

SCUOLA DI BIBLISTICA

Ricerche Bibliche

N. 58 - Secondo trimestre 2024

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

STUDI	
Claudio Ernesto Gherardi <i>Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto - Parte XVII</i>	2
Maria Rita Marcheggiani <i>Sulla filosofia e, più in generale, sulla sapienza</i>	12
Gianni Montefameglio, <i>Liylýt (לִיִּלְיֵט)</i>	35
Stefania Lauri, <i>Il giorno della morte di Yeshùa</i>	42
ARTICOLI	
Giuliano Colla, <i>Il più bistrattato dei Dieci Comandamenti</i>	47
Carlo Baroni, <i>Etty Hillesum: «Davanti alla bufera dobbiamo fare argine»</i>	49
OSSERVATORIO RELIGIOSO	
Rebecca Artom, <i>L' "ultima generazione", infinita, predetta dalla Watchtower</i>	51
INSERTO	
Maria Modena Mayer, <i>La preghiera ebraica al femminile</i>	57

Claudio Ernesto Gherardi

Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcezzo
Parte XVII

Il capitolo 9 di *Biblical Errancy* è dedicato alle caratteristiche di certe figure bibliche: “La natura delle figure bibliche: Dio, i patriarchi, le matriarche, i profeti, Pietro”.

Introduzione dell'autore:

«Gli ultimi quattro capitoli si sono concentrati su Gesù Cristo e hanno quasi esaurito i principali problemi associati al suo ruolo nel cristianesimo in generale e nella Bibbia in particolare. Questo capitolo si concentrerà su quasi tutti gli altri principali eroi della Bibbia, comprese figure come Dio, i patriarchi, le matriarche, Pietro e i profeti. Di Paolo si parlerà in un capitolo successivo. Se c'è un dato che emerge dal labirinto di dati noiosi che si trovano in tutta la Bibbia, è l'incredibile numero di casi in cui le figure più importanti, gli esseri che i bambini di oggi imparano ad ammirare e rispettare, mostrano comportamenti che non possono che essere descritti come disgustosi e spaventosi. In tutto il Libro, soprattutto nell'Antico Testamento, colpisce il numero di volte in cui i buoni sono tutt'altro che modelli di rettitudine. In generale, potrebbero essere più facilmente classificati come mafiosi che come santi. A meno che non venga attuata una notevole quantità di censura, i genitori che svegliano i loro figli la domenica mattina per leggere di questi personaggi alla Scuola Domenicale potrebbero essere facilmente accusati di abusi sui minori. Per i credenti nella Bibbia sarebbe ridicolo negare la corruzione delle sue figure centrali in considerazione del fatto che è disponibile una quantità enorme di prove, un fatto prontamente ammesso da alcuni dei sostenitori più aperti del Libro. A pagina 233 di *Today's Handbook for Solving Bible Difficulties*, l'apologista David O'Brien dice: "Quando leggiamo la Bibbia, presumiamo che tutti i grandi personaggi della Scrittura potrebbero essere meravigliosi diaconi o anziani nella nostra chiesa americana. Ma in realtà, difficilmente troviamo una persona nell'AT a cui sarebbe permesso di unirsi alla maggior parte delle nostre chiese senza fare alcune importanti modifiche nel suo comportamento. A pagina 260 dello stesso libro O'Brien dice: 'Tieni presente il fatto che pochissimi degli strumenti scelti da Dio erano esenti da colpa o addirittura da peccato grave. Mosè era un assassino. Davide era un adultero e un assassino. Giacobbe era un truffatore e Abramo era un bugiardo. Giona era un razzista che si ribellò all'idea che Dio avrebbe perdonato gli Assiri. E che dire dell'impulsività di Pietro e dello spirito litigioso manifestato da Giacomo e Giovanni?'

Ebbene, almeno un apologeta che non nega l'ovvio. In risposta ai compagni cristiani che inventarono scuse per giustificare l'ubriachezza di Noè, O'Brien dice a pagina 185 dello stesso libro: "Da nessuna parte la Scrittura insegna che la fermentazione sia iniziata dopo il diluvio o che l'ubriachezza di Noè sia il risultato innocente del bere pensando che fosse un sano succo d'uva. Non fa onore alla Scrittura inventare modi per rendere gradevoli eventi offensivi quando la Scrittura stessa li registra e non fa alcuno sforzo per addolcirli. Se solo più apologeti fossero così aperti e schietti!»

Siamo d'accordo con McKinsey quando dice che anche i più notevoli uomini di Dio si siano macchiati di colpe più o meno gravi. Ma da qui al dire che tali personaggi presentati come esempi dalla Scrittura siano simili a mafiosi ce ne corre! Cominciamo quindi a esaminare il primo personaggio contestato: Dio.

«Il Dio della Bibbia è uno degli esseri più infausti che siano mai emersi dalle pagine della letteratura. Il dossier delle sue cattive azioni avrebbe fatto vergognare qualsiasi criminale. Occasionalmente la gente mi chiede come posso parlare del Libro di Dio in questo modo. Ma questo presuppone il punto in questione. Non è il libro di Dio. Se ci fosse un Dio giusto da qualche parte, non avrebbe nulla a che fare con questo libro e, in effetti, condannerebbe tutti coloro che sarebbero così audaci da attribuirglielo. A beneficio di chiunque possa essere incline a dubitare della verità di ciò, offro un elenco delle azioni che Dio compie in vari luoghi dell'Antico Testamento. Ora, ricorda, questo è apparentemente il libro di Dio. [...] ci concentreremo sugli esempi più eclatanti. La seguente serie è più che sufficiente per convincere qualsiasi osservatore ragionevolmente obiettivo che il Dio dell'Antico Testamento differisce drasticamente dal tipo di Dio che i cristiani vorrebbero farci credere stia governando l'universo.»

Dio crea il male

«La prima accusa relativa a Dio che crea il male può essere trovata in Isa. 45: 7, che dice: "Formo la luce e creo l'oscurità: faccio la pace e creo il male: io il Signore faccio tutte queste cose". Oppure si potrebbe citare Lam. 3:38, che dice nella *Revised Standard Version*, "Non è dalla bocca dell'Altissimo che vengono il bene e il male?" Mentre affronta questo problema a pagina 120 in "*Does the Bible Contradict Itself?*" L'apologista William Arndt inizia citando Amos 3: 6, che dice: "Se in città si suona la tromba, non si spaventerà forse il popolo? Se in una città accade una sciagura, non l'ha forse causata l'Eterno?" Quindi Arndt dice: "Il passaggio di Amos non allude a torti morali, ma a calamità fisiche, terremoti, tempeste e simili ... Per mezzo di loro [Dio] punisce i malfattori".

Questo artificio condiviso da Arndt e da altri portavoce della Bibbia non resiste all'analisi critica a causa dei versi che riferendosi a Dio mostrano chiaramente che la parola "male" si riferisce a azioni cattive o immorali distinte da calamità e catastrofi. In Ger. 26: 3 Dio dice "io mi pentirò del male che

penso di far loro per la malvagità delle loro azioni" e in Ger. 36: 3 Dio dice: "tutto il male che io penso di far loro, si convertiranno ciascuno dalla sua via malvagia, e io perdonerò la loro iniquità e il loro peccato". In ogni caso in questi due versi la parola "male" deriva dalle parole ebraiche *ra* o *roa* che si riferiscono alla moralità, e in entrambi i versi il male è contrapposto al cattivo comportamento e non alle calamità. Se alla parola "male" non è associata una qualità morale definita, allora perché è posta in opposizione alla parola "buono" in Lam. 3:38? Nel tentativo di risolvere lo stesso problema da un'altra prospettiva, Charles Ryrie a pagina 209 in "*Basic Theology*" dice: "In Isa. 45: 7 Si dice che Dio crea la luce e l'oscurità, il benessere e 'ra'. Alcuni comprendono che questo si riferisce alle calamità e altri, al male. In quest'ultimo caso, allora può solo indicare che tutte le cose, incluso il male, sono contenute nel piano di Dio, anche se la responsabilità di commettere peccato è sulla creatura, non sul Creatore". Come la maggior parte degli apologeti, quando il testo è di cattivo gusto, Ryrie semplicemente ignora il contenuto e ne scrive il proprio. Is 45:7 dice "Creo il male". Non dice che è compreso nel piano di Dio ma creato da altri. Il periodo dice "Creo il male".»

A questa accusa abbiamo già risposto nell'ottavo studio di questa serie riportato in *Ricerche Bibliche* n. 48. Qui vogliamo approfondire un'affermazione del nostro autore: «Questo artificio [cioè che il male che Dio causa si riferisce alle calamità naturali, n.d.a.] condiviso da Arndt e da altri portavoce della Bibbia non resiste all'analisi critica a causa dei versi che riferendosi a Dio mostrano chiaramente che la parola "male" si riferisce a azioni cattive o immorali distinte da calamità e catastrofi. In Ger. 26:3 Dio dice "io mi pentirò del male che penso di far loro per la malvagità delle loro azioni"».

Secondo McKinsey il "male" che Dio causa in risposta all'agire malvagio del suo popolo significa qualcosa di immorale e cattivo perpetrato da Dio stesso! Il termine ebraico per male è *rah*. Secondo lo *Strong Hebrew Dictionary* significa: «Cattivo o (come sostantivo) malvagio (naturalmente o moralmente): — avversità, afflizione, male, calamità [...] danno [...]». *Rah* pertanto riguarda sia l'agire come persone malvagie che le avversità o le calamità che possono colpire gli uomini. Riguardo al male che Dio pensa di causare a certi uomini, dovrebbe essere banalmente intuibile che Egli non agisce motivato da cattiveria perché si tratta di atti giudiziari o di correzione. Comunque sia, negli atti giudiziari di Dio il male che causa è in relazione a chi lo subisce, non a chi lo impartisce. Per fare un esempio, chi affronta la pena di morte per i crimini commessi o deve scontare l'ergastolo, dal suo punto di vista è male ciò che la giustizia umana decreta, ma non si può certo dire che lo sia per la società che viene così protetta da un pericoloso criminale. Il testo di Ger 26:3, citato dall'autore, si riferisce proprio a questo aspetto. Sono gli uomini che vengono puniti "per la malvagità [eb. מַדְרָכָו הַרְעָה, *midarko haraah*, "dalla via sua la cattiva"] delle loro azioni". In questo verso il male che Dio pensava di causare agli abitanti di Gerusalemme è esattamente l'opposto del male fatto dal popolo (lo stesso termine *rah* usato per Dio qui viene usato per gli abitanti di Gerusalemme. Nel testo è

evidenziato in rosso). Dio non è un malvagio, come insinua McInsey, ma un essere giusto e retto: “Quanto alla Ròcca, l’opera sua è perfetta, poiché tutte le sue vie sono giustizia. È un Dio fedele e senza ingiustizia; egli è giusto e retto” (Dt 32:4, Riveduta 2020). Quando Dio reca il male su qualcuno è perché sono stati violati i suoi comandamenti. Si tratta del meritato castigo. Il male è quindi espressione dell’atto giudiziario di Dio (vedi il diluvio, Gn 6:7) e non di un suo piacere perverso: “Perciò, così parla il SIGNORE, Dio degli eserciti, Dio d'Israele: ‘Ecco, io faccio venire su Giuda e su tutti gli abitanti di Gerusalemme tutto il male che ho pronunciato contro di loro, perché ho parlato loro, ed essi non hanno ascoltato; perché li ho chiamati, ed essi non hanno risposto’” (Ger 35:17; cfr. 44:2,11)



«Dio ordina agli uomini di ubriacarsi. Ger. 25:27 dice: "Di 'loro, così dice il Signore degli eserciti, il Dio di Israele; Bevete, ubriacatevi, vomitate, cadete e non alzatevi più.". L'alcolismo è un grave male sociale e ora dobbiamo credere che l'Onnipotente abbia contribuito al questo flagello.»

