BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • PUBBLICAZIONI

Ricerche Bibliche

N. 55 - Terzo trimestre 2023

Direttore Yasmina Khazan. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: direzione.biblistica@gmail.com. Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

Indice (ipertestuale)

Claudio Ernesto Gherardi *Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto* - Parte XIV	2
Alessandra Zangarelli, *Il ruolo della donna secondo Dio*	24
Fausto Salvoni, Excursus *sui samaritani*	30
Jean-Pierre Sonnet, *«In quel giorno», «fino a questo giorno»*	33
Claudio Ernesto Gherardi, *Yeshùa è un angelo di Dio?*	56
Lidia Calò *La vera fede è la capacità di ascoltare la musica sotto il rumore*	60
Gianni Montefameglio *Il radunamento nel luogo chiamato in ebraico Armaghedòn*	64

Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto
Parte XIV
di
Claudio Ernesto Gherardi

Il capitolo 7 di *Biblical Errancy* si intitola: Gesù III - Carattere, Ingannevolezza.

«Questo capitolo si concentrerà sul carattere e la credibilità di Gesù. Le sue parole e le sue azioni esemplificano colui che deve essere il modello di perfezione senza peccato che i nostri figli devono emulare? Inutile dire che tratti come l'onestà, l'integrità e la sincerità sono di fondamentale importanza per chiunque affermi di essere il salvatore dell'umanità. In numerose occasioni i passi biblici descrivono Gesù come la personificazione stessa della verità e della perfezione. […] Pur essendo soffocati da tutte le lodi rivolte a Gesù, ai veri credenti non viene detto che l'intera carriera biblica del presunto salvatore dell'uomo è un vero e proprio miasma di inganno, doppiezza, ipocrisia e complicità. Pur essendo spesso fonte di commenti euforici, pronunciamenti moralistici e retorica magniloquente, Gesù spesso parlava e si comportava in un modo molto distante da quello che sosteneva. Più che un semplice pronosticatore incompetente, come è stato notato nell'ultimo capitolo[1], Gesù era un ipocrita e un ingannatore. Nella Bibbia esistono informazioni più che sufficienti per dimostrare che il suo carattere e la sua integrità sono tali da ovviare a qualsiasi possibilità che Gesù sia il modello o il salvatore dell'umanità. Il resto di questo capitolo sarà dedicato a un'esposizione del numero schiacciante di casi in cui la vera natura di Gesù viene alla luce del sole.»

Commenti forti e perentori! Sentire parlare così di Yeshùa fa male al cuore ma, bando ai sentimenti, è necessario rispondere adeguatamente critica per critica usando la ragione e la corretta esegesi.

Il primo sottotitolo di *Biblical Errancy* recita: Opere ingannevoli

L'autore ripete alcune critiche già fatte nel capitolo 2 a cui abbiamo dato risposta[2]. Passiamo ai punti successivi.

«Gesù sfidò direttamente una radicale proibizione del Nuovo Testamento contro qualsiasi alterazione della Bibbia. Apocalisse 22:19 afferma che se alteri la Bibbia in qualsiasi modo, lo fai a tuo rischio e pericolo: "Se qualcuno toglie qualcosa dalle parole del libro della profezia, Dio gli toglierà la sua parte dell'albero della vita." E Deut. 12:32 dice: "Abbi cura di fare tutto ciò che ti comando; non aggiungerai né toglierai nulla". Entrambi questi avvertimenti furono ignorati da Gesù, che non esitò a modificare l'antica Legge come riteneva opportuno. In effetti, Gesù si considerava al di sopra della legge. Affermare da parte di Gesù di aver creato un nuovo comandamento è blasfemo da una

[1] Considerato nella parte XIII di questa serie.
[2] Vedi gli studi V e VI.

prospettiva biblica. […] Gesù fece un commento in Giovanni 13:34 che per due aspetti principali rivela anche il suo atteggiamento, se non disprezzo, verso l'Antico Testamento. Disse: "Vi do un nuovo comandamento: che vi amiate gli uni gli altri". Se Gesù avesse letto Deut. 12:32 e 4:2 con più preoccupazione per la precisione e meno per la revisione, avrebbe notato che la vecchia Legge non doveva essere alterata o sminuita in alcun modo. In secondo luogo, come può Gesù chiamare "amatevi gli uni gli altri" un nuovo comandamento, quando disse in Matt. 19:17 e 19:19: "Ma se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti. Ama il prossimo tuo come te stesso". Per stessa ammissione di Gesù questa era una legge dell'Antico Testamento, quindi come poteva essere un nuovo comandamento? Ma ancora più importante, dov'è il comandamento che lo afferma? La risposta è: da nessuna parte! Non esiste un tale comandamento. Lev. 19:18 dice: "Ama il tuo prossimo come te stesso", ma questo non è in nessun elenco di comandamenti. Riassumendo, Gesù creò un nuovo comandamento in diretta violazione delle ingiunzioni bibliche, in seguito affermò che il comandamento che aveva creato non era davvero nuovo, dopotutto, e poi fece affidamento sui commenti trovati in Lev. 19:18, che non sono nemmeno tra i comandamenti.»

Isoliamo i punti dell'argomentazione del McKinsey:

1. Yeshùa ha alterato la *Toràh* aggiungendo un "nuovo comandamento" cioè "che vi amiate gli uni gli altri" (Gv 13:34) violando Dt 4:2; 12:32.
2. Yeshùa, nel definire un nuovo comandamento l'amarsi gli uni gli altri, si contraddice perché la legge già lo diceva, come egli stesso riconobbe: "Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti" e "*ama il tuo prossimo come te stesso*" (Mt 19:17,19).
3. Yeshùa chiama comandamento il testo di Lv 19:18 quando in realtà non lo è.

Rispondiamo prima di tutto all'ultimo punto: Lv 19:18 è un comandamento della *Toràh*? Certo che lo è! McKinsey sembra che consideri comandamenti solo quelli che compaiono nelle tavole della legge date a Mosè. Che le cose non stanno come dice il nostro autore è evidente perché la Toràh conteneva oltre 600 leggi. Nello specifico, il cap. 19 di *Lv* contiene leggi cerimoniali (vv. 5-8,21-22), morali (11-18,20,26,29), quelle relative alla vita di tutti i giorni (vv. 9,10,19,23-25,28,31) e quelle attinenti al culto (3,4,30). Il v. 18 è un comandamento che inizia con due negazioni: "Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo", per poi concludere con un'azione positiva: "Amerai il prossimo tuo come te stesso".

Questo precetto sublime costituì il centro attorno al quale si raggrupparono i sistemi etici proposti da alcuni dei più illustri maestri ebrei durante il secondo Tempio. Quando a Hillel fu chiesto da un pagano che desiderava apprendere la somma e la sostanza della Legge divina nel più breve tempo possibile, questo saggio rispose dando una parafrasi del precetto di Lv 19:18 in forma negativa: "Non

fare agli altri ciò che è male per te. Questa è tutta la Torà, il resto è commento. Ora va e studia!". Yeshùa lo propone in forma positiva (Mt 7:12; Lc 6:31; Rm 13:8-10).

Detto questo passiamo agli altri punti: Yeshùa ha violato Dt 4:2; 12:32 quando ha aggiunto il nuovo comandamento di amare il prossimo? Anche qui la risposta è un deciso no perché tutta la legge che Dio diede a Israele si basa sul principio dell'amore: "Gesù gli disse: «'Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente'. Questo è il grande e il primo comandamento. Il secondo, simile a questo, è: 'Ama il tuo prossimo come te stesso'. Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti»" (Mt 22:37-40). Se tutta la Legge si basa sull'amare Dio e il prossimo in che senso, secondo le parole di Yeshùa, amarsi gli uni gli altri è un nuovo comandamento? Le successive parole di Yeshùa chiariscono il concetto: "Come io vi ho amati, anche voi amatevi gli uni gli altri. Da questo conosceranno tutti che siete miei discepoli, se avete amore gli uni per gli altri" (vv. 34b,35). Con Yeshùa l'amore fraterno entra in una nuova dimensione. Consiste nell'amare i propri fratelli secondo il modello offerto dal Signore. La vita e la sua morte sono un perfetto esempio dell'amore richiesto da questo nuovo comandamento. In pratica si tratta di condurre la propria esistenza al servizio degli altri fino a dare, se necessario, anche la propria vita per il fratello. La novità quindi non sta in un comandamento oggettivamente nuovo, ma nel fatto che Yeshùa ha per primo amato noi fino all'estremo sacrificio e così dovremmo essere disposti a fare altrettanto per i nostri conservi nella fede. Pertanto Yeshùa non sta parlando di un generico amore per il prossimo, come richiedeva la legge, ma dello speciale affetto che i suoi discepoli devono manifestare l'un l'altro.

Possiamo aggiungere un'ultima considerazione. Yeshùa nel portare a compimento la legge ha chiarito come bisogna osservare i comandamenti di Dio. Non si tratta più della mera osservanza del comandamento, ma del comprendere cosa c'è dietro il comandamento. Yeshùa ha perfezionato il raggio d'azione dei comandamenti della legge (cfr. Mt 5:17,21-48). Chi gli ha dato questa autorità? Naturalmente Dio, come esclamò lui stesso: "Ogni autorità mi è stata data in cielo e sulla terra" (Mt 28:18; cfr. Gv 5:26,27).

«Matt. 15:1-3 non è solo interessante, ma rivelatore. Gli scribi e i farisei di Gerusalemme vennero da Gesù e gli dissero: "Perché i tuoi discepoli trasgrediscono la tradizione degli antichi? Poiché non si lavano le mani quando prendono cibo". Gesù risponde: "E voi, perché trasgredite il comandamento di Dio a motivo della vostra tradizione? " Gesù non disse che le loro critiche erano false o negò che i suoi seguaci trasgredissero le regole di Dio. Ha semplicemente detto: "Bene, anche voi lo state facendo". Dicendo: "Perché lo fate anche voi", Gesù non sta negando l'accusa, ma sta semplicemente

cercando di mettere i suoi accusatori sulla difensiva. Gesù a volte operava in base al principio che la migliore difesa è una buona offesa.»

Yeshùa a volte rispondeva ad una domanda con un'altra domanda, non tanto per attaccare l'interlocutore, quanto per indurlo a riflettere sul quesito posto. Per esempio ad un tale che gli chiese cosa doveva fare di buono per avere la vita eterna gli rispose: "Perché m'interroghi intorno a ciò che è buono?", inducendolo così a pensare seriamente alle implicazioni della domanda che aveva posto al Maestro. Probabilmente Yeshùa volle farlo riflettere sulla leggerezza con cui lo aveva chiamato "buono" dato che quel "tale" lo considerava probabilmente solo un insegnante tra i tanti in Israele. Ciò di cui aveva bisogno era di approfondire il significato di "buono" alla luce del pensiero di Dio. Il metodo di rispondere ad una domanda con un'altra domanda era utilizzato anche da Socrate nel rispondere ai sofisti che utilizzavano la retorica per influenzare malevolmente l'uditorio. Erano chiaramente dei provocatori. Come erano dei provocatori i farisei quando interrogarono Yeshùa sul perché i suoi discepoli non si lavavano le mani prima di mangiare secondo le tradizioni degli antichi. Forse anche nel caso del tale che chiede intorno a ciò che è buono, Yeshùa percepì l'intento provocatorio dato l'esito della vicenda (Mt 19:24-24). Ai provocatori Yeshùa rispondeva adeguatamente mettendo in luce la loro arroganza e cattiveria.

McKinsey dice che Yeshùa non rispondendo all'accusa dimostrò che i suoi discepoli avevano infranto la tradizione, che l'autore chiama erroneamente "le regole di Dio". Il fatto è proprio questo: non erano le regole di Dio ad essere infrante dagli apostoli, ma la "tradizione degli antichi" che spesso e volentieri faceva più danno che bene (cfr. Mt 15:1-6). Quando la tradizione va contro la legge di Dio è lecito infrangerla.

La prossima critica mette in evidenza tutta l'impreparazione biblica dell'autore: «Luca 6:1-4 dice: "Avvenne che in un giorno di sabato egli passava per i campi di grano. I suoi discepoli strappavano delle spighe e, sfregandole con le mani, mangiavano il grano. E alcuni farisei dissero: 'Perché fate ciò che non è lecito di sabato?' …" In questo caso, Gesù e i suoi discepoli non solo violarono il sabato raccogliendo spighe di grano, ma rubarono anche delle proprietà. Le spighe del grano non appartenevano a loro da strapparle, non più di quanto i maiali dei Geraseni di Luca 8:33 fossero i loro da distruggerli.»

Due sono le critiche mosse: 1) Yeshùa e i discepoli violarono il riposo sabatico e 2) si appropriarono di una proprietà altrui.

Riguardo al violare il sabato il testo lucano dice che i discepoli "I suoi discepoli strappavano delle spighe e, sfregandole con le mani, mangiavano il grano". Per i farisei questo equivaleva a mietere e trebbiare. Mietere era sicuramente vietato di sabato, ma strappare le spighe di grano per mangiarle

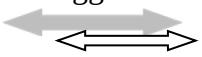
equivaleva a mietere? Secondo i farisei sì, secondo Yeshùa no. Chi aveva ragione? È ovvio che strappare alcune spighe di grano per sfamarsi non equivaleva a mietere che richiede mettere mano alla falce e raccogliere il grano in covoni, un vero e proprio lavoro. L'azione di sfregare con le mani le spighe di grano è accettata come lecita in giorno di sabato anche dal Talmud babilonese (Shabàt 128a).

Trebbiare è un lavoro agricolo che implica "staccare le cariossidi (cioè le granella, i chicchi) del grano e di altri cereali dalle spighe, separandole dalla paglia e dalla pula" (Vocabolario Treccani). Sfregare le spighe non equivale certamente a trebbiare. Inoltre di sabato era proibito cucinare e non mangiare cibi crudi, cosa che fecero gli apostoli. La tipologia delle critiche che i farisei facevano a Yeshùa e ai suoi discepoli corrisponde ai carichi inutili delle leggi umane giustamente criticate dal Signore: "Legano dei fardelli pesanti e li mettono sulle spalle della gente" (Mt 23:4).

Riguardo al fatto che secondo McKinsey i discepoli rubarono il grano dato che non era il loro è una prova eloquente dell'ignoranza biblica del McKinsey, un'ignoranza veramente abissale. Anche un superficiale lettore della Bibbia sa che in Israele vigeva la legge della spigolatura secondo la quale le spighe lasciate dai mietitori nel campo o le olive lasciate sui rami potevano essere raccolte dai poveri del paese così da avere qualcosa da mangiare: "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; nella tua vigna non coglierai i grappoli rimasti, né raccoglierai gli acini caduti; li lascerai per il povero e per lo straniero. Io sono il SIGNORE vostro Dio" (Lv 19:9,10). Nel caso in questione si applica però il passo di Dt 23:25 dove era permesso camminare attraverso i campi di grano per mangiare quanto vi si trovava: "Quando entrerai nella vigna del tuo prossimo, potrai a tuo piacere mangiare uva a sazietà, ma non ne metterai nel tuo paniere. Quando entrerai nei campi di grano del tuo prossimo potrai cogliere spighe con la mano; ma non metterai la falce nel grano del tuo prossimo" (Dt 23:25). Non era proibito prendere qualcosa del prodotto del campo per sfamarsi. Ciò che equivaleva a rubare, come si evince dai versetti citati, era accumulare grandi quantità di prodotto.

Quanto a Lc 8:33 – "I demòni, usciti da quell'uomo, entrarono nei porci; e quel branco si gettò a precipizio giù nel lago e affogò" – chi fece precipitare i porci nel lago non fu Yeshùa, ma i demoni. Il contesto chiarisce che l'indemoniato di Gerasa era posseduto da molti demòni (v. 30) i quali sapendo che Yeshùa aveva il potere di relegarli nell'abisso (v. 31) lo pregarono di farli entrare in un branco di porci che si trovava nei paraggi (v. 32), cosa che Yeshùa acconsentì. A rigor di termini Yeshùa permise solo la trasmigrazione dei demòni dall'uomo alla mandria dei porci. Poi, in seguito a questo, i porci impazziscono e si gettano dal precipizio (v. 33). Qualcuno dirà: Ma Yeshùa non sapeva che fine avrebbero fatto gli animali? Forse sì e forse non se ne preoccupò affatto dato che l'allevamento dei maiali era per scopo alimentare, cosa questa proibita dalla Legge (cfr. Dt 14:3,7,8).

Quella mandria di maiali non doveva proprio esserci entro i confini della nazione ebraica. Comunque, resta il fatto che il Signore non è stato il responsabile del massacro dei porci; soltanto non ha interferito con la decisione dei demòni di distruggerli.



«In Matt. 5:22 Gesù condannò l'ira dicendo: "Io vi dico che chiunque si adira con suo fratello sarà sottoposto a giudizio" (RSV). Ma in Marco 3:5 Gesù mostrò la stessa rabbia che denunciava negli altri: "Li guardava intorno con ira, addolorato per la loro durezza di cuore". Gesù non mise in pratica ciò che predicava.»

Che Yeshùa manifestasse lo stesso tipo di rabbia che a parole denunciava nel passo di Mt 5:22 è tutto da dimostrare. L'autore si limita a prendere una parola e ad applicarla a senso unico indipendentemente dalle circostanze. L'ira può essere sia una qualità negativa che positiva, a seconda del contesto e da chi l'esprime. Il più delle volte l'ira dell'uomo è ingiustificata, tuttavia in certi casi può essere appropriata, come nel caso di Gionatan che espresse la sua indignazione per il comportamento di suo padre Saul nei confronti di Davide: "Gionata si alzò da tavola bollente d'ira e non prese cibo nel secondo giorno della luna nuova, perché era afflitto per Davide e perché suo padre l'aveva offeso" (1Sam 20:34). Sono frequenti gli ammonimenti scritturali contro l'ira incontrollata: "Via da voi ogni amarezza, ogni cruccio e ira e clamore e parola offensiva con ogni sorta di cattiveria" (Ef 4:31; vedi anche Col 3:8; 1Tm 2:8). In Gc 1:19,20 è detto esplicitamente: "Sappiate questo, fratelli miei carissimi: che ogni uomo sia pronto ad ascoltare, lento a parlare, lento all'ira; perché l'ira dell'uomo non compie la giustizia di Dio". Chi esprimere sempre la giusta ira è senz'altro Dio. Quando gli israeliti nel deserto misero alla prova Dio mancando di fede l'agiografo riporta: "Così giurai nella mia ira [ὀργῇ, *orghè*]: "Non entreranno nel mio riposo!" – Eb 3:11 (vedi Sl 95:11 nella LXX si trova al 94:11 con lo stesso termine ὀργῇ). A differenza dell'uomo, l'ira di Dio non è dovuta a mancanza di autocontrollo, ma è espressione del suo senso della giustizia e dell'indignazione che prova a motivo del peccato: "Ma se la nostra ingiustizia fa risaltare la giustizia di Dio, che diremo? Che Dio è ingiusto quando dà corso alla sua ira? (Parlo alla maniera degli uomini.)" (Rm 3:5)[3]. Quindi, quando *orghè* viene applicata a Dio deve essere spogliata della passione umana e del sentimento di ritorsione. Una delle regole interpretative più ovvie è che non dobbiamo applicare a Dio passioni e sentimenti che negli uomini traggono origine dal peccato. Dio, nel rivelare il Suo pensiero all'umanità, ha adoperato parole di uso comune, ma non ne consegue che quando tali espressioni sono applicate a Dio abbiano lo stesso significato di quando sono applicate all'uomo.

[3] Cfr. "Egli renderà a ciascuno secondo le sue opere: […] ira e indignazione a quelli che, per spirito di contesa, invece di ubbidire alla verità ubbidiscono all'ingiustizia" (Rm 2:6,8); "L'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ingiustizia degli uomini che soffocano la verità con l'ingiustizia" (Rm 1:18).

Questo vale anche per il figlio di Dio, Yeshùa. Quando in Mr 3:5 Yeshùa guardò con *orghè* gli astanti dal "collo duro" non vuol dire che aveva perso il controllo dei suoi sentimenti. La natura del sentimento deve essere giudicata dal carattere della persona. Nel caso di Yeshùa fanno bene le traduzioni che rendono *orghè* con indignazione, che d'altronde è uno dei suoi significati. Anche noi dovremmo indignarci di fronte al male, alla corruzione dilagante, al clima immorale che permea l'attuale società, ma ciò non significa dare sfogo all'ira incontrollata.

«In Matt. 19:21, Marco 10:21 e Luca 3:11, 11:41, 12:33, 14:33 e 18:22 Gesù disse ai suoi seguaci di disfarsi di tutti i loro averi; tuttavia, egli stesso possedeva una casa, secondo Marco 2:15, che dice: "E avvenne che, mentre Gesù sedeva a tavola in casa sua". Qui abbiamo un altro esempio di fai come dico, non come faccio. Gesù non solo possedeva una casa, ma era abbastanza audace da dire in Matt. 8:20, "Le volpi hanno delle tane e gli uccelli del cielo dei nidi; ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo" (RSV). Che prevaricazione! Alcuni apologeti hanno cercato di sostenere che la casa a cui si fa riferimento in Marco 2:15 sia di proprietà di Levi, ma basta leggere il commento nel contesto per vedere che questa difesa non regge alla luce dell'esame.»

Seguiamo il consiglio dell'autore leggendo il v. 15 nel suo contesto:

> "Dopo alcuni giorni, Gesù entrò di nuovo in Capernaum. Si seppe che era in casa […] Gesù uscì di nuovo verso il mare; e tutta la gente andava da lui, ed egli insegnava loro. E, passando, vide Levi, figlio d'Alfeo, seduto al banco delle imposte, e gli disse: «Seguimi». Ed egli, alzatosi, lo seguì. Mentre Gesù era a tavola in casa di lui, molti pubblicani e peccatori erano anch'essi a tavola con lui e con i suoi discepoli" (Mr 2:1,13-15).

Capernaum divenne il centro dell'attività evangelistica di Yeshùa. In questo luogo o nelle vicinanze trascorse gran parte del suo ministero pubblico (Mt 4:13). Per questo motivo Capernaum è chiamata "la sua città" (Mt 9:1). È comprensibile che lì avesse una casa, sia come abitazione che come quartier generale del gruppo a lui associato. Tuttavia è possibile che McKinsey sbagli nel dettaglio della casa perché l'abitazione di Mr 2:15 sembra quella di Levi. Vediamo il testo greco:

Καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ
Kai ghinetai katakeisthai auton ev te oikia autu
E avvenne di giacere (a tavola) lui (Yeshùa) in la casa di lui

A chi si riferisce il secondo "lui"? È possibile riferirlo, in base al verso 14, a Levi. Così l'hanno compreso la maggior parte dei traduttori. Seguono alcuni esempi:

- "Or avvenne che, mentre egli era a tavola in casa di *Levi*" – *ND*.
- "Mentre Gesù era a tavola in casa di lui" (Riveduta 2020).
- "Mentre Gesù si trovava a tavola in casa di quest'uomo" (Ricciotti).

Comunque il passo parallelo di *Lc* taglia la testa al proverbiale toro chiarendo che si trattò di una festa che Levi dette in casa sua (Lc 5:29).

A quanto pare McKinsey si è confuso con la vera casa di Yeshùa menzionata nel verso 1[4]. Egli ha considerato un'unica sequenza temporale i fatti descritti ai vv. 1-15, ma tra il v. 12 – che conclude la guarigione del paralitico avvenuta nell'abitazione di Yeshùa – e il verso 13 è passato un certo lasso di tempo che rende improbabile, per non dire impossibile, collocare per forza il pranzo con Levi (v. 15) in casa di Yeshùa.

Questo prova quanto poco edotti sulla Scrittura siano i miticisti che tentano con tutti i mezzi di distruggere la figura storica di Yeshùa. Comunque è vero che Yeshùa aveva una casa o, più probabilmente un alloggio in locazione[5]. È questo che McKinsey critica: Yeshùa si contraddice perché dice di disfarsi degli averi, ma lui ben se ne guarda!

Dei testi citati da McKinsey prendiamo a modello quello relativo al giovane ricco di Mt 19:21 perché tutti gli altri si rifanno a concetti qui espressi. Yeshùa gli disse: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi ciò che hai e dàllo ai poveri, e avrai un tesoro nei cieli; poi, vieni e seguimi" (Mt 19:21). Secondo i miticisti, che sono soliti prendere alla lettera i versetti biblici per meglio criticarli, Yeshùa sta dicendo ai suoi discepoli di disfarsi di ogni avere e poi seguirlo. Ma è proprio così? Se questo genere di espressioni dovessero essere prese alla lettera ben presto tutti i seguaci di Yeshùa si sarebbero trovati indigenti e bisognosi delle elemosine per sopravvivere e non avrebbero avuto i mezzi per annunciare in tutto il mondo la buona novella. Che Yeshùa usasse il linguaggio iperbolico lo sanno tutti, finanche i più inesperti in campo biblico. Nello stesso proseguo Matteo riporta un'altra iperbole: "È più facile per un cammello passare attraverso la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio" (v. 24). Queste iperboli hanno lo scopo di rafforzare il concetto espresso. Ciò che per noi è un'esagerazione per i semiti era enfasi o retorica. Le seguenti parole di Yeshùa lo illustrano bene: "Se aveste fede quanto un granello di senape, potreste dire a questo sicomoro: "Sràdicati e trapiàntati nel mare", e vi ubbidirebbe" (Lc 17:6; cfr. Mt 17:20; Mr 9:43). Similmente anche l'affermazione di vendere tutti i possedimenti per seguire Yeshùa va compresa in quest'ottica. Yeshùa voleva enfatizzare che impostare la vita sui beni materiali avrebbe impedito il progresso nella fede. Che le cose stanno così è dimostrato da altri testi biblici in cui si parla di credenti ricchi a cui viene consigliato di non confidare nelle ricchezze (1Tm 6:17). Ed è proprio questo concetto che Yeshùa aveva in mente e che voleva trasmettere al giovane ricco, se solo gliel'avesse permesso (egli si rattristò, non volle approfondire).

[4] Tuttavia è più probabile che la casa in questione fosse quella di Pietro (cfr. Mr 1:29,30).

[5] Yeshùa non era di famiglia agiata, pertanto non poteva avere il denaro per acquistarsi una casa. Per di più la cassa comune del gruppo dei suoi discepoli non era per il suo uso personale. Comunque i particolari di come Yeshùa abbia avuto una casa a Capernaum sono ignoti, potrebbe essere anche il frutto di una donazione di qualche seguace facoltoso.

«Giovanni 18:37 dice: "Allora Pilato gli disse: «Ma dunque, sei tu re?» Gesù rispose: Tu lo dici; sono re; io sono nato per questo, e per questo sono venuto nel mondo". A quanto pare, Gesù non conosce la differenza tra una domanda e un'affermazione. Pilato fece una domanda; non ha fatto un'accusa. Un atteggiamento eccessivamente difensivo da parte di Gesù non solo è molto pronunciato in diversi casi, ma anche ingiustificato.»

Atteggiamento eccessivamente difensivo e ingiustificato? Al lettore non prevenuto risulta chiaro che Yeshùa andò dietro alla domanda di Pilato con un'affermazione che non da luogo a interpretazioni: Yeshùa è re e a riconoscerlo è lo stesso Pilato! Il fatto che Yeshùa dia a Pilato il merito di identificarlo come re non evidenzia un atteggiamento difensivo, ma di grande coraggio. Pilato poteva condannare Yeshùa come nemico di Roma perché si faceva re al posto di Cesare. Anziché schernirsi, Yeshùa ammise francamente la sua posizione nel piano di Dio per l'umanità: egli era re! (cfr. vv. 33-36). Perché ciò non indispose Pilato? Perché Yeshùa aveva appena detto che il suo regno non era di questo mondo. Pertanto Pilato, smaliziato governatore romano, non prese troppo sul serio le parole di Yeshùa che probabilmente riteneva un illuso, quanto innocuo, sognatore. Così, quando Yeshùa accennò alla verità egli sarcasticamente esclamò: "Che cos'è verità?".

È interessante confrontare questa domanda con quella simile del verso 33: "Sei tu il re dei Giudei?". Il testo greco recita:

Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων
Sü ei o basileus ton Iudaion
Tu sei il re dei Giudei?

La seconda volta Pilato chiede:

Οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ
Ukun basileus ei sü
Non dunque re sei tu?

Al verso 33 la domanda è provocatoria e possiamo riformularla così: "Tu, un cencioso giudeo, ti fai re?". Il vangelo di Luca ci dice perché Pilato fece proprio quella domanda: "E cominciarono ad accusarlo, dicendo: «Abbiamo trovato quest'uomo che sovvertiva la nostra nazione, istigava a non pagare i tributi a Cesare e diceva di essere lui il Cristo re»" (Lc 23:2).

Al verso 37 invece Pilato inizia la domanda anteponendo "re" al pronome "tu". Dopo aver ascoltato la risposta alla prima domanda il governatore, per quanto scaltro e disincantato, forse comincia a intravedere in quest'uomo qualcosa che non riesce a ben definire: è un pazzo sognatore o in fondo c'è qualcosa di vero in ciò che afferma?

Un altro interessante aspetto è la frase “Tu lo dici” – Σὺ λέγεις (*sü legheis*) – che non è un’espressione difensiva o offensiva, ma un ebraismo per confermare un’affermazione[6]. Al sommo sacerdote che lo interrogava chiedendogli se era “il Cristo, il Figlio di Dio”, Yeshùa risponde: “Tu l’hai detto” (Mt 26:64).

Contrariamente a quanto sostiene McKinsey, Yeshùa non ha mai avuto un atteggiamento eccessivamente difensivo; non si è mai tirato indietro di fronte alle situazioni difficili finanche l’ultima della sua vita.

«In Luca 22:31-33 ci viene dato un eccellente esempio del perché la preghiera è quasi inutile. Gesù disse: "Simone, Simone, ecco, Satana ha chiesto di averti per vagliarti come il grano, ma io ho pregato per te affinché la tua fede non venga meno; e quando ti sarai convertito, conferma i tuoi fratelli. Ed egli [Simone, altrimenti noto come Pietro] gli disse: Signore, sono pronto ad andare con te in prigione e alla morte". Gesù pregò che Pietro non lo abbandonasse; ma basta leggere Matt. 14:31·, 16:23 e 26:69-70 per vedere che le sue preghiere erano inutili. Pietro lo ha rinnegato dopo il processo. Come possono avere valore le preghiere, quando anche le suppliche di Dio stesso non servono? Gesù ha chiesto ma non ha mai ricevuto. Pregò affinché la fede di Pietro durasse; tuttavia, Pietro lo ha rinnegato. […] In Matt. 21:22 Gesù sembra rispondere a tutti i nostri problemi dicendo: "E tutte le cose che chiederete in preghiera, credendo, le otterrete". Giovanni 14:14 offre la stessa promessa effimera dicendo: "Se chiedete qualcosa nel mio nome, lo farò". Ma queste promesse sono deluse da commenti molto più realistici trovati in Lam. 3:44 e Is. 1:15. Dicono, rispettivamente, "Tu [Dio] ti sei coperto con una nuvola, affinché la nostra preghiera non passasse" e "Quando stenderai le tue mani, io [Dio] ti nasconderò i miei occhi: sì, quando fate molte preghiere, io non ascolterò". Coloro che pensano che le loro preghiere saranno esaudite su base routinaria hanno scoperto, come milioni di cristiani, che questo è poco più di un sogno irrealizzabile. Milioni di credenti hanno pregato Gesù milioni di volte solo per incontrare delusioni e fallimenti. La sua promessa dell'efficacia universale della preghiera si è rivelata una miserabile falsità quanto la sua promessa di ogni potere a coloro che hanno fede.»

