albero proibito, il quale si trova nell'*adamàh* del *gan* in Eden insieme a tanti altri alberi: "[Dio] fece spuntare dal suolo alberi di ogni specie: erano belli a vedersi e i loro frutti squisiti . . . [uno] per infondere la conoscenza di tutto . . . Dio, il Signore, prese l'uomo e lo mise nel giardino di Eden per coltivare la terra e custodirla. E gli ordinò: «Puoi mangiare il frutto di qualsiasi albero del giardino, ma non quello dell'albero che infonde

[551] Paolo dice ἐντολὴ πρώτη **ἐν** ἐπαγγελίᾳ (*entolè pròte **en** epanghèlia*), "comandamento primo **in** annuncio/promessa". – *Ef* 6:2.
[552] Fino ad oggi non è stata trovata alcuna corrispondenza in tutta la letteratura dell'Oriente antico.

la conoscenza di tutto. Se ne mangerai sarai destinato a morire!»" (*Gn* 2,9,15-17, *TILC*). È questo misterioso "albero della conoscenza" che domina la scena del dramma e che - come vedremo - determinerà l'atteggiamento umano anche nei confronti dell'"l'albero della vita". Prima è però interessante soffermarsi ad analizzare lo schema con cui l'agiografo presenta gli eventi. Ce ne rendiamo conto quando analizziamo lo schema di *Es* 19-23 e di *Dt* 5:

Es 19	*Dt* 5:1-5	Popolo di Israele al monte Sinày	Prologo storico
Es 20-23:19	*Dt* 5:6-22	Comandamenti	Doveri
Es 23:20-33	*Dt* 5:23-33	Fedeltà o infedeltà	Benedizioni e maledizioni
SCHEMA DELLA TEOLOGIA DEL PATTO			

Nella narrazione genesiaca troviamo lo schema classico della teologia del patto:

Gn 2:5-15	Prologo
Gn 2:16a	Comandamento
Gn 2:16b	Maledizione (benedizione insita, con la fedeltà)

Più in particolare:

"Yhvh vi prese". - *Dt* 4:20.	"Yhvh Dio prese l'uomo". – *Gn* 2:15.	Verbo לָקַח (*laqàkh*)	
"Yhvh procurerà una dimora". - *Dt* 3:20.	"… e lo pose in giardino Eden". - *Gn* 2:15.	Verbo נוּחַ (*nùakh*) Verbo יָנַח (*yanàkh*)	Stessa origine

In *Gn* 2 troviamo tre punti teologici importanti:

1) La vicenda di Israele è trasferita ai primogenitori;
2) Il patto tra Dio e l'uomo fu disatteso dai progenitori e quindi poi rivolto a Israele;
3) L'agire di Dio non cambia[553].

Nel primo racconto della creazione la perfezione primitiva risalta ancora di più. Se tutte le opere creative[554] ricevono il sigillo divino finale *tov* (טוֹב), "buono", quella dell'essere umano riceve la più alta autenticazione: *tov meòd* (טוֹב מְאֹד), "molto buono" (1:31). Il capolavoro della creazione (che vede nel capolavoro della creazione dell'essere umano il suo capolavoro nella creazione della donna) corrisponde nel modo più perfetto (*tov meòd*) al disegno di Dio. E anche nel modo più bello, perché *tov* significa sia "buono" che "bello"[555].

[553] "Ogni cosa buona e ogni dono perfetto vengono dall'alto e discendono dal Padre degli astri luminosi presso il quale non c'è variazione né ombra di mutamento". - *Gc* 1:17.
[554] *Gn* 1:4,10,12,18,21,25.
[555] La stessa valenza la ha l'aggettivo greco καλός (*kalòs*) usato dalla *LXX* per tradurre l'ebraico *tov*.

La Bibbia inizia in modo entusiastico e ottimista: tutto è buono e bello, perfetto, in pace e in armonia. Alla prima coppia Dio mette a disposizione "*ogni albero* fruttifero" (1:29); la possibilità del male non è neppure insinuata. Alla fine, "Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono" (1:31). Tutto ciò non è semplicemente una bella apertura narrativa. Dietro c'è la profonda riflessione della *teologia della creazione*. La ritroveremo in *Is* 40:12-31;42:10-17;44:6-8;45:9-13,18-25;55, così come in *Sl* 104, e soprattutto nel grande *Hallèl*[556] di *Sl* 136. – Cfr. *Gb* 38.

> "Lui solo fa grandi prodigi:
> eterno è il suo amore per noi.
> Ha fatto i cieli con sapienza:
> eterno è il suo amore per noi.
> Ha disteso la terra sulle acque:
> eterno è il suo amore per noi".
> – *Sl* 136:4-6, *TILC*.

Il primo acconto della creazione è, nella sua relativa semplicità narrativa, molto profondo. Del tutto privo di antropomorfismi (che saranno però usati nel secondo racconto della creazione), poggia su importanti concetti espressi con termini tutt'altro che semplici, in verità difficili: *elohìm* (אֱלֹהִים), "Dio"; *hashamàym vehaàretz* (הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ), "i cieli e la terra"; *shamàym* (שָׁמַיִם), "cieli"; *èretz* (אֶרֶץ), "terra"; *adàm* (אָדָם), "essere umano". E questi termini-concetti sono messi in relazione tra loro. Con l'ordito della narrazione e con la trama dei termini si compone un tessuto che svela in controluce il grande disegno del Creatore; nel contempo, tra le righe, si legge la risposta alla domanda non espressa: da dove viene il male? Di certo non da Dio. Per sette volte, infatti, vi è detto che ciò che aveva creato era buono (la settima, molto buono). E ciò vi appone il sigillo della perfezione, essendo 7 il suo simbolo biblico.

La creazione, perfetta, è l'opera della **perfezione** di Dio, della **potenza illimitata** della sua *rùakh*[557] che dominava l'enorme massa d'acqua che ricopriva la terra avvolta nelle tenebre (1:2), della sua **sapienza** che con la sola parola realizzò progetti cosmici, della sua **grandiosità** espressa nel cielo stellato e nel creato animato dalla vita, del suo **infinito amore**, con quale si prende cura di tutto.

Il narratore ispirato sa esprimere tutto ciò ponendolo all'inizio della storia universale e della storia della salvezza. L'indicibile, incredibile e spettacolare bellezza della creazione fa da scena, da grandiosa scena a cielo aperto, al ***patto*** (prima con l'essere umano, poi col popolo eletto). Il *patto* è il fine della creazione e la creazione è la *via* che porta al patto.

"Dio disse: «Facciamo l'uomo: sia simile a noi, sia la nostra immagine» . . . Dio creò l'uomo simile a sé, lo creò a immagine di Dio, maschio e femmina li creò" (1:26,27, *TILC*). E *Sl* 8:6,7 aggiunge: "L'hai fatto di poco inferiore a un dio, coronato di forza e di splendore, signore dell'opera delle tue

[556] Il termine *Hallèl* (הלל), "lode", è riferito alle preghiere ebraiche recitative dei *Salmi* 113–118 e 136, per lodare e ringraziare durante le sante Festività comandate da Dio. Quelle racchiuse nei *Salmi* 113-118 sono dette "piccolo *Hallèl*"; quella del *Salmo* 136 viene chiamata "grande *Hallèl*". Il termine è contenuto anche nell'espressione *halèlu yàh* (הַלְלוּ יָהּ), "lodate Yah" (allelùia).
[557] רוּחַ.

mani. Tutto hai messo sotto il suo dominio[558]" (*TILC*). Queste parole ispirate del salmista sono in risposta alla riflessione che aveva appena fatto: "Se guardo il cielo, opera delle tue mani, la luna e le stelle che vi hai posto, chi è mai l'uomo perché ti ricordi di lui? Chi è mai, che tu ne abbia cura?" (*Sl* 8:4,5, *TILC*). Ciò che emerge ha dell'inaudito: Dio ha chiamato l'essere umano ad essere suo *socio*. Paolo dirà: "Quel che nessuno ha mai visto e udito quel che nessuno ha mai immaginato, Dio lo ha preparato per quelli che lo amano". - *1Cor* 2:9, *TILC*.

[558] Cfr. *Gn* 1:28: "[Dio] li benedisse con queste parole: «. . . Governatela [la terra] e dominate sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su tutti gli animali che si muovono sulla terra»". - *TILC*.

CAPITOLO 49

La tragica rottura

Il peccato

Dopo aver creato la prima coppia umana, “Dio vide che tutto quel che aveva fatto era davvero molto bello [טוֹב (*tov*)]” (*Gn* 1:31, *TILC*). *Bello e buono*: ambedue le qualità sono espresse nel termine ebraico *tov*. Questo meraviglioso stato è corrotto dal peccato, che è cattivo e anche brutto.

Se volessimo raffigurarlo con un’immagine, necessariamente disgustosa, nelle fonti interiori limpide e pure dei nostri progenitori s’insinuò un piccolo rigagnolo impuro che le inquinò e da cui uscì poi un torrente d’acqua nera che, ingrossandovi man mano nei discendenti, straripò dando origine ad una nauseabonda fogna.

Se nella visuale del buono e del bello c’era “l’albero della vita *in mezzo al giardino*” (2:9b, *TNM* 2017), nella tragedia è “l’albero della conoscenza del bene e del male” ad essere “l’albero che è *in mezzo al giardino*” (3:3, *TNM* 2017). È attorno a questo albero fatale che si svolge il dramma. Cibarsene comportava la pena di morte. Dio aveva dichiarato: “Puoi mangiare il frutto di qualsiasi albero del giardino, ma non quello dell’albero che infonde la conoscenza di tutto. Se ne mangerai sarai destinato a morire!” (2:16,17, *TILC*). Lo sapeva Eva, che disse: “Noi possiamo mangiare i frutti degli alberi del giardino! Soltanto dell’albero che è in mezzo al giardino Dio ha detto: Non mangiatene il frutto, anzi non toccatelo, altrimenti morirete!” (3:2,3, *TILC*), e che poi “prese un frutto e ne mangiò” e “lo diede anche all’uomo ed egli lo mangiò”. – V. 6c.

Sotto metafora, il racconto genesiaco ci parla della prima umanità (*adàm*) posta da Dio in un luogo lussureggiante e delizioso (*gan*) e in una condizione paradisiaca da sogno (*eden*). Ci parla anche teologicamente, tramite l’allegoria di due alberi posti ora l’uno ora l’altro al centro del *gan*, della possibilità di mantenere la vita o di perderla.

Questa stupenda narrazione, mantenendosi pittoresca, si fa *psicologica* in 3:1-6:

> “Il serpente era più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio, il Signore, aveva fatto.
> Disse alla donna:
> – Così Dio vi ha detto di non mangiare nessun frutto degli alberi del giardino!

La donna rispose al serpente:
– No, noi possiamo mangiare i frutti degli alberi del giardino! Soltanto dell'albero che è in mezzo al giardino Dio ha detto: Non mangiatene il frutto, anzi non toccatelo, altrimenti morirete!
– Non è vero che morirete — disse il serpente — anzi, Dio sa bene che se ne mangerete i vostri occhi si apriranno, diventerete come lui: avrete la conoscenza di tutto.
La donna osservò l'albero: i suoi frutti erano certo buoni da mangiare; era una delizia per gli occhi, era affascinante per avere quella conoscenza. Allora prese un frutto e ne mangiò. Lo diede anche all'uomo ed egli lo mangiò". – *TILC*.

Presentato come dialogo con un serpente parlante, abbiamo qui un dialogo interiore in cui un pensiero si insinua come un serpente nei meandri della mente e viene elaborato. Siamo qui di fronte ad una finissima psicologia, la psicologia della tentazione, che Giacomo sarà esporre con chiarezza e dettagliatamente:

"Se uno è assalito dalle tentazioni, non deve dire: «È Dio che mi tenta»: perché Dio non può essere tentato dal male ed egli non tenta nessuno. In realtà ognuno è tentato dal proprio desiderio cattivo, che prima lo attira e poi lo prende in trappola. Questo desiderio fa nascere il peccato, e il peccato, quando ha preso campo, porta la morte". – *Gc* 1:13-15, *TILC*.

L'atto peccaminoso è preceduto da pensieri. Prima che si trasformi in atto esteriore, tutto avviene interiormente, nella propria mente. Se andiamo a ritroso ripercorrendo tutto il processo che porta all'azione sbagliata (processo che può essere veloce, maturando – o, meglio, degenerando – in un momento; oppure lento, durando per giorni), possiamo renderci conto che tutto l'insieme dei pensieri origina da un singolo pensiero illecito. Singolo pensiero che, usando la terminologia di *Gn*, si insinua nella mente come un serpente; un desiderio, se usiamo la terminologia di Giacomo. È il pensiero-desiderio di cui parla Yeshùa in *Mt* 5:28 (che qui riguarda la passione sessuale maschile): "Se uno guarda la donna di un altro perché la vuole, nel suo cuore egli ha già peccato di adulterio con lei" (*TILC*)[559]. Il pensiero-desiderio, acuito da un'indebita curiosità, può avere per oggetto ogni sorta di illecito: la donna altrui, l'uomo altrui, un'esperienza, un frutto proibito. Questo pensiero-desiderio "prima lo attira". Esso alletta e attira, con l'immaginazione.

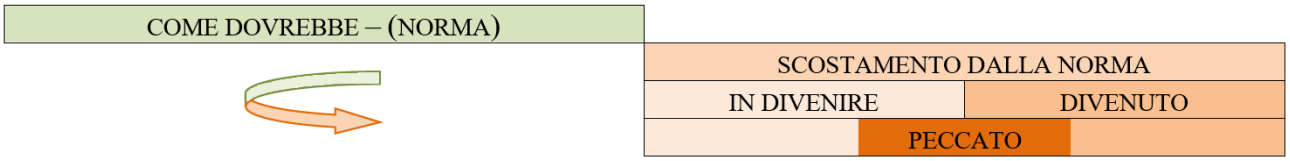
Nel caso di Eva c'è un misto di curiosità e di dubbio sul come potrebbe essere. Lei pensa: noi possiamo mangiare i frutti di tutti gli alberi del giardino, ma perché non quello dell'albero che è in mezzo al giardino? Moriremmo davvero? Non saremmo piuttosto come Dio, avendo la conoscenza di tutto?

È a questo punto che lei osserva l'albero e nota quanto i suoi frutti siano deliziosi e di certo buoni: è affascinata dalla possibilità di avere quella conoscenza di tutto che Dio ha. Il pensiero della

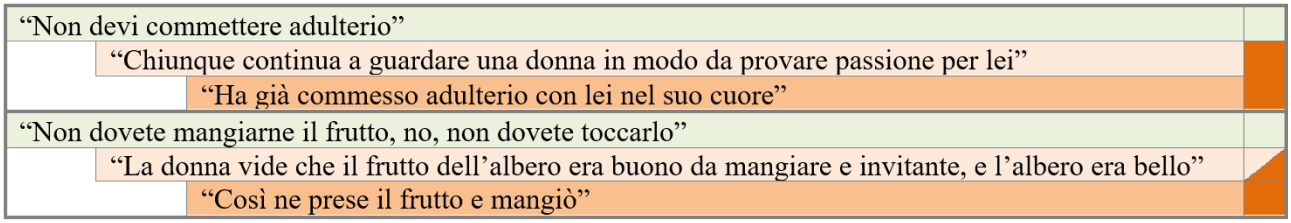
[559] Nel testo biblico: ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (*en tè kardìa autù*), "nel suo *cuore*"; nell'antropologia biblica il cuore è la sede dei pensieri, per cui "nel suo cuore" = nella sua *mente*.

trasgressione non è ancora trasgressione; in termini teologici: il pensiero del peccato non è peccato. Ma si è sul filo del rasoio.

Nel caso esposto da Yeshùa il pensiero del peccato è già peccato. Sebbene l'adulterio venga consumato solo nella mente tramite la fantasia, per il rabbi nazareno non fa differenza. Egli, venuto a rendere piena[560] la santa *Toràh* di Dio, le dà un giro di vite rendendola più stringente: "Sapete che nella Bibbia è stato detto: Non commettere adulterio. Ma io vi dico:" (*Mt* 5:27,28, *TILC*). Questo è davvero interessante. Schematizzando, si ha:



Esemplificando:



Mt 5:27,28; *Gn* 3:3,6 – *TNM* 2017

Mentre nel caso dell'adulterio consumato solo con la fantasia si ha già il peccato perché si "*continua* a guardare una donna *in modo da provare* passione per lei", nel caso di Eva il pensiero-desiderio produce pressoché subito l'azione. Il pur efficace "così" inserito da *TNM* manca nel testo ebraico, che ha: "Vide la donna che . . . e prese", stabilendo così un tutt'uno tra vista-pensiero-desiderio e azione. Il meccanismo mentale è il medesimo, se pur nella diversa e fina sfumatura tra maschile e femminile.

L'abilissimo agiografo gioca anche con le parole inserendo una nota ironico-sarcastica. In 3:1 egli dice che "il serpente era il più *astuto* [עָרוּם (*arùm*), singolare di *arumìm*] di tutti gli animali" e al versetto precedente, in 2:25, aveva detto che l'uomo e la donna "continuarono a essere *nudi* [עֲרוּמִּים (*arumìm*)]", "eppure non si vergognavano" (*TNM* 1987). Se c'è una connessione tra questi due versi, il lettore è sfidato con il gioco di parole a trovarla. Ciò che fece accorgere i nostri primogenitori d'essere *nudi* (*arumìm*) fu il peccato (cfr. 3:11), e questo fu causato dall'*astuto* (*arùm*) serpente.

Dal punto di vista scenico, il racconto del peccato si volge attorno all'albero proibito; dal punto di vista contenutistico, si fonda sull'accoppiamento *bene* e *male*, che svolge una parte fondamentale e decisiva. Il binomio bene-male in combinazione con il sostantivato del verbo "conoscere" genera la

[560] "Non pensate che io sia venuto ad abolire la *Toràh* o i Profeti. Non sono venuto ad abolire, ma a *rendere pieno* [πληρῶσαι (*pleròsai*)]". – *Mt* 5:17.

formula biblica “conoscenza del bene e del male”, la quale – più che svelare – cela. Non si tratta di una semplice espressione narrativa: è il risultato, condensato, di una profonda riflessione teologica e psicologica. Per comprenderla vanno indagati biblicamente i suoi due componenti: “conoscenza” e “bene e male” in binomio, correlati tra loro.

Mantenendoci nel contesto del racconto vediamo che sono i frutti dell’albero interdetto a concedere la *conoscenza* e vediamo anche che la prima coppia sembra ottenerla mangiandone ovvero peccando. L’ottenuta conoscenza è attestata da Yhvh stesso: “Dio il Signore disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi, quanto alla conoscenza del bene e del male»”. - *Gn* 3:22.

Nel pensiero ebraico, che è sempre concreto, la conoscenza non è quella intellettuale della filosofia greca e del nostro modo di pensare occidentale. È invece una conoscenza pratica, ottenuta facendone l’esperienza. La prima coppia la ottenne infatti mangiando il frutto dell’albero proibito.

La *natura* di questa conoscenza è indicata da ciò che dice il serpente parlante a Eva: “Dio sa che nel giorno che ne mangerete, i vostri occhi si apriranno e sarete come Dio, avendo la conoscenza del bene e del male” (3:5). Si tratta di una conoscenza di *origine divina*.

L’insinuazione “sarete come Dio” inganna la prima donna, che si rese conto che “che l'albero era buono per nutrirsi, che era bello da vedere e che l'albero era desiderabile per acquistare conoscenza”, tanto che “prese del frutto, ne mangiò e ne diede anche a suo marito, che era con lei” (3:6). La frase “desiderabile per acquistare conoscenza” va compresa nell’originale ebraico. Giovanni Diodati la tradusse “desiderabile per avere intelletto”, puntando sull’intellettuale e quindi trascurando l’aspetto biblico esperienziale. La *Nuova Diodati* è peggiorativa e traduce “desiderabile per rendere uno intelligente”. La nuova *TNM* va completamente fuori strada: “Bello da vedere”; la vecchia versione traduceva “desiderabile da guardare”, con questa nota in calce: «“Da guardare”, LXXSyVg. Lett. “per impartire sapienza (intelligenza; prudenza)”», nota da cui si deduce che qualcosina aveva capito, ma male, finendo per deragliare del tutto. Più corrispondente al testo biblico è la nuova *CEI*: “Desiderabile per acquistare saggezza”, che va però capito sapendo che la parola “saggezza/sapienza” traduce il vocabolo ebraico חָכְמָה (*khokmàh*) che non ha un perfetto equivalente in italiano; per gli ebrei indicava l’abilità di una persona in un campo specifico, tanto che gli ebrei parlavano di un muratore saggio o di un carpentiere saggio. Vediamo, ora, la frase di 3:6 nel testo biblico originale:

וְנֶחְמָד הָעֵץ **לְהַשְׂכִּיל**
venekhmàd haèts ***lehaskìl***
e desiderabile l’albero **per rendere saggio**

Lehaskìl è la forma verbale *hifìl* (causativo attivo) del verbo *sachàl*. Il verbo ebraico שָׂכַל (*sachàl*), che in sé significa “riuscire / avere successo”, nella sua forma *hifìl* significa “rendere saggio” (il prefisso ebraico *le* significa “per”). Questo verbo è usato spesso nella Bibbia in parallelismo con דַּעַת (*dàat*), “conoscenza”. Il profeta Geremia promette per il tempo della fine: “Vi darò dei pastori

secondo il mio cuore, che vi pasceranno con conoscenza [דֵּעָה (*deàt*)] e essere saggi [הַשְׂכֵּיל (*haskèl*)]" (*Ger* 3:15; cfr. *Gb* 34:35). Nel racconto genesiaco il significato fondamentale della conoscenza denota delle realtà profondamente spirituali. La conoscenza è un privilegio divino. - *Gn* 3:22.

Più sopra abbiamo detto che sembra che la prima coppia ottenga la conoscenza mangiando il frutto proibito ovvero peccando. Ora è il caso di precisare. In 3:22 Dio non dice: "L'uomo è diventato simile a uno di noi nel conoscere il bene e il male", come tradotto da *TNM* 2017. Se così fosse, l'uomo avrebbe davvero ottenuto quella conoscenza. Nella Bibbia è invece scritto: "L'uomo è diventato come uno di noi *per conoscere bene e male*"[561]. Non quindi una somiglianza con Dio "nel conoscere" (*TNM*), ma la *pretesa* umana di essere simile a Dio "*per* conoscere". L'attrattiva che questo aspetto oscuro esercitò sulla donna è raffigurata tramite l'insinuazione di un serpente parlante. Essendo la conoscenza nella Scrittura empirica, il tentativo di ottenerla è raffigurato con l'azione materiale di prendere il frutto e mangiarlo.

"Allora si aprirono gli occhi ad entrambi e s'accorsero che erano nudi" (3:7). Questa espressione può essere compresa anche da noi occidentali, sebbene noi intendiamo l'apertura degli occhi come un modo di dire. La concretezza dell'ebraico si riscontra nel suo risultato. Il testo legge, letteralmente: "Si aprirono occhi di due loro e conobbero che nudi loro". Potremmo tradurre: "Gli si spalancarono gli occhi e si resero conto di essere nudi". Nella concretezza c'è tutta la psicologia del mutamento improvviso della condizione interiore. Dopo aver ingerito il frutto vietato, non hanno alcuna consapevolezza di aver ottenuto chissà che: con agitato stupore si rendono però conto che qualcosa dentro di loro è molto cambiato. Ora diventano ad un tratto consapevoli della loro vergogna, espressa nella nudità. E sentono l'impellente bisogno di nasconderla: "Unirono delle foglie di fico e se ne fecero delle cinture" (3:7), immagine efficacemente concreta. La psicologia è molto sottile: si vergognano prima di sé stessi, tra di loro, e poi davanti a Dio (3:10). I rapporti di familiarità e di confidenza tra loro e con Dio si sono guastati.

C'è chi, travisando completamente il senso che il verbo יָדַע (*yadà*), "conoscere", ha nel contesto, sostiene che il peccato della prima coppia consisté nella loro unione sessuale. Quale esempio per tutti, riportiamo quanto dichiarato dalla Chiesa dell'unificazione[562]: "Mangiare il frutto dell'albero, conseguentemente alla tentazione di Satana, sta a significare che l'uomo ebbe una relazione sessuale con Satana e, di conseguenza, dette origine ad una cattiva discendenza", "L'origine del peccato fu una relazione immorale fra Adamo ed Eva e l'Arcangelo", "Se Adamo ed Eva fossero giunti alla perfezione e si fossero uniti in matrimonio […] si sarebbe potuto realizzare un mondo ideale". – *I*

[561] הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע (*haadàm hayàh keakhàd mimènnu ladàat tov varà*).

[562] Nota anche come *Associazione Spirituale per l'Unificazione del Mondo Cristiano,* un nuovo movimento religioso coreano fondato dal reverendo Sun Myung Moon nel 1954.

principi divini, The Holy Spirit Association for the Unification of Word Christianity, 1973, pagg. 61, 69.

Sarebbe inutilmente dispendioso esaminare qui tutte le discutibili argomentazioni addotte dalla Chiesa dell'unificazione a sostegno della sua dottrina, le quali sono in verità un'accozzaglia di versetti biblici letti in un certo modo togliendoli dal contesto.

Più o meno sulla stessa linea del reverendo Sun Myung Moon, fu il teologo e filosofo greco Clemente Alessandrino[563] (150 circa – 215 circa), che nei suoi *Stromati* – in greco Στρωματεῖς (*Stromatèis*) o Στρώματα (*Stròmata*); in latino: *Stromata* – sostenne che la conoscenza del bene e del male fu ottenuta tramite un'unione sessuale prematura; egli scrive che la prima coppia "aveva desiderato la grazia del matrimonio prima del tempo dovuto"; che i due "furono mossi prima del necessario" e che "il giudizio di Dio è giusto su coloro che non hanno aspettato", sostenendo infine che "questo è l'albero della conoscenza se non violiamo le leggi del matrimonio". - *Stromati* 3:14,17.

Possiamo invece più utilmente esaminare l'argomentazione non erudita addotta da chi poggia sul senso che ha il verbo יָדַע (*yadà*), "conoscere". In *Gn* 4:1 è detto che "Adamo *conobbe* [יָדַע (*yadà*)[564]] Eva, sua moglie, la quale concepì". La nuova *TNM* traduce: "Adamo ebbe rapporti sessuali con sua moglie Eva, e lei rimase incinta". Questa traduzione, sebbene non letterale, dà il senso esatto del passo. "Conoscere" può infatti avere *anche* il senso di conoscere carnalmente, intimamente, sessualmente. Tale senso, evidente[565] in *Gn* 4:1, lo riscontra, ad esempio, in *1Re* 1:4: "La fanciulla era bellissima, si prendeva cura del re e lo serviva; ma il re *non la conobbe* [לֹא יְדָעָהּ (*lo yedaàh*)]" (*ND*)[566]. Così anche in *Gdc* 11:39. Come si fa a sapere quando il verbo *yadà*, "conoscere", assume questo senso particolare? Dal contesto, ovviamente. Quando in *1Sam* 1:19 è detto che "Elkanah conobbe Anna, sua moglie" (*ND*)[567], è solo in senso sessuale che possiamo intendere *yèda* (יֵּדַע), "conoscere", non solo perché subito dopo è detto che Anna concepì e partorì un figlio, ma anche perché dal testo precedente sappiamo che l'aveva sposata da tempo.

In ogni caso, non possiamo prendere uno dei sensi del verbo ebraico "conoscere" e applicarlo indiscriminatamente. Un conto è conto è conoscere una donna, ben altro conoscere il bene e il male. La differenza è enorme, se non altro perché il bene e il male non sono conoscibili come una donna.

---

563 Clemente è venerato come santo dalla Chiesa Cattolica.

564 Il perfetto *yadà* (יָדַע) è assunto come voce del verbo "conoscere". Noi diciamo, ad esempio, che "amò" è il perfetto di "amare" e nel vocabolario è l'infinito "amare" che cerchiamo, e non "amò"; nella nostra grammatica parliamo quindi di verbo "amare". La grammatica ebraica adotta un sistema del tutto diverso: invece di dare un nome ai tempi (perfetto, futuro, participio, infinito e così via), come facciamo noi, utilizza un verbo tipo: קָטַל (*qatàl*), "uccise" (nei dizionari è però impiegato il verbo פעל (*paàl*), "fare"). Così, alla domanda su qual è il perfetto di "conoscere", l'ebreo direbbe: qual è l'"uccise" di "conoscere"?

565 Evidente per la sua conseguenza: il concepimento.

566 "La ragazza era straordinariamente bella; aveva cura del re e lo assisteva, ma il re non ebbe rapporti sessuali con lei". – *TNM* 2017.

567567 "Elcàna ebbe rapporti sessuali con sua moglie Anna". – *TNM* 2017.

Se poi vogliamo rispondere stupidamente ad una argomentazione stupida[568], bene e male non hanno un corpo carnale.

Ciò chiarito, ci si potrebbe comunque domandare se ci sia un qualche rapporto tra il primo peccato e la sessualità, dato che subito dopo è detto che entrambi "s'accorsero che erano nudi" (3:7). Possiamo per certi versi dire di sì, ma senza confondere la conseguenza con la causa. Il loro peccato fu di disubbidienza e di orgoglio, non implicò nulla di sessuale, tuttavia la prima conseguenza fu la vergogna, rendendosi conto di essere nudi, tanto che si coprirono in fretta le parti intime. Possiamo dire che fu una conseguenza d'ordine psicologico[569], senza trascurare la valenza biblico-simbolica della nudità. - Cfr. *Ap* 3:17,18.

In cosa davvero consistette il primo peccato lo si evince da *Flp* 2, in cui Paolo incoraggia i filippesi a mostrare amore ai fratelli, evitando l'egoismo e assumendo un atteggiamento di modestia; e lo fa citando loro il massimo esempio, quello di Yeshùa: "Abbiate in voi lo stesso sentimento che è stato anche in Cristo Gesù" (*Flp* 2:5, *NR*). E cosa fece Yeshùa? Egli, "benché esistesse nella forma [μορφῇ (*morfè*), "a immagine"] di Dio, non prese in considerazione una rapina, cioè che dovesse essere uguale a Dio. No, ma vuotò se stesso e prese la forma di uno schiavo, divenendo simile agli uomini. Per di più, quando si trovò in figura d'uomo, umiliò se stesso e divenne ubbidiente fino alla morte". - *Flp* 2:5-8, *TNM* 1987.

Paolo sta parlando a degli uomini e cita l'esempio umano di Yeshùa. Questi non fece come l'uomo Adamo che pensò di farsi uguale a Dio e di rapinarlo così del suo diritto di essere Dio (il serpente aveva detto ad Eva: "Voi sarete davvero simili a Dio" (*Gn* 3:5, *TNM* 1987). Paolo paragona Yeshùa ad Adamo (*1Cor* 15:45; *Rm* 5:12, sgg.). Adamo era a immagine di Dio (*Gn* 1:26), creato direttamente da Dio; Yeshùa era come Adamo, creato da Dio con la sua nascita verginale. Adamo volle farsi uguale a Dio, credendo alla menzogna del maligno; Yeshùa non cedette alle tentazioni del diavolo (cfr. le tentazioni in *Mt* 4). Yeshùa non solo era a immagine di Dio, come lo fu Adamo, ma era anche della stessa discendenza di Adamo, "divenendo simile agli uomini". Qui Paolo, contro la tendenza a fare di Yeshùa un angelo o una "apparenza", dice che egli ebbe proprio la natura umana e fu proprio simile agli uomini, della discendenza di Adamo; proprio come Adamo "generò un figlio a sua somiglianza, a sua immagine [ebraico דמות (*demùt*)], e gli mise nome Set" (*Gn* 5:3, *TNM* 1987), così Yeshùa era anche a immagine dei discendenti di Adamo. Questo uomo, Yeshùa, "prese la forma di uno schiavo", "umiliò se stesso e divenne ubbidiente fino alla morte"; c'è qui un richiamo al "servo di Yhvh" (*Is*

[568] "Rispondi allo stupido secondo la sua stoltezza, perché non creda di essere saggio". – *TNM* 2017.

[569] La loro coscienza, già sporca per la disubbidienza, li faceva sentire ancora più colpevoli e vergognosi per i pensieri sensuali suscitati dalla reciproca nudità, prima del tutto spontanea ma ora fuori posto. (Tra gli esseri viventi solo l'uomo e la donna sentono tale disagio. Gli animali, privi di coscienza, si accoppiano liberamente in pubblico, cosa che nella società umana è considerata oscena e oltraggiosa per la pubblica morale).

53:7); va notato che il “servo di Yhvh” in *Isaia* è chiamato indifferentemente “servo” (schiavo, cfr. v. 7) e anche “figlio”. Ecco quindi il senso vero del passo, nel suo parallelismo.

ADAMO	YESHÙA, SECONDO ADAMO
A immagine di Dio	A immagine di Dio
Pretese di rapinare Dio	Non pretese di rapinare Dio
Pretese di farsi uguale a Dio	Non pretese di farsi uguale a Dio
Era perfettamente uomo	Era perfettamente uomo
Tuttavia, volle elevarsi a Dio	Tuttavia, si abbassò a schiavo
Disubbidendo fino alla morte	Ubbidendo fino alla morte

Dal fraintendimento del primo peccato è sorta la falsa dottrina del peccato originale. La sua confutazione è trattata nello studio *Il cosiddetto peccato originale*.

All’inizio abbiamo detto che il binomio bene-male in combinazione con il sostantivato del verbo “conoscere” genera la formula biblica “conoscenza del bene e del male”, la quale – più che svelare – cela. Ora affrontiamo la questione da un diverso punto di vista che, per così dire, potremmo chiamare geometrico, ovvero relativo ad una geometria spirituale. Partiamo da queste raffigurazioni, basate sull’ambiziosa prospettiva presentata dal serpente: “Sarete come Dio, avendo la conoscenza del bene e del male” (*Gn* 3:5):

Dio ⇳ Eva e Adamo	Dio ⇩ Eva e Adamo	Dio ⇧ Eva e Adamo

La frase di 3:5 contiene una menzogna (“sarete come Dio”) e un dato di fatto (Dio ha la conoscenza del bene e del male). Ambedue questi dati escludono la possibilità di un rapporto vicendevole (⇳) tra alto e basso (tra Dio e l’essere umano). Considerato poi che Dio aveva interdetto quella conoscenza, va esclusa la direzione da alto a basso (⇩). È l’essere umano che ambisce alla conoscenza che solo Dio ha, per cui il binomio “bene e male” indica una direzione verso l’alto (⇧). Ciò stabilito, è il binomio “bene e male” che va indagato per determinare bene l’oggetto della sua attività spirituale verso l’alto.

Secondo l’esegeta Paul Humbert, “la conoscenza del bene e del male” consisterebbe nel risveglio della ragione e della coscienza morale (cfr. *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1940, pagg. 82-116). Ma ciò va escluso perché comporterebbe la direzione alto-basso (⇩). Né si può citare *Dt* 1:39 in cui si parla di bambini che “non conoscono né il bene né il male”, perché qui si tratta solo di maturazione nella crescita e comunque mai tesa ad avere “la conoscenza del bene e del male” che solo Dio ha. In più, tale maturazione si perde con l’età molto avanzata: “Oggi ho 80 anni. Posso io, il tuo servitore, distinguere il bene dal male? Posso assaporare quello che mangio o quello che bevo?”. - *2Sam* 19:35, *TNM* 2017.

La stessa logica del testo genesiaco impedisce di intendere “la conoscenza del bene e del male” come risveglio della ragione e della coscienza morale. Eva, infatti, ha piena coscienza della

disubbidienza quando dichiara: “Dio ha detto: «Non ne mangiate e non lo toccate»” (*Gn* 3:3) e fa uso della sua ragione quando consapevolmente “osservò che l'albero era buono per nutrirsi, che era bello da vedere e che l'albero era desiderabile per acquistare conoscenza” e “prese del frutto, ne mangiò e ne diede anche a suo marito, che era con lei” (v. 6). La ragione e la coscienza stanno alla base dell’atto deliberato, non ne sono la conseguenza. La prima coppia era pienamente in grado di intendere e di volere, come si direbbe oggi. Aveva il pieno possesso delle proprie facoltà mentali, morali e spirituali.

Un altro esegeta, Hubert Junker, interpreta “bene e male” nel senso di onniscienza (cfr. *Die biblische Urgeschichte*, Bonn, 1932, pag. 48). Così anche Paul van Imschoot nel suo *Theologie De L'Ancien Testament* (tome II), 1956, pagg. 289-290. E così pure Gerhard von Rad nel suo *Das erste Buch Mose*, 1949, pagg. 71-72. Dal solo punto di vista linguistico sarebbe anche possibile dare questa connotazione alla formula genesiaca. Ad esempio, secondo la donna saggia di Teoca il re Davide “è come un angelo del vero Dio nel distinguere il bene e il male” ed “è a conoscenza di *tutto* quello che accade” (*2Sam* 14:17,20. *TNM* 2017). Ma c’è un però. La conoscenza angelica di *tutto* è un sapere cumulativo, mentre “la conoscenza *del bene e del male*” è riferita ad un sapere specifico che è prerogativa di Dio soltanto.

In *Gn* l’aspirazione umana è ad una conoscenza divina: “Sarete come Dio, avendo la conoscenza del bene e del male”, “l'uomo è diventato come uno di noi, quanto alla conoscenza del bene e del male” (3:5,22). La prima coppia volle essere padrona di sé stessa e agire di testa propria stabilendo ciò che è bene e ciò che è male. *Is* 5:20 sentenzia: “Guai a quelli che chiamano bene il male, e male il bene”, e questo fecero Eva ed Adamo. Scambiando il male per bene, il peccato fu da loro ritenuto il massimo dei valori. Fu un peccato di superbia, di smisurata presunzione.

> “Cercate il bene e non il male, affinché viviate … Odiate il male, amate il bene”. - *Am* 5:14,15.

Acuto conoscitore della natura umana, l’agiografo ci presenta un’immagine sempre attuale del peccato: ogni volta che si commette una cattiva azione si stacca un frutto proibito da quell’albero, che appare buono per nutrirsi, bello da vedere e desiderabile. E la conseguenza è sempre la stessa.

Rimanendo nel campo delle immagini, eccoci ora al *serpente*, che con la sua magica abilità seduttrice trasforma l’idillio paradisiaco in un dramma sconvolgente. Del tutto inatteso, il serpente compare sulla scena. Lo scrittore genesiaco lo sceglie con grande intelligenza: in tutto l’Oriente antico esso era venerato come principio della vita e come forza benefica. Al serpente erano attribuite forze vitali misteriose, ottenibili con la magia. Nell’immagine a lato, un faraone egizio che esibisce sulla fronte un superbo cobra arrotolato su sé stesso, simbolo del potere e della saggezza dell’uomo/dio, nonché foriero di vita, d'immortalità e di poteri occulti. I lettori di *Gn* capivano al volo l’allusione. Il libro non canonico di *Sapienza* lo identifica in 2:24 col diavolo: “La morte è entrata nel

mondo per invidia del diavolo" (*CEI*). Seguendo questa interpretazione, le Sacre Scritture Greche la portano avanti. *Ap* 20:2 parla del "dragone, il serpente antico, cioè il diavolo, Satana" (cfr. *Ap* 12:9). Yeshùa stesso si riferì alla scena genesiaca quando definì il diavolo "omicida fin dal principio" (*Gv* 8:44). Altrettanto fece Giovanni dicendo che "il diavolo pecca fin da principio". - *1Gv* 3:8.

La drammatica sceneggiatura degli eventi che portano al peccato è costruita dall'agiografo avendo come struttura la teologia del patto. Lo scrittore lo aveva già fatto nella narrazione di *Gn* 2:5-16, che abbiamo analizzato nel precedente capitolo e di cui riportiamo lo schema:

SCHEMA DELLA TEOLOGIA DEL PATTO			
Es 19	*Dt* 5:1-5	Popolo di Israele al monte Sinày	Prologo storico
Es 20-23:19	*Dt* 5:6-22	Comandamenti	Doveri
Es 23:20-33	*Dt* 5:23-33	Fedeltà o infedeltà	Benedizioni e maledizioni

Nella narrazione genesiaca troviamo lo schema classico della teologia del patto:

Gn 2:5-15	Prologo
Gn 2:16a	Comandamento
Gn 2:16b	Maledizione (benedizione insita, con la fedeltà)

Più in particolare:

"Yhvh vi prese". - *Dt* 4:20.	"Yhvh Dio prese l'uomo". – *Gn* 2:15.	Verbo לָקַח (*laqàkh*)	
"Yhvh procurerà una dimora". - *Dt* 3:20.	"… e lo pose in giardino Eden". - *Gn* 2:15.	Verbo נוּחַ (*nùakh*) Verbo יָנַח (*yanàkh*)	Stessa origine

In *Gn* 2 troviamo tre punti teologici importanti:

1) La vicenda di Israele è trasferita ai primogenitori;
2) Il patto tra Dio e l'uomo fu disatteso dai progenitori e quindi poi rivolto a Israele;
3) L'agire di Dio non cambia.

