

SCUOLA DI BIBLISTICA • CENTRO DI STUDI BIBLICI
SCUOLA DI RICERCA BIBLICA
E DI ALTI STUDI BIBLICI
CORSI SPECIALISTICI

Genesi e la sua teologia in 1-11

LEZIONE 45

Nel giardino dell'Eden

La teologia della redenzione in *Gn* 1-11

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Si presti attenzione a questa impaginazione fatta da *TILC*:

⁴ Questo è il racconto
delle origini del cielo e della terra
quando Dio li creò.

Creazione dell'uomo

Quando Dio, il Signore, fece il cielo e la terra,

Si tratta di *Gn* 2:4, che la bella traduzione interconfessionale divide nettamente in due, inserendovi perfino il sottotitolo *Creazione dell'uomo*.¹ La *Bibbia concordata* fa altrettanto, e con più precisione traduce: “Queste sono le origini del cielo e della terra quando furono creati”, numerandolo 4a, poi va a capo, inserisce il sottotitolo *Secondo racconto della creazione. Il Paradiso*, e numerandolo 4b traduce: “Quando il Signore Iddio fece la terra e il cielo, [...]”. Nel *Testo Masoretico* il v. 4 di *Gn* 2 si presenta così:

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים:

èleh toledòt hashamàym vebaàrets behibaràm beyòm asòt yhv h elohìm èrets veshamàym

Queste [le] origini di i cieli e la terra in essere creati di essi in giorno di fare Yhvh Dio terra e cielo

Non è di interesse in questa lezione fare l'esegesi di *Gn* 2:4, ma evidenziarne il ruolo che ha nel testo genesiaco. Diamo comunque, prima di occuparcene, alcune note esegetiche:

• **Le toledòt** [תולדות] sono le “generazioni”. La *LXX* greca traduce αὐτῆ ἡ βίβλος γενέσεως (*àute e biblos ghenèseos*), “questo il rotolo de[l]l'origine”. Si tratta di genealogie-titoli, generazioni che introducono dei

¹ *TILC* presenta *Gn* 2:1-4a in forma grafica poetica; da 4b riprende la forma grafica narrativa, eccettuato il v. 23 che pure presenta come poetico.

racconti storici. Così le *toledòt* di Noè o di Tera o di Abraamo si trasformano in una storia arricchita di aneddoti. Tera sopravvive in Abraamo (*Gn* 11:27,31,32); Abraamo in Isacco, Isacco in Giacobbe (*Gn* 25:19-26); Giacobbe nelle dodici tribù da lui fondate (*Gn* 37:2-49,33). Mentre si dice: *Toledòt* (o generazioni) di Noè, di Isacco e di Giacobbe, non si parla di loro ma dei loro discendenti. Nelle Scritture Ebraiche la storia di un uomo si attua nella sua posterità. Questa *genealogia-titoli* si rinviene pure in *Mt*: “Genealogia di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abraamo” (1:1). Tuttavia, siccome Yeshùà non ebbe discendenti, si parla della sua vita personale descritta in tutto il *Vangelo di Matteo*. Agli studiosi è sempre parso un enigma lo scopo delle genealogie bibliche. Esaminando tutte le genealogie delle Scritture si può dire che la Bibbia, usando le genealogie in vari modi, ha un intento apologetico: sia nazionalistico che teologico. L’intento di stabilire una discendenza legittima riguardava solo i sacerdoti. Di solito gli ebrei, anche quando si trattava del matrimonio di una ragazza con un sacerdote, non risalivano oltre le tre generazioni. Le genealogie tribali intendevano mostrare i rapporti di Israele con i gentili (o stranieri), stabilire una specie di unità nazionale che includeva tutte le tribù in un sistema coerente e formare una base di speculazioni teologiche. Le genealogie personali servivano a identificare ed esaltare la statura delle persone più che a stabilire la loro legittima discendenza. Spesso erano intese (specialmente se di ordine sacerdotale) come dimostrazioni dello *sviluppo del piano divino nella storia*. Molte di queste genealogie non avevano una base reale nei ricordi familiari, ma erano costruite principalmente sulla esegesi midrascica (il *midràsh* è un commento dei racconti) dei testi biblici. Questo metodo midrascico era sviluppato in gran parte dai rabbini, presso i quali le speculazioni genealogiche e i dibattiti erano divenuti un’occupazione popolare.

- “I cieli e la terra”. Questo binomio esprime nella concretezza ebraica l’idea dell’universo. L’inversione chiasmica alla fine del versetto (“terra e cielo”) dona un tocco d’eleganza al passo.
- “In giorno”. Nella Bibbia la parola *yòm* (יֹם) assume tre sensi: giorno di 24 ore; giorno come periodo di luce solare (di); giorno nel senso di “quando / al tempo di”. A stabilirne il senso è ogni volta il contesto. Qui in 2:4 ha il senso di “quando”.
- “Yhvh Dio”. È questa la prima volta che il sacro tetragramma appare nella Scrittura. L’abbinamento Yhvh Dio sta ad indicare che il Dio di cui fin lì si era parlato è Yhvh, il Dio di Israele.
- “Fare”. Che il verbo *asòt* (אָשָׂא), “fare”, abbia lo stesso valore di *barà* (בָּרָא), “creare”, è indicato dal confronto con *Gn* 1:1. Alcuni commentatori impreparati sostengono che il “facciamo” di 1:26 stia ad indicare che alla creazione dell’uomo era presente una creatura spirituale che sarebbe poi diventata Gesù. È sufficiente esaminare l’alternanza di “creare” e “fare” per smentire questa assurda ipotesi.

Torniamo ora al ruolo che *Gn* 2:4 ha nel testo genesiaco. Alle due impaginazioni che sono state evidenziate possiamo aggiungere quella della nuova *CEI*:

^{4a} Queste sono le origini del cielo e della terra, quando vennero creati.

GLI INIZI DELL’UMANITÀ: DALLA CREAZIONE AL DILUVIO

Il giardino e la colpa

^{4b} Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e il cielo ⁵ nessun cespuglio campestre

Altre versioni bibliche non distinguono tra 4a e 4b. Perché è così importante soffermarci su questo particolare? Perché *Gn* 2:4 segna una linea di demarcazione tra la condizione umana *prima* e *dopo* il peccato. Al capitolo 1 di *Gn* è narrata la creazione dell’universo e dell’uomo, passando dal “buono” (1:4,10,12,18,21,25) al “molto buono” (1:31); in 2:1-3 Dio crea il sabato smettendo di creare² e in

² Non si tratta di una contraddizione. Infatti, in 2:2 è detto che “completò Dio nel giorno settimo lavoro di lui che fece e cessò nel giorno settimo da ogni lavoro di lui che fece” (traduzione letterale). Lo si noti: “completò ... e cessò”: *completò cessando*. La traduzione di *TNM* “il settimo giorno Dio aveva completato la sua opera” è manipolata perché la Watchtower non riconosce il quarto Comandamento, che ordina l’osservanza del sabato. Era corretta invece la vecchia *TNM*: “Il settimo giorno Dio portò a compimento l’opera che aveva fatto”.