McKinsey dovrebbe spiegare cosa intende quel “quasi inutile” a proposito della preghiera. O la preghiera ha una sua utilità, indipendentemente dal risultato, o non serve a niente. Anche l’affermazione “come possono avere valore le preghiere, quando anche le suppliche di Dio stesso non servono?” è una stupidaggine, ma qui l’autore è stato sviato dall’incoerente e antiscritturale dottrina

[6] «Benché non s'incontri né nell'ebraico classico, né nella versione dei Settanta, ne presentano esempi frequenti gli scritti dei rabbini», *Commentario del Nuovo Testamento*. Questa espressione compare in tutti e quattro i vangeli: Mt 27:11; Mr 15:2; Lc 23:3; Gv 18:37.

della trinità. Se Yeshùa era sia uomo che Dio che senso avrebbe avuto per lui pregare il se stesso in cielo?[7] Ritornando all'accusa formulata da McKinsey dobbiamo dirgli di fare un po' più di attenzione quando legge la Scrittura. Infatti Yeshùa gli disse: "Io ho pregato per te, affinché la tua fede non venga meno; e tu, quando sarai convertito, fortifica i tuoi fratelli". Yeshùa sapeva ancor prima di pregare a favore dell'apostolo che Pietro l'avrebbe tradito perché gli dice "quando sarai convertito". Una conversione richiede prima un allontanamento da Dio. Infatti Luca usa il verbo *epistréfo*, tornare indietro, quindi convertirsi. Pietro doveva tornare indietro da che cosa? Dal peccato di viltà per aver abbandonato il suo Maestro al proprio destino essendo per di più anche uno spergiuro (Lc 22:54-62). Pietro si pentì amaramente della sua vile condotta e, come pregò Yeshùa, ritornò nella fede convertendosi dalla sua precedente condotta. Quindi la frase "Gesù ha chiesto ma non ha mai ricevuto" è errata dato che Pietro una volta pentito fu un punto di riferimento per la chiesa nascente.
Per gli altri testi citati dal McKinsey – Mt 21:22 e Gv 14:14 – dobbiamo fare altre riflessioni. In Mt Yeshùa dice: "Tutte le cose che domanderete in preghiera, se avete fede, le otterrete". Anche qui siamo in presenza di un'esagerazione iperbolica simile a quella di Mt 17:20: "In verità io vi dico: se avete fede quanto un granello di senape, potrete dire a questo monte: "Passa da qui a là", e passerà; e niente vi sarà impossibile" (cfr. Mt 21:20,21). L'ebreo dei tempi biblici non si scandalizzava per tali esagerazioni perché comprendeva l'insegnamento che stava dietro l'affermazione. Non bisogna mai dimenticare che Yeshùa era un palestinese del primo secolo e come tale si esprimeva. Oggi chi non ha dimestichezza con questo modo di parlare prende delle sonore cantonate quando tenta di spiegare la Scrittura. È chiaro che non "tutte le cose" chieste in preghiera vengono esaudite da Dio, anche in presenza di vera fede. Dio può avere altri programmi per noi! Come Yeshùa dovremo sempre pregare con la consapevolezza che a volte le nostre richieste resteranno inesaudite: "Padre mio, se è possibile, passi oltre da me questo calice! Ma pure, non come voglio io, ma come tu vuoi" (Mt 26:39). Tuttavia il calice non passò e Yeshùa affrontò l'onta di morire come un maledetto da Dio. Inoltre se chiediamo in preghiera cose contrarie alla volontà di Dio è chiaro che Dio non le esaudirà mai. Quindi quel "tutte", gr. *panta*, non significa ciò che noi intendiamo per questa parola. Anche Gv 14:14 va considerato alla stessa maniera. Che Dio non esaudisca automaticamente tutte le preghiere trova la sua ragione negli ulteriori testi citati dal McKinsey:

- "Ti sei avvolto in una nuvola, perché la preghiera non potesse raggiungerti" – Lam 3:44.
- "Quando stendete le mani, distolgo gli occhi da voi; anche quando moltiplicate le preghiere, io non ascolto; le vostre mani sono piene di sangue" – Is 1:15.

[7] I trinitari cercano di evitare l'incongruenza ricorrendo al concetto filosofico di ipostasi che, appunto, è solo filosofia e non Scrittura.

Dio non ascoltava le preghiere del suo popolo apostata a motivo dei suoi peccati, in particolare l'assassinio. Concludendo, quando troviamo nelle Scritture espressioni categoriche dobbiamo chiederci se prenderle alla lettera o se vanno considerate nell'ottica del pensiero semitico.

«In Matt. 5:39 Gesù disse: "Non resistere al male; ma a chi ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra". Eppure in Matt. 21:12,13 Gesù entrò nel tempio di Dio, scacciò tutti quelli che compravano e vendevano nel tempio, e rovesciò le tavole dei cambiamonete. E Giovanni 18:22,23 dice: "Quando [Gesù] ebbe parlato, uno degli ufficiali che gli stavano accanto colpì Gesù con il palmo della mano, dicendo: Rispondi così al sommo sacerdote? Gesù gli rispose: Se ho detto male, testimonia il male: ma se bene, perché mi percuoti?" Gesù è stato colpito durante il suo processo perché si è impegnato in una replica verbale con i suoi pubblici accusatori. In Matt. 10:32-33 non riuscì nemmeno a porgere l'altra guancia e praticare il perdono dicendo: "Chiunque mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli". Assomiglia più da vicino a portare rancore che a esercitare il perdono. Quindi, chiaramente Gesù ha resistito al male.»
Secondo McKinsey Yeshùa ha violato il principio da lui esposto di non contrastare il malvagio. Esaminiamo prima il testo che ha dato occasione al comando di Yeshùa: "Voi avete udito che fu detto: '*Occhio per occhio e dente per dente*'" (v. 38). Siamo nel contesto del sermone del monte dove Yeshùa illustra con esempi concreti come i comandamenti della Toràh debbano essere compresi dal suo uditorio (cfr. Ger 31:31-34). Chiaramente rispondere come suggerisce Es 21:24 non era più fattibile né auspicabile nella visione di Yeshùa della Toràh. Nella disposizione del nuovo patto (Lc 22:20) la legge del taglione non sarebbe stata più valida. Alle offese non bisognava rispondere con la stessa moneta[8]. Anzi, come sottolinea il proseguo di *Mt*, se possibile è meglio accontentare chi vuol stupidamente contendere con noi. Ebbene, Yeshùa violò il suo stesso comandamento? Negli esempi citati non si ravvisa tale mancanza. Infatti quando Yeshùa scacciò dal tempio "tutti quelli che vendevano e compravano; rovesciò le tavole dei cambiamonete e le sedie dei venditori di colombi" non reagì per un'offesa a lui fatta, ma perché le usanze del tempo avevano svilito la santità del luogo, come lui stesso disse: "È scritto: '*La mia casa sarà chiamata casa di preghiera*', *ma voi ne fate un covo di ladri*" (v. 13). Il luogo in cui avvenne il fatto non era il tempio stesso, ma il cortile esterno chiamato "il cortile dei gentili". A quanto pare gli ebrei del tempo non consideravano una profanazione svolgere attività commerciali connesse con il servizio del tempio. Possiamo immaginare la confusione e il rumore che tali attività provocavano. L'avvicinarsi della Pasqua aveva senz'altro

[8] Ricevere uno schiaffo ha lo scopo di indurre l'offeso ad una reazione emotiva. Qui Yeshùa non vuol dire di cedere sempre e venir meno ai propri diritti, ma di non rispondere alle provocazioni cadendo nella trappola dei provocatori.

ingrandito il commercio e amplificato l'indecorosa confusione[9]. Poter comprare gli animali da sacrificare sul posto evitando di portarli con se era senz'altro una comodità come anche poter cambiare la moneta romana con quella ebraica in uso al tempio (Es 30:11-16). Tutte queste attività erano occasione di lucro e frode per i commercianti. L'evangelista Marco aggiunge che Yeshùa "non permetteva a nessuno di trasportare oggetti attraverso il tempio" (Mr 11:16), vale a dire oggetti connessi con il traffico di olio, incenso e vino che venivano offerti nel sistema cultuale ebraico. Tutto questo commercio e confusione era cosa molto sconveniente per il culto solenne che si teneva nel tempio. Yeshùa, in quanto figlio di Dio, si sentì parte in causa e ristabilì il decoro del luogo sacro. Inoltre con questa azione risolutiva Yeshùa attestò la sua messianicità. Non si pensi che Yeshùa perse le staffe. Il fatto che Giovanni dica che Yeshùa con "una sferza di cordicelle, scacciò tutti fuori dal tempio, pecore e buoi" (2:15) non prova che egli perse il controllo di sé. La sferza la usò per scacciare gli animali e non gli uomini.

Nel secondo caso l'autore cita Gv 18:22,23 quando Yeshùa viene schiaffeggiato da una delle guardie presenti al suo processo. Anziché essere un atto d'accusa contro Yeshùa, la sua risposta alla provocazione è la dimostrazione che applicava quanto insegnava. Schiaffeggiato non reagì rendendo male per male, ma diede ragione del proprio operato: "Se ho parlato male, dimostra il male che ho detto; ma se ho parlato bene, perché mi percuoti?" (v. 23). Ma qui McKinsey glissa e accusa Yeshùa per un altro motivo: «Gesù è stato colpito durante il suo processo perché si è impegnato in una replica verbale con i suoi pubblici accusatori». Ma non doveva forse Yeshùa rispondere alle accuse del sommo sacerdote? Certo che sì! Chiaramente le autorità giudaiche cercavano un pretesto per condannarlo attraverso il suo stesso insegnamento. Mt 26:59-68 denuncia il processo farsa intentato dal Sinedrio, compreso l'utilizzo di falsi testimoni. Ebbene, pur ricevendo umilianti percosse Yeshùa non reagì minimamente alle provocazioni adempiendo ciò che era stato profetizzato: "Egli è stato condotto al macello come una pecora; e come un agnello che è muto davanti a colui che lo tosa, così egli non ha aperto la bocca" (At 8:32). Come al solito McKinsey guarda solo ad un lato della questione senza sforzarsi di capire l'intero processo.

Quanto a Mt 10:32,33 il testo dice: "Chi dunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io riconoscerò lui davanti al Padre mio che è nei cieli. Ma chiunque mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io rinnegherò lui davanti al Padre mio che è nei cieli.". Per capire la ragione di una tale affermazione, come al solito, è bene leggere il contesto e precisamente i versetti 27-31: "Quello che io vi dico nelle tenebre, ditelo nella luce; e quello che udite dettovi all'orecchio, predicatelo sui tetti. E non temete coloro che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima; temete piuttosto colui

[9] L'evangelista Giovanni, a differenza di Matteo, pone l'avvenimento all'inizio del ministero di Yeshùa (Gv 2:13-17).

che può far perire l'anima e il corpo nella geenna. Due passeri non si vendono per un soldo? Eppure non ne cade uno solo in terra senza il volere del Padre vostro. Quanto a voi, perfino i capelli del vostro capo sono tutti contati. Non temete dunque; voi valete più di molti passeri.". Yeshùa sta incoraggiando il suo uditorio a non aver timore di ciò che possono fare gli oppositori dell'evangelo. Finanche a costo della vita è indispensabile che il credente rimanga fermo e risoluto nella fede perché nessuno può togliere al fedele la promessa vita eterna. Chi vince la corsa[10] riceverà per ricompensa il pubblico riconoscimento di Yeshùa all'ultimo giorno alla presenza del Padre. Se c'è qualcuno da temere questi è Dio che "può far perire l'anima e il corpo nella geenna", vale a dire essere condannati alla distruzione eterna. Per contro, chi lo rinnegherà sarà a sua volta disconosciuto da Yeshùa di fronte a Dio e agli angeli (Lc 12:8). A quanto pare il nostro autore considera Yeshùa un lunatico bisbetico permaloso che prende come un'offesa personale la defezione di alcuni dei suoi seguaci.

«In Matt. 15:28 Gesù disse a una donna con un bambino malato che credeva in lui: "O donna, grande è la tua fede; ti sia fatto come vuoi. E in quel momento sua figlia fu guarita". Anche se superficialmente fu un atto magnanimo, Gesù guarì solo il bambino come ricompensa per la fede della madre, non per una preoccupazione umana per il benessere del bambino. Il versetto di Matteo 15:23 mostra che Gesù inizialmente non rispose alle sue suppliche, ma solo in seguito, dopo che lei l'aveva implorato.»

Della vicenda riguardante la donna cananea ne abbiamo parlato nel n. 46 di Ricerche Bibliche, pag. 29. Lì è spiegato perché Yeshùa tentennò nel soddisfare la richiesta della donna cananea. Ora McKinsey accusa Yeshùa di cinismo perché, secondo l'autore, non aveva a cuore il benessere del fanciullo. Tuttavia basta esaminare i racconti evangelici per rendersi conto che Yeshùa amava i bambini. In un'occasione, per esempio, li prese a modello del vero discepolo:

"In quel momento, i discepoli si avvicinarono a Gesù, dicendo: «Chi è dunque il più grande nel regno dei cieli?» Ed egli, chiamato a sé un bambino, lo pose in mezzo a loro e disse: «In verità vi dico: se non cambiate e non diventate come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Chi pertanto si farà piccolo come questo bambino, sarà lui il più grande nel regno dei cieli. E chiunque riceve un bambino come questo nel nome mio, riceve me. Ma chi avrà scandalizzato uno di questi piccoli che credono in me, meglio per lui sarebbe che gli fosse appesa al collo una macina da mulino e fosse gettato in fondo al mare" (Mt 18:1-6).

L'evangelista Marco aggiunge alla narrazione mattaica un dettaglio importante: "E preso un bambino, lo mise in mezzo a loro; *poi lo prese in braccio*" (Mr 9:36). Non è certamente questo l'atteggiamento

[10] "Ho combattuto il buon combattimento, ho finito la corsa, ho conservato la fede", 2Tm 4:7.

di chi è insensibile verso i fanciulli. In Mr 10:13 l'evangelista usa il verbo *kateulogheo* che significa "benedire con fervore" (il prefisso *kata* esprime forza intensiva). Contrariamente a quanto malevolmente dice McKinsey, Yeshùa traboccava d'amore per i bambini. In un'altra occasione impose loro le mani:

"Allora gli furono presentati dei bambini perché imponesse loro le mani e pregasse; ma i discepoli li sgridavano. Ma Gesù disse: «Lasciate i bambini, non impedite che vengano da me, perché il regno dei cieli è per chi assomiglia a loro». E, imposte loro le mani, se ne andò via di là" (Mt 19:13-15. Vedi anche Lc 18:15-17).

In questo episodio vediamo la differenza di atteggiamento tra Yeshùa e i suoi discepoli. Quest'ultimi rimproverarono i bambini temendo che potessero infastidire il loro Maestro, ma Yeshùa disse loro di non negare a questi piccoli di stare con lui. L'atto di imporre le mani aveva, tra l'altro, il significato di trasmettere una benedizione per la salute o in generale per propiziare una vita prospera al cospetto di Dio e degli uomini. Ai tempi di Yeshùa le madri israelite avevano la consuetudine di presentare i loro figli piccoli ai rabbini più pii affinché li benedicessero (cfr. Gn 48:13-20).

«In Marco 9:25-26 Gesù disse: "Spirito muto e sordo, ti ordino, esci da lui e non entrare più in lui. di lui". In questo caso, gli eventi mostrano chiaramente che Gesù sbagliò sotto due aspetti principali: (a) Lo spirito non poteva essere sordo alla luce del fatto che lo udì e uscì. Se lo spirito era davvero sordo, come affermava Gesù, allora perché acconsentì ai suoi comandi? E (b) lo spirito non poteva essere muto perché gridava. Gli esseri muti non emettono suoni.»

Nei tempi biblici tutte le malattie erano attribuite ai demòni. I cosiddetti indemoniati menzionati nei vangeli spesso erano in realtà persone che manifestavano malattie allora sconosciute come l'epilessia. Gli evangelisti usarono un linguaggio relativo ai loro tempi. In questo modo lo spirito "muto e sordo" era in realtà una patologia che rendeva muti e sordi e non un demòne che era muto e sordo, cosa ridicola dato che i veri demòni non sono simili agli esseri umani che soffrono di malattie e malformazioni. Comunque anche ammesso che in questo caso si parli di un vero indemoniato (cfr. il contesto: vv. 14-29) l'analisi del testo biblico rivela che fino all'espulsione del demònio il bambino era effettivamente muto e sordo[11] tanto che, secondo le parole del padre, "quando si impadronisce di lui [il demòne], dovunque sia, lo fa cadere a terra; egli schiuma, stride i denti e rimane rigido" (v. 18). Quando il fanciullo fu condotto da Yeshùa "lo spirito cominciò a contorcere il ragazzo con le convulsioni; e, caduto a terra, si rotolava schiumando" (v. 20). Solo una volta compiuto l'esorcismo

[11] Quando Marco parla di un demone muto e sordo si riferisce a ciò che manifestava il soggetto sotto il possesso demoniaco e non che lo spirito fosse un minorato psicofisico!

“lo spirito, gridando e straziandolo forte, uscì” (v. 26). Naturalmente fu il bambino a contorcersi e a gridare sotto l’influenza dello spirito uscente.

«In Marco 8:35 Gesù disse: "Poiché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà". Quale vangelo? Come diavolo avrebbe potuto Gesù fare questa affermazione, quando non c'era nessun vangelo durante la sua vita? Il vangelo non entrò in scena se non anni dopo la crocifissione. Un commento di questa natura smaschera o una falsità storica o un successivo falso.»

La natura di questa critica porta alla luce, per l’ennesima volta, la scarsa, per non dire nulla, preparazione per affrontare un discorso serio sulla Scrittura. L’autore confonde i quattro evangeli, opere composte decenni dopo la morte di Yeshùa con il significato del termine greco che qui usa l’evangelista Marco. *Euanghelion* è un sostantivo che significa basilarmente “buona notizia”. Leggiamo il versetto nella *TNM*: “Infatti chi vuole salvare la propria vita la perderà, ma chi perde la vita per amor mio e della buona notizia la salverà”. Ora dovrebbe essere tutto più chiaro. Yeshùa sta parlando della buona notizia del regno di Dio, fulcro del suo insegnamento, che lui stesso ha diffuso nel suo ministero[12].

«In Giovanni 7:38 Gesù disse: "Chi crede in me, come ha detto la Scrittura, fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo ventre". Il problema con questo commento sta nel fatto che non esiste una tale affermazione nell'Antico Testamento. Dove ha detto questo la "Scrittura", cioè l'Antico Testamento? Sebbene i biblisti abbiano cercato di fare affidamento su Isa. 44:3, Isa. 55:1, Ez. 47:1, e molti altri versetti per avere supporto, le loro risposte non sono soddisfacenti. Basta leggere questi versetti per vedere che non sono applicabili.»

Quando delle citazioni fatte dagli scrittori neotestamentari non trovano esatta corrispondenza nelle Scritture Ebraiche la soluzione dell’apparente problema va ricercata nella tecnica del *midràsh*. Nella parte VIII, domanda 14, di questa serie di studi dedicati al lavoro di McKinsey a proposito di Zc 11:12,13 e Mt 27:9,10 ho scritto:

«Matteo usò la tecnica del *midrash* che attualizza i racconti della Bibbia ebraica senza sentire il bisogno di far combaciare tutti gli elementi dei due racconti (quello utilizzato come tipo e quello dell’adempimento). Gli autori biblici neotestamentari fecero sovente riadattamenti delle narrazioni della Bibbia ebraica per i loro fini esegetici.»

[12] Vedi Lc 4:43. Cfr. 2Sam 4:10 dove il traduttore greco usa il termine εὐαγγέλια (*euanghelia*) per indicare la presunta buona notizia della morte di Saul. *Euanghelion* compare 76 volte nelle Scritture Greche e mai si riferisce alle biografie di Yeshùa scritte dai quattro evangelisti.

Anche Yeshùa fece la stessa cosa adattando il contenuto di certe Scritture all'insegnamento che stava sviluppando. Nel nostro caso un testo che si adatta bene a Gv 7:38 lo troviamo in Is 58:11: "Il SIGNORE ti guiderà sempre, ti sazierà nei luoghi aridi, darà vigore alle tue ossa; tu sarai come un giardino ben annaffiato, come una sorgente la cui acqua non manca mai". Forse però Yeshùa stava pensando all'avvenimento di Meriba, quando Mosè colpì la roccia e fece sgorgare acqua per dissetare il popolo sofferente (Es 17:1-7). È interessante che Paolo, facendo un suo personale *midràsh*, applicò quell'avvenimento a Yeshùa come antitipico masso di roccia spirituale da cui sgorga la vera "bevanda spirituale" (1Cor 10:1-4). Ciò che valse per Yeshùa vale anche per i suoi discepoli che diventano figurativamente "fiumi d'acqua viva". È evidente che McKinsey – e con lui la stragrande maggioranza dei detrattori della Bibbia – non ha idea di cosa sia la tecnica del *midràsh*.

«In Matt. 9:13 Gesù sembrava aver fatto una dichiarazione piuttosto profonda quando disse: "Io non sono venuto a chiamare dei giusti, ma dei peccatori". Il problema con questo commento sta nel fatto che si scontra con Marco 10:18, che dice: "Gesù gli disse: Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, tranne uno solo, cioè Dio.". Se non ci sono altri buoni all'infuori di Dio, allora non ci sono giusti all'infuori di Dio. Se non ci sono altri giusti all'infuori di Dio, allora non ci sono giusti da chiamare. Se non ci sono giusti da chiamare, allora Gesù non avrebbe potuto chiamare i giusti, anche se avesse voluto. Quindi cosa ci dice l'affermazione? Niente. Anche se apparentemente profonda, realisticamente l'affermazione è insensata.»

Per la considerazione di Mr 10:18 vedere Ricerche Bibliche n. 45 pag. 11, n. 46 pag. 48. Come spiegato in questo studio la parola *agathos*, buono, ha valore assoluto solo per Dio. Per esempio, il fatto che la Scrittura dica che solo Dio è la personificazione dell'amore (1Gv 4:8) non vuol dire che gli essere da lui creati non possono manifestare amore. Anzi il frutto dello spirito che deve essere manifestato da ogni vero credente, menzionato in Gal 5:22, ha come primo attributo l'amore. Quindi Dio è amore in grado superlativo, irraggiungibile da qualsiasi creatura, umana o angelica. Allo stesso modo anche se l'uomo può manifestare un certo grado di bontà[13] solo Dio è buono in senso assoluto. È evidente che l'obiezione dell'autore di *Biblical Errancy* denota pregiudizio e, in fin dei conti, è lui che fa affermazioni insensate.

«Uno dei casi più evidenti di apparente profondità del nostro presunto salvatore si trova in Marco 6:10, in cui Gesù dice: "Dovunque entriate in una casa, lì rimanete finché non ne sarete usciti" (ASV).

[13] In Gal 5:22 il sostantivo *agathosyne*, bontà, deriva dall'aggettivo *agathos*, buono.

Ora cerchiamo di non essere ridicoli. Cos'altro potresti fare se non rimanere in una casa finché non te ne vai? C'è una terza opzione?»

Il passo parallelo di *Mt* recita: "In qualunque città o villaggio sarete entrati, informatevi se vi sia là qualcuno degno di ospitarvi, e abitate da lui finché partirete" (10:11). Anche Luca riporta il fatto: "In qualunque casa entrerete, in quella rimanete e da quella ripartite" (9:4).

I due testi di *Mr* e *Lc* vanno compresi alla luce del passo mattaico. Matteo narra questo episodio con più precisione degli altri evangelisti. Egli dice che gli apostoli, nei loro viaggi evangelistici, avrebbero dovuto prima cercare un alloggio stabile come punto base per la loro attività di predicazione. Per questo Yeshùa dice "Non prendete nulla per il viaggio: né bastone, né sacca, né pane, né denaro, e non abbiate tunica di ricambio" (Lc 9:3). La generosa ospitalità orientale avrebbe sopperito ai bisogni fisici dei predicatori (cfr. Mt 10:11; Lc 10:4-6). L'evangelista Luca aggiunge un particolare che gli altri evangelisti tralasciano: "Quindi restate in quella casa, mangiando e bevendo ciò che vi viene dato, perché l'operaio merita la sua paga. *Non vi trasferite da una casa all'altra*" (10:7)[14]. Una volta trovata ospitalità, i discepoli non dovevano cambiare alloggio, ma rimanevano lì finché non avrebbero lasciato il villaggio. I padroni di casa avrebbero così ricevuto una testimonianza approfondita. Quindi, Yeshùa non stava dicendo una banalità, come sostiene McKinsey, ma stava dando istruzioni su come comportarsi una volta ricevuta ospitalità. Solo quando il villaggio aveva ricevuto una efficace predicazione della buona notizia i predicatori itineranti avrebbero dovuto "uscire" dalla casa ospitante per andare in un nuovo villaggio[15].

«In Matt. 5:16 Gesù rivelò chiaramente l'importanza che attribuiva a far conoscere a tutti le proprie buone azioni dicendo: "Risplenda la vostra luce davanti agli uomini, affinché vedano le vostre buone opere". Ma un capitolo dopo, in Matt. 6:1, Gesù dice: "Guardatevi dal fare la vostra elemosina davanti agli uomini, per essere visti da loro; altrimenti non avrete alcuna ricompensa dal Padre vostro che è nei cieli". Quindi da un lato ti viene detto di far conoscere a tutti le tue buone azioni, mentre dall'altro ti viene detto di tenerle sotto il cappello, se vuoi raggiungere il paradiso. In sostanza, siamo di fronte a un altro esempio di testimonianza contrastante che potrebbe generare schizofrenia!»

Risparmiamo la facile ironia su queste osservazioni. Comunque, anche dalle più banali analisi possiamo trovare spunti per fare una buona esegesi. McKinsey, come al solito, estrapola un testo dal suo contesto e fa un'applicazione senza approfondire né il senso del verso, né il significato dei termini implicati. In Mt 6:1 Yeshùa condanna il formalismo religioso e l'ipocrisia nascosta dietro le buone

[14] Enfasi aggiunta.

[15] Mt 10:11 lo sottintende dicendo: "In qualunque città o villaggio sarete entrati […] e abitate da lui finché partirete [dal villaggio ovviamente]"

azioni. Analizzando bene il testo vediamo che il termine greco usato da Matteo per “essere visti” è il verbo *theaomai* che tra le sue sfumature di significato ha “essere guardati con ammirazione”; «aveva, nell'antico uso greco, il senso di uno sguardo meravigliato»[16]. Yeshùa non condanna l’operare alla vista degli altri, come del resto faceva lui stesso, ma il cattivo motivo per cui lo si sta facendo. Così una buona azione fatta con ipocrisia annulla il bene insito in essa. Il contesto di Mt 6 conferma questo intendimento (vv. 2-6).

«Uno dei conflitti più lampanti negli insegnamenti di Gesù viene alla luce quando confrontiamo Luca 16:9, che dice: "Fatevi amici del mammona dell'ingiustizia", con Luca 16:13, che dice: "Voi non potete servire Dio e Mammona." Apologeti hanno cercato di risolvere questa incoerenza per secoli e qualsiasi teoria è piuttosto vacua. Se non puoi servire sia Dio che mammona, se devi scegliere tra i due, allora sarebbe sciocco diventare amico di mammona, come richiede la Bibbia, perché ciò comporterebbe l'esclusione di Dio.»

Innanzitutto vediamo il testo greco di Lc 16:9 nella sezione che ci interessa:

ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας
eautois poinsate filus ek tu mamona tes adikias
a voi stessi fate amici per mezzo di mammona dell’ingiustizia

Come si evince dal testo greco qui non si tratta di essere amici di mammona, come intende McKinsey, ma di servirsi di mammona per farsi degli amici. L’autore prima di partire con questa assurda critica avrebbe dovuto esaminare il contesto. Questa è la prima cosa da fare se si vuole comprendere il pensiero dell’agiografo. Nel nostro caso l’osservazione di Yeshùa è conseguenza della parabola del fattore infedele appena pronunciata (vv. 1-8). Il fattore (economo per *TNM*) viene lodato dal suo padrone, nonostante la sua disonestà, per l’accortezza con cui aveva provveduto al suo futuro finché c’era ancora tempo. Nella parabola quindi l’esempio del fattore sta nel modo provvidenziale con cui si è assicurato un avvenire che altrimenti gli sarebbe stato precluso dal suo padrone. «Non appena si osserva che è solamente questo fatto che importa e non l’ingiustizia del fattore, la parabola perde ogni carattere scabroso e immorale»[17]. Il proseguo del v. 9 conferma questa conclusione:

- “Chi è fedele nelle cose minime, è fedele anche nelle grandi; e chi è ingiusto nelle cose minime, è ingiusto anche nelle grandi” (v. 10). Questo testo di chiara applicazione serve come introduzione al verso successivo. «Gesù passa dalla prudenza dimostrata dal fattore alla fedeltà di cui mancava e pone un principio universale di cui fa l'applicazione nei seguenti.

[16] Vine’s Dictionary. Appropriatamente la *ND* traduce il verbo “essere da loro ammirati”.
[17] Nota a corredo del v. 9 nella Bibbia Concordata.

[…] la *fedeltà* non dipende dall'ammontare affidato ad uno, bensì dal sentimento di responsabilità che, egli nutre in cuore.»[18].

- "Se dunque non siete stati fedeli nelle ricchezze ingiuste [*mamonà tes adikìas*], chi vi affiderà quelle vere?" (v. 11). Anche qui Luca usa la parola Mammona che è un termine grecizzato dall'ebraico per indicare ricchezza. Le ricchezze di questo mondo sono definite ingiuste perché non sicure e ingannevoli. Spesso conducono l'uomo alla rovina spirituale. Per contro le vere ricchezze (gr. *mamonà alethinòn*) – cioè tutto ciò che viene dallo spirito di Dio – sono eterne (cfr. Mt 6:19,20). Quindi accedere alle vere ricchezze del Regno di Dio dipende da come usiamo i beni di questo mondo. Se siamo stati infedeli nell'uso di tali ricchezze materiali non potremo beneficiare delle vere ricchezze, quelle spirituali, né in questa vita, né in quella avvenire.
- "E, se non siete stati fedeli nei beni altrui, chi vi darà i vostri?" (v. 12). Qui i "beni altrui" corrispondono alle "ricchezze ingiuste" e "vostri" corrisponde alle "ricchezze vere ". Come buoni amministratori di Dio dobbiamo usare le nostre risorse materiali a favore della buona notizia condividendole anche con chi è nel bisogno (cfr. Mt 25:31-46). Le ricchezze di questo mondo non sono effettivamente nostre in quanto tutto ciò che possediamo ci è stato affidato da Dio come suoi economi (cfr. 1Cro 29:14,15; Sl 89:11). «Se siamo fedeli a ciò che è minimo, è una prova che siamo figli di Dio, ed egli affiderà alla nostra fiducia ciò che è di infinita importanza, anche le ricchezze eterne e la gloria del cielo»[19].
- "Nessun domestico può servire due padroni; perché o odierà l'uno e amerà l'altro, o avrà riguardo per l'uno e disprezzo per l'altro. Voi non potete servire Dio e Mammona" (v. 13). Il giusto epilogo della parabola e della sua applicazione. In questo verso è interessante il verbo usato da Luca: *duleuo*. Indica agire come uno schiavo (da *dulos*, schiavo). Chi si rende schiavo della ricchezza (Mammona) permea la sua mente di pensieri materialistici non dando spazio alle vere ricchezze, quelle spirituali. Anziché utilizzare Mammona per il bene se ne diventa dipendenti. Ecco perché Yeshùa conclude: "Non potete servire Dio e Mammona".

«Un'altra delle affermazioni di Gesù che contraddicono numerosi versetti biblici si trova in Matt. 19:26, che dice: "Agli uomini questo è impossibile; ma a Dio ogni cosa è possibile". Se qualcosa è impossibile da fare per gli uomini, allora perché mai Gesù avrebbe detto in Marco 9:23 che: "Ogni cosa è possibile a colui che crede?" Perché ha detto in Giovanni 14:14: "Se mi chiederete qualcosa

[18] *Commentario del Nuovo Testamento.*
[19] *Barnes' Note*.

nel mio nome, la farò?" E perché ha detto in Matt. 17:20: "Se avete fede quanto un granellino di senape, direte a questo monte: Spostati di qui in là; ed esso si sposterà; e nulla ti sarà impossibile?" Notate che l'ultimo versetto dice che niente sarà impossibile. In pratica, l'inesattezza di quest'ultima affermazione è dimostrata dal fatto che nessuno, con o senza fede, ha mai ordinato con successo a una montagna di muoversi. Il versetto del seme di senape, in cui Gesù dice che nulla è impossibile a coloro che hanno fede, si scontra anche con Marco 9:29, che dice: "Questa specie di spiriti non si può fare uscire in altro modo che con la preghiera". Secondo il primo è necessaria solo la convinzione per fare qualsiasi cosa. Ora richiede preghiera e digiuno.»

Innanzitutto vediamo cosa ha provocato l'affermazione di Mt 19:26. L'antefatto è il colloquio di Yeshùa con un giovane ricco (vv. 16-22). Vedendo la reazione negativa del giovane alle sue parole Yeshùa fa un'osservazione: "E Gesù disse ai suoi discepoli: «Io vi dico in verità che difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli. E ripeto: è più facile per un cammello passare attraverso la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio»" (vv. 23,24)[20]. Al che i discepoli interdetti chiedono: "Chi dunque può essere salvato?". È a questa domanda che Yeshùa risponde: "Agli uomini questo è impossibile; ma a Dio ogni cosa è possibile". Ciò che è impossibile agli uomini è ottenere la salvezza eterna con il loro sforzi (cfr. Sl 49:7,8). Comunque, in diretta risposta alla reazione del giovane ricco, Yeshùa vuol lasciare aperta la porta della salvezza anche a chi vive nella ricchezza. Non necessariamente a tutti i ricchi sarà negato l'accesso al regno di Dio; non tutti i ricchi sono egoisti o avidi materialisti (cfr. 1Tm 6:17). A costoro Dio darà l'aiuto necessario per superare gli ostacoli posti dalla loro condizione agiata.