Lo schema della teologia del patto risulta più evidente mettendo a confronto i paralleli:

Es 19	*Dt* 5:1-5	*Gn* 2:5-15	Prologo	*Gn* 2:15	Lavorare e custodire	Nota 1
Es 20-23:19	*Dt* 5:6-22	*Gn* 2:16a	Doveri	*Gn* 2:17a	Non ne mangiare	Nota 2
Es 23:20-33	*Dt* 5:23-33	*Gn* 2:16b	Esito	*Gn* 2:17b	Se no, morirai	Nota 3

SCHEMA DELLA TEOLOGIA DEL PATTO	
Nota 1	"Dio il Signore prese dunque l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo lavorasse e lo custodisse". **Lavorare** e **custodire** corrispondono in *Dt* al **servizio** e all'**osservanza del precetto**.
Nota 2	"Dell'albero della conoscenza del bene e del male **non ne mangiare**". Il divieto è formulato secondo lo stile tipico della *Toràh*; esempi: "Non farti scultura" (*Es* 20:4), "Non rubare". - *Es* 20:15.
Nota 3	"Nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai". Per Israele: "Altrimenti si accenderà contro di voi l'ira del Signore ed egli chiuderà i cieli in modo che non vi sarà più pioggia, la terra non darà più i suoi prodotti e voi perirete presto nel buon paese che il Signore vi dà". - *Dt* 11:17. Ubbidendo a Dio, l'uomo avrebbe avuto accesso all'albero della vita, così come Israele sarebbe stata elevata rispettando la *Toràh* (*Es* 19:5,6; cfr. *Dt* 11:13-15,21-5).

	“Guardate, io metto oggi davanti a voi **la benedizione e la maledizione**: la benedizione se ubbidite ai comandamenti del Signore vostro Dio, che oggi vi do; la maledizione, se non ubbidite ai comandamenti del Signore vostro Dio, e se vi allontanate dalla via che oggi vi ordino” (*Dt* 11:26-28). Sullo sfondo aleggia *Es* 20:20: “Non temete, Dio è venuto per mettervi alla prova, perché ci sia in voi timore di Dio, e così non pecchiate”.

Dopo la creazione della donna, l’agiografo fa questo commento: “L'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una stessa carne” (*Gn* 2:24). Qualche commentatore[570] vede tra le righe dell’interpretazione[571] dello scrittore sacro un velato rimprovero all’*adàm* collettivo e a Israele (nello schema della teologia del patto) di aver abbandonato Dio per unirsi a falsi dei. Può anche darsi che sia così. Il verbo עָזַב (*asàv*), “lasciare/abbandonare”, usato in 2:24[572], è impiegato anche in *Dt* 29:24,25: “Hanno abbandonato [עָזְבוּ (*àsvu*)] il patto del Signore . . . sono andati a servire altri dèi”. Tuttavia, in *Gn* 2:24 si intende dire che l’uomo deve abbandonare tutti i suoi legami familiari per mettere al primo posto sua moglie. È una maturazione verso una nuova famiglia, e non si vede come ciò possa alludere a qualcosa di negativo. Paolo, riferendosi al matrimonio mistico tra il Messia e la sua congregazione, scriverà riferendosi al passo di *Gn*: “Allo stesso modo anche i mariti devono amare le loro mogli, come la loro propria persona. Chi ama sua moglie ama se stesso. Infatti nessuno odia la propria persona, anzi la nutre e la cura teneramente, come anche Cristo fa per la chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. *Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due diverranno una carne sola*. Questo mistero è grande; dico questo riguardo a Cristo e alla chiesa” (*Ef* 5:28-32). Comunque sia, lasciamo agli studiosi che leggono questo libro di fare le proprie valutazioni.

Rimanendo in tema di parallelismi tra *Gn* e la *Toràh* nell’ambito della teologia del patto, l’interrogatorio svolto da Yhvh in Eden ricorda vagamente ciò che Mosè dirà ad Aaronne:

IN EDEN	AL SINÀY
“Poi udirono la voce di Dio il Signore, il quale camminava nel giardino sul far della sera . . . Dio il Signore chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?». Egli rispose: «Ho udito la tua voce nel giardino e ho avuto paura . . .». Dio disse: «Chi ti ha mostrato che eri nudo? . . .». L'uomo rispose: «La donna che tu mi hai messa accanto, è lei che . . .». Dio il Signore disse alla donna: «Perché hai fatto questo?». La donna rispose: «Il serpente mi ha ingannata e io ne ho mangiato»”. - *Gn* 3:8-13.	“Mosè disse ad Aaronne: «Che ti ha fatto questo popolo, che gli hai attirato addosso un così grande peccato?». Aaronne rispose: «L'ira del mio signore non s'infiammi; tu conosci questo popolo e sai che è incline al male. Essi mi hanno detto: "Facci un dio che vada davanti a noi; poiché quel Mosè, l'uomo che ci ha fatti uscire dal paese d'Egitto, non sappiamo che fine abbia fatto". Io ho detto loro: "Chi ha dell'oro se lo levi di dosso!". Essi me l'hanno dato; io l'ho buttato nel fuoco e ne è venuto fuori questo vitello[15]»”. - *Es* 32:21-24.

[570] Ad esempio, lo svizzero Robert Koch (1905 – 1995), formatosi al Pontificio Istituto Biblico di Roma.
[571] L’interpretazione dell’agiografo è data con il “perciò” iniziale: “L'uomo disse: «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'uomo». *Perciò* [עַל־כֵּן (*al-kèn*)] l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una stessa carne”. - *Gn* 2:23,24.
[572] “L'uomo *lascerà* [יַעֲזָב (*yàasav*)] suo padre e sua madre”.

Il richiamo a Mosè che chiede conto ad Aaronne è troppo approssimativo per far pensare che l'agiografo di *Gn* abbia usato la stessa struttura di *Es*. Può trattarsi semplicemente di stile narrativo. Qualcosa di simile lo troviamo nell'intelligente esame a cui il profeta Natan sottopone il re Davide. – Cfr. *2Sam* 12:1-10.

Molto più significativa è invece la risposta a Dio messa in bocca ad Adamo: "Ho *udito* [verbo שָׁמַע (*shamà*)] la tua voce[573] nel giardino e ho *avuto paura* [verbo יָרֵא (*yarè*)]" (*Gn* 3:10). I due verbi qui usati hanno nella Scrittura una doppia valenza:

שָׁמַע (*shamà*)	Udire	Ascoltare (ubbidire)
יָרֵא (*yarè*)	Aver paura	Temere (rispettare, onorate)

Adamo ode e ha paura. L'ebreo devoto ascolta[574] e teme[575]. Con grande finezza psicologica e teologica l'autore sacro impiega due verbi che appartengono al vocabolario della fedeltà al patto per connotare, tramite gli aspetti negativi che essi hanno altrove, la condizione dell'uomo dopo il peccato. Sentendo la presenza di Dio, al posto del sacro timore e tremore, il peccatore ha paura; invece di aver ascoltato (ubbidito), ora ode soltanto e ne è importunato.

Il modello "sentenza e misericordia", tipico dell'agire di Dio e della teologia del patto, è applicato anche nella maledizione del serpente e della terra: "Sarai il maledetto fra tutto il bestiame e fra tutte le bestie selvatiche! Tu camminerai sul tuo ventre e mangerai polvere tutti i giorni della tua vita", "Il suolo sarà maledetto per causa tua [di Adamo]; ne mangerai il frutto con affanno, tutti i giorni della tua vita" (*Gn* 3:14,17). Il serpente sarà vinto, ma intanto viene mantenuto in vita. Adamo alla fine morirà, ma Dio provvede a lui e alla sua donna (*Gn* 3:21) e non sarà privato della benedizione dei figli (*Gn* 3:16a) né del frutto della terra ("ne mangerai il frutto" - *Gn* 3:17). Punizione e misericordia. Lo stesso avverrà al Sinày. - *Es* 32:11-14.

"Nondimeno, essi sono il tuo popolo". - *Dt* 9:29.

I temi fondamentali del patto sono così proiettati sui progenitori. Lo evidenzierà anche la letteratura ebraica extrabiblica nella riflessione di Yeshùa figlio di Sira[576]:

> "Il Signore creò l'uomo dalla terra e ad essa di nuovo lo fece tornare. Egli assegnò loro giorni contati e un tempo definito, dando loro potere su quanto essa contiene. Li rivestì di una forza pari alla sua e a sua immagine li formò. In ogni vivente infuse il timore dell'uomo, perché dominasse sulle bestie e sugli uccelli. Ricevettero l'uso delle cinque opere del Signore, come sesta fu concessa loro in dono la ragione e come settima la parola, interprete delle sue opere. Discernimento, lingua, occhi, orecchi e cuore diede loro per

[573] Ebraico קוֹל (*qol*). Di solito la voce di Dio è il tuono (*Es* 9:28, *1Sam*7:10; *Gb* 37:4,5; *Sl* 29:3; *Is* 30:30,31; *Ger* 10:13;51:16). Qui può essere quindi inteso come *presenza*.
[574] Si pensi a *Dt* 6:4: "Ascolta [verbo שָׁמַע (*shamà*)], Israele".
[575] Si pensi a *Lv* 19:39: "Dovete osservare i miei sabati, e dovete avere rispetto [תִּירָאוּ (*tiràu*) "temerete"; verbo יָרֵא (*yarè*)] per il mio santuario". – *TNM* 1987.
[576] Ἰησοῦς υἱὸς Σιραχ (*Iesùs yiòs Sirach*). – *Siracide* 50:27, *LXX*.

pensare. Li riempì di scienza e d'intelligenza e mostrò loro sia il bene che il male. Pose il timore di sé nei loro cuori, per mostrare loro la grandezza delle sue opere, e permise loro di gloriarsi nei secoli delle sue meraviglie. Loderanno il suo santo nome per narrare la grandezza delle sue opere. Pose davanti a loro la scienza e diede loro in eredità la legge della vita. Stabilì con loro un'alleanza eterna e fece loro conoscere i suoi decreti. I loro occhi videro la grandezza della sua gloria, i loro orecchi sentirono la sua voce maestosa". – *Siracide* 17:1-13, *CEI* 2008.

CAPITOLO 50

La punizione dei primogenitori

Il giudizio sull'uomo, sulla donna e sul serpente

Il capitolo 3 di *Genesi* rappresenta uno di quei pochi casi in cui lo schema è già esegesi. Una volta individuato, suggerisce da sé il commento. È come una radiografia che svela la struttura[577]. Ecco lo scheletro di *Gn* 3:

Gn 3:1-7	Il reato
Gn 3:8-13	L'interrogatorio
Gn 3:14-19	La sentenza
Gn 3:20-24	L'esecuzione

Più in dettaglio:

Gn 3:	Eventi	Ordine			Stile
1-7	Il reato	1 Il serpente istiga la donna	Serpente	ORDINI ▲ INVERSI	In prosa
		2 La donna pecca e istiga l'uomo	Donna		
		3 L'uomo pecca	Uomo		
8-13	L'interrogatorio	1 Dio interroga l'uomo	Uomo		In prosa
		2 Dio interroga la donna	Donna		
		3 (Il serpente non è interrogato)[578]	(Serpente)		
14-19	La sentenza	1 Sul serpente	Serpente		*In poesia*
		2 Sulla donna	Donna		
		3 Sull'uomo	Uomo ▼		
20-24	L'esecuzione	Perdita della relazione con Dio e cacciata dal giardino			In prosa

Gn 3 è un capolavoro artistico e letterario. In quello che per noi oggi è un capitoletto, è condensato un profondo insegnamento teologico che - presentato con splendore stilistico - spiega l'ingresso del male nel mondo, le sue conseguenze e la condizione attuale dell'umanità. E al centro, in 3:15, sta una criptica profezia che si fa speranza e che sarà il filo conduttore di tutta la Sacra Scrittura.

[577] A patto che il lettore sia un *attento* lettore che sa usare, per così dire, lo sguardo a raggi X dell'indagatore.
[578] Non serve interrogatorio: la sua colpa è evidente.

Non tutti gli esegeti sanno riconoscere la struttura di *Gn* 3, così come non tutti i traduttori. Per questi ultimi un elemento rivelatore è già l'impaginazione della sentenza ai versetti 14-19, che sono formulati stroficamente e ritmicamente. La versione *TILC* sa riconoscerli e li mette in versi. Altrettanto fa *La Bibbia concordata*.

In *Gn* 3 c'è anche il detto non detto tra le righe del detto. Nella sentenza finale contro l'uomo-umanità ai vv. 22-24 è contenuta la punizione più pregna di conseguenze: la perdita della familiarità e della confidenza con Dio. E questa turbata relazione, dopo la sentenza emessa nel tribunale di Yhvh, modifica anche tutta la relazione che l'uomo ha con il suo ambiente.

22 Dio, il Signore, disse: «Ecco, l'uomo è diventato come un dio che ha la conoscenza di tutto. Ora bisogna proibirgli di raggiungere anche l'albero della vita: non ne mangerà e così non vivrà per sempre». **23** Dio, il Signore, scacciò via l'uomo dal giardino dell'Eden e lo mandò a lavorare la terra dalla quale era stato tratto. **24** Così egli scacciò l'uomo e collocò cherubini di sentinella a oriente del giardino dell'Eden con una spada infiammata e scintillante: dovevano impedire l'accesso all'albero della vita. – *TILC*.

Il racconto non è solo visivo, ma è finanche sonoro. Lo si può apprezzare nell'originale ebraico al v. 8, che nessuna traduzione sa rendere perché non è facilmente esprimibile in italiano.

NR	"Udirono la voce di Dio il Signore"
Diodati	"Udirono la voce del Signore Iddio"
ND	"Udirono la voce dell'Eterno Dio"
CEI 1974	"Udirono il Signore Dio"
CEI 2008	"Udirono il rumore dei passi del Signore Dio"
Concordata	"Udirono poi la voce del Signore Iddio"
TNM 1987	"Udirono poi la voce di Geova Dio"
TNM 2017	"Sentirono la voce di Geova Dio"

Che cosa *ode*, che cosa *sente* il lettore? Una voce, la voce di Dio. Il lettore della vecchia *CEI* ode direttamente Dio, quello della nuova *CEI* ode invece “il rumore dei passi”. Ma il lettore ebreo, quello a cui davvero era indirizzato il racconto?

אֶת־קוֹל יְהוָה
et-qol yhvh
[il] *qol* [di] Yhvh

Stando al vocabolario ebraico il *qol* indica un rumore. Ma quale? Quello del tuono e della tromba. In *Sl* 18:13 (v. 14, nel *Testo Masoretico*) si legge: “Tuonò nei cieli Yhvh e l’Altissimo emise la sua voce [*qol*]”. In *Sl* 81:7 (v. 8, nel *Testo Masoretico*): “Nella sofferenza gridasti e ti liberai, ti *rispondevo* nel segreto del *tuono*”. La voce-tuono è presente anche nelle Scritture Greche[579]. Nella grande teofania al Sinày “ci furono tuoni, lampi, una fitta nuvola sul monte e si udì un fortissimo suono [*qol*] di tromba. Tutto il popolo che era nell'accampamento tremò” (*Es* 19:16). In *2Sam* 5:24 è detto: “Quando udrai un rumore [*qol*] di passi tra le vette dei gelsi, lanciati subito all'attacco, perché allora il Signore marcerà davanti a te per sconfiggere l'esercito dei Filistei”. Mentre in sé il termine קוֹל (*qol*) ha valori diversi[580], il *qol* di Yhvh è simile al tuono. E, come il tuono, può avere diverse intensità: un colpo secco, molto forte e vicino tanto da spaventare; un rimbombo più o meno lontano; un rombo basso e prolungato. L’intensità e la durata del *qol* di Yhvh sono deducibili dagli effetti che produce e che sono descritti nel contesto. Al Sinày dovette essere tremendo, terribile e terrificante, intenso e prolungato: “Ci furono tuoni e lampi, e una densa nuvola sul monte e un fortissimo suono di corno; e tutto il popolo nell’accampamento cominciò a tremare … Il monte Sinai fumava tutto … e l’intero monte tremava violentemente” (*Es* 19:16,18, *TNM* 2017). Nell’Eden il *qol* di Yhvh è sommesso, viene avvertito più come presenza di Dio che come suono.

> “Alla tua minaccia esse si ritirarono, al fragore del tuo tuono fuggirono spaventate”. - *Sl* 104:7.

אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן
et-qol yhvh elohìm mithallèch bagàn
(il) *qol* [di] Yhvh Dio andante/camminante/avvicinantesi nel giardino
Gn 3:8

---

[579] “Venne una voce dal cielo: «L'ho glorificato, e lo glorificherò di nuovo!». Perciò la folla che era presente e aveva udito, diceva che era stato un *tuono*. Altri dicevano: «Gli ha *parlato* un angelo». Gesù disse: «Questa *voce*» …”. - *Gv* 12:28-30.

[580] Dell’uomo (*Dn* 8:16); degli animali: ruggito del leone (*Ger* 12:8), tubare della colomba (*Nau* 2:7), tubare della tortora (*Cant* 2:12), battito delle ali (*Ez* 10:5), sibilo del serpente (*Ger* 46:22), galoppo (*Ez* 26:10), belato e muggito (*1Sam* 15:14), trillo, cinguettio, gorgheggio e canto degli uccelli (*Ec* 12:4); di strumenti musicali (*Dl* 98:5): flauto (*Gb* 21:12), tintinnio di sonagli (*Es* 28:36), clangore di tromba militare e corno (*Es* 19:16-19, *Gb* 29:24); della natura: terremoto (*Nm* 16:34), rumore della pioggia (*1Re* 18:41), crepitio della fiamma (*Gl* 2:5), crepitare di rovi (*Ec* 7:6), fragore di acque abbondanti (*Ez* 43:2), fragore di una cascata (*Sl* 42:8), temporale fragoroso (*Es* 9:29,33,34), uragano (*1Sam* 7:10), frastuono di un crollo (*Ger* 49:21), svolazzare di foglie (*Lv* 26:36). – Nei passi citati, che possono variare di numero in alcune traduzioni, cercare nel testo ebraico la voce קוֹל (*qol*).

La particella *et*, intraducibile in italiano, indica un complemento oggetto specifico, assimilabile all'articolo greco. Il verbo הָלַךְ (*halàch*), "andare, camminare, avanzare", è applicato nella Bibbia ebraica anche agli astri, che nella concezione ebraica sono esseri animati[581], ed è usato in senso figurato quando non c'è movimento. *Gn* 3:8, tradotto più sopra letteralmente, potrebbe essere tradotto – nel pensiero occidentale odierno – 'sentirono la *presenza* di Dio diffondersi nel giardino'. Traduce molto bene *TILC*: "Verso sera l'uomo e la donna sentirono che Dio, il Signore, passeggiava nel giardino", in cui "sentirono" fa pensare più alla sensazione che all'udito.

L'astuto serpente parlante aveva detto alla donna: "Non è vero che morirete anzi, Dio sa bene che se ne mangerete i vostri occhi si apriranno, diventerete come lui: avrete la conoscenza di tutto" (*Gn* 3:4,5, *TILC*). Aveva promesso una conoscenza superiore al punto di essere come Dio. Dopo il lavorio mentale interiore, descritto con acume psicologico al v. 6, la situazione cambia drasticamente. Con la bravura narrativa che gli è propria, l'agiografo sa rendere con poche parole[582] il cambiamento improvviso, che è profondamente psicologico: "I loro occhi si aprirono e si resero conto di essere nudi" (v. 7, *TILC*). Invece della promessa conoscenza superiore, ottengono un'altra conoscenza. Non quella di Dio ma della consapevolezza della loro nudità. Esteriormente nulla è cambiato. Prima, "l'uomo e la sua donna, tutti e due, erano nudi, ma non avevano vergogna" (2:25, *TILC*); ora, invece, si accorgono di essere nudi. Oltre che acutamente psicologico, l'avvenimento è di portata teologica. Lo rivelerà l'indagine che adesso faremo sulla nudità nella Bibbia.

Per comprendere la differenza tra il nostro concetto di nudità e quello biblico, possiamo partire dal nostro, così che si possano poi meglio apprezzare le differenze. Stando al nostro vocabolario, la nudità[583] è la condizione, il fatto, di essere nudo, con riferimento al corpo umano. La nudità è la normale condizione biologica[584], ma – Bibbia a parte – non si sa con precisione quando l'essere umano abbia iniziato a coprire la sua nudità. Secondo le varie culture e le epoche, la nudità fu ed è considerata diversamente. Alquanto indicativo è un dipinto del pittore francese Jean-Léon Gérôme (1824 – 1904) esposto a Parigi al Museo d'Orsay: *Un combat de coqs* (Combattimento fra galli), del 1846 (olio su tela, 143×204 cm). – Immagine.

[581] Si veda, ad esempio, il *Sl* 19, in cui i cieli narrano la gloria di Dio (v. 2), ogni giorno parla senza parole al nuovo giorno e ogni notte alla nuova notte delle opere di Dio senza che si ascolti il loro *qol* (vv. 3,4); il sole esce e percorre la sua via (v. 6). – I versetti sono riferiti al testo ebraico.
[582] La brevità stessa è indice del precipitare della situazione.
[583] Dal latino tardo *nudĭtas*.
[584] Lo attesta anche Giobbe: "Nudo sono uscito dal grembo di mia madre". - *Gb* 1:21.

Prima di essere esposto nel museo d'Orsay, dove si trova tuttora, il dipinto era stato inizialmente esposto al *Salon*[585] del 1847, dove fu apprezzato e premiato con una medaglia d'oro.[586]

La presenza stessa del dipinto al *Salon*, dove fu premiato, ci mostra che per i francesi del 19° secolo la nudità era accettabile[587], almeno finché il contesto raffigurava personaggi in una cultura in cui la nudità era comune; nel caso del dipinto di Jean-Léon Gérôme, la cultura greca antica, essendo ambientato proprio nell'antica Grecia. E quest'ultimo fatto ci porta ad un'altra considerazione: nell'antica Grecia la nudità era più o meno accettata. Come nella Roma classica, anche il Grecia era ammessa nei bagni pubblici o nell'atletica: gli atleti dovevano infatti gareggiare nudi[588] (a Sparta erano ammesse alle gare anche partecipanti di sesso femminile). Alcuni atleti giudei, volendo partecipare ai giochi ellenici (nei quali si correva nudi) e non volendo nel contempo essere derisi e denigrati[589], cercarono di tornare incirconcisi sottoponendosi ad un intervento che restituiva al pene un prepuzio, ma solo nell'aspetto. Paolo si riferiva proprio a ciò quando scrisse: "Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non faccia sparire la sua circoncisione [μὴ ἐπισπάσθω (*mè epispàstho*), letteralmente: "non tiri su (il prepuzio)"]" (*1Cor* 7:18). L'intervento praticato da quegli atleti giudei consisteva nel cercare di coprire il glande artificiosamente con uno strumento di ferro tirando su la pelle del pene per dargli una sembianza di prepuzio.

Ora, indipendentemente dalle culture e dalle epoche, consideriamo la psicologia della nudità. Detto in una frase, *essere nudi vuol dire essere esposti*. Esporsi implica a sua volta mostrare la propria fragilità. E ciò crea imbarazzo e disagio interiore. Il caso di Adamo ed Eva è emblematico. Si notino questi tre passaggi:

"Entrambi, l'uomo e sua moglie, continuavano a essere nudi, eppure *non si vergognavano*". - *Gn* 2:25.
"I due si accorsero di essere nudi". - *Gn* 3:7.
"Lui [Adamo] rispose: «… *ho avuto paura* perché ero nudo, e così mi sono nascosto»". – *Gn* 3:10.

TNM 2017

La nudità, prima percepita come del tutto naturale, tanto che neppure si accorgevano di essere nudi, viene poi percepita come non più concessa. La specificazione che prima "continuavano a essere nudi,

[585] Il *Salon* fu un'esposizione periodica (biennale fino al 1863 ed annuale in seguito) di pittura e scultura che si svolgeva al Louvre di Parigi.

[586] Dopo l'esposizione al *Salon* il quadro venne venduto ed entrò a far parte di una collezione privata. Nel 1873 venne acquistato dallo stato francese e quindi esposto nel Museé du Luxembourg. Nel 1920 venne trasferito nel museo del Louvre e nel 1986 venne esposto nel museo d'Orsay, dove ancora si trova.

[587] Si noti tuttavia nel dipinto una certa ritrosia, tutta femminile, da parte della ragazza greca.

[588] La parola stessa "ginnasio", che in età moderna indicava i due anni propedeutici agli studi classici superiori (prima che le varie riforme stravolgessero il Liceo Classico), nell'antica Grecia indicava il luogo in cui i giovani si addestravano e si formavano fisicamente. La parola greca γυμνάσιον (*ghymnàsion*) deriva dal verbo γυμνάζω (*ghymnàzo*), "fare esercizi ginnici", e da γυμνός (*ghynòs*), "nudo".

[589] Quando il re di Siria Antioco IV Epifane – nel suo tentativo di ellenizzare la Giudea – vietò la circoncisione, le madri ebree furono disposte a morire piuttosto che negare ai figli la circoncisione (cfr. Polibio, XXVI segg.; Livio, XLI; Diodoro, XXX, 1; *2Maccabei* 4-9; Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, XII; Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica*, I; *Dn* 11). In seguito l'imperatore romano Adriano, ellenista com'era, vietò pure la circoncisione dei bambini, ottenendo il medesimo risultato. – Cfr. *Historia Augusta*.

eppure non si vergognavano" comporta che poi si vergognarono. Ma Adamo, interpellato da Dio, non dice 'ho avuto vergogna perché ero nudo', ma: "Ho avuto *paura* perché ero nudo", e si nasconde per paura. Alla vergogna si aggiunge la paura. Essere nudi vuol dire esporsi. Il che ci fa sentire vergognosi e paurosi per la nostra fragilità-debolezza. Quando Adamo ed Eva si sono scoperti nudi, hanno sentito per la prima volta la fragilità della loro nudità sentendosi persi e disorientati. Appena creati, i due erano come bambini non coscienti della loro condizione, della loro fallibilità, e non sentivano quindi il bisogno di nasconderla. Avvertire la propria nudità vuol dire essere consapevoli di una compiutezza non raggiunta. E ci si nasconde dietro una foglia di fico.

In *Gn* 3:7 ci viene detto che "i due si accorsero di essere nudi. Perciò cucirono delle foglie di fico e se le legarono attorno ai fianchi" (*TNM* 2017). Prima ancora che di fronte a Dio, provano imbarazzo reciproco. Si vergognano. La psicologia della nudità ci rivela che mostrarci nudi (quindi fragili) è difficile anche stando soli di fronte ad uno specchio. Perché tanta paura della propria nudità? Di cosa abbiamo paura? Di perdere la faccia? Per meglio dire, di perdere la maschera, la nostra foglia di fico? Forse, abbiamo paura di non essere più stimati? Paura di non essere più amati se mostriamo la nostra vulnerabilità? Mettersi a nudo comporta essere riportati alla realtà e quindi sentirsi indifesi, disarmati; in una parola, molto fragili. La nudità ci espone ai pericoli della vita, al giudizio altrui, alla sensazione di una minaccia che mette in pericolo la nostra integrità. La nudità ci rende fragili perché ci espone. E qui torniamo alla nostra foglia di fico, alla maschera che nasconde la nostra nudità (e il discordo potrebbe allargarsi all'abbigliamento, all'apparire; e al trucco, per le donne), maschera che curiamo con diligenza, tanta quanto è grande la paura di essere scoperti e di ritrovarci nudi e fragili, giudicati, forse derisi. Salvo poi ritrovarci soli davanti allo specchio e non riconoscersi, oppure riconoscersi davvero e fare come chi, ingannando sé stesso, "si guarda allo specchio, vede la sua faccia così com'è, ma poi se ne va e subito dimentica com'era". – *Gc* 1:23,24, *TILC*.

La maschera diventa una corazza protettiva (un'armatura caratteriale) atta a difenderci nella nostra esposizione alla vita e nel contempo atta a far sì che la nostra vera natura non ci soffochi per la vergogna e la paura. Eppure, è solo una foglia di fico da indossare con gli altri, ma non di fronte a Dio. Perché "non v'è nessuna creatura che possa nascondersi davanti a lui; ma tutte le cose sono nude e scoperte davanti agli occhi di colui al quale dobbiamo render conto". - *Eb* 4:13.

La foglia di fico con cui ci mascheriamo non ha come scopo principale quello di ingannare gli altri (questo è secondario), ma quello primario di difenderci da loro e dal dolore, a costo di fingere - a volte - anche con noi stessi. Ci piace vederci forti e senza difetti ma, molto spesso, confrontandoci con la nostra nudità, il nostro ideale non regge al contatto col reale. Disabituandoci al nudo interiore possiamo accettare sentimenti non nostri ed immagini non autentiche di noi stessi che rispecchino

una vita perfetta ma artificiale[590]. Tutto pur di evitare l'esposizione del nostro io nudo. Da Adamo in poi abbiamo tuttavia imparato che, dopo aver scoperto con sgomento che non siamo mai all'altezza del divino, ci vergogniamo. Adamo ci ha resi consapevoli della nostra imperfezione, della nostra finitezza, della nostra lontananza da Dio.

La vergogna che provano Adamo ed Eva prendendo coscienza della loro nudità riguarda anche ciò che comporta un corpo nudo: è un corpo che può mostrare le proprie passioni e le proprie pulsioni.

La vergogna, che gli animali non provano, è un'emozione umana alquanto complessa; può essere definita l'emozione dell'autoconsapevolezza. Quando si prova vergogna si ha l'impressione di essere stati scoperti e si prova un senso sgradevole di nudità, di trasparenza. Si vorrebbe diventare invisibili, sparendo per sempre dagli sguardi altrui. È un'emozione collegata alla percezione che si ha di sé stessi. Provando vergogna, ci si sente inferiori, diversi da come si vorrebbe o si dovrebbe essere e profondamente giudicati.[591]

Abbiamo considerato la nudità come si presenta oggi. Partendo dalla prima coppia abbiamo indagato anche la psicologia della nudità. Nella Sacra Scrittura la nudità era però intesa in senso molto più ampio del nostro. Ed è la nudità in senso biblico che ci interessa soprattutto indagare.

Quando l'agiografo – che non era presente ai fatti che narra – ci dice che "l'uomo e sua moglie erano entrambi nudi e non ne avevano vergogna" (*Gn* 2:25), a che altro può pensare se non alla condizione dei bambini? Lui, come noi, si vergognava della propria nudità; lui, come noi, come potrebbe esprimere l'idea del provare vergogna? Certo, dice semplicemente לֹא יִתְבֹּשָׁשׁוּ (*lo ytboshàshu*), "non si vergognavano", ma una qualche immagine doveva pur venirgli in mente. È dopo la trasgressione che "s'accorsero che erano nudi" (3:7). La loro condizione primitiva, in cui c'era la totale sincerità e la piena familiarità con Dio, la stessa che hanno i bambini più piccoli coi genitori, è mutata drasticamente. E vedono la nudità in modo del tutto diverso; per meglio dire, da non accorgersene neppure passano al rendersene conto provando vergogna. Riguarda la sfera sessuale? Non è a questo che pensa l'agiografo. Lo scrittore sacro ha in mente la nudità come segno di vergogna, di disonore, di debolezza e di miseria. È a questa concezione che porta l'indagine biblica sulla nudità.

I seguenti passi biblici, in cui si parla di nudità, sono sorprendenti perché riguardano personalità ufficiali notevoli e autorevoli:

"[Noè] bevve del vino; s'inebriò e si denudò in mezzo alla sua tenda"	*Gn* 9:21
"Non salire al mio altare per dei gradini, affinché la tua nudità non si scopra"	*Es* 20:26

[590] Ciò è particolarmente vero nella religione allorché, "come tombe imbiancate: all'esterno sembrano bellissime, ma dentro sono piene di ossa di morti e di marciume" (*M*t 23:27, *TILC*), ci mostriamo e ci comportiamo come i correligionari o il corpo dirigente ecclesiale si aspettano, salvo poi trovarci soli e nudi davanti allo specchio, per guardarci di sfuggita e dimenticare. - *Gc* 1:23,24.

[591] La vergogna non va però confusa con il pudore, che nasce dal senso di riserbo e di disagio. Chi ha pudore non sempre ha vergogna nel mostrarsi, ma semplicemente è una persona che non ama mostrarsi, esibirsi davanti ad altri.

“[Ai sacerdoti] farai loro anche delle mutande di lino per coprire la loro nudità”	*Es* 28:42
“[Aaronne] deve indossare la santa tunica … coprire le sue nudità”. – *TNM* 2017.	*Lv* 16:4
“[Saul] si spogliò delle sue vesti, anche lui profetizzò … e rimase steso a terra nudo”	*1Sam* 19:24
“[Mical] vedendo il re Davide che saltava e danzava [nudo[592]] … lo disprezzò”	*2Sam* 6:16
“Il mio servitore Isaia è andato in giro nudo e scalzo per tre anni”. – *TNM* 2017.	*Is* 20:3

A ciò si aggiunga che spesso i prigionieri di guerra venivano denudati. Quando in *Is* 3:17 è detto che Yhvh “metterà a nudo le loro vergogne”, non è un modo di dire. In *Is* 20:3,4 Yhvh infatti dice: “Proprio come il mio servitore Isaia è andato in giro nudo e scalzo per tre anni come segno e avvertimento di ciò che accadrà all’Egitto e all’Etiopia, così il re d’Assiria condurrà i prigionieri dell’Egitto e gli esiliati dell’Etiopia - giovani e vecchi - nudi, scalzi e con le natiche scoperte, con grande vergogna [עֶרְוָה (*ervàh*), “nudità”] dell’Egitto” (*TNM* 2017). – Cfr. *Lam* 1:8.

> “Si scopra la tua nudità, si veda la tua vergogna”. - *Is* 47:3.

Da tutti questi riferimenti biblici vediamo che la nudità, perdendo del tutto ogni implicazione erotica, diviene segno visibile di disonore oppure - secondo i casi - di umiliazione, colpendo le persone nella loro dignità umana[593]. Lo stesso re Davide, rimproverato dalla scandalizzata Mical, le risponde: “Mi abbasserò anche più di così e mi renderò umile”, aggiungendo che dalle serve davanti alle quali secondo lei aveva dato spettacolo, proprio da loro sarebbe stato onorato. - *2Sam* 6:22.

Tornando all’idea dei bambini nudi alla nascita, che l’agiografo aveva in mente, più che all’innocenza egli pensa al loro abbandono e alla loro debolezza.

Se l’infedele Israele non cambia, Dio promette: “La spoglierò tutta nuda come quando è nata” (*Os* 2:5, *TILC*). Sono di una bellezza incomparabile e commovente le parole che Dio rivolge a Gerusalemme come se fosse una bambina abbandonata “Tu sei nata nella terra di Canaan, come i tuoi antenati. Tuo padre era un Amorreo, tua madre una Ittita. Quando sei nata, nessuno ti ha tagliato il cordone ombelicale; non ti hanno lavata con acqua. Non ti hanno strofinato del sale sulla pelle, né ti hanno avvolta in fasce. Nessuno ha avuto pietà o compassione di te da farti almeno una di queste cose. Anzi, per il disgusto, appena nata ti hanno gettata via, in aperta campagna. Sono passato vicino

[592] Il re Davide, facendo portare l’arca [in cui erano custodite le tavole della *Toràh* date da Dio a Mosè sul monte Sinày] a Gerusalemme, “era cinto di un efod di lino [un costume sacerdotale succinto, costituito da una specie di perizoma] e danzava a tutta forza davanti al Signore” (*2Sam* 6:14). Mical, figlia di Saul, guardandolo dalla finestra, ne ebbe disprezzo (v. 16). 20 “Come Davide tornava per benedire la sua famiglia, Mical, figlia di Saul, gli andò incontro e gli disse: «Bell'onore si è fatto oggi il re d'Israele a scoprirsi [verbo גָּלָה (*galàh*)] davanti agli occhi delle serve dei suoi servi, come si scoprirebbe un uomo da nulla!» (v. 20). Ai successici vv. 21 e 22 Davide risponde a Mical: “L'ho fatto davanti al Signore che mi ha scelto . . . sì, davanti al Signore ho fatto festa. Anzi mi abbasserò anche più di così e mi renderò umile ai miei occhi; ma da quelle serve di cui parli, proprio da loro, sarò onorato!”.

[593] La stessa identica concezione veterotestamentaria della nudità come perdita della dignità è presente nelle Scritture Greche. In *Mt* 25:36 Yeshùa dice: “Fui nudo e mi vestiste”. In *Gc* 2:15: “Se un fratello o una sorella sono nudi e mancano del cibo quotidiano” … (*ND*). “Saremo trovati vestiti e non nudi” (*2Cor* 5:3). “Sei infelice fra tutti, miserabile, povero, cieco e nudo” (*Ap* 3:17). “Beato chi veglia e custodisce le sue vesti perché non cammini nudo e non si veda la sua vergogna”. - *Ap* 16:15; cfr. *Ap* 17:16.

a te e ho visto che ti dibattevi nel tuo sangue. Allora ti ho detto che dovevi vivere anche se coperta di sangue. Volevo che tu vivessi. Ti ho fatta crescere rigogliosa come una pianta campestre. Sei cresciuta, ti sei fatta donna: i seni hanno preso forma e sono comparsi i peli. Sei diventata molto bella, ma eri completamente nuda. Sono passato di nuovo vicino a te e ho visto che avevi raggiunto l'età dell'amore. Allora ho disteso il mio mantello su di te per coprire il tuo corpo nudo. Ho promesso di amarti e ho giurato di sposarti. Così sei diventata mia. Questo lo dico io, Dio, il Signore". - *Ez* 16:3-8, *TILC*.

È alla luce della concezione biblica che va interpretata la nudità nel giardino di Eden. È la descrizione concreta dei rapporti fiduciosi tra gli esseri umani e Dio. Dopo il peccato si sentono "spogliati". Il peccato li mette a nudo e loro perdono il loro rapporto amichevole con Dio. La vergogna e la paura sono sintomatiche del loro stato di abbandono. Hanno perso la "veste" dell'innocenza. Di fronte a Dio divengono consapevoli della loro debolezza e fragilità, della loro nudità. Come Mosè che "si nascose la faccia, perché aveva paura di guardare Dio" (*Es* 3:6: cfr. *1Re* 19:13), anche loro si nascondono.

Tutte queste conseguenze psicologiche e teologiche diventano drammaticamente reali, concrete e tangibili quando Dio "scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino d'Eden i cherubini, che vibravano da ogni parte una spada fiammeggiante". - *Gn* 3:24.

La vera punizione consiste nella perdita della relazione con Dio. Non c'è pena più grande di questa. Col salmista non ci rimane che pregare:

"Ascoltami, Signore, io ti invoco:
abbi pietà di me, rispondimi.
Ripenso alla tua parola: «Venite a me».
E vengo davanti a te, Signore.
Non nascondermi il tuo volto.
Non scacciare con ira il tuo servo: sei tu il mio aiuto.
Non respingermi, non abbandonarmi, mio Dio, mio Salvatore".
Sl 27:7-9, *TILC*.

"Non abbandonarmi, Signore,
non rimanere lontano da me, Dio mio".
Sl 38:22, *TILC*.

"Osserverò i tuoi ordini:
tu non abbandonarmi mai!".
Sl 119:8, *TILC*.

CAPITOLO 51

La natura delle punizioni inflitte in Eden

Il serpente, la donna, l'uomo

Come è stato rilevato al capitolo precedente, la punizione dei tre colpevoli (il serpente, la donna, l'uomo) viene data in ordine inverso rispetto all'interrogatorio.

Gn 3:	Eventi	Ordine				Stile
8-13	L'interrogatorio	1	Dio interroga l'uomo	Uomo	ORDINE INVERSO	In prosa
		2	Dio interroga la donna	Donna		
		3	(Il serpente non è interrogato)[1]	(Serpente)		
14-19	La sentenza	1	Sul serpente	Serpente		*In poesia*
		2	Sulla donna	Donna		
		3	Sull'uomo	Uomo		

Qui possiamo aggiungere che il seduttore viene punito dalla sua vittima:

Gn	SEDUTTORE	VITTIMA PUNITA TRAMITE IL SEDUTTORE	*Gn*
3:4,5	Il serpente aveva sedotto la donna	"Io porrò inimicizia fra te e la donna"	3:15
3:6c	La donna aveva sedotto l'uomo	"Egli dominerà su di te"	3:16
3:11b	L'uomo era stato sedotto dal frutto	"[La terra] ti produrrà spine e rovi"	3:18

La natura delle punizioni va compresa tenendo conto che l'autore sacro non era nell'Eden e quindi non sapeva quali fossero le condizioni di vita esterne al giardino delle delizie. Egli conosceva però bene le condizioni attuali della vita umana e, per propria esperienza, sapeva quanto il male le condizionasse. È quindi la situazione umana del suo tempo, con le sue implicazioni morali e teologiche, che egli proietta in Eden.