L’autore non ha colto il senso ironico del versetto che va considerato nel suo contesto narrativo. In breve, nel cap. 25 di Geremia il profeta parla al “popolo di Giuda e a tutti gli abitanti di Gerusalemme” circa 18 anni prima della desolazione di Gerusalemme ad opera di Nabucodonosor re di Babilonia (vv. 1,2). Il profeta lamenta che da ben 23 anni sta esortando il popolo a ritornare al suo Dio, ma invano (vv. 3-7). Di conseguenza il Signore li avverte che avrebbe chiamato Nabucodonosor come strumento della sua correzione: “Io manderò a prendere tutte le nazioni del settentrione, dice il SIGNORE, e manderò a chiamare Nabucodonosor re di Babilonia, mio servitore, e le farò venire contro questo paese, contro i suoi abitanti e contro tutte le nazioni circostanti; li voterò allo sterminio e li abbandonerò alla desolazione, alla derisione, a una solitudine perenne” (v. 9). Per 70 anni tutte le nazioni dell’area siro-palestinese avrebbero sperimentato distruzioni e deportazioni (vv. 10,11). A queste nazioni, figurativamente parlando, Dio avrebbe fatto bere la “coppa del vino della mia ira [...] a tutte le nazioni a cui ti manderò. Esse berranno, barcolleranno, saranno come pazze, a causa della spada che io manderò in mezzo a loro” (vv. 15,16). Ai versetti da 18 a 26 segue un elenco delle nazioni coinvolte che, come ubriache, barcollano sotto i colpi della potenza babilonese. È pertanto evidente che il verso 27 non è un invito ad ubriacarsi dato che le nazioni, Gerusalemme compresa, si sarebbero inebriate dal vino dell’ira di Dio e non del vino letterale, cosa che il nostro critico della Bibbia non ha minimamente compreso. La spada esecutiva del giudizio divino fu rappresentata dal re babilonese che inebriò tutto il territorio siro-palestinese di sterminio e deportazione: “Esse berranno, barcolleranno, saranno come pazze, a causa della spada che io manderò in mezzo a loro. Se rifiutano di prendere dalla tua mano la coppa per bere, di' loro: Così dice il SIGNORE degli eserciti: 'Voi berrete in ogni modo!' Poiché, ecco, io comincio a punire la città sulla quale è invocato il mio nome,

e voi rimarreste del tutto impuniti? Voi non rimarrete impuniti; poiché io chiamerò la spada su tutti gli abitanti della terra", dice il SIGNORE degli eserciti" (vv. 16,28,29). Geremia doveva portare questo messaggio funesto; tutte le nazioni menzionate nel cap. 25 di *Ger* avrebbero sperimentato cosa significa l'ira del Signore simboleggiata dalla coppa del vino della sua ira (v. 15). Dall'impostazione di questa critica impariamo una cosa importante: verificare quanto detto prima di rispondere. L'autore, infatti, ben si guarda dal citare tutto il verso 27 di *Ger* 25 che continua dicendo: "[...] davanti alla spada che io mando in mezzo a voi". Basterebbe questo per abbattere una critica tanto infantile. Pertanto è evidente che Dio non sta parlando del bere letterale, ma della rovina che sta per portare su tutte le nazioni coinvolte che cadranno come ubriachi.



Un'altra accusa «ha a che fare con Dio che ricompensa lo sciocco e il trasgressore. Prov. 26:10 dice: "Il grande Dio che ha formato tutte le cose premia lo sciocco e premia i trasgressori". È sorprendente che un qualsiasi brano della Bibbia affermi che Dio premia trasgressori!»

McKinsey cita dalla *KJV*: "The great God that formed all things both rewardeth the fool, and rewardeth transgressors". Tuttavia quasi tutte le traduzioni non menzionano Dio in questo versetto dato che nel testo originale non viene riportato. Pertanto la *NR* traduce: "Chi impiega lo stolto e il primo che capita, è come un arciere che ferisce tutti". In controtendenza, nel panorama italiano solo la *ND* introduce Dio come la *KJV*: "Il grande *Dio* che ha formato tutte le cose è colui che dà la retribuzione allo stolto e ai trasgressori". Come si nota Dio è scritto in corsivo, sistema utilizzato dai traduttori della *ND* per indicare che la parola non c'è nel testo originale. Come si nota facilmente le due traduzioni differiscono notevolmente a prova del fatto che non sempre il testo ebraico è di facile traduzione. Possiamo trovare altre variazioni consultando altre traduzioni. Il commento della Bibbia *TILC*, a tal proposito, riconosce quanto segue: «Il senso di questo versetto nel testo ebraico è molto oscuro e perciò può avere molte interpretazioni». Dalla critica del McKinsey impariamo che è sempre bene consultare più traduzioni bibliche possibili o avere accesso ad una buona interlineare. Comunque, anche ammesso e non concesso che Dio sia il soggetto, il verso non dice che vengono premiati i trasgressori, ma che Dio dà la giusta retribuzione ai trasgressori (cioè il castigo), come traduce la *ND* (cfr. Sl 91:8; Is 40:2, *TNM*).



«Dio non è onnipotente come si crede comunemente. In Giudici 1:19 si dice: "Il Signore era con Giuda; e scacciò gli abitanti della montagna; ma non poté scacciare gli abitanti della valle, perché avevano carri di ferro". Da ciò si può solo concludere che il Signore è tutt'altro che onnipotente.»

Come sempre leggiamo il contesto. Il libro dei Giudici inizia con un resoconto delle conquiste di Giuda: "Il SIGNORE diede nelle loro mani i Cananei e i Ferezei; sconfissero a Bezec diecimila

uomini. Trovato Adoni-Bezec, a Bezec, l'attaccarono e sconfissero i Cananei e i Ferezei" (vv. 4,5). Benché la tribù di Giuda avanzò risoluta penetrando nel territorio cananeo, pian piano cominciò, insieme alle altre tribù, a tentennare nel cacciare gli abitanti del luogo: "I figli di Beniamino non scacciarono i Gebusei che abitavano Gerusalemme [...] Anche Manasse non scacciò gli abitanti di Bet-Sean e delle città del suo territorio, né quelli di Taanac e delle città del suo territorio, né quelli di Dor e delle città del suo territorio, né quelli d'Ibleam e delle città del suo territorio, né quelli di Meghiddo e delle città del suo territorio, perché i Cananei erano decisi a restare in quel paese. Però, quando Israele fu abbastanza forte, assoggettò i Cananei a servitù, ma non li scacciò del tutto." (vv. 21-28. In questo contesto narrativo si trova il versetto citato dal McKinsey.

Che l'incapacità di scacciare "gli abitanti della pianura" sia da imputare a Dio, impotente di fronte ai carri di ferro dei Cananei, come sostiene il nostro autore, è un grossolano errore di valutazione per almeno due ragioni:

1. Poco più avanti, nel cap. 4 di *Gdc*, Dio dà la vittoria a Israele su Sisera, comandante dell'esercito di Iabin re di Canaan, che aveva a sua disposizione ben 900 carri di ferro: "Sisera adunò tutti i suoi carri, novecento carri di ferro, e tutta la gente che era con lui, da Aroset-Goim fino al torrente Chison. Allora Debora disse a Barac: «Alzati, poiché questo è il giorno in cui il SIGNORE ha dato Sisera nelle tue mani. Il SIGNORE non va forse davanti a te?» Allora Barac scese dal monte Tabor, seguito da diecimila uomini. Il SIGNORE mise in rotta, davanti a Barac, Sisera con tutti i suoi carri e con tutto il suo esercito, che fu passato a fil di spada" (vv. 13-15). Quindi, dopo tutto, il Signore è in grado di sconfiggere anche un potente esercito come quello comandato da Sisera con 900 carri. Evidentemente il motivo del fallimento era un altro.
2. La vera ragione per cui Israele fallì in un primo momento nello scacciare "gli abitanti della pianura" fu la sua mancanza di fede. Inoltre gli israeliti a quel tempo non avevano raggiunto lo stesso livello di civiltà dei Cananei nella costruzione di armi più efficaci. Questo vantaggio avrebbe potuto essere vanificato solo da una maggiore fede rispetto a quella mostrata: «I loro guerrieri spesso preferivano invadere il territorio piuttosto che sottometterlo. [...] I carri e le armi migliori dei Cananei resero la conquista delle valli e delle pianure lunga e laboriosa, specialmente per Giuseppe, Giuda e Dan. [...] Gli ebrei "camminavano sugli alti luoghi del paese" (Salmo 18:33; 2 Samuele 22:34; Abacuc 3:19; Isaia 58:14; Deuteronomio 32:13, 29,33); ma queste alture erano spesso circondate come isole dagli abitanti delle valli» (Georg Heinrich August Ewald).

Israele ebbe paura della potenza militare rappresentata dai carri di ferro dei Cananei e per questo Dio li abbandonò alla loro codardia, cosa che l'autore attribuisce ai carri di ferro. L'altalenante Israele

zoppicò spesso “fra due opinioni” (1Re 18:21, *ND*), spiritualmente parlando, passando dalla fedeltà all’infedeltà e quando ciò accadeva Dio ritirava la sua mano (cfr. Esd 8:18,22,31).



Un'altra accusa «è che Dio era così disgustoso da diffondere letame sui volti delle persone. Mal. 2: 3 dice: "Ecco, io sgriderò il vostro seme, e spargerò escrementi sulle vostre facce, gli escrementi delle vostre feste solenni". Come si potrebbe essere più rivoltanti?»