2:4a si ha infine la conclusione riassuntiva: “Queste sono le origini dei cieli e della terra quando furono creati”. Il racconto prosegue poi facendo per così dire un passo indietro per spiegare cosa accadde nel giardino dell’Eden: “Nel giorno che Dio il Signore fece la terra e i cieli” – 2:4b.

L'ordine della successione degli esseri *cambia* nel cap. 2, dove l'uomo appare per primo (è primo nel pensiero di Dio) e tutto il resto, vegetazione e animali (almeno alcuni) sono creati dopo di lui e per lui: “Non c'era ancora sulla terra alcun arbusto della campagna. Nessuna erba della campagna era ancora spuntata, perché Dio il Signore non aveva fatto piovere sulla terra, e non c'era alcun uomo per coltivare il suolo; ma un vapore saliva dalla terra e bagnava tutta la superficie del suolo. Dio il Signore formò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito vitale e l'uomo divenne un'anima vivente. Dio il Signore piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l'uomo che aveva formato. Dio il Signore fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi, tra i quali l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male”, “Poi Dio il Signore disse: «Non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto che sia adatto a lui». Dio il Signore, avendo formato dalla terra tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli del cielo, li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati, e perché ogni essere vivente portasse il nome che l'uomo gli avrebbe dato”, “Dio il Signore, con la costola che aveva tolta all'uomo, formò una donna e la condusse all'uomo”. - Gn 2:5-9,18,19,22.

Si noti come in questo *secondo* racconto della creazione la successione è diversa: non germogliava ancora nessuna vegetazione, perché “non c’era uomo che coltivasse il suolo”; *poi* Dio crea l’uomo; *poi* pianta un giardino in Eden; *poi* fa crescere la vegetazione; *poi* crea gli animali; *poi* crea la donna. Qui il messaggio biblico è diverso: l’uomo è il primo pensiero di Dio, tutto il resto segue.

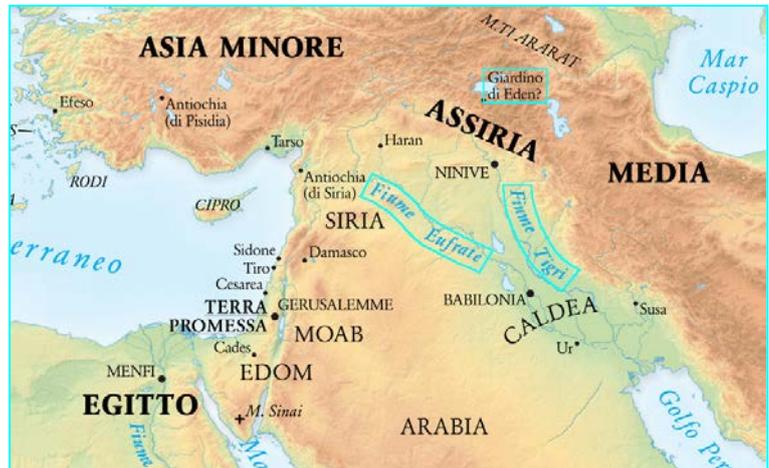
Precisando che il testo ebraico originale non era suddiviso in capitoli e versetti come è oggi nelle nostre attuali Bibbie, possiamo considerare quello oggi è il cap. 3 come una prosecuzione del secondo racconto della creazione:

“Nel giorno che Dio il Signore fece la terra e i cieli ... non c'era alcun uomo per coltivare il suolo ... Dio il Signore formò l'uomo dalla polvere della terra ... Dio il Signore piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l'uomo che aveva formato ... Dio il Signore, con la costola che aveva tolta all'uomo, formò una donna e la condusse all'uomo ... uomo e sua moglie erano entrambi nudi e non ne avevano vergogna ... [la donna] prese del frutto, ne mangiò e ne diede anche a suo marito, che era con lei, ed egli ne mangiò ... Dio il Signore mandò via l'uomo dal giardino d'Eden”. – 2:4b-3:24, *passim*.

Gn 2:4 segna una linea di demarcazione tra la condizione umana *prima* e *dopo* il peccato. Nel secondo racconto, che inizia in 2:4b, è narrato il dramma delle origini le cui conseguenze coinvolgono l’intera umanità. Ciò chiarito, approfondiamo il secondo racconto della creazione.

In 2:8 è detto che Dio “piantò [עֵדֶן] (*yttà*) un giardino in [עַדְרַת] (*be*) Eden”. Questa costruzione è la stessa di Gn 21:33 in cui è detto che Abraamo “piantò [עֵדֶן] (*yttà*) un tamarisco in [עַדְרַת] (*bi*) Veèr-Shava”. Abraamo non fondò la città di Beer-Sceba, che già c’era, ma lì vi piantò un tamarisco. Allo stesso modo, in 2:8 non è detto che Dio piantò l’Eden, ma che lì vi piantò un giardino. Nell’Eden, che già c’era perché lo aveva già creato in precedenza, Dio piantò un giardino. La sua ubicazione è impossibile identificarla; dal testo sappiamo solo che era “a oriente” e che

“un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, e di là si divideva in quattro bracci”, il quarto dei quali – ci dice il testo – “è l’Eufrate”, Εὐφράτης (*Eufràtes*) nella LXX greca (2:8,10,14); il terzo braccio, chiamato nel testo ebraico *khiddèqel* (כִּדְדֻקֵּל) è il Tigri,



Τίγρις (*Tigris*) nella versione greca. L’espressione “in Eden, a oriente” (2:8), quale punto di collocazione del giardino, ci fa pensare che ci fosse una regione denominata Eden e che in essa, nella parte orientale, Dio avesse piantato un giardino. Quel giardino, in pratica, non avrebbe occupato tutta l’Eden³. L’espressione “giardino di Eden” di 2:15 può quindi essere intesa come riferita al giardino che era in Eden e non come Eden=giardino. Tuttavia, in Ez 28:13 si legge “in Eden, il giardino di Dio”, e qui si ha proprio Eden=giardino⁴. Può anche essere che questa identificazione fosse postuma. Il termine “paradiso” si deve alla LXX greca, che in 2:8 tradusse l’ebraico *gan* (גַּן), “giardino”, con παράδεισον (*paràdeison*), da cui il nostro “paradiso”⁵. Questo termine appare per la prima volta nella lingua greca in Senofonte, storico ateniese (430/425 circa – 355 circa, a. E. V.), per indicare i parchi e i giardini dei re e dei notabili persiani; il termine è infatti preso a prestito dall’antico iranico *pairidaeza*, che indicava un parco; per i persiani si trattava di un grande parco recintato, ombroso e ben irrigato. Furono i cosiddetti “padri della chiesa” che, in epoca ormai avviata all’apostasia, iniziarono a sostenere che il paradiso, in cui i nostri primi antenati abitavano prima della caduta, esisteva ancora e si trovava in cielo; da qui la falsa dottrina cattolica dell’inferno, purgatorio e paradiso.