Le scene che dipinge le tratteggia con gli elementi che trae dalla sfera di vita - così come erano ai suoi giorni e come lui li conosceva - dei tre puniti, e utilizza questi elementi per rappresentare le conseguenze della trasgressione. Essendo però il testo ispirato, c'è un messaggio. Che occorre saper leggere tra le righe. L'autore sacro non poteva fare altrimenti[594].

[594] L'ispirazione, che garantisce il messaggio divino, investe più l'agiografo che il testo. L'autore ispirato non è un automa, non è uno stilo impugnato da Dio e neppure il testo biblico è scritto sotto dettatura (salvo dove il testo stesso lo specifica; fatto questo che in sé esclude che il resto sia un dettato). L'agiografo, ricevendo il messaggio divino per ispirazione, lo scrive come può: nella sua lingua, con la propria capacità espressiva (colta o semianalfabeta che sia), usando le immagini che gli sono familiari. Un esempio per tutti è il passo di *Sl* 78:65,

Vivendo nella sua situazione attuale, non così dissimile dalla nostra, l'agiografo si trova di fronte a problemi strazianti. Perché tanta estenuante fatica nel lavoro per procurarsi il sostentamento? È una domanda che può inquietare anche noi oggi. Perché tanto dolore e tanta sofferenza nel parto, che pur reca poi la gioia di una nuova creatura? Se lo domandano anche oggi le donne partorienti. Forse l'agiografo si domandava perfino perché, a differenza degli altri animali, il serpente debba strisciare per muoversi. Ma, soprattutto: perché *inevitabilmente* si muore?

Con il suo racconto ispirato l'autore sacro dà un senso a tutte le miserie umane riconducendole alla maledizione divina che l'umanità ha attirato su di sé con il peccato. L'ebreo tarsiota Shaùl dirà: "Il peccato è entrato nel mondo a causa di un solo uomo, Adamo. E il peccato ha portato con sé la morte. Di conseguenza, la morte passa su tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato". – *Rm* 5:12, *TILC*.

Che l'autore di *Gn* abbia tratto dalla vita reale le punizioni del peccato ci mostra che egli ne sapeva quanto noi, ma sorge una domanda, che è la stessa per ciascuna punizione:

Come possono essere considerate punizioni?	
Lo strisciare del serpente	I serpenti strisciano da sempre. È una sciocchezza pensare che all'origine camminassero e, anche se fosse, che punizione sarebbe?
I dolori del parto	È fisiologico che la partoriente soffra. Il suo dolore è associato ad un evento positivo, e non patologico; è alternato a scariche di endorfine (ormoni del piacere) che donano pause riposanti tra una contrazione e l'altra. Non appena il bambino esce, il dolore cessa e viene rimosso dalla memoria, lasciando un ricordo positivo dell'avvenimento.[595]
La sottomissione della donna	Moltissime donne, purtroppo, l'accettano perfino di buon grado.
Il lavoro umano	Il lavoro fa parte della vita ed è una delle sue leggi.
La durezza della terra	La coltivazione della terra è quello che è; varia anche da zona a zona.

Dobbiamo quindi leggere tra le righe per cogliere l'insegnamento che l'agiografo vuole trasmettere. Tutte queste "punizioni" hanno una cosa in comune: sono presentate come un ***cambiamento*** che è avvenuto nel profondo dell'essere umano. Dopo il peccato l'uomo osserva il mondo con uno sguardo diverso. Le immagini evocate dallo scrittore sacro servono a descrivere la rottura che si è prodotta nell'unione d'amore con Dio e che ha profondamente turbato le relazioni con Lui.

C'è però tra le sentenze una punizione particolare che persegue anche un altro scopo. È quella contro il serpente:

---

che a noi appare al limite della blasfemia: "Il Signore si risvegliò come dal sonno, simile a un prode che grida eccitato dal vino".

[595] Yeshùa, conoscitore della psiche umana (anche di quella femminile, che per Sigmund Freud rimase sempre un universo sconosciuto), disse: "Una donna che deve partorire, quando viene il suo momento, soffre. Ma quando il bambino è nato, dimentica le sue sofferenze per la gioia che è venuta al mondo una creatura" (*Gv* 16:21, *TILC*). Per la donna in travaglio la prova che sta per superare ha un significato profondo: lei sa che presto sarà ricompensata perché avrà tra le braccia la propria creatura e non sentirà più alcun dolore, ma solo una grande gioia.

Serpente	“Per quel che hai fatto tu porterai questa maledizione fra tutti gli animali e fra tutte le bestie selvatiche: Striscerai sul tuo ventre e mangerai polvere[596] tutti i giorni della tua vita. Metterò inimicizia fra te e la donna, fra la tua e la sua discendenza. Questa discendenza ti colpirà al capo e tu la colpirai al calcagno”	3:14,15
Donna	“Moltiplicherò la sofferenza delle tue gravidanze e tu partorirai figli con dolore. Eppure il tuo desiderio ti spingerà verso il tuo uomo, ma egli ti dominerà!”	3:16
Uomo	“Tu hai dato ascolto alla tua donna e hai mangiato il frutto che ti avevo proibito. Ora, per causa tua, la terra sarà maledetta: con fatica ne ricaverai il cibo tutti i giorni della tua vita. Essa produrrà spine e cardi, e tu dovrai mangiare le erbe che crescono nei campi. Ti procurerai il pane con il sudore del tuo volto, finché tornerai alla terra dalla quale sei stato tratto: perché tu sei polvere e in polvere tornerai”	3:17-19

TILC

Per affrontare la particolare sentenza contro il serpente, che è anche una profezia, cerchiamo di capire cosa il serpente rappresenta nella Bibbia.

Intanto, possiamo osservare che la sentenza non è rivolta contro quel singolo serpente parlante; diversamente, dovremmo andare scioccamente alla ricerca di un serpentello suo discendente. E poi, dovremmo cercare, altrettanto scioccamente, le evidenze di una inimicizia tra esso ed Eva, che chiaramente non troveremmo.

La sentenza intende invece colpire la potenza nascosta, perversa e seduttrice, che sta sotto la maschera del serpente. Che cosa sappiamo, allora, del serpente?

La parola ebraica per “serpente” è נָחָשׁ (*nakhàsh*). Scritto con vocali diverse, il verbo נָחַשׁ (*nakhàsh*)[597] significa “praticare la divinazione”[598] e, letto *nàkhash* (נַחַשׁ), significa “divinazione”[599]. La parola *nekhòshet* (נְחֹשֶׁת), della stessa radice, indica il “bronzo”[600] o il “rame”[601].

L’etimologia di questi quattro termini, che hanno in comune il rapporto reciproco delle loro radici, chiariscono lo sfondo storico linguistico e ci offrono la chiave interpretativa.

Diverse caratteristiche del serpente le ricaviamo da alcuni passi biblici in cui se ne parla. Da *Am* 5:19 si apprende il suo modo insidioso di nascondersi e di attaccare: “Come uno che entra in casa, appoggia la mano alla parete, e lo morde un serpente”. *Gb* 20:14 ce ne presenta una caratteristica

[596] Che i serpenti mangerebbero la polvere è una concezione errata che risale all’osservazione che alcuni tipi di serpenti avvolgono di saliva la loro preda e quindi si sporcano le fauci di polvere.
[597] La radice biconsonantica חשׁ (*khsh*) del verbo, che è onomatopeica, indica l’emissione di un suono lieve, il sussurrare, il bisbigliare.
[598] Cfr. *2Re* 17:17.
[599] Cfr. *Nm* 23:23.
[600] Non l’ottone (che è una lega di rame e zinco), sconosciuto ai tempi biblici.
[601] Cfr. *Es* 27:2.

inquietante: “Il cibo gli si trasforma nelle viscere, gli diventa in corpo veleno”, veleno che in *Sl* 58:4 è attribuito ai bugiardi, i quali “hanno veleno simile a quello di serpente”. In *Sl* 140:3 la lingua del serpente è presa ad immagine dei malvagi, i quali “aguzzano la loro lingua come il serpente, hanno un veleno di vipera sotto le loro labbra”. In *Ger* 46:22 si allude al sibilo[602] del serpente, “il suono che fa … un serpente che striscia” (*TNM* 2017). Le uova di serpente, che celano tutta la perfidia della loro specie, sono prese in *Is* 59:5 per descrivere le colpe dei giudei, che “covano uova di serpente”, e “chi mangia le loro uova muore”.

In *Ec* 10:11 troviamo un gioco di parole tra נָחָשׁ (*nakhàsh*), “serpente”, e לָחַשׁ (*làkhosh*), “incantesimo”: “Se il serpente morde prima di essere incantato [“in non incantesimo”, nel testo ebraico], l'incantatore diventa inutile”. “La via del serpente sulla roccia” (*Pr* 30:19, *TNM* 2017) è tra le cose stupefacenti che non si riescono a capire.

Nella Bibbia ebraica non è mai valutata la possibilità che l’essere umano possa sviluppare un rapporto positivo con il serpente. Ciò avveniva però in Egitto, in Grecia e anche in Italia (cfr. Alexander Murison, già professore di diritto romano e giurisprudenza all'University College di Londra e all'Università di Oxford). Assolutamente mai è previsto nella Bibbia un culto del serpente, che era invece praticato in Mesopotamia e in Egitto. Per la Scrittura, invece, il serpente presenta quelle caratteristiche che lo fanno catalogare tra fra gli animali impuri[603], vale a dire tra quelli che non sono commestibili e non possono essere offerti in sacrificio.

Nell’Oriente antico i serpenti erano simboli del divino, della saggezza. È quindi appropriato che il redattore genesiaco faccia parlare un serpente che promette ad Eva di essere come Dio che conosce tutto (*Gn* 3:5). La *Toràh* stabilirà con decisione: “Non praticherete alcuna sorta di divinazione” (*Lv* 19:26), “Non si trovi in mezzo a te … chi esercita la divinazione” (*Dt* 18:10). E si rammenti la relazione tra la parola ebraica per “serpente” - נָחָשׁ (*nakhàsh*) -, il verbo נָחַשׁ (*nakhàsh*)[604], “praticare la divinazione”[605], e *nàkhash* (נַחַשׁ), che significa “divinazione”[606].

Concludendo la nostra analisi biblica sul serpente, va detto che considerare quello di *Gn* come simbolo di satana è decisamente un anacronismo, poiché tale identificazione si avrà solamente all’e-

[602] Nell’apocrifo *Sapienza* sono menzionati in 17:9 i “sibili dei rettili”. – *CEI*.
[603] Cfr. *Lv* 11 e *Dt* 14:3-21.
[604] La radice biconsonantica חשׁ (*khsh*) del verbo, che è onomatopeica, indica l’emissione di un suono lieve, il sussurrare, il bisbigliare.
[605] Cfr. *2Re* 17:17.
[606] Cfr. *Nm* 23:23.

poca rabbinica e delle Sacre Scritture Greche[607]. La strada verso questa interpretazione era comunque stata preparata dalla letteratura giudaica apocrifa, tanto che in *Sapienza*[608] 2:24 viene detto che "la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo". – *CEI*.

La valutazione del serpente in *Gn* 3 è alquanto semplice, ma non per questo meno profonda. In *Gn* 3:1 il serpente è definito "il più astuto di tutti gli animali dei campi che Yhvh Dio aveva fatti". È quindi *una creatura di Dio*. Esso promette sapienza, una sapienza inottenibile, ma provoca il male. E con questo l'agiografo ci sta dicendo che non abbiamo alcuna speranza di trovare una risposta al perché del male neppure facendo una ricerca approfondita sulla base della sapienza. La Bibbia stessa affronta in uno dei suoi libri sapienziali (*Giobbe*) il problema del male, ma senza dare risposta e affidando tutto a Dio.

Va infine osservato che la frase "il serpente era astuto più che qualunque altra bestia della campagna, che il Signore Iddio avesse fatta" (*Gn* 3:1, *Diodati*) non va presa in senso negativo. "Astuto" non equivale a malvagio. Si rammenti che il serpente è presentato come una creatura di Dio. La parola tradotta "astuto" è nel testo ebraico עָרוּם (*arùm*), che significa "scaltro e avveduto". La troviamo anche in *Pr* 12:16: "Lo stolto manifesta subito la sua irritazione, ma l'*accorto* [עָרוּם (*arùm*)] passa sopra all'insulto" (*TNM* 2017), e qui ha decisamente un senso positivo, tanto che l'*arùm* è contrapposto allo stolto. In *Gn* 3:1 è poi detto che il serpente era più *arùm* che qualunque altro animale, per cui ce n'erano diversi altri con questa caratteristica, e tutti creati da Yhvh, ma il serpente eccelleva. La parola greca usata dalla *LXX* è φρονιμώτατος (*fronimòtatos*), che è il superlativo di φρόνιμος (*frònimos*), "intelligente / saggio / avveduto / prudente (ovvero attento ai propri interessi)". In *Gn* 3:1 le due *TNM* traducono *arùm/ fronimòtatos* "il più cauto". Si aggiunga che l'aggettivo *frònimos* è usato in *Mt* 10:16 nelle parole di Yeshùa: "Ecco, vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate perciò cauti [φρόνιμοι (*frònimoi*)] *come serpenti*"[609]. – *TNM* 2017.

Tra i motivi della pace escatologica ci sono i serpenti: "Il lattante giocherà sul nido della vipera, e il bambino divezzato stenderà la mano nella buca del serpente. Non si farà né male né danno su tutto il mio monte santo". - *Is* 11:8,9.

Abbiamo esaminato la natura delle punizioni inflitte al serpente, alla donna e all'uomo. Ora la domanda è: la morte rientra nelle punizioni? Afferma *Gn* 2:16,17: "Ordinò Yhvh Dio all'uomo dicendo: «Da ogni albero del giardino mangerai, ma dall'albero della conoscenza del bene e male non

[607] Si veda, ad esempio, *Ap* 20:2.
[608] L'apocrifo *Sapienza* fu scritto da un giudeo nel 1° secolo prima della nostra era, probabilmente tra il 50 e il 20 a. E. V.
[609] Il paragone con il serpente fatto da Yeshùa non è affatto negativo, così come non lo è quello fatto nella benedizione di Giacobbe, in cui della tribù di Dan viene detto: "Sia Dan un serpente sulla strada" (*Gn* 49:17, *CEI*), augurandole così di avere la volontà di sopravvivenza che si esprime nell'astuzia, unica risorsa di questa piccola tribù. – Cfr. *Gdc* 18.

mangerai, perché nel giorno che ne mangerai di certo morrai»" (traduzione dall'ebraico). La donna era al corrente di questo divieto, perché lo menziona lei stessa in *Gn* 3:2,3: "Del frutto degli alberi del giardino ne possiamo mangiare; ma del frutto dell'albero che è in mezzo al giardino Dio ha detto: «Non ne mangiate e non lo toccate, altrimenti morirete»". Da questi passi sembra che si debba desumere che la morte fu in conseguenza della disubbidienza. Tuttavia, nella punizione inflitta all'uomo Dio gli dice: "Poiché hai dato ascolto alla voce di tua moglie e hai mangiato del frutto dall'albero circa il quale io ti avevo ordinato di non mangiarne, il suolo sarà maledetto per causa tua; ne mangerai il frutto con affanno, tutti i giorni della tua vita. Esso ti produrrà spine e rovi, e tu mangerai l'erba dei campi; mangerai il pane con il sudore del tuo volto, finché tu ritorni nella terra da cui fosti tratto; perché sei polvere e in polvere ritornerai" (*Gn* 3:17-19). La punizione consiste nella maledizione della terra e nella fatica del lavoro agricolo per tutta la vita; "finché tu ritorni nella terra" stabilisce appunto la durata della punizione, non la punizione stessa. La morte è data per scontata e ne viene spiegata anche la ragione dicendo "perché sei polvere e in polvere ritornerai".

Vi è la certezza di morte. E la frase "nel giorno che ne mangerai di certo morrai" non determina il tempo della morte, ma la sua certezza. Adamo non morì affatto nel giorno in cui mangiò il frutto proibito. Riferirsi a *2Pt* 3:8 in cui è detto "per il Signore un giorno è come mille anni, e mille anni sono come un giorno" per poi osservare che "tutto il tempo che Adamo visse fu di novecentotrent'anni" (*Gn* 5:5) e concludere che Adamo morì nel presunto previsto giorno, è un vaniloquio da improvvisato ragioniere della domenica. Intanto, Pietro non dice affatto che per Dio mille anni sono un giorno, ma dice che sono *come* (ὡς, *os*) un giorno. È chiaramente un modo di dire, che Pietro trae da *Sl* 90:4: "Mille anni sono ai tuoi occhi come il giorno di ieri ch'è passato", e il parallelo "come un turno di guardia di notte" non lascia dubbi che sia da stupidi leggere alla lettera. Nella Bibbia la parola "giorno" (יוֹם, *yòm*) può riferirsi – in base al contesto – al dì, al giorno di 24 ore oppure indicare anche "il tempo in cui". Il senso che assume in *Gn* 2:17b è "quando".

Ciò stabilito, significa che se la prima coppia non avesse mangiato quel frutto non sarebbe morta? La questione è complessa. Sarà quindi affrontata nel prossimo capitolo.

CAPITOLO 52

La morte adamica

"Nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai". - *Gn* 2:17b.

Abbiamo terminato il precedente capitolo con questa domanda: se la prima coppia non avesse mangiato il frutto proibito non sarebbe morta? Che la questione non sia così semplice come potrebbe apparire lo mostra quest'altra domanda: se avesse disubbidito solo Eva, sarebbe morta solo lei, e Adamo sarebbe vissuto eternamente?

Dietro tutta la questione c'è questo quesito: In *Gn* la morte è presentata come pena per il peccato? Il nostro esame, che si preannuncia complesso, deve tener conto anche di questi altri due fattori: la vita attuale e la prospettiva biblica della vita.

La condizione del nostro pianeta, va detto subito, non consente la vita eterna. Da ciò che sappiamo dalla scienza, la Terra si è fornata circa 4,54 miliardi di anni fa e rimarrà ancora abitabile per circa 500 milioni di anni, che sono per noi un tempo lunghissimo, ma certamente non eterno. Il futuro della Terra dipende infatti strettamente dal Sole, il quale sta accumulando al suo interno il gas elio ad un ritmo stimato del 10% nei prossimi 1,1 miliardi di anni e del 40% nei prossimi 3,5, il che comporta un accrescimento della sua luminosità e quindi del suo calore, con effetti per noi devastanti. Anche se il Sole fosse stabile e avesse durata eterna, il continuo raffreddamento della Terra causerebbe una consistente perdita della sua atmosfera e la sua totale scomparsa dopo un altro miliardo di anni. Ma sappiamo che il Sole si espanderà fino a aggiungere le dimensioni di una gigante rossa (una stella gigante) e, anche se il nostro pianeta non vi fosse inglobato, la vita terrestre sarebbe comunque estinta.

Alla domanda se la prima coppia sarebbe vissuta per sempre non disubbidendo, possiamo quindi intanto rispondere: certamente non sulla Terra. Forse altrove, allora? Forse in modo diverso? La Sacra Scrittura garantisce la vita eterna. Alla domanda "che devo fare di buono per avere la vita eterna?", Yeshùa rispose: "Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti" (*Mt* 19:16,17). La garanzia della vita eterna per gli ubbidienti è promessa anche nelle Scritture Ebraiche: "Quelli che dormono nella

polvere della terra si sveglieranno, alcuni per la vita eterna" (*Dn* 12:2, *TNM* 2017). È dunque la prospettiva biblica della vita che va indagata.

Se volessimo riassumere l'intera Bibbia – da *Genesi* ad *Apocalisse* – in una sola frase, questa potrebbe essere: dal paradiso perduto al paradiso ripristinato. E se volessimo enunciare molto sinteticamente la sua trama, potremmo dire: da un solo essere umano Dio discende l'intera umanità peccatrice; tra questa Dio scelse Abramo per dar origine ad un popolo da cui sarebbe sorto un altro essere umano, un secondo Adamo, che ristabilisse le perfette condizioni iniziali. Se infine volessimo trarre dall'intera Sacra Scrittura una dottrina, sarebbe: dalla terra al cielo.

> "Dio, il Signore, scacciò via l'uomo dal giardino dell'Eden". – *Gn* 3:23, *TILC*.
>
> "Darò da mangiare il frutto dell'albero della vita, che si trova nel giardino di Dio". – *Ap* 2:7, *TILC*.

Quale sia la prospettiva biblica della vita umana futura non lo deduciamo dal suo inizio ai primordi dell'umanità ma da come andrà a finire. L'ebreo Simon Pietro, che visse a stretto contatto con Yeshùa, scrive: "Circa questa salvezza una diligente investigazione e un'attenta ricerca furono fatte dai profeti che profetizzarono intorno all'immeritata benignità a voi riservata. Essi continuarono a investigare quale particolare periodo di tempo o quale sorta di [periodo di tempo] lo spirito che era in loro indicasse circa Cristo, quando rendeva anticipatamente testimonianza delle sofferenze per Cristo e delle glorie che le avrebbero seguite. Fu loro rivelato che non a se stessi, ma a voi, essi servivano le cose che vi sono state ora annunciate da coloro che vi hanno dichiarato la buona notizia con spirito santo mandato dal cielo. In queste cose gli angeli desiderano penetrare con lo sguardo" (*1Pt* 1:10-12, *TNM* 2017). "Gli antichi profeti" – spiega Pietro – "parlavano del dono che Dio preparava per voi, essi parlavano di questa salvezza e cercavano di conoscerla e di capirla sempre più" (v. 10, *TILC*). "Voi" sono gli eletti, coloro per i quali Dio ha riservato un dono, che è la salvezza. Pietro parla di "un'eredità incorruttibile, incontaminata e permanente" e afferma: "Questa è riservata nei cieli". - *1Pt* 1:4, *TNM* 2017.

"Come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo" (*1Cor* 15:22, *CEI*), ma nella risurrezione dei morti "si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale". - *1Cor* 15:42-44, *CEI.*

Nel suo giusto giudizio Dio "renderà a ciascuno secondo le sue opere: vita eterna a quelli che con perseveranza nel fare il bene cercano gloria, onore e *immortalità*". - *Rm* 2:6,7.

L'immortalità come esseri non fisici è la prospettiva finale riservata agli eletti. "Qual è il terrestre, tali sono anche i terrestri; e quale è il celeste, tali saranno anche i celesti. E come abbiamo portato la l'immagine del terrestre, così porteremo anche l'immagine del celeste". - *1Cor* 15:48,49.

Avendo chiarito qual è il proposito[610] finale di Dio per gli esseri umani, torniamo alla nostra domanda iniziale: in *Gn* la morte è presentata come pena per il peccato? La risposta positiva appare scontata. Paolo stesso ricorda che "il salario del peccato è la morte" (*Rm* 6:23). E che la morte sia la pena per il peccato appare anche dalla logica del testo di *Gn* 2:17: "Nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai", il cui contrario sarebbe logicamente 'se tu non ne mangerai, certamente non morirai'. Ma questa facile deduzione pone dei problemi non appena ci poniamo questi interrogativi (teorici quanto si vuole ma dettati dalla logica, se è questa che coerentemente dobbiamo seguire):

- Se avesse disubbidito solo Eva, Adamo sarebbe vissuto eternamente? Senza moglie?
- Se avesse disubbidito solo Adamo, Eva sarebbe vissuta eternamente? Senza marito?
- Perché gli animali morivano naturalmente, senza colpa?

A questi interrogativi teorici va aggiunta una considerazione che è tutt'altro che teorica: siccome Dio sa ogni cosa, doveva chiaramente anche sapere che i due avrebbero disubbidito.

- "Non v'è nessuna creatura che possa nascondersi davanti a lui; ma tutte le cose sono nude e scoperte davanti agli occhi di colui al quale dobbiamo render conto". - *Eb* 4:13.
- "Il Signore percorre con lo sguardo tutta la terra". - *2Cron* 16:9; cfr. *Zc* 4:10.
- "I suoi occhi vedono, le sue pupille scrutano i figli degli uomini". - *Sl* 11:4.
- "Gli occhi del Signore sono in ogni luogo, osservano i cattivi e i buoni". - *Pr* 15:3.

Ora, sapendo Dio in anticipo cosa sarebbe accaduto nel giardino dell'Eden, come dobbiamo considerare tutto ciò che Egli poi dispose per la redenzione? Forse una specie di aggiustamento per rimediare ad un evento di gigantesca portata planetaria che gli sfuggì di mano? Sarebbe blasfemo solo pensarlo. "Colui che protegge Israele non sonnecchia e non dorme". - *Sl* 121:4, *ND*.

Eppure, c'è chi crede che Dio non sapesse. Confondendo l'onniscienza e la preconoscenza di Dio con la predestinazione, l'americana Watchtower scrive:

> «Questo concetto [*Il concetto di predestinazione*, enunciato nel sottotitolo – nostra nota] significherebbe che, prima di creare gli angeli o l'uomo, Dio esercitò la sua prescienza e antiveggenza e previde tutto ciò che sarebbe derivato da tale creazione, inclusa la ribellione di uno dei suoi figli spirituali, la successiva ribellione della prima coppia umana in Eden (Ge 3:1-6; Gv 8:44) e tutte le cattive conseguenze di quella ribellione fino a oggi. Questo comporterebbe necessariamente che tutte le forme di malvagità perpetrate nel corso della storia (criminalità, immoralità, oppressione e relative sofferenze, menzogna, ipocrisia, falsa adorazione e idolatria) esistettero, prima dell'inizio della creazione, nella mente di Dio, a motivo della sua preconoscenza del futuro in tutti i minimi particolari.
>
> «Se il Creatore del genere umano avesse effettivamente esercitato il suo potere di preconoscere tutto ciò che la storia ha visto accadere dalla creazione dell'uomo in poi, allora tutta la malvagità verificatasi in seguito sarebbe stata deliberatamente messa in moto da Lui quando pronunciò le parole: "Facciamo l'uomo". (Ge 1:26) Questo mette in dubbio la ragionevolezza e la coerenza del concetto di predestinazione; tanto più che il discepolo Giacomo spiega che disordine e altre cose vili non hanno origine dalla celeste presenza di Dio, ma sono di origine "terrena, animale, demonica". — Gc 3:14-18.». – *Perspicacia nello studio delle Scritture*, Vol. 2, pag. 641.

[610] Paolo lo definisce "il proposito eterno" che Dio ha stabilito e che riguarda il Messia, e parla di "sacro segreto che nei secoli è stato nascosto in Dio". – *Ef* 3:9,11, *TNM* 2017.

L'opera citata[611] pone due domande a cui risponde affermativamente subito dopo: "L'esercizio della prescienza da parte di Dio è selettivo e discrezionale, nel senso che egli può decidere di prevedere e preconoscere qualsiasi cosa, ma può anche decidere di non farlo? E, anziché decidere il destino eterno delle sue creature prima che vengano all'esistenza, attende Dio di giudicare prima il corso della loro vita e il loro comportamento nella prova?" (*Ibidem*). In questa tesi Dio viene trattato come un uomo qualsiasi, anzi peggio, quasi come se egli usasse una radio decidendo su cosa sintonizzarsi. Oppure come una persona che normalmente tenesse gli orecchi turati e decidesse quando e se liberarli per ascoltare. Il fatto è che una persona non può fare a meno di udire: l'udito le è connaturato. L'onniscienza è, per così dire, connaturata a Dio.

Seguendo la tesi blasfema della Watchtower, Dio avrebbe deciso in Eden di non prevedere e di non preconoscere come sarebbe andata. Questa stramba idea[612] ha una portata gravissima perché non solo ammette un destino che va per conto suo indipendentemente da Dio, ma sostiene addirittura che Dio può decidere di conoscerlo oppure no. In questa assurda spiegazione Dio sarebbe come una persona che interroga le carte per sapere come sarà il futuro, con la sola differenza che se Dio lo facesse avrebbe le risposte giuste. La Watchtower Society, come detto, fa confusione tra onniscienza, preconoscenza e predestinazione. Su ciò rimandiamo all'*excursus* alla fine di questo capitolo.

Attenendoci seriamente alla Sacra Scrittura, riprendiamo ora la questione della morte come pena per il peccato. Il contesto di *Gn* 3:14-19 ci offre una comparazione tra le varie pene inflitte dopo il peccato, morte compresa: il serpente dovrà strisciare sul proprio ventre; la donna partorirà con dolore e sarà dominata dal maschio; l'uomo faticherà per procurarsi il pane e alla fine morirà; la terra diventerà dura da coltivare.

Tra queste pene[613] ci sono alcuni aspetti che passano inosservati se non si presta loro attenzione. Vediamoli. In 3:16 è detto: "*Moltiplicherò grandemente* le tue pene e i dolori della tua gravidanza", il che mostra che già era fisiologico che la donna soffrisse partorendo, e l'agiografo lo sapeva. In 3:19, nella punizione "mangerai il pane [לֶחֶם (*lèkhem*), "pane", non un generico cibo] con il sudore

[611] Stupisce grandemente il titolo *Perspicacia*; e doppiamente: non solo per la sua presunzione, ma soprattutto perché se l'acutezza che vanta nello studio delle Scritture è quella esposta, è tutto dire.

[612] Un'altra idea stramba della Watchtower Society è che in Eden «a essere sfidate furono dunque la legittimità, la dignità e la giustezza della sovranità di Dio: la sua sovranità era o no esercitata in modo degno e giusto, e nell'interesse dei suoi sudditi? Ne sono una prova le parole rivolte a Eva: "È realmente così che Dio ha detto, che non dovete mangiare di ogni albero del giardino?" Il Serpente insinuò che una cosa del genere era incredibile, che Dio era eccessivamente rigido nel negare alla coppia umana qualcosa a cui questa aveva diritto. - Ge 3:1.» (*Ibidem*, Vol. 2, pag. 1023) e che «Geova accettò la sfida» (*Ibidem*, pag. 1024). Tutto il male e tutte le enormi sofferenze umane che perdurano da millenni (morte, anche di bambini innocenti; malattie, anche gravi ed atroci; guerre, fame, disperazione) sarebbero dunque la conseguenza di una sfida lanciata a Dio tramite un serpente parlante e che Dio avrebbe accettato. Che si arrivi a formulare idee simili suscita solo disgusto.

[613] Escludendo 3:15 (ostilità donna-serpente), che più che una pena è una profezia che richiede una trattazione a parte.

del tuo volto" il pane appare anacronistico: che ne avrebbe mai potuto sapere l'agiografo del pane, tanto da usare una parola specifica, se non avesse avuto in mente il pane comune del suo tempo? È evidente che lo scrittore sacro si rifà alle condizioni del suo tempo. Quando egli scriveva, le donne partorivano con dolore, vigeva il maschilismo, il pane veniva sudato, la terra era dura da coltivare, le persone morivano. E i serpenti strisciavano. Quest'ultimo fatto ci dà modo di andare più a fondo e di trovare la chiave di lettura. Sarebbe sciocco e fantasioso pensare che prima del peccato i serpenti avessero le zampe o che addirittura fosse bipedi. Ma c'è di più: "Mangerai polvere tutti i giorni della tua vita" (v. 14c). I serpenti non mangiano la polvere, ma è vero che alcuni tipi di serpente avvolgono di saliva la loro preda e quindi si sporcano le fauci di polvere; ciò fa sembrare all'osservatore che mangino polvere. A questa errata conclusione dovette pervenire l'agiografo. Tutto ciò ci mostra che le condizioni non piacevoli dell'esistenza umana, che lo stesso scrittore sacro sperimentava, vengono da lui proiettate all'inizio della storia umana dopo il peccato e da lui ingrandite. E la morte? Che "il salario del peccato è la morte" (*Rm* 6:23) è una verità biblica.

Di fronte alle eterne domande sul perché del male, della sofferenza e della morte, l'autore genesiaco vede nel peccato la risposta. Alla nostra domanda iniziale se in *Gn* la morte è presentata come pena per il peccato, dobbiamo quindi forse rispondere - con più sottigliezza - che è presentata come conseguenza del peccato?

Nei nostri ragionamenti usiamo necessariamente delle parole-concetti quali "peccato" e "disubbidienza". Ciò non è sbagliato, ma se ci atteniamo al testo di *Gn* 2-3, la parola "peccato" non vi compare[614] e "disubbidienza", pur assente, la deduciamo. Nei nostri passi la disubbidienza è legata al divieto relativo all'albero della conoscenza. In *Gn* 1:29 si legge: "Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che fa seme sulla superficie di tutta la terra, e ogni albero fruttifero che fa seme; questo vi servirà di nutrimento»". Nel secondo racconto della creazione è detto che Yhvh "fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi, tra i quali … l'albero della conoscenza del bene e del male" (*Gn* 2:9). Il divieto, rivolto all'*adàm*, compare per la prima volta in *Gn* 2:17: "Dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare; perché [כִּי (*ki*)] nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai". Gli ebrei alessandrini tradussero in greco il *ki* ebraico con l'espressione ᾗ δ' ἄν (*è d'àn*), per esteso ᾗ δὲ ἄν (*è dè àn*); ᾗ (che propriamente è il dativo singolare femminile del pronome relativo ὅς, *òs*, "che") è qui usato come avverbio: "in quanto"; la congiunzione δέ (*dè*) equivale a "però"; la particella ἄν (*àn*) non ha un esatto equivalente: indica possibilità: *è d'àn* si può tradurre "in quanto però *moriresti*", esprimendo con il condizionale del verbo che segue l'eventualità. Si tratta di

[614] La parola "peccato" – in ebraico חַטָּא (*khet*) – compare per la prima volta nella Bibbia in *Gn* 41:4, la successiva in *Nm* 9:13.

un divieto-avvertimento in cui viene esplicitata la conseguenza nel caso fosse disatteso[615]. Questa interpretazione è quella stessa che dà la donna in 3:2: “Del frutto dell'albero che è in mezzo al giardino Dio ha detto: «Non ne mangiate e non lo toccate, altrimenti morirete»”. Più che “altrimenti morirete” il testo ebraico dice “*affinché non* [פֶּן (*pen*)] moriate”[616]. Qui l’avvertimento assume toni preoccupati. In *Gn* 31:31 il פֶּן (*pen*) assume addirittura la sfumatura di “per paura che”.

A ben vedere, quindi, siamo di fronte ad un divieto che è più un avvertimento, quasi una raccomandazione. Chi parla di peccato non è l’autore di *Gn* ma Paolo: “Per mezzo di un solo uomo *il peccato* [ἡ ἁμαρτία (*e amartìa*)] è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata su tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato” (*Rm* 5:12). L’equivalenza è corretta. Quello che noi chiamiamo “peccato” è sia in ebraico che in greco un fallo, uno sbaglio, un mancare il bersaglio. Il verbo ebraico *khatà* indica il “mancare (il bersaglio)”; lo stesso vale per il verbo greco ἁμαρτάνω (*amartàno*). Come una freccia che manca il bersaglio, la deviazione segna la differenza tra il dovrebbe e l’è. L’interpretazione paolina è corretta e logica: il “peccato” entra nel mondo attraverso un uomo e reca con sé la morte che si estende a tutti. Paolo aggiunge una sottile considerazione: “Fino alla legge [= *Toràh*], il peccato era nel mondo, ma il peccato non è imputato quando non c'è legge[617]. Eppure, la morte regnò, da Adamo fino a Mosè [quando fu data la *Toràh*], anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo” (vv. 13 e 14); tuttavia, prima aveva specificato al v. 12 che “la morte è passata su tutti gli uomini, *perché tutti hanno peccato*”. Qui, nel rapporto peccato-morte, vale sia la realtà che la norma biblica. La realtà è che “non c'è sulla terra nessun uomo giusto che faccia il bene e non pecchi mai” (*Ec* 7:20; cfr. *2Cron* 6:36a). Il salmista riconosce che il peccato è connaturato e ammette: “Io sono stato generato nell'iniquità, mia madre mi ha concepito nel peccato” (*Sl* 51:5). Giovanni afferma che “se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi, e la verità non è in noi” (*1Gv* 1:8). La norma biblica è che “*chi* pecca morirà” (*Ez* 18:4), meglio tradotto dall’interconfessionale *TILC*: “Soltanto chi pecca morirà”[618].

Rm 5:12

לָכֵן כַּאֲשֶׁר עַל־יְדֵי אָדָם אֶחָד בָּא הַחֵטְא לָעוֹלָם
וְהַמָּוֶת בְּעֵקֶב הַחֵטְא וְכֵן עָבַר הַמָּוֶת עַל־כָּל־בְּנֵי אָדָם מִפְּנֵי
אֲשֶׁר כֻּלָּם חָטָאוּ׃

Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι’ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν
καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν,
ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον·

hakhèt - e amartìa

In tutto ciò va considerato che l’essere umano non fu creato immortale, ma ***mortale***. Comunque la si metta, sarebbe morto. Parlare di vita eterna potenziale è solo un esercizio mentale fantasioso; almanaccare sull’albero della vita e su ciò che poteva accadere mangiandone è infruttuoso. Il testo

[615] Se vogliamo fare un paragone, è come un cartello che, posto accanto ai fili elettrici dell’alta tensione, reciti “chi tocca muore”.
[616] La traduzione corretta di פֶּן (*pen*) con “affinché non” è di solito rispettata più avanti, in 3:22.
[617] “Dove non c'è legge, non c'è neppure trasgressione”. - *Rm* 4:15.
[618] In ebraico: “La persona peccante, essa morirà”.

genesiaco parla di ciò che accadde, non di cosa sarebbe potuto accadere. Dall'avanzata teologia paolina sappiamo che Dio ha destinato i suoi eletti al cielo e che la morte è un passaggio obbligato.

Del tutto fuori luogo è l'interpretazione cattolica secondo cui la morte riguarda il corpo ma la presunta anima sopravvive. La dottrina dell'anima non è biblica; è pagana, presa dalla filosofia greca.

Preconoscenza e predestinazione

Excursus

La predestinazione nella Bibbia

> "[Il Dio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo (v. 3)] ci ha eletti prima della creazione del mondo perché fossimo santi e irreprensibili dinanzi a lui, avendoci predestinati". - *Ef* 1:4,5.

Da queste parole i calvinisti e la Chiesa dei Fratelli (seguendo l'interpretazione di Agostino) non si limitano a dedurre la conseguenza logica che i credenti sono tali senza alcun merito loro, ma per puro dono divino. Essi deducono anche – loro – che i credenti sarebbero predestinati, che Dio li sceglierebbe perché diventino figli e condannerebbe gli altri. Questa idea di *predestinazione* (come viene intesa dalle religioni) è semplicemente assurda e cozza contro l'evidenza biblica che sostiene la libertà umana.

A prima vista, però, questo della predestinazione sembrerebbe davvero il pensiero di Paolo. Ma questo pensiero va integrato con quanto lo stesso Paolo dice altrove. In *Rm* si usa un altro verbo: "preconoscere". Vediamo i testi in due diverse versioni. Iniziamo con *NR*:

Ef 1:4,5
"Ci ha **eletti** prima della creazione del mondo perché fossimo santi e irreprensibili dinanzi a lui, avendoci **predestinati** nel suo amore a essere adottati per mezzo di Gesù Cristo come suoi figli, secondo il disegno benevolo della sua volontà".
Rm 8:29,30
"Quelli che ha **preconosciuti**, li ha pure **predestinati** a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli; e quelli che ha predestinati li ha pure chiamati; e quelli che ha chiamati li ha pure giustificati; e quelli che ha giustificati li ha pure glorificati".

(*NR*)

Il pensiero è ora più chiaro. Dio, nella sua onniscienza, ha *preconosciuto* come le singole persone si comporteranno nella loro vita, sapendo così come ciascuno corrisponda alla sua grazia oppure no. Poté così *eleggere* coloro che sapeva avrebbero risposto al suo richiamo. In tal modo poté *predestinarli* alla gloria. Sarebbe come se un padre, conoscendo molto bene le attitudini dei suoi figli, ne avviasse uno a fare l'ingegnere, un altro a fare il medico e un altro ancora a fare l'operaio. L'esempio è misero, anche se può dare un'idea; ma è misero perché qui si tratta di un padre umano che vede solo le attitudini dei figli, mentre Dio non vede solo le attitudini, ma *sa*. Questo concetto può essere alquanto difficile da capire. Le persone tendono a scambiare la *preconoscenza* di Dio con il destino. Ma un altro esempio – questa volta biblico – può aiutarci a comprendere. Si tratta di Caino e Abele, i due famosi fratelli. Tutti sappiamo quanto Caino odiasse Abele, fino al punto di volerlo uccidere (cosa che poi fece). I loro genitori, Adamo ed Eva, – osservando il comportamento di Caino – potevano prevedere che prima o poi sarebbe finita male. Non fanno stupore, quindi, le parole che Dio rivolse a Caino: "Perché sei irritato? e perché hai il volto abbattuto? Se agisci bene, non rialzerai il volto? Ma se agisci male, il peccato sta spiandoti alla porta, e i suoi desideri sono rivolti contro di te; ma tu dominalo!" (*Gn* 4:6,7). Quello che già altri intuivano su Caino è qui esposto in modo chiaro anche da Dio. Dio però è Dio.