Prendo spunto da questa critica per ribadire l’importanza di comprendere il pensiero ebraico soggiacente al testo biblico. La mentalità semitica è molto diversa da noi occidentali e va capita. Ciò che per il moderno lettore delle Sacre Scritture è una descrizione scandalosa, come quella citata dal nostro autore, per gli ebrei era un modo concreto e accettabile di esprimersi (cfr. 2Re 9:37; Sl 78:65; Am 4:1-3). Nel testo di Malachia, Dio sta rimproverando i sacerdoti che non lo onoravano né gli davano gloria offrendo sacrifici contaminati (vv. 1,2; cfr. 1:6-8). Pertanto il linguaggio volutamente duro era la giusta risposta a quella condotta insolente.



«Una falsa profezia di Dio si trova in Gen. 35:10, in cui Dio dice a Giacobbe, "Dio gli disse: «Il tuo nome è Giacobbe. Tu non sarai più chiamato Giacobbe, ma il tuo nome sarà Israele»". Quindi Giacobbe non si chiamerà più Giacobbe; deve essere chiamato Israele. Ma undici capitoli più tardi, in Gen. 46:2, leggiamo: "Dio parlò a Israele nelle visioni della notte e disse: Giacobbe, Giacobbe. E disse: Eccomi." La Bibbia vorrebbe farci credere che un Dio onnisciente non riesce ad agire coerentemente.»

Il fatto è che qui Dio non sta facendo una profezia. Egli semplicemente aggiunge il nome Israele al precedente Giacobbe. In verità non fu quella l’occasione in cui Dio dette il nuovo nome a Giacobbe. Il nuovo nome fu dato durante un avvenimento più iconico, quando Giacobbe lottò con l’angelo del Signore a Peniel: “Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino all'apparire dell'alba; quando quest'uomo vide che non poteva vincerlo, gli toccò la giuntura dell'anca, e la giuntura dell'anca di Giacobbe fu slogata, mentre quello lottava con lui. E l'uomo disse: «Lasciami andare, perché spunta l'alba». E Giacobbe: «Non ti lascerò andare prima che tu mi abbia benedetto!» L'altro gli disse: «Qual è il tuo nome?» Ed egli rispose: «Giacobbe». Quello disse: «Il tuo nome non sarà più Giacobbe, ma Israele, perché tu hai lottato con Dio e con gli uomini e hai vinto»”. (Gn 32:24-28). Pertanto il nuovo nome era in relazione all’avvenimento di Peniel. Il nuovo nome fu poi confermato nella benedizione di Gn 35:10-12, nel luogo in cui poi Giacobbe eresse un altare perché lì Dio gli aveva parlato (vv. 14,15). Giacobbe ne uscì molto incoraggiato perché le benedizioni ricevute erano notevoli: 1) “una nazione, anzi una moltitudine di nazioni discenderà da te, dei re usciranno dai tuoi lombi” e 2) “darò a te e alla tua discendenza dopo di te il paese che diedi ad Abraamo e ad Isacco”.

Il nome di Israele indicava il rinnovamento spirituale avvenuto in Giacobbe che aveva definitivamente abbandonando l'inclinazione ad agire secondo il suo istinto come ai tempi in cui ingannò il padre Isacco nella questione della benedizione paterna (Gn 27). Giacobbe avrebbe prevalso su tutti quelli di cui aveva timore con la stessa determinazione con cui aveva lottato contro l'angelo. Comunque, mentre Giacobbe e la sua famiglia sono in viaggio per trasferirsi in Egitto, Dio appare in una visione notturna a Giacobbe e lo chiama con il suo vecchio nome: "Israele partì con tutto quello che aveva e, giunto a Beer-Sceba, offrì sacrifici al Dio d'Isacco suo padre. Dio parlò a Israele in visioni notturne, e disse: «Giacobbe, Giacobbe!» Ed egli rispose: «Eccomi»" (Gn 46:1,2). È bene notare che l'agiografo chiama il patriarca – nell'immediato contesto – con il nuovo nome, Israele, mentre Dio usa di nuovo il nome originale Giacobbe. Forse Dio vuole ricordare a Giacobbe ciò che era stato prima della benedizione di Gn 35. Questo dimostra che il nome Giacobbe non fu soppiantato dal nuovo Israele. I due potevano usarsi reciprocamente, secondo lo scopo del narratore.

Il nome Giacobbe viene usato ripetutamente dall'agiografo dopo il cap. 35 fino alla fine del libro. Tale riferimento, a volte in bocca a Dio stesso, continua in tutto il Pentateuco, i libri di Giosuè, Samuele, Re, Cronache e il resto delle Scritture Ebraiche. Nei Salmi, in un verso, i due nomi sono in parallelo: "Oh, chi darà da Sion la salvezza d'Israele? Quando Dio farà ritornare gli esuli del suo popolo, Giacobbe esulterà, Israele si rallegrerà" (Sl 53:6; vedi anche 78:5,21,71). In effetti i nomi Giacobbe e Israele vengono usati scambievolmente quando ci si riferisce alla nazione ebraica, per esempio: "O SIGNORE, tu sei stato propizio alla tua terra, hai ricondotto Giacobbe dalla deportazione" (Sl 85:1; cfr. Sl 147:19).

Perché Giacobbe/Israele viene ricordato spesso con il suo nome originale? Un motivo potrebbe riguardare ciò che il patriarca era stato per il popolo ebraico. Come abbiamo visto anche la nazione ebraica viene a volte chiamata Giacobbe rafforzando il concetto di chi fosse il loro diretto capostipite. Gli agiografi usarono i due nomi, Giacobbe/Israele senza problemi perché compresero che il nome Israele era riferito alla promessa, mentre il nome Giacobbe ricordava da chi discendevano.



«Dio ha indotto all'adulterio secondo 2Sam. 12:11,12, che dice: "Così dice il SIGNORE: 'Ecco, io farò venire addosso a te delle sciagure dall'interno della tua stessa casa; prenderò le tue mogli sotto i tuoi occhi per darle a un altro, che si unirà a loro alla luce di questo sole; poiché tu lo hai fatto in segreto; ma io farò questo davanti a tutto Israele e in faccia al sole'. Dio non solo ha istigato l'adulterio, ma l'ha fatto accadere in pubblico, davanti all'intera nazione di Israele. Terrificante!»

Anche questo caso va compreso nell'ottica del pensiero ebraico da non prendere tutto alla lettera, come fanno i moderni fondamentalisti. Riporto a tal fine il commento della rivista *Domande e*

Risposte n. 53 del Centro di Studi Biblici: «Nel linguaggio concreto ebraico, ogni azione è attribuita a Dio, in bene o in male. È un po', per capirci, come nel nostro proverbio "non si muove foglia che Dio non voglia". Noi occidentali distinguiamo, dicendo che Dio fece una certa cosa oppure che permise che avvenisse. L'ebreo biblico non distingueva e attribuiva direttamente tutto alla volontà di Dio». Nel caso citato dal McKinsey, quando l'agiografo attribuisce a Dio l'intenzione di dare le mogli di Davide ad altri alla luce del sole, vuol dire che il Signore permetterà tale corso degli eventi e ciò in ragione dei peccati di Davide (2Sam 12:1-14).

È la stessa idea che vediamo in Es 9:12: "Il Signore rese ostinato il cuore del faraone" (*CEI*). Oggi diremo: "Il Signore permise che il faraone si ostinasse nel suo proposito". Anche Yeshùà, ebreo lui stesso, ragionò in questi termini, per esempio quando disse "Due passeri non si vendono per un soldo? Eppure non ne cade uno solo in terra senza il volere del Padre vostro" (Mt 10:29). È ovvio che Dio non si trastulla a far morire gli uccelli, ma non impedisce che ciò accada. A volte dietro questo concetto c'è un importante messaggio, come riporta la rivista sopra citata: «Dio stesso poteva indurre (o, meglio, permettere che si fosse indotti) al peccato, per poter poi punire con ragione». Davide doveva comprendere che la conseguenza dei suoi peccati, adulterio e omicidio, sarebbero venute su di lui e la sua famiglia senza che Dio intervenisse per aiutarlo a scampare dagli effetti.



«Dio ordinò di prendere una meretrice, come può essere mostrato leggendo Osea 1:2: "Il SIGNORE cominciò a parlare a Osea e gli disse: «Va', prenditi in moglie una prostituta e genera figli di prostituzione; perché il paese si prostituisce, abbandonando il SIGNORE»". E più tardi a Osea 3: 1-2 il testo dice: "Il SIGNORE mi disse: «Va' ancora, ama una donna amata da un altro, e adultera; amala come il SIGNORE ama i figli d'Israele, i quali anche si volgono ad altri dèi e amano le schiacciate d'uva». Allora me la comprai per quindici sicli d'argento, per un comer d'orzo e un letec d'orzo". Quindi non abbiamo solo il Signore che dice a un uomo di prendere una puttana per sua moglie e amare un'adultera, ma di comprare una donna con argento e cibo.»

I commentatori generalmente intendono questo matrimonio tra Osea e una prostituta un racconto parabolico, non letterale. Potrebbe essere, ma non bisogna essere dogmatici. Prendendo il racconto come avvenimento reale, innanzitutto chiariamo meglio il verso di Os 1:2 perché il versetto non dice che Osea avrebbe generato figli con questa prostituta, come riporta *NR*, ma, seguendo la Nuova Diodati: "Va', prenditi in moglie una prostituta e *abbi* figli di prostituzione, perché il paese si prostituisce, *allontanandosi* dall'Eterno". Notare come la parola "abbi" sia in corsivo dato che nel testo originale non c'è. Più vicina all'originale è la *TNM* edizione del 1987: "Prenditi una moglie di fornicazione e figli di fornicazione". Il riferimento esplicito a "figli di prostituzione" indica che non

erano figli diretti del profeta. La donna sarebbe diventata adultera e avrebbe generato figli non di Osea, ma dei suoi amanti. Detto questo c'è da domandarsi il perché di questa strana richiesta da parte di Dio. Il motivo risiede nei figli adulterini che Gomer avrebbe partorito. Il testo biblico riporta: “Gomer [...] gli partorì un figlio. Il SIGNORE gli disse: «Chiamalo Izreel, perché tra poco io punirò la casa di Ieu per il sangue versato a Izreel e porrò fine al regno della casa d'Israele. [...] Lei concepì di nuovo e partorì una figlia. Il SIGNORE disse a Osea: «Chiamala Lo-Ruama, perché io non avrò più compassione della casa d'Israele in modo da perdonarla. Ma avrò compassione della casa di Giuda. [...] Quando lei ebbe divezzato Lo-Ruama, concepì e partorì un figlio. Il SIGNORE disse a Osea: «Chiamalo Lo-Ammi, perché voi non siete mio popolo e io non sarò per voi.” (1:3,4,6,7-9). Il matrimonio con la prostituta e i figli di prostituzione facevano dunque parte di una raffigurazione di quanto sarebbe presto accaduto alla casa d'Israele e al regno di Giuda.