Queste osservazioni mitigano l'espressione di Mr 9:23: "Ogni cosa è possibile per chi crede". È chiaro che se la salvezza eterna non appartiene all'uomo procurarsela l'espressione "ogni cosa" ha un senso generale e non assoluto. Il contesto riguarda la guarigione di un indemoniato (vv. 14-27). Alla richiesta del padre "se puoi fare qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci" (v. 22) Yeshùa risponde come sopra facendo ricadere su di lui la responsabilità della guarigione. È come se gli avesse detto: "Tu puoi credere in me? Perché tutte le cose sono possibili a chi crede". L'ostacolo maggiore alla guarigione era la mancanza di fede del richiedente[21]. L'insegnamento che possiamo trarne è che nella nostra debolezza possiamo confidare in Dio che troverà la soluzione più adatta per noi, anche se non necessariamente un miracolo. Spesso Dio concede la forza interiore per sopportare una difficoltà. La Sua vicinanza infonde coraggio e speranza al sofferente. In vista di tutto ciò, come già spiegato sopra, la frase del v. 23 va vista come un'iperbole, un'espressione volutamente forzata per trasmettere un

[20] Per la traduzione "cammello" considerare il corso di Propedeutica, lezione 9, pagg. 54,55 del primo anno accademico della Facoltà.

[21] Confrontare l'atteggiamento positivo del lebbroso in Mr 1:40 e dello zoppo di At 14:9,10.

insegnamento che non va assolutamente presa alla lettera come fa McKinsey. Ciò è avvalorato dall'altro versetto citato dall'autore di *Biblical Errancy*: "Se avete fede quanto un granello di senape, potrete dire a questo monte: "Passa da qui a là", e passerà; e niente vi sarà impossibile" (Mt 17:20). Per chi non ha dimestichezza con il modo di parlare del mediorientale di 2000 anni è facile prendere tutto alla lettera. Gli ebrei dei tempi biblici per rafforzare un concetto presentavano confronti esagerati, iperbolici appunto. I primi fruitori del messaggio biblico comprendevano cosa significavano in realtà i concetti iperbolici e non si scandalizzavano, come fanno oggi alcuni lettori sprovveduti della Bibbia.

Quanto a Gv 14:14 che dice: "Se mi chiederete qualche cosa nel mio nome, io la farò" non si capisce cosa c'è di strano in questa dichiarazione. Yeshùa non ha detto "farò qualsiasi cosa chiederete". Anche qui è necessario usare intelligenza. Se ciò che chiediamo non è in armonia con la volontà di Dio non otterremo assolutamente nulla. Quel "qualche cosa", infatti, deve avere relazione con la seguente espressione: "Nel mio nome" che limita il campo d'azione della risposta di Dio all'ambito della sua volontà. L'apostolo Giacomo espresse questo concetto basilare così: "Da dove vengono le guerre e le contese tra di voi? Non derivano forse dalle passioni che si agitano nelle vostre membra? Voi bramate e non avete; voi uccidete e invidiate e non potete ottenere; voi litigate e fate la guerra; non avete, perché non domandate; domandate e non ricevete, perché domandate male per spendere nei vostri piaceri" (Gc 4:1-3).

McKinsey sbaglia anche nell'applicazione di Mt 17:20 quando dice: «È necessaria solo la convinzione per fare qualsiasi cosa». A parte il discorso iperbolico che abbiamo già trattato, Yeshùa non ha mai supportato una fede teorica, tantomeno qui. Il suo insegnamento è costellato di incitamenti a operare come ad esempio in Mt 7:21: "Non chiunque mi dice: Signore, Signore! entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli". Il pessimo commentatore isola le frasi e prende lucciole per lanterne, come fa McKinsey, il buon esegeta contestualizza.

Nel prossimo numero di Ricerche Bibliche continueremo con altre obiezioni sulla figura di Yeshùa.

TORNA ALL'INDICE

Elia e la voce del Silenzio

Disegno di Stefano Levi Della Torre

Il ruolo della donna secondo Dio
di Alessandra Zangarelli

Il testo di Genesi 2:18,20-22 riporta la creazione dell'uomo e della donna. In questo testo emergono dei punti importanti:

- Non è buona l'esistenza solitaria dell'uomo. Questa sua esistenza diventa, dunque, positiva subito dopo la creazione della donna. Dio considerò tutto "molto buono" dopo la creazione di Eva.
- Adamo (*adàm*), "terroso", ha autorità sul mondo animale, ma è incompleto.
- Dio prese da Adamo una sua *tzelà*, "metà".

Quando ci soffermiamo sul racconto della creazione della donna, scopriamo che Dio creandola non la fece divisa e distinta dall'uomo formandola dalla polvere della terra, come avviene per Adamo. L'agiografo ci dice che la fece prendendo la metà (*tzelà*) di Adamo, e quindi la donna era un sostegno "come una che gli sta di fronte" (*èser knegdò*). La parola *èser* in ebraico significa "aiuto"; non è qualcuno di inferiore e asservito, piuttosto si riferisce ad un alleato più capace, intelligente… È la stessa parola che nelle Scritture Ebraiche si utilizza in riferimento a Dio[22]. Il salmista usò questo termine quando scrisse: "Alzo gli occhi verso i monti, da dove mi verrà l'aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto il cielo e la terra"[23]. Colui che aiuta è quello che ha qualcosa da offrire a colui che ha bisogno di sostegno. Adamo aveva bisogno di aiuto. Non aveva un compagno e Dio gliene creò uno, Eva, "l'aiuto convenevole". La seconda parola, *knegdò*, mostra il tipo di aiuto che Dio diede ad Adamo. Il termine significa "di fronte a". In altri termini, la donna e l'uomo dividono la stessa dignità. Dio provvide per l'uomo un aiuto a lui corrispondente. La donna non fu creata per servire l'uomo, ma per servire con l'uomo. L'ingresso della donna nel mondo è salutato dalla prima espressione di gioia dell'uomo: "Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna [*ishà*] perché è stata tratta dall'uomo [*ish*]"[24]. Possiamo dire che Adamo è divenuto maschio dopo la creazione di Eva, in quanto non è più *adàm* ma *ysh*. Credo che sia impossibile parlare, nel racconto biblico, dell'uomo e della donna separatamente; in esso si parla di "coppia", "ossa delle mie ossa", "carne della mia carne". Nel testo della Genesi è affermato che "l'uomo è fatto ad immagine di Dio" (1:26). Dio nella Scrittura presenta delle ipostasi, maschile e femminile. Viene definito "Padre" (Mt 7:11); "madre" (Is 66:13). La sua presenza, *shekinà* in ebraico, è un sostantivo femminile. Giovanni afferma che: "Dio è spirito" (Gv 4:24); la parola *rùakh* in ebraico

[22] ES 18:4; De 33:7,26,29; Sl 20:2; 33:20; 70:5; 89:19; 115:9,10,11; 121:1,2; 124:8; 146:5; Os 13:9.
[23] Sl 121:1,2.
[24] Genesi 2:23.

è femminile. In pratica Dio nella Scrittura presenta un'immagine maschile e femminile. L'essere umano è per questo che viene definito dall'agiografo "a immagine di Dio". Nel progetto di Dio, quale era dunque il ruolo della donna? Quando Dio ha presentato per la prima volta il suo piano, ha detto: "Siate fecondi e moltiplicatevi; riempite la terra, rendetevela soggetta, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra" (Ge 1:28). Detto in chiave moderna, Dio parla di una *leadership* condivisa che ha implicazioni globali. Dopo il peccato, Adamo disse: "La donna che tu mi hai messa accanto …"[25]. Adamo non disse semplicemente: "La donna che tu mi hai dato" ma specificò: "che tu mi hai messo accanto". Adamo era consapevole che Eva non era una sua "proprietà", piuttosto era una sua "collega di governo", tanto quanto sua compagna di vita. Dio creò l'uomo e la donna e poi condivise con loro una parte della Sua autorità: essi avrebbero partecipato con Lui al governo del mondo. La bellezza dei primi due capitoli di *Genesi* è seguita dalla tragedia comune riportata in *Genesi* al capitolo tre. Un dettaglio spesso trascurato è l'unità della coppia al momento del peccato. Quando il serpente parlò alla donna, le domandò: "Come! Dio vi ha detto di non mangiare da nessun albero del giardino?"[26]. Il serpente si rivolge al plurale: infatti, Eva rispose a sua volta al plurale, dicendo: "Del frutto degli alberi del giardino ne possiamo mangiare …"[27]. La risposta del serpente è ancora al plurale: "No, non morirete affatto"[28]. Anche se gli unici interlocutori attivi del discorso sono Eva e il serpente, il testo suggerisce che Adamo fosse presente come complice silenzioso del misfatto. La supposizione è poi accertata quando il testo biblico ci riferisce chiaramente che, dopo averne mangiato, Eva "ne diede anche a suo marito, che era con lei, ed egli ne mangiò"[29]. Da questo momento in poi il peccato entra nel mondo. Dio, nel prevedere le conseguenze di questo stato di cose, fa questa affermazione: "I tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli dominerà su di te" (3:16). Si tratta di una maledizione sulla donna come hanno sostenuto i padri della chiesa? Tertulliano definisce la donna "la porta del diavolo"; Agostino "ringrazia Dio per averlo allontanato dalle donne"; Tommaso afferma: "La donna è qualcosa di deficiente e di occasionalmente prodotto. Solo l'uomo risponde alla definizione della natura umana, la cui differenza specifica è di essere dotato di intelligenza e di ragione". Quella di Dio non fu una maledizione, ma piuttosto una previsione, che purtroppo è stata fraintesa e considerata una maledizione per la donna e un'autorizzazione nei confronti del predominio maschile. La storia biblica si pone in netto contrasto con i miti greci (da cui i padri della chiesa hanno attinto). Il male non entrò nel mondo a causa di una donna, Pandora, ma attraverso una coppia umana. Entrambi i generi

[25] Genesi 3:12.
[26] Genesi 3:1.
[27] Genesi 3:2,3.
[28] Genesi 3:4.
[29] Genesi 3:6.

parteciparono. Entrambi si resero colpevoli davanti a Dio ed entrambi ne avrebbero pagato le conseguenze. Possiamo affermare che l'epoca della sottomissione della donna e la sua mortificazione avvengono nell'epoca in cui nel creato entra il peccato e, come conseguenza, la violenza, la discriminazione, il pregiudizio e l'ingiustizia, tutti fattori estranei al piano di Dio (Ge 1-2) e al piano finale di Dio che consiste in un ritorno alle origini (Ap 21-22). Il testo di Genesi 3:21 ci dice che Dio anche dopo la caduta continua a considerare l'uomo e la donna in maniera paritaria. L'agiografo sottolinea: "Dio il Signore fece ad Adamo e sua moglie delle tuniche di pelle, e li vestì". Secondo il testo di Levitico 7:8 notiamo che la pelle del sacrificio espiatorio era messa da parte per i sacerdoti. Nel testo di Genesi possiamo vedere la meravigliosa grazia di Dio: Egli concede ad Adamo ed Eva la "pelle dell'offerta"[30] (dono riservato ai sacerdoti), riconosce (nonostante la loro condizione di peccato) implicitamente entrambi come sacerdoti; di ciò ne troviamo conferma nelle Scritture Greche dove è scritto: "Ma voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una generazione santa, un popolo che Dio si è acquistato, perché proclamiate le virtù di colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua luce meravigliosa"[31].

Il volere di Dio riguardante i ruoli paritari nella relazione maschio-femmina ci proviene anche dalla letteratura sapienziale. Nel Cantico dei Cantici viene descritta la condizione della donna secondo il volere di Dio. La presunta maledizione di Genesi 3:16 è invertita nel Cantico 7:11, dove emerge il concetto di un rapporto reciproco. Vediamo:

"Io moltiplicherò grandemente le tue pene e i dolori della tua gravidanza; con dolore partorirai figli; i tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli dominerà su di te"[32].

"Io sono del mio amico, verso me va il suo desiderio"[33].

"Il mio amico è mio, e io sono sua: di lui, che pastura il gregge fra i gigli"[34].

In questa opera non emerge nessun tratto di subordinazione o sottomissione. Al contrario è la donna che pianifica le relazioni con il suo amato. Nel libro dei Proverbi 31:10-31 l'agiografo descrive una donna che è totalmente estranea agli schemi culturali e sociali dell'Antico Oriente. La donna secondo il volere di Dio è focalizzata sulla famiglia, è una donna d'affari, stimata, indipendente, una *leader*. Lontana da ogni forma di dominazione maschile. L'epoca in cui viviamo è una "storia di scelte sbagliate" in cui l'uomo sperimenta il silenzio di Dio e la sospensione del suo piano, non per volontà di Dio ma per un uso sbagliato da parte dell'uomo del libero arbitrio. Molto significative sono le parole del teologo B. F. Wescott:

[30] In senso metaforico Dio stesso compie il sacrificio per mezzo di Yeshua.
[31] 1Pietro 2:9.
[32] Genesi 3:16.
[33] Cantico dei Cantici 7:11.
[34] Cantico dei Cantici 2:16.

"Facile è capire come l'idea di un tutto ordinato legato all'uomo e considerato indipendentemente dall'uomo diventi il tutto ordinato separato da Dio. L'uomo caduto imprime il suo carattere su quell'ordine di cose che è la sfera della sua attività … Il mondo, invece di rimanere l'espressione verace della volontà di Dio soggetto alle condizioni del suo ordine creazionale, ne diviene il rivale"[35].
Potremmo definire il mondo cosmico come sistema organizzato, governato e controllato dall'uomo che esclude Dio e gli si oppone, e lo potremmo definire il regno delle tenebre, un regno dove la donna vive un ruolo che le viene attribuito dall'uomo e non da Dio. La Scrittura ci dice che Cristo ha abbattuto il muro di separazione e di inimicizia verso Dio. Paolo nella lettera agli Efesini afferma:
"Ma ora, in Cristo Gesù, voi che allora eravate lontani, siete stati avvicinati mediante il sangue di Cristo. Lui infatti, è la nostra pace; lui che di due popoli ne ha fatto solo uno e ha abbattuto il muro di separazione abolendo nel suo corpo terreno la causa dell'inimicizia"[36].
Essendo in Adamo tutti nella stessa condizione di perdizione e sotto il giudizio di Dio, non potevamo fare nulla per risolvere questa drammatica situazione. Ma Dio ha provveduto donando suo figlio per noi. Eravamo lontani, ma siamo stati avvicinati mediante il sacrificio di Cristo ed è lui che ha distrutto il muro di separazione che ci teneva lontani dal Signore, abolendo nel suo corpo la causa dell'inimicizia. Il peccato non ha trovato impreparato il Signore. Per questo l'apostolo Paolo poté affermare:
"Non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù"[37].
La missione di Yeshua non era parziale ma inclusiva di entrambi i generi. Yeshua compie un passo rivoluzionario per il suo tempo e il suo ambiente, per la restaurazione dell'ordine della creazione secondo Genesi 1 e 2. Egli prende posizione contro qualsiasi morale di supremazia e di doppiezza. L'evangelista Giovanni racconta la storia della *donna colta in adulterio*[38]. I traduttori intitolano questo racconto come "la donna adultera". Chiudiamo gli occhi e immaginiamoci la scena:
"Umiliata, vestita solo in parte, la donna tremava di paura o forse anche di freddo e di vergogna. Il suo volto era sporco e rigato di lacrime. Intorno a lei si stava stringendo il gruppo che l'aveva trascinata fino alla parte del Tempio. Lei era fragile, inerme, circondata solo da uomini infuriati, ma anche dal disgusto riservato alle donne immorali. La gettarono a terra come un'oggetto nella strada polverosa, proprio ai piedi del famoso *Rabbi* di Nazareth. Non c'era bisogno di un giudice o di un tribunale: non era forse stata colta in adulterio dagli insegnanti della Legge e dai Farisei? La trappola

[35] B.F. Westcott, *The Gospel according to St. Jhon, Londra, John Murray,* 1908, 1:64-65.
[36] Efesini 2:13,14.
[37] Galati 3:28.
[38] Giovanni 8.

era stata ben architettata. In piedi alle spalle della donna, tra smorfie e sguardi accigliati, con le braccia conserte, aspettavano di vedere che cosa avrebbe fatto Yeshua".

Yeshua sarebbe entrato in contraddizione con la legge di Mosè? Perché questo racconto viene ricordato come la storia "della donna adultera?" Può una donna commettere adulterio da sola? Non sarebbe stato possibile coglierla "nell'atto di adulterio" da sola. E che ne era della legge biblica che quegli uomini sembravano sostenere con tanto zelo? Essa decretava che, in caso di adulterio, "entrambi", uomo e donna, sarebbero stati messi a morte[39]. Perché all'uomo fu permesso di prendere i suoi vestiti e fuggire? La tragica verità è che le loro azioni erano governate dalla cultura di appartenenza più che dallo zelo per la parola di Dio. Yeshua si abbassò a scrivere silenziosamente col suo dito nella polvere. La Bibbia non indica cosa Yeshua scrisse, ma è chiaro che egli non avrebbe favorito una cultura che privilegiava un genere a discapito dell'altro. Finalmente, egli aprì la bocca. Le sue parole calme e contate, misero a nudo quanti stavano ascoltando.

"Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei"[40].

Il testo continua dicendo che mentre Yeshua si piegava per continuare a scrivere il suo messaggio nella polvere, silenzio e colpa caddero sulla folla. La vergogna prese il posto della rabbia. Gli accusatori della donna, "uno ad uno se ne andarono". Il peccato della donna non era peggiore di quello commesso dall'uomo. Un giorno ogni essere umano si troverà davanti a Dio per essere giudicato (2Co 5:10). Questa non è l'unica volta in cui Yeshua andò contro le credenze di tutti i presenti. Il suo insegnamento sul matrimonio e sul divorzio era scioccante. Yeshua presupponeva che le donne avessero gli stessi diritti e responsabilità degli uomini. I Farisei speravano di coglierlo in errore tirando fuori un argomento tanto controverso come il divorzio. La risposta di Yeshua è molto importante. Egli spostò la loro attenzione su ciò che tutti avevano dimenticato: la parità tra uomo e donna che Dio stesso aveva stabilito nel giardino dell'Eden. Yeshua citò Genesi 1:23: "Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio: li creò maschio e femmina". Con questa citazione gettò le basi per il resto del discorso: l'uomo e la donna condividevano la medesima origine, essi avevano stessi diritti e doveri. Poi ricordò loro le parole pronunciate da Dio: "Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una stessa carne" (Ge 2:24; Mr 10:7). Che cosa voleva dire Yeshua al suo uditorio ricordando Genesi 2:24? Ai suoi tempi, i Giudei avevano una visione del matrimonio e del ruolo dei sessi che era molto distante da quella prevista dal piano di Dio. Il loro pensiero si era conformato a quello delle nazioni circostanti, governate dal costume greco e romano. Per una ragazza romana, il matrimonio significava rompere con tutto ciò che le era familiare; la sposa novella, una volta trasferitasi nel nucleo familiare del marito, avrebbe dovuto rinunciare

[39] Levitico 20:10; Deuteronomio 22:22.
[40] Giovanni 8:7.

perfino ai suoi dei. Le parole di Yeshua erano radicalmente differenti. Egli stava affermando che la donna non era in nessun modo inferiore, anzi, che l'uomo avrebbe dovuto prendere l'iniziativa nel rinunciare ai suoi diritti per sposarsi con lei. Era qualcosa di inaudito per il suo uditorio. Yeshua sottolineò l'unità e l'uguaglianza tra marito e moglie, citando il passo Genesi 2:24. Sono ancora due individui, ma uno solo nell'amore. Nell'unità nessuno è inferiore o superiore. Con la citazione finale: "L'uomo dunque, non separi quel che Dio ha unito" (Mr 10:9), Yeshua non si limitò a condannare il divorzio: egli stava comandando di non separare le persone in base a un sistema di valori umano. E se il divorzio fosse inevitabile? Yeshua spiegò che questa tragedia avviene a causa della durezza dei cuori (Mr 10:5). Comunque anche nel caso si verifichi il divorzio, la donna ha gli stessi diritti dell'uomo. Yeshua insegnò che:

"Chiunque manda via sua moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio verso di lei; e se lei ripudia suo marito e ne sposa un altro, commette adulterio"[41].

Yeshua stava andando contro secoli di insegnamento rabbinico! Le parole di Yeshua rafforzano il matrimonio riportando l'attenzione sul piano iniziale di Dio: la parità maschio-femmina. La donna con Yeshua sperimenta il piano iniziale di Dio; è chiamata sorella allo stesso modo dell'uomo che è chiamato fratello. In tal modo la donna occupa un posto suo nella comunità accanto all'uomo. Nell'ambito della teologia è in corso un dibattito tra coloro i quali sono sfavorevoli ad affidare ad una donna un ministero pastorale e coloro che non lo sono. Tutti sanno che la Bibbia è stata scritta da uomini e che per secoli è stata letta e interpretata prevalentemente da uomini. La maggior parte dei commentatori delle Scritture sono maschi e risentono delle tradizioni culturali, le quali hanno determinato pregiudizi ed una discriminazione di genere che ha accompagnato la figura femminile nella storia. Detto questo, coloro che sono sfavorevoli a che la donna abbia una funzione pastorale all'interno chiesa, spererebbero di trovare nella Bibbia un chiaro: "Così dice il Signore", ma non esiste! A mio avviso l'unico problema nell'affidare il ministero pastorale ad una donna è solo di ordine ermeneutico e culturale, e non teologico. Per sbrogliare questa matassa bisognerebbe condurre una trattazione che comprenda una lettura transculturale.

TORNA ALL'INDICE

COMUNICAZIONE

Contemporaneamente a questo numero della nostra rivista è stato pubblicato nel nostro sito (nella sezione *Libri, opuscoli, trattati*) il libriccino

La credente moderna e l'episcopato biblico

[41] Marco 10:10.

Excursus sui samaritani
di
Fausto Salvoni

Nota degli editori di Bibbiaoggi. Questo *excursus* sui samaritani, che segue la parabola del buon samaritano[42] è tratto dagli appunti scritti a mano di Fausto Salvoni (1907-1982) sulle parabole di Gesù. Le note tra parentesi, la trascrizione dei vocaboli ebraici e greci e alcune piccole parti sono di Paolo Mirabelli, che ne ha curato la revisione e strutturato il testo. Alla trascrizione del manoscritto hanno collaborato Cesare Bruno e Roberto Borghini.

Nel 721 avanti Cristo gli assiri invasero la Samaria e deportarono la popolazione, colmandone il vuoto con dei coloni: i samaritani rimasti si mescolarono con costoro e persero in tal modo la loro identità e purezza religiosa. Nel 538, i Giudei tornati in patria dopo l'editto di Ciro, ristabilirono la loro purezza nazionale e rifiutarono di accogliere i Samaritani come fratelli per avere sposato donne pagane e accolto l'idolatria. Questi a loro volta, che al contrario si ritenevano adoratori del Dio dei padri, costruirono un tempio sul monte Garizim (nel 420 avanti Cristo, o nel 332) e, dichiarando legittimo solo il loro sacerdozio, si racchiusero in uno spirito settario. Da quel momento il termine "samaritano" assunse per i giudei il valore di "eretico", "impuro", per cui ebbe inizio un perenne odio tra i due popoli. Diamo alcune linee guida e informazioni generali sui samaritani.

I due periodi storici. Secondo la tradizione samaritana la loro storia si divide in due grandi periodi. La prima: l'era del favore, che va dall'esodo al sacerdote Eli, il penultimo giudice. Giosuè, dopo avere conquistato il paese di Canaan, tramite Fineas, nipote di Aronne, costruì nel 2794 dalla creazione il tempio di Garizim. La seconda: l'era dello sfavore, che ebbe inizio con Eli e durerà fino al giorno del giudizio. Eli, che non era un sacerdote legittimo, eresse a Silo un santuario rivale a quello del Garizim. Da allora una parte del popolo restò fedele al legittimo sommo sacerdote Uzzi, mentre un'altra seguì Eli, e una terza cadde nell'idolatria. Di qui la collera del Signore contro Israele: una caverna inghiottì il tabernacolo e gli arredi del Garizim dove sono custoditi fino al giorno del secondo regno. Al tempo di Nabucodonosor trecentomila uomini rimpatriarono e ricostruirono il tempio.

Il credo samaritano. I samaritani dicono di essere rigorosamente monoteisti, "la mia fede è in te, Javè", e riconoscono in Mosè l'unico profeta di Dio, "e in Mosè, figlio di Nuran, tuo servo", e la

[42] NOTA DELLA REDAZIONE DI RICERCHE BIBLICHE: La parabola del buon samaritano, tratta dagli appunti scritti a mano di Fausto Salvoni, sarà da noi pubblicata del prossimo numero della nostra rivista, il n. 56 del 4° trimestre del 2023.

legge di Dio, “e nella santa legge”. Perciò i samaritani si definiscono i “custodi” della legge. La dimora scelta da Dio è il Garizim, non Gerusalemme. Il trattato extra-talmudico Masseket Kutim, o trattato sui Cuti, ossia i Samaritani, si chiede: “Quando li accetteremo?”, e vi risponde: “Quando i Cutim rinunceranno al Garizim e confesseranno Gerusalemme”. Anche i samaritani attendono “il giorno della vendetta e della ricompensa”, ossia il grande giorno del giudizio. Tutti gli uomini si presenteranno allora dinanzi a Dio che peserà sulla bilancia i loro meriti e demeriti, mentre gli angeli agiranno da difensori o da accusatori. I giusti andranno nel giardino dell’Eden e i malvagi nel fuoco eterno. Prima del IV secolo dopo Cristo, essi, al pari dei Sadducei, non accettavano la resurrezione, entrata nella dottrina giudaica, dopo il loro distacco dai giudei; il primo a parlarne fu il teologo samaritano Markha (IV secolo dopo Cristo).

La letteratura. L’unico libro per loro sacro è il Pentateuco (o Torah) cosiddetto samaritano, che è identico al testo masoretico. La scrittura antica è conservata come era originariamente (non quadrata) pur presentando circa 6000 varianti quasi sempre grafiche. Possiedono pure una versione aramaica del Pentateuco, o Targum; una copia di questi due fu portata in Europa dal viaggiatore romano Pietro Della Valle, che li aveva acquistati a Damasco nel 1616. I samaritani possiedono però anche altri sette libri di Cronache, e il Memar Markha (il Marqah; abbiamo voluto mantenere la grafia dei vocaboli usata da salvoni) o “insegnamento di Markha (Maqah)”, detto pure “libro delle meraviglie”, composto in aramaico-samaritano (derivato dall’aramaico palestinese). Il Defter (greco *difthera*, una specie di codice in pelle) è il libro che contiene tutte le norme liturgiche, le cui parti più antiche risalgono al III o IV secolo dopo Cristo. Lo Hillukh (codice di Halakha), “il cammino” (lungo le vie della legge), è una collezione di leggi, correlate da interpretazioni scritte tra il XV e XVI secolo. I Samaritani conservano con orgoglio il Rotolo di Alisha, conservato nella modesta sinagoga ricostruita a Nablus dopo il terremoto del 1927. Assicurano che è una copia del Pentateuco, fatta da Alisha, nipote di Eleazaro, nel XIII anno dell’insediamento degli Ebrei nel paese di Canaan. Di fatto appartiene a quanto pare al secolo IX o XII dopo Cristo con aggiunte del XVI secolo. Altri scritti sono meno importanti.

La liturgia. Conservano come unico sacrificio quello di Pasqua, che cade il 14 giorno del mese di Nisan (marzo-aprile) (Levitico 23,5) e che ricorda l’esodo degli Ebrei (Esodo12,14). Gli altri sacrifici, essendo ricollegati col tabernacolo, non si possono più praticare per la mancanza d’esso. In occasione della Pasqua, i samaritani, che ora sono in numero di 500 (la cifra è riferita al tempo in cui Salvoni scrive l’articolo), si trasferiscono sul Garizim. Si scelgono gli agnelli, uno per una o due famiglie, più alcuni di scorta per supplire quegli animali che risultassero ritualmente difettosi. Uomini, ragazzi e bambini vestiti con camici bianchi, alcuni con “il fez rosso”, si riuniscono per la cerimonia, e

attendono l'arrivo del sommo sacerdote, accompagnato dai sacerdoti e dagli anziani. Allora tutti si rivolgono in preghiera verso la cima del monte. Il sommo sacerdote sale su un masso e recita alcuni versetti della legge. Dei giovani specializzati, detti shohatim, afferrano gli agnelli e con un colpo deciso tagliano loro la giugulare. Le bestie muoiono così per dissanguamento (Genesi 9,4) e gli astanti si bagnano la fronte con il loro sangue che cola in una fossa appositamente scavata. Dopo il sacrificio tutti si abbracciano; poi prendono dei pezzi di pane azzimo ancora caldo con erbe amare e le offrono a Dio (anche le donne vi prendono parte). In seguito si scuoiano gli agnelli con acqua calda, e si verificano se sono senza difetti (come prescrive la legge); ne tolgono le interiora che vengono bruciate (salvo il cuore e il fegato), poi gli agnelli sono impalati e fatti cuocere in pozzetti di pietre arroventate per quattro ore. Nell'attesa il popolo grida: "Non v'è che un solo Dio" (Deuteronomio 6,4). La cena pasquale viene in fine consumata in piedi (Esodo12,11) e i resti arsi con il fuoco (Esodo12,10). La cerimonia che inizia all'imbrunire (tra le due sere del giorno, forse verso il tramonto) termina verso mezzanotte.

Il tempio samaritano. Il tempio stava eretto sul Garizim, anche se non si conosce bene il punto preciso in cui si trovava. Nel 1948 si sono scoperti a Sabbit, villaggio a nord-ovest di Latrun (è un centro urbano collinare di grande importanza strategica, dal momento che si erge sulla Valle di Ayalon e che domina la strada che conduce a Gerusalemme), le rovine di una delle loro sinagoghe, che fu studiata da E.L.Sukenik **(**Eleazar Lipa Sukenik, nato il 12 agosto 1889 e morto il 28 febbraio 1953, archeologo e professore di ebraico). Apparvero così due pavimenti musivi: il più antico (sotto il precedente di 15/18 centimetri) aveva un medaglione con due candelabri a sette braccia; vi era pure l'iscrizione: "Il signore è re per sempre e in eterno" (Esodo15,18, con scrittura samaritana).

Il rapporto tra giudei e samaritani. I giudei odiavano i samaritani a causa delle loro origini bastarde e delle loro divergenze religiose. "Contro due popoli sono irritato e il terzo non è neppure un popolo: quanti abitano sul monte Seir e i Filistei e lo stolto popolo che abita in Sichem" (Siracide 50,27s o 25-26). Gli abitanti del monte Seir sono gli Idumei, e non i samaritani, come ha erroneamente la versione greca, perché in tal caso sarebbero un doppione con "gli abitanti di Sichem", ossia i samaritani. Anche Giovanni, l'evangelista, parlando della samaritana, afferma che "i giudei non mantengono buone relazioni con i samaritani" (4,9). Gesù la rompe (espressione un po' arcaica e desueta) con tali querele come appare dell'esempio del buon samaritano (Luca 10,25-37) e dall'elogio dato al samaritano che, guarito dalla lebbra, tornò sui suoi passi per ringraziare Gesù, a differenza dei nove lebbrosi giudei, pur essi guariti, ma dimentichi del proprio dovere: "Era un samaritano; non si è trovato chi tornasse a render gloria a Dio, all'infuori di questo straniero?" (Luca17,16.18). Gesù manda in un paese samaritano alcuni inviati perché gli preparassero il suo soggiorno, ma quando non

viene ricevuto, perché diretto a Gerusalemme (e non al Garizim), rimprovera Giacomo e Giovanni che avrebbero voluto castigare quei samaritani con fuoco sceso dal cielo (Luca 9,52-55). Luca vede in questo invio, "per preparare la sua venuta", un preludio della missione di Filippo in Samaria (Atti 8,4-25), come Giovanni lo vede nel colloquio di Gesù con la samaritana (Giovanni 4). Imbevuti di spirito nazionalista e razziale, forse anche gli apostoli sono all'inizio titubanti nel vedere che dei convertiti si avevano pure tra i samaritani, per cui vi mandano Pietro e Giovanni, per vedere come stavano realmente le cose. Quando impongono le mani su quei credenti, in segno di comunione con i cristiani di Gerusalemme, scende lo Spirito Santo su quei neofiti, quasi per insegnare che anch'essi sono degni del Vangelo (Atti 8,15-17). In tal modo diveniva a tutti evidente "che non v'è preferenza di persone dinanzi al Signore che sta nel cielo". Lo capì Pietro che (in casa di Cornelio, il centurione romano) così disse: "In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenza di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto" (Atti10,34-35).