Sebbene si limitasse a dirgli quelle parole, Dio sapeva come sarebbe andata a finire. Dio è Dio. Dio *sa*. E sa tutto.

"Signore, tu mi scruti e mi conosci;
mi siedo e mi alzo e tu lo sai.
Da lontano conosci i miei progetti:
ti accorgi se cammino o se mi fermo,
ti è noto ogni mio passo.
Non ho ancora aperto bocca
E già sai quel che voglio dire.
Mi sei alle spalle, mi stai di fronte;
Metti la mano su di me!
È stupenda per me la tua conoscenza;
è al di là di ogni mia comprensione.
Come andare lontano da te,
come sfuggire al tuo sguardo?
Non ero ancora nato e già mi vedevi.
Nel tuo libro erano scritti i miei giorni,
fissati ancora prima di esistere".
- *Sl* 139:1-7,16, *TILC*.

Tutto ciò non ha nulla a che fare con la predestinazione comunemente intesa. Ci sono cose che accadono sotto i nostri occhi e, mentre accadono, un momento prima dell'epilogo, noi già sappiamo con matematica certezza come andrà a finire (siano esse semplici avvenimenti quotidiani o eventi tragici). In certi casi noi sappiamo, magari solo alcuni secondi o istanti prima, cosa accadrà. E lo sappiamo con assoluta certezza. Se ci cade un bicchiere di mano, ancor prima di vederlo infrangersi a terra, già un solo istante prima sappiamo che s'infrangerà. Questa previsione certa è possibile non solo perché la cosa accade sotto i nostri occhi e, a causa della legge di causa ed effetto, sappiamo come andrà a finire, ma perché l'intervallo tra causa (la caduta del bicchiere) e l'effetto (la sua rottura a terra) è troppo breve perché possano intervenire cambiamenti. Diverso il caso di un bicchiere che cada da un punto più alto: qualcosa o qualcuno potrebbe inaspettatamente intervenire per impedirne la caduta a terra. Ora, il nostro trascorrere del tempo (la nostra temporalità) è molto veloce rispetto all'eternità del tempo fermo e immobile in cui Dio dimora. "Per il Signore, lo spazio di un giorno è come mille anni e mille anni sono come un giorno solo" (*2Pt* 3:8, *TILC*). Perciò ciò che accade sulla terra nel corso di millenni, davanti a Dio accade in un momento. Si veda al riguardo *Che cos'è il tempo*.

Quando noi sappiamo che una certa conseguenza si verificherà da lì a poco, non stiamo limitando la libertà di nessuno. Meno che mai stiamo predestinando qualcosa. Ora, se una persona può conoscere in anticipo alcune cose (che sono alla portata della sua limitatezza, ovviamente), cosa mai può Dio? "È stupenda per me la tua conoscenza; è al di là di ogni mia comprensione", canta il salmista. La libertà individuale non è toccata: "Se non ti volgi per fare il bene, il peccato è in agguato all'ingresso, e la sua brama è verso di te; e tu, da parte tua, lo dominerai?". - *Gn* 4:7, *TNM* 1987.[619]

Questo concetto pare non sia compreso dal direttivo dei Testimoni di Geova. Se da un estremo ci sono le religioni che parlano di *predestinazione* (intendendo – male – con questo termine che Dio stabilisce tutto in anticipo, punto e basta), dall'altro estremo ci sono i dirigenti dei Testimoni di Geova. Pare che anch'essi rientrino nella categoria che non riesce a uscire dall'equazione, sbagliata, onniscienza = predestinazione. È per questa equazione errata che, non potendo ovviamente accettare la predestinazione, devono negare l'onniscienza divina. Essi ragionano, anzi argomentano: "Dio ha già previsto le scelte che farete nella vita? Alcuni che sostengono la dottrina della predestinazione insistono che la risposta sia sì. Tuttavia un'idea del genere sminuisce la sapienza di Geova, perché fa pensare che non possa controllare la propria capacità di scrutare il futuro. Facciamo un esempio. Se aveste una bellissima voce, non avreste altra alternativa che cantare in continuazione? È assurdo! Similmente Geova pur avendo la capacità di preconoscere il futuro, non la usa sempre. Se lo facesse calpesterebbe il nostro libero arbitrio, un dono prezioso che non ci toglierà mai" (*Accostiamoci a Geova*, cap. 17, pag. 176, § 21). Eccoci: "Alcuni che sostengono la dottrina della predestinazione" (*Ibidem*); non si riesce a uscire dall'equazione. Ma, non accettandola in quei termini (e giustamente), anziché capirla nel senso che Paolo le dà, la rifiutano arrivando perfino a negare che Dio conosca il futuro. Le affermazioni del direttivo americano rasentano la bestemmia (essendo irrispettose verso l'Onnipotente e Onnisapiente): "Geova pur avendo la capacità di preconoscere il futuro, non la usa sempre" (*Ibidem*). Vorremo davvero evitare il sarcasmo, per cui lo diciamo con amarezza: forse aveva ragione chi ha

[619] In questo *excursus* tutte le citazioni tratte dalla *TNM* si riferiscono all'edizione del 1987.

definito i Testimoni di Geova come "coloro che dicono a Dio cosa deve fare". In verità, ciò che manca al direttivo americano dei Testimoni di Geova è la comprensione di cos'è davvero il tempo. Si veda al riguardo la già citata lezione *Che cos'è il tempo*.

"Chi ha conosciuto la mente di Geova, così da poterlo istruire?" (*1Cor* 2:16, *TNM*). "Chi ha conosciuto la mente di Geova, o chi è divenuto suo consigliere?" (*Rm* 11:34, *TNM*). "Il suo intendimento è oltre ogni dire" (*Sl* 147:5, *TNM*). "Non hai saputo o non hai udito? Geova, il Creatore delle estremità della terra, è Dio a tempo indefinito. […] Il suo intendimento è imperscrutabile" (*Is* 40:28, *TNM*). "O profondità della ricchezza e della sapienza e della conoscenza di Dio!" (*Rm* 11:33, *TNM*). Occorre essere modesti, più che modesti. Stiamo parlando di *Dio*.

"Non c'è creazione che non sia manifesta alla sua vista, ma tutte le cose sono nude e apertamente esposte agli occhi di colui al quale dobbiamo rendere conto". - *Eb* 4:13, *TNM*.

"Non c'è creazione che non sia manifesta alla sua vista, ma tutte le cose sono nude e apertamente esposte agli occhi di colui al quale dobbiamo rendere conto". - *Eb* 4:13, *TNM*.

Preconoscenza e predestinazione

Preconoscere non comporta predestinare com'è inteso comunemente. Non riuscendo però a uscire dall'impaccio in cui ci si mette da soli affermando questa falsa uguaglianza e confrontandola poi con il pensiero di Paolo, accade che – anziché rivedere il proprio intendimento – si debba intervenire aggiustando la traduzione del testo biblico. È quello che esamineremo ora, riferendoci poi al testo originale greco. In *TNM* si legge:

Ef 1:4,5
"Ci elesse unitamente a lui prima della fondazione del mondo, affinché fossimo santi e senza macchia dinanzi a lui nell'amore. Poiché egli ci preordinò all'adozione a sé come figli".
Rm 8:29,30
"Quelli ai quali diede il suo primo riconoscimento ha anche preordinato ad essere modellati secondo l'immagine del Figlio suo, affinché sia il primogenito tra molti fratelli. Inoltre, quelli che ha preordinati sono quelli che ha anche chiamati".

(*TNM*)

Le parole evidenziate con in rosso sono quelle che vogliamo confrontare con il testo greco.

Preordinare. Questo verbo (*tradotto*, non dimentichiamo) compare tre volte nei due testi. Vediamolo nel greco:

Riferimento	*TNM*	*NR*	Greco
Ef 1:5	"Ci preordinò"	"Predestinati"	προορίσας (*proorìsas*)
Rm 8:29	"Ha preordinato"	"Preconosciuti"	προώρισεν (*proòrisen*)
Rm 8:30	"Ha preordinati"	"Predestinati"	προώρισεν (*proòrisen*)

Come si vede dal greco, si tratta di un *unico* verbo: προορίζω (*proorìzo*), numero Strong 4309. Già da questo dobbiamo scartare la traduzione di *NR*, che rende lo stesso identico verbo sia con "predestinare" sia con "preconoscere"; siamo alla solita equazione errata onniscienza = predestinazione.

Il *Vocabolario del Nuovo Testamento* dà questa definizione (su cui avanziamo delle riserve):

1) predeterminare, predestinare, decidere prima
2) nel NT di Dio che decreta dall'eternità
3) Preordinare, nominare prima

Le nostre riserve sono dovute all'esame del verbo e al fatto che la definizione pare dettata da convinzioni religiose anziché dal significato del verbo. Vediamolo da vicino, dunque, questo verbo. Come detto si tratta del verbo προορίζω (*proorìzo*), che non appartiene al greco classico. Nel *Vocabolario Greco Italiano* di L. Rocci non appare neppure la voce (ricordiamo che il greco della Bibbia non è quello classico, ma quello comune, detto *koinè*). Il verbo in questione è formato dalla preposizione προ (*pro*), che significa "prima", e dal verbo ὁρίζω (*orìzo*). Quest'ultimo appartiene al greco classico e il Rocci lo riporta. Il significato primario è "limitare", "segnare i confini", "determinare". Presso Euripide si trova con il senso di "designare [al culto]"; presso Erodoto con il senso di "distinguere", e così pure nell'*Anabasi* di Senofonte. Perciò, tenuto conto del prefisso προ- (*pro*-), "prima", i significati sono: limitare prima, segnare prima i confini, predeterminare,

designare prima, distinguere prima. Nella Bibbia con che significato appare? Nelle Scritture Greche il verbo προορίζω (*proorìzo*) si trova sei volte il tutto:

1	"Per fare le cose che la tua mano e il tuo consiglio avevano preordinato [προώρισεν (*proòrisen*)] che avvenissero"	*At* 4:28
2	(Sono i passi che stiamo esaminando)	*Rm* 8:29
3		*Rm* 8:30
4		*1Cor* 2:7
5	"Egli ci preordinò [προορίσας (*proorìsas*)] all'adozione a sé come figli mediante Gesù Cristo"	*Ef* 1:5
6	"Fummo anche designati come eredi, in quanto fummo preordinati [προορισθέντες (*prooristhèntes*)] secondo il proposito di colui che opera tutte le cose"	*Ef* 1:11

(*TNM*)

Abbiamo scelto *TNM*, nelle citazioni, non perché la privilegiamo, ma perché tende ad essere letterale, anche se qui questa volta non lo è del tutto. Va detto, comunque, che qui non si contraddice: tutte e sei le volte dà al verbo il significato di "preordinare". Vediamo ora il senso del verbo riferendoci solo al testo biblico:

> "O Dio, tu hai creato il cielo, la terra, il mare e tutto quello che essi contengono. Tu per mezzo dello Spirito Santo hai fatto dire a Davide, nostro padre e tuo servitore, queste parole profetiche: «Perché i pagani si sono agitati con orgoglio? perché i popoli hanno fatto dei complotti inutili? I re della terra si sono messi in stato di allarme, e i capi di eserciti si sono accordati tra di loro contro il Signore e contro il suo Messia». E davvero qui a Gerusalemme Erode e Ponzio Pilato si sono messi d'accordo con gli stranieri e con il popolo d'Israele contro il tuo santo servo Gesù, che tu hai scelto come Messia. Così **essi hanno eseguito quello che tu, o Signore, avevi deciso e stabilito [ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλὴ προώρισεν γενέσθαι (*òsa e chèir su kài e bulè proòrisen ghenèsthai*), "quanto la mano di te e la volontà (di te) prestabilì avvenisse"]**. Ma ora, o Signore, guarda come ci minacciano e concedi a noi, tuoi servi, di poter annunziare la tua parola con grande coraggio. Fa' vedere la tua potenza e fa' in modo che avvengano ancora guarigioni, prodigi e miracoli, quando invochiamo Gesù, il tuo santo servo". – *At* 4:24-30, *TILC*.

Questa preghiera viene fatta da Pietro e Giovanni dopo essere stati arrestati, picchiati e liberati (*At* 4:13-23). Ora, non possiamo certo dire che Dio abbia causato tutte le sofferenze e la morte di Yeshùa istigando giudei e pagani. Come va inteso allora: "Quanto la mano di te e la volontà (di te) **prestabilì** [προώρισεν (*proòrisen*)] avvenisse"?

Va detto che per gli ebrei ogni cosa avveniva per volontà di Dio. Non si deve intendere ciò alla maniera occidentale ovvero nel senso che Dio decida ogni singolo avvenimento per ciascuna cosa o persona. Se così fosse, tutto l'universo sarebbe solo un giocattolo nelle sue mani, un giocattolo di cui Dio avrebbe caricato il meccanismo per poi lasciarlo a sé stesso. Se così fosse, Dio non avrebbe potuto offrire delle scelte alle persone. Però, iniziando da Adamo ed Eva, vediamo che ogni persona è stata sempre responsabile delle proprie scelte.

Yeshùa una volta disse: "Cinque passeri non si vendono per due soldi? Eppure *non uno di essi è dimenticato davanti a Dio*" (*Lc* 12:6). Dio sa cosa succede, sempre. L'aspetto che ci interessa lo troviamo in *Mt* 10:29: "Due passeri non si vendono per un soldo? Eppure *non ne cade uno solo in terra senza il volere del Padre vostro*". Ora, non possiamo ingenuamente sostenere che ogni volta che un passero cade sia per volontà di Dio. Cosa intendeva allora Yeshùa? Come ogni ebreo, credeva che ogni cosa avvenisse per volere di Dio. Usando un proverbio, noi pure diciamo che "non cade (o non si muove) foglia che Dio non voglia". Tuttavia, questo proverbio andrebbe corretto così: Non cade o non si muove foglia che Dio non *permetta*. È con questo senso che *TILC* traduce *Mt* 10:29: "Nessun passero cade a terra *se Dio, vostro Padre, non vuole*". Tutto è sotto il controllo di Dio, così sapevano giustamente gli ebrei e Yeshùa. Significa allora che quando cade un passero è Dio che vuole così? Ma no. Il mondo va come va e ogni effetto accade in conseguenza di una causa. Ciascuno è libero di scegliere il bene o il male. Dio ha un suo progetto, che passa per Yeshùa, ma intanto all'umanità è concesso di andare per conto suo. È Dio che vuole che così vada, in modo che ciascuno possa liberamente fare la propria scelta. Pur tuttavia, Dio non dipende dall'umanità: è l'umanità che dipende da Dio. In questo senso tutto accade per volontà di Dio o, meglio, con il suo permesso. Permettere non significa volere. Dio sta

portando avanti il suo piano e sta chiamando quelli che sono suoi. “Il Signore conosce quelli che sono suoi” (*2Tm* 2:19) e li chiama (*Ef* 4:1; *Eb* 3:1). In che modo li chiama? Conoscendo la loro attitudine, fa in modo che vengano in contatto con il suo messaggio di salvezza, lasciando poi loro la libertà di accettarlo o no. Paolo fu chiamato con una visione di Yeshùa (*At* 9:1 e sgg.). Lidia fu chiamata tramite la predicazione di Paolo (*At* 16:14). Anche Abraamo era stato chiamato (*Gn* 12:1). Pure Giuda il traditore lo fu, eppure scelse poi diversamente. Nella sua infinita sapienza Dio conosce ogni persona (*Sl* 139:1-7), tanto che il salmista poté dire:

“Sei tu che hai formato le mie reni,
che mi hai intessuto nel seno di mia madre.
Io ti celebrerò, perché sono stato fatto in modo stupendo.
Meravigliose sono le tue opere,
e l'anima mia lo sa molto bene.
Le mie ossa non ti erano nascoste,
quando fui formato in segreto
e intessuto nelle profondità della terra.
I tuoi occhi videro la massa informe del mio corpo
e nel tuo libro erano tutti scritti
i giorni che mi eran destinati,
quando nessuno d'essi era sorto ancora”. – *Sl* 139:13-16.

È senza limiti la conoscenza di Dio: egli sa ogni più piccola cosa e tutto gli è presente costantemente, anche quello che per noi è ancora futuro. Ma ciò non limita la nostra libertà.

Il verbo “preordinare” va quindi letto in questa ottica biblica. Non abbiamo paragoni adatti da fare, perché Dio non è paragonabile: “Quanto sei grande, Signore Dio! Mai abbiamo sentito parlare di un Dio come te” (*2Sam* 7:22, *TILC*). Se una persona, guardando una cucciolata in un canile, può valutare le attitudini di un cucciolo e scegliere proprio quello, cosa può fare Dio che ci conosce da prima che fossimo concepiti? Può preconoscere (conoscere prima) quelli che sa potenzialmente suoi. E chiamarli. Ma essere chiamati non significa essere automaticamente salvati. “Vi supplico di camminare in modo degno della chiamata con la quale foste chiamati” (*Ef* 4:1, *TNM*; cfr. *2Ts* 1:11; *2Tm* 1:9): è quindi possibile divenire indegni della chiamata e non salvarsi. Paolo stesso dice di sé: “Corro verso la mèta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere” (*Flp* 3:14). “Fate tutto il possibile *per rendere sicura* la vostra chiamata”. – *2Pt* 1:10.

E chi invece non è chiamato da Dio? Semplicemente si tratta di persone che non vogliono essere chiamate. Dio “usa pazienza verso di voi, non volendo che alcuno perisca, ma che tutti abbiano modo di pentirsi” (*2Pt* 3:9). Dal punto di vista umano (che è limitato perché l’uomo non sa leggere nell’intimo più intimo) potremmo pensare che certuni vadano salvati. Abraamo, filantropicamente la pensava così nel caso della distruzione di Sodoma e Gomorra decretata da Dio: “Davvero sterminerai il giusto con l'empio?”. E se ci fossero stati fra i sodomiti e gomorrei cinquanta giusti? E se ai cinquanta ne mancavano cinque? E se fossero stati quaranta? Supponiamo che fossero trenta. Supponiamo però che fossero venti. E se fossero stati solo dieci? “[Dio] rispose: «Non la distruggerò per riguardo a quei dieci»”. A quel punto Abraamo smise di giocare al ribasso perché aveva capito l’antifona e “ritornò alla sua abitazione”. - *Gn* 18:23-33, *CEI*.

> “Noi siamo sicuri di questo: Dio fa tendere ogni cosa al bene di quelli che lo amano, perché li ha chiamati in base al suo progetto di salvezza. Da sempre li ha conosciuti e amati, e da sempre li ha destinati [προώρισεν (*proòrisen*), “prestabilì”] a essere simili al Figlio suo, così che il Figlio sia il primogenito fra molti fratelli. Ora, Dio che da sempre aveva preso per loro questa decisione [προώρισεν (*proòrisen*), “prestabilì”], li ha anche chiamati, li ha accolti come suoi, e li ha fatti partecipare alla sua gloria”. – *Rm* 8:28-30, *TILC*.

Qui, nel passo suddetto, si hanno tutti i passaggi: avendo preconosciuto certe persone e avendole amate per le loro buone attitudini verso di lui, Dio le ha *prestabilite* o preordinate (προώρισεν, *proòrisen*) e quindi le ha chiamate. Tutto ciò “in base al suo progetto di salvezza”, perché “Dio fa tendere ogni cosa al bene di quelli che lo amano”.

Ciò non lede affatto la libertà delle persone, anzi Dio viene incontro proprio al loro desiderio. In *Ef* 1:5,11 si ha lo stesso pensiero che abbiamo già esaminato. Dio, nella sua totale conoscenza di tutto, ha preconosciuto “prima della creazione del mondo” le persone che hanno la giusta propensione e, avendole amate per questo,

le ha scelte, *prestabilendole* (προώρισεν, *proòrisen*), poi le ha chiamate così che potessero scegliere per il bene.

"Benedetto sia Dio Padre di Gesù Cristo nostro Signore. Egli ci ha uniti a Cristo nel cielo, ci ha dato tutte le benedizioni dello Spirito. Prima della creazione del mondo Dio ci ha scelti per mezzo di Cristo, per renderci santi e senza difetti di fronte a lui. Nel suo amore Dio aveva deciso [προορίσας (*proorìsas*)] di farci diventare suoi figli per mezzo di Cristo Gesù. Così ha voluto nella sua bontà. A Dio dunque sia lode, per il dono meraviglioso che egli ci ha fatto per mezzo di Gesù suo amatissimo Figlio. Cristo è morto per noi e noi siamo liberati; i nostri peccati sono perdonati. Questa è la ricchezza della grazia di Dio, che egli ci ha dato con abbondanza. Ci ha dato la piena sapienza e la piena intelligenza: ci ha fatto conoscere il segreto progetto della sua volontà: quello che fin da principio generosamente aveva deciso di realizzare per mezzo di Cristo. Così Dio conduce la storia al suo compimento: riunisce tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra sotto un unico capo, Cristo. E anche noi, perché a Cristo siamo uniti, abbiamo avuto la nostra parte; nel suo progetto Dio ha scelto [προορισθέντες (*prooristhèntes*)] anche noi fin dal principio. E Dio realizza tutto ciò che ha stabilito. Così ha voluto che fossimo una lode della sua grandezza, noi che prima degli altri abbiamo sperato in Cristo".
(*Ef* 1:3-12, *TILC*)

Tradurre con "preordinare" il verbo greco προορίζω (*proorìzo*), aiuta nella comprensione. Potrebbe andar bene anche il verbo "predestinare", ma il problema è che in italiano quest'ultimo assume un senso che la Bibbia non gli dà. In italiano, "predestinare" significa "destinare" in anticipo, "prima" (pre), ovvero decidere anticipatamente un *destino* in modo irrevocabile. Come abbiamo esaminato, anche dopo che Dio – nella sua onniscienza – ha posato lo sguardo su una persona e l'ha scelta, chiamandola, ciò non equivale a fissarle un destino irrevocabile. "Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti" (*Mt* 22:14). L'unica chiamata *irrevocabile* riguarda Israele come popolo: "Per quanto concerne l'elezione, [gli ebrei] sono amati a causa dei loro padri; perché i doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili". (*Rm* 11:28,29). Ciò vale per Israele come popolo, non per i singoli.

La preconoscenza divina

Il secondo verbo (προγινώσκω, *proghinòsko*), di cui si cerca di evitare la traduzione esatta, viene tradotto con un giro di parole: "Diede il suo primo riconoscimento" (*Rm* 8:29, *TNM*). Si noti: ben *cinque* parole per tradurre una sola parola greca! Quando si dice l'arte di glissare. Ma cosa vorrà mai dire 'dare il suo primo riconoscimento'? Prendendolo per buono – ma solo per amore di ragionamento – cerchiamo di calarlo nel contesto:

> "Ora sappiamo che Dio fa cooperare tutte le sue opere per il bene di quelli che amano Dio, quelli che sono chiamati secondo il suo proposito; poiché quelli ai quali diede il suo primo riconoscimento ha anche preordinato ad essere modellati secondo l'immagine del Figlio suo, affinché sia il primogenito tra molti fratelli. Inoltre, quelli che ha preordinati sono quelli che ha anche chiamati; e quelli che ha chiamati sono quelli che ha anche dichiarati giusti. Infine quelli che ha dichiarati giusti sono quelli che ha anche glorificati". - *Rm* 8:28-30, *TNM*.

Il soggetto è Dio. È Dio che "diede il suo primo riconoscimento". A chi? Si tratta (anche qui è ovvio) di "quelli che amano Dio, quelli che sono chiamati secondo il suo proposito". Ma cosa sarebbe questo "primo riconoscimento"? Stando al significato italiano, dovrebbe essere un primo beneplacito, una prima accettazione. Ci dobbiamo riferire al significato italiano, perché 'dare il primo riconoscimento' appare in *TNM*, non nella Bibbia. Comunque, dovrebbe significare – nell'intenzione del traduttore – che Dio avrebbe dapprima riconosciuto come approvati coloro che amano Dio e sono stati chiamati. Sorge ora la domanda: *quando* Dio avrebbe 'dato il suo primo riconoscimento'? Sembrerebbe di capire che ciò dovrebbe essere avvenuto quando "quelli che amano Dio" accettarono Yeshùa. Ma qui nasce il problema. Dobbiamo, infatti, seguire l'ordine cronologico che Paolo, ispirato, dà:

"Poiché . . .			
1.	Quelli ai quali diede il suo primo riconoscimento	1.	Riconosciuti
2.	Ha anche preordinato […]. Inoltre, quelli che ha preordinati	2.	Preordinati
3.	Sono quelli che ha anche chiamati;	3.	Chiamati
4.	E quelli che ha chiamati sono quelli che ha anche dichiarati giusti.	4.	Giustificati
5.	Infine quelli che ha dichiarati giusti sono quelli che ha anche glorificati".	5.	Glorificati

(*Rm* 8:28-30, *TNM*)

Questa la sequenza cronologica. Si noti il "poiché" all'inizio. Paolo ha appena detto: "Dio fa cooperare tutte le sue opere per il bene di quelli che amano Dio, quelli che sono chiamati secondo il suo proposito". Poi aggiunge: "Poiché", e di seguito dà la motivazione. La sequenza cronologica è scandita da "inoltre" (2.), che separa il prima e il dopo, da "e quelli che" (4.), con cui continua la sequenza degli avvenimenti; da "infine", con cui termina la sequenza cronologica. Ora si noti questa sequenza:

Riconosciuti ⇨ preordinati ⇨ chiamati ⇨ giustificati ⇨ glorificati

Prima ricevono (per dirla con *TNM*) da Dio "il suo primo riconoscimento", **poi** sono preordinati, **poi** sono chiamati, **poi** sono dichiarati giusti e **infine** sono glorificati.

L'essere chiamati è ovviamente il momento in cui ricevono la buona notizia o vangelo. Dopo di ciò, accettandola, sono giustificati. Ma si noti attentamente che la chiamata viene ***dopo*** il cosiddetto riconoscimento e la preordinazione (*pre*, ordinati *prima*). Quindi, quel "primo riconoscimento" avvenne già ben prima della chiamata. Insomma, nonostante il gran giro di parole (ben cinque) per evitare di tradurre la sola parola del verbo greco, la logica del testo ci riporta al significato vero che Paolo dava.

Vediamolo, allora, questo temuto verbo greco per cui ci si dà tanta briga allo scopo di evitarlo:

ὅτι οὓς **προέγνω**, καὶ προώρισεν
*òti ùs **proèghno**, kài proòrisen*
poiché coloro che **preconobbe**, anche predestinò
(*Rm* 8:29, testo greco)

Se non si confonde l'idea di *preconoscenza* con l'idea di *predestinazione* che le Chiese hanno derivato da Agostino, nel vero pensiero biblico la *preconoscenza* (come sopra esposto) s'innesta in questa chiara sequenza che la Bibbia dà:

Riconosciuti ⇨ preordinati ⇨ chiamati ⇨ giustificati ⇨ glorificati

Coloro che Dio - nella sua onniscienza e nella massima salvaguardia della libertà individuale - ha preconosciuto, li ha destinati in anticipo alla gloria. Per questo li ha chiamati. Una volta che liberamente hanno risposto di sì alla chiamata, Dio li ha giustificati. Il "destino" finale è la gloria.

È ciò che accadde allo stesso Paolo. Dio lo conosceva da prima che nascesse, sapeva della sua fede vera; lo chiamò tramite Yeshùa; Paolo accettò la chiamata.

Il concetto di *preconoscenza* e di *predestinazione* da parte di Dio non è un concetto facile per la mente umana limitata e finita. Lo dimostrano i due estremi con cui viene compreso (o, meglio, *non* compreso): o viene preso alla lettera come se si trattasse di una specie di fato ineluttabile (Agostino, calvinisti, Chiesa dei Fratelli) oppure viene del tutto negato (Testimoni di Geova). L'incapacità di comprendere il concetto biblico non sta soltanto nella limitatezza della nostra mente umana. Sta soprattutto nella non comprensione di cosa sia il *tempo*. È qui la radice dell'errore dei Testimoni di Geova, proprio nella loro non comprensione di cosa sia il tempo.

Oggi, se in qualche modo mostriamo interesse per la parola di Dio, significa che la nostra chiamata è in corso. Dipende da noi dire di sì o di no, liberamente, "poiché molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti". - *Mt* 22:14.

CAPITOLO 53

Il peccato nei discendenti e dei discendenti di Adamo

Il peccato di Adamo ed Eva fu *personale*. Eppure, non privo di conseguenze – di grandi e immense conseguenze – per i loro discendenti. Che nesso c'è tra la colpa *personale* dei primogenitori e le pene patite dai loro figli e dai figli dei loro figli? In parole povere, che colpa hanno i figli se i genitori hanno gravemente sbagliato?

Il belga Jean De Fraine (1914 – 1966), sacerdote gesuita professore di Sacra Scrittura ed esegeta, afferma nei suoi studi sulla "personalità corporativa" nella Bibbia:

> "Appena Adamo, il capo, peccò, il gruppo (l'Adamo collettivo) cadde nello stesso stato di peccato: tutti i figli di Adamo, cioè tutti quelli che veramente portano il nome di uomini, son già peccatori fin dal peccato di Adamo. Infatti, ciò che colpisce la testa del gruppo, arriva *ipso facto* al corpo che dipende da lui". - J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, pag. 128.

Non ha caso, questa dichiarazione è fatta da uno studioso cattolico, che – come tale – accoglie la dottrina del peccato originale.

È vero che l'apostolo Paolo afferma che "con una sola trasgressione la condanna si è estesa a tutti gli uomini" (*Rm* 5:18) o, se vogliamo usare la versione cattolica, che "per la caduta di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna" (*CEI* 2008), ma poco prima egli spiega: "A causa di un solo uomo *il peccato è entrato nel mondo* e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, *poiché tutti hanno peccato*". - *Rm* 5:12, *CEI* 2008.

Quanto affermato dal gesuita De Fraine è vero solo in parte, nella fattispecie per ciò che riguarda la "personalità corporativa", ma lo studioso belga non è aggiornato sugli sviluppi biblici della questione e sulla progressione della morale biblica. Lo aveva però capito l'Aquinate, il teologo e filosofo Tommaso d'Aquino (1225 – 1274), che spiegò che nella morale delle Scritture Ebraiche siamo nel campo del *relativo* e che la rivelazione di Dio andò migliorando sempre più quell'antica

concezione primitiva umana, cercando di regolamentare certi abusi provenienti dal mondo culturale assai basso del tempo. – Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, 1-11, q. 107 a. 1,2.

La morale biblica è un continuo progresso verso la morale insegnata da Yeshùa. Dio si adeguò alla capacità del grado culturale raggiunto dal popolo per elevarlo gradatamente a una morale superiore. Basti pensare, ad esempio della poligamia, che oggi ci riesce molto sorprendente. L'unione con schiave, concubine e prigioniere di guerra era ritenuto permesso in epoca antica (*Gn* 4:19;16:3; *Es* 21:10; *Dt* 21:10-17; *1Sam* 1:2; *2Sam* 5:13). D'altra parte, se Dio avesse dovuto applicare la *sua* legge morale, avrebbe dovuto sterminare tutti. Però si cerca di salvaguardare la dignità della persona: "Se poi non ti piace più, *la lascerai andare dove vorrà*, ma non la potrai in alcun modo vendere per denaro né trattare da schiava, perché l'hai *umiliata*" (*Dt* 21:14). È ammesso il divorzio, ma se ne regola l'uso in modo da renderlo meno facile e in modo da salvaguardare la dignità della donna: "Quando un uomo sposa una donna che poi non vuole più, perché ha scoperto qualcosa di indecente a suo riguardo, le scriva un atto di ripudio, glielo metta in mano e la mandi via. Se lei, uscita dalla casa di quell'uomo, diviene moglie di un altro e se quest'altro marito la prende in odio, scrive per lei un atto di divorzio, glielo mette in mano e la manda via di casa sua, o se quest'altro marito, che l'aveva presa in moglie, muore, il primo marito, che l'aveva mandata via, non potrà riprenderla in moglie, dopo che lei è stata contaminata, poiché sarebbe cosa abominevole agli occhi del Signore. Tu non macchierai di peccato il paese che il Signore, il tuo Dio, ti dà come eredità" (*Dt* 24:1-4). Pur nella società maschilista dell'epoca, la donna non doveva essere trattata come merce.

Per ciò che riguarda le colpe, nelle Scritture Ebraiche la retribuzione fu inizialmente intesa in senso collettivo, poi in senso più individuale.

● SENSO COLLETTIVO (INIZIALE)

"Punisco l'iniquità dei padri sui figli fino alla terza e alla quarta generazione di quelli che mi odiano, e uso bontà, fino alla millesima generazione, verso quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti". - *Es* 20:5,6.

"Al tempo di Davide ci fu una carestia per tre anni continui". Dio è interpellato. Il "debito di sangue che pende su Saul e sulla sua casa, perché egli fece perire i Gabaoniti" va pagato. - *2Sam* 21:1-5.

● SENSO INDIVIDUALE (POSTUMO)

"Non si metteranno a morte i padri per colpa dei figli, né si metteranno a morte i figli per colpa dei padri; ognuno sarà messo a morte per il *proprio* peccato". – *Dt* 24:16.

"Non appena il potere reale fu assicurato nelle sue mani, egli fece morire quei suoi servitori che avevano ucciso il re suo padre; ma non fece morire i figli degli uccisori, secondo quanto è scritto nel libro della legge di Mosè, dove il Signore ha dato questo comandamento: «Non si metteranno a morte i padri per colpa dei figli, né si metteranno a morte i figli per colpa dei padri; ma *ognuno sarà messo a morte per il proprio peccato*»". - *2Re* 14:5,6.

"Perché dite nel paese d'Israele questo proverbio: «I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati?»", "*Chi* pecca morirà". - *Ez* 18:2,4.

"In quei giorni non si dirà più: «I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati»". – *Ger* 31:29.

Il gesuita De Fraine, nei suoi studi sulla “personalità corporativa”, si è fermato al senso biblico collettivo *iniziale* della retribuzione. Il che si sposa bene con la dottrina cattolica, ma non biblica, del peccato originale.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma al n. 396:

> “Dio ha creato l'uomo a sua immagine e l'ha costituito nella sua amicizia. Creatura spirituale, l'uomo non può vivere questa amicizia che come libera sottomissione a Dio. Questo è il significato del divieto fatto all'uomo di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, «perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (*Gn* 2,17). «L'albero della conoscenza del bene e del male» (*Gn* 2,17) evoca simbolicamente il limite invalicabile che l'uomo, in quanto creatura, deve liberamente riconoscere e con fiducia rispettare. L'uomo dipende dal Creatore, è sottomesso alle leggi della creazione e alle norme morali che regolano l'uso della libertà”.

Vi è poi detto: “L'uomo, tentato dal diavolo, ha lasciato spegnere nel suo cuore la fiducia nei confronti del suo Creatore e, abusando della propria libertà, ha *disobbedito* al comandamento di Dio. In ciò è consistito il primo peccato dell'uomo” (n. 397), “con questo peccato, l'uomo ha preferito se stesso a Dio” (n. 398). Sebbene venga detto, al n. 404, che “la trasmissione del peccato originale è un mistero che non possiamo comprendere appieno”, è poi asserito che:

> “Adamo ed Eva commettono un *peccato personale*, ma questo peccato intacca la *natura umana*, che essi trasmettono *in una condizione decaduta*. Si tratta di un peccato che sarà trasmesso per propagazione a tutta l'umanità, cioè con la trasmissione di una natura umana privata della santità e della giustizia originali. Per questo il peccato originale è chiamato «peccato» in modo analogico: è un peccato «contratto» e non «commesso», uno stato e non un atto . . . Il Battesimo, donando la vita della grazia di Cristo, cancella il peccato originale e volge di nuovo l'uomo verso Dio; le conseguenze di tale peccato sulla natura indebolita e incline al male rimangono nell'uomo e lo provocano al combattimento spirituale. La dottrina della Chiesa sulla trasmissione del peccato originale è andata precisandosi soprattutto nel V secolo, in particolare sotto la spinta della riflessione di sant'Agostino contro il pelagianesimo, e nel XVI secolo, in opposizione alla Riforma protestante. Pelagio riteneva che l'uomo, con la forza naturale della sua libera volontà, senza l'aiuto necessario della grazia di Dio, potesse condurre una vita moralmente buona; in tal modo riduceva l'influenza della colpa di Adamo a quella di un cattivo esempio. Al contrario, i primi riformatori protestanti insegnavano che l'uomo era radicalmente pervertito e la sua libertà annullata dal peccato delle origini; identificavano il peccato ereditato da ogni uomo con l'inclinazione al male («*concupiscentia*»), che sarebbe invincibile. La Chiesa si è pronunciata sul senso del dato rivelato concernente il peccato originale soprattutto nel II Concilio di Orange nel 529 e nel Concilio di Trento nel 1546”. – Numeri. 404-6, il corsivo è presente nel testo.

In verità, l’inventore del “peccato originale” fu Agostino, vescovo di Ippona del 4°-5° secolo, filosofo e teologo fatto “santo” dalla Chiesa Cattolica.

Tutta la questione iniziò con il monaco e teologo britannico Morgan (il cui nome latinizzato fu Pelagio), del 4°-5° secolo. Moralista severo e intransigente, non ammetteva la superficialità dei pagani che si convertivano in massa al cosiddetto cristianesimo. Questo monaco sosteneva che il cosiddetto peccato originale non aveva segnato la natura umana e che ogni persona è libera di scegliere il bene o il male, non possedendo alcuna taratura ereditata da Adamo. Il suo pensiero è sintetizzato in questa sua dichiarazione: “Tutto il bene od il male . . . è frutto delle nostre azioni e non nasce con noi”. - *Storia della Chiesa,* S.A.I.E., 1972, pag. 132.

La dottrina pelagiana fu combattuta da Agostino di Ippona e marchiata come eresia. Siccome Pelagio incoraggiava il pedobattesimo o battesimo dei bambini, Agostino ne approfittò per accusarlo di incoerenza, argomentando in modo apparentemente logico: se i neonati devono essere battezzati, ne consegue che se non sono battezzati vanno all'inferno, per cui il peccato originale esiste e condanna all'inferno se non si è battezzati.

Prima di Agostino i bambini erano considerati "santi" senza il battesimo. Ciò è conforme a *1Cor* 7:14: "Il marito non credente è santificato nella moglie, e la moglie non credente è santificata nel marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre ora sono santi". Già lo scrittore romano e apologeta cristiano Tertulliano (2°-3° secolo) riteneva i bambini innocenti e non capaci del battesimo, proprio perché bambini e non in grado della libera e consapevole scelta del battesimo. Secondo Origène, teologo cristiano del 2°-3° secolo, che fu interprete della transizione dalla filosofia pagana al cristianesimo e fu l'ideatore del primo grande sistema di filosofia cristiana, l'essere umano possedeva una misteriosa colpa già prima della nascita (probabile allusione all'unione dell'"anima" con il corpo, secondo la concezione filosofica platonica). A quanto pare, sembra però che Cipriano, vescovo di Cartagine del 3° secolo, venerato come "santo" e "padre della Chiesa" dalla Chiesa Cattolica, ammettesse una macchia trasmessa da Adamo.

Nel decennio 387-397, il primo dopo la sua conversione, Agostino sosteneva che non può esserci colpa senza un atto deliberato e personale dell'individuo, per cui i bambini morti senza battesimo non potevano avere né premi né castighi, proprio perché privi di peccato personale (cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, 3, 20). Fu solo nel 413 che Agostino attribuì ai neonati un vero peccato ereditato da Adamo, peccato che li condanna eternamente (cfr. Agostino, *Sermo* 294, 3 PL 38, 1537). Questo cambio d'idea avvenne al tempo della controversia pelagiana, sotto l'influsso delle tradizioni africane facenti capo a Cipriano. In tal modo Agostino sbaragliava del tutto la dottrina di Pelagio. Per Agostino solo Yeshùa, grazie alla sua concezione verginale, era privo di peccato originale. Per il resto, Agostino sostenne che con la generazione viene trasmesso il peccato originale. – Cfr. *De nuptiis et concupiscentia* 1, 24, 27 PL 24, 429.