Ma torniamo al testo biblico. Il passo di 2:9 richiede attenzione. NR traduce: “Dio il Signore fece spuntare dal suolo ogni sorta d'alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi, tra i quali l'albero della

³ Èden (עֵדֶן) significa in ebraico “delizia”. - Cfr. Sl 36:9; Ger 51:34.

⁴ Così appare anche dal parallelismo Eden – giardino di Yhvh in Is 51:3.

⁵ La prima chiesa usava la versione greca della Settanta, il che spiega le tre occorrenze nelle Scritture Greche in cui si usa il termine παράδεισος (*paradèisos*).

vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male”. “Tra i quali” è però un’aggiunta del traduttore. Le due *TNM* scelgono come aggiunta “e anche”. *ND* aggiunge “vi erano anche”. La *Diodati* originale tradusse: “E il Signore Iddio fece germogliar dalla terra ogni sorta d'alberi piacevoli a riguardare, e buoni a mangiare; e l'albero della vita, in mezzo del giardino; e l'albero della conoscenza del bene e del male”; qui aggiunte non se ne fanno, ma si gioca sulla punteggiatura, inserendo un punto e virgola dopo “e buoni a mangiare”: in tal modo 9b viene separato da 9a. La traduzione più corretta ci è data dalla nuova *CEI*: “Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male”. Le aggiunte fatte da diversi traduttori non sembrano avere lo scopo di non far dire al testo che Dio facesse spuntare dal suolo solo due alberi. Ciò infatti è chiaro dal testo stesso: “Il Signore Dio fece germogliare dal suolo *ogni sorta di alberi ... e l'albero della vita ... e l'albero della conoscenza*”. Potremmo quindi definirle aggiunte esplicative. Ciò che richiede però attenzione è altro. E lo possiamo notare nella traduzione che ne fa *TILC*: “Fece spuntare dal suolo alberi di ogni specie: erano belli a vedersi e i loro frutti squisiti. Nel mezzo del giardino piantò due alberi: uno per dare la vita e l’altro per infondere la conoscenza di tutto”. Qui le cose cambiano. La *Diodati* originale ci aiuta, suo malgrado, a cogliere il punto: “... e buoni a mangiare; e l'albero della vita, in mezzo del giardino; e l'albero della conoscenza del bene e del male”. Qui il punto e virgola funge da separatore tra i due alberi. In mezzo al giardino sta solo l'albero della vita, e non tutti e due come in *TILC*.

Si tratta solo di evidenziare con pignoleria un particolare? No, perché in 3:3 si parla “del frutto dell'albero, *ch'è in mezzo del giardino*”, e non si tratta dell’albero della vita come in 9b, ma di quello proibito. Sia in 2:9b che in 3:3 si legge *betòch* (בְּתוֹךְ); il prefisso *be* (בְּ) significa “in” e il vocabolo è *tàvech* (תָּוֶעַךְ), “mezzo”. In *Nm* 35:5 si parla delle città riservate ai leviti, le quali devono trovarsi *batàvech* (בְּתוֹךְ)⁶, “nel mezzo”, ovvero *al centro* dei pascoli a loro riservati: “Dovete misurare fuori dalla città 2.000 cubiti dal lato orientale, 2.000 cubiti dal lato meridionale, 2.000 cubiti dal lato occidentale e 2.000 cubiti dal lato settentrionale, con la città *nel mezzo*” (*TNM* 2017). Come si può spiegare questa apparente discordanza? Secondo alcuni si tratta di un errore di qualche copista, secondo altri ci sarebbe stata un’aggiunta successiva, mal fatta, al testo. In verità, la questione si risolve con il vocabolario. Infatti, *betòch* (בְּתוֹךְ) non significa unicamente “in mezzo” nel senso di al centro esatto, ma anche semplicemente “in mezzo” nel senso di non all’inizio e non alla fine, come in *Gn* 1:6: “Vi sia una distesa tra [בְּתוֹךְ (*betòch*), “in mezzo”] le acque”. Si veda anche *Gn* 23:6: “Tu sei un principe di Dio in mezzo a noi [בְּתוֹכֵנוּ (*betochènu*)]”. – Cfr. *1Re* 3:20.

⁶ *Batàvech* (בְּתוֹךְ), “nel mezzo”, equivale a *betòch* (בְּתוֹךְ), “in mezzo”.

“L'albero della vita in mezzo al giardino” (*Gn 2:9b*); “l'albero che è in mezzo al giardino”, il cui frutto è vietato (*Gn 3:3*). Quale dei due stava davvero in mezzo? Ambedue, come comprova *betòch* (בֵּתוֹךְ). Ma la domanda è: perché la centralità è attribuita ora all'uno e ora all'altro? Perché si tratta di centralità nel racconto e non di quella geometrica da calcolare con squadra e compasso su una mappa. I contesti sono diversi. In 2:9b è il narratore che parla: Dio aveva fatto crescere alberi stupendi con frutti squisiti, con nel mezzo l'albero della vita, ma c'era anche un albero vietato. In 3:3 è Eva che parla e sta rispondendo ad una domanda insidiosa: “«Come! Dio vi ha detto di non mangiare da nessun albero del giardino?». La donna rispose al serpente: «Del frutto degli alberi del giardino ne possiamo mangiare; ma del frutto dell'albero che è in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non ne mangiate e non lo toccate, altrimenti morirete"»”. - 3:1-3.

Come sarebbe sciocco indagare la posizione geometrica dei due alberi, così sarebbe sciocco domandarsi se si trattava di alberi veri e propri. Se così fosse, avremmo anche un vero serpente parlante e finanche una battuta di caccia da parte Dio che poi concia delle pelli animali e le cuce (3:21). Sappiamo invece che il vestirli indica la preservazione della loro dignità, malgrado il peccato (siamo già in tema di redenzione!). I due alberi hanno un forte valore simbolico. L'albero della conoscenza del bene rappresenta il diritto che solo Dio ha di definire ciò

“Guai a quelli che chiamano bene il male, e male il bene, che cambiano le tenebre in luce e la luce in tenebre”.
- *Is 5:20*.

“Signore, io so che la via dell'uomo non è in suo potere, e che non è in potere dell'uomo che cammina il dirigere i suoi passi”.
- *Ger 10:23*.

che è bene e ciò che è male. L'albero della

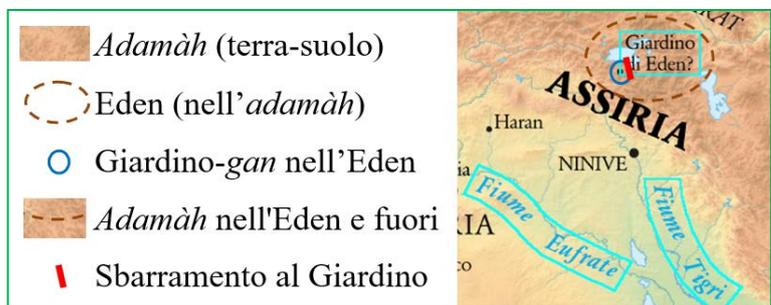
vita rappresenta la vita eterna, che solo Dio può concedere⁷. Con il peccato viene precluso l'accesso alla vita eterna (per questa occorrerà la redenzione); in termini biblici è preclusa la via all'albero della vita: Dio “scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino d'Eden i cherubini, che vibravano da ogni parte una spada fiammeggiante, per custodire la via dell'albero della vita” (*Gn 3:24*). La parola כְּרֻבִים (*keruvim*), “cherubini”, ha a che fare con il babilonese *kirubu*. I babilonesi ponevano i *kirubu* a difesa dei loro templi. Non si deve però giungere all'affrettata quanto superficiale conclusione che quegli elementi mitici babilonesi siano alla base della Scrittura. Piuttosto, l'agiografo utilizzò un'immagine conosciuta per esprimere il suo concetto. Si chiama *stile letterario*.