TORNA ALL'INDICE

«IN QUEL GIORNO», «FINO A QUESTO GIORNO»

L'arco della comunicazione narrativa nella Bibbia ebraica

di

Jean-Pierre Sonnet[43]

1. INTRODUZIONE

Un dinamismo significativo attraversa il racconto biblico, che distingue e connette due poli temporali: quello della storia raccontata, e quello della recezione del racconto di questa storia, nella proclamazione o nella lettura. Si potrebbe simbolizzare tale tensione tramite il rapporto che unisce due espressioni ricorrenti nella narrazione scritturale: «in quel giorno» e «fino a questo giorno»[44]. La prima si riferisce a un "giorno che conta"[45] nel passato fondatore di Israele: «In quel giorno (ביום

[43] Ringrazio Béatrice Oiry e Dominik Markl, lettori avveduti di una versione preliminare di questo saggio; il mio ringraziamento va anche a Emanuele Bordello, che l'ha tradotto in italiano.

[44] Per un rilevamento delle espressioni temporali nell'Antico Testamento, in particolare passando in rivista le due espressioni in questione (in una prospettiva di storia della redazione), si veda cf. S.J. DeVries, *Yesterday, Today, and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, Eerdmans, London 1975; si veda anche, in una prospettiva analoga, cf. J.C. GEOGHEGAN, *The Time, Place, and Purpose of the Deuteronomistic History. The Evidence of «Until this Day»*, BJS 347, Scholars, Atlanta 2006.

[45] Qui mi ispiro allo studio di cf. B. Oiry, *Le temps qui compte. Construction et qualification du temps de l'histoire dans le récit de 1-2 Samuel* (opera in preparazione).

ההוא) il Signore concluse quest'alleanza con Abram»[46]; la seconda designa l'oggi della narrazione: «Ora Assalonne, mentre era in vita, si era eretta la stele che è nella valle [47]del Re, perché diceva: "Io non ho un figlio per conservare il ricordo del mio nome". Chiamò quella stele con il suo nome e la si chiamò monumento di Assalonne fino a questo giorno (עד היום הזה)». I due poli possono ritrovarsi in uno stesso passaggio, mettendo così in rilievo l'arco temporale che, nella Bibbia, sorregge l'insieme della comunicazione narrativa. Così in Gn 26,32-33: «Proprio in quel giorno (ביום ההוא) arrivarono i servi di Isacco e lo informarono a proposito del pozzo che avevano scavato e gli dissero: "Abbiamo trovato l'acqua". Allora egli lo chiamò Siba: per questo la città si chiama Bersabea fino a questo giorno (עד היום הזה)»[48].

L'"oggi" in questione è quello della narrazione, nell'attualità che le è propria, ma è destinato ad identificarsi all'"oggi" della recezione, cioè a quello del lettore-uditore. Come vedremo in queste pagine, una forma di alleanza è proposta al destinatario del racconto della Bibbia[49], invitato ad accogliere l'"oggi" della narrazione come il suo e a permettere così il compimento del dinamismo comunicativo di questa narrazione: ciò che si è svolto "quel giorno", nel tempo fondatore della storia raccontata, è ciò che, attraverso l'"oggi" del narratore, raggiunge e configura il suo proprio "oggi"[50]. Le pagine che seguono caratterizzeranno i dispositivi adoperati nel racconto, che gli permettono di percorrere la distanza temporale che separa il giorno fondatore dal giorno della narrazione-recezione[51]. In una prima tappa saranno descritti le vie e i mezzi di questo fenomeno comunicativo

[46] Gn 15,18. Per quanto riguarda le citazioni bibliche, si è riportata tendenzialmente la traduzione italiana CEI 2008, salvo i casi in cui delle modifiche si rendevano necessarie per seguire l'argomentazione [nota del traduttore].

[47] Sam 18,18.

[48] Bersabea ha ricevuto una prima volta il suo nome in Gn 21,22-26 in un'eziologia distinta.

[49] A proposito della lettura del racconto biblico come stipulazione di un'alleanza, si veda cf. J.-P. Sonnet, *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, Lectio 1, Gregorian&Biblical Press, Roma-San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 7-15.

[50] Entrando nell'alleanza in questione, il lettore si avvicina al "lettore implicito" della narrazione biblica, cioè al lettore che *si* dà il testo scritturale. Il lettore implicito, scrive Wolfgang Iser in un saggio di carattere generale, «incarna tutte le predisposizioni necessarie perché un'opera letteraria produca il suo effetto – predisposizioni richieste non da parte di una realtà empirica esteriore, ma da parte del testo stesso»: W. Iser, *The Act of Reading*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1978, 34. In contesto biblico, e in ragione della relazione forte che la Bibbia intrattiene con la storia, è tuttavia opportuno introdurre alcune sfumature. Al "lettore implicito" dei testi biblici ha corrisposto originariamente un lettore particolare, configurato da un contesto storico dato (indicato in particolare tramite l'espressione "fino ad oggi"). Più di ogni altro, questo lettore storico ha permesso ai testi originali di realizzare tutto il loro potenziale. D'altra parte, l'integrazione dei testi in questione nei grandi insiemi canonici della Bibbia ha avuto come effetto di ricontestualizzare le narrazioni particolari e di riconfigurare parzialmente il loro "lettore implicito". La lettura proposta in queste pagine si colloca a quest'ultimo livello (essa ricorderà anche, all'occorrenza, l'incidenza di determinati contesti storici).

[51] Il percorso qui proposto si concentrerà sui giorni detti "fondatori", associati ad una serie di dispositivi narrativi, retorici e pragmatici caratteristici. I giorni in questione sono d'altra parte solidali ai giorni, ai mesi e agli anni che li precedono e che li seguono nella storiografia biblica. Il discorso biblico della storia riesce al tempo stesso a mettere i suoi destinatari *davanti* a un passato coerente nella sua "grande cronologia" (cf. M.

nel racconto *standard* della Bibbia, ed in particolare nei primi quattro libri del Pentateuco. Una seconda tappa si concentrerà sul *Deuteronomio*, che fa di tale fenomeno il suo tema proprio, e ne fornisce la dimostrazione più potente[52].

2. IL RACCONTO BIBLICO TRA «QUEL GIORNO» E «FINO A QUESTO GIORNO»

2.1. Gli annessi e connessi dell'eziologia

Il racconto della Bibbia è scandito da passaggi che vengono chiamati eziologici, che rivelano la causa (αἰτία) di una realtà presente raccontando l'avvenimento del passato ad essa soggiacente. Il racconto eziologico, scrive Édouard Lipiński, «è un racconto che mira a spiegare l'origine di uno stato di cose, di un costume, di un'istituzione, di un luogo sacro, di un nome proprio, toponimo o antroponimo»[53]. In maniera simmetrica, diremo che i passaggi eziologici manifestano la potenza fondatrice di eventi determinanti del passato: essi hanno come carattere proprio di segnare la condizione e la storia umana "fino ad oggi". L'eziologia può riguardare i luoghi e giustificare il loro nome. Così è il caso di Gàlgala in Gs 5,9: «Allora il Signore disse a Giosuè: "Oggi ho allontanato (גלותי) da voi l'infamia dell'Egitto". Quel luogo si chiama Gàlgala (גלגל) fino a questo giorno (עד היום הזה)»[54]. Questo versetto mette in contatto in modo interessante due "oggi". Il primo, quello della grande opera divina, è situato nello spazio-tempo del mondo raccontato («Oggi [היום]», disse Dio a Giosuè); il secondo trova le sue coordinate nello spazio-tempo della narrazione-recezione, e traduce il potere fondatore dell'evento raccontato («fino a questo giorno [עד היום הזה]»). Il discorso eziologico può egualmente riferirsi ai monumenti eretti (così la stele di Assalonne menzionata prima) o ancora alle rovine: «Giosuè incendiò Ai, riducendola a una collina di rovine per sempre, una desolazione fino a questo giorno (הזה עד היום)»[55]. I costumi dei figli di Israele possono essere anch'essi provvisti di una spiegazione

STERNBERG, *La grande cronologia. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia*, Lectio 7, Gregorian&Biblical Press, Roma-San Paolo, Cinisello Balsamo 2015) e a manifestare l'implicazione degli stessi destinatari *nella* operatività fondatrice di certi giorni o eventi di tale passato.

[52] Il fenomeno qui indagato, che si estende da una parte e dall'altra della frontiera della rappresentazione, invocherà un doppio approccio metodologico: l'approccio sarà da un lato narrativo («in quel giorno») e dall'altro pragmatico («fino ad oggi»). La pragmatica è la branca della linguistica che s'interessa al linguaggio nel suo contesto di impiego; cf. la recente opera di M. GRILLI - M. GUIDI - E.M. OBARA, *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, Lectio 10, Gregorian&Biblical Press, Roma-San Paolo, Cinisello Balsamo 2016.

[53] É. LIPIŃSKI, Voce «Étiologie», in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout 2002, 453. In un dibattito prolungato, l'esegesi si è interrogata sul carattere primario o secondario (nei testi in cui figurano) delle spiegazioni eziologiche e delle formule ad esse connesse (H. Gunkel, A. Alt, M. Noth, W.F. Albright, B. Childs, B.O. Long e C. Westerman hanno in particolare contribuito a questo dibattito). Cf. soprattutto B.S. CHILDS, «A Study of the Formula "Until This Day"», in *JBL* 82 (1963) 279-292.

[54] Cf. anche Gdc 1,26; 10,4; 18,12; 2Sam 6,8; 1Re 9,13; 2Re 14,7.

[55] Gs 8,28. Cf. egualmente Gs 7,26; 8,28; 10,27; Gdc 6,24; 1Sam 6,18; 2Sam 18,18.

fondatrice. In Gn 32, al termine della lotta notturna di Giacobbe con il suo avversario, il narratore precisa a proposito del patriarca: «Zoppicava all'anca»[56], e aggiunge subito:

> «Per questo gli Israeliti, fino a questo giorno (עד היום הזה), non mangiano il nervo sciatico, che è sopra l'articolazione del femore, perché quell'uomo aveva colpito l'articolazione del femore di Giacobbe nel nervo sciatico»[57].

L'oggi del lettore (implicito) è così configurato da ciò che avvenne «quella notte (בלילה הוא)»[58], la notte decisiva del combattimento di Giacobbe. Se le eziologie formali (caratterizzate in particolare dall'uso delle espressioni "per questo" e "fino a questo giorno") si presentano regolarmente nel racconto biblico, esse restano al suo interno un genere relativamente minore. Esse hanno tuttavia la forma e la funzione di un inciso all'interno di tale racconto: illustrano in maniera esplicita una logica che sottende, in maniera implicita, un buon numero di racconti biblici[59]. Questi racconti rendono ragione delle realtà storiche e religiose che, ancora e sempre, configurano la storia umana e la vita del popolo di Israele. Il racconto del giardino dell'Eden in Gn 2-3 manifesta così la causa di aspetti fondamentali della condizione attuale dell'uomo (la sua mortalità, la sua distanza rispetto alla nudità, il carattere doloroso del parto, la fatica del lavoro dei campi, l'inimicizia tra l'uomo e il serpente, ecc.). Il racconto del diluvio in Gn 6-9 rappresenta da parte sua l'eziologia della persistenza del mondo creato e dei "viventi" che lo popolano nonostante la perversione dei figli di Adamo; così facendo, esso formula anche il perché dell'arcobaleno (cf. Gn 9,12-17). L'episodio della torre di Babele in Gn 11,1-9 rende ragione, non senza ironia, del nome della città in questione, ma anche della molteplicità delle lingue. La promessa ad Abramo (cf. Gn 12,1-4), ripetuta ad Isacco e Giacobbe, configura l'esistenza dei loro discendenti attraverso la storia. I racconti dell'incontro di Abramo e Melchisedek in Gn 14 e della prova di Abramo in Gn 22, «sul monte [dove] il Signore si fa vedere»[60], offrono una prima eziologia del culto a Gerusalemme. Per quanto riguarda il ciclo di Giacobbe-Israele tra Gn 25 e Gn 50, scandito da due eziologie maggiori – quella di Betel in Gn 28 e quella di Penuel in Gn 32 – esso rende ragione della categoria familiare ed etnica di "figli di Israele".

---

[56] Gn 32,32.
[57] Gn 32,33. Cf. anche (includendo i dati sociali e politici), Gs 9,27; 13,13; 15,63; 16,10; 1Sam 5,5; 30,25.
[58] Gn 32,23.
[59] Si vedano gli esempi eziologici in senso lato passati in rivista nello studio di cf. F. GOLKA, «The Aetiologies in the Old Testament. Part 1», in *VT* 26 (1976) 410-428 e ID., «The Aetiologies in the Old Testament. Part 2», in *VT* 27 (1977) 36-47. In un saggio precedente, Rudolf Smend ha messo in luce la centralità dell'eziologia nel pensiero biblico della storia (cf. R. SMEND, *Elemente alttestamentliche Geschichtsdenkens*, Theologische Studien 95, EVZ Verlag, Zürich 1968; cf. soprattutto pp. 10-18); l'eziologia è presentata come «un motivo chiave del pensiero storico di Israele in tutti i suoi stadi» (*Ibid*., 18). Possiamo in effetti presumere che essa abbia giocato un ruolo di cristallizzazione nelle tradizioni più antiche, orali e scritte. Ma il pensiero eziologico sostiene anche testi più recenti, tanto testi deuteronomisti (il racconto del «libro ritrovato» in 2Re 22-23 può esso stesso essere compreso come un'eziologia del *Deuteronomio*) quanto testi sacerdotali (si vedano in questo senso i racconti relativi al «segno» dell'alleanza in Gn 9,1-17 e Gn 17). Essa è inoltre illustrata ancora nel libro tardivo di 1-2 Cronache.
[60] Gn 22,14.

All'interno del *corpus* narrativo della Bibbia, il Pentateuco si distingue inoltre per una funzione eziologica *sui generis*. Raccontando la rivelazione della legge ed esplicitando quest'ultima, il Pentateuco raggiunge, al di là dei destinatari "storici" di Mosè, i "figli di Israele" di tutti i tempi, rendendo conto della particolarità pratica ed etica della loro esistenza.

Nella sua dinamica eziologica, la Bibbia rivela per via narrativa gli annessi e connessi dell'"oggi" dei suoi destinatari. Ciò facendo, essa crea una solidarietà tra i due poli temporali che essa articola. Se il giorno presente riceve la sua cauzione dal giorno fondatore (nei riferimenti del quotidiano, ma soprattutto nell'identità del popolo e nei comandamenti da osservare), il passato, dal canto suo, è messo in risalto nella sua potenza fondatrice[61]. Quest'ultima implica un realismo storico: l'evento è tra quelli di cui non si può dubitare. Il realismo in questione non è, certo, quello della storiografia critica; esso ha a che vedere con quanto viene chiamato la «memoria collettiva» (Maurice Halbwachs) o ancora la «memoria culturale» (Jan Assmann). Una simile "memoria" fa riferimento all'attività tramite la quale un gruppo umano elabora simbolicamente e ritualmente dei ricordi che sono i garanti della sua identità socio-culturale. La Bibbia funziona in questa economia: la storia passata è raccontata *come* è raccontata perché è *così* che essa sottende all'identità dei suoi destinatari[62]. Di questa identità si può dire con Paul Ricœur che è narrativa; le narrazioni bibliche, egli scrive, «costituiscono l'identità della comunità che racconta e ri-racconta il racconto, ed esse la costituiscono come un'identità narrativa»[63].

---

[61] Questa dialettica è finemente osservata da M. Sternberg, che sottolinea: «La Bibbia è la prima ad anticipare l'appello a dei documenti sopravvissuti del passato, che caratterizza la storiografia moderna. Dei costumi presenti sono così chiariti, dei nomi e dei detti in vigore sono messi in rapporto con la loro origine (2Sam 5,6-8), dei monumenti ricevono una ragion d'essere così come un ancoraggio nella storia (2Sam 18,18); e si fa appello a documenti scritti come il libro del Giusto (2Sam 1,17) o gli annali regali (1Re 11,41: "Le altre gesta di Salomone, tutte le sue azioni e la sua sapienza, non sono forse descritte nel libro delle gesta di Salomone?"). Qualunque sia il valore di verità dei riferimenti e delle spiegazioni fornite, la loro presenza rafforza la pretesa del racconto alla verità storica, ancorando il discorso in aspetti pubblici e accessibili della realtà»: M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana 1985, 31.

[62] «Le storie dei padri – l'*Esodo*, la peregrinazione nel deserto, la conquista del paese, l'esilio», scrive J. Assmann, «sono alcune di tali figure di ricordo celebrate liturgicamente nelle feste, le quali gettano luce su situazioni del presente […]. Del tutto a prescindere dal problema della sua storicità, l'esodo è il mito di fondazione di Israele: come tale viene celebrato nella festa di *Pésaḥ* e come tale il suo posto è nella memoria culturale del popolo. Attraverso il ricordo, la storia diventa mito; in tal modo essa, lungi dal divenire non reale, solo ora si fa realtà, come forza durevole normativa e formativa»: J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, 26-27; Cf. ID., «Memory, Narration, Identity: Exodus as a Political Myth», in H. LISS - M. OEMING, ed., *Literary Construction of Identity in the Ancient World*, Eisenbrauns, Winona Lake 2010, 3-18.

[63] P. RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, Cerf, Paris 2001, 333.

2.2. **Di generazione in generazione**

Il tempo biblico è scandito dalla successione delle generazioni. Esso si declina in giorni, mesi e anni, ma il suo ritmo di fondo è quello delle generazioni. Il primo libro biblico, quello della *Genesi*, instaura tale ritmo temporale. Esso è così scandito dalla formula delle תולדת, *tōl^{e}dōt* («Questa è la discendenza di»; si veda, in contesto di generazione umana, 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1; 36,9; 37,2)[64]; esso integra in maniera ripetuta degli elenchi genealogici (cf. Gn 4,17-18.25-26; 5,3-32; 10,1-30; 11,10-27; 25,1-4; 36,2-28; 46,8-27), il cui algoritmo di base è «A (visse X anni, poi) generò B»[65]. Il racconto della *Genesi* è imperniato su tre generazioni determinanti all'interno della stessa famiglia, quelle di Abramo, di Isacco e di Giacobbe-Israele (e dei suoi figli)[66]. A questa prospettiva diacronica si unisce quella sincronica della generazione (דור) che designa l'insieme delle persone coesistenti in un punto del tempo. È così nella *Genesi*, quando essa si riferisce alla generazione contemporanea al diluvio (7,1), contraddistinta rispetto a tutte quelle che seguiranno (9,12). Lo stesso vale per la storia fondatrice del popolo di Israele. L'apertura del racconto dell'*Esodo* prevede il succedersi di due generazioni, quella di Giuseppe (Es 1,6) e quella che si moltiplicherà sotto un altro re d'Egitto, «che non aveva conosciuto Giuseppe» (v. 7); quest'ultima generazione farà l'esperienza della servitù e dell'esodo. Un'altra successione generazionale sorregge la trama del libro dei *Numeri* e del *Deuteronomio*. La generazione che ha conosciuto l'uscita dall'Egitto cede qui il posto, non senza complicazioni drammatiche, a quella che vivrà l'ingresso nella terra promessa (cf. in particolare Nm 13-14; Dt 1,19-46). In seguito al libro di Giosuè, l'apertura del libro dei Giudici registra una nuova transizione: «Anche tutta quella generazione fu riunita ai suoi padri; dopo di essa ne sorse un'altra, che non aveva conosciuto il Signore, né l'opera che aveva compiuto in favore d'Israele»[67]. La scansione generazionale della storia prende un'altra forma ancora, quando la storia

[64] Cf. il recente studio di M.A. THOMAS, *These are the Generations: Identity, Covenant and the «Toledot» Formula*, LHBOTS 551, T&T Clark, New York 2011.

[65] Altre formule: «Questi sono i figli di» o «I figli di (sono)». A proposito delle genealogie nella *Genesi*, si vedano, con sfumature differenti, cf. R.B. ROBINSON, «Literary Function of the Genealogies of Genesis», in *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986) 595-608; N.A. STEINBERG, «The Genealogical Framework of the Family Stories in Genesis», in *Semeia* 46 (1989) 41-50; T.D. ANDERSEN, «Genealogical Prominence and the Structure of Genesis», in R.D. BERGEN, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Summer Institute of Linguistics, Dallas 1994, 242-266; J.L. SKA, «Le genealogie della Genesi e le risposte alle sfide della storia», in ID., *Il cantiere del Pentateuco*, I, *Problemi di composizione e di interpretazione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2013, 83-112. Per la funzione generale delle genealogie, si veda la sintesi di cf. R.R. WILSON, Voce «Genealogy», in *Anchor Bible Dictionary*, II, 1992, 929-932 e di Y. LEVIN, «Understanding Biblical Genealogies», in *Current Research: Biblical Studies* 9 (2001) 11-46.

[66] A proposito della triade dei patriarchi, e del perché di una tale triade, si vedano le ipotesi storiche e redazionali formulate da SKA, «Le genealogie della Genesi e le risposte alle sfide della storia», 103-111.

[67] Gdc 2,10. Sul motivo letterario e teologico del cambiamento di generazione nella Bibbia ebraica, abbiamo ora a disposizione il prezioso saggio di cf. P. MOLLO, *The Motif of Generational Change in the Old Testament*, Edwin Mellen,

di Israele si concentra sulla figura del re (nei libri di Samuele e dei Re): per via del suo carattere ereditario, la monarchia è solidale ad una storia che si sussegue di padre in figlio.

Il futuro, prossimo o lontano, è anch'esso pensato in termini generazionali. Dopo il diluvio Dio presenta la sua alleanza come un patto «per tutte le generazioni future (לדרת עולם)»[68]. I comandi divini sono prescritti da Mosè «di generazione in generazione (לדרתיכם)» (cf. Gn 17,12; Es 12,14.17; 16,32; 29,42; ecc.). Il Mosè deuteronomico evoca l'avvenire in termini simili: «Quando avrete generato figli e nipoti e sarete invecchiati nella terra...»[69]; esso menziona, all'orizzonte della storia, «la generazione futura (האחרון הדור), i vostri figli che sorgeranno dopo di voi»[70]. La storia biblica, passata e futura, è dunque intesa come la successione delle generazioni; quest'ultima è ciò che connette i due poli temporali della comunicazione narrativa ("in quel giorno" – "fino ad oggi"). Resta da vedere come la Bibbia ebraica mette in relazione il giorno fondatore ed il giorno della lettura-ascolto *attraverso* la catena delle generazioni.

2.3. **Dispositivi orientati verso il futuro**

In diversi modi sono instaurati nel mondo biblico dei dispositivi concernenti le generazioni future. Dei messaggi sono inviati attraverso il tempo, che i "figli dei figli" non mancheranno di intercettare. Questi dispositivi possono dipendere dall'iniziativa umana. In Gs 22 le tribù che vivono all'est del Giordano (Ruben, Gad e la semi-tribù di Manasse) decidono di erigere un altare sulla riva del Giordano. Esse temono in effetti che le tribù stabilite ad ovest del fiume giungano a considerare quest'ultimo come la frontiera della terra promessa, dimenticando che i loro fratelli dell'est sono anch'essi eredi della promessa divina. Le tribù dell'ovest potrebbero infatti obiettare: «Che avete in comune voi con il Signore, Dio d'Israele? Il Signore ha posto il Giordano come confine tra noi e voi, figli di Ruben e di Gad; voi non avete parte alcuna con il Signore!»[71]. «Costruiamo questo altare […] – decidono allora le tribù dell'est – perché sia testimonianza fra noi e voi e fra i nostri discendenti dopo di noi (דרותינו אחרינו) […]. Così i vostri figli non potranno un domani dire ai nostri: "Voi non avete parte con il Signore"»[72]. L'altare è da quel momento, come scrive Paola Mollo, «un testimone trans-generazionale del passato per le generazioni future degli Israeliti»[73].

Lewiston, NY 2016; cf. anche B. Biberger, *Unsere Väter und wir. Unterteilung von Geschichtsdarstellungen in Generationen und das Verhältnis der Generationen im Alten Testament*, BBB 145, Philo, Berlin 2003.

[68] Gn 9,12.

[69] Dt 4,25.

[70] Dt 29,21.

[71] Gs 24-25.

[72] Gs 26-27.

[73] Mollo, *The Motif of Generational Change in the Old Testament*, 150.

Ma è essenzialmente il Dio di Israele che installa tali dispositivi nella storia, in particolare sotto forma di «memoriali» (זכרון)[74]. Questi ultimi implicano un atto di memoria (זכר) da parte delle generazioni a venire; simmetricamente, essi permettono all'evento commemorato di prolungarsi nell'esperienza di queste generazioni[75]. L'uscita dall'Egitto è provvista di un tale rituale: «Questo giorno sarà per voi un memoriale; lo celebrerete come festa del Signore: di generazione in generazione (לדרתיכם) lo celebrerete come un rito perenne»[76]. Nel discorso di Dio, l'espressione "questo giorno" rinvia al giorno d'istituzione del memoriale dell'uscita dall'Egitto (la vigilia dell'esodo propriamente detto); il rituale istituito permette al giorno in questione e all'evento di cui è il preludio di accompagnare di anno in anno le generazioni future del popolo (cf. Es 12,17.42). Lo *shabbat* e le feste hanno la stessa funzione (cf. Es 31,16; Lv 23,41-43; Est 9,28)[77]. Quanto al segno (אות) che commemora l'alleanza con Abramo, esso ha la particolarità di essere iscritto sul corpo di generazione in generazione: «Quando avrà otto giorni, sarà circonciso tra voi ogni maschio (זכר) di generazione in generazione […]. Così la mia alleanza sussisterà nella vostra carne come alleanza perenne»[78]. Nulla potrebbe associare maggiormente il fenomeno del memoriale alla successione delle generazioni.

2.4. **La domanda del figlio**

Sono appena stati evocati i figli. La loro giovinezza li mette dal lato dei destinatari della comunicazione narrativa della Bibbia. In quanto "generazione ulteriore", essi ne rappresentano in qualche modo la causa finale. Così compaiono in scena in Es 12, a proposito del rituale della Pasqua: la domanda che essi formulano mettono i loro padri in condizione di raccontare.

> «Quando i vostri figli vi chiederanno: "Che significato ha per voi questo rito?", voi direte loro: "È il sacrificio della Pasqua per il Signore, il quale è passato oltre le case degli Israeliti in Egitto, quando colpì l'Egitto e salvò le nostre case"»[79].

La risposta dei padri ha la forma di un racconto, parallelo e interno a quello del narratore che racconta la liberazione di Israele. Troviamo qui un fenomeno che la teoria letteraria designa come *mise en*

---

[74] Per una presentazione generale e un rilevamento delle occorrenze, cf. F. GIUNTOLI, «Memoria/memoriale», in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI, *Temi Teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 830-836.

[75] Nel caso dell'arcobaleno, stabilito «per tutte le generazioni future» (Gn 9,12), è Dio che si ricorderà: «Quando ammasserò le nubi sulla terra e apparirà l'arco sulle nubi, ricorderò la mia alleanza», Gn 14-15.

[76] Es 12,14.

[77] Degno di nota è il fatto che il nome di Dio (Yhwh) abbia una funzione analoga. Così è per esempio in Es 3,15, al roveto ardente, nelle parole di Dio a Mosè: «Dirai agli Israeliti: "Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi". Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato (זכרי) di generazione in generazione»: Es 3,15.

[78] Gn 17,12-13.

[79] Es 12,26-27. Si vedano le altre messe in scena della questione del figlio in Es 13,14-15; Dt 6,20-25; Cf. più avanti a proposito di Gs 4,6-7.21-24.

abyme: la riproduzione, a scala ridotta, di un'opera all'interno di se stessa[80]. Lo scrittore André Gide, al quale si deve l'espressione *mise en abyme*, scrive nel suo *Diario* nel 1893:

> «Mi piace abbastanza che in un'opera d'arte si ritrovi così trasposto, alla scala dei personaggi, il tema stesso di quest'opera. Nulla la illumina meglio e stabilisce con maggior sicurezza tutte le proporzioni dell'insieme»[81].

È appunto quanto avviene nel contesto di *Esodo* 12-13. La *mise en abyme* rivela, in un fenomeno di campo e controcampo, ciò che si può chiamare la dimensione "paterna" della narrazione biblica. Il narratore racconta ciò che i padri sono tenuti a raccontare; la narrazione dei padri è parallela a quella del narratore[82]. Il fenomeno s'iscrive in effetti in un dato generale: la letteratura della Bibbia è una letteratura di tradizione. «Essa non è una letteratura d'autori – scrive Ernst Axel Knauf –, è una raccolta insegnata e trasmessa in nome di autorità, e non di autori»[83]. L'autorità in questione è qui quella dei padri nella loro responsabilità commemorativa. Di conseguenza, la voce del narratore anonimo appare come una metonimia della voce paterna. Meir Stenberg lo enuncia con precisione:

> «In quanto voce della memoria collettiva, la Scrittura parla non soltanto a proposito dei padri *ma anche a partire dai padri* e non soltanto ai figli ma egualmente in loro favore [...]. Che gli Israeliti si siano ricordati o no delle meraviglie del passato (per via di testimonianza, trasmissione, messa per iscritto), il narratore li presenta come coloro che se ne ricordano e si presenta di conseguenza come *colui che condivide e perpetua il loro ricordo*»[84].

La finalità dello scenario della domanda del figlio è particolarmente evidente in Gs 4. Al momento della traversata del Giordano da parte del popolo, Giosuè, istruito da Yhwh, ordina a dodici uomini di prendere ciascuno una pietra dal fiume. Egli precisa allora: «Perché siano un segno in mezzo a

---

[80] Cf. L. DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Seuil, Paris 1977.

[81] A. GIDE, *Œuvres complètes d'André Gide*, Gallimard, Paris 1932, 511.

[82] Il Salmo 78 è per così dire il manifesto poetico del fenomeno in questione. In apertura il salmo evoca la regola fissata da Dio: «Ha comandato ai nostri padri di far conoscere [queste cose] ai loro figli, perché le conosca la generazione futura, i figli che nasceranno. Essi poi si alzeranno a raccontarlo ai loro figli» (Sal 78,5-6). Nel seguito del salmo, "queste cose" risultano essere la storia costitutiva d'Israele (dalla traversata del mare all'elezione di Davide). Ciò che i padri hanno da insegnare è dunque ciò che costituisce d'altra parte la trama del racconto storiografico della Bibbia.

[83] E.A. KNAUF, «Audiatur et altera pars: Zur Logik der Pentateuch-Redaktion», in *Bibel und Kirche* 53 (1998) 121.

[84] STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*…, 117 (sottolineatura nostra). Una differenza funzionale si osserva tuttavia tra la narrazione dei padri, segnata dall'uso dei pronomi personali (e particolarmente dall'uso del "noi") e quella del narratore. Benché il narratore sia il porta-parola della tradizione costitutiva di Israele, il suo statuto e la finalità della sua narrazione reclamano una realizzazione narrativa specifica. «Il nostro narratore – scrive M. Sternberg – non s'identifica in termini di nazionalità, come Ebreo, nemmeno attraverso l'uso grammaticale della prima persona del plurale. Il suo auto-posizionamento con Israele nella "terra che il Signore ha giurato ai loro padri di dar*ci*" (Gs 5,6) e "Salomone celebrò la festa […] davanti al Signore *nostro* Dio" (1Re 8,65) sono le sole eccezioni alla regola. Altrove gli antenati di Israele appaiono sempre come i *loro* padri, gli antagonisti come *loro* nemici, Dio come il *loro* Dio – altrettante forme di auto-distanziazione dell'uditore laddove ci si aspetterebbe naturalmente una auto-identificazione»: *Ibid*., 123.

voi, quando un domani i vostri figli vi chiederanno che cosa significhino per voi queste pietre»[85]. Si tratterà allora di raccontare il miracolo della traversata, di cui le pietre «dovranno essere un memoriale (זכרון) per gli Israeliti, per sempre»[86]. La presenza di pietre erette a Galgala ha la stessa funzione, quella di suscitare, «un domani», la domanda dei figli (Gs 4,21). Nella loro risposta, i padri metteranno in sovraimpressione due eventi fondatori, il passaggio del mare e il passaggio del Giordano: «Poiché il Signore, vostro Dio, prosciugò le acque del Giordano dinanzi a voi, finché non attraversaste, come il Signore, vostro Dio, fece con il Mar Rosso, che prosciugò davanti a noi finché non attraversammo»[87]. È dunque ai padri che incombe di rivelare ciò che è "più vero" dell'evento del Giordano: esso è, all'estremità opposta del deserto, una riedizione del passaggio del mare; è ai padri che appartiene di portare a compimento in questo senso ciò che la narrazione ha già lasciato intendere, e di riformularlo in maniera inclusiva grazie al gioco dei pronomi ("voi" e "noi").