Il grave errore del vescovo africano fu quello di rendere l'efficacia della salvezza operata con Yeshùa inferiore alla potenza malefica di Adamo. Infatti, afferma la Bibbia:

> "Come per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata su tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato ... Poiché, fino alla legge, il peccato era nel mondo, ma il peccato non è imputato quando non c'è legge. Eppure, la morte regnò, da Adamo fino a Mosè, anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire. Però, la grazia non è come la trasgressione. Perché se per la trasgressione di uno solo, molti sono morti, a maggior ragione la grazia di Dio e il dono della grazia proveniente da un solo uomo, Gesù Cristo, sono stati riversati abbondantemente su molti. Riguardo al dono non avviene quello che è avvenuto nel caso dell'uno che ha peccato; perché dopo una sola trasgressione il giudizio è diventato condanna, mentre il dono diventa giustificazione dopo molte trasgressioni. Infatti, se per la trasgressione di

> uno solo la morte ha regnato a causa di quell'uno, tanto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo di quell'uno che è Gesù Cristo. Dunque, come con una sola trasgressione la condanna si è estesa a tutti gli uomini, così pure, con un solo atto di giustizia, la giustificazione che dà la vita si è estesa a tutti gli uomini. Infatti, come per la disubbidienza di un solo uomo i molti sono stati resi peccatori, così anche per l'ubbidienza di uno solo, i molti saranno costituiti giusti. La legge poi è intervenuta a moltiplicare la trasgressione; ma dove il peccato è abbondato, la grazia è sovrabbondata, affinché, come il peccato regnò mediante la morte, così pure la grazia regni mediante la giustizia a vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore". - *Rm* 5:12-21.

Agostino non si rese conto che, esigendo una fede esplicita, indeboliva l'azione salvifica di Yeshùa.

Con la filosofia della teologia scolastica medievale emerse l'illogicità dell'idea agostiniana: non era possibile che un neonato morto senza battesimo soffrisse per il peccato adamico pur non avendo colpe personali. Invece di mettere in discussione la falsa dottrina del peccato originale ereditario, i teologi cattolici diedero origine a un nuovo errore, inventandosi il limbo, credenza presente anche nella teologia della *Divina Commedia* di Dante Alighieri, in cui il limbo è costituito dal primo cerchio dell'Inferno, nel IV canto dell'*Inferno*.

Recentemente, nel 1984, il cardinale Ratzinger (poi eletto papa) ebbe ad affermare: "Il limbo non è mai stato una verità definita di fede. Personalmente lascerei cadere quella che è sempre stata soltanto un'ipotesi teologica" (Joseph Ratzinger e Mattia Guarino, *Rapporto sulla fede*, Edizioni San Paolo). Nel 2001 il teologo R. Cantalamessa così si espresse: "Dimentichiamo l'idea del limbo, come il mondo dell'irrealizzato per sempre, senza gioia e senza pena, dove finirebbero i bambini non battezzati, insieme con i giusti morti prima di Cristo. Questa dottrina, che pure è stata comune per secoli, e che Dante ha accolto nella *Divina Commedia*, non è stata mai ufficializzata e definita dalla Chiesa. Era una ipotesi teologica provvisoria, in attesa di una soluzione più soddisfacente e, come tale, superabile grazie a una migliore comprensione della parola di Dio. Il bambino non nato e non battezzato si salva e va a unirsi subito alla schiera dei beati in paradiso … Il motivo di ciò è che Dio è amore e 'vuole che tutti siano salvi', e Cristo è morto anche per loro!". - Raniero Cantalamessa, *Gettate le reti. Riflessioni sui vangeli*, Piemme, Casale Monferrato, 2001, pagg. 68-69.

Dopo Agostino, però, l'idea del peccato originale si era molto imposta e fu pienamente accolta dal Concilio di Trento nel 1546. La teologia protestante della Riforma non corresse questa assurdità biblica ma la fece propria, trascinandosela dietro. Calvino arrivò ad affermare che la natura umana "è a tal punto pervertita, che non può essere spinta, mossa, condotta se non al male", concludendo: "Se così stanno le cose, è chiaro che egli [l'essere umano] è soggetto alla necessità del peccato".

I Testimoni di Geova, pur eliminando dal loro credo molte dottrine non bibliche cattoliche, conservate pure dai protestanti, hanno tuttavia mantenuto la falsa dottrina del peccato originale ereditario, solo che le hanno cambiato nome: la chiamano "imperfezione". Così si legge nel loro libro *"Babilonia la Grande è caduta!" Il Regno di Dio domina*: "La morte adamica, cioè la morte che

risultò a tutto il genere umano dall'originale peccato di Adamo, cesserà. Essa cesserà quando avrà ceduto i morti che sono in essa, cioè quelli che hanno in sé qualsiasi traccia degli *effetti ereditati del peccato di Adamo*. Questo avverrà non quando sarà stato applicato loro il purificatore merito del sacrificio di Cristo col perdono dei loro confessati peccati, ma quando saranno stati eliminati da loro *l'imperfezione e le debolezze mentali e fisiche* e avranno conseguito la perfezione umana che ebbero originalmente in Eden gli innocenti Adamo ed Eva" (capitolo 9, pagina 207, corsivo aggiunto per enfatizzare). Molto esplicitamente, i dirigenti dei Testimoni di Geova dichiarano: "Proprio come alcune malattie vengono trasmesse dai genitori ai figli in virtù delle leggi della genetica, così l'imperfezione e le malattie che ne conseguono furono trasmesse da Adamo ai suoi discendenti, la razza umana. Tutte le malattie, perciò, sono il risultato del peccato originale di Adamo". – *Svegliatevi!* dell'8 aprile 1996, pag. 13.

Il punto di vista biblico. Il pensiero biblico è molto diverso da quello dei sostenitori del peccato originale trasmesso per nascita, che renderebbe l'essere umano colpevole già prima di aver commesso un suo peccato personale. La Sacra Scrittura insegna invece che le persone saranno giudicate esclusivamente sulla base delle loro colpe *personali* (non ereditate!) e che i bimbi sono salvi anche senza il battesimo.

È il caso di esaminare gli unici due passi biblici che vengono addotti dai sostenitori del peccato originale. Nel nostro esame non prendiamo neppure in considerazione *Sl* 51:5, che afferma: "Ecco, io sono stato generato nell'iniquità, mia madre mi ha concepito nel peccato", che qui riguarda l'impurità legale del concepimento. I due unici passi che il qualche modo possono essere strumentalizzati, sono due passi paolini. Esaminiamoli.

Ef 2:3: "Eravamo per natura figli d'ira". Non è possibile sostenere che qui Paolo intendesse asserire che la natura umana sia sottoposta al peccato originale *sin dalla nascita*. Si notino infatti i primi due versetti: "Dio ha vivificato anche voi, voi che eravate morti nelle *vostre* colpe e nei *vostri* peccati, ai quali un tempo *vi abbandonaste* seguendo l'andazzo di questo mondo, seguendo il principe della potenza dell'aria, di quello spirito che opera oggi negli uomini ribelli" (*Ef* 2:1,2). Paolo si sta rivolgendo a persone che in passato avevano commesso peccati *personali*. Non esiste un peccato ereditato alla nascita e già insisto nella natura umana.

Rm 5:12-21. In questa sezione viene richiamato in particolare il v. 12, costituito da un anacoluto ovvero da una frase rimasta incompleta sotto la dettatura di Paolo: "Perciò, come per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata su tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato ...". La versione latina della *Vulgata* ha contribuito alla strumentalizzazione di questo versetto. Infatti, mentre il testo greco originale ha **ἐφ'** ᾧ πάντες ἥμαρτον (***ef'*** *ò pàntes èmarton*), "**perché** tutti peccarono", la traduzione fatta in latino da Girolamo ha: *in quo*

omnes peccaverunt, "*nel quale* tutti peccarono". Con questa traduzione si avrebbe che ogni persona ha peccato in Adamo (*in quo*, "nel quale"), falsando ciò che Paolo invece dice ovvero che la colpevolezza umana è da attribuirsi alle colpe *personali*. In più, va detto che Paolo qui non si interessa delle persone che muoiono da bimbi; l'apostolo sta invece trattando della situazione dei destinatari della sua lettera, che erano persone adulte e personalmente colpevoli. C'è di più. Paolo non vuole affatto dire che tutte le persone sono peccatrici per colpa di Adamo, ma intende invece dire che tutte le persone sono salvate per merito di Yeshùa. È quindi un errore leggere questo passo in chiave antropologica; esso va letto piuttosto in chiave cristologica. Paolo afferma che per colpa di Adamo è entrata nel mondo la condanna a morte e così si è iniziata la serie dei molti peccati umani personali, che ha reso il mondo saturo di peccato e di peccaminosità, tanto che ora è difficile vivere bene. Da nessuna parte Paolo sostiene che l'attuale tendenza al male (di cui lui stesso parla in *Rm* 7) sia già un peccato in sé. Piuttosto, è quando l'essere umano acconsente volontariamente e commette un peccato personale che egli trasforma la tendenza al male in un vero peccato. "Il dono diventa giustificazione dopo *molte* trasgressioni". - V. 16.

Ingrandendo troppo il peccato adamico si fa l'errore di diminuire l'efficacia del dono divino recato con Yeshùa. La salvezza di Dio è invece molto più sovrabbondante del male recato dal primo uomo. L'opera redentrice di Yeshùa va molto al di là del danno procurato da Adamo e raggiunge automaticamente anche i bambini inconsapevoli che senza responsabilità propria nascono in un mondo peccaminoso.

Sbaragliata la strumentalizzazione dei due suddetti passi paolini, va osservato che la condanna umana per il peccato di Adamo è contraddetta dai molti passi biblici in cui si parla del giudizio finale. Infatti, tale giudizio è presentato nella Scrittura come personale e non come collettivo. Il giudizio divino riguarderà i *nostri* peccati, non quelli altrui, quindi non riguarderà neppure il peccato di Adamo.

> "Noi tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno riceva la retribuzione di ciò che ha fatto quando era nel corpo, sia in bene sia in male". - *2Cor* 5:10.

Paolo è chiaro: "Ciascuno di noi renderà conto *di se stesso* a Dio" (*Rm* 14:12). È ciò che afferma anche *Ap* 20:13: "Il mare restituì i morti che erano in esso; la morte e l'Ades restituirono i loro morti; ed essi furono giudicati, *ciascuno secondo le sue opere*".

È più che evidente che secondo la Bibbia è in *nostro* comportamento quello che conta, non la disubbidienza di Adamo. Il primo uomo e la prima donna furono responsabili delle *loro* azioni, noi lo siamo delle *nostre*.

I teologi cattolici e protestanti avrebbero dovuto capire sin da subito che è un assurdo attribuire a un bambino uno stato morale privo di Dio. È semplicemente dato dal buon senso capire la

semplicissima verità che un bambino o una bambina, da piccoli, non possono prendere posizione né a favore di Dio né contro Dio. I bambini piccoli non possono essere catalogati né come giusti né come colpevoli. Le categorie morali, la Bibbia le applica solamente agli adulti. In ogni caso, Dio "vuole che tutti gli uomini siano salvati" *(1Tm* 2:4), bambini compresi, ovviamente.

Yeshùa ebbe una vera predilezione per i bambini: "Presili in braccio, li benediceva ponendo le mani su di loro" (*Mr* 10:16). Non solo Yeshùa li amava teneramente, ma li pose some esempio, dicendo che per salvarci dobbiamo diventare simili a loro: "Io vi dico che chiunque non avrà ricevuto il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà affatto" (*Mr* 10:15). Ora, si ragioni su questo fatto: se i credenti devono diventare come i bambini, è evidente che i bambini hanno già l'approvazione di Yeshùa. È pure evidente che l'esempio da imitare non può essere inferiore a chi lo imita.

Sempre ragionando con la logica del buon senso, se Adamo rendesse colpevoli tutti i neonati cui trasmetterebbe il peccato originale, dovremmo dire – contrariamente alla Bibbia – che tutti i bambini sono colpevoli e che Yeshùa salverebbe solo i pochi che aderiscono a lui. In tal caso, Yeshùa sarebbe incapace di salvare tutti i bambini morti in passato e che tuttora muoiono, specialmente nei luoghi retrogradi del mondo che neppure hanno mai sentito parlare di Yeshùa. Questa assurda conclusione è esattamente l'opposto di ciò che afferma Paolo sotto ispirazione, quando spiega che la potenza salvatrice di Yeshùa è di gran lunga superiore ai danni causati da Adamo.

È solo quando il bambino, divenuto adulto, compie un peccato personale, che diventa personalmente colpevole e ha bisogno del ravvedimento. Con il teologo cattolico G. Panteghini, possiamo dire:

> "Ogni uomo viene al mondo sotto l'influsso simultaneo di Adamo e di Cristo. Essendo però prevalente l'influsso di Cristo, prima delle opzioni personali è in stato di amicizia con Dio. Cade così la preoccupazione della salvezza dei bambini morti senza battesimo e perde significato l'ipotesi teologica del limbo". – *La controversia tra Pelagio e Agostino*, in *Studia Patavina* 21, 1974, pag. 552.

Il capitolo 3 di *Gn* termina con questa azione di Dio: "Egli scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino d'Eden i cherubini, che vibravano da ogni parte una spada fiammeggiante, per custodire la via dell'albero della vita" (*Gn* 3:24). Con questa pittoresca e solenne scena termina la vita paradisiaca nell'Eden e inizia la vita peccaminosa fuori dal giardino delle delizie. Con il capitolo 4 inizia un crescendo di malvagità in cui il male si propaga nella discendenza di Adamo ed Eva.

LA PREISTORIA BIBLICA			
Gn	IL MALE CRESCE E SI PROPAGA A DISMISURA	VIA DEL BENE	*Gn*
4:1-16	Caino e Abele - Il primo omicidio della storia umana		
4:17-24	Lamec – Bigamo e violento		
		Set	4:25

4:26	Enos[620]		
(5)	(Discendenza di Adamo ed Eva fino a Noè)		
		Enoc	5:21-24
6:1-3	Matrimoni disordinati		
6:4	I potenti giganti		
6:5-8	La malvagità cresce grandemente		
		Noè	6:9-16
6:17-22	Dio annuncia il Diluvio		
		Noè e famiglia	7:1-10
7:11-24	Il Diluvio		
		Dopo il Diluvio	8
(10:1-20)	(La nuova umanità: giapetici e camiti)		
10:8-12	Il potente Nimrod		
		I semiti	10:21-31
11:1-9	La torre di Babele		
		Da Sem ad Abramo	10:10-32
		Abramo	12

La depravazione raggiunge il suo culmine a metà della preistoria biblica: “Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che il loro cuore concepiva soltanto disegni malvagi in ogni tempo. Il Signore si pentì d'aver fatto l'uomo sulla terra, e se ne addolorò in cuor suo. E il Signore disse: «Io sterminerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato: dall'uomo al bestiame, ai rettili, agli uccelli dei cieli; perché mi pento di averli fatti»” (*Gn* 6:5-7). La deliberazione di Dio di sterminare l’umanità giunge a metà del racconto della preistoria biblica (*Gn* 1-12) e inizia a maturarsi a metà della cronologia della preistoria. In *Gn* 12:1-3 (alla fine della preistoria biblica) Dio stabilisce il suo patto con Abramo, nell’anno 2083 dalla creazione di Adamo, anno che – diviso per due – ci porta a metà dell’anno 1.041, al tempo di Lamec, discendente di Sem e padre di Noè, quando Adamo era ancora in vita. Lamec era fedele a Dio e, dopo aver generato Noè, disse di lui: “Questo ci consolerà della nostra opera e della fatica delle nostre mani a causa del suolo che il Signore ha maledetto»” (*Gn* 5:29). Parole profetiche, che si adempirono dopo il Diluvio e durante la vita di Noè allorché fu tolta la maledizione sulla terra: “Il Signore sentì un odore soave; e il Signore disse in cuor suo: «Io non maledirò più la terra a motivo dell'uomo, poiché il cuore dell'uomo concepisce disegni malvagi fin dall'adolescenza; non colpirò più ogni essere vivente come ho fatto. Finché la terra durerà, semina e raccolta, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte, non cesseranno mai»”. - *Gn* 8:21,22.

[620] In 4:26 è detto che “a Set nacque un figlio, che chiamò Enos. Allora si cominciò a invocare il nome del Signore [Yhvh]”. Non ci si faccia ingannare dalla traduzione “invocare”; il corrispondente verbo ebraico (קָרָא, *qarà*), “invocare/gridare/urlare”, può avere qui una valenza negativa, come il verbo in *Gb* 2:9, in cui la moglie di Giobbe dice a suo marito: “Benedici [בָּרַךְ (*barèch*)] Dio e muori”, volendo significare “maledici Dio e muori!”. “Quella [di Enos] fu la generazione ai cui giorni cominciarono a errare, e a farsi idoli, e chiamarono i loro idoli col nome della Parola del Signore”. – *Targum* di Gerusalemme.

Avvenimento	Somme	Totale anni	*Gn*
Adamo genera Set a 130 anni	130	130	5:3
Set genera Enos a 105 anni	+ 105	235	5:6
Enos genera Chenan a 90 anni	+ 90	325	5:9
Chenan genera Maalaleel a 70 anni	+ 70	395	5:12
Maalaleel genera Iared a 65 anni	+ 65	460	5:15
Iared genera Enoc a 162 anni	+ 162	622	5:18
Enoc genera Metusela a 65 anni	+ 65	687	5:21
Metusela genera Lamec a 187 anni	+ 187	874	5:25
Lamec genera Noè a 182 anni	+ 182	1056	5:28,29
Avviene il Diluvio. Noè ha 600 anni	+ 600	1656	7:6
Dalla creazione di Adamo al Diluvio: 1656 anni			

L'enigmatico passo di *Gn* 6:1-4 richiede un esame particolare:

> **1** Quando gli uomini [הָאָדָם (*haadàm*), "l'uomo" (l'umanità)] cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquero loro delle figlie, **2** i *figli di Dio* [בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (*venè-haelohìm*), "figli del Dio"] videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli a loro scelta. **3** Allora il Signore disse: «Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni». **4** C'erano sulla terra *i giganti* [הַנְּפִלִים (*hanefilìm*)] a quei tempi - e anche dopo -, quando i *figli di Dio* [בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (*venè-haelohìm*), "figli del Dio"] si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi. - *CEI* 2008.

Le domande sono: Chi sono i "figli di Dio"? C'è una differenza c'è tra loro e gli uomini le cui figlie partorirono degli eroi? Chi sono i *nefilìm*? Alla seconda domanda si può rispondere subito ricorrendo al testo originale del v. 4: בְּנוֹת הָאָדָם (*benòt haadàm*), "figlio dell'uomo"; qui *haadàm*, "l'uomo", sta per umanità, proprio come al v. 1.

La stessa identica dicitura *venè-haelohìm*, "figli di Dio"[621], si trova anche in *Gb* 1:6;2:1[622], in cui si presentano a Yhvh. In *Gb* 38:7 troviamo l'espressione simile "figli di Dio" ma senza articolo (*benè elohìm*,)בְּנֵי אֱלֹהִים[623] e in parallelismo alle "stelle del mattino". Anche in *Sl* 89:6 (v. 7, nel testo ebraico) è senza articolo nella domanda: "Chi è simile al Signore tra i figli di Dio [בְּנֵי אֵלִים (*venè elìm*)]?", "figli degli dèi" nella nuova *CEI*. In *Sl* 82:6 Dio dice: "Voi siete dèi [אֱלֹהִים (*elohìm*)], siete figli dell'Altissimo [בְּנֵי עֶלְיוֹן (*venè elyòn*)]"[624] e poi aggiunge: "Eppure morrete come gli altri uomini e cadrete come ogni altro potente". I *venè-haelohìm* li troviamo quindi solo in *Gn* 6:2,4 e in *Gb* 1:6;2:1. Nei due passi di *Gn* 6 la *LXX* greca tradusse οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ (*oi yiòi tù theù*), "i figli del Dio", rispettando il testo ebraico. Nel due passi di *Gb*, invece, interpretò e tradusse οἱ ἄγγελοι τοῦ

[621] Le due *TNM* traducono con la strana espressione "figli del vero Dio", quasi esistesse un finto Dio con dei figli.
[622] Qui בְּנֵי הָאֱלֹהִים (*benè haelohìm*).
[623] Qui le due *TNM* traducono alla lettera "figli di Dio"; a quanto pare, all'articolo danno la valenza di "vero". – Cfr. nota n. 622.
[624] Si tratta di una requisitoria contro i giudici disonesti e corrotti, probabilmente rivolta in origine contro i falsi dèi.

θεοῦ (*oi àngheloi tù theù*), "gli angeli di Dio". Va poi segnalato che la *Settanta* presenta in *Gn*, nella versione del *Codex Alexandrinus* (*LXX*^{A}) la lezione ἄγγελοι (*àngheloi*), "angeli". Il che testimonia che già al tempo della traduzione della Bibbia ebraica in greco si era fatta strada l'idea dei *venè-haelohìm* come angeli, idea accolta dalla tradizione ebraica.

Nel libro di *Giobbe* non possiamo assumere i *benè elohìm* come veri esseri. La descrizione della scena celeste con il colloquio tra Yhvh e "l'avversario" (*hasatàn*, "il *satàn*"), in *Gb* 1:6-12 e 2:1-7 è artificiosa, così come è artificioso tanto altro in *Gb*[625].

In *Gb* si trova l'intento pedagogico e didattico che ingrandisce le prove in un crescendo affinché servano da cornice alla successiva discussione sul male. Tuttavia, non si deve concludere con leggerezza – come fanno alcuni – che Giobbe non sia mai esistito e sia solo un personaggio di fantasia creato apposta in vista dell'insegnamento da presentare. Giobbe fu un personaggio storico realmente esistito. Su di lui e sulla sua vicenda si costruì l'insegnamento che noi oggi troviamo in *Giobbe* (anche le leggende non sono pura invenzione, ma lavorano su dati storici preesistenti). Come si usa nei libri sapienziali della Bibbia, *la persona storica di Giobbe* ha fornito lo spunto per la discussione che ne segue. Naturalmente la presentazione dei suoi mali – che non va presa alla lettera – accentua ancora di più le sue sfortune narrandole in modo così tragico per introdurre meglio il problema teologico e filosofico del male. Pur ammettendo che gli ebrei pensassero ai *benè elohìm* di *Gb* 1:6;2:1 come ad angeli, non possiamo prendere per vera la leggenda basata sul personaggio storico. L'andirivieni dei *benè elohìm* in cielo serve unicamente come scena introduttiva per la discussione sul problema teologico e filosofico del male.

Quanto ai *venè-haelohìm* di *Gn* 6:2,4 – interpretati come angeli dalla *LXX* e della tradizione ebraica –, c'è da rilevare che *elohìm* è usato nella Bibbia anche come espressione di superlativo. In *Gb* 1:16 il "fuoco di Dio [אֵשׁ אֱלֹהִים (*esh elohìm*)]" è semplicemente "un gran fuoco", "un fulmine" (*TILC*). In italiano popolano, con espressione poco elegante ma efficace, si direbbe "un fuoco della madonna!". D'altra parte, quel fuoco non poteva certo essere di Dio, perché provocato da satana (cfr. *Gb* 1:7-12). I *venè-haelohìm* di *Gn* 6:2,4 potrebbero quindi essere semplicemente degli uomini potenti. Il v. 4 di *Gn* 6 stabilisce un collegamento: "C'erano sulla terra *i giganti* [הַנְּפִלִים (*hanefilìm*)] a quei tempi - e

[625] L'aspetto artificioso risulta dal numero convenzionale dei figli (sette figli e tre figlie, 1:2), dal numero tondo dei sacrifici che egli fa (uno per figlio: "Offriva un olocausto per ciascuno di essi", 1:5), dal numero dei suoi averi (7000 pecore, 3000 cammelli, 1000 buoi, 500 asine; 1:3), dai sette giorni di silenzio degli amici: "Rimasero seduti per terra, presso di lui, sette giorni e sette notti; nessuno di loro gli disse parola" (2:13). Artificiosa è pure la successione delle sciagure, una dietro l'altra, con la salvezza di un unico testimone che ha il compito di riferire la disgrazia a Giobbe (1:13-19). Artificiosa è la ricompensa in ricchezze al termine della prova, che sono esattamente il doppio delle perdite (42:12). Solo i figli e le figlie rimangono in numero uguale (42:13), ma le ragazze qui nominate sono molto più belle: "In tutto il paese non si trovavano donne così belle come le figlie di Giobbe". - 42:15.

anche dopo[626] -, quando i *figli di Dio* [בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (*venè-haelohìm*), "figli del Dio"] si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi[627]". Questo passo può anche significare che quando c'erano i giganti (i *nefilìm*), questi uomini potenti (*venè-haelohìm*) si presero le donne belle che vollero (v. 2) e nacquero uomini forti ed eroici.

Se invece accogliamo l'idea tradizionale che i "figli di Dio" di *Gn* 6:2,4 erano angeli, occorrerebbe spiegare come sia possibile che degli esseri immateriali possano avere rapporti sessuali con delle donne e generale addirittura dei figli. E, poi, perché con sole donne e non con uomini? Sono forse maschi, gli angeli? La Bibbia li presenta come esseri immateriali asessuati. Per sormontare questa insuperabile difficoltà, la Watchtower sostiene che "gli angeli avevano il potere di materializzarsi in forma umana"[628]. Siamo alla fantascienza.

D'altra parte, occorre spiegare come sia sorta l'idea tradizionale che i "figli di Dio" di *Gn* 6:2,4 fossero angeli.

Nell'apocrifo *Libro di Enoch,* di origine giudaica, si legge al punto 6 della prima sezione: "E avvenne quando i figli degli uomini si furono moltiplicati che in quei giorni nacquero loro figlie belle e avvenenti. E gli angeli, i figli del cielo, li videro e li desiderarono, e si dissero l'un l'altro: «Venite, scegliamo noi mogli tra i figli degli uomini e generiamoci figli». E Semjâzâ, che era il loro capo, disse loro: «Temo che non accetterete davvero di compiere quest'azione, e io solo dovrò pagare la pena di un grande peccato». E tutti gli risposero e dissero: «Facciamo tutti un giuramento, e tutti ci impegniamo con reciproche imprecazioni a non abbandonare questo progetto, ma a fare questa cosa». Poi giurarono tutti insieme e si legarono ad esso con reciproche imprecazioni. Ed erano in tutto duecento".

Al successivo punto 10 è detto: "Allora disse l'Altissimo, parlò il Santo e Grande, e mandò Uriel dal figlio di Lamech, e gli disse: «Va da Noè e digli nel mio nome: Nasconditi!» e rivelagli la fine che si avvicina: che tutta la terra sarà distrutta e un diluvio sta per venire su tutta la terra e distruggerà tutto ciò che è su di essa […] E ancora il Signore disse a Raffaele: «Lega Azâzêl mani e piedi, e gettalo nelle tenebre: e fai un'apertura nel deserto, che è in Dûdâêl, e gettalo là dentro. E ponete su di lui rocce ruvide e frastagliate, e copritelo di tenebre, e lasciate che vi rimanga per sempre, e si copra la faccia perché non veda la luce. E nel giorno del grande giudizio sarà gettato nel fuoco. E guarisci la terra che gli angeli hanno corrotto e proclama la guarigione della terra, affinché possano sanare la peste e affinché tutti i figli degli uomini non periscano a causa di tutte le cose segrete che i Guardiani

[626] Diversi *nefilìm* (giganti) furono trovati tra gli indigeni della Palestina durante la sua esplorazione. Le spie ebree riferirono: "Vi abbiamo visto i nefilìm". *Nm* 13:33, *TNM* 2017.
[627] Come "Nìmrod, che fu il primo a diventare potente sulla terra". – *Gn* 10:8, *TNM* 2017.
[628] *Perspicacia nello studio delle Scritture,* Watchtower, volume 2, pag. 380.

hanno svelato e hanno insegnato ai loro figli […] nel tormento e nella prigione in cui saranno rinchiusi per sempre»".

In 12:4 il *Libro di Enoch* afferma che gli angeli "hanno lasciato l'alto cielo, il luogo santo eterno, e si sono contaminati con donne, e hanno fatto come fanno i figli della terra, e si sono presi mogli". In 19:1 si parla di "angeli che si sono collegati con le donne" ed è detto che "i loro spiriti assumendo molte forme diverse[629] stanno contaminando l'umanità".

Questo mito è riportato anche dall'apocrifo *Libro dei Giubilei* (detto *Piccola Genesi*)[630]. Nell'apocrifo *I Testamenti dei Dodici Patriarchi* si legge che le donne "ammaliarono i Vigilanti, prima del diluvio. Perché quelli le guardarono a lungo e così ne ebbero il desiderio e concepirono l'azione nella mente. Presero forma umana[631] e apparvero loro, mentre erano unite ai loro mariti" (Ruben 5:6) e che "i Vigilanti cambiarono l'ordine della loro natura, e il Signore li maledisse al tempo del diluvio. Così a causa loro fece la terra vuota di abitanti e di frutti". – Neftali 3:5.

Di questo mito rimane traccia anche nella Bibbia. Nella sua prima lettera l'apostolo Pietro presenta l'ascesa di Yeshùa al cielo come una promulgazione della sua vittoria sugli angeli ribelli del periodo diluviano, ciò che l'apocrifo *Libro di Enoch* attribuiva allo stesso patriarca Enoc: "Anche Cristo ha sofferto una volta per i peccati, lui giusto per gli ingiusti, per condurci a Dio. Fu messo a morte quanto alla carne, ma reso vivente quanto allo spirito. E in esso andò anche a predicare agli spiriti trattenuti in carcere" (*1Pt* 3:18,19). Pietro dà qui la spiegazione di un particolare che non è espressamente indicato nella Bibbia. Ci credeva? Può anche darsi. Ignoriamo se egli la presentò solo come esempio leggendario (come talora facciamo pure noi in certe presentazioni, creando un'illustrazione), oppure se anch'egli vi credesse. Ma in tal caso si tratterebbe di opinione personale, che non è insegnata; ne parla, infatti, non per difendere tale mito, ma per trarne una verità indiscutibile. Le favole diventano un semplice veicolo per insegnare una verità spirituale. Così la vittoria di Enoc sugli angeli ribelli diviene in Pietro un mezzo per sottolineare la vittoria di Yeshùa. Per capirci, è come se noi dicessimo che una ragazza non deve fidarsi ingenuamente e infilarsi in situazioni in cui farebbe la fine di Cappuccetto Rosso; è come se dicessimo che a chi mente viene il naso lungo come a Pinocchio. Sarebbero delle efficaci illustrazioni, senza che per questo noi e chi ci ascolta credessimo davvero all'esistenza di quei personaggi e alla realtà delle loro avventure. È un errore scambiare un'illustrazione per fatto reale. Questo è però ciò che fa l'americana Watchtower, la quale afferma: «Questa tesi[632] è confermata da Pietro, che parla di "spiriti in prigione, che una volta erano stati

[629] È la stessa idea espressa dalla Watchtower.
[630] Cfr. *Libro dei Giubilei* 4:15,22 e 5:1-10.
[631] È la stessa idea espressa dalla Watchtower.
[632] Ovvero che «i figli del vero Dio menzionati in Genesi 6:2 dovevano perciò essere angeli, "figli [spirituali] di Dio". Questa espressione è riferita ad angeli in Giobbe 1:6 e 38:7». - *Perspicacia nello studio delle Scritture*, Watchtower, volume 2, pag. 380.

disubbidienti quando la pazienza di Dio aspettava ai giorni di Noè". (1Pt 3:19, 20) Anche Giuda scrive di "angeli che non mantennero la loro posizione originale ma abbandonarono il proprio luogo di dimora". (Gda 6)»[633]. In verità, la tesi non è confermata da Pietro né dalla Bibbia, ma dall'apocrifo *Libro di Enoch* a cui la Watchtower dà credito.

Quanto detto per Pietro vale anche per Giuda: credeva lo scrittore sacro a quella favola? Può darsi. Ma in tal caso si tratterebbe di opinione personale, che non è insegnata; ne parla, infatti, non per difendere quel mito, bensì per trarne una verità indiscutibile. Le mitologie diventano un semplice veicolo per insegnare una verità spirituale: la necessità di una vita pura, tratto dall'episodio degli angeli decaduti. Per un'accurata trattazione del passo biblico di *1Pt* 3:18-20 rimandiamo all'*excursus* al termine di questo capitolo.

L'intera umanità era quindi divenuta talmente peccatrice che, a eccezione di Noè e della sua famiglia, Dio dovette decretarne la distruzione. "Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che il loro cuore concepiva soltanto disegni malvagi in ogni tempo . . . E il Signore disse: «Io sterminerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato . . . Ma Noè trovò grazia agli occhi del Signore . . . Noè fu uomo giusto, integro, ai suoi tempi; Noè camminò con Dio" (*Gn* 6:5,7,8,9). Dopo 120 anni (*Gn* 6:3)[634] la terra fu invasa dal Diluvio.

> "La terra era corrotta davanti a Dio; la terra era piena di violenza. Dio guardò la terra; ed ecco, era corrotta, poiché tutti erano diventati corrotti sulla terra". – *Gn* 6:11,12.

Dio stesso spiega la ragione per cui gli esseri umani peccavano: "Il loro cuore concepiva soltanto disegni malvagi in ogni tempo" (*Gn* 6:5). Questa constatazione è fatta da Dio anche dopo il Diluvio: "Il cuore dell'uomo concepisce disegni malvagi fin dall'adolescenza" (*Gn* 8:21). Quest'ultimo passo biblico ci permette di indagare la questione relativa al presunto peccato originale della dottrina cattolica. Vi è implicato il cuore, che nell'antropologia biblica è la sede dei pensieri: infatti, è "dal cuore vengono *pensieri* malvagi" (*Mt* 15:19). L'uomo iniquo "cova propositi malvagi nel cuore" (*Pr* 6:14, *CEI*). È quindi nella *mente* (il cuore biblico) che prendono forma i pensieri malvagi che portano al peccato. Ciò comporta che l'essere umano deve essere in grado di pensare, facoltà che un neonato o un bambino molto piccolo non ha. Dio infatti dice che "il cuore dell'uomo concepisce disegni malvagi fin dall'*adolescenza*" (*Gn* 8:21). La traduzione della nuova *TNM* è equivoca: "L'uomo è incline a nutrire nel suo cuore pensieri cattivi fin dalla giovinezza"[635]; dicendo che è *incline*, fa pensare che ci sia un'inclinazione innata che si palesa in età adolescenziale. Il testo biblico dice,

[633] *Perspicacia nello studio delle Scritture*, Watchtower, volume 2, pag. 380.
[634] "Il Signore non ritarda l'adempimento della sua promessa, come pretendono alcuni; ma è paziente verso di voi, non volendo che qualcuno perisca, ma che tutti giungano al ravvedimento". - *2Pt* 3:9.
[635] Così anche nella vecchia versione: "L'inclinazione del cuore dell'uomo è cattiva fin dalla sua giovinezza". - *Gn* 8:21, *TNM* 1987.

letteralmente: “Cuore [del]l’uomo [è] cattivo da giovinezza di lui [מִנְּעָרָיו (*mineuràyv*)]”. Il termine נְעוּרִים (*neurìm*) indica l’adolescenza-giovinezza, l’età del primo amore in cui in Israele ci si poteva anche sposare[636]. La stessa identica espressione di *Gn* 8:21 - מִנְּעָרָיו (*mineuràyv*), “dalla giovinezza” – si trova altre due volte, una in *1Sam* 17:33 e l’altra in *Ger* 48:11; nel primo caso si parla di Davide come di “un guerriero fin dalla sua giovinezza [*mineuràyv*]”, nel secondo è detto che “Moab era tranquillo fin dalla sua giovinezza [*mineuràyv*]”. Davide non nacque guerriero (era un pastore, un musicista e un poeta), ma lo diventò. I moabiti, inizialmente pacifici, divennero alla fine acerrimi nemici degli ebrei (*Is* 11:14; cfr. *Sof* 2:8-11; *Ger* 48:29). “Fin dall'*adolescenza*” non indica l’essere nati così, ma l’esserlo diventati. È indubbio che “non c'è sulla terra nessun uomo giusto che faccia il bene e non pecchi mai” (*Ec* 7:20), ma ciò non è dovuto ad un presunto peccato originale trasmissibile come una tara ereditaria di padre in figlio. *Pr* 4:23 recita “Vigila sui tuoi pensieri: la tua vita dipende da come pensi” (*TILC*)[637]. La *scelta* tra bene e male si attua nella *mente* ed è *personale*: “Vedi, io metto oggi davanti a te la vita e *il bene,* la morte e *il male* . . . Ma se il tuo *cuore* si volta indietro . . . *scegli* dunque”. - *Dt* 30:15,17,19.

Dobbiamo avere “le facoltà esercitate a discernere il bene e il male” (*Eb* 5:14). Come saper distinguere? In base alla norma di Dio, perché è lui che ha la perfetta “conoscenza del bene e del male” (*Gn* 2:17). “Nessuno, quand’è tentato, dica: «Sono tentato da Dio»; perché Dio non può essere tentato dal male, ed egli stesso non tenta nessuno” (*Gc* 1:13). Come si sceglie allora il male? “Ognuno è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce. Poi la concupiscenza, quando ha concepito, partorisce il peccato; e il peccato, quando è compiuto, produce la morte”. – *Gc* 1:14,15.

Da dove ha origine allora il male? Non si confonda la scelta del male con il male stesso. Scegliere il male è diabolico. Tuttavia, finché non si sceglie di operarlo, il male rimane solo una possibilità inoffensiva, perfino necessaria. Nessuno obbliga a ustionarsi col fuoco, ma la scottatura avverte che non è il caso di giocare col fuoco.

Il male è allora l’altra faccia del bene. Non si può definire il caldo senza la presenza del freddo e viceversa. Non si può definire il buono senza un raffronto con il cattivo. Da dove viene allora il male? Chi l’ha creato? Ovviamente, fu il Creatore di tutte le cose.

“Io formo la luce, creo le tenebre,
do il benessere, creo l’avversità;
io, il Signore, sono colui che fa tutte queste cose”. – *Is* 45:7.

[636] *Pr* 5:18 esorta: “Trova gioia nella sposa della tua gioventù [נְעוּרֶךָ (*neurècha*)]”.
[637] Mente = cuore biblico: “Custodisci il tuo cuore più di ogni altra cosa, poiché da esso provengono le sorgenti della vita”. - *Pr* 4:23, *NR*.

“Creo il male”, traduce *Diodati*. E con ragione, perché il testo biblico dice proprio: בּוֹרֵא רָע (*vorè ra*), “creo (il) male”. Aggiungiamo che il verbo ebraico è lo stesso identico usato in *Gn* 1:1 per la creazione dei cieli e della terra.

D’altra parte, dopo aver intimato ad Adamo di non cibarsi “dell’albero della conoscenza del bene e del male”, Dio gli garantisce, se disubbidirà, un male sicuro: “Nel giorno che tu ne mangerai, certamente morirai”. – *Gn* 2:16,17.

Il male è dunque un elemento importante della creazione. Male non è automaticamente sinonimo di peccato. Le punizioni volute da Dio di cui la Bibbia parla – come il Diluvio, le piaghe d’Egitto, la distruzione di Sodoma e Gomorra – non furono certo un bene. Furono un male, ma non per questo Dio peccò. Furono i colpiti a peccare, attirandosi addosso il male.

In *Gn* 2:7 si legge: וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם (*vayiytzèr yhvh elohìm et ha-adàm*), “e formò Yhvh Dio l’uomo”. Ora, qui appare una forma strana del verbo:

יִיצֶר (*yytzèr*)

La stranezza è che è scritto con due *yod* (י, *y*). Più avanti, in 2:19, circa gli animali è però scritto: וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים (*vayitzèr yhvh elohìm*), “e formò Yhvh Dio”, e qui il verbo יִצֶר (*ytzèr*), “formò”, è scritto correttamente, con una sola *yod* (י, *y*).

I rabbini fanno quindi notare che gli animali sono stati creati con un solo istinto, mentre l’essere umano ha due inclinazioni. Lo *yod* (י, *y*) è, infatti, la prima lettera della parola יֵצֶר (*yètzer*), che significa “inclinazione”, come in *Gn* 6:5: “[Dio] vide che la cattiveria dell’uomo era abbondante sulla terra e che ogni inclinazione [יֵצֶר (*yètzer*)] dei pensieri del suo cuore[638] era solo cattiva in ogni tempo”. – *TNM* 1987.