Riguardo al bene e al male, nel *Talmud* si legge: “[Dio] creò l'uomo con due inclinazioni: la buona e la cattiva” (*Berachòt 61a*). Nell'etica ebraica s'insegna che nell'essere umano esistono due istinti opposti: lo *Yetzer Tov* (buona inclinazione) e lo *Yetzer Ra* (cattiva inclinazione). Alla base di questa dottrina c'è il passo biblico di *Gn 2:7* in cui si legge: וַיִּצְרֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם (vayiytzèr Yhvh Elohìm et ha-adàm), “e formò Yhvh Dio l'uomo”. Ora, qui appare una forma strana del verbo: יִצָר

⁷ Cfr. *Rm 6:23*; *Ap 2:7b*.

(*yiytzèr*). È scritto infatti stranamente con due *yod* (י, y). Più avanti, in 2:19, circa gli animali è però scritto: וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים (vayitzèr Yhvh Elohim), “e formò Yhvh Dio”, e qui il verbo יִצְרֶה (*yitzèr*), “formò”, è scritto correttamente, con una sola *yod* (י, y). I rabbini fanno quindi notare che gli animali sono stati creati con un solo istinto, mentre l’essere umano ha due inclinazioni. Lo *yod* (י, y) è la prima lettera della parola יִצְרֶה (*yètzèr*), che significa “inclinazione”, come in Gn 6:5: “[Dio] vide che la cattiveria dell’uomo era abbondante sulla terra e che ogni inclinazione [יִצְרֶה (*yètzèr*)] dei pensieri del suo cuore era solo cattiva in ogni tempo”. – TNM 1987.

In Gn 2:15 si legge: “Dio il Signore prese dunque l’uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo lavorasse e lo custodisse”. Così si legge. Nella *traduzione*. Nel testo biblico si legge invece che Dio pose l’uomo nel giardino di Eden וַלְעֲבָדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ (*leavdàh uleshamràh*), “per lavorare **essa** e per custodire **essa**”. Questa traduzione rispecchia perfettamente l’ebraico: come in italiano, anche in ebraico “giardino” (גן, *gan*) è maschile. Il suffisso femminile “essa” non si accorda. Ha però senso se intendiamo che Dio pose l’uomo sulla terra-suolo, sull’*adamàh* (אֲדָמָה). È infatti “dal suolo [מִן־הָאֲדָמָה (*min-haadamàh*)]” che Dio fece spuntare “ogni sorta d’alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi”, tra cui i due alberi particolari (2:9). Abbiamo in 2:15 una evidente traccia della fusione di due primitive narrazioni, tanto che l’*adamàh* (אֲדָמָה) si confonde con il *gan* (גן). D’altra parte, il *gan* era stato piantato da Dio nella regione orientate chiamata Eden. Panoramicamente, possiamo parlare di terra-suolo (*adamàh*) da cui l’*adàm* è tratto, di un giardino-*gan* posto nell’*adamàh* dell’Eden e di *adamàh* circostante. Abbiamo quindi questa sequenza: Dio formò l’uomo dalla polvere nell’*adamàh* (2:7),



piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l’uomo (2:8) perché lavorasse e custodisse l’*adamàh* (2:15), mandò via l’uomo dal giardino d’Eden, perché lavorasse l’*adamàh* da cui era stato tratto (3:23), pose a oriente del giardino d’Eden lo sbarramento dei cherubini per custodire la via dell’albero della vita. - 3:24.

Il proposito di Dio per l’uomo circa la terra non cambia, ma cambiano di molto le motivazioni di fondo. Sia in 2:15 che in 3:23 è usato lo stesso verbo: עָבַד (*avàd*), “lavorare”. Nel primo caso si tratta di lavoro piacevole; Dio aveva fatto spuntare dall’*adamàh* “ogni sorta d’alberi piacevoli a vedersi e buoni per nutrirsi” (2:8) e l’uomo poteva liberamente nutrirsi (2:16): in quelle condizioni il lavoro della terra era coltivazione che dava gioia e soddisfazione. Nel secondo caso, dopo il peccato, lavorare l’*adamàh* fuori dall’Eden diventa un castigo: “Il suolo [*adamàh*] sarà maledetto per causa tua; ne mangerai il frutto con affanno, tutti i giorni della tua vita. Esso ti

produrrà spine e rovi, e tu mangerai l'erba dei campi; mangerai il pane⁸ con il sudore del tuo volto, finché tu ritorni nella terra [*adamàh*] da cui fosti tratto”. – 3:17-19.

Abbiamo già osservato che l'albero della vita rappresenta la vita eterna, che solo Dio può concedere. Diversi commentatori affermano che rappresenta l'immortalità. C'è però differenza tra vita eterna e immortalità. Ambedue indicano una via senza fine, con la differenza che l'immortalità comporta l'impossibilità di morire⁹. I termini “immortale” e “immortalità” non compaiono nella Bibbia ebraica, per cui possiamo solo ragionare in via teorica, coadiuvati tuttavia dal fatto che nelle Scritture Greche il termine esiste. Intanto possiamo dire con certezza che il primo uomo non aveva la vita eterna né tantomeno, quindi, l'immortalità (infatti, morì). Lo sbarramento dei cherubini posto da Dio “a oriente del giardino d'Eden” “per custodire la via dell'albero della vita” (*Gn 3:24*) aveva uno scopo specifico, che è dichiarato al v. 22: “Che egli non stenda la mano e prenda anche del frutto dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre [עֲלַםְלָם (*leolàm*)]”¹⁰. Per vivere per sempre (*leolàm*) l'uomo avrebbe dovuto cibarsi dell'albero della vita. Che ciò fosse il proposito di Dio è indicato dalla centralità che assume in 2:9b: “L'albero della vita *in mezzo al giardino*”¹¹. Il significato di *olàm*¹² ci obbliga anche a distinguere, sebbene sottilmente, tra vita eterna e vita per sempre ovvero a tempo indefinito. Il proposito di Dio per l'uomo era la vita a tempo indefinito. Che cosa sarebbe accaduto poi alla fine di quella lunghissima vita? Lo prenderemo in considerazione più avanti. Per ora torniamo alla questione dell'immortalità. Nelle Sacre Scritture Greche troviamo il vocabolo ἀθανασία (*athanasìa*), il cui prefisso ἀ- (*a-*) è detto *alfa* (= lettera *a* greca) privativa in quanto priva la parola a cui è preposta del suo significato, per cui assume in senso di “senza”¹³. Oltre all'*alfa* privativa, la parola contiene il vocabolo θάνατος (*thànatos*), “morte”, per cui *athanasìa* significa “senza morte”. Che si tratti di immortalità lo mostra *ICor 15:53,54*: “Bisogna che questo corruttibile rivesta incorruttibilità e che questo mortale rivesta *immortalità* [ἀθανασίαν (*athanasìan*)]. Quando poi questo corruttibile avrà rivestito incorruttibilità e questo mortale avrà

⁸ Il pane, *lèkhem* (לֶחֶם), è qui anacronistico. Il primo uomo non poteva ovviamente sapere né immaginare cosa fosse il pane. Il redattore genesiaco non era però un ingenuo. Il fatto che lo menziona è, tra diversi altri, un elemento che mostra che il racconto non va letto alla lettera.