Come le spiegazioni eziologiche, le rappresentazioni della domanda del figlio svolgono la funzione d'inciso all'interno del racconto che le ingloba. Esse rivelano a scala ridotta la teleologia dell'insieme del racconto storiografico della Bibbia – quella di essere una storia raccontata di generazione in generazione, in un imperativo etico mutuato dalla responsabilità paterna.

3. IL *DEUTERONOMIO*

Il Pentateuco si chiude con un libro, il *Deuteronomio*, che è un'impressionante ripresa dei fenomeni finora affrontati. Esso ne fa per così dire la sua tematica, "drammatizzando" in maniera altrettanto sottile che potente i rapporti che uniscono il giorno fondatore e quello della lettura-ascolto. I paragrafi che seguono passeranno in rivista i fenomeni costitutivi di questa retorica narrativa per giungere al più determinante tra loro – il dispositivo della lettura futura del libro. Sarà allora possibile caratterizzare la maniera propria che il *Deuteronomio* ha di mettere in correlazione il giorno (di fatto l'"oggi") fondatore e l'"oggi" della recezione del lettore-uditore[88].

3.1. **Il privilegio della seconda generazione**

Lungo tutto il corso del *Deuteronomio*, Mosè parla alla generazione dei figli di Israele che succede a quella dell'esodo. Quest'ultima, testimone delle grandi opere di Yhwh in occasione dell'uscita dall'Egitto e beneficiaria del dono della legge sull'Oreb, si è rivelata ribelle a Yhwh nel corso del cammino nel deserto e refrattaria alle promesse divine quando si è trattato di ereditare la terra (cf.

[85] Gs 4,6.
[86] Gs 4,7.
[87] Gs 4,23.
[88] A proposito di tali questioni, e dunque della dimensione pragmatica del *Deuteronomio*, si veda lo studio fondamentale di cf. D. MARKL, *Gottes Volk im Deuteronomium*, BZAR 18, Harrassowitz, Wiesbaden 2012.

Nm 13-14). Nel suo primo discorso, il Mosè deuteronomico si premura di ricordare il divieto formulato da Dio a suo riguardo: «Nessuno degli uomini di questa generazione malvagia vedrà la buona terra che ho giurato di dare ai vostri padri»[89]. L'estinzione della generazione in questione è in seguito debitamente riportata: «La durata del nostro cammino, da Kades-Barnea al passaggio del torrente Zered, fu di trentotto anni, finché tutta quella generazione di uomini atti alla guerra scomparve dall'accampamento, come il Signore aveva loro giurato»[90]. In questo, il Mosè deuteronomico riprende a suo conto il dato che ha sorretto la trama del libro dei *Numeri*: il passaggio dalla generazione dell'esodo alla generazione dei loro figli, promessa al passaggio sulla terra[91]. Se Mosè, nel *Deuteronomio*, prende atto di tale successione, la associa egualmente ad un'impressionante impresa retorica.

In maniera significativa, il Mosè deuteronomico si rivolge ai suoi destinatari *come se* fossero stati presenti sull'Oreb, li costituisce testimoni oculari di tali eventi:

> «Bada a te e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto, non ti sfuggano dal cuore per tutto il tempo della tua vita: le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli. Il giorno in cui sei comparso davanti al Signore, tuo Dio, sull'Oreb, il Signore mi disse...»[92].

Nel "tu" in questione la seconda generazione viene a condividere il privilegio della prima: quello di aver visto, di essere stata alla presenza di Dio sull'Oreb[93]. Mosè non arretra davanti ad alcuna audacia retorica per accentuare il privilegio – e la responsabilità – di chi ascolta. Poiché la seconda generazione è quella che è impegnata in questo ascolto, essa "declassa" la generazione dei suoi padri nella recezione dell'alleanza:

> «Ascolta, Israele, le leggi e le norme che oggi io proclamo ai vostri orecchi: imparatele e custoditele per metterle in pratica. Il Signore, nostro Dio, ha stabilito con noi un'alleanza sull'Oreb. Il Signore non ha stabilito quest'alleanza con i nostri padri, ma con noi che siamo qui oggi tutti vivi. Il Signore sul monte vi ha parlato dal fuoco faccia a faccia, mentre io stavo tra il Signore e voi, per riferirvi la parola del Signore, perché voi avevate paura di quel fuoco e non eravate saliti sul monte»[94].

---

[89] Dt 1,35; cf. Nm 14,26-35. Nei versetti che seguono (Dt 1,36.38) è formulata l'eccezione fatta per Caleb e Giosuè (cf. Nm 14,24.30).

[90] Dt 2,14.

[91] Cf. in particolare MOLLO, *The Motif of Generational Change in the Old Testament*, e D.T. OLSON, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, BJS 71, Scholars Press, Chico, CA, 1985.

[92] Dt 4,9-10.

[93] Ryan O'Dowd scrive con perspicacia: «Mosè si rivolge ai figli come testimoni degli eventi [dell'Oreb]. L'anacronismo ripetuto permette più di un semplice ricordo degli eventi per la giovane generazione; egli dà a tutte le generazioni future una memoria nella quale la realtà delle cose e l'identità dei partecipanti originali diventano le loro proprie […]. In questo senso il *Deuteronomio* sostiene che ogni generazione può rendere reale la relazione originale che esistette tra Dio e i loro padri. Si tratta di ricordarsi dell'Oreb in un modo che permetta ad esso di diventare presente, potente e reale», R. O'DOWD, *The Wisdom of Torah: Epistemology in Deuteronomy and the Wisdom Literature*, FRLANT, 225; Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2009, 33: è bene sottolineare quanto la mediazione del libro sia importante a tal proposito.

[94] Dt 5,1-5.

L'alleanza dell'Oreb non è negata nella sua contingenza passata («Il Signore sul monte vi ha parlato»; «io stavo tra il Signore e voi», precisa Mosè). L'evento fondatore riceve tuttavia un'attualità raddoppiata in un "oggi" («noi che siamo qui oggi») che è quello del discorso di Mosè («Ascolta, Israele, le leggi e le norme che oggi io proclamo ai vostri orecchi»). Il sovrappiù di attualità che riceve l'alleanza nel discorso che Mosè rivolge alla seconda generazione, si traduce nell'uscita di scena della generazione precedente (che d'altronde non ha tardato a volgere le spalle all'offerta divina; cf. Dt 9-10). Mosè non si ferma a questo nella sua retorica. Nel suo discorso dell'alleanza (Dt 29-30), egli esorta il popolo ad entrare nel patto di Moab (che reduplica quello dell'Oreb). Egli attribuisce allora ai suoi destinatari delle disposizioni di percezione e d'intelligenza senza precedenti:

> «Voi avete visto quanto il Signore ha fatto sotto i vostri occhi, nella terra d'Egitto, al faraone, a tutti i suoi ministri e a tutta la sua terra, le prove grandiose che i tuoi occhi hanno visto, i segni e i grandi prodigi. Ma fino a questo giorno (עד היום הזה) il Signore non vi ha dato una mente per comprendere né occhi per vedere né orecchi per udire»[95].

La generazione che "oggi" ascolta Mosè si trova provvista, grazie a Dio, delle facoltà che facevano sinora difetto. A partire dagli appelli ripetuti di Mosè in 4,1, 5,1 e 6,4: «Ascolta, Israele», il motivo della recezione gioca un ruolo centrale nel *Deuteronomio*[96]. Si tratta forse di una sorpresa? L'esortazione di Mosè nel suo terzo discorso culmina nella promessa della "circoncisione del cuore":

> «Il Signore, tuo Dio, circonciderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza, perché tu possa amare il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore e con tutta l'anima e viva. […] Tu ti convertirai, ascolterai la voce del Signore e metterai in pratica tutti questi comandi che oggi ti do»[97].

L'intervento divino libererà il cuore da ciò che ostacola il suo pieno esercizio, e l'Israele futuro sarà in grado di ascoltare senza riserva e di agire di conseguenza[98]. A queste prospettive Mosè aggiunge un elemento che introduce come un enigma nel suo discorso. L'alleanza a Moab, egli dà a intendere, è conclusa non soltanto con la generazione alla quale egli si rivolge, ma anche «con chi non è oggi qui con noi»[99]. Esattamente come l'alleanza dell'Oreb, l'alleanza di Moab è "eccessiva": essa si effettua *egualmente* a vantaggio di destinatari non empiricamente presenti:

> «Oggi voi state tutti davanti al Signore, vostro Dio […], per entrare nell'alleanza del Signore, tuo Dio, e nel giuramento imprecatorio che il Signore, tuo Dio, stabilisce oggi con te, per costituirti oggi suo popolo e per essere egli il tuo Dio, come ti ha detto e come ha giurato ai tuoi padri, ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe. Non soltanto con voi io stabilisco quest'alleanza e questo giuramento imprecatorio, ma con chi oggi sta qui con noi davanti al Signore, nostro Dio, e con chi non è oggi qui con noi»[100].

---

[95] Dt 29,1-3.
[96] Sulla centralità del tema della recezione nel racconto biblico, cf. M. STERNBERG, «The World from the Addressee's Viewpoint: Reception as Representation, Dialogue as Monologue», in *Style* 20 (1986) 308-309.
[97] Dt 30,6-8.
[98] Cf. E. EHRENREICH, *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora*, BZAR 14, Harrassowitz, Wiesbaden 2010, 156-188.
[99] Dt 29,14.
[100] Dt 29,9-14.

La prospettiva così inaugurata fa tuttavia nascere un'altra questione: in che modo i beneficiari assenti saranno raggiunti dall'alleanza in questione? Come potranno essi fare l'esperienza di una stipulazione di alleanza, accompagnata da tutti i suoi "effetti"? Il racconto del *Deuteronomio* non si concluderà senza rispondere a tale questione (cf. oltre, la sezione «La proclamazione del libro»)[101].

3.2. **La domanda del figlio**

L'esortazione del Mosè deuteronomico dischiude una prospettiva trans-generazionale; in maniera immediata, essa mira a tre generazioni: «tu, il tuo figlio e il figlio del tuo figlio»[102]. Mosè, a due riprese, ingiunge ai padri di insegnare ai loro figli (6,7 e 11,19)[103], e ricorre allo scenario della domanda del figlio:

> «Quando in avvenire tuo figlio ti domanderà: "Che cosa significano queste istruzioni, queste leggi e queste norme che il Signore, nostro Dio, vi ha dato?", tu risponderai a tuo figlio: "Eravamo schiavi del faraone in Egitto e il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente. Il Signore operò sotto i nostri occhi segni e prodigi grandi e terribili contro l'Egitto, contro il faraone e contro tutta la sua casa. Ci fece uscire di là per condurci nella terra che aveva giurato ai nostri padri di darci. Allora il Signore ci ordinò di mettere in pratica tutte queste leggi, temendo il Signore, nostro Dio, così da essere sempre felici ed essere conservati in vita, come appunto siamo oggi. La giustizia consisterà per noi nel mettere in pratica tutti questi comandi, davanti al Signore, nostro Dio, come ci ha ordinato"»[104].

In maniera più esplicita che in Es 12,26-27 e 13,14-16, lo scenario retorico gioca sul potere inclusivo o esclusivo dei pronomi personali. Il figlio prende le distanze dai suoi padri designandoli come "voi" («queste istruzioni, queste leggi e queste norme che il Signore, nostro Dio, *vi* ha dato»); riceve una risposta inclusiva formulata con un "noi" («[*noi*] eravamo schiavi», «il Signore *ci* ordinò», ecc.)[105]. In maniera non meno significativa, lo scambio tra padre e figlio funziona come un cursore che si sposta sull'asse del tempo. I figli interrogheranno "domani" (cf. già Es 13,14); la risposta dei padri

---

[101] Il discorso di Mosè in Dt 11,2 fa sorgere un interrogativo simile. Esso mette in contrasto la seconda generazione (nel suo privilegio cognitivo) e quella che seguirà: «Oggi voi – non parlo ai vostri figli che non hanno conosciuto né hanno visto le lezioni del Signore, vostro Dio – riconoscete la sua grandezza, la sua mano potente, il suo braccio teso». Si pone dunque la questione: come faranno i figli, in maniera percettiva e cognitiva, l'esperienza dei *magnalia Dei* e della sua istruzione?

[102] Dt 6,2.

[103] Sul tema dell'insegnamento nel *Deuteronomio*, si vedano in particolare N. LOHFINK, «Der Glaube und die nächste Generation», in ID., *Das Jüdische am Christentum: Die verlorene Dimension*, Herder, Freiburg i. Br. 1989, 144-166; G. BRAULIK, «Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von *lmd*», in G. BRAULIK - W. GROß - S. MCEVENUE, ed., *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ*, Herder, Freiburg i. Br. 1993, 9-31; K. FINSTERBUSCH, *Weisung für Israel: Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und seinem Umfeld*, FAT 44, Mohr Siebeck, Tübingen 2005; ID. «"Du sollst sie lehren, auf dass sie tun..." Mose als Lehrer der Tora im Buch Deuteronomium», in B. EGO - H. MERKEL, ed., *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, WUNT 180, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 27-45.

[104] Dt 6,20-25.

[105] Cf. a questo proposito MARKL, *Gottes Volk im Deuteronomium*, 51-52.

si formulerà a partire da un "oggi" («in vita, come appunto siamo oggi») che corrisponde agli "oggi" futuri dell'interrogare dei figli. Ancora una volta lo scenario della domanda del figlio rivela, come in un inciso, la dinamica temporale della comunicazione biblica: essa procede nel tempo al ritmo delle generazioni.

3.3. **La proclamazione del libro**

Il *Deuteronomio* si conclude o quasi con l'instaurazione di un dispositivo di trasmissione inedito: quello del libro. In Dt 31,9-13, Mosè mette per iscritto ciò che era stato fino ad allora un discorso – il discorso introdotto in 4,44 dalle parole: «Questa legge / questa è la legge» – ed istituisce la lettura futura del libro in questione[106]:

> «Mosè scrisse questa legge e la diede ai sacerdoti figli di Levi, che portavano l'arca dell'alleanza del Signore, e a tutti gli anziani d'Israele. Mosè diede loro quest'ordine: "Alla fine di ogni sette anni, al tempo dell'anno della remissione, alla festa delle Capanne, quando tutto Israele verrà a presentarsi davanti al Signore, tuo Dio, nel luogo che avrà scelto, leggerai questa legge davanti a tutto Israele, agli orecchi di tutti. Radunerai il popolo, uomini, donne, bambini e il forestiero che sarà nelle tue città, perché ascoltino, imparino a temere il Signore, vostro Dio, e abbiano cura di mettere in pratica tutte le parole di questa legge. I loro figli, che ancora non la conoscono, la udranno e impareranno a temere il Signore, vostro Dio, finché vivrete nel paese in cui voi state per entrare per prenderne possesso, attraversando il Giordano»[107].

Lo scenario delineato da Mosè s'ispira ad un precedente canonico, quello della scrittura e della proclamazione del libro dell'alleanza in Es 24,4-8, al termine della rivelazione del Sinai: «Mosè scrisse tutte le parole del Signore. […] Quindi prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: "Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi presteremo ascolto"»[108]. In Es 24, tuttavia, l'iniziativa di Mosè si esauriva nella conclusione dell'alleanza *in illo tempore*; essa non era associata a disposizioni concernenti la proclamazione futura del libro. È su questo punto che il Mosè deuteronomico innova: la lettura sarà periodica; il libro sarà così un simbolo che attraverserà il tempo. Nei suoi discorsi, Mosè ha fatto intervenire diversi *media* dell'archiviazione, della pubblicazione e

---

[106] A proposito di Dt 31,9-13, cf. J.-P. SONNET, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, BibInt 14, Brill, Leiden 1997, 140-147; MARKL, *Gottes Volk im Deuteronomium*, 164-174.

[107] Dt 31,9-13.

[108] Se il rituale della lettura del libro in Es 24,4-8 non è accompagnato da disposizioni riguardo a letture future, esso colpisce tuttavia il lettore in ragione di un potente effetto di *mise en abyme*: il libro letto da Mosè «agli orecchi del popolo» ha il suo corrispondente nel libro dell'*Esodo* (infatti in Es 21-23) letto o proclamato a beneficio del lettore-uditore. Cf. in proposito J.-P. SONNET, «Le Sinaï dans l'événement de sa lecture: la dimension pragmatique de Exode 19–24», in *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989) 322-344. Si veda anche cf. J.L. SKA, «From History Writing to Library Building: The End of History and the Birth of the Book», in G.N. KNOPPERS - B.M. LEVINSON, ed., *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbrauns 2007, 160-169.

della trasmissione delle parole della sua Legge: amuleti, tavolette incise, steli iscritte[109]. Il libro è tuttavia un alleato senza pari della sua impresa di comunicazione: esso permette di registrare "tutte le parole" di un (lungo) messaggio e di farlo circolare attraverso lo spazio e il tempo[110], in vista di una recezione ora personale, ora pubblica[111]. Il libro che nasce in Dt 31,9-13 ha un'evidente virtù spaziale: scritto da Mosè sulla linea di frontiera del Giordano, attraverserà il fiume in questione in direzione della terra promessa (cf. Dt 31,24 e Gs 1,3-4), cosa che non farà Mosè (cf. Dt 1,37; 3,26; 4,21). Il singolare vantaggio del libro è anche temporale: esso sarà letto ogni sette anni, raggiungendo così nuovi uditori in seno alle nuove generazioni: «I loro figli, che ancora non conoscono, udranno»[112]. La cosa più notevole comunque è questa: ciò che la proclamazione della Torah scritta provocherà ogni sette anni non sarà niente meno che un nuovo Oreb. Gli effetti della lettura futura del libro sono effettivamente identici agli effetti che Dio aveva associato all'evento dell'Oreb (nella narrazione di Mosè in 4,10)[113]:

Dt 4,10 (sull'Oreb, Yhwh a Mosè)	**Dt 31,11-13 (Mosè a Israele)**
Radunami il popolo e io farò loro *udire* le mie parole, perché *imparino* a *temermi* per tutti i giorni della loro *vita* sulla *terra*, e le insegnino ai *loro figli*.	Leggerai questa legge davanti a tutto Israele, agli orecchi di tutti. *Radunerai il popolo*, […] perché *odano*, *imparino* a *temere* il Signore, vostro Dio, e abbiano cura di mettere in pratica tutte le parole di questa legge. I *loro figli*, che ancora non la conoscono, la udranno e impareranno a temere il Signore, vostro Dio, finché sarete in *vita* nella *terra*...

«Questa lettura – scrive David M. Carr – è presentata come una riattualizzazione della teofania dell'Oreb, mettendo a profitto la proclamazione della Torah scritta per perpetuare l'esperienza della

[109] A proposito del *Deuteronomio* come "teoria narrativa" sulla comunicazione scritta, cf. SONNET, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, 41-182; ID., «"Lorsque Moïse eut achevé d'écrire..." (Dt 31,24). Une théorie narrative de l'écriture dans le Pentateuque», in *Recherches de Science Religieuse* 90 (2002) 509-524; MARKL, *Gottes Volk im Deuteronomium*, 79-81.305.

[110] La mobilità del libro nello spazio e nel tempo è messa in rilievo in Dt 31,24 quando Mosè riceve l'ordine di collocare il documento scritto a fianco dell'arca: «Il fatto di mettere la *torah* a fianco dell'arca mobile dell'alleanza – scrive D.T. Olson – sottolinea la capacità della *torah* scritta di viaggiare e di trascendere così le limitazioni fisiche dello spazio come del tempo», D.T. OLSON, *Deuteronomy and the Death of Moses*, OBT, Fortress Press, Minneapolis 1994, 136.

[111] La lettura personale del libro della Torah ha il suo paradigma in quella del re; cf. SONNET, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, 71-83.

[112] Dt 31,13.

[113] Cf. in particolare J.H. TIGAY, *Deuteronomy. The JPS Torah Commentary*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1996, 292; SONNET, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, 142-143; ID., «Le Deutéronome et la modernité du livre», in *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 487-488; MARKL, *Gottes Volk im Deuteronomium*, 168-174.

rivelazione attraverso il tempo, a vantaggio delle generazioni a venire»[114]. È così previsto un dispositivo che permetterà a «chi non è oggi qui con noi»[115] o ancora ai figli «che non hanno conosciuto né hanno visto»[116] di fare un'esperienza iniziatrice, percettiva e cognitiva, dell'alleanza dell'Oreb.

L'effetto più potente del dispositivo instaurato in Dt 31,9-13 deve ancora essere descritto: mirando a degli uditori futuri del libro della Torah nel mondo del racconto, lo scenario del libro raggiunge egualmente, come in asintoto, i destinatari a venire del libro del *Deuteronomio*. Si crea, in effetti, un'analogia potente che ha la forma, ancora una volta, di una *mise en abyme*. Lo scenario della lettura del libro della Torah è formulato in ciò che è identicamente un libro – quello del *Deuteronomio*[117]. Quest'ultimo contiene parola per parola (tra Dt 4 e Dt 26) il libro della Torah destinato ad essere letto agli orecchi del popolo. Attraverso la lettura della Torah ogni sette anni, figura dunque in prospettiva la lettura del libro che, di fatto, contiene questa Torah – il libro del *Deuteronomio*. L'effetto così creato alla fine del racconto esplicita la specifica operatività del libro in questione, quella di un gioco perpetuo tra comunicazione interna e comunicazione esterna, tra il rivolgersi di Mosè ai suoi destinatari, all'interno del mondo del racconto, e il rapporto del libro ai suoi destinatari, nel mondo "esterno" della realtà storica. Nel corso del *Deuteronomio*, e grazie alla mediazione del libro, viene creata una prossimità notevole tra destinatari (interni) e destinatari (esterni), sempre catalizzata attraverso la retorica di Mosè. Tale è il fenomeno che bisogna ora caratterizzare.

3.4. **Il doppio gioco dei deittici**

Gli effetti di contiguità tra destinatari interni e destinatari esterni che sono stati appena evocati sono legati per una buona parte ad un uso retorico dei deittici nei discorsi di Mosè: "io", "tu", "voi", "noi", "questo", "qui", "oggi". Come i lavori di R. Jakobson e E. Benveniste hanno mostrato, questi elementi del linguaggio hanno un funzionamento specifico, che li associa all'istanza della loro enunciazione. «Gli indicatori della deissi – scrive Benveniste – organizzano le relazioni spaziali e temporali attorno al "soggetto" preso come riferimento: "questo, qui, ora" e le loro numerose

[114] D.M. CARR, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford UP, Oxford 2005, 139.
[115] Dt 29,14.
[116] Dt 11,2.
[117] D. Markl descrive con perspicacia l'effetto provocato da tale analogia: «L'analogia (e la parziale sovrapposizione quanto al contenuto) tra il "libro" del mondo del racconto e il "libro" della situazione reale dei destinatari permette al discorso di Mosè di penetrare nel mondo di questi ultimi […] sotto forma di un oggetto tangibile, sul quale si concentra l'attenzione dei destinatari», MARKL, *Gottes Volk im Deuteronomium*, 80.

correlazioni "quello, ieri, l'anno scorso, domani", ecc.»[118]. In altri termini: «Chiunque dice "ora, oggi, in questo momento" localizza un evento come simultaneo al suo discorso»[119]. Il riferimento di un deittico è dunque sempre relativo al suo contesto di enunciazione e a colui che lo enuncia. Incombe all'interlocutore e al lettore-uditore d'identificare ogni volta questa istanza e questo contesto di enunciazione, in particolare nei casi complessi di enunciazioni incastonate. La lettura-ascolto del *Deuteronomio* mette in gioco, quasi ad ogni passo, un tale saper-leggere (e ascoltare): esso moltiplica il ricorso ai deittici, associati a voci narrative distinte e spesso stratificate (il narratore cita Mosè, e quest'ultimo può citare Dio o il popolo, o ancora citare se stesso). Incombe così al lettore-uditore di assicurare il buon funzionamento dei riferimenti personali, spaziali e temporali nel mondo raccontato – il "voi" della prima generazione non è quello della seconda; l'"oggi" dell'Oreb non è quello di Moab, ecc. Resta il fatto che il *Deuteronomio* fa giocare simultaneamente un'altra virtualità dei deittici, propriamente retorica, quella di prestarsi a slittamenti referenziali attraverso le soglie della rappresentazione. In tal caso, i deittici ("tu", "voi", "oggi") che funzionano all'interno del mondo del racconto si mettono a operare anche nel mondo dei lettori-uditori – per poco che questi ultimi ratifichino il patto comunicativo così istituito.

Il *Deuteronomio*, in tal senso, illustra la figura che Gérard Genette ha chiamato la *metalessi* (narrativa), procedimento tramite il quale un elemento del racconto varca, in un senso o nell'altro, la soglia della rappresentazione. Essa è, scrive Genette, una «trasgressione, figurale o di finzione, della soglia della rappresentazione»[120], un varcare la «frontiera mobile ma sacra tra due mondi: quello in cui si racconta, quello di cui si racconta»[121]. Nel *Deuteronomio* il fenomeno mette in gioco in maniera ripetuta i deittici (ed in particolare i pronomi personali "tu", "voi" e "noi") ma anche, come si vedrà in seguito, l'avverbio "oggi" (היום).

3.5. **L'arco temporale degli "oggi" nel *Deuteronomio***

Gli "oggi" del *Deuteronomio* si distribuiscono lungo un arco temporale impressionante. Una descrizione di questa distribuzione permetterà di caratterizzare brevemente il loro effetto (*Wirkung*) sul lettore[122]. L'"oggi" di riferimento nel *Deuteronomio* è quello del discorso di Mosè, il giorno del suo insegnamento alla seconda generazione, sulla frontiera del Giordano: «Avrete cura di mettere in

---

[118] E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, Paris 1966, 262. Cf. anche R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Minuit, Paris 1963, 178-179.

[119] E. BENVENISTE, «Le Langage et l'individuel», in *Diogène* n° 51, juillet-septembre 1965, 11. In contesto biblico, cf. D. KUMMEROW, «Anaphora and Deixis in Tiberian Hebrew: Semantically Mapping the Case for a Distance-Neutral Demonstrative», in *Hiphil Novum* 1/2 (2014) 1-53.

[120] G. GENETTE, *Métalepse: De la figure à la fiction*, Poétique, Seuil, Paris 2004, 14; cf. già ID., *Figures III*, Paris, Poétique, Seuil, Paris 1999 (1ª ed. 1972), 243-245.

[121] GENETTE, *Figures III*, 245.

[122] Cf. lo studio dettagliato in MARKL, *Gottes Volk im Deuteronomium*, 70-79.

pratica tutte le leggi e le norme che oggi io pongo dinanzi a voi»[123]. Questo "oggi" è, simmetricamente, quello dell'ascolto al quale il popolo è invitato: «Sappi dunque oggi»[124]. L'"oggi" dell'ascolto è simultaneamente, come vedremo, quello della scelta. Un tale "oggi" non può mancare di segnare il lettore-uditore del libro del *Deuteronomio*. Il lettore originario del *Deuteronomio* era situato anch'egli, almeno simbolicamente, sulla frontiera del Giordano: tornando dall'esilio, è chiamato a scegliere nuovamente di entrare nell'alleanza per entrare nella terra della promessa[125]. Dietro il profilo storico di questo lettore s'intravvede tuttavia un profilo esistenziale: ogni decisione in favore di Dio riconduce a una frontiera, una soglia da attraversare "oggi". Come scrive Paul Beauchamp, «La parola "oggi" è una di quelle che scandiscono il testo [del *Deuteronomio*] con la più alta frequenza. Essa significa, tra l'altro, una frontiera che interpreta nel tempo il ruolo che svolge, nello spazio, quella del Giordano»[126].

Nel suo discorso alla seconda generazione, Mosè menziona peraltro, in maniera indiretta, un altro "oggi" ancora più fondatore, quello dell'Oreb. Di fronte alla teofania divina sulla montagna, il popolo ha (allora) esclamato: «Ecco, il Signore, nostro Dio, ci ha mostrato la sua gloria e la sua grandezza, e noi abbiamo udito la sua voce dal fuoco; *oggi* abbiamo visto che Dio può parlare con l'uomo e l'uomo restare vivo»[127]. L'esclamazione in questione è tuttavia associata da Mosè non alla generazione che fu testimone della teofania, ma alla generazione che ascolta: «Quando *udiste* la voce in mezzo alle tenebre...»[128]. L' "oggi" dell'Oreb è certo quello della teofania che ebbe luogo quarant'anni prima, a beneficio dei padri, ma esso si dispiega egualmente fino alla generazione dei figli, in correlazione al loro "noi": «oggi abbiamo visto che...». L'attualità dell'Oreb è inoltre destinata a ripetersi nel futuro. Grazie alla mediazione del libro e della sua proclamazione, l'alleanza dell'Oreb, come abbiamo visto, si replicherà in favore delle generazioni future... dietro le quali si profilano i lettori-uditori del *Deuteronomio* (cf. Dt 31,10-13). L'evento più fondatore è dunque anche quello più mobile nel tempo, in cerca di un'attualità viva, in altri termini in cerca di un "oggi".
A partire dal presente del suo discorso nella piana di Moab, Mosè proietta egualmente degli scenari sul futuro, in cui compaiono altri "oggi". In Dt 6,24, l'"oggi" è quello del padre di famiglia nella sua risposta al figlio: Yhwh ci ha donato la sua legge «così da […] essere conservati in vita, come appunto siamo oggi». In Dt 26,1-11 Mosè istituisce un rituale di offerta delle primizie che avrà luogo quando

[123] Dt 11,32; cf. 5,1; 11,7; ecc.
[124] Dt 4,39; cf. 9,3; 11,2; ecc.
[125] A proposito del profilo storico del lettore originario del *Deuteronomio*, cf. la sintesi in M$_{ARKL}$, *Gottes Volk im Deuteronomium*, 291-295.
[126] P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1976, 60.
[127] Dt 5,24.
[128] Dt 5,23.

il popolo si sarà installato nella terra della promessa. Al sacerdote che riceverà la sua offerta, l'Israelita dirà allora: «Io dichiaro oggi al Signore, tuo Dio, che sono entrato nella terra che il Signore ha giurato ai nostri padri di dare a noi»[129]. L'oggi in questione è situato in un avvenire che Mosè non conoscerà e in uno spazio in cui Mosè non penetrerà – lo spazio e il tempo dell'esistenza nella terra di Israele, in cui la Torah mosaica prenderà vigore. Un "oggi" ben diverso si trova in Dt 29,21-27, poiché esso è associato alla perdita della terra – ed è dunque l'esilio che qui si profila. Nella sua qualità di profeta, Mosè proietta le domande che porranno «la generazione futura, i vostri figli che sorgeranno dopo di voi e lo straniero che verrà da una terra lontana»[130] a proposito del popolo colpito da ferite e malattie; una voce risponderà loro: «Perché hanno abbandonato l'alleanza del Signore, Dio dei loro padri […]. Il Signore li ha strappati dal loro paese con ira, con furore e con grande sdegno e li ha gettati in un'altra terra, come avviene oggi»[131]. La Torah mosaica è così associata a degli "oggi" opposti – di vita e di azione di grazie da una parte, di afflizione dall'altra – della storia futura di Israele. Si tratta qui di altrettanti "ingressi", temporali ed esistenziali, per il lettore-uditore del *Deuteronomio*, condotto a mettere in prospettiva questi "oggi" distinti, situandoli rispetto al proprio "oggi" nella storia.

C'è infine un altro "oggi" che costella il *Deuteronomio* – quello della narrazione. Esso trova la sua espressione più chiara alla fine del libro, nelle parole del narratore:

> «Mosè, servo del Signore, morì in quel luogo, nella terra di Moab, secondo l'ordine del Signore. Fu sepolto nella valle, nella terra di Moab, di fronte a Bet-Peor. Nessuno fino ad oggi ha saputo dove sia la sua tomba»[132].

L'"oggi" in questione è palesemente più che un riferimento temporale determinato nella storia post-mosaica; sorretto dalla retorica d'insieme del *Deuteronomio*, esso funziona di fatto come un cursore: questo "oggi" si sposta attraverso il tempo al ritmo delle letture-proclamazioni del *Deuteronomio*. Di questo "oggi", il lettore-uditore è invitato ad assumere l'attualità, prendendo atto del fatto che la tomba di Mosè non è ancora stata scoperta. Al posto di un pellegrinaggio verso questa tomba, è nel libro che Mosè dà appuntamento[133].