La buona inclinazione (*yètzer tov*) si manifesta anche nella coscienza morale come voce interiore che ci segnala che c’è qualcosa che non va. La coscienza è innata: Dio ha creato l’essere umano così. La sperimentarono subito Adamo ed Eva, nascondendosi per la vergogna non appena infransero l’unica *mitsvàh*[639] data da Dio (*Gn* 3:7). Paolo conferma che ogni essere umano discendente da Adamo ed Eva la possiede: “Certo i pagani non conoscono la Legge [= *Toràh*] data da Dio; ma quando essi compiono ugualmente ciò che la Legge comanda, è come se l’avessero dentro di sé. La loro condotta dimostra che nei loro cuori è scritto ciò che la Legge prescrive. Lo dimostrano la loro coscienza e i ragionamenti che fanno tra di loro, con i quali, a volte, si accusano, e a volte si difendono”. – *Rm* 2:14,15, *TILC*.

La cattiva inclinazione (*yètzer ra*) va compresa secondo il pensiero ebraico (e quindi biblico) e non all’occidentale. Si tratta della nostra natura egoistica. Tuttavia, occorre distinguere bene il tipo di

[638] Si noti: *pensieri* del *cuore*; per noi occidentali pensieri della mente.
[639] In ebraico מצווה, “comandamento”.

egoismo. C'è l'egoismo inteso come aspetto negativo e c'è l'egoismo psicologico ovvero l'agire solo in base ai propri interessi. C'è poi l'egoismo etico che consiste nell'agire in base ai propri interessi ma non solo per quelli. Generalmente, l'egoismo è visto come l'agire nel proprio interesse a scapito degli altri. La natura egoistica dello *yètzer ra* non è però in sé negativa. Si tratta, infatti, di un egoismo razionale. In etica, l'egoismo razionale è visto semplicemente come comportamento logico, affermando che è del tutto razionale agire in base ai propri interessi. Quest'ultima idea trova conferma nella realtà delle cose e nella Scrittura. È del tutto ovvio che mangiare, bere, dormire – per citare alcuni comportamenti comuni – sia fatto nel proprio interesse. Non farlo sarebbe un suicidio. Perfino provare gioia nell'ubbidire a Dio potrebbe essere definito egoistico, ma si tratta – appunto – di un egoismo razionale. La Scrittura ci dice di amare il prossimo come noi stessi (*Lv* 19:18; *Mt* 22:39) e ciò comporta necessariamente che prima di tutto amiamo noi stessi.

Lo *yètzer ra* non è quindi, in sé, qualcosa di brutto e negativo. È Dio che ha creato così l'essere umano, ed è grazie a questo istinto che progrediamo. È proprio grazie a tale sano egoismo razionale che mettiamo su casa, ci sposiamo, curiamo il benessere nostro e dei nostri cari. Tuttavia, da uno stimolo in sé positivo si può andare oltre e degenerare. Facciamo un esempio. Il desiderio sessuale è voluto da Dio e garantisce la costituzione di una famiglia e la procreazione; ma non solo, perché è un piacere che la Bibbia invita a godere: "Benedetta la tua sorgente, la donna che hai sposato nella tua gioventù! Con lei sii felice" (*Pr* 5:18, *TILC*; cfr. *Ec* 9:9). In Israele, l'uomo che si sposava era esentato per un anno dal servizio militare e da altri obblighi sociali, così da poter godere insieme a sua moglie le gioie del matrimonio (*Dt* 24:5). Il desiderio sessuale, in sé buono, può però degenerare in violenza carnale, incesto, adulterio, omosessualità e altre perversioni.

Va notato che lo *yètzer ra* è un'inclinazione interiore che fa parte della persona, non qualcosa che viene dall'esterno. Tutti abbiamo la possibilità di fare una scelta.

> "Vedete, io vi pongo oggi davanti alla scelta,
> tra una benedizione e una maledizione". – *Dt* 11:26, *TILC*.

Lo *yètzer* o inclinazione tende al male sin da quando l'essere umano è giovane: "L'inclinazione [יֵצֶר (*yètzer*)] del cuore dell'uomo è cattiva [רַע (*ra*)] fin dalla sua giovinezza" (*Gn* 8:21, *TNM* 1987). Più sopra era stato detto che questa traduzione di *TNM* è equivoca (equivoca, non sbagliata) perché dicendo che è *incline* fa pensare che ci sia un'inclinazione innata che si palesa in età adolescenziale. Ora precisiamo che il comune lettore potrebbe equivocare, se non sa delle due inclinazioni.

I bambini e le bambine non sono malvagi né tantomeno nascono tali. Non sono neppure ancora dotati di una coscienza morale. Non sono quindi contagiati da un presunto peccato originale. Quando Paolo dice che "noi tutti vivevamo un tempo, secondo i desideri della nostra carne, ubbidendo alle voglie della carne e dei nostri pensieri" (*Ef* 2:3), egli vede l'essere umano per quello che è, per come si trova nella situazione attuale del mondo. E vede che l'essere umano, nell'ambiente attuale, cade

nella schiavitù delle concupiscenze carnali e vive schiavo di satana. Paolo non parla qui dei bambini che nascono e muoiono, ma delle persone già mature che l'apostolo aveva davanti agli occhi con tutti i loro peccati. Anche se cerchiamo di creare un ambiente ideale, i nostri sforzi saranno frustrati dall'ambiente che influisce sull'individuo e lo condiziona, rendendolo imitatore. A questa miseria umana è venuto incontro Dio con il suo grande e immenso amore: "Ma Dio, che è ricco in misericordia, per il grande amore con cui ci ha amati, anche quando eravamo morti nei peccati, ci ha vivificati con Cristo (è per grazia che siete stati salvati)". – *Ef* 2:4,5.

La cattiva inclinazione ci permette di conoscere il male e quindi ci aiuta a comprendere meglio il bene. Anche in ciò lo *yètzer ra* mostra la sua funzione positiva. Esso non va perciò soppresso. Dobbiamo piuttosto impiegarlo nel modo giusto lasciando prevalere lo *yètzer tov*. Il male, di per sé inoffensivo se rimane solo una possibilità che non cogliamo, produce le sue conseguenze se lo scegliamo: "La tua malvagità è quella che ti castiga". – *Ger* 2:19.

Il passo biblico di *1Pt* 3:18-20

Excursus

Un esame particolare è richiesto per il passo biblico di *1Pt* 3:18-20, che è spesso mal compreso. Il passo in questione dice:

> "Cristo ha sofferto una volta per i peccati, lui giusto per gli ingiusti, per condurci a Dio. Fu messo a morte quanto alla carne, ma reso vivente quanto allo spirito. E in esso andò anche a predicare agli spiriti trattenuti in carcere, che una volta furono ribelli, quando la pazienza di Dio aspettava, al tempo di Noè, mentre si preparava l'arca".

Che cosa intende dire esattamente Pietro? Qual è il significato del passo? Iniziamo a vedere le interpretazioni che vengono date. Ci sono due linee esegetiche fondamentali: orientale e occidentale. E altre interpretazioni.

1. INTERPRETAZIONE ORIENTALE

L'interpretazione orientale (Scuola di Alessandria) sostiene che Yeshùa scese nell'Ades (il soggiorno dei morti) per offrire una nuova possibilità di salvezza a quelli che perirono nel Diluvio. – Cfr. Clemente Alessandrino, Origène.

a) Questa interpretazione presuppone la dottrina dell'apocatastasi[640] (conversione finale di tutti gli esseri umani).

b) Nella versione siriaca del testo si legge: "Egli [Cristo] predicò alle anime [non spiriti] chiuse nello sheòl, cioè a coloro che furono disubbidienti al tempo di Noè".

c) La maggior parte degli esegeti protestanti respinge questa interpretazione.

d) I mormoni ammettono la possibilità di salvezza dopo la morte per tutti i defunti. Infatti, battezzano i vivi per i morti.

e) In campo cattolico, Galot ammette che la salvezza attuata da Yeshùa sul Calvario si estese alle generazioni che lo precedettero, compresa quella del Diluvio.

Questa ipotesi contrasta con tutto il resto della Bibbia che insegna, invece, che *con la morte cessa ogni possibilità di salvezza*.

• "Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e allora renderà a ciascuno secondo l'opera sua". - *Mt* 16:27.

---

[640] Dal greco ἀποκατάστασις (*apokatástasis*), che letteralmente significa "ritorno allo stato originario", "reintegrazione".

• “Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti gli angeli, prenderà posto sul suo trono glorioso. E tutte le genti saranno riunite davanti a lui ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri; e metterà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il re dirà a quelli della sua destra: «Venite, voi, i benedetti del Padre mio; ereditate il regno che v'è stato preparato fin dalla fondazione del mondo […]». Allora dirà anche a quelli della sua sinistra: «Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli! […]»”. - *Mt* 25:31-46, *passim*.

• *Mt* 25:31-46 è un sermone profetico. *Ap* 20:11-15 parla del giudizio finale: “Vidi un grande trono bianco e colui che vi sedeva sopra […]. E vidi i morti, grandi e piccoli, in piedi davanti al trono. I libri furono aperti, e fu aperto anche un altro libro che è il libro della vita; e i morti furono giudicati dalle cose scritte nei libri, secondo le loro opere. […] La morte e l'Ades restituirono i loro morti; ed essi furono giudicati, ciascuno secondo le sue opere. Questa è la morte seconda, cioè lo stagno di fuoco. E se qualcuno non fu trovato scritto nel libro della vita, fu gettato nello stagno di fuoco”. - *Passim*.

• *Rm* 2,:5-10 dice: “Con la tua ostinazione e con l'impenitenza del tuo cuore, ti accumuli un tesoro d'ira per il giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio. Egli renderà a ciascuno secondo le sue opere: vita eterna a quelli che con perseveranza nel fare il bene cercano gloria, onore e immortalità; ma ira e indignazione a quelli che, per spirito di contesa, invece di ubbidire alla verità ubbidiscono all'ingiustizia. Tribolazione e angoscia sopra ogni uomo che fa il male; sul Giudeo prima e poi sul Greco; ma gloria, onore e pace a chiunque opera bene; al Giudeo prima e poi al Greco”.

• Il testo pietrino parla di *spiriti* e non di anime: “Andò anche a predicare agli *spiriti* [πνεύμασιν, *pnèumasin*, “a spiriti”] trattenuti in carcere” (3:19). Lo “spirito” nella Bibbia è la forza, la potenza. Nella Bibbia lo spirito non si identifica mai con l’anima.

2. INTERPRETAZIONE OCCIDENTALE

a) Secondo Agostino, Pietro parlava dello spirito eterno di Cristo che, tramite Noè, predicò (inutilmente) la salvezza alle generazioni del Diluvio. Viene addotto: Pietro chiama Noè “predicatore di giustizia” (*2Pt* 2:5); “Per fede Noè, divinamente avvertito di cose che non si vedevano ancora, con pio timore, preparò un'arca per la salvezza della sua famiglia; con la sua fede condannò il mondo e fu fatto erede della giustizia che si ha per mezzo della fede”. - *Eb* 11:7.

b) Perché mai la generazione del Diluvio o dei viventi di quel tempo vengono chiamati “spiriti trattenuti in carcere” (3:1)?

• L’idea di anima (ma qui si parla di *spiriti*) rinchiusa nel “carcere” del corpo non è assolutamente biblica.

• La cosiddetta preesistenza divina del Cristo – ammesso che vada intesa come vera preesistenza - non è mai detta “spirito”, ma casomai sarebbe detta “verbo”, “parola”, *lògos*.

• L’andata del Cristo “in spirito” sembra riferirsi ad un tempo *successivo* alla sua morte e non ad un tempo precedente: “Reso vivente quanto allo spirito. E *in esso* [“In questo [stato]” (*TNM* 1987) ovvero nello spirito] andò anche a predicare”. - 3:18,19.

c) Per Bellarmino, Noè con la sua testimonianza avrebbe predicato la salvezza alla sua generazione e qualcuno, all’ultimo momento, si sarebbe ravveduto. Cristo, disceso nell’Ades, avrebbe non predicato, ma liberato le anime di quelli che si erano ravveduti prima di morire nel Diluvio. C’è qui, in Bellarmino, l’idea del purgatorio.

• Ma, se si trattasse di *anime*, perché mai queste anime disincarnate sono qui chiamate *spiriti*?

• La Bibbia ci presenta le generazioni del Diluvio come estremamente malvagie e perverse: dove mai è detto che qualcuno allora si converti? “Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che il loro cuore concepiva soltanto disegni malvagi in ogni tempo. Il Signore si pentì d'aver fatto l'uomo sulla terra, e se ne addolorò in cuor suo. E il Signore disse: «Io *sterminerò dalla faccia della terra l'uomo* che ho creato: dall'uomo al bestiame, ai rettili, agli uccelli dei cieli; perché mi pento di averli fatti»” (*Gn* 6:5-7). “Nei giorni prima del diluvio si mangiava e si beveva, si prendeva moglie e s'andava a marito, fino al giorno in cui Noè entrò nell'arca, e la gente non si accorse di nulla, finché venne il diluvio che *portò via tutti quanti*” (*Mt* 24:38,39). “Si mangiava, si beveva, si prendeva moglie, si andava a marito, fino al giorno che Noè entrò nell'arca, e venne il diluvio che li fece perire *tutti*” (*Lc* 17:27). “[Dio] non risparmiò il mondo antico ma salvò, con altre sette persone, Noè, predicatore di giustizia, quando mandò il diluvio su un mondo di empi”. - *2Pt* 2:5.

• Il testo non dice per nulla che lo spirito del Cristo andò ai convertiti del tempo diluviano, ma agli spiriti “ribelli”. - 3:20.

3. NUOVA ESEGESI

Proclamazione della vittoria del Cristo. A. Selurin (anglicano) nel 1947 propose una nuova esegesi. Yeshùa, prima della resurrezione, sarebbe andato nel soggiorno dei morti per proclamare la sua vittoria agli spiriti ribelli, cioè agli *angeli* rinchiusi in attesa della punizione finale. In questa nuova interpretazione si fa notare che il testo non usa il termine evangelizzare, ma *proclamare*. Sebbene *NR* e *TNM* traducano "predicare" in 3:19, il testo greco ha ἐκήρυξεν (*ekèrücsen*): "proclamò". È lo stesso verbo greco (*ekèrücse*) che *LXX*^{Bagster} (in greco) usa in *Dn* 5:29 per tradurre l'aramaico *vehakhrìzu*, "annunciarono". In questa ipotesi il termine *spirito* non viene inteso come anima bensì nel suo significato di potenza.

I punti deboli di questa teoria sono:

• Se Yeshùa nello *spirito* è andato nell'Ades prima della sua resurrezione, vorrebbe dire che ci è andato con l'*anima* (nella Bibbia l'anima è il corpo) e quindi la parola "spirito" verrebbe usata con due significati diversi nello stesso versetto: "In esso [nello spirito, che qui sarebbe anima=corpo, secondo la teoria] andò anche a predicare agli spiriti [non anime] trattenuti in carcere" (3:19). Questo non è possibile. "Spirito" non può avere due significati diversi, a maggior ragione nello stesso versetto.

• La proclamazione della vittoria di Yeshùa non avviene prima della sua resurrezione, ma per mezzo della resurrezione!

L'ipotesi del Selurin, quindi, non regge.

Questa ipotesi del Selurin circa la proclamazione di Yeshùa agli *angeli* è adottata anche dai Testimoni di Geova: "Nei giorni precedenti il Diluvio, gli angeli che 'non mantennero la loro posizione originale ma abbandonarono il proprio luogo di dimora' si incarnarono e presero mogli umane. Che quegli angelici figli di Dio non fossero veri uomini ma avessero solo corpi materializzati è indicato dal fatto che il Diluvio non distrusse tali angeli, i quali si smaterializzarono e tornarono nel reame spirituale". - *Perspicacia nello studio delle Scrittura* Vol. 1, pag. 577, alla voce "Corpo", sottovoce "Il corpo carnale di Cristo", § 4.

Il loro punto di vista è così espresso: "In 1 Pietro 3:19, 20, dopo aver descritto la risurrezione di Gesù alla vita spirituale, l'apostolo dice: 'In questo stato andò anche a predicare agli spiriti in prigione, che una volta erano stati disubbidienti quando la pazienza di Dio aspettava ai giorni di Noè, mentre era costruita l'arca'. Commentando questo versetto, W. E. Vine dice: 'In I Piet. 3:19 il probabile riferimento non è a una buona notizia (che non c'è alcuna vera prova che Noè abbia predicato, e neanche esiste prova che gli spiriti di uomini antidiluviani siano effettivamente 'in prigione'), ma all'attività di Cristo dopo la Sua risurrezione nel proclamare la Sua vittoria a decaduti spiriti angelici'. (*Vine's Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, 1981, vol. 3, pag. 201) Come si è detto, *kerỳsso* si riferisce a una proclamazione che può riguardare non soltanto cose buone ma anche cose cattive, come quando Giona proclamò l'imminente distruzione di Ninive. Gli unici spiriti in prigione menzionati nelle Scritture sono gli angeli dei giorni di Noè che furono 'consegnati a fosse di dense tenebre' (2Pt 2:4, 5) e 'riservati al giudizio del gran giorno con legami sempiterni'. (Gda 6) Perciò la predicazione fatta dal risuscitato Gesù a quegli angeli malvagi poteva essere soltanto una predicazione di giudizio. Si può notare che il libro di Rivelazione trasmesso in visione a Giovanni da Cristo Gesù verso la fine del I secolo E.V. contiene molti accenni a Satana il Diavolo e ai suoi demoni e alla loro finale distruzione, e questo costituisce una predicazione di giudizio. (Ri 12–20) Il fatto che Pietro parli al passato ('andò a predicare') indica che questa predicazione era stata compiuta prima della stesura della sua prima lettera". - *Ibidem* Vol. 2, pag. 634, alla voce "Predicatore, predicazione", ultimo §, intitolato "A che scopo Gesù predicò 'agli spiriti in prigione'?".

Per loro, quindi, la proclamazione di Yeshùa sarebbe avvenuta dopo la sua resurrezione e sarebbe stata una proclamazione di giudizio contro gli angeli ribelli.

La glorificazione di Yeshùa

Solo Yeshùa è stato glorificato sopra tutti.

a) "Dio lo ha sovranamente innalzato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni nome, affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei cieli, sulla terra, e sotto terra, e ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il Signore, alla gloria di Dio Padre". - *Flp* 2:9-11.

b) Anche nell'*Apocalisse* solo Yeshùa è in grado di aprire il libro dai 7 sigilli, dopo che nessun altro vi era riuscito (*Ap* 5:1-14): "Degno è l'Agnello, che è stato immolato, di ricevere la potenza, le ricchezze, la sapienza, la forza, l'onore, la gloria e la lode" (v. 12), "all'Agnello, siano la lode, l'onore, la gloria e la potenza, nei secoli dei secoli". - V. 13.

c) Paolo descrive il trionfo di Yeshùa prendendo l'immagine del condottiero vittorioso che torna in patria dopo la vittoria trascinando dietro al suo carro trionfale i capi dei nemici sconfitti, ridotti in schiavitù: "Salito in alto, egli ha portato con sé dei prigionieri e ha fatto dei doni agli uomini" (*Ef* 4:8; cfr Sl 68:18). "Questa potente efficacia della sua forza egli l'ha mostrata in Cristo, quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla

propria destra nel cielo, al di sopra di ogni principato, autorità, potenza, signoria e di ogni altro nome che si nomina non solo in questo mondo, ma anche in quello futuro. Ogni cosa egli ha posta sotto i suoi piedi". - *Ef* 1:20-22.

• Chi sono i principati, le autorità, le potenze e le signorie? "Il nostro combattimento infatti non è contro sangue e carne, ma contro *i principati*, contro *le potenze*, contro i dominatori di questo mondo di tenebre, contro le forze spirituali della malvagità, che sono nei luoghi celesti" (*Ef* 6:12). Si tratta di esseri spirituali demoniaci.

• Secondo la cosmologia del tempo, Yeshùa, per salire al cielo, doveva attraversare i luoghi celesti in cui risiedevano gli angeli malvagi che si erano ribellati a Dio: "Ha spogliato i principati e le potenze, ne ha fatto un pubblico spettacolo, trionfando su di loro". - *Col* 2:15.

• Anche Pietro ricorda il trionfo di Yeshùa dopo la sua resurrezione: "Asceso al cielo, sta alla destra di Dio, dove angeli, principati e potenze gli sono sottoposti". - *1Pt* 3:22.

• È questo, allora, ciò che vuole insegnare Pietro? Fa anch'egli uso di questo simbolismo della proclamazione? Pare proprio di sì.

• Tali idee erano diffuse nell'ambiente giudaico dei primi discepoli di Yeshùa.

• Il libro di *Enoc* (apocrifo del 2° secolo a. E. V.), che si rifà a *Gn* 6:1-4, parla di alcuni angeli detti "i vigilanti" o anche solo "spiriti", che poco prima del Diluvio si accoppiarono con donne terrene dando origine a dei giganti, e che con le loro rapine e violenze corruppero l'umanità. Ne seguì una duplice punizione: gli uomini perirono nel Diluvio ad eccezione di Noè e della sua famiglia; i giganti furono uccisi nel Diluvio, ma dai loro corpi si smaterializzarono gli spiriti cattivi che tormentano il genere umano. Questi angeli colpevoli, che non possono morire, furono imprigionati (probabilmente nel secondo cielo). Là, infatti, li pone il *Testamento di Levi*, che, al pari del testo pietrino, li chiama "spiriti". "[Nel secondo cielo] vi sono tutti gli spiriti di quei che [vissero] senza legge; vi sono confinati per loro punizione" (*Test. Levi* 3:2). È là, infatti, che li trova Enoc quando ascende al cielo: "E gli uomini mi presero" – dice Enoc – "e mi portarono al secondo cielo, e mi mostrarono dei prigionieri custoditi in attesa del giudizio eterno. Io vidi gli angeli condannati che piangevano. E dissi agli uomini che stavano con me: Sono coloro che apostatarono dal Signore, che non ascoltarono la voce del Signore, ma che presero consiglio dalla propria volontà ". - *2Enoc* 7:1-3.

• Clemente di Alessandria ritiene che ci siano degli angeli malvagi prigionieri nell'aria vicino alla terra: "Le catene nelle quali gli angeli malvagi sono ora confinati sono l'aria vicino alla nostra terra, ed essi si possono ben dire incatenati, poiché sono impediti dal riavere la gloria e la felicità che perdettero". - *Aelucubrationes* in *Ep. Judae*.

• Secondo questo testo apocrifo (*Enoc*) Enoc fu inviato al cielo per proclamare a questi angeli la loro punizione eterna, il decreto della loro condanna. Arcano dice: "Enoc, pur essendo uomo, agì come inviato di Dio verso gli angeli e fu trasferito". - *Adv. Haer.* 4,16,2.

• Persino nel libro biblico canonico della *Lettera di Giuda*, si ha l'assimilazione di tale idea. Questa idea faceva parte dell'ambiente giudaico della prima congregazione dei discepoli di Yeshùa. "Profetizzò Enoc, settimo dopo Adamo, dicendo: 'Ecco, il Signore è venuto con le sue sante miriadi per giudicare tutti; per convincere tutti gli empi di tutte le opere di empietà da loro commesse e di tutti gli insulti che gli empi peccatori hanno pronunciati contro di lui'" (*Gda* 14,15). "Egli [Dio] ha pure custodito nelle tenebre e in catene eterne, per il gran giorno del giudizio, gli angeli che non conservarono la loro dignità e abbandonarono la loro dimora". - *Gda* 6.

• Era credenza diffusa che gli angeli decaduti si fossero accoppiati con femmine umane (donne) generando i "giganti": "Avvenne che i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e presero per mogli quelle che si scelsero fra tutte", "in quel tempo c'erano sulla terra i giganti, e ci furono anche in seguito, quando i figli di Dio si unirono alle figlie degli uomini, ed ebbero da loro dei figli". - *Gn* 6:2,4.

• Questo peccato degli angeli al tempo del Diluvio è paragonato a quello dei sodomiti che volevano unirsi carnalmente con i tre angeli ospiti di Lot: "Allo stesso modo Sodoma e Gomorra e le città vicine, che si abbandonarono, come loro [quegli angeli al tempo del diluvio], alla fornicazione e ai vizi contro natura". - *Gda* 7; cfr. *Gn* 19:5).

• "Dio infatti non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li inabissò, confinandoli in antri tenebrosi per esservi custoditi per il giudizio". - *2Pt* 2:4.

• Pietro, utilizzando la leggenda di *Enoc*, esprime la reale esaltazione di Yeshùa: "Asceso al cielo, sta alla destra di Dio, dove angeli, principati e potenze gli sono sottoposti". - *1Pt* 3:22.

a) Salendo al cielo, Yeshùa proclama la sua vittoria ai demòni, anche a quelli più potenti, come quelli che furono causa del Diluvio.

b) Il Cristo è, quindi, il vero araldo di Dio, e non Enoc. E a Yeshùa che spetta il giudizio finale su tutti gli empi ed i malvagi, siano essi uomini o demòni.

Il testo di* 1Pietro *4:6

"Per questo è stato annunziato il vangelo anche ai morti; affinché, dopo aver subìto nel corpo il giudizio comune a tutti gli uomini, possano vivere mediante lo Spirito, secondo la volontà di Dio". - *1Pt* 4:6.

Vi sono due correnti interpretative:

1. Morti e viventi in senso spirituale

a) Clemente Alessandrino ritiene che qui i morti ed i vivi debbano intendersi in senso spirituale: "Ai morti fu predicato l'Evangelo, vale a dire a noi che un tempo eravamo infedeli". Questa interpretazione fu accolta da Cirillo di Alessandria, da Teofilatto, da Agostino ed è accolta anche da alcuni esegeti moderni.

b) Anche al v. 5 viene usata l'espressione "vivi e morti" ("Ne renderanno conto a colui che è pronto a giudicare i vivi e i morti"). Vero, ma in senso *fisico* e non spirituale. Si tratta di vivi e di morti *fisici*. Perché al v. 6 avrebbe cambiato significato? Coerentemente si deve pensare che anche i "morti" del v. 6 sono morti fisicamente.

c) Se i morti sono i peccatori cui è stato annunziato il vangelo, chi sono i vivi che, pur non essendo peccatori, ricevono ugualmente questo annunzio? Sarebbe una predicazione inutile. Se, infatti, questi morti sono i non credenti che erano morti in senso spirituale, perché mai Pietro dice che "è stato annunziato il vangelo *anche* ai morti"? I vivi dovrebbero essere i vivi in senso spirituale, e questi che bisogno avrebbero mai della predicazione se sono già vivi spiritualmente?

2. Predicazione di Yeshùa ai morti giacenti nell'oltretomba

a) Yeshùa, scendendo nell'Ades, avrebbe evangelizzato i morti (i giusti) dando una possibilità di salvezza.

b) Ci sono così difficoltà enormi:

• Sarebbe un concetto nuovo nella Bibbia che potrebbe essere accettato solo nel caso in cui sia del tutto impossibile un'altra interpretazione;

• Qui il testo usa le parole *evangelizzare* e non proclamare. *Evangelizzazione* è l'annuncio della buona notizia di salvezza che si può accettare o respingere;

• Nel testo pietrino non c'è alcun indizio che ci permetta di restringere questo annunzio solo ai giusti. Vi si dice "morti". E i morti sono i defunti, buoni e cattivi.

• I giusti, nelle Scritture Ebraiche, si credeva che riposassero nel seno di Abramo. - *Lc* 16:22.

• La successione degli eventi è: predicazione, condanna o vita nello spirito. Non è: condanna, evangelizzazione, vita.

L'EVANGELIZZAZIONE, NELLA BIBBIA, È *ANTECEDENTE* LA MORTE

a) L'espressione "vivi e morti" nelle Scritture Greche non indica i peccatori e i non peccatori, ma persone morte o vive *fisicamente* al tempo del ritorno o *parusìa* di Yeshùa.

• Al ritorno di Yeshùa non tutti saranno morti (*1Ts* 4:13-17), ma i vivi saranno trasformati.

• Tutti, però, staranno davanti al trono di Dio per essere giudicati.

b) Colui che giudicherà sarà Yeshùa il consacrato: in tutte le Scritture Greche è presentato come *giudice ultimo*.

c) L'evangelizzazione è fatta alle persone prima che muoiano e non dopo:

• Evangelizzare è dare una (la) buona notizia. Nelle Scritture Greche il verbo viene usato *sempre* per indicare la predicazione a quelli che sono sulla terra e che possono rispondere con la fede o rifiutare.

• Se al v. 5 i vivi e i morti sono in senso fisico, lo stesso intendimento va usato al v. 6.

• Vi è solo una lieve differenza: nel v. 5 i morti sono tutti i defunti, credenti o no; nel v. 6 i morti sono solo i credenti deceduti che, avendo accolto l'evangelo, vivono "mediante lo spirito".

d) Si parla di condanna: "Dopo aver subìto nel corpo il giudizio" (4:6). Il *giudizio* cui sono sottoposti è una punizione: κριθῶσι (*krithòsi*), "fossero giudicati" (*TNM*). Ma è un "giudizio comune a tutti gli uomini", "nel corpo" (4:6). "Giudicati in quanto alla carne dal punto di vista degli uomini" (*TNM*). È una condanna che si vede: è la morte comune a tutti.

• Non è una condanna spirituale.

• È una condanna a morte (martirio?) oppure la constatazione che anche i credenti muoiono come gli altri, condannati alla morte agli occhi umani.

• Ma non è una condanna agli occhi di Dio che, invece, li mantiene in vita "mediante lo spirito": "Per me il vivere è Cristo e il morire guadagno" (*Flp* 1:21). "Chi crede in me, anche se muore, vivrà". - *Gv* 11:25.

e) Il significato del passo è, dunque: Il credente sembra punito perché muore come avviene anche per chi non crede; in realtà non è punito, dato che nello spirito è vivificato e partecipa, al ritorno di Yeshùa, alla resurrezione e al premio riservato ai figli di Dio. “Il messaggio del Vangelo è stato annunziato anche ai morti: perché, pur ricevendo nel loro corpo la condanna comune a tutti gli uomini, ora per mezzo dello Spirito di Dio, possano vivere la vita di Dio”. - *1Pt* 4:6, *TILC*.

Conclusione

I due passi di *1Pt* 3:18-20 e di *1Pt* 4:6 *non* trattano lo stesso argomento e *non* esprimono il medesimo insegnamento.

Nel primo passo Yeshùa, nella sua ascesa al cielo dopo la resurrezione, è passato attraverso le regioni occupate dagli angeli ribelli proclamando loro la sua vittoria: espressione, secondo Pietro e i suoi contemporanei, della massima esaltazione.

Nel secondo passo, il Cristo è stato evangelizzato non solo ai credenti viventi al tempo della *prima lettera di Pietro*, ma anche a quelli che poi morirono. Questi non hanno subito alcuna punizione se non la condanna a morte che pesa su tutti i discendenti di Adamo, ma riceveranno il premio, insieme agli altri, a quelli che saranno ancora vivi al ritorno di Yeshùa.

CAPITOLO 54

La misericordia di Dio nel piano della salvezza

La redenzione nel trittico della storia primitiva

Se raffigurassimo la storia primitiva narrata nei capitoli 2 e 3 di *Genesi* come un quadro, sarebbe un trittico[641].

Nella parte centrale del trittico, in *Gn* 3:15, si trova tra le punizioni dei vv. 14-19 una predizione criptica annunciata da Yhvh:

וְאֵיבָה אָשִׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זַרְעֲךָ וּבֵין זַרְעָהּ
veevàh ashìt benchà uvèn haishàh uvèn zarachà uvèn zaràh
e inimicizia porrò tra te e tra la donna e tra seme di te e tra seme di lei
הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב׃
hu yshufchà rosh veattàh teshufènnu aqèv
esso assalirà te testa e tu assalirai lei tallone

Questo passo è scritto in poesia (fa parte del brano poetico che abbraccia i vv. 14-19). *Gn* 3:15 è tra i passi più famosi della Bibbia. Viene definito *protovangelo*[642], la "prima buona notizia". Esaminiamone intanto, prima di cercare di capirlo, il testo in sé. La prima cosa che balza all'occhio è forse l'uso dello stesso verbo (assalire) al posto dei due che vengono ricordati a memoria nella nota frase "ti schiaccerà la testa e tu le ferirai il calcagno".

[641] Dal greco τρίπτυχον (*trìptychon*) – τρί- (*tri-*), "tre", + πτυχή (*ptychè*), "piega" – il trittico è un'unica opera (pittorica o scultorea) divisa in tre parti.
[642] Dal greco πρῶτος (*pròtos*), "primo", e εὐαγγέλιον (*euanghèlion*), "buona notizia".

Nell'esame del testo in sé ci possono poi essere di aiuto le traduzioni fatte dalle varie versioni bibliche, perché ce ne fanno cogliere eventualmente le differenze con l'originale. La traduzione antica più vicina alla nostra lingua è quella fatta in latino dal biblista romano Girolamo con la sua *Vulgata*, realizzata alla fine del 4° secolo. Per ciò che riguarda *Gn*, egli confrontò la precedente traduzione della *Vetus latina*[643] con il testo ebraico e con la *LXX* greca. Girolamo così tradusse *Gn* 3:15:

> *Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius.*

Per la traduzione dal latino possiamo avvalerci di quella del biblista Antonio Martini (1721 – 1809), che tradusse l'intera Bibbia "secondo la Vulgata", più precisamente secondo la *Vulgata Sisto-Clementina*[644]. La traduzione fatta dal Martini in toscano recita:

> "Porrò inimicizia tra te e la donna, e tra il seme tuo e il seme di lei. Ella schiaccerà la tua testa, e tu tenderai insidie al calcagno di lei".

Ciò che qui balza all'occhio è la traduzione del maschile ebraico הוּא (*hu*), "esso", con il femminile latino *ipsa*, tradotto da Martini nel toscano "ella". Nel testo ebraico "esso" (*hu*) è riferito al seme del serpente, mentre Girolamo – usando scorrettamente la forma femminile – intese chiaramente riferirlo alla "Madonna" ovvero a Miryàm (in ebraico מרים) madre di Yeshùa[645].

Gli ebrei alessandrini avevano così tradotto il passo ebraico in greco, nella *LXX*:

καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός
kài èchthran thèso anà mèson su kài anà mèson tès ghynaikòs kài anà mèson tù spèrmatòs
e inimicizia porrò in mezzo di te e in mezzo della donna e in mezzo del seme
σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς· αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ
su kài anà mèson tù spèrmatos autès; autòs su terèsei kefalèn, kài sý terèseis autù
di te e in mezzo del seme di lei; esso di te sorveglierà la testa, e tu sorveglierai di esso
πτέρναν
stèran
calcagno

[643] *Vetus latina* (= Antica latina) è il nome convenzionale che si usa per indicare tutte le diverse traduzioni della Bibbia in lingua latina fatte da vari autori dal 2° al 4° secolo e precedenti la *Vulgata*.

[644] Al tempo di Girolamo le copie della sua *Vulgata* erano fatte a mano, per cui nelle trascrizioni si verificarono degli errori, tanto che nessuna copia era perfettamente uguale all'originale (che era a sua volta una copia). Con l'avvento della stampa la possibilità di errori umani fu molto ridotta, favorendo l'uniformità e il confronto dei testi. Tuttavia, le varie edizioni a stampa della *Vulgata* riproponevano le versioni disponibili nei manoscritti, i quali differivano tra loro. Per porre fine al problema, papa Sisto V (1585 - 1590) commissionò un'edizione corretta in base alla versione greca della *Settanta*. Siccome tale nuova versione fu portata a termine durante il pontificato di Clemente VIII (1592 - 1605), fu chiamata *Vulgata Sisto-Clementina* e dal 1592 divenne la versione ufficiale nel rito latino della Chiesa Cattolica, fino a quando fu sostituita nel 1979 dalla *Nova Vulgata*.

[645] Va osservato che dall'anno 90 al 190 circa nella letteratura "cristiana" la figura di Miryàm (chiamata Maria dai cattolici) è del tutto trascurata e quasi del tutto assente: vi viene infatti menzionata solo per quanto scritto nei Vangeli. Fu solo con Giustino e Ireneo di Lione, entrambi del 2° secolo, che si iniziò ad elaborare il contrastante parallelo tra Eva e Maria, dando inizio alla mariologia (mariolatria, in effetti).

NOTE

• Ἀνὰ μέσον (*anà mèson*): la preposizione ἀνά (*anà*) + l'accusativo indica propriamente "su"; per estensione è usata distributivamente; implicitamente implica ripetizione e inversione. Μέσος (*mèsos*) – all'accusativo μέσον (*mèson*) – è un aggettivo e significa "medio". La traduzione "in mezzo", dell'intera espressione, è letterale (cfr. *Mt* 13:25: ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου, *anà mèson tù sìtu*, "in mezzo del grano"). Prima che qui in *Gn* 3:15, *anà mèson* lo si trova in *Gn* 1: 4,6,7,14,18. – Si vedano anche *Mr* 7:31, *1Cor* 6:5 e *Ap* 7:17.

• Sia τηρήσει (*terèsei*) che τηρήσεις (*terèseis*) appartengono allo stesso verbo: la prima forma è al futuro, terza persona singolare; la seconda, sempre al futuro, alla seconda persona singolare. Il verbo è τηρέω (*terèo*), "avere cura di / proteggere / osservare / tenere d'occhio". Qui, data l'inimicizia, il senso non è quello di prendersi cura ma di tenere d'occhio come si farebbe con un nemico. Il verbo ebraico è שׁוּף (*shuf*), "attaccare / assalire". Lo troviamo in *Gb* 9:17: "Egli [Dio] *mi piomba addosso* [יְשׁוּפֵנִי (*yshufèni*)] dal seno della tempesta", e in *Sl* 139:11: "Le tenebre mi appiatteranno [יְשׁוּפֵנִי (*yshufèni*)]". *– Diodati.*

Facendo il punto della situazione, abbiamo questi elementi a confronto (vocaboli e verbi come appaiono nei dizionari):

EBRAICO	*LXX*	GIROLAMO (*VULGATA*)	*VULGATA CLEMENTINA**	*NOVA VULGATA*	*MARTINI	NOTE SULLE TRADUZIONI
אֵיבָה *ivàh* inimicizia	ἔχθρα *echthra* inimicizia	*inimicitia* inimicizia	*inimicitia* inimicizia	*inimicitia* inimicizia	inimicizia	Rispetto del testo ebraico
שִׁית *shit* porre	τίθημι *tìthemi* porre	*ponere* porre	*ponere* porre	*ponere* porre	porre	Rispetto del testo ebraico
אִשָּׁה *isshàh* donna	γυνή *ghynè* donna	*mulier* donna	*mulier* donna	*mulier* donna	donna	Rispetto del testo ebraico
זֶרַע *zèra* seme	σπέρμα *sperma* seme	*semen* seme	*semen* seme	*semen* seme	seme	Rispetto del testo ebraico
הוּא *hu* lui/esso	αὐτός *autòs* esso	*ipsa** lei stessa	*ipsa** lei stessa	*ipsum* esso stesso	ella*	Manipolazione*
שׁוּף *shuf* assalire	τηρέω *terèo* curarsi	*conterere** triturare	*conterere** triturare	*conterere* triturare	schiacciare*	Due verbi diversi al posto dell'unico ebraico*
		*insidiare** insidiare	*insidiare** insidiare		tendere insidie*	
רֹאשׁ *rosh* testa	κεφαλή *kefalè* testa	*caput* testa	*caput* testa	*caput* testa	testa	Rispetto del testo ebraico
עָקֵב *aqèv* calcagno	πτέρνα *ptèrna* calcagno	*calcaneus* calcagno	*calcaneus* calcagno	*calcaneus* calcagno	calcagno	Rispetto del testo ebraico

Fermo restando il punto irrinunciabile e imprescindibile che **quello che conta è il testo biblico originale, ebraico**, assistiamo – a partire da Girolamo (teologo e monaco romano, definito dalla Chiesa Cattolica Padre e Dottore della Chiesa, e fatto "santo" dalle gerarchie ecclesiastiche cattoliche)

– a traduzioni come minimo interpretative, per non dire manipolatorie. Fa però eccezione la *Nona Vulgata*, dello scorso secolo, che al posto del precedente scorretto *ipsa* tradurre l'ebraico *hu* con il più corretto *ipsum*. C'è da dire, tuttavia, che il pronome הוּא (*hu*) può significare sia "egli/lui/esso" che "ella/lei/essa". È però, ovviamente, il contesto a stabilirlo. Nel nostro passo l'*hu* è riferito al "seme" (זֶרַע, *zèra*), che in ebraico è maschile[646].

Prima di vedere come le moderne versioni bibliche traducono *Gn* 3:15, analizziamo ancora il testo originale ebraico per chiarirne alcuni particolari:

וְאֵיבָה אָשִׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זַרְעֲךָ וּבֵין זַרְעָהּ *veevàh ashìt benchà uvèn haishàh uvèn zarachà uvèn zaràh* e inimicizia porrò tra te e tra la donna e tra seme di te e tra seme di lei הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב׃ *hu yshufchà rosh veattàh teshufènnu aqèv* esso assalirà te testa e tu assalirai lei tallone
NOTE Porrò: è Dio, che parla, e parla al serpente: "Yhvh Elohìm disse al serpente". – V. 14. Tra te: בֵּינְךָ (*benchà*): preposizione בֵּין (*ben*), "tra", + suffisso maschile ךָ- (*-chà*), "te". Esso: *hu* (הוּא) è il seme della donna ("seme di te", *zarachà*, זַרְעֲךָ).