⁹ L'etimologia di “immortale” è alquanto semplice: deriva dal latino: *immortalis*, composto di *in-* (= non) e *mortalis* (= mortale). In senso è quindi chiaro di per sé.

¹⁰ *Leolàm* (עֲלַםְלָם), “per sempre”, non può essere tradotto “eternamente”. Il vocabolo עֲלַםְלָם (*olàm*), scritto anche עֲלָם, indica infatti un tempo molto lungo, traducibile con “sempre”, ma non può essere tradotto “eternità”. La vecchia *TMN* in 3:22 traduceva “a tempo indefinito”, il che ci dà un'idea di *olàm* inteso come “sempre”, ma non in eterno.

¹¹ Sarà poi Eva che, prestando ascolto alle subdole insinuazioni del maligno, sposterà la centralità sul “frutto dell'albero che è *in mezzo al giardino*”, quello interdetto. – 3:3.

¹² Cfr. nota n. 10.

¹³ Questo meccanismo greco è stato adottato anche dall'italiano: si pensi a parole come *asettico*, *amorale*, *apolitico*.

rivestito¹⁴ *immortalità* [ἀθανασίαν (*athanasian*)], allora sarà adempiuta la parola che è scritta: «La morte è stata sommersa nella vittoria» [cfr. *Is* 25:8]”. L’incorruttibilità (in greco *aftharsia*) indica l’impossibilità di decomporsi e quindi ciò che è imperituro. In *1Tm* 6:15 Paolo spiega che la “manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo” (v. 14) “al tempo stabilito sarà a noi mostrata da Dio, il beato e unico Sovrano, il Re dei re e Signore dei signori”, del quale dice al v. 16: “Il solo che possiede l’immortalità [ἀθανασίαν (*athanasian*)] e abita una luce inaccessibile: nessuno fra gli uomini lo ha mai visto né può vederlo” (nuova *CEI*). Dio è ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν (*o nòmos èchon athanasian*), “il solo avente/possedente immortalità”. L’immortalità è una caratteristica (per così dire, connaturata) di Dio. E il suo Messia? In *Rm* 6:9 Paolo spiega che “Cristo, risorto dai morti, non muore più; la morte non ha più potere su di lui” (nuova *CEI*). Non era immortale, e infatti fu ucciso, ma dopo che Dio lo risuscitò, lo è.

Questi ultimi passi biblici relativi all’immortalità ottenuta dal Messia ci permettono di rispondere alla domanda che avevamo lasciato in sospeso: che cosa sarebbe accaduto poi alla fine di quella lunghissima vita nell’Eden dopo aver preso dell’albero della vita? Dal primo uomo, Adamo, non possiamo saperlo, ma dall’“ultimo Adamo” (*1Cor* 15:45, *ND*), sì:

“Come il Padre ha vita in se stesso, così ha dato anche al Figlio di avere vita in se stesso”. - <i>Gv</i> 5:26.		
<i>Flp</i> 2:5-9	ULTIMO ADAMO	ADAMO
“Cristo Gesù, il quale, essendo in forma di Dio,	Uomo, a immagine* di Dio (* greco <i>morfè</i> , ebraico <i>demùt</i>)	Uomo, a immagine di Dio. - <i>Gn</i> 1:27.
non considerò qualcosa a cui aggrapparsi tenacemente l’essere uguale a Dio,	Non volle farsi uguale a Dio	Pretese di farsi uguale a Dio. - <i>Gn</i> 3:5,22a.
ma svuotò se stesso, prendendo la forma di servo, divenendo simile agli uomini;	Rinunciò a sé stesso.	Non rinunciò a sé stesso.
e, trovato nell’esteriore simile ad un uomo,	Era perfettamente uomo.	Era perfettamente uomo.
abbassò se stesso, divenendo ubbidiente fino alla morte e alla morte di croce.	Fu ubbidiente fino alla morte.	Fu disubbidiente fino alla morte.
Perciò anche Dio lo ha sovranamente innalzato”	Fu risuscitato.	Fu annullato nella polvere. - <i>Gn</i> 2:17;3:19b.
“Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna”. - <i>Gv</i> 3:16.		
“Il salario del peccato è la morte, ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù”. - <i>Rm</i> 6:23.		

ND

“Cristo è stato risuscitato dai morti, *primizia* di quelli che sono morti. Infatti, poiché per mezzo di un uomo è venuta la morte, così anche per mezzo di un uomo è venuta la risurrezione dei morti.

¹⁴ Il verbo usato da Paolo, ἐνδύω (*endýo*), “rivestirsi”, non si riferisce affatto ad una presunta anima (dottrina pagana del tutto assente nella Bibbia), ma all’essenza della persona. Al v. 52 l’apostolo dice che “noi saremo trasformati”, ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα (*emèis allaghesòmetha*). La persona interiore sveste il corpo carnale per vestirsi dell’immortalità.

Poiché, come tutti muoiono in Adamo, così anche in Cristo saranno tutti vivificati; ma ciascuno al suo turno: Cristo, la primizia; poi quelli che sono di Cristo, alla sua venuta”. - *1Cor* 15:20-23.

Se il primo uomo fosse stato ubbidiente e avesse quindi avuto accesso all’albero della vita, avrebbe avuto una vita lunghissima e “vecchio e sazio di giorni” come Giobbe (*Gb* 42:16) si sarebbe spento e sarebbe passato dolcemente al cielo.

Nelle Scritture Ebraiche la retribuzione fu inizialmente intesa in senso collettivo (cfr. *Es* 20:5,6), poi in senso più individuale (cfr. *Dt* 24:16; *Ez* 18:2,4; *Ger* 31:29), pur rimanendo sempre nella sfera terrestre. La retribuzione per il bene ed il male era sempre vista come attuata sulla terra. Solo a partire dalla prima metà del 2° secolo E. V. iniziò a manifestarsi la credenza di sanzioni spirituali ed eterne. Ma – lo si noti bene -, siamo nel secondo secolo dell’Era Volgare. Tutta la Bibbia era già stata scritta, Yeshù aveva compiuto il suo ministero ed era stato resuscitato, tutti gli apostoli erano già morti. Vuol dire questo che quelle credenze in un aldilà erano sbagliate? Non esattamente. Nei *Salmi* delle intuizioni c’erano già state (si veda, più avanti, l’*excursus*). Paolo parla chiaramente di un aldilà. Yeshù stesso lo aveva prefigurato. Ma dal secondo secolo il sano insegnamento biblico fu inquinato da idee prese dal paganesimo, e s’inquinò sempre più fino all’attuale degenerazione cattolica che cataloga l’aldilà in inferno, purgatorio e paradiso. Il progresso (quello *biblico*) fu dovuto a persone (come Daniele) che, sotto la guida dell’ispirazione divina, seppero vedere una realtà più profonda di quella materiale e semplicemente terrestre. *Giobbe* va collocato in un’epoca in cui la retribuzione individuale terrestre sembrava cozzare con l’esperienza quotidiana.