Riguardo all'altra donna del cap. 3, che il profeta doveva amare, probabilmente si tratta sempre della stessa Gomer che aveva abbandonato Osea. Infatti il testo secondo la Bibbia Ricciotti dice: “Va', ama ancora la donna amoreggiata dall'altro e adultera” (3:1; cfr. *TNM*). Osea doveva amare “ancora” (eb. *od*, di nuovo, ancora, ripetutamente) quella stessa donna. Inoltre in 2:7 Gomer esclama: “Tornerò al mio primo marito, perché allora stavo meglio d'adesso”, segno che aveva lasciato Osea. Sta di fatto che abbandonando la protezione di Osea, Gomer la cerca in un altro uomo che evidentemente impone un prezzo al profeta che la rivuole indietro. Non dobbiamo giudicare tali fatti con la mentalità odierna, come fa McKinsey, ma calarci nella realtà di un tempo lontano che, comunque, riguardava solo Osea perché doveva rappresentare l'amore di Dio verso gli israeliti nonostante la loro infedeltà.

I profeti spesso dovettero allestire delle vere e proprie pantomime per trasmettere il messaggio di Dio. Così a Ezechiele fu chiesto di rappresentare l'assedio di Gerusalemme da parte dei babilonesi e profetizzare la distruzione del regno d'Israele: “Tu, figlio d'uomo, prendi un mattone, mettilo davanti e disegnaci sopra una città, Gerusalemme; cingila d'assedio, costruisci contro di lei una torre, fa' contro di lei dei bastioni, circondala di vari accampamenti, e disponi contro di lei, tutto intorno, degli arieti. Prendi poi una piastra di ferro e piazzala come un muro di ferro fra te e la città; volta la tua faccia contro di essa; sia assediata, e tu cingila d'assedio. Questo sarà un segno per la casa d'Israele. Poi sdràciati sul tuo lato sinistro, e metti su questo lato l'iniquità della casa d'Israele; per il numero di giorni che starai sdraiato su quel lato, tu porterai la loro iniquità. Io ti conterò gli anni della loro iniquità in un numero pari a quello di quei giorni: trecentonovanta giorni. Tu porterai così l'iniquità della casa d'Israele. Quando avrai compiuto quei giorni, ti sdraierai di nuovo sul tuo lato destro, e porterai l'iniquità della casa di Giuda per quaranta giorni: t'impongo un giorno per ogni anno.” (Ez 4:1-6).

Maria Rita Marcheggiani

Sulla filosofia e, più in generale, sulla sapienza

Premessa

Mi piacerebbe che le prossime pagine richiamassero, per chi le leggerà, l'esperienza di un viaggio, un viaggio mosso all'interno del ricco e variegato contesto della filosofia e, più in generale, della sapienza. Andremo, così, alla scoperta del pensiero dei greci, dei giudei e dei romani, persino dei primi cristiani, in un periodo storico che va dal VI secolo a.C. al I secolo d.C., incontrando personaggi illustri ed assistendo ad accadimenti epici.

Abbiate pazienza se, come guida, potrei risultarvi un po' bizzarra, chiedendovi talvolta di fare una sosta, talvolta di accelerare, talvolta di oltrepassare una caverna, talvolta di salire su una montagna. Il fatto è che questo nostro viaggio dovrebbe durare molto più di qualche pagina e, forse, sarebbe opportuno che diventasse un viaggio lungo una vita intera.

Sull'intelligenza e sulla saggezza dell'essere umano

L'essere umano, che pur è fatto "a immagine e somiglianza di Dio" (Gn 1:26-28) e che pur reclama per sé la connotazione di *homo sapiens*, è una creatura molto lontana da quell'ideale di perfezione che, già nell'antica Grecia, un po' come accade nelle nostre fiabe, aveva trovato una sua definizione precisa nel concetto di *καλοκαγαθία*¹, il bello che è buono. Questo è dovuto non solo al cosiddetto limite materiale, per cui il corpo funge da barriera naturale all'estensione nello spazio – tempo, ma anche alla struttura dell'apparato psichico e, da qui, alle modalità di esercizio della facoltà conoscitiva, che rimane inevitabilmente assoggettata a questioni di sensibilità e ragione, oltre che di etica e morale.

Nell'impossibilità di esperire la trascendenza, giacché essa esula la condizione del nostro stesso esistere, pare proprio che all'uomo non resti altro da fare che adattarsi alle circostanze, il che significa da un lato sfruttare al meglio il proprio potenziale complessivo, dall'altro mettere a frutto gli apprendimenti acquisiti a livello personale e collettivo. In altre parole, non possiamo che vivere appellandoci alla nostra intelligenza, che ci consente di operare sulla realtà del mondo nella maniera

¹ *καλοκαγαθία*: *kalokagathia*, è un termine che deriva dalla crasi di *καλός*, *kalòs*, "bello", e *ἀγαθός*, *agathòs*, "buono". Indica l'identità tra ciò che è bello e ciò che è buono, da cui scaturisce l'ideale greco di perfezione fisica e morale dell'uomo.

più funzionale al soddisfacimento di desideri e di bisogni, e alla nostra saggezza, che ci permette di valutare in modo più adeguato le scelte e le opportunità che ci si prospettano davanti.

Così facendo, è evidente, l'ideale di perfezione a cui comunque aneliamo sin dalla nostra nascita cade nell'abisso dell'impossibile e viene soppiantato, almeno all'atto pratico, dal più facile traguardo della perfettibilità. Con tutto questo, però, rischia di venir meno anche la semplice speranza di spingersi oltre l'evidenza dell'immanente, alla scoperta di quanto finisce, così, per essere rimandato all'ambito del divino: la verità.

Sulla sapienza come opportunità

Se si rimanda la verità al divino o, comunque, ad una realtà altra rispetto a quella degli uomini, la sua ricerca può diventare motivo di grande frustrazione. In effetti, come si può trattare di qualcosa che supera i nostri limiti al punto tale che né l'intelligenza né la saggezza possono accorrere in nostro soccorso?

Questa domanda, che pur sembra retorica, può trovare una valida risposta se si fa appello a una particolare branca della conoscenza: quella della sapienza. La sapienza, infatti, costituisce un sapere così vasto e profondo che aspira ad estendersi oltre il famoso velo di Maya fino a cogliere la verità eterna ed immutabile che sta dietro il tutto. Questo assunto spiega e giustifica gli sforzi di grandi pensatori del passato, da Talete ad Hegel, i quali hanno dedicato tutta la loro vita al vero e alla sua indagine, diventando così, ciascuno a modo suo, caposaldo di quella particolare prospettiva del pensiero nota come filosofia.

Sulla filosofia, la sua origine e le sue caratteristiche fondamentali

La parola φιλοσοφία², composta da φιλεῖν³ + σοφία⁴, può essere tradotta, in maniera generica, con l'espressione amore per la sapienza. Parlare in questi termini, però, non basta: per cogliere la questione nel dettaglio, cosa necessaria in questa sede, occorre definire meglio cosa si intenda con φιλεῖν e cosa con σοφία.

Partiamo da φιλεῖν. Nel mondo greco, dove la filosofia è nata, il sentimento amoroso trova diverse possibilità di espressione lessicale. Infatti, si può indicare un modo di amare con φιλία⁵, ἔρως⁶,

² φιλοσοφία: *filosofía*, significa "amore per la sapienza" in senso generico.

³ φιλεῖν: *filéin*, significa "amare" nel senso di provare un affetto profondo.

⁴ σοφία: *sofía*, significa "sapienza" nella sua accezione più ampia. In questo senso, il termine viene sovente utilizzato anche come sinonimo di "intelligenza" e "saggezza".

⁵ φιλία: *filía*, significa "amicizia", "affetto profondo".

⁶ ἔρως: *éros*, significa "desiderio amoroso", "attrazione sessuale".

αγάπη⁷, στοργή⁸, **πρᾶγμα**⁹, **μανία**¹⁰, χάρις¹¹, πόθος¹², θέλημα¹³, ἡμερος¹⁴ e αντέρως¹⁵. In tutta questa carrellata di parole, φιλία indica un tipo di amore che, similmente ad un'amicizia, giustifica un'attrazione simpatica verso il prossimo fino a porci, gli uni nei confronti degli altri, in una sorta di comunione basata sulla reciproca lealtà, sulla vicendevole stima e sulla biunivoca fiducia.

Detto questo, passiamo a σοφία. Il vocabolo σοφία rimanda, secondo la visione greca, a tutti i campi della conoscenza umana, ossia a tutto ciò su cui si può fare attività di studio e di ricerca. Particolarità di questa attività di studio e di ricerca sta nel fatto che essa è solita fondarsi sul dato di realtà, realizzarsi sul metodo logico – razionale e rivolgersi all'utile dell'uomo. Sarebbero proprio questi elementi, presi nel loro insieme, a farsi garanti di verità, l'ἀλήθεια¹⁶.

In questo modo, sembra proprio che la σοφία non si discosti molto dall'intelligenza e dalla saggezza così come ne ho scritto in precedenza; si potrebbe dire, anzi, che la σοφία includa sia l'una che l'altra. Ciò nonostante, una più attenta valutazione del contributo offerto dai filosofi greci, antichi e classici, dimostra chiaramente che con σοφία si allude pure ad altro. Non a caso, essa può avere:

- come oggetto di studio l'essere, da intendersi come l'uno, l'essenza di ogni cosa, il principio primo e la causa ultima dell'esistere e, ancora, ciò che fa νοούμενον¹⁷ rispetto al φαινόμενον¹⁸, il cosiddetto *ding an sich* kantiano. Questo essere, pur venendo spesso assimilato a un dio, non ha nulla a che fare con le divinità dei greci, gli θεοί¹⁹. Esso, infatti, non conosce nascita né morte, non ha inizio né fine e può comprendere tutta la variabilità dell'esistenza, nel suo intero procedimento evolutivo, pur bastando sempre a sé stesso. Per

⁷ αγάπη: *agápe*, significa "amore disinteressato", con particolare riferimento a quello che si prova tra fratelli.

⁸ στοργή: *storghé*, significa "amore tenero", "tenerezza", con particolare riferimento a quanto si prova per i propri genitori e i propri figli.