Ora, siccome il pronome הוּא (*hu*) può significare sia "egli/lui/esso" che "ella/lei/essa", non potrebbe essere riferito alla donna? Prima di affrontare questa domanda, vediamo intanto come le versioni bibliche moderne traducono *Gn* 3:15:

Bibbia (originale)	"E metterò inimicizia tra te e la donna e tra il tuo seme e il seme di lei: esso ti assalirà alla testa e tu l'assalirai al calcagno"
Diodati	"Ed io metterò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua progenie e la progenie di essa; essa progenie ti triterà il capo e tu le ferirai il calcagno"
NR	"Io porrò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua progenie e la progenie di lei; questa progenie ti schiaccerà il capo e tu le ferirai il calcagno"
ND	"E io porrò inimicizia fra te e la donna e fra il tuo seme e il seme di lei; esso ti schiaccerà il capo, e tu ferirai il suo calcagno"
Bibbia Concordata	"Porrò ostilità fra te e la donna, fra il tuo seme e il seme di lei. Esso ti schiaccerà la testa e tu insidierai il suo tallone"
CEI 1974	"Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno"
CEI 2008	"Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno"
TILC	"Metterò inimicizia fra te e la donna, fra la tua e la sua discendenza. Questa discendenza ti colpirà al capo e tu la colpirai al calcagno"
TNM 1987	"E io porrò inimicizia fra te e la donna e fra il tuo seme e il seme di lei. Egli ti schiaccerà la testa e tu gli schiaccerai il calcagno"
TNM 2017	"Io susciterò ostilità fra te e la donna, e fra la tua discendenza e la discendenza di lei. Lui ti schiaccerà la testa e tu lo colpirai al calcagno"

[646] Se traduciamo il maschile *zèra* (זֶרַע) con il femminile "discendenza", allora possiamo tradurre *hu* con "essa", ma il femminile latino *ipsa* non sarebbe in ogni caso giustificato perché *semen*, a cui è riferito, è in latino maschile.

Procederemo così: le traduzioni conformi al testo biblico ebraico originale, le lasceremo alla successiva esegesi; quelle non conformi le valuteremo per venirne a capo e lasciarle poi anch'esse all'esegesi che faremo. *Legenda*: conforme al **testo biblico**, non conforme al **testo biblico**, aggiunto e ininfluente, da verificare.

Bibbia (originale)	"**E metterò inimicizia tra te e la donna e tra il tuo seme e il seme di lei: esso ti assalirà alla testa e tu l'assalirai al calcagno**"
Diodati	"Ed io metterò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua progenie e la progenie di essa; essa progenie ti triterà il capo e tu le ferirai il calcagno"
NR	"Io porrò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua progenie e la progenie di lei; questa progenie ti schiaccerà il capo e tu le ferirai il calcagno"
ND	"E io porrò inimicizia fra te e la donna e fra il tuo seme e il seme di lei; esso ti schiaccerà il capo, e tu ferirai il suo calcagno"
Bibbia Concordata	"Porrò ostilità fra te e la donna, fra il tuo seme e il seme di lei. Esso ti schiaccerà la testa e tu insidierai il suo tallone"
CEI 1974	"Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno"
CEI 2008	"Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno"
TILC	"Metterò inimicizia fra te e la donna, fra la tua e la sua discendenza. Questa discendenza ti colpirà al capo e tu la colpirai al calcagno"
TNM 1987	"E io porrò inimicizia fra te e la donna e fra il tuo seme e il seme di lei. Egli ti schiaccerà la testa e tu gli schiaccerai il calcagno"
TNM 2017	"Io susciterò ostilità fra te e la donna, e fra la tua discendenza e la discendenza di lei. Lui ti schiaccerà la testa e tu lo colpirai al calcagno"

La frase "e metterò inimicizia tra te e la donna e tra il tuo seme e il seme di lei" è rispettata da tutte le traduzioni, eccezion fatta per *TNM* 2017, che ha "susciterò". Va però detto che questo verbo, fresco e attuale, traduce molto bene il senso di quello biblico. Non è quindi un difetto ma un pregio.

Gli articoli il/la davanti a capo/testa e l'articolo il davanti a calcagno sono assenti nel testo ebraico *ma* sono richiesti dall'italiano.

"Egli" e "lui" delle due *TNM* sono interpretativi[647]. Non è detto che l'interpretazione sia sbagliata, ma questa non può essere inserita nel testo. È scorretto. Va casomai messa una nota in calce.

L'errore più grave è la traduzione dello stesso verbo ebraico "assalire" usato due volte con due differenti verbi italiani. Fa eccezione *TILC*. *TNM* 1987 ha il pregio relativo di tradurlo nello stesso modo tutte e due le volte, ma sbaglia la traduzione; *TNM* 2017 azzecca la traduzione nel secondo caso ma la sbaglia nel primo.

Se volessimo ricavare una buona traduzione usando gli elementi buoni di ciascuna di esse, avrem-

[647] Lo stesso errore, che è anche un grave errore di italiano, *TNM* lo fa in *Gv* 1:1,2: "In principio era la Parola, e la Parola era con Dio, e la Parola era un dio. Egli era in principio con Dio". La parola, che è femminile, diventa subito dopo "egli". A differenza di *Gn* 3, qui in *Gv* l'interpretazione è sbagliata.

mo: “Susciterò ostilità fra te e la donna, e fra la tua discendenza e la discendenza di lei: questa ti colpirà al capo e tu la colpirai al calcagno”. Anche se “questa” non corrisponde esattamente all’ebraico (ma in effetti può, come vedremo poco più avanti), toglie ogni equivoco. In questa traduzione ritroviamo il senso pieno del passo in ebraico.

È bene ora approfondire il significato del termine ebraico זֶרַע (*zèra*), “seme”. Questo compare in senso traslato per la prima volta nella Bibbia in *Gn* 3:15, per cui è chiaro che non può dipendere da alcuna tradizione precedente. In *Gn* 7:3 indica la prole di aluni animali; in 9:9 indica i discendenti di Noè; in 16:10 i discendenti della schiava Agar. “Seme” equivale quindi a “discendenza”, sia animale che umana. In 3:15 la maledizione divina colpisce sia i discendenti del serpente che quelli della donna. In pratica, tutti i serpenti e tutti gli umani. La maledizione entra a far parte della storia e la caratterizza. In 4:25 Adamo si rende conto che Dio gli ha dato un altro *zèra* (“seme” = discendenza) al posto dell’ucciso Abele. In tutti i passi in cui il termine *zèra* è riferito ad una discendenza (umana o animale) siamo di fronte ad un uso traslato del termine, che in sé – proprio come il corrispondente greco *spèrma* – indica un seme in senso agricolo e botanico. Il senso traslato si ha per il fatto che *zèra* indica anche il seme fisiologico (è ad un’emissione seminale che si allude in *Lv* 15:16-18;18:20). Noi stessi usiamo a volte l’eufemistico “seme” al posto del più diretto sperma. Nonostante la maledizione gravi su tutta la discendenza-seme umana, al seme-discendenza di Abramo, che Yhvh renderà numerosa (*Gn* 13:16), viene promessa da Dio la terra palestinese (*Gn* 12:7) in modo permanente (13:15). E sarà tramite il seme di Abraamo che tutte le nazioni della terra saranno benedette. - *Gn* 22:18.

Riprendiamo ora la domanda lasciata in sospeso: siccome il pronome הוּא (*hu*) può significare sia “egli/lui/esso” che “ella/lei/essa”, non potrebbe essere riferito alla donna? Se così fosse, sarebbe avvalorata la traduzione di Girolamo, della *Vulgata Clementina* e di monsignor Antonio Martini. Nel contempo avrebbe però sbagliato la *Nova Vulgata* a tradurre col maschile. Se così fosse, avremmo il reciproco scontro donna-serpente che ben s’innesta nella loro inimicizia, mentre l’inimicizia tra le loro due discendenze sarebbe solo un tocco di colore. Per contro, sostenere che הוּא (*hu*) non possa essere tradotto “questo” (che in tal caso sarebbe indubbiamente riferito al subito precedente “seme di lei”), perché l’ebraico avrebbe הַהוּא (*hahù*)[648], non è del tutto esatto, perché quando l’ebraico vuole porre in enfasi il pronome הוּא (*hu*), lo fa precedere al verbo, come in *Sl* 9:8 (v. 9, nel testo ebraico): “Questo [הוּא (*hu*), riferito a Yhvh] giudicherà il mondo con giustizia”. Si ha qui in *Sl* proprio lo stesso caso di *Gn* 3:15, in cui הוּא (*hu*) riceve la massima enfasi perché è הוּא (*hu*) che assalirà la testa del serpente. Si aggiunga che הוּא (*hu*) riprende un soggetto citato precedentemente, come avviene in *2Re* 8:4,5: “Il re discorreva con Gheazi, servo dell'uomo di Dio, e gli diceva: «Ti prego, raccontami tutte le cose grandi che Eliseo ha fatte». E mentre appunto Gheazi raccontava [nel testo ebraico וַיְהִי הוּא

[648] Cfr., ad esempio, *Ez* 24:26.

מְסַפֵּר (*vayhì hu mesapèr*), “e fu *hu* narrante”] al re come Eliseo …” (*NR*); si potrebbe tradurre “e mentre *questo* narrava”.

In definitiva chi è הוּא (*hu*) che assalirà la testa del serpente? Se fosse la donna, quando mai sarebbe avvenuto? Anche nella fantasiosa e assurda ipotesi mariologica, quando la “Madonna” lo avrebbe fatto? In effetti, mai, se non nelle idolatriche raffigurazioni che la ritraggono in quell’atto. – Nell’immagine, una delle tante madonne che schiacciano la testa del serpente.

Papa Giovanni Paolo II ha dichiarato: «La Tradizione ed il Magistero hanno indicato nel cosiddetto Protovangelo (Gen 3, 15) una fonte scritturale della verità dell’Immacolata Concezione di Maria. Questo testo ha ispirato, a partire dall’antica versione latina: “Ella ti schiaccerà la testa”, molte rappresentazioni dell’Immacolata che schiaccia il serpente sotto i suoi piedi. Abbiamo già avuto modo di ricordare in precedenza come questa versione non corrisponda al testo ebraico, nel quale non è la donna, bensì la sua stirpe, il suo discendente, a calpestare la testa del serpente. Tale testo attribuisce quindi, non a Maria, ma a suo Figlio la vittoria su Satana». – Udienza generale di Giovanni Paolo II del 29 maggio 1996, Libreria Editrice Vaticana.

Tra parentesi, l’errore di vedere nella Madonna la donna genesiaca è lo stesso, in sostanza, che commette la Watchtower, con la sola differenza che al posto della Madonna la società americana vi vede la «donna di Geova» (*La Torre di Guardia* del 1° giugno 1999, pag. 10, §7), la quale «rappresenta l’organizzazione di Geova, paragonata a una moglie, che è composta da creature spirituali in cielo». - *La Torre di Guardia* del 15 giugno 2012, pag. 8.[649]

Con la sua dichiarazione il capo della Chiesa Cattolica non solo riconosce onestamente che l’interpretazione mariologica non trova basi nel testo ebraico, ma afferma – correttamente – che “non è la donna, bensì la sua stirpe, il suo discendente, a calpestare la testa del serpente”.

Ciò chiarito, facciamo una considerazione di carattere generale su *Gn* 3:15, avvalendoci della traduzione ricavata mettendo insieme gli elementi tradotti bene dalle varie traduzioni e in cui ritroviamo il senso pieno del passo in ebraico, senza dimenticare che siamo di fronte ad un brano scritto in poesia:

“Susciterò ostilità fra te e la donna,
e fra la tua discendenza e la discendenza di lei:
questa ti colpirà al capo
e tu la colpirai al calcagno”.

In quale verso si trova la profezia vera e propria? “Susciterò ostilità fra te e la donna” è un dato di

[649] Si veda anche *Rivelazione: Il suo grandioso culmine è vicino!*, Watchtower, pag. 11, § 11: «La sua “donna”, la sua organizzazione celeste paragonata a una moglie».

fatto annunciato, più che un annuncio profetico. L'ostilità "fra la tua discendenza e la discendenza di lei" anticipa quella che è **la vera profezia**: "Questa [la discendenza di lei, della donna] ti colpirà al capo e tu [il serpente] la colpirai [la discendenza di lei, della donna] al calcagno".

L'ostilità tra il serpente e la donna prepara e giustifica la successiva ostilità tra le loro due discendenze, ma ***è nel finale scontro reciproco tra le due discendenze che sta il vero e unico dato profetico***. Il seme-discendenza della donna ne esce vincitore perché colpisce il serpente alla testa.

Si noti che a scontrarsi non sono la donna e il serpente, e neppure le loro discendenze, ma il seme-discendenza della donna e il serpente: "*Questa* [la discendenza di lei, della donna] *ti* [al serpente] colpirà al capo".

Dal punto di vista artistico-narrativo-esegetico, il brano poetico presenta queste caratteristiche:

"Susciterò ostilità fra te e la donna,	⇳ paralleli
e fra la tua discendenza e la discendenza di lei:	
questa ti colpirà al capo	*Cambio*: "questa", la discendenza di lei, colpisce mortalmente il serpente, il cui seme è fuorigioco
e tu la colpirai al calcagno".	

È evidente che nel brano la donna è Eva. Dio sta parlando al serpente e, quando gli dice "susciterò ostilità fra te e la donna", è chiaro che la donna è proprio lei. Nel testo ebraico si ha infatti הָאִשָּׁה (***ha***isshàh), "**la** donna", con tanto di articolo determinativo, mantenuto in greco nella *LXX*, e sappiamo quanto sia importante in greco l'articolo[650]. D'altra parte, la donna non ha poi alcun ruolo, se non quello di generare una discendenza. Ciò è confermato nel successivo v. 20 in cui è detto che "Adamo poi diede a sua moglie il nome di Eva, perché doveva diventare *la madre di tutti i viventi*" (*TNM* 2017). Eva esce dunque di scena ed è il suo seme-discendenza che sale in primo piano. Del seme-discendenza del serpente nulla è detto se non relativamente alla sua generica ostilità con il seme-discendenza della donna.

Andando più a fondo, nella dichiarazione divina "susciterò ostilità fra te e la donna", a quale ostilità mai ci si riferisce? Tra il serpente ed Eva? Ma il serpente non le aveva forse già mostrato "inimicizia", per usare il termine biblico, sebbene sotto le mentite spoglie amichevoli che la indusse a trasgredire? Del resto il verbo è al futuro: "Porrò inimicizia". Né si può parlare di repulsione femminile verso i serpenti, perché Eva non ne aveva provato alcuna dialogando con il serpente. Che ne avrebbe provato in seguito è fantasioso. Eva semplicemente morì senza che ci fosse qualche particolare inimicizia col serpente.

Anche quel serpente dovette morire, eppure lo ritroviamo a colpire al calcagno il seme-discendenza di Eva (il calcagno non ha nel racconto alcun significato recondito: il serpente era stato condannato a

[650] Si veda *L'articolo greco*.

strisciare, per cui solo il tallone era alla sua portata). Siccome dunque il serpente parlante, come del resto Eva, era morto, è chiaro che l'agiografo si riferisce ad un'altra entità identificabile col serpente.

Al capitolo 49, avevamo osservato, a pag. 515, circa il serpente:

> Lo scrittore genesiaco lo sceglie con grande intelligenza: in tutto l'Oriente antico esso era venerato come principio della vita e come forza benefica. Al serpente erano attribuite forze vitali misteriose, ottenibili con la magia. Nell'immagine a lato, un faraone egizio che esibisce sulla fronte un superbo cobra arrotolato su sé stesso, simbolo del potere e della saggezza dell'uomo/dio, nonché foriero di vita, d'immortalità e di poteri occulti. I lettori di *Gn* capivano al volo l'allusione. Il libro non canonico di *Sapienza* lo identifica in 2:24 col diavolo: "La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo" (*CEI*). Seguendo questa interpretazione, le Sacre Scritture Greche la portano avanti. *Ap* 20:2 parla del "dragone, il serpente antico, cioè il diavolo, Satana" (cfr. *Ap* 12:9). Yeshùa stesso si riferì alla scena genesiaca quando definì il diavolo "omicida fin dal principio" (*Gv* 8:44). Altrettanto fece Giovanni dicendo che "il diavolo pecca fin da principio". - *1Gv* 3:8.

In conclusione, Eva e il serpente parlante escono di scena perché muoiono in maniera naturale e non partecipano alla profezia. Il seme-discendenza del serpente è costituito solo da serpenti, i quali non hanno alcun ruolo nella profezia. È il seme-discendenza della donna ad essere il protagonista della profezia, così come l'antitipico serpente ne è coprotagonista.

Il biblico serpente – simbolo in tutto l'Oriente antico del potere, della saggezza, della vita, dell'immortalità – promette la vita ma causa la morte. È il seme-discendenza della donna che dovrà annientarlo colpendolo alla testa.

Secondo diversi studiosi, in *Gn* 3:15 non c'è il cosiddetto protovangelo perché lo *zèra* (seme-discendenza) non può indicare una singola persona, tantopiù che è nel contesto di una maledizione.

I figli del serpente sono in effetti altri serpenti e i figli della donna sono gli uomini di tutti i tempi, l'umanità intera. Ma in *Gn* 3:15 non si sta parlando semplicemente a livello naturale, né di una lotta tra uomini e serpenti. C'è ben di più, e lo intuiamo perché siamo in un contesto profetico. Dietro il serpente c'è l'immagine del male e tutto ciò che porta al peccato; c'è la pretesa della sapienza, la pretesa della potenza, la pretesa della vita illimitata; e c'è la sfiducia nei confronti di Dio. Vi è rappresentata la battaglia eterna tra il bene e il male. Per meglio dire, tra l'essere umano e il male. È questa la realtà che l'agiografo ha di fronte e che conosce bene: la realtà in cui si lotta con una situazione negativa che è fuori di sé, ma che è anche dentro. È lotta contro gli istinti che ci portano a commettere il male e in cui si trova chi vuole vivere bene e combattere per vivere bene. Questo desiderio di vivere bene e di combattere il male è messo da Dio nell'essere umano sin dall'inizio. Non viene però annunciata solo una lotta continua fra i due schieramenti, ma viene ***promessa anche una vittoria*** e il superamento del male.

Ora, se lo *zèra* (seme-discendenza) di *Gn* 3:15 non può indicare una singola persona, chi indicherebbe? Non rimarrebbe che la discendenza naturale di Eva, ovvero l'umanità. Ma questa non prova affatto inimicizia verso il male, tutt'altro. L'intera storia umana e la realtà attuale non fanno affatto presagire una vittoria dell'umanità sul male, ma tutto il contrario.

Con un'acutissima introspezione psicologica Paolo fa questa profonda riflessione:

> "Non riesco nemmeno a capire quel che faccio: non faccio quel che voglio, ma quel che odio. Però se faccio quel che non voglio, riconosco che la Legge [= *Toràh*] è buona. Allora non sono più io che agisco, è invece il peccato che abita in me. So infatti che in me, in quanto uomo peccatore, non abita il bene. In me c'è il desiderio del bene, ma non c'è la capacità di compierlo. Infatti io non compio il bene che voglio, ma faccio il male che non voglio. Ora, se faccio quel che non voglio, non sono più io ad agire, ma il peccato che è in me. Io scopro allora questa contraddizione: ogni volta che voglio fare il bene, trovo in me soltanto la capacità di fare il male. Nel mio intimo io sono d'accordo con la legge di Dio, ma vedo in me un'altra Legge: quella che contrasta fortemente la Legge che la mia mente approva, e che mi rende schiavo della legge del peccato che abita in me. Eccomi, dunque, con la mente pronto a servire la legge di Dio, mentre, di fatto, servo la legge del peccato. Me infelice! La mia condizione di uomo peccatore mi trascina verso la morte: chi mi libererà? Rendo grazie a Dio che mi libera per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore". – *Rm* 7:15-25, *TILC*.

"Chi mi libererà?", si domanda l'apostolo. E dà subito una pronta risposta: "Rendo grazie a Dio che mi libera per mezzo di Gesù Cristo". È l'uomo Yeshùa il Messia lo *zèra* (seme-discendenza) di *Gn* 3:15. Possiamo anche seguirne lo sviluppo nella Bibbia. In *Gal* 3:16 Paolo spiega: "Le promesse furono dichiarate ad Abraamo e al suo seme [τῷ σπέρματι (*tò spèrmati*)]. Non dice: «E ai semi» [τοῖς σπέρμασιν (*tòis spèrmasin*)], come nel caso di molti, ma come nel caso di uno solo: «E al tuo seme» [τῷ σπέρματί σου (*tò spèrmatì su*)], che è Cristo" (*TNM* 1987). Paolo cita qui, letteralmente, da *Gn* 22:17 secondo la versione greca della *LXX*. Nel testo originale ebraico citato si ha זַרְעֲךָ (*zarachà*), "seme di te"; ora, se Paolo usasse l'ebraico potrebbe parlare di plurale o singolare, considerato che il singolare *zèra* (זֶרַע) può avere anche senso collettivo, come in *Gn* 16:10? Qui è detto: "Moltiplicherò grandemente il tuo seme [זַרְעֵךְ (*zarèch*)[651]], tanto che non si conterà per la moltitudine" (*TNM* 1987). Siccome però anche nella *LXX* greca si ha in *Gn* 16:10 il singolare τὸ σπέρμα (*tò spèrma*) riferito al collettivo, perché ciò non potrebbe valere per *Gn* 22:17? Tanto più che qui il seme è "come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare".

> "Per togliere il peccato, Dio ha mandato suo Figlio in una condizione simile alla nostra di uomini peccatori, e ha condannato il peccato". – *Rm* 8:3, *TILC*.

Si tratta allora solo di una interpretazione speculativa fatta da Paolo? No, e lo dimostra *Gn* 22:17b:

[651] Al femminile, perché riferito alla schiava Agar.

“Il tuo seme prenderà possesso della porta dei *suoi* nemici [אֹיְבָיו (*oyevàiv*), “*suoi* nemici”, non loro]”. “*Seme* accompagnato da un pronome o aggettivo al singolare equivale esattamente a *figlio*”. - M’Clintock e Strong, *Cyclopædia*, 1894, vol. 9, pag. 506.

L’argomentazione paolina è suffragata dall’apostolo Pietro che, dopo aver citato ciò che Dio disse ad Abraamo: “Nella tua discendenza tutte le nazioni della terra saranno benedette” (*At* 3:25: cfr. *Gn* 22:18), al successivo v. 26 afferma: “Dio, avendo suscitato il suo Servo [παῖδα (*pàida*), al singolare], lo ha mandato per benedirvi”.

> “Mosè, infatti, disse: «Il Signore Dio vi susciterà in mezzo ai vostri fratelli un profeta come me; ascoltatelo in tutte le cose che vi dirà»”. - *At* 3:22.

In *At* 3:22 Pietro cita *Dt* 18:18: “Per te il Signore, il tuo Dio, farà sorgere in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, *un profeta* come me”. Nel *Tanàch* si legge anche: “Non c'è mai più stato in Israele *un profeta* simile a Mosè” (*Dt* 34:10), “Mediante *un profeta* il Signore condusse Israele fuori d'Egitto; Israele fu custodito da un profeta” (*Os* 12:14). Anzi, si legge che invece dei mezzi illegittimi usati dagli altri popoli (divinazione, spiritismo, lecanomanzia o divinazione per mezzo di un bacino d’acqua) Dio invierà *un profeta* simile a Mosè il cui criterio di veridicità sarà dato dall’avverarsi della sua profezia: “Io farò sorgere per loro un profeta come te in mezzo ai loro fratelli, e metterò le mie parole nella sua bocca ed egli dirà loro tutto quello che io gli comanderò. Avverrà che se qualcuno non darà ascolto alle mie parole, che egli dirà in mio nome, io gliene domanderò conto. Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome qualcosa che io non gli ho comandato di dire o che parlerà in nome di altri dèi, quel profeta sarà messo a morte. Se tu dici in cuor tuo: «Come riconosceremo la parola che il Signore non ha detta?». Quando il profeta parlerà in nome del Signore e la cosa non succede e non si avvera, quella sarà una parola che il Signore non ha detta; il profeta l'ha detta per presunzione; tu non lo temere”. - *Dt* 18:18-22.

Il profeta di cui qui si parla non può essere ridotto a una persona unica (il Messia), ma va inteso come tutta la serie dei profeti che sarebbe apparsa nel corso dei secoli. Infatti, il contesto riguarda persone pubbliche che si succedettero nel tempo in una serie ininterrotta: re, sacerdote, giudice. Anche il profeta, in tale contesto, deve assumere un valore collettivo. In più, il profeta deve supplire agli indovini pagani (vv. 9-14), il che suppone una continua successione di persone e non può restringersi al solo Messia. Come il Messia potrebbe supplire, per gli ebrei vissuti prima di lui, agli indovini pagani? Inoltre, le indicazioni ai vv. 20-22 per distinguere i veri profeti dai falsi mostrano che si deve trattare di una serie in cui avrebbero cercato di infiltrarsi profeti falsi assieme a quelli veri.

Tuttavia, tale profezia – nell’interpretazione che ne fanno le Scritture Greche – si riferisce al Messia: “Il Cristo che vi è stato predestinato, cioè Gesù, che il cielo deve tenere accolto fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose; di cui Dio ha parlato fin dall'antichità per bocca dei suoi santi profeti. Mosè, infatti, disse: *Il Signore Dio vi susciterà in mezzo ai vostri fratelli un profeta come me; ascoltatelo in tutte le cose che vi dirà. E avverrà che chiunque non avrà ascoltato questo profeta, sarà estirpato di mezzo al popolo*" (*At* 3:20-23). Si deve quindi supporre che la serie dei profeti deve ***culminare*** nel suo apice che è in Yeshùa, il profeta per eccellenza.

È stato detto più sopra che dell’uomo Yeshùa il Messia quale *zèra* (seme-discendenza) di *Gn* 3:15 possiamo seguirne lo sviluppo nella Bibbia. Se seguiamo la linea della discendenza di Eva, siccome lei “doveva diventare la madre di tutti i viventi” (*TNM* 2017), il “seme” promesso non poteva riguar-

dare ovviamente l'intera umanità, perché questa non è il grado di debellare il male. Nella preistoria biblica[652] vediamo che da *Gn* 1:1 che abbraccia l'intero universo si arriva al tuo termine in *Gn* 12, in cui si legge ai vv. 1-3: "Il Signore disse ad Abramo: «Va' via dal tuo paese, dai tuoi parenti e dalla casa di tuo padre, e va' nel paese che io ti mostrerò; io farò di te una grande nazione, ti benedirò e renderò grande il tuo nome e tu sarai fonte di benedizione. Benedirò quelli che ti benediranno e maledirò chi ti maledirà, e in te saranno benedette tutte le famiglie della terra»". Ora, proprio come il promesso "seme" di Eva non abbraccia l'umanità intera, quello di Abraamo non include tutti i suoi discendenti. Ismaele era suo figlio ma, sebbene benedetto da Dio, lui non sarà fonte di benedizione per nessuno. Dio dice di lui ad Abraamo: "Io l'ho benedetto e farò in modo che si moltiplichi e si accresca straordinariamente … Ma stabilirò il mio patto con Isacco che Sara ti partorirà" (*Gn* 17:20,21). La linea della promessa continua con il figlio di Sara.

Da Isacco continuerà con suo figlio Giacobbe (*Gn* 26:3; cfr. *Eb* 11:8,9). Tra i figli di Giacobbe sarà scelto Giuda: "Lo scettro non sarà rimosso da Giuda, né sarà allontanato il bastone del comando dai suoi piedi, finché venga colui al quale esso appartiene e a cui ubbidiranno i popoli" (*Gn* 49:10; cfr. *2Sam* 7:16). Poi, attraverso Perez figlio di Giuda (*1Cron* 4:1) si giunse a Davide e da questo a Yeshùa, di cui fu preannunciato a sua madre Miryàm: "Questi sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo, e il Signore Dio gli darà il trono di Davide, suo padre. Egli regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno, e il suo regno non avrà mai fine»". - *Lc* 1:32,33; cfr. *Ap* 5:5.

Yeshùa nacque a Betlemme. - *Lc* 2:4-7.

"La Scrittura non dice forse che il Cristo[653] viene *dalla discendenza di Davide* [ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυείδ (*ek tù spèrmatos Dauèid*)] e da Betlemme, il villaggio dove stava Davide?»". - *Gv* 7:42.

"Da te, o Betlemme, Efrata, piccola per essere tra le migliaia di Giuda, da te mi uscirà colui che sarà dominatore in Israele". – *Mic* 5:1*.

* *Michea* 5:1 viene usato da Matteo per preannunciare che Betlemme sarà il luogo di nascita di Yeshùa e modifica ad arte il passo, non rifuggendo dal rendere più chiare le stesse profezie delle Scritture Ebraiche, perché ciò serve meglio al suo scopo. Nel testo ebraico di *Mic* 5:1 Betlemme è presentata come "piccola per essere tra le migliaia [città] di Giuda"; la *LXX* tradusse in greco ὀλιγοστὸς εἶ (*olìgostòs ei*) ovvero "minima sei". Ma Matteo, citando il passo di Michea, lo adatta così: "Non sei affatto la minima fra le città principali di Giuda" (*Mt* 2:6) ovvero οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ (*udamòs elachìste èi*), "nient'affatto più insignificante sei". Alcuni codici hanno addirittura la lezione μὴ ὀλιγοστὸς εἶ *(mè olìgostòs ei*) ovvero lo stesso aggettivo usato dalla *LXX* ma con l'aggiunta di μὴ (*mè*), "non". Matteo, una volta morto Yeshùa, sa che Betlemme non è più la minima città nel territorio di Giuda, e corregge quel "sei la minima" in "non sei la minima". Se ciò oggi scandalizza un occidentale, non faceva certo qualche impressione ad un semita. Paolo stesso farà così, adattandole, con diverse profezie tratte dalle Scritture Ebraiche. Matteo segue il testo greco della *LXX* con delle varianti personali che suppongono Betlemme già celebre per la nascita avvenuta del dominatore predetto. Nella traduzione "fra i governatori", che la *TNM* del 1987 fa del passo mattaico ("governanti" nella nuova versione del 2017) traspare l'errore di traduzione commesso dalla *Volgata* latina che tradusse l'ebraico אַלְפֵי

[652] Con preistoria biblica si intende *Gn* 1-11; la storia biblica inizia con *Gn* 12.

[653] Nel testo greco ὁ χριστός (*o chrostòs*), "l'unto" (nel senso di consacrato), equivalente all'ebraico מָשִׁיחַ (*mashìakh*), che pure significa "unto". Cristo e Messia si equivalgono.

(*alfè*) con “principi” (*milibus*). *Alfè* significa “mille”. Ma sbaglia anche la *NR* traducendo “tra le migliaia di Giuda” (non potevano esserci “migliaia” di cittadine in Giuda!). Il significato è, nell’ebraico, “le città di mille” ovvero le cittadine che superavano i mille abitanti. La “rilettura” fatta da Matteo del testo biblico non deve stupire né tanto meno scandalizzare. Non si tratta affatto di manipolazione: è interpretazione ispirata, è il vedere chiaramente quelle che erano profezie alla luce delle nuove realtà adempiute. Girolamo comprese bene questo privilegio degli autori delle Scritture Greche e scrisse: “Da ciò appare come gli apostoli e gli evangelisti, nell’interpretazione delle profezie antiche ricercarono più senso che le parole e non si sono affatto curati dell’ordine dei discorsi, quando le realtà erano chiare all’intelligenza”. - PL 22,576.

“Susciterò ostilità fra te e la donna,
e fra la tua discendenza e **la discendenza di lei**:
questa ti colpirà al capo
e tu la colpirai al calcagno”.

Non appena commesso il peccato, origine del male e di ogni peccato, Dio annuncia la vittoria contro il peccato: un Figlio della donna assalirà il serpente alla testa. Questo, tuttavia, gli si rivolterà contro. Viene così evocata una scena che si può immaginare visivamente: un uomo, vedendo un serpente, lo colpisce col tallone per schiacciargli la testa e la mossa istintiva del serpente è quella di volgersi di scatto e mordere, e l’unico punto che può raggiungere è il calcagno. La scena non si presenta solo vivida ed efficace, ma contiene tra le righe la contrapposizione testa–calcagno, che mette in contrasto la parte più alta e più nobile del corpo con la parte più bassa. Alla fine, per quanto il male sia aggressivo, è definitivamente eliminato. In *Gn* 3:15 c’è il centro della teologia della redenzione.

È lo *zèra* (זֶרַע), lo *spèrma* (σπέρμα) che colpisce mortalmente il serpente alla testa. Abbiamo visto che si tratta del Messia. Ma c’è di più. Il “seme” della donna è uno, ma è anche composito. Ciò sarà affrontato nel prossimo capitolo.

CAPITOLO 55

Il seme della donna

Gn 3:15

Nel precedente capitolo abbiamo esaminato il testo paolino di *Gal* 3:16, nel quale l'apostolo delle genti rilegge[654] e interpreta *Gn* 22:17,18: "Di sicuro moltiplicherò il tuo seme come le stelle dei cieli e come i granelli di sabbia che sono sulla spiaggia del mare; e il tuo seme prenderà possesso della porta dei suoi nemici. E per mezzo del tuo seme tutte le nazioni della terra certamente si benediranno" (*TNM* 1987). Paolo, da buon ebreo (*Rm* 11:1) conosce benissimo il significato biblico di "seme" (זרע, *zèra*) e sa che si riferisce alla *stirpe* in senso collettivo e non ad un singolo. Del resto, è chiaro anche dal contesto genesiaco: il "seme" viene moltiplicato fino ad essere "come le stelle dei cieli" ed è il "mese" che "prenderà possesso della porta dei suoi nemici" (espressione questa che non può riferirsi ad Isacco come "seme", ma a tutta Israele). Che "seme" vada inteso in senso *collettivo* non solo Paolo lo sa, ma lo indica: "Anch'io sono israelita, del *seme* [ἐκ σπέρματος, (*ek spèrmatos*), "da[l] seme"; la stessa parola da lui usata in *Gal* 3:16] d'Abraamo" (*Rm* 11:1, *TNM* 1987). Non ci sono dubbi: il "seme" in senso biblico è *tutta la discendenza*. Eppure lui *rilegge* al singolare un nome che è collettivo. Questo modo di rileggere può scandalizzare solo i religiosi occidentali. L'ebreo non si scandalizzava e, infatti, non abbiamo documentata nessuna reazione o contestazione da parte dei giudei, che erano nemici di Yeshùa e di Paolo. Paolo era ispirato, ed è alla luce dello spirito santo che egli rilegge quel brano.

> "Le promesse furono dichiarate ad Abraamo e al suo seme. Non dice: «E ai semi", come nel caso di molti, ma come nel caso di uno solo: «E al tuo seme», che è Cristo". - *Gal* 3:16, *TNM* 1987.

Che poi, l'applicabilità del termine "seme" (***spèrma***, σπέρμα) al singolare la troviamo anche in un brano che non è non paolino: "Sara stessa ricevette il potere di concepire un seme [σπέρμα (***spèrma***)]" (*Eb* 11:11, *TNM* 1987), qui riferito ad Isacco.

---

654 Paolo *rilegge* spesso dei brani delle Scritture Ebraiche: delle 82 citazioni che egli ne fa, 36 si discostano dal testo citato, 12 evidenziano notevoli cambiamenti di significato e le restanti sono parafrasi assai libere che spesso non corrispondono al testo originale citato.

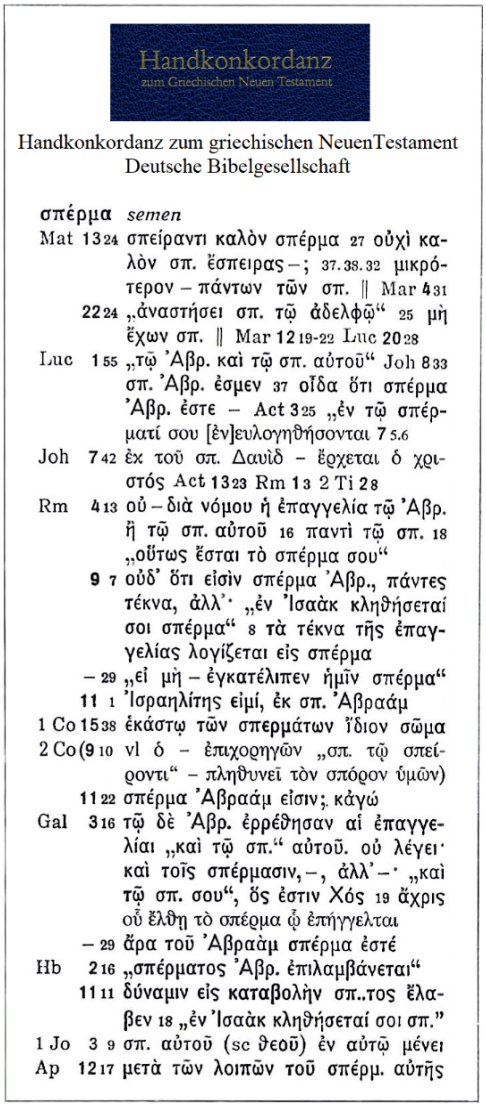
Il seme della donna di *Gn* 3:15, pur applicato al Messia, non si riferisce unicamente a lui. Questa premessa potrebbe a prima vista sembrare in contraddizione con l'affermazione di Paolo in *Gal* 3:16. Tuttavia – se vogliamo dirla così – ciò rientra nei meravigliosi paradossi paolini. Esamineremo dunque tutti i passi biblici in cui Paolo menziona lo *spèrma* (σπέρμα), il seme. Anzi, possiamo fare di più: esaminare tutti i passi delle Sacre Scritture Greche in cui in cui appare il termine greco. Per le citazioni ci avvarremo della *TNM* del 1987, perché tradotta letteralmente (nei testi citati le parole "seme" e "progenie" traducono il greco σπέρμα, *spèrma*; le parentesi quadre nei testi citati sono del traduttore, eccettuate quelle con il segno°, che sono aggiunte da noi).

> "Le promesse furono dichiarate ad Abraamo e al suo seme. Non dice: «E ai semi", come nel caso di molti, ma come nel caso di uno solo: «E al tuo seme», che è Cristo". - *Gal* 3:16, *TNM* 1987.

Iniziamo con *2Cor* 9:10, in cui il seme è quello botanico e Dio è "colui che fornisce abbondantemente il **seme** al seminatore". In *Mt* 13:32 (parallelo a *Mr* 4:31) il granello di senape è definito da Yeshùa "il più piccolo di tutti i semi". Anche se in questi passi si fa riferimento all'uso agricolo dei semi, vi è comunque un senso traslato, come si evince dal contesto. Tale senso metaforico è ancor più evidente in questi altri passi in cui il seme-*spèrma* è pure assunto come botanico:

Mt 13:24	"Il regno dei cieli è divenuto simile a un uomo che seminò **seme** eccellente nel suo campo"
Mt 13:27	"Gli schiavi del padrone di casa vennero a dirgli: «Signore, non hai seminato **seme** eccellente nel tuo campo?»"
Mt 13:37	"Il seminatore del **seme** eccellente è il Figlio dell'uomo"
Mt 13:38	"In quanto al **seme** eccellente, questi sono i figli del regno"

In questa parabola "il campo è il mondo" (v. 38a), "le zizzanie sono i figli del malvagio, e il nemico che le seminò è il Diavolo" (vv. 38,39). In *1Cor* 15:37,38 Paolo argomenta: "In quanto a ciò che semini, non semini il corpo che nascerà, ma un nudo granello, forse di grano o di qualcuno degli altri [semi]; ma Dio gli dà un corpo come gli è piaciuto, e a ciascuno dei **semi** il proprio corpo". Anche qui si passa dall'uso agricolo al senso traslato.