Vita ultraterrena nei *Salmi*

Excursus

Tutti i morti si trovano nel “soggiorno dei morti” (לְאֵשׁ, *sheòl*). Il credo cattolico traduce malamente la parola *sceòl* con “inferno”. Da questa cattiva traduzione dei cattolici nasce il controsenso che Yeshù andò all’*inferno* (inteso secondo la dottrina cattolica). Nella Bibbia troviamo due parole – una ebraica e una greca – che indicano il “soggiorno dei morti”. La *Vulgata* latina le tradusse con “*infernum*”. *Infernum* è il neutro sostantivato dell’aggettivo latino *infernus* che significa “inferiore / di sotto / che si trova in basso / posto sotto”. Originariamente il termine latino corrispondeva bene a quello ebraico (*sceòl*) e a quello greco (*àdes*): dava l’idea di qualcosa posto sotto terra. Lo *sceòl* o *àdes* (come “inferi”) designano essenzialmente la tomba. L’idea di “inferno” come luogo di tormento riservato ai peccatori morti è qualcosa che è del tutto estraneo alla Scrittura.

Scritture Ebraiche	לְאֵשׁ (<i>sheòl</i>)
Scritture Greche	ᾗδης (<i>àdes</i>)

La descrizione che la Bibbia fa dello *sheòl* è simile a quella degli orientali in genere, come appare da due citazioni di *Giobbe*:

“Prima che me ne vada, per non più tornare,
nella terra delle tenebre e dell’ombra di morte:
terra oscura come notte profonda,
dove regnano l’ombra di morte e il disordine,
il cui chiarore è come notte oscura”. – *Gb* 10:21,22.

“Là cessano gli empi di tormentare gli altri.

Là riposano gli stanchi,
là i prigionieri hanno pace tutti insieme,
senza udir voce d'aguzzino.
Piccoli e grandi sono là insieme,
lo schiavo è libero dal suo padrone". – *Gb 3:17-19*.

La morte è presentata in quest'ultimo passo (che la Chiesa Anglicana canta nei suoi uffici funebri) come una livellatrice di tutte le differenze umane. Si rammenti anche la brillante descrizione fatta da Isaia: il tiranno muore, scende nello *sheòl* e viene accolto con esultanza dagli altri re che si rallegrano perché anche lui è morto.

“Il soggiorno dei morti, laggiù, si agita per te, per venire a incontrarti al tuo arrivo; esso sveglia per te le ombre, tutti i principi della terra; fa alzare dai loro troni tutti i re delle nazioni. Tutti prendono la parola e ti dicono: «Anche tu dunque sei diventato debole come noi? Anche tu sei divenuto dunque simile a noi?»". - *Is 14:9,10*.

Questo di *Is* è però un brano poetico. Spesso le apparenze esterne dello *sheòl* – polvere, tenebre, porte, chiavistelli – che la Bibbia descrive sono le apparenze esteriori della tomba stessa. La Scrittura presenta lo *sheòl* come una vasta tomba in cui i morti stanno tutti insieme. Lì ogni distinzione viene meno, esattamente come non c'è distinzione alcuna quando si tratta di morire.

Qual è la situazione dei morti secondo la Bibbia? Dopo la morte le persone non fanno più nulla, non possono esercitare il culto né dare lode a Dio (*Sl 88:4-6, 10-12*). In poche parole, non esistono semplicemente più.

Biblicamente, la retribuzione si attua sulla terra (*Gb 8:11-22*). Gli empi, dopo una breve gioia, se ne vanno nel soggiorno dei morti. I giusti, dopo una breve prova, ricevono la felicità nella loro stessa vita terrena. Così in *Sl 37:1,2,10,11,25*:

“Non adirarti a causa dei malvagi; non aver invidia di quelli che agiscono perversamente; perché presto saranno falciati come il fieno e appassiranno come l'erba verde . . . Ancora un po' e l'empio scomparirà; tu osserverai il luogo dove si trovava, ed egli non ci sarà più. Ma gli umili erediteranno la terra e godranno di una gran pace . . . Io sono stato giovane e son anche divenuto vecchio, ma non ho mai visto il giusto abbandonato, né la sua discendenza mendicare il pane”.

Spesso nei *Salmi* si legge che Dio può rendere vivi i morti e far entrare e uscire dallo *sheòl*: “Tu mi hai messo nella fossa più profonda, in luoghi tenebrosi, negli abissi” (*Sl 88:6*), “O Signore tu hai fatto risalir l'anima mia dal soggiorno dei morti, tu m'hai ridato la vita perché io non scendessi nella tomba” (*Sl 30:3*). In questi passi non si tratta di vera resurrezione, ma di un'iperbole in cui chi prega, ridotto in fin di vita, già si considerava nel soggiorno dei morti, ma per grazia divina fu guarito.

Le rianimazioni dei morti di cui si parla sia nelle Scritture Ebraiche che nelle Scritture Greche non sono delle vere resurrezioni, ma dei ritorni all'esistenza terrena. Ci spieghiamo. *Eb 11:35* dice: “Ci furono donne che riebbero per risurrezione i loro morti”. Una di queste donne fu una vedova di Zarefat, cui Dio resuscitò il figlio per intercessione di Elia (*IRe 17:8-24*). Un'altra di queste donne fu una sunemita cui fu resuscitato il figlio (*2Re 4:8-37;8:1-6*). Yeshùà resuscitò il figlio unico di una vedova (*Lc 7:11-15*). Ben nota è la resurrezione di Lazzaro ad opera di Yeshùà (*Gv 11:1-45*). Ma tutte queste persone resuscitate morirono di nuovo. Questi episodi mostrano che Dio è davvero padrone della vita e della morte. Finora l'unico vero resuscitato è Yeshùà. “Cristo, risuscitato dai morti, non muore più” (*Rm 6:9*). Per il mutamento escatologico che comporta la vera resurrezione occorre attendere la fine dei tempi. “Cristo è stato risuscitato dai morti, primizia di quelli che sono morti . . . ma ciascuno al suo turno: Cristo, la primizia; poi quelli che sono di Cristo, alla sua venuta”. - *1Cor 15:20,23*.