⁹ πρᾶγμα: *práγμα*, significa "amore dimostrato", con particolare riferimento a promesse, impegni o legami di una persona nei confronti dell'altra.

¹⁰ μανία: *manía*, significa "follia amorosa", in riferimento a un impulso incontrollabile nei confronti di un'altra persona.

¹¹ χάρις: *kháris*, significa "amore misericordioso", in riferimento a un sentimento caritatevole che si prova nei confronti di una o più persone.

¹² πόθος: *póthos*, significa, a seconda dei casi, "sbandata amorosa" o "rimpianto amoroso

¹³ θέλημα: *thélema*, significa "passione" in riferimento a un'attività specifica, ad esempio un mestiere.

¹⁴ ἡμερος: *himeros*, significa "amore impetuoso", anche in riferimento a un folle desiderio carnale.

¹⁵ αντέρως: *antéros*, significa "amore reciproco", "sentimento corrisposto".

¹⁶ ἀλήθεια: *alétheia* significa "verità" nel senso di "realtà svelata". Infatti, il prefisso α - , *alfa*, che ha funzione privativa, seguito da λέθος, *léthos*, che vuol dire propriamente "dimenticanza" od "oscuramento", rimanda a qualcosa che non è più nascosto e, pertanto, risulta manifesto.

¹⁷ νοούμενον: *nooúmenon*, participio presente medio-passivo di νοέω, *noéo*, "io penso", "pondero", "considero", è un termine utilizzato per indicare ciò che è pensato o pensabile. Nel corso del tempo, esso è stato caricato di accezioni più specifiche, come si può evincere dall'impiego che ne fanno, ad esempio, Platone e Kant. In ogni caso, allude sempre a una realtà che si estende oltre l'esperienza senso – percettiva, fino ad interessare un ambito ideale e persino spirituale.

¹⁸ φαινόμενον: *fainómenon*, participio sostantivato di φαίνομαι, *fáinomai*, "mostrarsi", indica "ciò che appare", vale a dire un "fenomeno". Usato in contrapposizione a νοούμενον, allude a una realtà di cui l'individuo può fare esperienza mediante i sensi.

¹⁹ θεοί: *theoí*, plurale di θεός, *theós*, significa "divinità", con particolare riferimento agli dei del mondo antico.

queste ragioni, l'essere della filosofia greca viene sovente indicato in virtù del concetto di ἀρχή²⁰;

- come mezzo l'intelletto, che già Omero identificò con il νοῦς²¹, da considerarsi come una facoltà della mente/anima, la ψυχή²², che prende le distanze dalla conoscenza sensibile, la δόξα²³, legata all'immaginazione o εἰκασία²⁴ e alla credenza o πίστις²⁵, per abbracciare la conoscenza intellegibile, l'ἐπιστήμη²⁶, basata sul pensiero discorsivo o διάνοια²⁷ e sull'intellezione o νόησις²⁸, fino a conferire il giusto valore all'intuizione, l'ἀντίληψις²⁹, e alla contemplazione, la φρήν³⁰;

²⁰ ἀρχή: *arché*, significa "principio", "origine".

²¹ νοῦς: *nús*, è un termine che deriva dalla contrazione dell'analogo ionico νόος, *nóos*. A partire da Omero, esso indica la facoltà di comprendere un evento o le intenzioni di qualcuno, ossia la capacità mentale di un individuo di intendere la realtà circostante a un livello più profondo e più pieno. In questo modo, si fa sinonimo di "intelletto".

²² ψυχή: *psyché*, significa letteralmente "soffio" in riferimento al respiro vitale. Per queste ragioni, nel mondo greco, questo termine designa l'anima umana. Ciò nonostante, con l'avvento della filosofia, esso è stato impiegato pure in relazione all'intelligenza e, più in particolare, all'esercizio delle facoltà psichiche. Non a caso, nella moderna psicologia, il vocabolo "psiche" viene utilizzato per indicare il complesso delle funzioni e dei processi che permettono ad un individuo di ragionare su sé stesso e sul mondo circostante, così da ricavare informazioni in merito all'uno e all'altro.

²³ δόξα: *dóxa*, significa letteralmente "opinione". Nella filosofia greca, il termine rimanda all'ambito della conoscenza sensibile.

²⁴ εἰκασία: *eikasía*, significa letteralmente "immaginazione". Nella filosofia greca, come ben si evince in Platone, il termine viene impiegato per indicare il primo livello della conoscenza sensibile, quello che si realizza intorno alle impressioni superficiali del mondo, ossia all'apparenza delle cose. Rientrano in quest'ambito anche le idee di cose artificiali (ad esempio, la sedia).

²⁵ πίστις: *pístis*, significa letteralmente "credenza". Nella filosofia greca, come ben si evince in Platone, il termine viene impiegato per indicare il secondo livello della conoscenza sensibile, che si realizza intorno alla fede ovvero alla convinzione che esistano dei rapporti, scambiabili e mutevoli, tra le cose del mondo. Rientrano in quest'ambito anche le idee di cose naturali (ad esempio, l'umanità).

²⁶ ἐπιστήμη: *epistème*, è composto dalla preposizione ἐπί -, *epì-*, "su", e il verbo ἵστημι, *ístemi*, "stare", "porre", "stabilire". In questo modo, esso indica "qualcosa che si tiene su da sé", ovvero una conoscenza solida, certa, incontrovertibile. Nella filosofia greca, è strettamente correlato a una concezione del mondo come realtà ideale e immutabile.

νόησις: *noésis* o *noéisis*, significa letteralmente "comprensione profonda" o "intellezione", in riferimento alla capacità di cogliere il senso delle cose, ossia l'essenza delle stesse. In questo modo, nella filosofia greca, come ben si evince in Platone, il termine viene impiegato per indicare il secondo livello della conoscenza logico – razionale, quello dell'intelligenza filosofica, da cui scaturiscono i supremi principi di Bene, Bellezza e Giustizia.²⁷ διάνοια: *diánoia*, significa letteralmente "pensiero", "intenzione", in riferimento al ragionamento di tipo discorsivo, cioè basato sul concatenamento. In questo modo, nella filosofia greca, come ben si evince in Platone, il termine viene impiegato per indicare il primo livello della conoscenza logico – razionale, quello della ragione scientifica, da cui scaturisce il sapere matematico e geometrico.

²⁸ νόησις: *noésis* o *noéisis*, significa letteralmente "comprensione profonda" o "intellezione", in riferimento alla capacità di cogliere il senso delle cose, ossia l'essenza delle stesse. In questo modo, nella filosofia greca, come ben si evince in Platone, il termine viene impiegato per indicare il secondo livello della conoscenza logico – razionale, quello dell'intelligenza filosofica, da cui scaturiscono i supremi principi di Bene, Bellezza e Giustizia.

²⁹ ἀντίληψις: *antílepsis*, composto dal prefisso ἀντί -, *antí*, usato con accezione oppositiva, e dal sostantivo λήψις, *lépsis*, che rimanda a qualcosa che è afferrato o all'atto stesso di afferrare, significa letteralmente "il prendere qualcosa al posto di un'altra" oppure "il prendere qualcosa in un modo anziché un altro". È così che il vocabolo si fa sinonimo di intuizione, la conoscenza diretta e immediata delle cose, che si manifestano all'uomo per quello che sono ossia senza che egli si debba avvalere del ragionamento.

³⁰ φρήν: *frén*, significa letteralmente "contemplazione". Secondo Pitagora, si tratta di una delle capacità intellettuali che costituiscono l'anima umana. Tuttavia, leggendo Teofrasto ed Empedocle, si evince che non riguarda soltanto l'uomo, ma anche il cosmo nel suo funzionamento armonioso.

- come fine la verità assoluta, ossia la verità che non risolve il dubbio ma che, addirittura, lo trascende, non ammettendo altro se non sé stessa. Aspirando alla verità, l'uomo compie un atto di autodeterminazione che implica la libertà o, meglio, la liberazione dall'apparenza, ossia l'abbattimento del limite, a cominciare da quello della materia mobile, come la chiamava Socrate e, più in generale, delle manifestazioni esteriori, i φαινόμενοι³¹.

A questo punto, unendo φιλεῖν e σοφία, possiamo ridefinire la parola filosofia in maniera più attenta e completa, come quella predisposizione dell'intelletto che, similmente a quanto accade con un affetto, porta l'individuo ad essere così attratto delle questioni del mondo da giustificarne un'indagine più accurata e quasi accorata, animata dalla fiduciosa convinzione che l'esercizio di tutte le proprie facoltà psichiche gli garantirà un tale accrescimento del proprio bagaglio conoscitivo da consentirgli l'accesso alla sola cosa che conta realmente, che non coincide necessariamente con ciò che è utile all'atto pratico ma sicuramente con ciò che vero.

È proprio in virtù di questo che la filosofia entra in strettissimo rapporto con tematiche proprie dell'ontologia e della metafisica, sfociando sovente nel campo della teologia, fino a porsi nella sua accezione più pura ed autentica: quella di filosofia dell'essere.

Sulla filosofia dell'essere e la sua evoluzione

Come ho accennato in precedenza, la filosofia nacque nel mondo greco. Era il VI secolo a.C. quando a Mileto, famosa colonia dell'Asia Minore, iniziò a diffondersi l'interesse per una nuova speculazione dei fenomeni naturali, che si emancipava dalla tradizione e dal mito per dare più spazio all'esperienza diretta e al pensiero logico – razionale. Ciò nonostante, pensatori come Talete, Anassimene e Anassimandro, solo per citare i principali esponenti della scuola milese, al di là del loro pragmatismo, mantennero comunque come obiettivo ideale della loro opera quello di risalire alla forza primigenia che domina il mondo, giustificando qualsivoglia realtà esistente e qualsivoglia sperimentazione umana della stessa. I loro contributi, peraltro, contenevano già, almeno in una certa maniera, il germe del νοῦς, per quanto la spinta all'intuizione era così debole da non riuscirgli spiegazioni che esulavano dal piano del sensibile. Non a caso, l'ἀρχή di Talete era acqua, che poi diventò aria con Anassimene, mentre il cosiddetto ἀπείρων³² di Anassimandro consisteva in una materia indeterminata da cui si sarebbero distinti in seguito i quattro elementi naturali. In questo modo, la verità di tali filosofi rimase inevitabilmente una verità di tipo scientifico, tant'è che il valore che le si attribuiva fu stimato sulla base delle sue applicazioni pratiche, le quali si ebbero soprattutto in ambito navale e nautico.

³¹ φαινόμενοι: plurale di φαινόμενον, vedi nota ¹⁸.