Handkonkordanz
zum Griechischen Neuen Testament

Handkonkordanz zum griechischen NeuenTestament
Deutsche Bibelgesellschaft

σπέρμα *semen*
Mat 13 24 σπείραντι καλὸν σπέρμα 27 οὐχὶ καλὸν σπ. ἔσπειρας –; 37.38.32 μικρότερον – πάντων τῶν σπ. ‖ Mar 4 31
22 24 „ἀναστήσει σπ. τῷ ἀδελφῷ“ 25 μὴ ἔχων σπ. ‖ Mar 12 19-22 Luc 20 28
Luc 1 55 „τῷ Ἀβρ. καὶ τῷ σπ. αὐτοῦ“ Joh 8 33 σπ. Ἀβρ. ἐσμεν 37 οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβρ. ἐστε – Act 3 25 „ἐν τῷ σπέρματί σου [ἐν]ευλογηθήσονται 7 5.6
Joh 7 42 ἐκ τοῦ σπ. Δαυὶδ – ἔρχεται ὁ χριστός Act 13 23 Rm 1 3 2 Ti 2 8
Rm 4 13 οὐ – διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβρ. ἢ τῷ σπ. αὐτοῦ 16 παντὶ τῷ σπ. 18 „οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου“
9 7 οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβρ., πάντες τέκνα, ἀλλ'· „ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα“ 8 τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα
– 29 „εἰ μὴ – ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα“
11 1 Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπ. Ἀβραάμ
1 Co 15 38 ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα
2 Co (9 10 vl ὁ – ἐπιχορηγῶν „σπ. τῷ σπείροντι“ – πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν)
11 22 σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ
Gal 3 16 τῷ δὲ Ἀβρ. ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι „καὶ τῷ σπ.“ αὐτοῦ. οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, –, ἀλλ' – · „καὶ τῷ σπ. σου“, ὅς ἐστιν Χός 19 ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται
– 29 ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ
Hb 2 16 „σπέρματος Ἀβρ. ἐπιλαμβάνεται“
11 11 δύναμιν εἰς καταβολὴν σπ..τος ἔλαβεν 18 „ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπ.“
1 Jo 3 9 σπ. αὐτοῦ (sc θεοῦ) ἐν αὐτῷ μένει
Ap 12 17 μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρμ. αὐτῆς

Il granello di senape
Excursus

Per indicare gli umili inizi della congregazione dei discepoli in confronto al suo futuro sviluppo, Yeshùa la paragona al "granello di senape", "il più piccolo delle sementi", in rapporto all'"albero futuro" (*Mt* 13:31,32); si potrebbe osservare che un granello di senape non è "il più piccolo di tutti i semi" (i semi dell'orchidea sono infatti più piccoli) e che non diventa proprio "un albero", in quanto la senape rimane pur sempre un arbusto; ma bisogna tenere presente che Yeshùa usava termini comprensibili e che gli ebrei non sottilizzavano come farebbe una mente occidentale: per loro un granello di senape era senz'altro uno dei semi più piccoli, e – tra l'altro – gli arabi (semiti anche loro) chiamano "alberi" anche piante più piccole della senape. Per rafforzare un'idea, gli ebrei usano esagerazioni iperboliche.

Il profeta Ezechiele aveva annunciato il ristabilimento della gloria di Israele quando i giudei erano ancora esiliati in Babilonia: "Queste sono parole di Dio, il Signore: «Io prenderò un ramoscello dalla cima del cedro dall'estremità dei rami, e lo pianterò sopra una montagna molto alta, su un monte alto in Israele. Metterà i rami, darà frutti, diventerà un cedro magnifico. Uccelli di ogni genere cercheranno rifugio all'ombra dei suoi rami. Tutti gli alberi della foresta riconosceranno che io sono il Signore. Abbatto gli alberi alti e innalzo i piccoli. Faccio seccare gli alberi verdi e germogliare quelli secchi. Io, il Signore, dichiaro che lo farò»" (*Ez* 17:22-24, *TILC*). Yeshùa parafrasò in *Mt* 13:31,32 questa immagine profetica; anche se qui non c'è nulla d'umoristico, si noti il modo divertente e piacevole con cui Yeshùa seppe adattare quell'immagine profetica, volutamente fraintesa, al suo insegnamento.

Riprendendo la nostra analisi sul seme nella parte greca della Bibbia, in *Mt* 22:24 il seme-*spèrma* riacquista il suo senso di "discendenza" nella citazione di *Dt* 25:5 fatta a Yeshùa: "Maestro, Mosè disse: «Se un uomo muore senza aver figli, suo fratello ne deve sposare la moglie e suscitare una **progenie** [°σπέρμα (*spèrma*)] al suo fratello»", seguita da una domanda trabocchetto: "Nella risurrezione, dunque, di quale dei sette sarà moglie? Poiché l'ebbero tutti", ovvero tutti e sette i mariti poi deceduti della donna. In *Mr* 12:19-23 e in *Lc* 20:28-33 si trovano i passi paralleli.

Nei passi seguenti troviamo un anello della catena, ovvero Davide, che collega il seme della donna al Messia:

At 13:23	"**Dalla progenie** [°ἀπὸ τοῦ σπέρματος (*apò tù spèrmatos*)] di quest'[uomo], secondo la sua promessa, Dio ha recato a Israele un salvatore, Gesù"
Rm 1:3	"Figlio suo, che secondo la carne sorse dal **seme** di Davide"
2Tm 2:8	"Gesù Cristo fu destato dai morti e fu del **seme** di Davide"

Lc 1:54,55 è un passo interessante. Qui Miryàm, la madre del Messia, esulta nel suo grandioso *magnificat*[655] dicendo che Dio "è venuto in aiuto d'Israele suo servitore, per ricordare la misericordia, come disse ai nostri antenati, ad Abraamo e al suo **seme**". Israele è detto nel testo παῖδα (*pàida*), tradotto "servitore", con lo stesso termine usato da Pietro in *At* 3:26: "Dio, dopo aver fatto sorgere il suo Servitore [παῖδα (*pàida*), al singolare], l'ha mandato per benedirvi" (cfr. *Gn* 22:18).

[655] Dall'inno spontaneo di ringraziamento della giovanissima giudea Miryàm – che la sua parente Elisabetta definisce benedetta fra le donne (*Lc* 1:42) – risalta la sua familiarità con la Sacra Scrittura e la sua grande preparazione nel *Tanàch*: il suo cantico è infatti tutta una rievocazione di frasi scritturali. Il *Magnificat* (*Lc* 1:46-55) è anche un capolavoro letterario.

Così, Israele è, come il Messia, il "ragazzo" (*pàida*) di Dio. Israele, però, pur essendo uno è un popolo. Del resto, Miryàm dice "ad Abraamo e al suo **seme**", ed è chiaro che il seme abramitico è molteplice.

Quelli che seguono nel prossimo schema potrebbero essere definiti passi intermedi: il seme promesso prende corpo con Abraamo. Anzi già prima, nel progetto di Dio, tanto che in *At* 7:5 è detto del capostipite del popolo ebraico che Dio "non gli diede in esso nessun possedimento ereditario, no, nemmeno un piede di terra; ma promise di darlo in possesso a lui, e dopo di lui al suo **seme**, *mentre non aveva ancora alcun figlio*" (cfr. *Rm* 4:18). Con riferimento a *Gn* 21:12 (in cui Dio ordina ad Abraamo di ascoltare sua moglie Sara 'perché per mezzo di Isacco verrà quello che sarà chiamato suo seme'), in *Eb* 11:18 si ricorda: "Quello che sarà chiamato «tuo seme» verrà da Isacco".

PASSI INTERMEDI		NOTE
At 7:6	"Dio parlò così, che il suo **seme** sarebbe stato residente forestiero in un paese straniero"	A
Rm 9:29	[°Se Dio] "non ci avesse lasciato un **seme**, saremmo divenuti come Sodoma, e saremmo stati resi come Gomorra"	B
Gal 3:19	"Perché, dunque, la Legge [°= *Toràh*]? Essa fu aggiunta per rendere manifeste le trasgressioni, finché arrivasse il **seme** al quale era stata fatta la promessa"	C
Rm 4:18	"Benché al di là della speranza, basandosi tuttavia sulla speranza ebbe fede che sarebbe divenuto il padre di molte nazioni, secondo ciò che era stato detto: «Così sarà il tuo **seme**»". – Cfr. *Gn* 15:5;17:6.	D

NOTE
A. In queste parole di Dio dette ad Abraamo il seme (la discendenza abramitica) è collettivo, come mostra il successivo v. 7 in cui Dio gli dice: "Io giudicherò quella nazione della quale saranno *schiavi*", al plurale.
B. Il riferimento è ad *Is* 1:9, rivolto a Israele.
C. Che la *Toràh* "fu aggiunta … finché arrivasse il seme" non implica che con Yeshùa sia cessata la sua validità. Al contrario, al successivo v. 21 Paolo pone una domanda retorica a cui lui stesso dà una decisa risposta: "È dunque la Legge contro le promesse di Dio? Non sia mai!". – Cfr. lo studio *Paolo e la Toràh*.
D. Si noti: Abraamo "sarebbe divenuto il padre di *molte nazioni*" che avrebbero costituito il suo seme.

Il passo di *Rm* 4:18, in cui è ricordata la promessa di Dio che il seme di Abraamo sarebbe stato costituito da molte nazioni, ci introduce all'ultima serie di passi che dimostrano che il seme della donna di *Gn* 3:15, pur applicato al Messia, non si riferisce unicamente a lui. Nell'affrontare questo importantissimo punto, non si fraintenda *Eb* 11:12, in cui è detto di Abraamo: "Da un solo [uomo], e come morto[656], nacquero [figli] come le stelle del cielo per moltitudine e come la sabbia che è presso la riva del mare, innumerevole". Per quanto innumerevoli, non tutti i figli di Abraamo fanno parte del seme promesso, infatti, non "perché sono seme di Abraamo sono tutti figli, ma: «Quello che sarà chiamato 'tuo seme' verrà da Isacco». Cioè i figli della carne non sono realmente i figli di Dio, ma i figli della promessa sono considerati come **seme**". - *Rm* 9:7,8; cfr. *Gn* 21:12.

[656] "Benché non si indebolisse nella fede, [°Abraamo] considerò il proprio corpo, ora già ammortito, avendo circa cent'anni, e l'ammortimento del seno di Sara". – *Rm* 4:19.

Indubbiamente, il popolo di Israele, discendente di Abraamo tramite suo figlio Isacco, fa parte del seme di Abraamo. Nel primo secolo alcuni giudei dissero a Yeshùa: "Noi siamo **progenie** di Abraamo" (*Gv* 8:33); lui lo riconobbe e commentò: "***So*** che siete **progenie** di Abraamo" (*Gv* 8:37). Paolo, sulla stessa linea, argomenta: "Sono essi ebrei? Lo sono anch'io. Sono israeliti? Lo sono anch'io. Sono **seme** d'Abraamo? Lo sono anch'io" (*2Cor* 11:22). Pietro così si rivolse a dei giudei gerosolimitani: "Voi siete i figli dei profeti e del patto che Dio stipulò con i vostri antenati, dicendo ad Abraamo: «E nel tuo **seme** tutte le famiglie della terra saranno benedette». A ***voi per primi*** Dio, dopo aver fatto sorgere il suo Servitore [°παῖδα (*pàida*)], l'ha mandato per benedirvi" (*At* 3:25,26). In *Rm* 11:1 Paolo ragiona: "Dio non ha rigettato il suo popolo, vi pare? Non sia mai! Poiché anch'io sono israelita, del **seme** d'Abraamo". Scrivendo a dei pagani convertiti, l'apostolo delle genti dice loro: "Ricordate: voi, per nascita, non siete Ebrei … Voi eravate lontani dal Cristo; eravate stranieri, non appartenevate al popolo di Dio; eravate esclusi dalle sue promesse e dalla sua alleanza; nel mondo eravate persone senza speranza e senza Dio. Ora invece, uniti a Cristo Gesù per mezzo della sua morte, voi, che eravate lontani, siete diventati vicini. Infatti Cristo è la nostra pace: egli ha fatto diventare un unico popolo i pagani e gli Ebrei" (*Ef* 2:11-14, *TILC*). Prima gli ebrei, poi i pagani. È in questo modo, ovvero accogliendo dei pagani nel popolo ebraico, che si realizza la promessa divina fatta ad Abraamo che "sarebbe divenuto il padre di *molte nazioni*, secondo ciò che era stato detto: «Così sarà il tuo **seme**»". - *Rm* 4:18; cfr. *Gn* 15:5;17:6.

> "Prima l'Ebreo e poi tutti gli altri". – *Rm* 1:16, *TILC*.
> "Dio darà gloria, onore e pace a quanti compiono il bene, prima agli Ebrei, e poi a tutti gli altri". - *Rm* 2:10, *TILC*.

"**Se appartenete a Cristo, siete realmente seme di Abraamo, eredi secondo la promessa**". – *Gal* 3:29.	
Gal 4:28	"Siamo figli appartenenti alla promessa, come lo fu Isacco"
Gal 3:28	"Non c'è né giudeo né greco [°"pagano", *TILC*], non c'è né schiavo né libero, non c'è né maschio né femmina; poiché siete tutti una [persona] unitamente a Cristo Gesù".
Ap 12:17	"Il dragone si adirò contro la donna[657], e se ne andò a far guerra contro i rimanenti del **seme** di lei, che osservano i comandamenti di Dio e hanno il compito di rendere testimonianza a Gesù"

Come non tutti i figli di Abraamo appartengono al seme abramitico, perché non "i figli della carne non sono realmente i figli di Dio, ma i figli della promessa sono considerati come **seme**" (*Rm* 9:8), tanto che "non è giudeo colui che lo è di fuori … Ma è giudeo colui che lo è di dentro" (*Rm* 2:28,29), allo stesso modo non tutti i pagani che si proclamano "cristiani" sono ovviamente parte del seme di Abraamo. "Coloro che aderiscono alla fede, quelli sono figli di Abraamo" (*Gal* 3:7), non solo chi "aderisce alla Legge [°= *Toràh*]", ma anche chi "aderisce alla fede di Abraamo" (*Rm* 4:16), e costoro sono riconoscibili perché "osservano i comandamenti di Dio" (*Ap* 12:17). "Se siete figli di Abraamo,

[657] Cfr. *La donna, il drago e il bambino*; *Michele lotta con il dragone*.

fate le opere di Abraamo" (*Gv* 8:39), disse Yeshùa ai giudei. Anche i pagani convertiti che "osservano i comandamenti di Dio" compiono le opere, come Abraamo. Yeshùa "non si vergogna di chiamarli «fratelli»" (*Eb* 2:11; cfr. *Mt* 12:50 e *Rm* 8:29) ed egli "non viene affatto in aiuto degli angeli, ma viene in aiuto del **seme** di Abraamo". - *Eb* 2:16.

Il passo di *1Gv* 3:9 va compreso bene nel suo senso: "Chiunque è stato generato da Dio non pratica il peccato, perché il Suo **seme** [riproduttivo] rimane in lui, ed egli non può praticare il peccato, perché è stato generato da Dio". Qui Giovanni non sta dicendo che chi è stato generato da Dio "non commette peccato", come tradotto da *ND*, come se diventasse impossibilitato a peccare[658]. Ciò non è possibile perché "non c'è uomo giusto sulla terra che continui a fare il bene e non pecchi" (*Ec* 7:20). Il testo greco legge οὐ ποιεῖ (*u poièi*); il verbo è ποιέω (*poièo*), "fare" (nel senso agire), espresso al presente indicativo, che indica un'azione *continuata* nel presente, per cui la traduzione "non pratica" è corretta; più chiara ancora *NR*: "Non persiste nel commettere peccato". Il credente non è comunque abbandonato: non solo "non pratica il peccato, ma Colui che è stato generato da Dio [°ovvero Yeshùa] vigila su di lui e il malvagio non fa presa su di lui" (*1Gv* 5:18). E, "se qualcuno commette peccato, abbiamo un soccorritore presso il Padre, Gesù Cristo, il giusto". - *1Gv* 2:1.

Siamo così partiti dal misterioso seme della donna di *Gn* 3:15 e, percorrendo tutta la catena, siamo giunti ai "rimanenti del seme di lei, che osservano i comandamenti di Dio". - *Ap* 12:17.

[658] La nuova *TNM* sbaglia, traducendo "non può praticare il peccato".

CAPITOLO 56

La sollecitudine di Dio

"Dove era abbondante il peccato, ancora più abbondante fu la grazia".
- *Rm* 5:20, *TILC*.

"Metterò inimicizia[659] . . . fra la tua e la sua discendenza" (*Gn* 3:15, *TILC*). Se nel testo genesiaco non ci fosse la sentenza profetica di 3:15, avremmo solo la descrizione di ciò che dalla notte dei tempi continua ad accadere: i serpenti strisciano, le donne partoriscono con dolore e tuttavia continuano a desiderare l'uomo, gli uomini sono prevaricatori maschilisti e devono faticare per portare a casa la pagnotta (3:14,16-19). Se poi ci atteniamo alla logica narrativa di *Gn* 3, includendo anche la profezia del v. 15, dopo il peccato il serpente parlante continua la sua vita, così come Eva ed Adamo. Di quel serpente nulla è più detto. Della prima coppia è invece detto che furono cacciati dal Giardino delle Delizie. Quel serpente parlante dovette alla fine morire, così come tutti gli animali morivano e muoiono. Anche Eva alla fine morì, come Adamo.

> "Metterò inimicizia
> fra te e la donna,
> fra la tua e la sua discendenza.
> Questa discendenza ti colpirà al capo
> e tu la colpirai al calcagno".
> *Gn* 3:15, *TILC*.

Questo il quadro. E, in più: "Metterò inimicizia . . . fra la tua e la sua discendenza". Il male genera e continua a generare il male, come il serpente genera serpenti. Eva, così chiamata "perché è la madre di tutta l'umanità" (*Gn* 3:20, *TILC*), generò uomini e donne che generarono altri uomini e donne che via via continuano a generare altri esseri umani. Il peccato, sotto le mentite spoglie di un serpente parlante, genera altri peccati come serpenti, che sono la sua discendenza. "Ognuno è tentato dal proprio cattivo desiderio che lo attrae e lo seduce: poi, dopo che il desiderio ha concepito, partorisce il peccato" (*Gc* 1:14,15, *La Bibbia della gioia*). Il peccato, come il genesiaco serpente, è insinuante e insidioso. Offre una prospettiva seducente producendo un "desiderio cattivo, che prima lo attira e poi lo prende in trappola" (*Ibidem, TILC*). Sotto amichevoli sembianze si rivela alla fine un nemico.

È una lotta continua. Di generazione in generazione l'umanità si trova a doverla combattere. Il grande narratore ispirato di *Gn*, che è anche un teologo, sa descriverla in modo suggestivo. "Metterò inimicizia . . . fra la tua e la sua discendenza".

[659] Il vocabolo ebraico è אֵיבָה (*evàh*) e indica l'inimicizia, l'ostilità, la rivalità, l'antagonismo e il rancore.

L’esito finale di questa lotta non è dichiarato esplicitamente, ma lo si deduce: “Questa discendenza [quella della donna] ti colpirà al capo e tu [serpente] la colpirai [la discendenza della donna] al calcagno”. A dispetto delle varie traduzioni che traducono lo stesso identico verbo שׁוּף (*shuf*), “assalire”, in due modi diversi[660], la discendenza della donna e il serpente colpiscono entrambi. Il serpente, però, non può che limitarsi ad attaccare al tallone, perché striscia. Pur usando le stesse armi, il serpente è comunque svantaggiato per via della sua statura pressoché rasente il suolo. A parità di colpi-attacchi, quello alla testa appare nefasto. Il verbo שׁוּף (*shuf*), “assalire”, da solo non indica tuttavia di per sé un ferimento mortale. Del resto, stando al puro testo, non vi è detto come vada a finire. Un morso di serpente può essere velenoso e la ferita che causa può essere mortale, ma nel testo biblico nulla è detto di ciò.

> “Metterò inimicizia
> fra te e la donna,
> fra la tua e la sua discendenza.
> Questa discendenza ti colpirà al capo
> e tu la colpirai al calcagno”.
> *Gn* 3:15, *TILC*.

Occorre quindi ragionare sul contesto. Se l’esito dell’attacco reciproco rimanesse incerto, si avrebbe per il serpente una punizione ben inferiore rispetto a quella inflitta ad Eva e alla sua intera discendenza. Se l’agiografo si accontentasse di annunciare i due reciproci attacchi lasciando il dubbio sul loro esito, il serpente rimarrebbe quello che è: un nemico di Dio e poi della donna. Eva, però, non fu più quella che era prima della trasgressione: perse la sua familiarità con Dio e, prima fra le donne, iniziò a patire le pene descritte al v. 16. Ora, se ragionando rileviamo gli agenti che mettono in atto le sanzioni elencate in *Gn* 3:16-19, facciamo un’interessante scoperta che ci fa capire chi alla fine vince nello scontro conclusivo che si attua con gli attacchi alla testa e al tallone dopo la lunga inimicizia tra la discendenza del serpente e quella della donna.

LE PENE

[“Dio, il Signore, disse al serpente:”] “Questa discendenza [della donna] ti colpirà al capo e tu la colpirai al calcagno». Poi disse alla donna: «. . . il tuo desiderio ti spingerà verso il tuo uomo, ma egli ti dominerà!». Infine disse all’uomo: «Tu hai dato ascolto alla tua donna e hai mangiato il frutto che ti avevo proibito. Ora, per causa tua, la terra sarà maledetta: con fatica ne ricaverai il cibo tutti i giorni della tua vita. Essa produrrà spine e cardi, e tu dovrai mangiare le erbe che crescono nei campi. Ti procurerai il pane con il sudore del tuo volto, finché tornerai alla terra dalla quale sei stato tratto”. – *Gn* 3:15b-19a, *TILC*.

[660] “*Ipsa* conteret *caput tuum et tu* insidiaberis *calcaneo eius*” (*Vulgata*); “essa progenie ti *triterà* il capo e tu le *ferirai* il calcagno” (*Diodati*); “ti *schiaccerà* il capo, e tu *ferirai* il suo calcagno” (*ND*); “questa progenie ti *schiaccerà* il capo e tu le *ferirai* il calcagno” (*NR*); “ti *schiaccerà* la testa e tu lo *colpirai* al calcagno” (*TNM* 2017). La vecchia edizione di *TNM* (1987) sbagliava traduzione (schiacciare al posto di “assalire/colpire”) addirittura in ambedue i casi “ti *schiaccerà* la testa e tu gli *schiaccerai* il calcagno”.

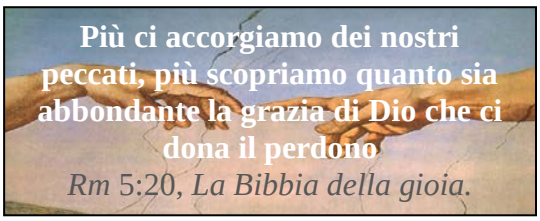
COLPEVOLE	PENA	AGENTI PUNITORI	CHI VINCE
Uomo	Lavorare duramente la terra	Dio e la terra	La terra
Donna	Dipendenza femminile da un maschilista	Dio e il marito	L'uomo
Serpente	Colpito alla testa	Dio e la donna	La donna

Nonostante per reazione il serpente sferri un colpo al tallone che lo colpisce alla testa, è la discendenza della donna che vince. Infatti, nello schema delle punizioni e degli agenti esecutori si può vedere che **i colpevoli sono puniti da Dio e da chi o cosa li ha sedotti**. Adamo, pur indotto da Eva, fu sedotto da un frutto della terra, e sono Dio e la terra a punirlo. La donna indusse l'uomo a trasgredire, e sono Dio e l'umo a punirla. "Il serpente con la sua astuzia sedusse Eva" (*2Cor* 11:3, *TNM* 2017), e sono Dio e la donna a punirlo.

"La donna, essendo stata sedotta" dal serpente (*1Tm* 2:13) è quella dunque che nella sua discendenza è impiegata da Dio per colpire mortalmente il serpente e vincerlo. Nel quadro genesiaco, Eva si vendica del suo seduttore. Lei e la sua stirpe sono quindi vincitori e non vinti.

È dopo la maledizione che inizia e divampa la rabbiosa lotta tra il genere umano e ciò che rappresenta la discendenza del serpente. "Metterò inimicizia . . . fra la tua e la sua discendenza".

"Il peccato entrò in tutta la razza umana . . . seminò la morte per tutto il mondo, e da allora ogni cosa incominciò ad invecchiare e a morire, perché tutti peccarono" (*Rm* 5:12, *La Bibbia della gioia*). Da allora. E prima? Prima no. Vero è che "il peccato esisteva nel mondo prima della Legge [= *Toràh*]" (*Rm* 5:13, *TNM* 2017), così non era però all'inizio dell'umanità. Dopo aver creato la prima coppia umana, "Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono" (*Gn* 1:31). L'umanità è oggi corrotta e consegnata al male. "Però, la grazia non è come la trasgressione" (*Rm* 5:15), "il dono non è come la colpa" (*TNM* 2017), "e che differenza fra il peccato dell'uomo e la grazia di Dio!" (*La Bibbia della gioia*), "quale differenza tra il peccato di Adamo e quel che Dio ci dà per mezzo di Cristo!" (*TILC*). L'umanità è consegnata al male, ma non senza scampo. "Dove il peccato è abbondato, la grazia è sovrabbondata" (*Rm* 5:20), "dove era abbondante il peccato, ancora più abbondante fu la grazia". - *TILC*.



Dio è premuroso e mostra la sua sollecitudine: anche se "tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio", tutti coloro che nutrono fede in Lui "sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, mediante la redenzione che è in Cristo Gesù" (*Rm* 3:23,24), il principale "seme della donna".

Leggendo *Gn* 3 vediamo che gli esseri umani erano liberi, liberi anche di peccare, e che rimasero liberi anche dopo il peccato. Sebbene puniti e cacciati dall'Eden, pur tra le difficoltà rimasero liberi.

L’essere umano è libero tuttora. E, di fronte al male, si pone come persona libera e del tutto responsabile. “O uomo, egli ti ha fatto conoscere ciò che è bene; che altro richiede da te il Signore, se non che tu pratichi la giustizia, che tu ami la misericordia e cammini umilmente con il tuo Dio?”. - *Mic* 6:8.

Da *Gn* non traspare, dopo l’esclusione dall’Eden, una persona inerte, apatica, che si lascia andare in attesa della morte. Adamo coltiva la terra, ha rapporti intimi con Eva, la quale rimane incinta e partorisce; i due creano una società e vivono molto a lungo. Di certo non è la condizione felice che avevano in Eden, ma vivono relativamente bene. Detto più chiaramente, Dio non abbandona l’essere umano; gli permette anzi di vivere liberamente, pur nelle mutate condizioni. Ancora oggi Dio “fa levare il ***suo*** sole sopra i malvagi” “e fa piovere”, a beneficio dell’agricoltura, anche “sugli ingiusti” (*Mt* 5:45). Dio “è clemente anche verso gl’ingrati e i malvagi”. - *Lc* 6:35, *La Bibbia della gioia*.

“Tu, Signore, sei un Dio pietoso e misericordioso, lento all'ira e grande in bontà”. *Sl* 86:15.	“Egli, che è pietoso, perdona l'iniquità e non distrugge il peccatore. Più volte trattenne la sua ira e non lasciò divampare tutto il suo sdegno, ricordando ch'essi erano carne”. *Sl* 78:38,39.

Dopo il peccato, Dio non ha ripudiato l’essere umano. Non solo Dio non annientò all’istante la prima coppia e non solo permise alla loro discendenza di vivere e proliferare, ma perfino tira l’essere umano dalla sua parte: la progenie della donna colpirà infatti a morte il serpente. - *Gn* 3:15.

Dopo il peccato Dio si prese cura della prima coppia ancor prima di si estrometterli dall’Eden. Lo mostra la scena di *Gn* 3:21: “Dio il Signore fece ad Adamo e a sua moglie delle tuniche di pelle, e li vestì”, sostituendo così le foglie di fico che loro si erano malamente cucite attorno ai fianchi (3:7; cfr. 2:25). Al di là della semplice e tenera immagine, questa scena ha un profondo significato teologico: Dio non sottrae la sua grazia all’essere umano.

Si scatenerà ben presto una lotta di vita o di morte che un giorno sarà vinta da un discendente della donna, ma Dio è dalla parte dell’uomo. E intanto è sollecito e premuroso. Dio cerca l’essere umano. La domanda: “Dove sei?” (*Gn* 3:9), continua a risuonare muta nelle coscienze. “Dove sei?” Dio ci interpella. “Il Signore conosce quelli che sono suoi” (*2Tm* 2:19, *TILC*). Dio continua cercarli. Il protovangelo, che annuncia la salvezza e dà inizio all’attesa di un Salvatore, viene trasmesso con la benedizione di Sem. Yhvh diventa così il “Dio di Sem” (*Gn* 9:26). Tra i semiti (elamiti, assiri, caldei, aramei, siri, arabi) Dio scelse il caldeo Abramo, poi chiamato “ebreo” (*Gn* 14:13), e lo chiamò (*Gn* 12:1). Tra i suoi otto figli[661] Dio scelse il figlio di Sara (*Gn* 21:9,10,12). Paolo, riferendosi agli ebrei, dirà: “Dio li ha scelti come figli e ha manifestato loro la sua gloriosa presenza. Con loro, Dio

[661] Ismaele, avuto da Agar (*Gn* 16:1-4,11-16); Isacco, avuto da Sara (*Gn* 21:2,3); Zimran, Iocsan, Medan, Madian, Isbac e Suac, avuti da Chetùra. - *Gn* 25:1,2.

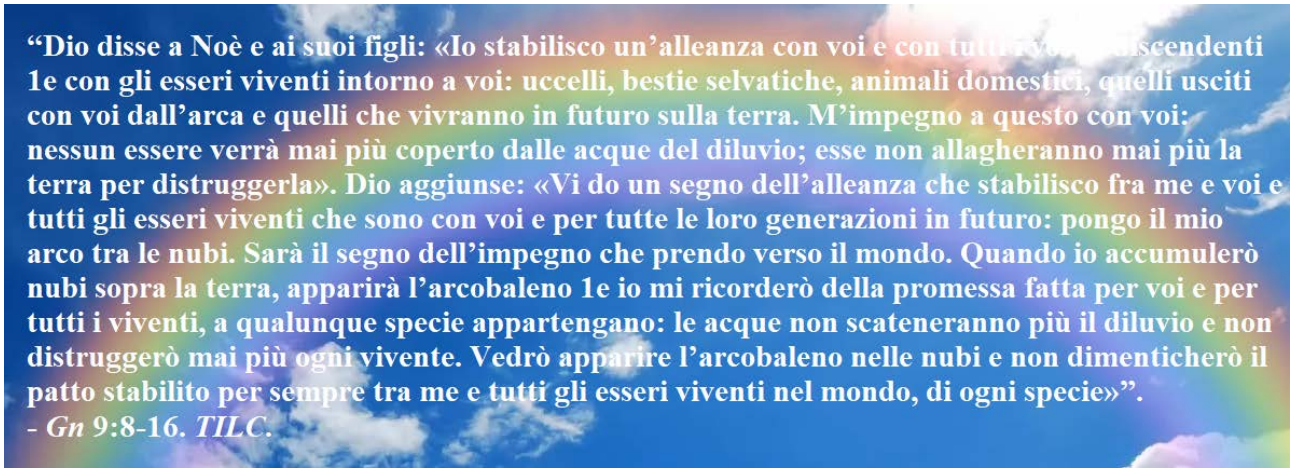
ha stabilito i suoi patti e a loro ha dato la Legge, il culto e le promesse. Essi sono i discendenti dei patriarchi e da loro, sul piano umano, proviene il Cristo". – *Rm* 9:4,5, *TILC*.

> "Il Signore farà conoscere chi è suo e chi è santo, e se lo farà avvicinare; farà avvicinare a sé colui che egli avrà scelto". - *Nm* 16:5.

"Quando Israele era fanciullo, io lo amai
e chiamai mio figlio fuori d'Egitto". - *Os* 11:1.

Ai discendenti di Adamo ed Eva Dio mostrò compassione. Perfino al fratricida Caino, pur da Lui maledetto (*Gn* 4:11), Dio mostrò misericordia, decretando che "chiunque ucciderà Caino, sarà punito sette volte più di lui" (4:15). Ma nessuno lo uccise, perché Yhvh "mise un segno su Caino, perché nessuno, trovandolo, lo uccidesse". – *Ibidem*.

Quando poi al tempo di Noè "il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che il loro cuore concepiva soltanto disegni malvagi in ogni tempo" (*Gn* 6:5), pur distruggendola con il Diluvio (7:17-23a), permise all'umanità di ripopolare la terra salvando Noè e la sua famiglia: "Solo Noè scampò con quelli che erano con lui nell'arca" (7:23b); "Dio benedisse Noè e i suoi figli, e disse loro: «Crescete, moltiplicatevi e riempite la terra»" (9:1). Dopo che Noè ebbe offerto un sacrificio a Dio sull'altare che gli aveva costruito, "il Signore sentì un odore soave; e il Signore disse in cuor suo: «Io non maledirò più la terra a motivo dell'uomo, poiché il cuore dell'uomo concepisce disegni malvagi fin dall'adolescenza; non colpirò più ogni essere vivente come ho fatto. Finché la terra durerà, semina e raccolta, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte, non cesseranno mai»". - 8:21,22.



Dio mostra il suo amore a tutti, ma in modo particolare a Israele. Nonostante il popolo ebraico sia definito da Dio stesso "un popolo dal collo duro" (*Es* 32:9), Yhvh mantiene le sue promesse. Il giudeo Paolo, parlando dei vantaggi di essere ebrei, dirà: "Prima di tutto, è agli Ebrei che Dio ha dato le sue leggi (perché conoscessero la sua volontà e la mettessero in pratica). È vero che alcuni di loro furono infedeli, ma la loro infedeltà può impedire forse a Dio di mantenere le sue promesse? Certo che no!"

(*Rm* 3:3-4, *La Bibbia della gioia*). È tra l'ironico e il commovente, ma carico di sentita amorevole indulgenza, ciò che Dio dice a Mosè che stava per condurre attraverso il deserto gli ebrei liberati dall'Egitto: "Io manderò un angelo davanti a te … Egli vi condurrà . . . io non salirò in mezzo a te, perché sei un popolo dal collo duro, e potrei anche sterminarti lungo il cammino". - *Es* 33:3,3.

Alla sua amata Gerusalemme, Dio promette:

"«Come al tempo di Noè,
quando ho giurato
di non mandare più il diluvio sulla terra,
così ora prometto
di non adirarmi più con te
e di non minacciarti più.
Anche se le montagne cambiano di posto
o le colline spariscono,
il mio amore per te
non cambierà mai,
e la felicità che ti prometto
non verrà mai meno».
Lo dice il Signore che ti ama". - *Is* 54:9,10, *TILC*.

L'amore misericordioso di Dio è però rivolto a tutti. Egli "ha tratto da uno solo tutte le nazioni degli uomini perché abitino su tutta la faccia della terra, avendo determinato le epoche loro assegnate, e i confini della loro abitazione, affinché cerchino Dio, se mai giungano a trovarlo, come a tastoni, benché egli non sia lontano da ciascuno di noi" (*At* 17:26,27). E "non è ad angeli che Dio ha sottoposto il mondo futuro" (*Eb* 2:5). "Oggi, se udite la sua voce, non indurite i vostri cuori . . . finché si può dire: «Oggi», perché nessuno di voi s'indurisca per la seduzione del peccato" (*Eb* 3:7,8,13). Nonostante alcune religioni, sbagliando, insegnino che l'essere umano abbia perso la sua somiglianza con Dio, uomini e donne continuano ad essere a Sua immagine. Lo mostra *Gn* 9:6: "Il sangue di chiunque spargerà il sangue dell'uomo sarà sparso dall'uomo, perché Dio ha fatto l'uomo a sua immagine". Il peccato non l'ha cancellata. In *1Cor* 11:7 Paolo dice che "l'uomo non deve coprirsi il capo[662], poiché egli **è** [ὑπάρχων (*ypàrchon*)[663]] immagine e gloria di Dio". Questo punto è importante perché pone il fondamento per la protezione della vita umana da parte di Dio.

"L'uomo non deve coprirsi il capo". - *1Cor* 11:7.
Excursus

Il divieto di tenere il capo coperto va compreso alla luce del v. 4, che le versioni bibliche traducono male. Paolo qui dice: πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ (*pàs anèr proseuchòmenos è profetèuon katà kefalès èchon kataischýnei tèn kefalèn autù*), "ogni uomo pregante o profetizzante giù da capo avente [i capelli] disonora il capo di lui". L'espressione greca κατὰ

[662] Si veda l'*excursus* poco più avanti.
[663] *Ypàrchon* = "essente", participio presente, che in greco indica un'azione continua nel presente.

κεφαλῆς (*katà kefalès*) significa “giù per la testa” (cfr. L. Rocci, Vocabolario Greco Italiano). Ciò è apposto a ciò che l’apostolo afferma al v. 15 riguardo alla donna: ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται αὐτῇ (*e kòme antì peribolàiu dèdotai autè*), “la chioma in luogo di copertura è data a lei”. I capelli lunghi femminili non sono paragonati a un velo o copricapo ma, dice Paolo, lo sostituiscono. Per essere precisi, la preposizione *antì* (ἀντὶ) indica qualcosa di opposto: “per, invece di, in luogo di [qualcosa]”. Stando a questa dichiarazione di Paolo il velo o copricapo femminile è del tutto vietato alle donne durante il culto. “Non vi insegna la natura stessa che se l’uomo ha i capelli lunghi, è un disonore per lui, ma se la donna ha i capelli lunghi, è per lei una gloria? Perché i capelli le sono dati in luogo di copricapo” (vv. 14,15, *TNM* 1987). Paolo si sta scagliando contro un’usanza greca adottata dai corinti: capelli lunghi per gli uomini e capelli corti alla maschietto per le donne, e la definisce una vergogna. - Cfr. *Il velo svelato*.

La misericordia di Dio irradia oltre e guardando sempre più in là abbraccia via via tutti. Ed è Lui che fa ogni volta il primo passo.

- Prima il Diluvio stabilisce un patto con Noè, sua moglie, i loro figli e le loro mogli. - *Gn* 6:18.
- Prima del Diluvio fa entrare nell’arca due esemplari di ogni specie, maschio e femmina, per salvarli. - *Gn* 6:19.
- Dopo il Diluvio stabilisce un patto con Noè, la sua famiglia e con i loro discendenti dopo di loro. - *Gn* 9:9.
- Il suo patto include tutti gli esseri viventi, uccelli, bestiame, tutti gli animali della terra. - *Gn* 9:10.
- Decreta che “nessun essere vivente sarà più sterminato dalle acque del diluvio e non ci sarà più diluvio per distruggere la terra”. - *Gn* 9:11.
- Dà un segno visibile a conferma che rispetterà il suo patto con loro e con tutti gli esseri viventi, per tutte le generazioni future. - *Gn* 9:12,13.
- Il suo patto è anche tra Lui e la terra. - *Gn* 9:13.
- L’arcobaleno diventa il segno del patto che ha stabilito fra Lui e ogni essere vivente che è sulla terra. - *Gn* 9:17.

Dio fu sollecito non solo con Noè, che trovò grazia agli occhi di Yhvh (6:8) e che “fu uomo giusto, integro” e “camminò con Dio” (6:9), non solo con lui e con tutti i suoi familiari (6:18), ma anche con tutti gli animali della terra (9:10). Anzi, con la terra intera. - 9:13.

È sempre Dio a muovere il primo passo. “Non siamo stati noi che abbiamo amato Dio, ma è stato Dio che ha amato noi”. - *1Gv* 4:10, *La Bibbia della gioia*.

Con *Gn* 12 inizia la storia biblica, con la vocazione di Abramo. Dio chiama ed elegge una minoranza per la salvezza della totalità. Chiama a sé un piccolo popolo di beduini e lo fa suo.

> “Il Signore, il tuo Dio, ti ha scelto per essere il suo tesoro particolare fra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra. Il Signore si è affezionato a voi e vi ha scelti, non perché foste più numerosi di tutti gli altri popoli, anzi siete meno numerosi di ogni altro popolo, ma perché il Signore vi ama”. - *Dt* 7:6-8.

Dio chiama ed elegge una minoranza per la salvezza della totalità, chiama ed elegge Israele per la benedizione dell’umanità. Ad Abraamo, capostipite del popolo ebraico, Dio preannuncia: “Benedirò

chi ti farà del bene. Maledirò chi ti farà del male. Per mezzo tuo **saranno benedetti tutti i popoli della terra**". – *Gn* 12:3, *TILC*.

A tutto ciò prepara la preistoria biblica (*Gn* 1-11), in cui è contenuta ***la teologia della redenzione***, la cui le ultime parole non sono quelle della punizione ma della misericordia e della sollecitudine di Dio. Per dirla con Paolo, "dove il peccato è abbondato, la grazia è sovrabbondata". - *Rm* 5:20[664].

"Presso il Signore è la misericordia
e la redenzione abbonda presso di lui".
Sl 130:7

[664] "Più ci accorgiamo dei nostri peccati, più scopriamo quanto sia abbondante la grazia di Dio che ci dona il perdono". – *La Bibbia della gioia.*