Il problema del male apre nuove prospettive sull'aldilà. Non sempre la situazione terrena è così rosea da lasciarci vedere su questa terra il trionfo del bene sul male. Lo constata amaramente Giobbe di fronte ai suoi amici o presunti amici che vorrebbero sostenere il contrario. Questo stesso concetto riappare in molti passi dell'*Ecclesiaste*, dove si afferma la fine identica sia dei giusti che dei malvagi. Lo attesta anche il *Sl 39* in cui il salmista sospira sotto il peso della sofferenza, colpito dalla prosperità dei colpevoli. Se non lo dice più chiaramente è solo per il fatto che non vuol scandalizzare il prossimo: “Metterò un freno alla mia bocca . . . Come un muto sono stato in silenzio . . . Sto in silenzio, non aprirò bocca, perché sei tu che hai agito” (vv. 1,2,9). Egli si accontenta di chiedere a Dio almeno un po' di sollievo: “Distogli il tuo sguardo, perché io respiri, prima di andarmene e scomparire” (v. 13). Vuole rimanere unito a Dio nonostante la situazione dolorosa in cui si trova: “La mia speranza è in te” (v. 7). Però a volte l'intuizione del salmista o del profeta

va oltre: egli sembra intravedere un tempo in cui il bene trionferà sul male. Questo concetto riappare in prima linea come resurrezione del popolo d'Israele castigato con l'esilio. Tale concetto è espresso nella visione di Ezechiele. "Il Signore mi trasportò mediante lo Spirito e mi depose in mezzo a una valle piena d'ossa. Mi fece passare presso di esse, tutt'attorno; ecco erano numerosissime sulla superficie della valle, ed erano anche molto secche. Mi disse: «Figlio d'uomo, queste ossa potrebbero rivivere?»» (Ez 37:1-3). Gli scheletri vivificati non costituiscono una vera resurrezione in quanto hanno solo un carattere simbolico: significano che il popolo ebraico giacente nella morte dell'esilio risorgerà mediante il suo ritorno in patria. Va tuttavia evidenziata la risposta che Ezechiele dà a Dio quando gli domanda se quelle ossa potrebbero rivivere: "Signore, Dio, tu lo sai" (v. 3). Solo Dio può saperlo: solo lui, infatti, potrebbe farlo. Si rammenti che la "conoscenza" nella Scrittura è *sempre* di carattere esperienziale. L'occidentale, sbagliando, intende: Tu nella tua mente conosci. Per la Bibbia il senso della risposta è: Tu lo sai *fare*.

Anche in *Osea* il "ci rimetterà in piedi" che diventa "ci farà rivivere" per *TNM* non si riferisce alla resurrezione, ma al ristabilimento di Israele come nazione. "La vergine d'Israele è caduta e non risorgerà più; giace distesa al suolo e non c'è chi la rialzi" (*Am* 5:2). L'espressione di *Os* 6:2 citata ha lo stesso valore di quella di *Am* 5:2, solo che indica un periodo più lungo in cui Israele sarebbe stata oppressa, periodo cui seguirà il suo ristabilimento: "In due giorni ci ridarà la vita; il terzo giorno ci rimetterà in piedi, e noi vivremo alla sua presenza". Non si tratta affatto di una profezia sulla resurrezione di Yeshua.

La *letteratura didattica* di Israele segna un progresso in quanto presenta l'aspirazione ad una comunione così intima con Dio che non può fermarsi alla soglia della morte, ma sembra perdurare al di là di questa vita. L'unione con Dio non è spezzata dalla morte. Questa unione con Dio è qualcosa di più della semplice partecipazione liturgica, come traspare dalla bella invocazione del *Sl* 42:

"Come la cerva desidera i corsi d'acqua,
così l'anima mia anela a te, o Dio.
L'anima mia è assetata di Dio,
del Dio vivente;
quando verrò e comparirò
in presenza di Dio?". – Vv. 1,2.

Anche il *Sl* 63 parla della celebrazione liturgica nel Tempio:

"O Dio, tu sei il mio Dio, io ti cerco dall'alba;
di te è assetata l'anima mia, a te anela il mio corpo
languente in arida terra, senz'acqua.
Così ti ho contemplato nel santuario,
per veder la tua forza e la tua gloria.
Poiché la tua bontà vale più della vita,
le mie labbra ti loderanno". – Vv. 1-3.

Questo anelito non sembra tuttavia esaurirsi nel culto liturgico. Sembra che brami qualcosa di più duraturo.

Una intuizione più profonda si ha nel *Sl* 49 dei figli di Core, che si apre con una notizia sensazionale che è degna di essere annunciata a tutte le genti:

"Ascoltate, popoli tutti; porgete orecchio, abitanti del mondo, plebei e nobili,
ricchi e poveri tutti insieme". - Vv. 1,2.

Ed ecco la grande notizia ... I malvagi – e questo lo si sapeva – sono "cacciati come pecore nel soggiorno dei morti; la morte è il loro pastore; e al mattino gli uomini retti li calpestano. La loro gloria deve consumarsi nel soggiorno dei morti, e non avrà altra dimora" (v. 14), "ma Dio riscatterà l'anima mia dal potere del soggiorno dei morti, perché **mi prenderà con sé**" (v. 15). Qui non si ha solo l'opposizione solita tra la sorte degli empi e quella dei giusti. C'è molto di più. Analizziamolo bene.

יִקַּח?
yqakhèny
prenderà me

Nel *Testo Masoretico* questa espressione si trova in *Sl* 49:16. Si tratta del verbo tecnico *laqàkh* (לָקַח), "prendere", già usato a proposito della traslazione di Enoc: "Enoc camminò con Dio; poi scomparve, perché Dio lo prese [לָקַח (*laqàkh*)]" (*Gn* 5:24). Il "prendere" da parte di Dio mostra l'evidenza che c'è un bene dopo la morte: una vita trascorsa presso Dio, ben lontana da quella inconscia trascorsa nel soggiorno dei morti.

La stessa conclusione riappare nel *Sl* 73 di Asaf, dove la messa in scena è ancor più drammatica. Il salmista afferma:

“Quasi inciamparono i miei piedi; poco mancò che i miei passi non scivolassero. Poiché invidiavo i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi”. - Vv. 2,3.

Il salmista sta quasi per soccombere alla tentazione: invidiava i prepotenti, attratto dalla loro prosperità. Per lui è mistero di cui non comprende alcunché: “Ho voluto riflettere per comprendere questo, ma la cosa mi è parsa molto ardua” (v. 16). La difficoltà perdura finché non entra nel segreto divino e non osserva la fine dei peccatori: “Finché non sono entrato nel santuario di Dio, e non ho considerato la fine di costoro” (v. 17). Essi scompaiono e non c'è alcun benessere per loro dopo la morte. “Ma pure, io resto sempre con te; tu m'hai preso per la mano destra; mi guiderai con il tuo consiglio e poi mi accoglierai [תִּקְחֵנִי (*tiqakhèny*): “**mi prenderai**”] **nella gloria**” (vv. 23,24). E di nuovo troviamo il verbo tecnico “mi **prenderai**”, tradotto male con “mi accoglierai”. Ma non solo. La frase ebraica precisa è:

כְּבוֹד תִּקְחֵנִי
kavòd tiqakhèny
peso mi prenderai

Il salmista letteralmente dice: “Mi prenderai (come) peso”. Per capire il senso che qui “peso” ha, occorre probabilmente riferirsi al suo opposto: רְפָאִים (*refàym*), “ombre”. Questa parola si trova in *Sl* 88:10, dove *TNM* fa un lungo giro di parole per evitare la parola “ombre” riferita ai morti: “Per quelli che son morti farai una meraviglia? O *quelli impotenti nella morte* [רְפָאִים (*refàym*), “ombre”] si leveranno essi stessi, ti loderanno?”. - *TNM*.