³² ἀπείρων: *apéiron*, significa "illimitato", "indeterminato", "infinito". Viene utilizzato da Anassimandro in riferimento al principio ingenerato ed imperituro che sta all'inizio e alla fine di tutte le cose.

L'interesse per la *fons et origo* di ogni cosa insieme al ricorso alla *ratio* continuarono a caratterizzare anche gli sforzi dei filosofi successivi. Tra questi, si annovera Parmenide, il cui rigore razionalista impregnò a tal punto l'esercizio della logica deduttiva e il procedimento dell'astrazione da permettergli di fornire la prima definizione valida ed attendibile dell'essere, che è uno ed indivisibile, ingenerato ed immortale, immutabile ed eterno.

A lui, fecero eco altri esponenti della scuola eleatica, Senofane e Zenone *in primis*, i quali finirono per entrare in aperto conflitto con i più fervidi naturalisti, sia anteriori sia contemporanei, e persino con Eraclito, il cosiddetto "filosofo del divenire". Questo perché essi riconoscevano un solo principio primo ed ultimo per ciascuna realtà esistente, un principio che era perfetto e compiuto al punto che ogni sua evoluzione non rappresentava che un'illusione. In questo modo, né l'opinione, o δόξα, né la percezione umana, o αἴσθησις³³, essendo entrambe corruttibili e mutevoli, potevano spiegarlo pienamente, tant'è che esso restava sostanzialmente inaccessibile all'uomo, il quale ne costituiva pure lui una *consecutio*. Ciò nonostante, la virtù di tale principio poteva comunque esser colta dal filosofo in occasione dell'esercizio di quella facoltà del pensiero nota come νόημα³⁴ e, nello specifico, laddove egli anteponesse l'atto del pensare, il νοεῖν³⁵, a ciò che è pensato, il νοητόν³⁶. In questo modo, si può dire che già i filosofi eleatici riconobbero l'apporto conoscitivo che proveniva, se non dall'intuizione, quantomeno dalla contemplazione.

A questa apertura della ψυχή, però, non ne seguirono altre da parte della corrente monista, neppure nelle sue ultime evoluzioni. Infatti, per quanto si tenesse debitamente in conto il valore aggiunto dato dal contributo soggettivo, anche i tardi eleatici relegarono l'espressione dell'intelletto all'esercizio funzionale delle capacità logico – razionali. I loro contributi, in effetti, facevano tutti leva sul principio di non – contraddizione e su quel ragionamento a carattere dimostrativo che collocava il sillogismo e il paradosso, ossia la deduzione, alla base dell'argomentazione dialettica.

In tutto ciò, nemmeno Anassagora, Leucippo ed Empedocle, che pure ricordiamo come pluralisti, si dedicarono a nuovi modi di filosofeggiare, anzi: l'accesso ai cosiddetti semi originari o atomi dell'esistere, che costituivano la loro personale concezione di essere o principio, infatti, restò vincolato alle regole di quella disciplina retorica che sarebbe diventata vera e propria τέχνη³⁷ con i sofisti.

³³ αἴσθησις: *aísthesis* o *aisthésis*, indica quel tipo di conoscenza che passa per l'esperienza senso – percettiva, ossia per la valutazione del dato sensibile.

³⁴ νόημα: *noéma*, indica quel tipo di conoscenza che, emancipandosi dall'esperienza senso – percettiva, permette di cogliere il senso più autentico della realtà.

³⁵ νοεῖν: *noéin*, infinito del verbo νοέω, *noéo*, indica l'atto del pensare, ossia il pensare in quanto tale.

³⁶ νοητόν: *noetón*, forma neutra dell'aggettivo νοητός, *noetós*, è utilizzato da alcuni filosofi greci, perlopiù in come sostantivo, per indicare ciò che è pensato, ossia l'oggetto del pensiero.

³⁷ τέχνη: *téchne*, significa letteralmente "arte" o "mestiere", ma viene utilizzato anche in riferimento a un'"abilità specifica", ossia alla capacità di saper fare qualcosa seguendo una particolare procedura.

Anche con Socrate, che oggi riconosciamo come uno dei principali esponenti della tradizione filosofica occidentale, non si può ancora parlare di una filosofia dell'essere propriamente detta. A tal proposito, bisogna riconoscere che egli si interessò alla ricerca di un principio universale del tutto, che per lui consisteva in un'intelligenza organizzatrice e finalizzatrice assimilabile a una divinità. Inoltre, occorre ammettere pure che introdusse un nuovo modo di fare filosofia, basato sulla scoperta del metodo della definizione e dell'induzione, i quali si esprimevano al meglio mediante il dialogo. Ciò nonostante, il fine della sua attività filosofica non era tanto quello di accedere alla verità assoluta, quanto quello di perseguire la conoscenza di sé e il perfezionamento dell'anima umana, ossia la bontà dell'individuo – cittadino della πόλις³⁸.

È solo con Platone che si può parlare di filosofia dell'essere in un senso più pieno, giacché egli fu colui che per primo trattò dell'essere mediante l'intelletto con il fine della verità. A tal proposito, però, è doveroso fare alcune precisazioni. In particolare, c'è da riconoscere che l'interesse di Platone non si incentrò tanto sull'essere in quanto tale, che comunque fu definito come bene in sé, ma piuttosto sulla questione dell'ὄν³⁹, il cosiddetto essere che esiste o ente. Questo ente, per sua stessa connotazione, non si poteva ricavare totalmente dai sensi né dimostrare pienamente tramite il pensiero logico – razionale, tanto più che rispondeva a un principio universale la cui collocazione stava oltre i limiti di questo mondo, nel cosiddetto iperuranio. Pertanto, l'individuo che intendesse risalire alla causa di ogni cosa doveva necessariamente aprire il proprio pensiero a una nuova prospettiva: quella che ricorreva all'intuizione e alla contemplazione in virtù di un bisogno di reminiscenza, l'ἀνάμνησις⁴⁰. La verità, in questo modo, partiva anzitutto dallo sforzo individuale di conoscere sé stessi nel senso di riconoscersi di per sé stessi, fino ad ammettere che la propria esistenza, nella propria attualità, non era che il risultato di una somiglianza, la μίμησις⁴¹, di una partecipazione, la μέθεξις⁴², di una presenza, la παρουσία⁴³, e di una causalità, l'αἴτιον⁴⁴, rispetto all'origine. Ma siccome questo particolare rapporto di ciò che c'era rispetto a ciò che era, secondo Platone, valeva

³⁸ πόλις: *polis*, modello di città – stato tipico della Grecia antica.

³⁹ ὄν: *ón*, participio presente neutro del verbo εἶναι, *èinai*, “essere”, viene utilizzato, in forma sostantivata, per indicare “un essere che esiste”, ossia l'ente platonico.

⁴⁰ ἀνάμνησις: *anamnesis*, derivato di ἀναμνησκω, *anamnésko*, “ricordare”, viene utilizzato da Platone per indicare un processo intellettuale di tipo regressivo che consente a chi lo svolge di risalire alla cosiddetta condizione dell'esistenza iperuranica, la quale precede l'ingresso dell'anima nel corpo.

⁴¹ μίμησις: *mimesis*, significa “imitazione”. Platone utilizza questo termine per esprimere quel principio secondo il quale ciò che esiste al mondo imita ciò che sta nell'iperuranio. Ad esempio, una sedia realizzata dal falegname è l'imitazione di una sedia ideale.

⁴² μέθεξις: *methexis*, significa “partecipazione”. Platone utilizza questo termine per esprimere quel principio secondo il quale ciò che esiste al mondo partecipa a ciò che sta nell'iperuranio. Ad esempio, le cose quadrate partecipano all'idea del quadrato, così come le azioni giuste partecipano all'idea di giustizia.

⁴³ παρουσία: *parusia*, significa “presenza”. Platone utilizza questo termine per esprimere quel principio secondo il quale ciò che esiste al mondo è una presentazione di ciò che sta nell'iperuranio. Ad esempio, il viso di una bella donna presenta l'idea di bellezza.

⁴⁴ αἴτιον: *aition*, significa “causa”. Platone utilizza questo termine per esprimere quel principio secondo il quale ciò che esiste al mondo trova la sua causa in ciò che sta nell'iperuranio. Ad esempio, l'idea di un fiore è la causa del fiore stesso.

non solo per l'essere umano ma per tutti i φαινόμενοι, ecco che un simile sforzo della ψυχή poteva essere esteso anche all'indagine di qualsivoglia realtà sensibile. Così facendo, ogni individuo si sarebbe trovato a constatare che, effettivamente, ciò che apparteneva al mondo rappresentava un mero riflesso delle cose reali, od ὄντως ὄντα⁴⁵, le quali rispondevano ciascuna a un costrutto fondamentale, l'ἰδέα⁴⁶, la cui espressione veniva rimandata all'azione dell'uno, l'ἕν⁴⁷, che agiva come una forza ordinatrice del cosmo, il δημιουργός⁴⁸.

Partendo da questo grande contributo, un ulteriore passo in avanti, almeno per quanto riguarda la filosofia dell'essere, fu fatto da Aristotele. Aristotele, infatti, si preoccupò di conciliare l'esigenza platonica di ricercare il fondamento dell'esistenza con la visione eraclitea per cui tutto scorre e tutto cambia. In questo modo, l'oggetto del suo filosofeggiare era un essere che bastava a sé stesso tanto da concepire in sé tutte le possibili ragioni del proprio esistere, incluse quelle del suo divenire, ossia la causa formale, materiale, efficiente e finale che stavano alla sua costituzione. In virtù di ciò, Aristotele parlava di un essere che pervadeva tutta l'esistenza, ossia un essere di per sé o essenziale, come pure di un essere che stava sopra all'esistenza, ossia un essere del suo stesso essere o motore immobile dell'universo, il κινῶν ἀκίνητον⁴⁹. Era proprio in questo essere, uno, eterno ed immutabile, il quale vitalizzava la materia e al contempo la trascendeva, che risiedeva l'atto puro, l'atto che fungeva da ispirazione, come in un moto d'attrazione, per tutti coloro che aspiravano alla verità, al bene e alla bellezza, vale a dire all'assoluto di sé, il fine ultimo della cosiddetta filosofia prima. Ed era nel tentativo di spiegarsi tale scenario e, addirittura, di risalire a questa condizione perfetta e compiuta che il mezzo filosofico non poteva stare, semplicemente, nell'intelligenza o nella saggezza, ma comportava lo sforzo sovrumano del νοῦς ποιητικός⁵⁰, l'intelletto agente o attivo, assimilabile al pensiero di pensiero del dio: la sapienza vera e propria.