Come è già stato detto, spetta al lettore-uditore di distinguere i differenti "oggi" che sono stati appena evocati, in modo da esaudire la pretesa storiografica del *Deuteronomio*: la storia ch'esso racconta è

[129] Dt 26,3.
[130] Dt 29,21.
[131] Dt 29,24.27.
[132] Dt 34,5-6; cf. Dt 2,22; 3,14.
[133] Si veda l'epitaffio che Ben Jonson scriverà a proposito di William Shakespeare: «Tu sei un monumento senza tomba e tu sei vivente sempre, finché vive il tuo libro (Thou art a monument without a tomb, And art alive still while thy book doth live)»: «To the Memory of My Beloved the Author, Mr. William Shakespeare» (1623).

coerente nella sua articolazione temporale. Lo stesso lettore-uditore si trova tuttavia simultaneamente implicato in una dinamica simmetrica, che sposta e condensa gli "oggi" in questione (o almeno alcuni tra essi) al di là delle distinzioni che sono

è *anche* di lui che si tratta in un "oggi" che si estende fino al suo[134]. Questa dinamica converge, come si vedrà, nei momenti di decisione inscenati nel *Deuteronomio*.

3.6. **L'"oggi" della decisione**

La retorica di Mosè culmina in una serie di passaggi che "drammatizzano" una decisione da prendere (da parte del popolo), ogni volta associata ad un "oggi"[135]. Benché situato nella cronologia della storia raccontata, questo "oggi" si presenta di volta in volta come retoricamente "sospeso"[136]. Il primo passaggio si legge in Dt 26,1619. Il lungo discorso della Torah (che si è aperto in Dt 5,1) sfocia qui in un giuramento incrociato, debitamente evocato da Mosè:

> «Oggi il Signore, tuo Dio, ti comanda di mettere in pratica queste leggi e queste norme. Osservale e mettile in pratica con tutto il cuore e con tutta l'anima. Hai fatto dichiarare al Signore oggi che egli sarà Dio per te, ma solo se tu camminerai per le sue vie e osserverai le sue leggi, i suoi comandi, le sue norme e ascolterai la sua voce. Il Signore ti ha fatto dichiarare oggi che tu sarai il suo popolo particolare, come egli ti ha detto, ma solo se osserverai tutti i suoi comandi. Egli ti metterà, per gloria, rinomanza e splendore, sopra tutte le nazioni che ha fatto e tu sarai un popolo consacrato al Signore, tuo Dio, come egli ha promesso»[137].

In maniera notevole, questo momento chiave è il luogo di un'ellissi[138]. Il doppio giuramento, in effetti, è evocato nella sua attualità

("oggi") senza che sia riportato il principio di questa attualità: l'atto di parola, in forma di promessa o di giuramento, pronunciato dall'una e dall'altra parte dell'alleanza. Ecco che contrasta con l'alleanza del Sinai quale è raccontata nel libro dell'*Esodo*. In Es 24,3.7 in effetti il narratore si premura di riprodurre l'atto di parola tramite il quale il popolo sottoscrive all'offerta divina: «Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi presteremo ascolto»[139]. A Moab, il Mosè deuteronomico fa

---

[134] Una retorica analoga si legge in Eb 3,13 nel *midrash* sul salmo 95 (v. 7: «*Oggi* se ascoltate la mia voce»): «Esortatevi a vicenda ogni giorno, finché dura questo oggi».

[135] Cf. lo studio di J.G. MILLAR, «Living at the Place of Decision», in J.G. MCCONVILLE - J.G. MILLAR, *Time and Place in Deuteronomy*, JSOTSup 179, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, 15-88.

[136] Cf. SONNET, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, 244-246 : «*Deuteronomy* achieves the tour de force of recording a covenant that took place once and for all while presenting it as still dependent on the reader's reception» (p. 246). A proposito di questo effetto di sospensione, cf. D. MARKL, «God's covenants with Humanity and Israel», in J. BARTON, ed., *The Hebrew Bible. A Critical Companion*, Princeton University Press, Princeton 2016, 322-323.

[137] Dt 26,16-19.

[138] Si veda la fine analisi in MARKL, *Gottes Volk im Deuteronomium*, 109-111.

[139] Es 24,7. L'impegno di Dio a beneficio d'Israele si percepisce, dal canto suo, in Es 19,5-6 nella sua promessa condizionale: «Ora, se darete ascolto alla mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli; […] voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa».

riferimento ad un impegno simile passando sotto silenzio l'atto di linguaggio effettivo dei *partners* dell'alleanza (e il narratore non fa intrusione per supplire all'ellissi)[140]. Ne risulta un effetto di sospensione: le parole che contano saranno esplicitate? Quando? E, trattandosi della parte umana, da chi? Il sospeso in questione si traduce in una distensione, interamente retorica, dell'"oggi" menzionato tre volte.

Un fenomeno analogo si riscontra nel terzo discorso di Mosè, quello dell'alleanza di Moab. Anche qui si tratta dell'impegno del popolo: «Oggi voi state tutti davanti al Signore, vostro Dio, […] per entrare nell'alleanza del Signore, tuo Dio, e nel giuramento imprecatorio che il Signore, tuo Dio, stabilisce oggi con te»[141]. L'ingresso nell'alleanza è annunciato come imminente senza che sia riferito l'atto simbolico che sigilla questo passaggio. Questa imminenza crea anch'essa un effetto di sospensione: l'"oggi" della scelta sembra ancora aperto. Gli effetti retorici così creati convergono verso il capitolo 30[142]. L'esortazione di Mosè culmina in un appello al popolo, a cui si intima di scegliere. Tale appello è segnato da un doppio riferimento all'"oggi":

> «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male. Oggi, perciò, io ti comando di amare il Signore, tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore, tuo Dio, ti benedica nella terra in cui tu stai per entrare per prenderne possesso»[143].

L'Israele a cui viene intimato di scegliere («Scegli la vita!», v. 19) è quello che sta di fronte a Mosè nella piana di Moab; le allusioni profetiche di Mosè a un esilio ed a un ritorno d'esilio (vv. 1-4) dilatano tuttavia questo Israele verso un futuro drammatico. Ecco che non manca di avvicinare i destinatari di Mosè ai lettori-uditori (futuri) del libro del *Deuteronomio*: anch'essi sono situati storicamente – o ancora esistenzialmente – sulla frontiera di una terra da ereditare. Ciò che si fa pressante nell'appello di Mosè alla generazione di Moab («davanti a te», «scegli», «oggi»), si fa dunque ugualmente pressante rispetto alla lettura ed all'ascolto del libro del *Deuteronomio*. E tanto più che al v. 10 Mosè ha messo i suoi uditori in presenza di un libro: «obbedirai alla voce del Signore, tuo Dio, osservando i suoi comandi e i suoi decreti, scritti in questo libro della legge»[144]. L'utilizzo del deittico di prossimità, «*questo* libro della legge», è particolarmente efficace. Il lettore-uditore è portato, da una parte, ad immaginare i destinatari di Mosè messi in presenza di un libro, «questo libro

[140] Un fenomeno analogo si osserva in Dt 27,9: «Fa' silenzio e ascolta, Israele! Oggi sei divenuto il popolo del Signore, tuo Dio». L'iniziativa divina è evocata senza che l'atto di parola costitutivo dell'alleanza sia presente nel racconto.

[141] Dt 29,9-11.

[142] Si veda la giudiziosa analisi di cf. EHRENREICH, *Wähle das Leben!*, 211-271.

[143] Dt 30,15-16.

[144] Dt 30,10.

della legge»[145]; dall'altra, egli è ricondotto alla sua propria situazione: è egualmente per l'intermediario di un libro che gli pervengono le parole di Dio e di Mosè – «questo libro», ch'egli ha sotto gli occhi o che è letto ai suoi orecchi. Nella fenomenologia della lettura e dell'ascolto, l'esperienza così vissuta è quella di una "scorciatoia" (di una metalessi, dirà la teoria letteraria), operatrice di prossimità. Tanto più che il fenomeno della prossimità della parola è sviluppato da Mosè nei versetti che seguono (vv. 11-14): «Questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica»[146]. Mai come qui nel *Deuteronomio*, i destinatari interni ed esterni si trovano così ravvicinati, come allineati davanti alla scelta da compiere, "oggi". «C'è nell'*oggi* del *Deuteronomio* – scrive Paul Beauchamp – il luogo di una scelta più assoluta che quello delle prove nel deserto»[147]. In materia di scelte da compiere, una sorpresa attende tuttavia il lettore-uditore del *Deuteronomio*. In Dt 34,9, a tre versetti dalla conclusione del libro, il narratore stabilisce che i figli d'Israele hanno ben scelto la vita, dopo la morte di Mosè e grazie alla mediazione di Giosuè: «Gli Israeliti obbedirono [a Giosuè] e fecero quello che il Signore aveva comandato a Mosè»[148]. L'effetto di sospensione mantenuto sin qui sfocia dunque in un effetto, simmetrico, di attestazione: una risposta effettiva al Signore è stata data nella storia, debitamente riportata dal narratore. Questo dato non manca di influenzare la risposta dei lettori-uditori: nel consenso che anch'essi devono dare, essi sono preceduti dalla generazione che ha scelto. La risposta dei destinatari del libro è in questo senso coordinata alla risposta fondatrice della generazione che entrò nell'alleanza e attraversò il Giordano[149].

CONCLUSIONE

Per concludere questo itinerario, è probabilmente indicato ripercorrerlo in senso inverso. Il *Deuteronomio*, come si è visto, riesce a coniugare due imprese comunicative distinte. Da una parte, esso racconta la "storia", quella dell'ultimo giorno della vita di Mosè (che si svolse "quel giorno", dice il narratore in 27,11 e 31,22). Nei suoi lunghi discorsi, Mosè racconta anche lui la "storia" – gli

[145] Questo libro è da mettere in relazione con quello che scrive Mosè in Dt 31,9 («Mosè scrisse questa Torah»); a proposito della sequenza temporale tra la menzione del libro in 30,10 e quella della sua scrittura in 31,9, si veda l'ipotesi proposta in SONNET, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, 134-137.
[146] Dt 30,14.
[147] BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, 63.
[148] Cf. a questo proposito J.-P. SONNET, «Redefining the Plot of Deuteronomy – From End to Beginning: The Import of Deut 34:9», in G. FISCHER - D. MARKL - S. PAGANINI, ed., *Deuteronomium - Tora für eine neue Generation*, BZAR 17, Harrassowitz, Wiesbaden 2011, 37-49.
[149] «Nell'atto di leggere – scrive Paul Ricœur – si concentra l'"ora" del *Deuteronomio* […]. Con ciò stesso il soggetto della lettura si trova anticipato nel soggetto già iscritto nel testo»: P. RICŒUR, «Exorde: "Comme si la Bible n'existait que lue…"», in P. BOVATI – R. MEYNET, ed., *«Ouvrir les Écritures». Mélanges offerts à Paul Beauchamp*, LD 162, Cerf, Paris 1995, 27.

eventi fondatori della vita del popolo («in quel tempo», egli dice ripetutamente). L'insieme è sorretto da una trama che si svolge nell'"oggi" del discorso di Mosè – l'"oggi" di una scelta. Degli eventi che racconta, Mosè sottolinea inoltre l'attualità sempre rinnovata a beneficio delle generazioni future; essa si produrrà innanzi tutto attraverso la lettura del libro davanti al popolo riunito[150]. D'altra parte, lo stesso *Deuteronomio* costruisce con i suoi lettori-uditori una relazione d'implicazione stretta. Trasmesso dalla mediazione del libro (del *Deuteronomio*), il discorso retorico e profetico di Mosè raggiunge in effetti dei destinatari situati *dall'altro lato* della frontiera della rappresentazione – i lettori-uditori del libro in questione. Questi ultimi ricevono anch'essi l'ingiunzione di scegliere, trovandosi ricondotti sulla soglia di una decisione da prendere – "oggi".

Attraverso la sua prodigiosa costruzione letteraria, il *Deuteronomio* esacerba ciò che è in gioco nell'insieme del racconto biblico. Ogni racconto è una maniera di consacrare la particolarità di una storia (che si svolse "quel giorno"); questo è tanto più vero nella Bibbia, nella quale il disegno del Dio del cielo e della terra si rivela essenzialmente attraverso la contingenza di storie particolari. Il grande racconto storiografico della Bibbia, come si è visto, gravita attorno a giorni che contano; questi ultimi hanno la forma di nodi, nei quali si condensa la trama della storia. Gli eventi così raccontati sono associati ad altrettanti memoriali, destinati alle generazioni future. Un canale privilegiato della trasmissione alle generazioni future è d'altronde messo in esergo nel racconto biblico: quello della narrazione paterna, in risposta alla domanda del figlio. Questa narrazione rivela lo slancio trans-generazionale che sostiene, nella Bibbia, la narrazione della storia. È effettivamente essenziale che l'evento fondatore si prolunghi "fino alla generazione a venire", o ancora "fino ad oggi", per riprendere la formula delle eziologie narrative[151].

TORNA ALL'INDICE

[150] Lo scenario instaurato da Mosè trova una corrispondenza nella grande lettura della legge fatta da Esdra, scriba e sacerdote, in Ne 8,1-12, a beneficio «degli uomini, delle donne e di quanti erano capaci di intendere (מבין)»: v. 2; cf. v. 3. E d'altra parte è il "miracolo" della comprensione che fa la gioia del popolo, «perché avevano compreso (הבינו) le parole che erano state loro proclamate», v. 12.

[151] La redazione dell'articolo era compiuta quando Georg Braulik, o.s.b., mi ha inoltrato un accurato contributo suo sullo stesso argomento: G. BRAULIK, «"Heute" im Buch Deuteronomium. Torah und Bundeschluss», *Bibel und Liturgie* 90 (2017) 11-22. Si potrà apprezzare la convergenza di viste fra i due saggi, e la perspicacia di Braulik su aspetti non presi in considerazione nelle presenti pagine.

Yeshùa è un angelo di Dio?
di
Claudio Ernesto Gherardi

> "E quella che nella mia carne era per voi una prova, non la disprezzaste né vi fece ribrezzo; al contrario mi accoglieste come un angelo di Dio, come Cristo Gesù stesso" – Gal 4:14.

Nel libro di Bart Ehrman "E Gesù diventò Dio" l'autore spiega perché ha cambiato opinione sul significato del brano di questo studio che definisce "un proclama abbastanza oscuro"[152]. Ascoltiamo le sue parole: "Avevo sempre interpretato il versetto nel senso che i Galati avevano accolto Paolo malato come avrebbero fatto con un angelo di Dio, come Cristo Gesù stesso. La grammatica del testo originale greco, però, indica qualcosa di completamente diverso. Come sosteneva Charles Gieschen, e come è stato confermato più di recente dalla studiosa neotestamentaria Susan Garrett, il versetto non dice che i Galati accolsero Paolo come un angelo o come Cristo, ma come un angelo quale Cristo. L'implicazione è che Cristo sia un angelo."

Ehrman continua: "La ragione di questa lettura ha a che fare con la grammatica greca. Quando usa la costruzione "al contrario/ma [...] come [...] come", Paolo non contrappone due elementi, ma li mette sullo stesso piano. Lo sappiamo perché la stessa costruzione ricorre in altri due brani paolini, dove il senso è inequivocabile. Prendiamo 1 Corinzi 3:1: "Fratelli, io non ho potuto parlarvi come a spirituali, ma ho dovuto parlarvi come a carnali, come a bambini in Cristo". L'ultima parte individua due caratteristiche dei destinatari della lettera: sono carnali e sono bambini in Cristo. Non sono affermazioni contrastanti, ma si modificano a vicenda. Altrettanto vale per le riflessioni di Paolo in 2 Corinzi 2:17, dove di nuovo troviamo la stessa costruzione. Il corollario è che in Galati 4:14 Paolo sta equiparando - e non contrapponendo - Gesù a un angelo. Garrett fa un passo oltre e afferma che Paolo "identifica [Cesu Cristo] con il primo angelo di Dio".

L'idea che Yeshùa sia stato un angelo nella sua vita preumana non è certamente nuova. Il primo che l'ideò fu il celebre teologo Ario condannato come eretico dal concilio di Nicea (325 E.V.). Oggi a portare avanti questo pensiero sono i Testimoni di Geova che identificano Yeshùa nientemeno che con l'arcangelo Michele (W10 1/4 p. 19).

Chi ha dimestichezza con il pensiero semitico sa che certe cose o persone che esistono solo nel pensiero di Dio (scopo o proposito) è come se esistessero letteralmente in cielo. Così la Toràh, Mosè,

[152] «Bart D. Ehrman (Lawrence, 5 ottobre 1955) è un biblista e filologo statunitense, specializzato in studi sul Gesù storico, storia delle origini del Cristianesimo, critica testuale del Nuovo Testamento e degli apocrifi neotestamentari», WikipediA.

il Tempio, la città di Gerusalemme e così via. Quando si trattava di cose di suprema importanza nel proposito di Dio venivano espresse come se fossero esistite con Dio fin dall'eternità. In questo modo Giovanni può parlare della crocifissione come se fosse avvenuta prima della fondazione del mondo. (Ap 13:8). Nella visione ebraica il messia esisteva in cielo in quanto parte del proposito di Dio né come angelo, né come seconda persona della trinità.

L'autore, nel suo libro, sposa questa tesi per documentare il fatto che i primi discepoli di Yeshùa non credevano che il Salvatore fosse Dio, ma solo un angelo incarnato in un essere umano che poi alla risurrezione è stato esaltato alla destra di Dio. Ehrman nel suo libro considera anche l'inno cristologico di Flp 2:5-11 e aggiunge: "Il Cristo qui ritratto come essere divino preesistente è un angelo, ma non Dio Onnipotente. Non è il Padre, perché è il Padre a esaltarlo, e prima di farsi uomo non è – nella maniera più assoluta - «uguale» a Dio."

Premesso ciò, esaminiamo se è sostenibile la tesi sposata da Ehrman. È proprio vero che la grammatica del testo greco "indica qualcosa di completamente diverso" della comune interpretazione che viene data al passo di *Gal*?

Esaminiamo il verso evidenziando le parole chiave citate da Ehrman:

ἀλλὰ ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν
alla os anghelon Theu edexasthe me os Christu Iesun
ma come angelo di Dio mi avete accolto come Cristo Gesù

La lezione "come un angelo quale Cristo" suggerita da Ehrman è a dir poco forzata. Qui Paolo non sta parlando della natura preumana di Yeshùa, concetto non biblico, ma del tipo di accoglienza che i Galati gli riservarono. Ben lungi dal disprezzarlo l'ospitarono come se fosse un angelo di Dio o perfino Yeshùa stesso. Comunque vediamo anche gli altri passi citati come sostegno della tesi di Ehrman:

1Cor 3:1

ἀλλ' ὡς σαρκίνοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ
alla os sarkinois os nepiois en Christo
ma come a carnali come a bambini in Cristo

2Cor 2:17

ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινίας, ἀλλ' ὡς ἐκ θεοῦ
alla os ex eilihrinias alla os ek Theu
ma come da sincerità ma come da Dio

In quest'ultimo testo la costruzione è diversa in quanto abbiamo due congiunzioni *alla* il che penso renda il passo non utilizzabile ai fini della tesi di Ehrman. Del resto come porre sullo stesso piano una qualità (la sincerità) con Dio? In 1Cor 3:1 le due istanze – essere carnali e bambini – non sono proprio sovrapponibili o indicanti la stessa cosa. Il temine σαρκικός, "carnale" ricorre 7 volte nelle Scritture Greche con un significato sempre negativo. Invece νήπιος, bambino, quando usato figurativamente non sempre indica immaturità. È adoperato anche per rappresentare la condizione di chi eredita il

regno (Mt 11:25; 21:16; Lc 10:21, cfr. Mt 18:3). Basta questo per nutrire dubbi sulla tesi di Ehrman che il costrutto "*alla os … os*" in Gal 4:14 metta sullo stesso piano un angelo con Yeshùa il messia. Giustamente i traduttori hanno reso il senso delle parole di Paolo come le troviamo in tutte le Bibbie. L'identificazione di Yeshùa con un angelo è fuori luogo; che c'entra con l'argomentazione di Paolo? Ehrman è rimasto colpito dalle tesi dello studioso Charles Gieschen che, secondo lui, identifica Yeshùa con un angelo creato. Ecco però cosa dice l'autore riguardo alla citazione di Ehrman:

« A volte, tuttavia, gli studiosi citano la ricerca di qualcuno come base per le proprie conclusioni, che sono molto diverse dalle originali. Bart Ehrman, noto e prolifico scrittore, fa proprio questo nel suo libro del 2014, Come Gesù divenne Dio.

Questa implicazione, "Cristo è un angelo" (l'enfasi è mia), è molto diversa dalla conclusione della discussione di questo testo nel mio libro, che recita come segue:

"Paolo intese Cristo Gesù come l'Angelo di Dio (cioè l'Angelo di YHWH)". La mia traduzione della descrizione di Paolo di come fu ricevuto dai Galati è "ma come angelo di Dio mi avete accolto, ossia Cristo Gesù". Ho anche tentato di essere molto attento nel sottolineare che Paolo *non intendeva Cristo come un angelo creato tra la miriade di angeli creati* […][153]».

L'autore spiega che lui intende Yeshùa come l'Angelo del Signore in quanto inviato o messaggero di Dio:

«È stato dimostrato che esiste una solida base letteraria per concludere che l'apostolo Paolo avrebbe potuto essere considerato e avrebbe potuto considerarsi "un angelo". Una lettura più attenta di 4.14b, tuttavia, indica che Paolo è più specifico riguardo all'angelo di Dio con cui era identificato. Come discusso sopra, in Gal 1,8 Paolo contrappone l'autorità della sua proclamazione originale del vangelo a quella di un angelo dal cielo: "Ma anche se noi o un angelo dal cielo vi annunziasse un vangelo diverso da quello che abbiamo sia maledetto". Questa affermazione segue l'affermazione di Paolo circa l'origine del suo apostolato come diretta da Gesù Cristo e Dio il Padre (1.1) e precede la sua discussione sull'origine del vangelo che predicava come rivelazione diretta di Gesù Cristo (1.11–12). Pertanto, Paolo pone l'autorità del suo ufficio di apostolo e l'autorità del suo annuncio originale al di sopra di quella di "un angelo dal cielo". Sulla base di 1.8 e del suo contesto, Paolo non afferma in 4.14b che i Galati lo ricevettero come "un" angelo tra le miriadi al servizio di Dio in cielo e sulla terra; anzi, hanno ricevuto Paolo come l'angelo più autorevole che non solo lo ha mandato (Gal 1,1), ma vive in lui (Gal 2,20) e parla in lui (2 Cor 13,3): l'Angelo di Dio, Cristo Gesù. Chiunque abbia letto il mio capitolo su Paolo, tanto meno il resto del mio libro, sa che sostengo fortemente la comprensione che Paolo identifica Cristo nel mistero dell'unico Dio di Israele, inclusa questa

[153] Corsivo aggiunto.

possibile affermazione di Paolo che Cristo è l'Angelo di Dio. Ho un'ampia discussione all'inizio del libro che dimostra che il titolo "Angelo/Messaggero" è usato frequentemente nell'Antico Testamento per le teofanie di Dio, o apparizioni visibili, che è la probabile base per l'uso del titolo da parte di Paolo qui. […] Ho tentato di citare e rappresentare accuratamente la comprensione di Ehrman della cristologia di Paolo. Avrebbe dovuto fare lo stesso con la mia comprensione della cristologia di Paolo, che è radicalmente diversa dalla sua. Dopotutto, spero che un famoso critico testuale che ha scritto il libro Misquoting Jesus stia più attento quando usa citazioni di altri studiosi.»[154]

Pertanto anche se è plausibile pensare a Yeshùa come all'angelo di Dio per antonomasia in quanto, come messia, è il principale messaggero e agente di Dio, questo non autorizza ad alterare il significato di *Gal* come sostengono Ehrman e lo stesso Gieschen, anche se con finalità diverse. Il termine angelo nella Scrittura è applicato pure agli uomini in quanto inviati: "Quando gli inviati [ἀγγέλων, *anghelon*] di Giovanni se ne furono andati" (Lc 7:24). Ehrman non ha tenuto conto che in tutte le Scritture Greche Yeshùa non è mai identificato come un angelo, anzi in Ebrei l'autore esclude questa possibilità: "Dio, dopo aver parlato anticamente molte volte e in molte maniere ai padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio […] Egli, che è splendore della sua gloria e impronta della sua essenza, e che sostiene tutte le cose con la parola della sua potenza, dopo aver fatto la purificazione dei peccati, si è seduto alla destra della Maestà nei luoghi altissimi. Così *è diventato di tanto superiore agli angeli*, di quanto il nome che *ha ereditato è più eccellente del loro*. Infatti, *a quale degli angeli ha mai detto*: «Tu sei mio Figlio, oggi io t'ho generato»? e anche: «Io gli sarò Padre ed egli mi sarà Figlio»? Di nuovo, quando introduce il primogenito nel mondo, dice: «Tutti gli angeli di Dio lo adorino!» E *mentre degli angeli dice*: «Dei suoi angeli egli fa dei venti, e dei suoi ministri fiamme di fuoco»" (Eb 1:1-7, corsivo aggiunto).

In Gal 4:14 Paolo anziché mettere sullo stesso piano Yeshùa con un angelo in realtà fa una intensificazione: come un angelo, anzi come Yeshùa stesso! Il testo greco lo permette: "Ma [*alla*] mi avete accolto come [*os*] un angelo di Dio, *addirittura come* [*os*] Cristo Gesù stesso".

Anche le ragioni che hanno indotto Gieschen a vedere qui l'accostamento del termine *anghelos* a Yeshùa come inviato da Dio sono molto discutibili. In 1:8 Paolo non fa una contrapposizione, come dice Gieschen, tra sé stesso e un angelo, ma in un crescendo di intensità non esita a porsi sotto maledizione insieme ai suoi collaboratori perfino includendo gli angeli nell'ipotesi che si rendessero colpevoli di corrompere il vangelo. Esso è superiore a tutte le creature terrestri e celesti.

Le deduzioni tratte dallo studioso Ehrman non sono compatibili con la Scrittura. Questo dimostra che anche studiosi a livello internazionale possono prendere delle cantonate. Ehrman ha adattato ciò che

[154] http://www.ctsfw.net/media/pdfs/GieschenMisquotingGieschen.pdf.

ha frainteso della tesi di Gieschen perché compatibile con la sua ricerca intorno a cosa credevano i primi discepoli intorno a Yeshùa, vale a dire che non lo ritenevano Dio Onnipotente. Questa deduzione è giusta, ma la sua dimostrazione con il passo di Gal 4:14 è del tutto sbagliata. Pur stimando l'autore (ho letto tutti i suoi libri tradotti in italiano) ho notato che a volte vien meno sotto il profilo esegetico. Come abbiamo visto, se avesse tenuto conto di quanto scrive l'autore del libro di Ebrei a proposito di Yeshùa e degli angeli, probabilmente non avrebbe scritto quello che stiamo contestando. Per dimostrare che per i primi discepoli Yeshùa non era Dio basta la testimonianza della Scrittura e la conoscenza del modo di pensare semitico che mai avrebbe ideato un'assurdità del genere.
Paolo in Gal 4:14 non sta parlando della natura del Cristo, ma dell'accoglienza ricevuta che enfatizza con due iperboli in crescendo: 1) Paolo accolto come un angelo e 2) come Yeshùa stesso!

TORNA ALL'INDICE

Parashat Bamidbar
La vera fede è la capacità di ascoltare la musica sotto il rumore
Appunti di Parashà a cura di Lidia Calò

Bamidbar viene solitamente letta durante lo Shabbat prima di **Shavuot**, per questo i Saggi collegarono le due cose. Shavuot è il tempo del dono della Torà. Bamibar significa "nel deserto". **Qual è allora la connessione tra il deserto e la Torà, il deserto e la parola di Dio?**
I Saggi hanno dato diverse interpretazioni. Secondo il Mekhilta, la Torà è stata data pubblicamente, apertamente e in un luogo che nessuno possiede perché se fosse stata data nella Terra di Israele, gli ebrei avrebbero detto alle nazioni del mondo: "Non ne hai parte". Chi invece vuole venire ad accoglierla, venga a riceverla.
Un'altra spiegazione è che se la Torà fosse stata data in Israele, le nazioni del mondo avrebbero avuto una scusa per non accettarla. Ciò segue la tradizione rabbinica secondo cui, prima che Dio desse la Torà agli israeliti, la offrì a tutte le altre nazioni e ciascuna trovò una ragione per declinare la proposta.
Ancora un'altra spiegazione: proprio come il deserto è gratuito – non costa nulla entrarvi – così la Torà è gratuita. È un dono di Dio per noi.
Ma c'è un'altra ragione, più spirituale. **Il deserto è un luogo di silenzio.** Non c'è nulla che possa distrarti visivamente e non c'è rumore ambientale per attutire il suono. A dire il vero, quando gli israeliti ricevettero la Torà, ci furono tuoni e fulmini e il suono di uno shofar. La terra sembrava tremare dalle fondamenta. Ma in un'epoca successiva, quando il profeta Elia si fermò sulla stessa montagna dopo il suo confronto con i profeti di Baal, incontrò Dio non nel turbine o nel fuoco o nel

terremoto ma nel *kol demamah dakah,* la voce calma e sommessa, letteralmente "il suono di un esile silenzio" (1 Re 19:9-12). Definisco questo come il suono che puoi sentire solo se stai ascoltando. Nel silenzio del *midbar,* il deserto, puoi udire il *Medaber,* l'Oratore, e il *medubar,* ciò che viene detto. Per ascoltare la voce di Dio occorre un silenzio di ascolto nell'anima.

Molti anni fa la televisione britannica produsse una serie di documentari, *The Long Search*, sulle grandi religioni del mondo. Quando si è trattato di ebraismo, il presentatore Ronald Eyre sembrò sorpreso dalla fiorente e ronzante confusione, in particolare dalle voci forti e polemiche nel *beit midrash,* la casa di studio. Facendo notare questo a Elie Wiesel, chiese: "Esiste il silenzio nel giudaismo?". Wiesel rispose: "L'ebraismo è pieno di silenzi… ma non ne parliamo".

L'ebraismo è una cultura molto verbale, una religione di parole sante. Attraverso le parole, Dio creò l'universo: "E Dio disse: Sia… e fu". Secondo il Targum, è la nostra capacità di parlare che ci rende umani. Traduce la frase "e l'uomo divenne un'anima vivente" (Genesi 2:7) come "e l'uomo divenne un'anima parlante". Le parole creano. Le parole comunicano. Le nostre relazioni sono modellate, nel bene e nel male, dal linguaggio. Gran parte dell'ebraismo riguarda il potere delle parole di creare o distruggere mondi.

Il silenzio nel Tanach ha spesso una connotazione negativa. "Aaron rimase in silenzio", dice la Torà, dopo la morte dei suoi due figli Nadav e Avihu (Levitico 10:3). "I morti non ti lodano", dice il Salmo 115, "né quelli che scendono nel silenzio [della tomba]". Quando gli amici di Giobbe andarono a consolarlo dopo la perdita dei suoi figli e altre afflizioni, "sedettero con lui per terra per sette giorni e sette notti, ma nessuno gli disse una parola, perché vedevano che il suo dolore era molto grande" (Giobbe 2:13).

Ma non tutto il silenzio è triste. I salmi ci dicono che "per te il silenzio è lode" (Salmo 65:2). Se siamo veramente in soggezione per la grandezza di Dio, la vastità dell'universo e l'estensione quasi infinita del tempo, le nostre emozioni più profonde saranno davvero troppo profonde per le parole. Sperimenteremo la comunione silenziosa.

I Saggi apprezzavano il silenzio. Lo chiamavano "un recinto per la saggezza" (Mishna Avot 3:13). Se le parole valgono una moneta, il silenzio ne vale due (Megilla 18a). Rabbi Shimon ben Gamliel disse: "Tutti i miei giorni sono cresciuto tra i saggi e non ho trovato niente di meglio del silenzio." Mishna Avot 1:17

Il servizio dei Sacerdoti nel Tempio è stato accompagnato dal silenzio. I Leviti cantavano nel cortile, ma i Sacerdoti – a differenza dei loro omologhi di altre antiche religioni – non cantavano né parlavano mentre offrivano i sacrifici. Uno studioso, Israel Knohl, ha parlato del "silenzio del santuario". Lo Zohar (2a) parla del silenzio come del mezzo in cui sono fatti sia il Santuario in alto che il Santuario in basso.

C’erano anche ebrei che coltivavano il **silenzio come disciplina spirituale.** I chassidim di Breslev meditavano nei campi. Ci sono ebrei che praticano ta’anit dibbur, un “digiuno di parole”. La nostra preghiera più profonda, la recitazione dell’Amidah, si chiama tefillah be-lachash, la “preghiera silenziosa”. Si basa su ciò che fece di Hannah, che pregò in silenzio per avere un bambino: “Ha parlato nel suo cuore. Le sue labbra si muovevano, ma la sua voce non si sentiva. (1 Samuele 1:13)

Dio ascolta il nostro grido silenzioso. Nel racconto straziante di come Sara disse ad Abramo di mandare via Agar e suo figlio, la Torà ci dice che quando la loro acqua finì e il giovane Ismaele stava per morire, Agar pianse, eppure Dio udì “la voce del bambino” (Genesi 21:16-17). In precedenza, quando gli angeli vennero a visitare Abramo e gli dissero che Sara avrebbe avuto un figlio, Sara rise tra sé, cioè silenziosamente, eppure fu ascoltata da Dio (Genesi 18:12-13). Dio ascolta i nostri pensieri anche quando non sono espressi a parole.