Il bene di essere sempre con Dio è il più gran bene che una persona possa desiderare: “Il mio bene è stare unito a Dio; io ho fatto del Signore, di Dio, il mio rifugio” (*Sl* 73:28). Questa ricompensa per l'ubbidienza è il pensiero che deve dare sollievo in questa vita. “Dio è la ròcca del mio cuore e la mia parte di eredità, *in eterno*”. - *Sl* 73:26.

Come Dio “prenda” il giusto e lo liberi dallo *sheòl* non è indicato: è lasciato alla potenza divina. Qui nel salmo vi è solo un'indicazione che appare all'improvviso, come un balenio fuggente, ma che pur sempre appare.

Vediamo ora le intuizioni di Giobbe, del deutero-Isaia e del *Sl* 16.

Gb 19:25-27

“Ma io so che il mio Redentore vive
e che alla fine si alzerà sulla polvere.
E quando, dopo la mia pelle, sarà distrutto questo corpo,
senza la mia carne, vedrò Dio.
Io lo vedrò a me favorevole;
lo contempleranno i miei occhi,
non quelli d'un altro;
il cuore, dal desiderio, mi si consuma!”.

Il testo è incerto, quindi non si può insistervi troppo. Alcuni pensano che vi si affermi la visione di Dio dopo la morte con la sola anima. Questo fa intendere *VR* da cui abbiamo citato: “Distrutto questo corpo, senza la mia carne, vedrò Dio”. Ma questo è contrario a tutto il pensiero biblico sia nelle Scritture Ebraiche che nelle Scritture Greche. Altri vi vedono indicata la resurrezione con la conseguente visione divina. Ma forse il testo vuol solo dire che Giobbe, pur essendo allo stremo delle sue forze, è sicuro di vedere Dio che lo giustificherà prima di morire, come di fatto avvenne con l'apparizione divina narrata alla fine del libro (ovviamente il “vedere” Dio è in senso relativo, giacché ‘l'uomo non può vedere Dio e vivere’ – *Es* 33:20).

Deutero-Isaia (*Is* 53:10-12)

“Ma il Signore ha voluto stroncarlo con i patimenti.
Dopo aver dato la sua vita in sacrificio per il peccato,
egli vedrà una discendenza, prolungherà i suoi giorni,
e l'opera del Signore prospererà nelle sue mani.
Dopo il tormento dell'anima sua vedrà la luce, e sarà soddisfatto;
per la sua conoscenza, il mio servo, il giusto, renderà giusti i molti,
si caricherà egli stesso delle loro iniquità.
Perciò io gli darò in premio le moltitudini,
egli dividerà il bottino con i molti,
perché ha dato sé stesso alla morte
ed è stato contato fra i malfattori;

perché egli ha portato i peccati di molti
e ha interceduto per i colpevoli”.

Si tratta del poema sul servo del Signore, che trionfa sulla morte non solo per mezzo delle sue opere ma anche con una sua personale sopravvivenza. Se il servo del Signore fosse solo il popolo giudaico, si potrebbe intendere il passo nel senso di un suo ristabilimento glorioso. Ma vi sono buone ragioni per pensare ad un individuo che rappresenta in modo particolare il popolo, vale a dire il Messia. Occorre perciò pensare al suo trionfo sulla morte. “Gesù disse loro: «Abbattete questo tempio, e in tre giorni *lo rialzerò*» . . . egli parlava del tempio del suo corpo”. - *Gv 2:19,21, TNM*.

Sl 16:7-11

“Benedirò il Signore che mi consiglia;
anche il mio cuore mi istruisce di notte.
Io ho sempre posto il Signore davanti agli occhi miei;
poich'egli è alla mia destra, io non sarò affatto smosso.
Perciò il mio cuore si rallegra,
l'anima mia esulta;
anche la mia carne dimorerà al sicuro;
poiché tu non abbandonerai l'anima mia in potere della morte,
né permetterai che il tuo santo subisca la decomposizione.
Tu m'insegni la via della vita;
ci sono gioie a sazietà in tua presenza;
alla tua destra vi son delizie in eterno”.

Alla stessa speranza di un bene eterno presso Dio si eleva pure questo salmo di Davide, ma per una via più diretta. Anziché meditare sulla imperfetta giustizia di questo mondo, il salmista riflette sul favore con cui Dio circonda i suoi devoti. È lo stesso concetto già espresso da Asaf in *Sl 73:26*: “Dio è . . . la mia parte di eredità, in eterno”. Questa “eredità” non può essere limitata ai giorni dell’esistenza terrena ma deve essere eterna proprio come è eterno Dio che la dona. Questa speranza fa affermare al salmista ciò che egli esprime ai vv. 10 e 11, ma *tradotti bene*, secondo il testo ebraico. Il v. 10 è generalmente tradotto conformemente al testo originale: “Tu non abbandonerai l'anima mia in potere della morte, né permetterai che il tuo santo subisca la decomposizione”. Il v. 11 però non dice: “Tu m'insegni la via della vita”, ma: “*Mi farai conoscere il sentiero della vita*” (*TNM*). Si rammenti il significato che “conoscere” ha nella Scrittura: non si tratta di conoscenza intellettuale che si insegna e che si può apprendere. Questo è un pensiero occidentale assente nella Bibbia. Il “conoscere” biblico è *sperimentale*. Il salmista sta dicendo: “Mi farai sperimentare la via della vita”. Se dovessimo tradurre, insieme al testo, anche questo concetto dall’ebraico all’italiano, avremmo: “Non mi abbandonerai nello *sheòl*, non permetterai che il tuo fedele veda la corruzione; mi farai sperimentare il sentiero di vita. Pienezza di gioie è con il tuo volto, delizie alla tua destra per sempre”. Qui non è indicata la resurrezione in modo chiaro, ma siamo nella linea di pensiero che ammette un altro luogo oltre lo *sheòl*, un luogo dove eternamente si sta con Dio. Non per nulla Pietro, nel suo discorso alla Pentecoste, vi ha visto ombreggiata la resurrezione di Yeshù: “Dio lo risuscitò, avendolo sciolto dagli angosciosi legami della morte, perché non era possibile che egli fosse da essa trattenuto. Infatti Davide dice di lui: . . . «tu non lascerai l'anima mia nell'Ades, e non permetterai che il tuo Santo subisca la decomposizione»” (*At 2:24,25,27*). Vi è adombrata la resurrezione gloriosa dei credenti che Paolo ci insegnerà in modo chiaro in *ICor 15*.