Sul concetto di λόγος nella filosofia dell'essere

⁴⁵ ὄντως ὄντα: *óntos ónta*, significa letteralmente “le cose che sono realmente”. In particolare, ὄντως è un avverbio di modo, mentre ὄντα è la forma plurale di ὄν, participio presente neutro del verbo εἶναι, *èinai*, “essere”. Pertanto, l'espressione costituisce un riferimento a quelle che, secondo Platone, sono componenti della realtà ideale ed immutabile che si estende oltre l'apparenza, nell'iperuranio.

⁴⁶ ἰδέα: *idéa*, è un termine che in Platone viene impiegato per alludere al modello di una realtà esistente.

⁴⁷ ἕν: *en*, forma neutra dell'aggettivo εἷς, *eis*, “uno”. Platone lo utilizza, in forma sostantivata, per indicare una sorta di principio agente che giustifica tutto ciò che esiste.

⁴⁸ δημιουργός: *demiurgós*, significa “demiurgo”. Similmente agli gnostici, Platone lo intende come l'artefice supremo del mondo sensibile, che viene da lui modellato e vivificato (non creato) facendo riferimento a ciò che fa iperuranio.

⁴⁹ κινῶν ἀκίνητον: *kinón akíneton*, letteralmente “motore immobile”, è un'espressione che Aristotele utilizza in riferimento alla causa prima del divenire dell'universo. Trattandosi di una causa priva di causa, questa fonte originaria di tutto ciò che c'è è priva di moto. Pertanto, il suo essere a sé stesso basta per giustificarne l'azione in potenza.

⁵⁰ νοῦς ποιητικός: *nús poietikós*, letteralmente “intelletto idoneo al fare”, è un'espressione che Aristotele utilizza in riferimento alla capacità intellettuale di astrarre la specie intellegibile dalla materia. Attraverso questa capacità, quindi, all'uomo è dato di trasformare la conoscenza potenziale in conoscenza in atto.

Un elemento ricorrente nella filosofia dell'essere è quello del λόγος⁵¹, la cui importanza è tale da meritare una trattazione dedicata.

Partiamo da un presupposto: nel mondo greco antico, il termine λόγος indica certamente la parola, ma non in qualità di segno (λέξις⁵²) o di suono (φωνή⁵³), né in virtù del suo significato (ὄνομα⁵⁴), bensì come azione. In questo modo, dal punto di vista concettuale, λόγος rimanda al fare parola o, meglio, alla parola come atto e come fatto, vale a dire al raccontare o all'enumerare qualcosa nel senso di dare voce ad un pensiero, consegnandolo al mondo e portandolo a realizzazione.

Se si considera questo, è chiaro il motivo per cui gli antichi filosofi greci collegassero il λόγος alla scelta e all'intelletto: l'atto linguistico, infatti, era concepito come il risultato dell'una e la conseguenza dell'altro, tant'è che persino John Langshaw Austin, molti secoli dopo, ne avrebbe parlato in termini di locuzione e illocuzione.

Rimanendo sulle teorie di Austin, possiamo notare che la parola si caratterizza di un'altra componente importante: quella della perlocuzione. Ebbene, nulla di nuovo a fronte del fatto che il valore del λόγος nelle conseguenze che poteva apportare all'atto pratico era cosa nota già ai filosofi greci, primo fra tutti Eraclito.

Eraclito, infatti, intendendo la parola come una legge che esprimeva la ragione determinante del mondo, la collegò all'effetto che essa aveva sugli uomini e, in particolare, alla sua funzione ordinatrice e regolatrice dell'umana esistenza. A tal proposito, si rifletta, in particolare, sui frammenti 1, 2, 16, 34, 45, 50, 72, 114 e 115 del *Περὶ φύσεως*⁵⁵.

Questo significato si rintraccia anche in Socrate, tanto più se ci soffermiamo sul *Κρίτων*⁵⁶ di Platone, in cui fu evidenziato chiaramente come il λόγος socratico andasse identificato con una logica del pensiero che rimaneva stabile e immutabile nell'interiorità individuale, come fosse una legge dell'anima, indipendentemente dalle opinioni personali.

Stando ancora a Platone, è interessante notare che, con il suo contributo, il concetto di λόγος finì per abbracciare, insieme a questioni di etica, morale e giustizia normativa, la sua particolare concezione dell'essere e della verità. Infatti, la parola si configurò come *trait d'union* tra ciò che esisteva e ciò che era o, meglio, tra quanto stava dentro e quanto stava fuori, come pure tra quello che stava sopra e quello che stava sotto, fino a diventare il fondamento stesso dell'ente. In virtù di questo, Platone riuscì a parlare di λόγος sia in qualità di strumento utile per l'enumerazione delle caratteristiche di un

⁵¹ λόγος: *lógos*, significa "parola" in senso generico.

⁵² λέξις: *léxis*, indica la parola in virtù del segno scritto.

⁵³ φωνή: *foné*, indica la parola in virtù del suono pronunciato.

⁵⁴ ὄνομα: *ónoma*, indica la parola in virtù del significato.

⁵⁵ *Περὶ φύσεως*: *perí fúseos*, "Intorno alla natura" è un'opera che raccoglie l'essenza del pensiero eracliteo. Se ne posseggono poco più di un centinaio di frammenti.

⁵⁶ *Κρίτων*: *krítōn*, "Il Critone", è un dialogo giovanile di Platone. Lo scritto consente di indagare il pensiero e la filosofia di Socrate.

oggetto e, da qui, per l'individuazione delle differenze tra un oggetto e l'altro, sia come manifestazione del pensiero tramite suono linguistico, da intendersi nei termini di ciò che chiamiamo oggi energia vibrazionale, sia come vettore che, sancendo l'uscita dalla cosiddetta caverna, permetteva in qualche modo un avvicinamento a tutto ciò che, secondo lui, rispondeva all'ambito del divino, ossia il vero.

Insieme ai filosofi greci citati finora, un altro contributo interessante è quello che provenne dallo stoicismo. A Cleante e, più in generale, agli stoici dell'antica stoà, infatti, va riconosciuta la paternità della dottrina del λόγος σπερματικός⁵⁷, la ragione seminale, un principio vivente ed attivo che <<attraversa tutte le cose mescolandosi al grande come ai piccoli astri luminosi>>, per citare il famoso *Inno a Zeus*. Questo significa che il λόγος venne riconosciuto in maniera diretta ed esplicita come una forza archetipica che, in un movimento incausato, eterno ed inarrestabile, si diffondeva nella materia inerte e la pervadeva, animandola e portandola alla vita nelle sue diverse manifestazioni.

Sull'ellenismo e la greicità

Come ho dimostrato finora, la filosofia dell'essere propriamente detta e il concetto di λόγος nella sua forma più definita risalgono a quel periodo storico che siamo soliti chiamare ellenismo.

Per capire cosa sia l'ellenismo, a mio modesto parere, è utile partire dalla definizione sintetica che ne fa Di Marco per la Treccani, in cui è riportato che: <<L'ellenismo è il periodo storico che va dal 323 al 31 a.C. È stato a lungo considerato un periodo di decadenza. In realtà è un'età di notevoli trasformazioni economiche, politiche e sociali, di grandi fermenti religiosi, di importanti novità nel campo della letteratura e dell'arte, di significativi progressi scientifici e tecnologici>>.

Certamente, definizioni più precise di questa sono quelle offerte dagli storiografi moderni e contemporanei, primo fra tutti Droysen che, come si evince dalla sua opera *Geschichte des Hellenismus*, concentrò gran parte dei suoi studi (e della sua vita) sulla questione.

In ogni caso, se è vero che ragionare a posteriori ci aiuta a capire meglio cosa sia l'ellenismo, è anche vero che di ellenismo si parlava già molto tempo prima di Di Marco e dello stesso Droysen. A tal proposito, si pensi che il vocabolo ἑλληνισμός⁵⁸ compare già, peraltro con un significato proprio, sostanzialmente coerente con l'utilizzo che se ne fa ai nostri giorni, nella traduzione greca della Bibbia ebraica: la *Septuaginta*. In particolare, 2Mac 4:13 recita: <<ἦν δ' οὕτως ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις ἀλλοφυλισμοῦ διὰ τὴν τοῦ ἀσεβοῦς καὶ οὐκ ἀρχιερέως Ἰάσωνος ὑπερβάλλουσαν ἀναγνείαν>> (<<Ciò significava raggiungere il colmo dell'ellenizzazione e passare completamente

⁵⁷ λόγος σπερματικός: *lógos spermatikós*, tradotto con l'espressione "ragione seminale", indica la potenza che giustifica la vita.

⁵⁸ ἑλληνισμός: *ellenismós o ellenísmos*, indica, appunto, l'"ellenismo", da intendere come uno stile di vita in grado di modificare profondamente la realtà nella quale andava a diffondersi.

alla moda straniera, per l'eccessiva corruzione di Giasone, empio e non sommo sacerdote>>, *CEI* 2008). Il genitivo di ἑλληνισμός, ἑλληνισμοῦ, se guardiamo anche al contesto di inserimento della frase, ossia all'intero capitolo 4, in effetti, allude a una profonda trasformazione dell'assetto politico, sociale, economico, culturale e religioso che scaturisce dalla diffusione del modello greco e dalla conseguente imitazione dei greci da parte dei popoli antichi.

Ecco allora che l'ellenismo, sin dal mondo che fu, si fa sinonimo di grecità, una grecità che interessò, come potrete constatare a breve, lo stesso popolo di Israele.

Su una rinnovata concezione dell'ellenismo

Molti di noi, o almeno per me è così, sono stati addestrati già alle scuole primarie a guardare all'ellenismo come a un'età di assoluto benessere, di crescita, sviluppo ed evoluzione per l'umanità *intera*. In effetti, come abbiamo visto, anche Di Marco ne parla fundamentalmente in questi termini e lo stesso Droysen, in effetti, sembra sulla medesima linea, almeno in buona sostanza.

Ora, come ci fa notare Antonio Giuliano, occorre ammettere che il IV secolo si fece davvero pieno di prosperità: la conquista di nuove regioni fertili favorì lo sviluppo di nuove aree economiche di produzione, il progresso dell'artigianato, il tracciamento di nuove rotte commerciali e persino la fondazione di nuove città, situate perlopiù presso quelli che erano gli antichi empori e i punti di sosta delle carovane; la ricerca erudita e quella scientifica stimolarono la nascita e l'aumento di diversi centri culturali, come ginnasi, biblioteche e musei, che chiamarono a raccolta i dotti che prima lavoravano sparsi in diversi paesi; l'edilizia prese nuove forme, poiché l'espansione dei centri urbani richiedeva piani costruttivi ben definiti, che contemplassero strutture nuove e diversificate tra loro, oltre che una più precisa ripartizione delle aree destinate a ciascun interesse; l'arte figurativa si spinse verso nuove possibilità espressive, basate su una rinnovata concezione dei canoni estetici della bellezza come pure sulla diffusione di richieste più elaborate e raffinate da parte della clientela ricca. In tutto questo, è piuttosto chiara la ragione per cui si registrarono grandi flussi migratori tutt'intorno al Mediterraneo, come pure la causa di un notevole aumento demografico, dalla penisola italiana sino all'attuale India settentrionale.