Il silenzio che conta, nell’ebraismo, è dunque un silenzio di ascolto – e l’ascolto è la suprema arte religiosa. Ascoltare significa fare spazio agli altri per parlare ed essere ascoltati. Come ho scritto nel mio commento al Siddur, non c’è parola inglese che eguagli lontanamente il verbo ebraico sh-m-a nella sua vasta gamma di sensi: ascoltare, prestare attenzione, comprendere, interiorizzare e rispondere con i fatti.

Questo era uno degli elementi chiave dell’alleanza sul Sinai, quando gli Israeliti, avendo già detto due volte: “Tutto ciò che Dio dice, lo faremo”, poi dissero: “Tutto ciò che Dio dice, lo faremo e ascolteremo [ve –nishma]” (Esodo 24:7). È il *nishma* – ascoltare, udire, rispondere – l’atto religioso chiave.

Quindi il giudaismo non è solo una religione del fare e del parlare; è anche una religione dell’ascolto. La fede è la capacità di ascoltare la musica sotto il rumore. C’è la musica silenziosa delle sfere, di cui parla il Salmo 19:

“I cieli proclamano la gloria di Dio
I cieli proclamano l’opera delle sue mani.
Di giorno in giorno effondono discorsi,
Notte dopo notte comunicano conoscenza.
Non ci sono parole, non ci sono parole,
La loro voce non viene ascoltata.
Eppure la loro musica si diffonde in tutta la terra”.
Tehillim 19

C’è la voce della storia che è stata ascoltata dai profeti. E c’è la voce imperiosa del Sinai che continua a parlarci attraverso l’abisso del tempo. A volte penso che le persone nell’età moderna abbiano trovato problematico il concetto di “Torà dal cielo”, non a causa di qualche nuova scoperta archeologica ma perché abbiamo perso l’abitudine di ascoltare il suono della trascendenza, una voce oltre il meramente umano.

È affascinante che, nonostante il suo rapporto spesso fratturato con l'ebraismo, Sigmund Freud abbia creato in psicoanalisi una forma di guarigione profondamente ebraica. Lui stesso l'ha definita la "cura della parola", ma in realtà è una cura dell'ascolto. Quasi tutte le forme efficaci di psicoterapia implicano un ascolto profondo.

C'è abbastanza ascolto nel mondo ebraico oggi? Noi, nel matrimonio, ascoltiamo davvero i nostri coniugi? Noi genitori ascoltiamo davvero i nostri figli? Noi, come leader, ascoltiamo le paure inespresse di coloro che cerchiamo di guidare? Interiorizziamo il senso di dolore delle persone che si sentono escluse dalla comunità? Possiamo davvero affermare di ascoltare la voce di Dio se non riusciamo ad ascoltare le voci dei nostri simili?

Nella sua poesia, "In memoria di William Butler Yeats (poeta, drammaturgo, scrittore e mistico irlandese. Spesso indicato come W. B. Yeats, fu anche senatore dello Stato Libero d'Irlanda negli anni venti 1865-1939) WH Auden scrisse: "Nei deserti del cuore, lascia scorrere la sorgente curativa". Di tanto in tanto abbiamo bisogno di fare un passo indietro dal rumore e dal frastuono del mondo sociale e creare nei nostri cuori la quiete del deserto dove, all'interno del silenzio, possiamo sentire il *kol demamah dakah*, la dolce, piccola voce di Dio, la quale dice che siamo amati, siamo ascoltati, siamo abbracciati dalle Sue braccia, non siamo soli.

TORNA ALL'INDICE

Il radunamento nel luogo chiamato in ebraico *Armaghedòn*
di
Gianni Montefameglio

Si legge in *Ap* 16:16:

καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστί Ἀρμαγεδών
kài synègaghen autùs eis tòn tòpon tòn kalùmenon ebraistì Armaghedòn
e radunò loro in il luogo il chiamato in ebraico Armaghedòn

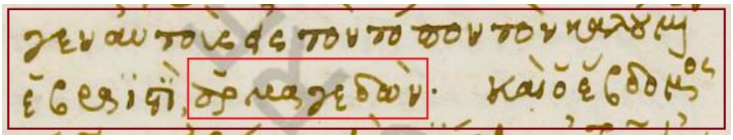
Prima di affrontare l'esegesi di questo passo apocalittico, precisiamo alcune particolarità del testo.

Il verbo al singolare "radunò" non deve trarre in inganno facendo pensare ad un soggetto singolo. Quando nella lingua greca il soggetto è costituito da un neutro plurale, si usa il verbo al singolare. Andando alla ricerca di chi o cosa "radunò", si risale ai precedenti versetti 13 e 14: "Tre spiriti impuri" (usciti dalle bocche del drago, della bestia e del falso profeta) … "sono infatti spiriti di demòni facenti segni che vanno sui re del mondo intero per radunare loro per la guerra del giorno quello grande del Dio onnipotente" (traduzione letterale dal testo originale greco). Gli "spiriti" sono nel testo biblico πνεύματα (*pnèumata*), plurale del vocabolo neutro πνεῦμα (*pnèuma*). Per il plurale neutro *pnèumata*, come richiesto dalla lingua greca, viene usato il verbo al singolare; così anche al v. 14 ἃ ἐκπορεύεται (*à ekporèutai*), letteralmente "i quali va" (da tradursi in italiano "i quali vanno").

Il singolare "radunò" (*synègaghen*, συνήγαγεν) al v. 16, da tradursi in italiano col plurale, è espresso nel testo greco con l'aoristo indicativo. Questo particolare tempo, che in italiano non ha un suo corrispettivo, è molto spesso trascurato nelle traduzioni. Il tempo aoristo indica l'azione puntuale nel suo manifestarsi. Per renderlo bene in italiano di deve ricorrere ad un giro di parole. Si prenda, come esempio, l'espressione "rise". Se in italiano diciamo che Tizio rise, immaginiamo appunto Tizio che rise, al passato. Ma ora si prenda la frase "Tizio scoppiò a ridere": vi vediamo Tizio nel preciso momento passato in cui iniziò a ridere. Il greco userebbe per "rise" il tempo perfetto e per "scoppiò a ridere" il tempo aoristo. In *Ap* 16:16, *synègaghen* (συνήγαγεν) va dunque reso in italiano "si misero a radunarli", "iniziarono a radunarli". Il testo greco sta dicendo che gli spiriti li "radunarono d'un tratto". Chi radunarono, e a quale scopo? Gli "spiriti di demòni" "vanno sui re del mondo intero per radunare loro per [εἰς (*eis*)] la guerra del giorno quello grande del Dio onnipotente" (v. 14). La preposizione εἰς (*eis*), "in/a/verso/per", indica qui il motivo per radunamento, che è "per la guerra". "E *di botto* [= di punto in bianco, improvvisamente, inaspettatamente, tutto a un tratto, tutto d'un colpo] *radunarono* [συνήγαγεν (*synègaghen*), tempo aoristo] loro ["i re del mondo intero", v. 14] nel luogo il chiamato in ebraico Armaghedòn". - *Ap* 16:16.

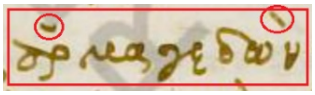
Un'ultima particolarità riguarda il nome ebraico del luogo del radunamento: Ἀρμαγεδών (*Armaghedòn*) nel testo critico di Nestle-Aland, di Tregelles, di Merk e di Tischendorf; Ἀρ Μαγεδών

(*Àr Maghedòn*) nel testo critico di Westcott & Hort.

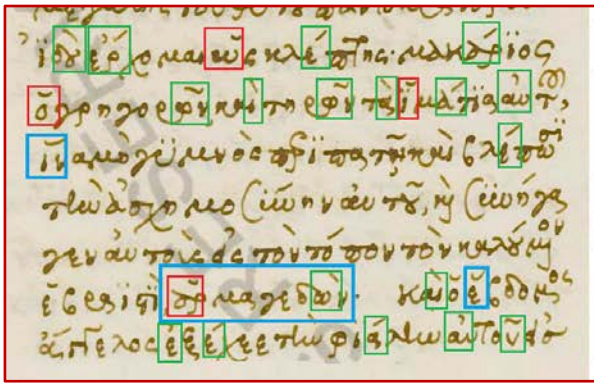


_Ap_ 16:16
nel Manoscritto Vaticano n. 1209.

Nel riquadro rosso l'espressione αρμαγεδών, che consente le due lezioni Ἀρμαγεδών e Ἄρ Μαγεδών, perché non si comprende bene se lo scriba ha staccato μαγεδών da αρ. Tuttavia, si notino i due segni sopra le vocali α e ω.



Se analizziamo lo stile di scrittura facciamo alcune interessanti scoperte, qui sotto evidenziate (nella parte destra il testo critico di Tischendorf):



15 ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης. μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ. **16** καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστὶ Ἀρμαγεδών.
17 Καὶ ὁ ἕβδομος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ

Nei riguardi verdi sono indicati i segni diacritici: spiriti* e accenti**; come si vede dal confronto (parte destra con lo stesso testo scritto esattamente), lo scriba è preciso, segnando gli accenti nel modo giusto. Nel secondo riquadro verde, corrispondente sulla destra a ἔ, lo scrivano ha posto addirittura lo spirito e l'accento acuto. Ora si noti il primo riquadro rosso (sulla destra ὠ): lo scriba indica lo spirito dolce con il segno non convenzionale ´. Questo è lo stesso segno posto su αρ di ar*maghedòn*. Si noti anche il posizionamento dell'accento tonico alla fine della parola (che però dovrebbe essere acuto, mentre lo scriba lo segna grave). Infine, si notino i due riquadri azzurri, corrispondenti a ἵ e a ἔ. Queste due vocali iniziali, che presentano lo spirito dolce e l'accento, sono segnate col segno ´, per cui si potrebbe pensare che lo scriba abbia usato questo segno per rappresentare lo spirito dolce e l'accento insieme, per cui avremmo due parole accentate: ἄρ (*ar*) e μαγεδών (*maghedòn*), ma in tal caso – siccome ἄρ sarebbe seguita da altra parola (μαγεδών) senza alcun segno di interpunzione a dividerle – in base alle regole greche degli accenti dovremmo avere ἆρ, con l'accento grave. In più, come abbiamo visto, il segno ´ può indicare anche il solo spirito°. La calligrafia dello scriba non è quindi risolutiva.

---

* Gli spiriti (῾ dolce e ῾ aspro), posti sulle vocali iniziali, servivano anticamente per indicare l'aspirazione o la sua assenza.
** Il greco ha tre accenti tonici: acuto (῾), grave (῾) e circonflesso (῾).
° Si veda il caso del primo riquadro rosso (sulla destra ὠ).

Non ci è neppure d'aiuto il Codice Sinaitico, autorevole quanto il Codice Vaticano, perché א (*Codex Sinaiticus*) è un codice onciale (scritto cioè in maiuscolo), con le parole tutte attaccate e senza segni diacritici:

ΑΡΜΑΓΕΔ^{ω} (ARMAGHED^{O})* in _Ap_ 16:16
nel Codice Sinaitico.

* Μαγεδώ (*Maghedò*) è un'altra dizione di Μαγεδών (*Maghedòn*), la quale sta per Μεγιδδώ/Μαγεδδών (*Meghiddò/Magheddòn*), Meghiddo. Αρ (*Ar*) è la traslitterazione in greco dell'ebraico הַר (*har*), "monte".

Infine, va detto che un vocabolo Ἀρ (*Àr*) non esiste nel vocabolario greco, né tantomeno un vocabolo μαγεδών (*maghedòn*). D'altra parte, Giovanni specifica che quel luogo è così chiamato *in ebraico*. In più, il termine Ἀρμαγεδών (*Armaghedòn*) è un *àpacs legòmenon* (ἅπαξ λεγόμενον), "detto una volta sola", e lo troviamo unicamente in *Ap* 16:16, per cui non sono possibili raffronti. Intanto sappiamo che è **un luogo** chiamato in ebraico ***Armaghedòn***.

Nel contesto immediato dell'Apocalisse tre spiriti immondi radunano tutti i re della terra per far guerra a Dio. Dato il contesto, si tratta della battaglia finale, alla fine dei tempi.

Il termine *Armageddon* o *Armaghedon* (meno correttamente *Armagedon*) è entrato nell'immaginario popolare come sinonimo di catastrofe, di fine del mondo.

Per la Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno la battaglia finale avverrà prima del periodo di mille anni menzionato in *Ap* 20:4-6.

Nella religione monoteistica internazionale Bahá'í, sorta in Iran a metà del 19° secolo, si parla di "Battaglia di Armageddon" in due tappe. La prima quando il loro fondatore Bahá'u'lláh (1817 - 1892) inviò ai principali regnanti e governanti dell'epoca una serie di Tavole (Lettere) per criticarli nelle loro mancanze (evento considerato tempestoso)[155]; la seconda tappa si sarebbe verificata verso la fine della Grande Guerra, la prima guerra mondiale, nella battaglia di Megiddo, con la vittoria del generale britannico Allenby a Meghiddo. Quest'ultima sarebbe la vera battaglia di Armageddon, già avvenuta.

I Testimoni di Geova (Watchtower) credono che Armaghedon sia la battaglia in cui Satana riunirà i re (i governanti) della terra, per combatte contro il re designato da Dio, "Gesù", ed è per questo che il libro biblico di *Apocalisse* (da loro chiamato col nome americano "Rivelazione") parla della guerra del gran giorno dell'Onnipotente, da loro chiamato "Geova".

La Watchtower, che fa di Armaghedon uno dei suoi cavalli di battaglia, afferma: «Il "giorno di Geova" che aspettiamo inizierà con l'attacco a Babilonia la Grande e finirà con la battaglia di Armaghedon». - *La Torre di Guardia* (per lo studio), febbraio 2023, pag. 8, §1.

I Testimoni di Geova parlano normalmente di "sopravvissuti ad Armaghedon", di "battaglia finale di Armaghedon", di "guerra di Armaghedon", di "distruzione ad Armaghedon". Per loro Armaghedon

[155] Questo modo di vedere le cose, come se il mondo dovesse tremare di paura, assomiglia per certi versi al presuntuoso modo di pensare dell'americana Watchtower, la quale presentò all'assemblea degli Studenti Biblici tenutasi a Londra dal 25 al 31 maggio 1926 una risoluzione intitolata "Testimonianza ai governanti del mondo". Richiamandosi ad *Ap* 9:10 ("[Le cavallette] avevano code e pungiglioni come quelli degli scorpioni, e nelle code stava il loro potere di danneggiare gli uomini per cinque mesi", *NR*), si dice nel libro *Rivelazione: Il suo grandioso culmine è vicino!*, edito dalla Society statunitense nel 2006, a pag. 146, § 16: «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». E, al seguente § 18: «Le moderne locuste avevano un'opera da compiere», «Si dovevano smascherare gli errori», «il mondo fu costretto a farsi improvvisamente attento», «In risposta alla quinta tromba, un particolare aspetto di questi giudizi fu messo in risalto [alla citata assemblea, N. d. R.]». Anche se ciò non attiene strettamente ad Armaghedon, illustra un certo modo di pensare.

è sì un luogo, come afferma la Bibbia stessa, ma è ***il luogo*** in cui avverrà la battaglia finale. Il termine Armaghedon è usato dalla Watchtower anche nel senso di *evento*, tanto che per i Testimoni di Geova queste espressioni sono comuni: "Armaghedon si avvicina", "manca davvero poco ad Armaghedon". In *La Torre di Guardia* di aprile 2023 pag. 31, § 17, si legge: «Louise, ad esempio, ha iniziato a servire Geova nel 1939. Lei dice: "A quel tempo pensavo che Armaghedon sarebbe arrivato prima che finissi le scuole superiori"».

Come evento, la Watchtower colloca Armaghedon a subito prima del Millennio menzionato in *Ap* 20:4-6:

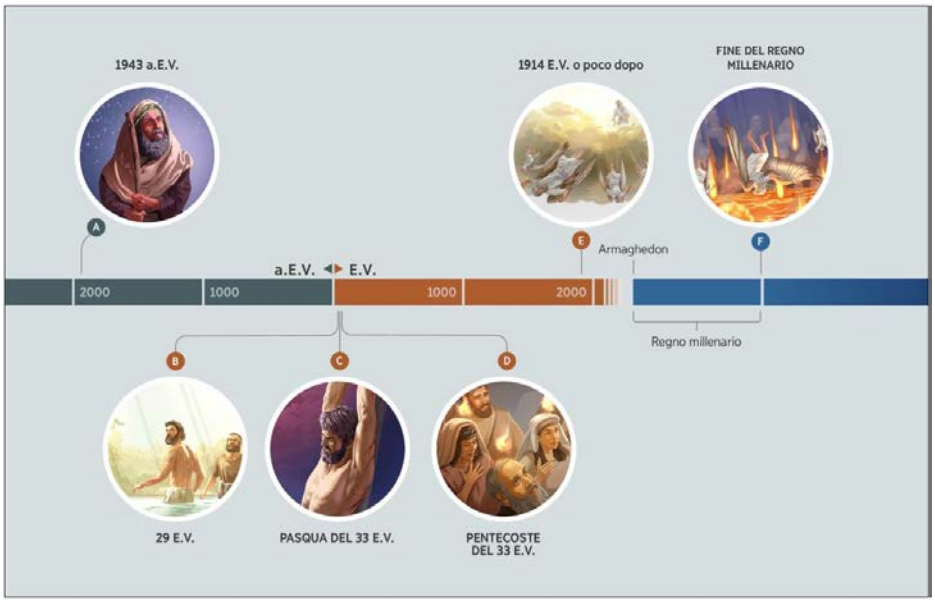


Immagine tratta da *La Torre di Guardia* di luglio 2022.

Come luogo, la Watchtower dice di Armaghedon: «Armaghedon non si riferisce ad alcun luogo letterale sulla terra. In senso stretto, si riferisce alla situazione in cui i "re dell'intera terra abitata" vengono radunati contro Geova» (*La Torre di Guardia* di settembre 2019 pag. 8, § 3). Sebbene ritenuto "luogo" nel senso di una situazione, la "guerra di Armaghedon" viene vista – simbolicamente parlando – ***proprio nel* luogo** chiamato in ebraico Armaghedon.

Se però esaminiamo con più accuratezza il passo di *Ap* 16:16, vediamo che lì ad Armaghedon non si svolge alcuna guerra: "E li **radunarono** nel luogo che in ebraico si chiama Armaghedòn[156]" (*TNM* 2017). Ad Armaghedon avviene solo il radunamento dei "re dell'intera terra abitata" (v. 14). È sì detto subito dopo "per radunarli alla guerra del gran giorno dell'Iddio Onnipotente" (*Ibidem*), ma sempre di radunamento si tratta; radunamento che è *in vista della guerra*: εἰς τὸν πόλεμον (*eis tòn pòlemon*), "verso/per la guerra" (moto a luogo). In *Ap* 19:19 Giovanni dice poi: "E vidi la bestia feroce e i re della terra con i loro eserciti, radunati per far guerra a colui che stava sul cavallo e al suo

[156] "Har-Maghedon", nella vecchia edizione del 1987.

esercito” (*TNM* 2017). Qui “i re della terra con i loro eserciti” sono *già* “radunati [συνηγμένα (*synegmèna*), participio perfetto]” e la guerra ha luogo (vv. 20 e 21), mentre in 16:14 si aveva συναγαγεῖν αὐτοὺς (*synagaghèin autùs*), “*per radunare* loro”, con la successiva conferma in 16:16 συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν (*synègaghen autùs eis*), “radunò loro in”. **Armaghedon è il luogo della raccolta, non della battaglia**.

I libri biblici apocalittici (*Zaccaria*, e in particolare del cosiddetto *Deutero-Zaccaria*; *Daniele*; *Apocalisse* di Giovanni) sono da trattare con grande delicatezza proprio per il loro particolarissimo genere letterario.

Foto a lato:
Frammento del P^{98} (secondo secolo), contenente i versetti 1:13-2:1 di *Apocalisse*. P^{98} è uno dei più antichi manoscritti delle Scritture Greche.

Il libro biblico di *Ap* è uno dei libri biblici più difficili da interpretare, forse il più difficile. Di certo è il più frainteso. Si sono versati mari d’inchiostro per darne le interpretazioni più varie e fantasiose. A mo’ d’esempio, ne citiamo due, riferendoci al settimo squillo di tromba menzionato in *Ap* 9:13,14: “Il sesto angelo suonò la tromba e udii una voce dai quattro corni dell'altare d'oro che era davanti a Dio. La voce diceva al sesto angelo che aveva la tromba: «Sciogli i quattro angeli che sono legati sul gran fiume Eufrate»”. Ecco due interpretazioni molto immaginose:

- “All’ondata araba [quinta tromba] segue la marea turca che nel XV secolo, 23 maggio 1453, con a capo Maometto II, conquista Costantinopoli, capitale dell’Impero romano d’oriente, dopo averla assediata.
  I quattro angeli, o quattro capi, messaggeri, prima legati e poi sciolti sull’Eufrate, sono stati identificati con ‘le quattro sultanie o Stati politici dei Turchi’ ... Questi quattro sultani, slegati, marciano assieme contro l’Impero romano. – A. Pellegrini, *Il Popolo di Dio e l’anticristo attraverso i secoli*, Tipografia Minigraf, Scurzolengo (At), pag. 757.
- “L’angelo celeste ha appena suonato la sesta tromba. In risposta a ciò, fu tenuta a Toronto (Canada) la sesta della serie di annuali assemblee internazionali degli Studenti Biblici”. – *Rivelazione: Il suo grandioso culmine è vicino!*, Watchtower, cap. 23, pag. 149, § 5.
  “Quattro angeli sono liberati da presso il fiume Eufrate, raffigurando il fatto che nel 1919 gli unti testimoni di Dio sono stati liberati dalla cattività babilonese”. – *La Torre di Guardia*, 15 dicembre 1988, pag. 13, § 13.

Ora, occorre essere seri e non prendersi gioco della parola di Dio. Se l’interpretazione della sesta tromba quale marea turca nel 15° secolo fa sorridere, quella di un’assemblea a Toronto lascia interdetti perché qui siamo più nel campo delle americanate che non del serio studio biblico.

Ecco i tratti distintivi e le differenze tra i profeti e gli apocalittici:

- I profeti (se i loro scritti solo abbastanza lunghi) presentano particolari precisi per l’epoca a essi contemporanea, mentre sono poco minuziosi e più generici per tutto ciò che riguarda il passato.
  Gli apocalittici, al contrario, sono poco precisi per il tempo in cui visse il profeta da essi indicato, mentre sono molto minuziosi per un periodo determinato a lui posteriore.

Si deve perciò concludere che il profeta visse realmente nell'epoca da lui indicata, mentre il profeta apocalittico visse non nel tempo in cui si pone la persona che ha le visioni ma nel periodo del suo annuncio profetico.

- Nel primo caso si tratta di vera profezia, nel secondo caso di una descrizione di fatti già avveratisi ed espressi in forma di profezia.

Nel primo caso il profeta, che era conosciuto, non ha bisogno di nominarsi; nel secondo, lo scrittore (che è il vero profeta) deve indicare per nome la persona a lui anteriore che sceglie per mettergli in bocca l'annuncio di ciò che in parte si è già avverato.

Ora, l'*Apocalisse* di Giovanni è un libro profetico o apocalittico? Il nome dato al libro non deve ingannare: ἀποκάλυψις (*apokàlypsis*), la prima parola del libro, indica una "rivelazione". Questo stesso vocabolo è usato decine si volte nelle Sacre Scritture Greche, ma ciò non comporta affatto che in quei luoghi venga usato lo stile apocalittico[157]. L'*Apocalisse* di Giovanni, pur avendo molto del genere letterario apocalittico, non ne ha tutte le caratteristiche. Giovanni parla in prima persona, non mette le sue parole in bocca ad un personaggio del passato, come fanno gli apocalittici; egli non ripropone fatti già avveratisi esprimendoli in forma di profezia, come pure fanno gli apocalittici. L'*Apocalisse* giovannea potrebbe essere vera profezia in stile apocalittico. Se così è, occorre che tutte le fonti bibliche siano armonizzabili con l'interpretazione che se ne dà. Nel farlo occorre molta prudenza, non dimenticando mai la regola biblica relativa alle profezie: "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* 18:21,22, *NR*.

Trattando *Ap* 16:16 come se fosse una profezia, senza per questo pretendere che lo sia né tantomeno voler rischiare si essere falsi profeti, vediamo se Armaghedon è il luogo della guerra finale oppure solo il luogo dell'adunata di tutti i re (governanti) della terra.

La Watchtower, considerandolo ***il luogo*** - come simbolico di una situazione – ***della guerra finale***, obietta relativamente al luogo fisico-geografico: «Come sappiamo che Armaghedon si riferisce a un luogo simbolico? Primo, non esiste un monte di Meghiddo. Secondo, l'area attorno a Meghiddo è troppo piccola perché i "re dell'intera terra abitata" si possano radunare lì con i loro eserciti e i loro armamenti. Terzo, […] la guerra di Armaghedon inizia quando i "re" del mondo attaccano i servitori di Dio, che vivono in molte parti della terra» (*La Torre di Guardia* di settembre 2019 pagg. 9, § 3). Il terzo motivo va scartato in quanto specioso: intanto perché "i servitori di Dio" sarebbero loro, gli

[157] Ad esempio, in *2Cor* 12:7 Paolo dice: "Perché io non avessi a insuperbire per l'eccellenza *delle rivelazioni* [τῶν ἀποκαλύψεων (*tòn apokalýpseon*)], mi è stata messa una spina nella carne" (*NR*). Qui le rivelazioni divine sono rivelazioni, e non in stile apocalittico.

adepti della Watchtower, in più il testo biblico parla di governati mondiali "*radunati* [συνηγμένα (*synegmèna*), participio perfetto]" (*Ap* 19:19), *non sparsi per la terra* a dare la caccia ai Testimoni, per i quali non hanno il minimo interesse. Il secondo motivo ("l'area attorno a Meghiddo è troppo piccola") sarebbe valido se si trattasse di un'area popolosa, come Tel Aviv o Gerusalemme. Se così fosse, la questione sarebbe chiusa in partenza. Ma "l'area attorno a Meghiddo" è ancora molto vasta e spopolata, come mostrano le seguenti foto di Meghiddo e della sua valle:

Si potrebbe obiettare che, in ogni caso, tutti i re della terra con i loro eserciti non vi troverebbero comunque posto. Una tale lettura, alquanto meschina, non tiene conto del modo di esprimersi ebraico. In *Is* 66:23 è profetizzato: "Avverrà che, di novilunio in novilunio e di sabato in sabato, ogni carne verrà a prostrarsi davanti a me», dice il Signore" (*NR*); si parla qui del mondo a venire (v. 22). L'espressione "ogni carne" significa tutti. Il profeta Isaia non era un ingenuo, per cui come poteva pensare che nella nuova terra tutte le persone del mondo potessero andare a Gerusalemme ogni settimana e ogni mese? È evidente che il solo modo possibile sarà quello di inviare dei rappresentanti nazionali (cfr. *Mal* 1:11; *Sl* 86:9). Lo stesso vale per i "re dell'intera terra abitata" radunati per "guerra del gran giorno dell'Iddio Onnipotente" (*Ap* 16:14, nuova *TNM*), per "i re della terra con i loro eserciti, radunati per far guerra". - *Ap* 19:19, nuova *TNM*.

La profezia isaiana va di pari passo con quella di *Zaccaria* 14:16: "Tutti quelli che saranno rimasti di tutte le nazioni venute contro Gerusalemme, saliranno di anno in anno a prostrarsi davanti al Re, al Signore degli eserciti, e a celebrare la festa delle Capanne" (*NR*)[158]. Si noti attentamente che sono menzionate "tutte le nazioni venute contro Gerusalemme". Ora, quante guerre finali risolutive possono esserci alla fine dei tempi? Ovviamente una sola. Le profezie di Isaia e di Zaccaria alludono ad ***una* guerra finale e risolutiva**. Anche Giovanni, in parallelo profetizza la stessa guerra. Il profeta Zaccaria parla di "tutte le nazioni venute *contro Gerusalemme*". Questo è un passo chiave per comprendere qual è la destinazione finale dei "re della terra con i loro eserciti, radunati per far guerra

[158] Le nazioni che non invieranno a Gerusalemme loro rappresentati saranno colpite dalla carestia. – *Zc* 16:17.

a colui che stava sul cavallo e al suo esercito" (*Ap* 19:19, nuova *TNM*), ovvero a Yeshùa[159] glorioso con il suo esercito celeste.

Prima di fare il punto della situazione, va evidenziato che la Watchtower, dopo aver detto che "Armaghedon" «si riferisce alla situazione in cui i "re dell'intera terra abitata" vengono radunati contro Geova», aggiunge: «Tuttavia, per estensione con il termine "Armaghedon" ci riferiamo anche alla **guerra immediatamente successiva al radunamento dei re della terra**»[160]. – Grassetto aggiunto per enfatizzare.

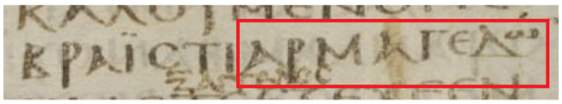
Fin qui, nella nostra disamina, abbiamo tre dati:

- Radunamento dei rappresentati politici e militari nel luogo chiamato in ebraico Armaghedon;
- Adunata per attaccare Gerusalemme, la loro vera destinazione, per una guerra risolutiva;
- Guerra tra le forze armate internazionali e Yeshùa glorioso con il suo esercito celeste.

Rimane da stabilire: 1) cosa effettivamente sia il luogo chiamato in ebraico Armaghedon e 2) se tutte le relative fonti bibliche siano armonizzabili con l'interpretazione finora data.

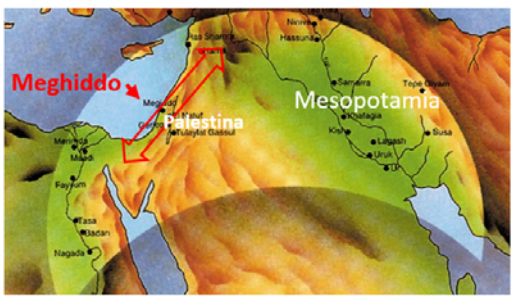
In *La Torre di Guardia* di settembre 2019 è detto al § 3 di pag. 8: «Il termine "Armaghedon" compare solo una volta nella Bibbia e viene da un'espressione ebraica che significa "monte di Meghiddo" (Riv. 16:16; nt.[161]). Meghiddo era una città dell'antico Israele (Gios. 17:11). Ma Armaghedon non si riferisce ad alcun luogo letterale sulla terra». Esaminiamo.

ΑΡΜΑΓΕΔ^{ω} (ARMAGHED^{O})* in *Ap* 16:16 nel Codice Sinaitico.



* Μαγεδώ (*Maghedò*) è un'altra dizione di Μαγεδών (*Maghedòn*), la quale sta per Μεγιδδώ/Μαγεδδών (*Meghiddò/Magheddòn*), Meghiddo. Αρ (*Ar*) è la traslitterazione in greco dell'ebraico הַר (*har*), "monte".

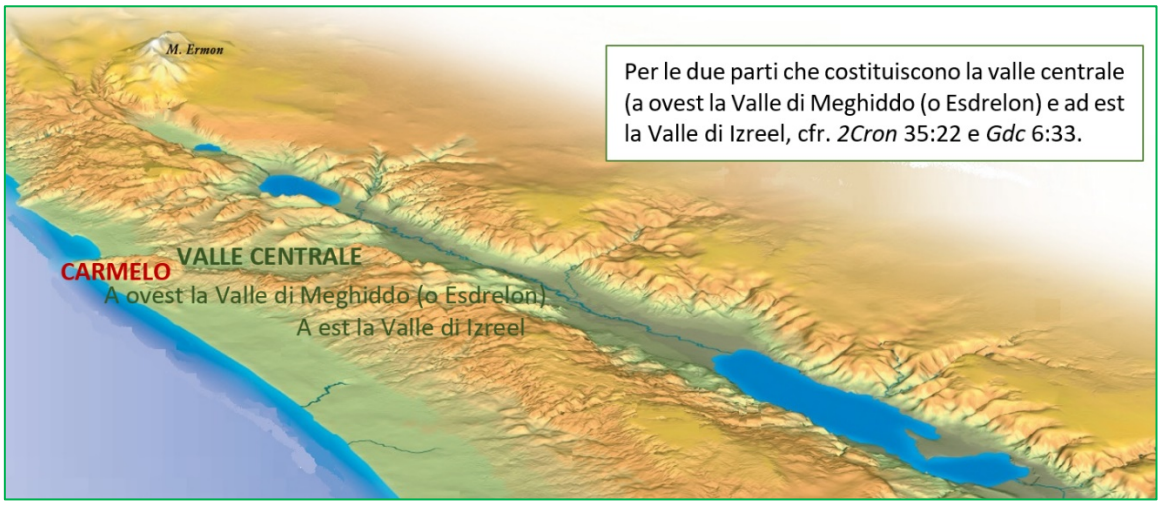
La città di Meghiddo – in ebraico מְגִדּוֹ (*Meghiddò*) ma anche מְגִדּוֹן (*Meghiddòn*); in greco Μαγεδώ (*Maghedò*) e Μαγεδών (*Maghedòn*) – era nell'antichità una città molto importante dal punto di vista militare perché situata in una posizione strategica. Sia le carovane che gli eserciti che si muovevano nella Fertile Mezzaluna per recarsi da un'estremità all'altra (dalla Mesopotamia all'Egitto) dovevano passare obbligatoriamente da Meghiddo.



La cosiddetta Fertile Mezzaluna. Dalla Mesopotamia era impossibile raggiungere direttamente la Palestina, perché le due regioni erano divise da mille chilometri di deserto. Bisognava quindi accedere dal nord della Palestina. Da qui, poi, non si poteva passare dalla zona centrate palestinese perché montuosa. Strada obbligata era la *Via Maris* (in ebraico דרך הים, *dèrech hayàm*) la strada che costeggiava il Mediterraneo, la quale era controllata dalla fortezza di Meghiddo.

[159] Che il cavaliere sul cavallo bianco è Yeshùa lo indica *Ap* 19:11-16.
[160] *La Torre di Guardia* di settembre 2019, pagg. 8-9, § 3.
[161] La nota in calce della *TNM* ad *Ap* 16:16 recita: «In greco *Har Magedòn*, da un'espressione ebraica che significa "monte di Meghiddo"».

La costiera Via del Mare era pianeggiante, facile da percorrere e con buona possibilità di rifornirsi d'acqua e di cibo. L'unico ostacolo si trovava al suo inizio settentrionale: era la catena montuosa del Carmelo; ma tra i monti ci sono dei passi. Questi monti creano una vallata (che include tutta la pianura fra la catena del Carmelo e il fiume Giordano) chiamata in greco Pianura di Esdrelon e in ebraico Valle di Izreel (עמק יזרעאל, *èmeq Izreèl*).



Per la sua collocazione strategica, Meghiddo fu teatro di guerra per numerose battaglie. La sua storia ci aiuta a capire perché la sua pianura verrà scelta per la battaglia che si rivelerà finale.

La prima menzione biblica della città cananea di Meghiddo si trova in *Gs* 12:7,8,21,24, nell'elenco dei 31 re sconfitti da Giosuè nell'iniziale conquista ebraica della Palestina; Giosuè fu il primo a conquistarla. Una delle prime battaglie combattute a Meghiddo di cui si abbia notizia storica extrabiblica è quella del 2350 circa a. E. V. combattuta dal faraone Pepi I.

Quasi mille anni dopo, a Meghiddo il faraone Thutmose III sconfisse i cananei (questo scontro tra le armate del faraone egizio e la grande coalizione cananea è descritto in dettaglio nei geroglifici trovati sulle pareti del tempio di Thutmose III nell'Alto Egitto).

Fu a Meghiddo che il giudice Barac, guidato dalla profetessa Dedora, sconfisse l'esercito cananeo al comando di Sisera (*Gdc* 4:14-16; 5:19-21). Gedeone, nei suoi pressi, mise in fuga il numeroso esercito madianita con soli 300 uomini. - *Gdc* 7:19-22.

Sotto il regno di Davide tutte le località cananee in Palestina furono soggiogate, inclusa Meghiddo, e il regno ebraico raggiunse la massima estensione. Meghiddo fu poi inclusa da suo figlio Salomone nel quinto distretto che doveva provvedere periodicamente i viveri per corona (*1Re* 4:7,8,12). Sotto il regno di Salomone, Meghiddo fu fortificata; il figlio del re Davide si avvalse dei lavori forzati per rendere Meghiddo una fortezza formidabile (*1Re* 9:15) in cui far stazionare in modo permanente un nucleo dell'esercito ebraico. È anche possibile che Meghiddo fosse una delle le città-deposito in cui Salomone teneva parte dei suoi 12.000 destrieri e dei suoi carri da guerra. - *1Re* 9:19;10:26.

Quando il faraone Neco risalì la Via del Mare con i suoi soldati e carri egiziani per andare a soccorrere degli assiri vicino al fiume Eufrate, il re giudeo Giosia studiò una strategia per scontrarsi con Neco. Pur trovandosi a una novantina di chilometri a nord di Gerusalemme, Giosia diresse le sue forze militari alla pianura di Meghiddo (*2Cron* 35:20-22; *Ger* 46:2). Sapendo che gli egiziani dovevano obbligatoriamente passare da lì, vicino ad una fortezza israelita, si avvantaggiò. In quella battaglia decisiva combattuta nei pressi di Meghiddo, purtroppo Giosia fu ferito a morte (*2Re* 23:28-30), il che rese i giudei più deboli, permettendo alla Babilonia di estendere la sua influenza militare alla Giudea. *2Re* 24:1, 2, 12-14; *2Cron* 36:1-6.

Luogo strategico di contesa "periferica" rispetto al mondo, Meghiddo vide poi passare le armate di tutti gli eserciti: le truppe romane di Vespasiano nel 67, i forsennati arabi nella loro ondata irresistibile del 946, i bizantini nel 975, i sanguinari crociati nel 1187, i mamelucchi nel 1270, gli eserciti mongoli nel 13° secolo, Napoleone nel 1799, gli inglesi del generale Allenby nel 1918 e, per finire, gli israeliani della base aerea di Ramàt David (רָמַת דָּוִד) nel 1973. Questa base aerea israeliana vicino a Meghiddo e dentro la valle di Izreel era stata originariamente costruita come stazione della Royal Air Force nel 1942 sotto il mandato britannico; oggi è una delle tre principali basi aeree dell'aeronautica israeliana. – Foto.

"In tutta la storia, Meghiddo e la valle di Izreel sono state teatro di battaglie che hanno determinato il corso della civiltà". - Eric H. Cline, storico, *The Battles of Armageddon*.

Alcuni storici hanno calcolato che Meghiddo e la sua valle sono state teatro di decine di battaglie nel corso degli ultimi 4.000 anni; ne hanno contate almeno 34.

Il prossimo conflitto che da lì partirà influirà su tutti gli abitanti della terra. Quando, come, perché?

La Watchtower, che fa di Armaghedon uno suo cavallo di battaglia (e per questo la tiriamo in bello), insegna che si tratta di una situazione e non di un luogo. Il che risponde alla domanda: come? Sul perché, risponde: per porre fine al presente "sistema di cose" malvagio (questo è il loro gergo per indicare il mondo) così che sia instaurato il "sistema di cose avvenire", dopo che al momento stabilito Dio avrà fatto in modo che i governi mondiali insorgano contro "Babilonia la Grande" (per la *Society*

l'insieme di tutte le false religioni, cristianità compresa) per distruggerla. Il che - fantasiosa e inverosimile previsione a parte – inizia a rispondere alla domanda relativa al quando, su cui il corpo dirigente della Watchtower si è mostrato falso profeta.

La Torre di Guardia del 1° novembre 1955 ammetteva a pag. 662: «Molti credevano pure erroneamente che la guerra mondiale cominciata nel 1914 si sarebbe mutata nella "battaglia del gran giorno dell'Iddio Onnipotente", Armaghedon». Questa ammissione ha un che di ipocrita perché tenta di scaricare sui «molti» che «credevano» l'errore, come se non fosse stata la stessa società statunitense ad insegnarlo. Perseverando comunque nella sua fissa, la stessa rivista scriveva a pag. 671: «La quantità di tempo che rimane per Armaghedon si sta continuamente riducendo. Noi non sappiamo esattamente quanto tempo rimane ancora prima che Armaghedon colpisca e metta fine al vecchio mondo malvagio dominato da Satana, ma sappiamo sicuramente che ciò accadrà entro questa generazione».

In un libro scritto da F. W. Franz, defunto presidente della Watchtower, costui pare aver voluto suggerire a Dio ciò che sarebbe stato appropriato circa la data d'inizio del Millennio: "Come sarebbe appropriato che Geova Dio facesse di questo veniente settimo periodo di mille anni un sabatico periodo di riposo e liberazione . . . sarebbe anche assai confacente da parte di Dio" (*Vita eterna nella libertà dei figli di Dio*, pagg. 28,29). Poco prima si leggeva: "Seimila anni dalla creazione dell'uomo termineranno nel 1975, e il settimo periodo della storia umana comincerà nell'autunno del 1975 E. V.". - *Ibidem*.

TABELLA DI DATE SIGNIFICATIVE DALLA CREAZIONE DELL'UOMO AL 7000 A.M.

DATA E.V.	DATA ANNO MUNDI	AVVENIMENTO	RIFERIMENTO
1975	6000	Fine del 6° giorno di 1.000 anni dell'esistenza dell'uomo (al principio dell'autunno)	
2975	7000	Fine del 7° giorno di 1.000 anni dell'esistenza dell'uomo	

Estratto dalle *Tabelle di date significative dalla creazione dell'uomo al 7000 A.M.*, pubblicate alle pagine 34-35 del libro della Watchtower *Vita Eterna nella libertà dei figli di Dio.*

Franz pretendeva di saperne più di Yeshùa e degli angeli che nulla sapevano "quanto a quel giorno e a quell'ora" (*Mt* 24:36). Da cosa si riconosce un falso profeta? "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* 18:21,22.

«La quantità di tempo che rimane per Armaghedon si sta continuamente riducendo» (*La Torre di Guardia* del 1° novembre 1955, pag. 671). Ironicamente, dobbiamo dire che il tempo che la Watchtower ha assegnato per la "venuta di Armaghedon" si è del tutto esaurito. La famosa "generazione del 1914" è ormai morta e sepolta. Nonostante la Watchtower abbia cercato in vari modi

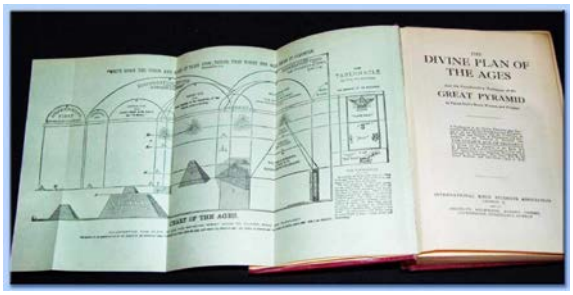
di allungare il tempo nei suoi conteggi, per i quali è decisamente negata, non le rimane che parlare di evento futuro, continuando tuttavia e mettere fretta ai suoi adepti.

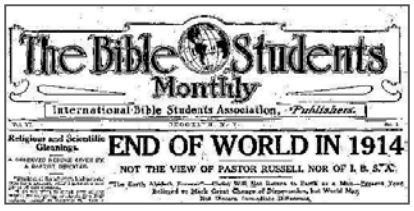
Un anno prima del fatidico anno 1975, indicato dal corpo dirigente dei Testimoni di Geova quale anno della fine del sistema di cose umano, nell'edizione del 15 giugno 1974 della rivista *La Torre di Guardia*, organo ufficiale della Watchtower, si leggeva una "Dichiarazione e risoluzione" che, tra l'altro, affermava ufficialmente:

> "Gli storici del mondo si riferiscono al 1914 come all'anno che segnò la fine di un'epoca. Colui che ogni tanto si è fatto sentire nella storia umana, cioè il Creatore dell'uomo, segnò quello stesso anno come l'anno della fine dei 'fissati tempi delle nazioni', i cosiddetti Tempi dei Gentili". - § 3, pag. 370.

Va notato che, con una certa abilità, viene fatto un richiamo "storico" appoggiandosi su un anno (il

1914) che indubbiamente segnò "la fine di un'epoca"; dobbiamo però anche notare che, con molta presunzione, viene detto che tale anno fu fissato da Dio, mentre - in verità - era stato fissato da C. T. Russell, primo presidente della Watchtower. La tabella a pag. 2 (che nell'edizione inglese è piena di simboli massonici, molto cari al Russell), nota come *Il divin piano delle età*, è sua:




The Bible Students Monthly
International Bible Students Association, Publishers.
Religious and Scientific Gleanings.
END OF WORLD IN 1914
NOT THE VIEW OF PASTOR RUSSELL NOR OF I. B. S. A.

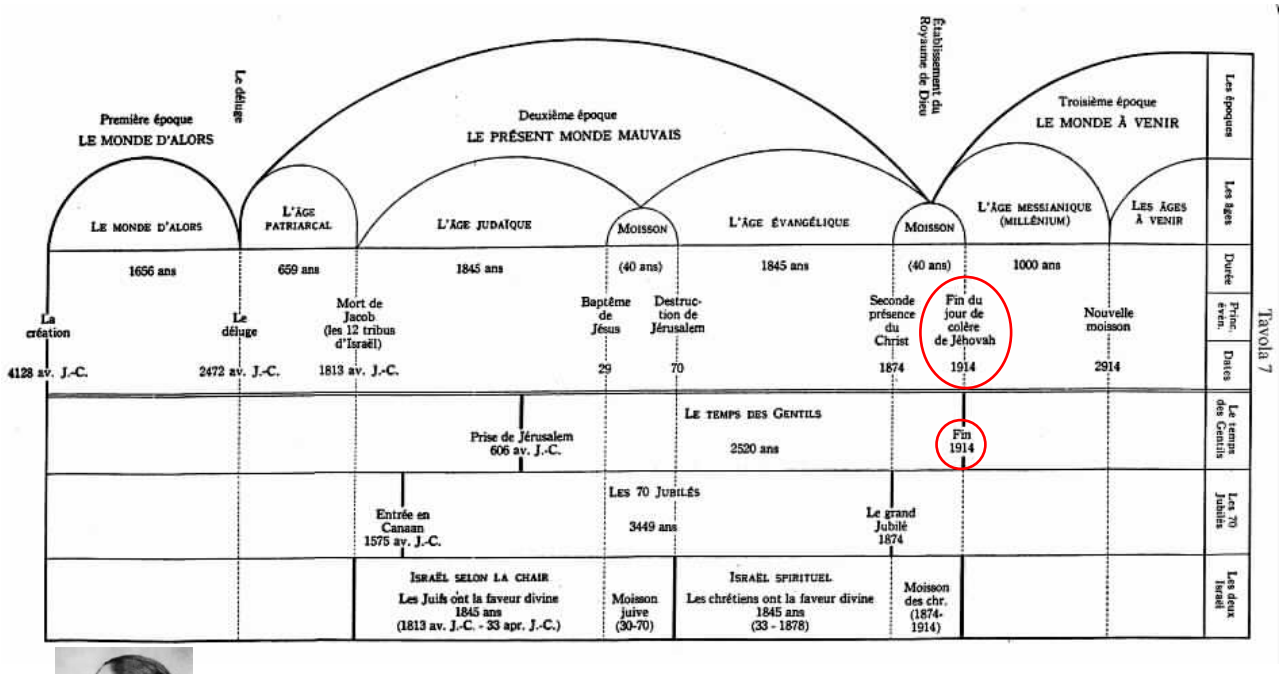
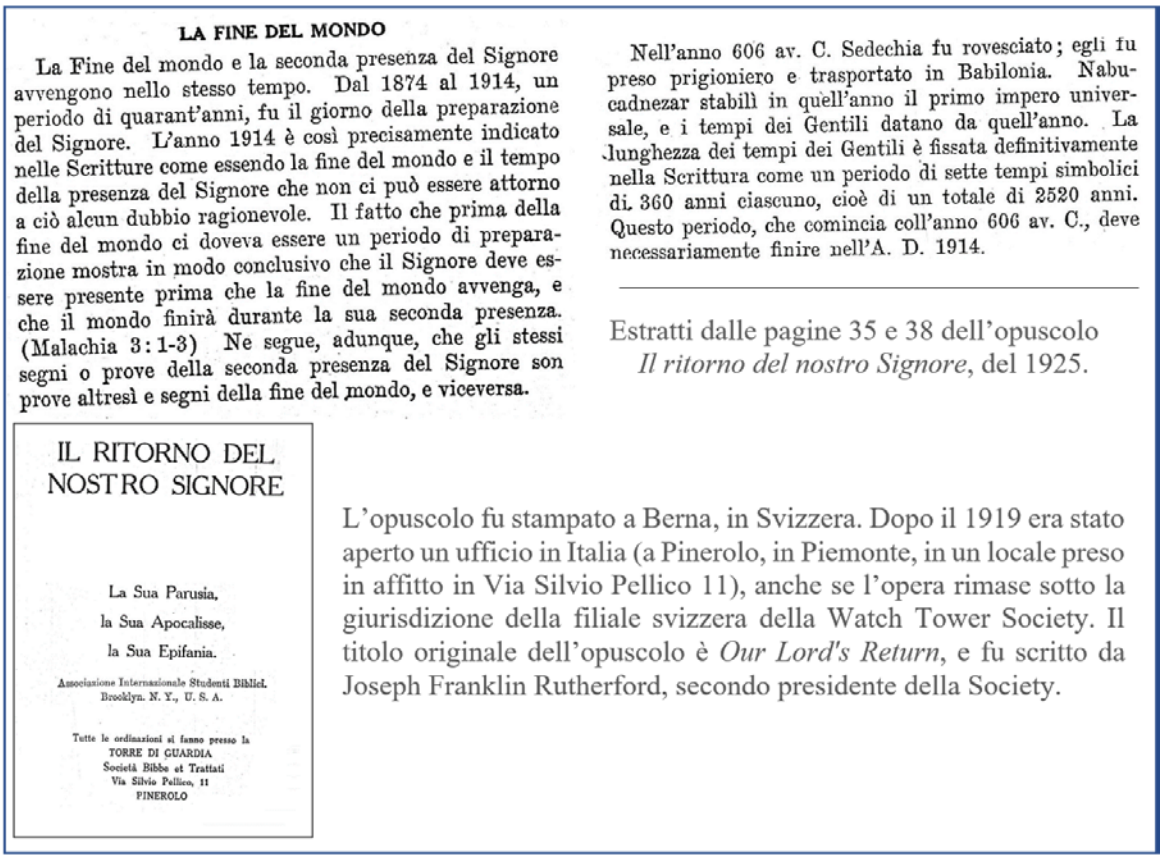


Tavola 7

Charles Taze Russell

Date Foreshown	Event	Pastor Russell's Works	Sections of Pyramid Passages
Fall	1914 A. D. End of Times of the Gentiles	B 73	19-48
Fall	2875 A. D. Restitution completed.	Z 04-344	37
Fall	2914 A. D. Dominion restored to mankind.	Z 04-343	58

Il *Divin piano delle età* mostra l'idea di Russell che la seconda venuta di Yeshùa doveva avvenire nel 1874 (data poi spostata in avanti) e l'inizio del regno di 1000 anni nel 1914 per concludersi nel 2914. Diverse date stabilite dal Russell furono poi modificate dai successivi dirigenti della Watchtower, ma il 1914 è stato mantenuto pervicacemente, ovviamente dandogli un significato diverso perché la prevista fine non venne.



LA FINE DEL MONDO

La Fine del mondo e la seconda presenza del Signore avvengono nello stesso tempo. Dal 1874 al 1914, un periodo di quarant'anni, fu il giorno della preparazione del Signore. L'anno 1914 è così precisamente indicato nelle Scritture come essendo la fine del mondo e il tempo della presenza del Signore che non ci può essere attorno a ciò alcun dubbio ragionevole. Il fatto che prima della fine del mondo ci doveva essere un periodo di preparazione mostra in modo conclusivo che il Signore deve essere presente prima che la fine del mondo avvenga, e che il mondo finirà durante la sua seconda presenza. (Malachia 3:1-3) Ne segue, adunque, che gli stessi segni o prove della seconda presenza del Signore son prove altresì e segni della fine del mondo, e viceversa.

Nell'anno 606 av. C. Sedechia fu rovesciato; egli fu preso prigioniero e trasportato in Babilonia. Nabucadnezar stabilì in quell'anno il primo impero universale, e i tempi dei Gentili datano da quell'anno. La lunghezza dei tempi dei Gentili è fissata definitivamente nella Scrittura come un periodo di sette tempi simbolici di 360 anni ciascuno, cioè di un totale di 2520 anni. Questo periodo, che comincia coll'anno 606 av. C., deve necessariamente finire nell'A. D. 1914.

IL RITORNO DEL NOSTRO SIGNORE

La Sua Parusia,
la Sua Apocalisse,
la Sua Epifania.

Associazione Internazionale Studenti Biblici.
Brooklyn. N. Y., U. S. A.

Tutte le ordinazioni si fanno presso la
TORRE DI GUARDIA
Società Bibbie et Trattati
Via Silvio Pellico, 11
PINEROLO

Estratti dalle pagine 35 e 38 dell'opuscolo *Il ritorno del nostro Signore*, del 1925.

L'opuscolo fu stampato a Berna, in Svizzera. Dopo il 1919 era stato aperto un ufficio in Italia (a Pinerolo, in Piemonte, in un locale preso in affitto in Via Silvio Pellico 11), anche se l'opera rimase sotto la giurisdizione della filiale svizzera della Watch Tower Society. Il titolo originale dell'opuscolo è *Our Lord's Return*, e fu scritto da Joseph Franklin Rutherford, secondo presidente della Society.

La domanda: quando?, rimane quindi sempre attuale.

Negli anni '70, in cui la rivista *La Torre di Guardia* tradotta in italiano veniva distribuita in Italia sei mesi dopo l'edizione inglese, circolava tra i Testimoni di Geova questo aneddoto: «Quando verrà Armaghedon noi lo sapremo sei mesi dopo gli americani».

Le profezie contenute in *Zc* 12 e 14 richiamano la nostra attenzione:

"Questo messaggio del Signore riguarda Israele. Il Signore, che ha disteso il cielo, ha posto le fondamenta della terra e ha dato la vita all'uomo, dichiara: «Per volere mio, Gerusalemme diventerà una coppa piena di vino: le nazioni vicine la berranno e vacilleranno. **Quando Gerusalemme sarà assediata**, lo saranno anche le altre città di Giuda. Ma in quel tempo, renderò Gerusalemme simile a una pietra pesante. I popoli vorranno sollevarla, ma chi lo farà si scorticherà. Allora **tutte le nazioni della terra si uniranno contro di lei** […] In quel tempo proteggerò gli abitanti di Gerusalemme […] **Allora distruggerò tutte le nazioni che verranno ad assalire Gerusalemme** […] **Si rivolgeranno verso di me a causa di colui che hanno trafitto**. Lo piangeranno come si piange la morte del figlio unico, si lamenteranno amaramente come quando si perde il primogenito. In Gerusalemme il lamento sarà grande come quello che si fa per il dio Adad-Rimmon **nella pianura di Meghiddo**[162]»". - *Zc* 12:1-3,8,9,10,11, *TILC*.

[162] È proprio in relazione a "colui che hanno trafitto" che viene citata la pianura di Meghiddo, nella quale si celebrava annualmente il lutto rituale in onore del dio fenicio dei raccolti Adad-Rimmon, un culto molto sentito nelle fertili pianure della zona. Si riteneva che questo dio morisse con la fine dei raccolti per poi resuscitare al ritorno delle piogge primaverili. Tale lutto viene preso ad esempio per il grande e tremendo lamento che ci sarà a Gerusalemme.

"**Il Signore radunerà le nazioni per combattere contro Gerusalemme**: la città sarà presa, le case saccheggiate, le donne violentate. La metà degli abitanti partirà per l'esilio e gli altri saranno lasciati in città. Ma **poi il Signore marcerà contro quelle nazioni e le combatterà** come nei tempi passati. **In quel tempo egli starà sul monte degli Ulivi**, fuori Gerusalemme, a est […] E **allora il Signore regnerà su tutta la terra**, tutti onoreranno e riconosceranno solo lui, come Dio […] Il Signore colpirà con una malattia tremenda tutti i popoli che avranno combattuto contro Gerusalemme: la loro carne si decomporrà mentre saranno ancora vivi, gli occhi marciranno nelle orbite e la lingua nella loro bocca. In quel tempo, il Signore seminerà il panico fra i popoli: si rivolteranno gli uni contro gli altri, e ognuno andrà contro il vicino […] Tra le nazioni che hanno attaccato Gerusalemme ci saranno dei sopravvissuti. Essi ritorneranno a Gerusalemme ogni anno per adorare il Signore, re dell'universo, e per celebrare la festa delle Capanne. E se un popolo della terra non lo farà, sarà punito: la pioggia non cadrà più sul suo territorio". - *Zc* 14:2-4,9,12,13,16,17. *TILC*.

Queste profezie si ricollegano a quanto dichiarato da Yeshùa allorché preannunciò il suo ritorno sulla terra: "Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono mandati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come la chioccia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali; e voi non avete voluto! Ecco, la vostra casa sta per esservi lasciata deserta. Infatti vi dico che da ora in avanti non mi vedrete più, finché non direte: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore!». - *Mt* 23:37-39, *NR*.

Sarà quello il momento in cui i giudei lo accoglieranno come loro messia, come egli stesso assicurò piangendo su Gerusalemme. È proprio da Gerusalemme che Yeshùa, questa volta con il suo corpo glorioso e la potenza di Dio, inizierà a regnare visibilmente e in modo tangibile su tutte le nazioni, perché, mentre mostrerà grazia ai mansueti, "deve reggere tutte le nazioni con una verga di ferro". - *Ap* 12:5, *NR*.

È questo stesso evento futuro che il profeta Zaccaria preannunciò riportando la promessa di Dio. Quando Gerusalemme sarà invasa da eserciti stranieri, afferma la profezia, quei giorni saranno pieni di violenza perché, da quel momento in poi, le profezie bibliche sulla fine del mondo si adempiranno molto rapidamente. Sarà un periodo di tribolazione inimmaginabile per Gerusalemme, perché la città santa sarà circondata e occupata da eserciti stranieri. Tutto ciò dovrà avverarsi nel nostro prossimo futuro, al ritorno di Yeshùa.

La grande potenza con cui sarà invaso il Medio Oriente e la stessa città di Gerusalemme, pretendendo di imporre la pace e la sicurezza, è descritta nella profezia di *Dn* 11 che tratta del "tempo della fine". In questa profezia sono menzionati due blocchi di nazioni chiamati "re del mezzogiorno" e "re del settentrione". In *Dn* 11:40,41 si leggono questi eventi futuri: "Al tempo della fine, il re del mezzogiorno si scontrerà con lui; il re del settentrione gli piomberà addosso come la tempesta, con carri e cavalieri e con molte navi; entrerà nei paesi invadendoli e passerà oltre. Entrerà pure nel paese splendido [Israele; cfr. *Ez* 20:6] e molti soccomberanno". Molti paesi del Medio Oriente saranno

invasi, e Israele stessa. Questo "re del settentrione" "pianterà la tenda reale fra il mare e il bel monte santo", cioè tra il Mar Mediterraneo e Gerusalemme, "poi giungerà alla sua fine e nessuno gli darà aiuto" (v. 45). L'apostolo Paolo dice: "Quanto poi ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; perché voi stessi sapete molto bene che il giorno del Signore verrà come viene un ladro nella notte. Quando diranno: «Pace e sicurezza», allora una rovina improvvisa verrà loro addosso, come le doglie alla donna incinta; e non scamperanno". - *1Ts* 5:1-3.

La fine dei "tempi dei gentili", delle nazioni, coinciderà con il ritorno di Yeshùa. Nel misticismo ebraico è a Gerusalemme che il Messia distruggerà le imponenti nazioni nemiche di Israele.

"I tre spiriti malvagi[163] riunirono tutti gli eserciti della terra in un posto che in ebraico si chiama Harmaghedòn, ossia la montagna di Meghiddo[164]" (*Ap* 16:16, *BDG*). Ad Armaghedon non si svolge alcuna battaglia. Lì, tutti i governanti della terra riuniscono una coalizione anti-divina per la battaglia che si svolgerà a Gerusalemme. Quanto alla "la montagna di Meghiddo", Pierre Prigent, professore di Filologia Biblica presso la Facoltà di Teologia di Strasburgo dal 1964 al 1998, richiamandosi alle profezie di *Ez* 38 e 39, osserva: «Se si ammette la spiegazione meno insoddisfacente, e cioè che il nome di Meghiddo può evocare il posto di una grande battaglia escatologica, si può forse giustificare la sorprendente menzione della montagna di Meghiddo». - *L' Apocalisse di S. Giovanni*, Borla, Roma 1985, pag. 495.

Le profezie richiamate dal Prigent sono:

> "Il Signore mi parlò: «Ezechiele, rivolgiti verso Gog, capo supremo dei popoli di Mesec e di Tubal della regione di Magog. Pronunzia il mio messaggio contro di lui. Riferiscigli quel che io, Dio, il Signore, dichiaro: Agirò contro di te, Gog, capo supremo dei popoli di Mesec e di Tubal. Ti metterò ganci alle mascelle per costringerti a uscire dal tuo territorio con tutto il tuo esercito: i cavalieri in magnifiche uniformi con i cavalli e un gran numero di soldati armati di scudo, corazza e spada. Si aggiungeranno anche soldati di Persia, di Etiopia e di Put, con scudo ed elmo. I soldati della regione di Gomer, quelli di Bet-Togarmà all'estremo nord verranno con te, insieme a truppe di tanti altri popoli. Fa' i preparativi necessari e tieni le truppe pronte ai tuoi ordini. Tra molti anni riceverai l'ordine di invadere il territorio d'Israele. I suoi abitanti, sopravvissuti alla guerra, dopo aver lasciato i paesi stranieri dove si trovavano, si raduneranno sulle montagne d'Israele abbandonate da tanto tempo". – *Ez* 38:1-18, *TILC*.
>
> "Ti farò uscire dalla tua terra, ti costringerò a lasciare l'estremo nord per mandarti a conquistare le montagne d'Israele", "Tu, il tuo esercito e i tuoi numerosi alleati, troverete la morte sulle montagne d'Israele". – *Ez* 39:2,4, *TILC*.

---

[163] Il riferimento è al v. 13; al v. 14 sono detti spiriti demoniaci "che compiono miracoli e vanno da contro il Signore, nel grande giorno del giudizio del Dio Onnipotente" (*BDG*); sono sprigionati da tre malefici condottieri (dragone, bestia e falso profeta) che capeggiano l'alleanza contro Israele.

[164] Il termine ebraico traslitterato in greco Ἀρ Μαγεδών (*Àr Maghedòn*) porta con sé una suggestione, ricordando per assonanza il Monte del Convegno di *Is* 14:13, che il re della Babilonia tentava di espugnare: "Hai detto nel tuo cuore: «Salirò ai cieli. Innalzerò il mio trono al di sopra delle stelle di Dio, e sederò sul monte di adunanza [הַר־מוֹעֵד (*har-moèd*)]»". – *TNM* 1987.

Se *Ap* 16:16 è una profezia, la prossima venuta di Yeshùa sarà un evento straordinario e universale. Ai suoi discepoli che lo osservavano mentre veniva elevato in cielo dopo la sua risurrezione, fu detto: “Uomini di Galilea, perché state a guardare verso il cielo? Questo Gesù, che vi è stato tolto, ed è stato elevato in cielo, *ritornerà nella medesima maniera in cui lo avete visto andare in cielo*” (*At* 1:11, *NR*). La differenza è che al suo ritorno Yeshùa non sarà visto solo da alcuni credenti, ma da tutti i viventi, “infatti, come il lampo esce da levante e si vede fino a ponente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo” (*Mt* 24:27, *NR*). In quel giorno “il Signore stesso, con un ordine, con voce d'arcangelo e con la tromba di Dio, scenderà dal cielo”. - *1Ts* 4:16, *NR*.

Secondo le predizioni apocalittiche, Yeshùa eseguirà il giudizio sull’umanità. L’apostolo Giovanni vide cosa proveranno i trasgressori impenitenti in quel momento, e lo raccontò: “I re della terra, i grandi, i generali, i ricchi, i potenti e ogni schiavo e ogni uomo libero si nascosero nelle spelonche e tra le rocce dei monti. E dicevano ai monti e alle rocce: «Cadeteci addosso, nascondeteci dalla presenza di colui che siede sul trono e dall'ira dell'Agnello; perché è venuto il gran giorno della sua ira. Chi può resistere?»”. - *Ap* 6:15-17, *NR*; cfr. *Is* 2:10-21.

“Ora è venuta la salvezza e la potenza, il regno del nostro Dio, e il potere del suo Cristo”.
Ap 12:10-11, *NR*.

TORNA ALL’INDICE