Ciò nonostante, non si può sorvolare sul fatto che tutti questi cambiamenti positivi si basarono non sempre e non tanto su una politica di sensibilizzazione o, comunque, su dinamiche di pacifica integrazione tra genti diverse, quanto e piuttosto su una vera e propria imposizione, sovente rozza e violenta, del modello greco.

Già sotto Alessandro Magno, di cui pur si esalta un atteggiamento di rispetto nei riguardi delle etnie e delle culture da lui assoggettate, si verificarono ribellioni e rivolte da parte delle popolazioni indigene, le quali finirono per aderire a certi principi non perché ne apprezzassero la bontà, bensì per

ragioni di necessità, ossia dopo essere state quasi totalmente sterminate, oppure per mero utilitarismo, vale a dire dietro strategici patteggiamenti.

Ma la situazione degenerò ancor di più alla morte del condottiero macedone, quando i suoi generali, noti come diadochi, si diedero ad una lotta intestina che terminò con la divisione dell'immenso territorio conquistato dal loro predecessore in una serie di regni che, pur funzionando come realtà indipendenti, erano accomunati tra loro dal grande denominatore di una politica dura e repressiva. Fu a questo punto della storia che il sistema democratico delle πόλεις⁵⁹ **fu rimpiazzato dalla monarchia assoluta**, caratterizzata da ingenti tassazioni e persino dalla diffusione della manodopera servile, ossia della schiavitù.

In un simile, drammatico scenario, in cui i ricchi diventavano sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri, anche Israele si trovò a vivere momenti di grandissima tensione, come si può evincere da uno studio più attento di ciò che siamo soliti chiamare giudaismo ellenistico.

Sul giudaismo ellenistico

Quando si parla di giudaismo ellenistico, così come quando si parla di ellenismo, i più sono soliti sottolinearne o, quantomeno, ricordarne, gli aspetti positivi. A tal proposito, scommetto che in molti lo ricolleghino, quasi automaticamente, allo sviluppo e alla diffusione della κοινή ἑλληνική⁶⁰, detta anche κοινή διάλεκτος⁶¹, alla traduzione della Bibbia ebraica dei Settanta, oppure, ancora, ai famosi trattati di Filone Alessandrino e alle grandi opere storiografiche di Giuseppe Flavio (che pur risalgono ad un'età di poco successiva a quella propriamente ellenistica). Qualcuno, forse, ricorda anche il buon regno di Antioco III e persino la gloriosa dinastia dei Maccabei.

Ora, in tutto ciò, corriamo il serio rischio di perdere di vista il cosiddetto rovescio della medaglia, ossia la considerazione del fatto che questo (ed anche altro) ebbe pure un impatto negativo sull'antico popolo di Israele, da sempre fiero della propria identità, definita e compatta, ma soprattutto legata in maniera indissolubile al culto di un solo ed unico Dio: Yahweh. Proviamo, dunque, a discostarci dalle attuali interpretazioni del giudaismo ellenistico e a calarci in quello che poteva essere il vissuto dei giudei nel IV secolo: in questo modo, potremo scoprire che la situazione non fu così semplice come la facciamo oggi.

Partiamo dalla considerazione della κοινή. Come evidenziato da Matthew Kraus, non si trattò di un mero fenomeno linguistico, bensì di un fatto letterario e religioso che si concentrò tutt'intorno alla

⁵⁹ πόλεις: *póleis*, plural di πόλις, *pólis*, modello di città – stato tipico della Grecia antica.

⁶⁰ κοινή ἑλληνική: *koiné elleniké*, è un'espressione che indica la lingua greca comune, ossia il greco alessandrino o ellenistico.

⁶¹ κοινή διάλεκτος: *koiné diálektos*, è un'espressione che indica la lingua greca comune, ossia il greco alessandrino o ellenistico.

realizzazione della *Septuaginta*, avviata sotto Tolomeo II Filadelfo.

La *Septuaginta*, lungi dall'essere uno strumento per la diffusione del credo ai non – ebrei, costituiva piuttosto l'esempio di come la parola di Dio e, più in generale, la religione ebraica, finisse per essere ridotta a mero oggetto di curiosità e di interesse, utile perlopiù ad arricchire il prezioso patrimonio della biblioteca di Alessandria. A tal proposito, si noti che gli stessi traduttori dall'ebraico, che la Lettera di Aristeo identifica con 72 saggi dell'antichità, erano <<maestri di letteratura giudaica ma anche versati nella cultura greca>>, il che significa che non facevano parte della fazione dei giudei tradizionalisti, bensì di quella dei giudei ellenizzanti, coloro che avevano prestato il fianco all'invasore greco per mero tornaconto personale.

Anche i contributi di Filone Alessandrino furono additati come un'offesa al giudaismo ortodosso. Filone, infatti, per quanto fosse indubbiamente un grande conoscitore della Bibbia, secondo alcuni ignorava l'ebraico, il che deporrebbe a favore del fatto che avrebbe studiato il testo sacro degli ebrei non nella sua versione originale, ma direttamente nella sua traduzione “corrotta” greca. Al di là di questo, comunque, è certo che interpretò le Scritture in maniera oltremodo personale, tanto da inquadrarne i contenuti in virtù del pensiero platonico e sotto l'influenza di filosofi come Parmenide, Zenone, Eraclito e Cleante. Persino la sua concezione dell'essere umano è più vicina a quella propria del mondo greco che non a quella tipica del pensiero giudaico, tant'è che egli parlava della tripartizione dell'uomo in σῶμα⁶², ψυχή⁶³ e νοῦς⁶⁴ laddove, per gli ebrei, ciascuno di noi è un'unità, non un composto di tante sostanze o livelli differenti.

Passando a Flavio Giuseppe, vero è che egli apparteneva a una famiglia della nobiltà sacerdotale israelita, cosa che gli garantì un'educazione tradizionale ebraica, ma è vero anche che, fin da giovanissimo, fu un grandissimo simpatizzante del mondo greco – latino, cosa che portò molti giudei, suoi contemporanei, a considerarlo come un traditore e un apostata e molti altri, più vicini a noi, a respingere la validità storica dei suoi scritti.

Per quanto riguarda Antioco III, è un dato storico il fatto che egli riconobbe ai giudei una notevole riduzione delle tasse e anche un significativo contributo per la ricostruzione di Gerusalemme, a cominciare dal suo Tempio. Tutto questo, però, non era una concessione gratuita del sovrano seleucide, ma il compenso che dispensò per l'aiuto ricevuto contro i nemici della dinastia tolemaica. Infine, per quanto riguarda i Maccabei, vero è che liberarono il popolo d'Israele dal giogo di Antioco IV Epifane e, più in generale, dei greci, ma è vero anche che tutte le loro imprese, alla fine, aprirono il passo a Giulio Cesare e, pertanto, all'impero romano.

⁶² σῶμα: *sóma*, significa “corpo”, “involucro materiale”.

⁶³ ψυχή: *psyché*, in Filone Alessandrino va inteso più specificatamente come “anima”.

⁶⁴ νοῦς: *nús*, in Filone Alessandrino va inteso più specificatamente come “spirito”.

Se tutte queste argomentazioni non dovessero bastare a dimostrare che l'ellenismo fu un vero e proprio fardello per i giudei si guardi al dato biblico. Nelle Scritture Ebraiche, il termine ellenismo non assume mai un'accezione davvero positiva. Non a caso, esso acquista tutta la sua valenza in opposizione al termine giudaismo (si legga, ad esempio, 2Mac 8:1). Persino il presunto ellenismo paolino, a dirla tutta, non consistette affatto nell'accoglimento della cultura greca, ma nell'accoglimento dei greci, ossia degli stranieri, in seno al popolo di Dio (Rm 11).

Sui Maccabei, in una breve parentesi

A proposito dei Maccabei, mi piacerebbe aprire una breve parentesi.

La relazione tra greci e giudei, che era da sempre delicata, si deteriorò significativamente sotto Seleuco IV. Con questo sovrano, infatti, emerse ancora più forte la spaccatura tra i giudei favorevoli all'ellenizzazione e i puristi della tradizione, primi fra tutti i farisei, per i quali i greci erano e rimanevano degli invasori, mentre la grecità si costituiva come un motivo di contaminazione e corruzione della propria identità.

La situazione degenerò irrimediabilmente dopo l'ascesa al trono di Siria da parte di Antioco IV Epifane, quando l'imposizione del modello greco assunse toni talmente brutali da sfociare in violente repressioni e persino nella persecuzione religiosa. Antioco IV Epifane, infatti, arrivò ad abolire la *Torah* e il culto del Dio d'Israele in virtù degli usi e dei costumi pagani. Gli ebrei furono obbligati ad abiurare pena la morte, non poterono più praticare la circoncisione, si videro costretti a non osservare il sabato e dovettero persino sottostare alla decisione di consacrare un altare del tempio di Gerusalemme a Zeus. Di fronte a tanto, la storia ci insegna, la risposta giudaica non fu immediata, ma fu inevitabile e fortissima: dopo essersi armati, infatti, i giudei rivendicarono i propri diritti in una ribellione ben organizzata, capitanata da Giuda figlio di Mattatia, detto il Maccabeo. Giuda, con grande coraggio, riuscì a liberare il suo popolo da Antioco IV Epifane, restituendogli così la dignità perduta non solo dal punto di vista religioso e culturale, ma anche sociale ed economico. Tuttavia, le sue imprese militari non si fermarono a questo: in difesa dei suoi ideali, infatti, egli mosse il suo esercito di guerrieri anche contro alcuni generali siro – ellenistici, scelta che si rivelò fatale: in attesa dell'aiuto di Roma, infatti, Giuda cadde in battaglia a Laisa e i giudei si ritrovarono nuovamente allo sbando.

In effetti, dopo di lui, i suoi fratelli Gionata e Simone nonché il figlio di quest'ultimo, Giovanni Ircano, i quali ricoprirono tutti la doppia carica di sommo sacerdote e governatore, si dimostrarono più assorbiti da questioni politiche che da tutto il resto, cosa che comportò non poche problematiche a livello civile. In tutto ciò, Roma si costituiva come un'alleata presente ma sostanzialmente

silenziosa, almeno fino agli eventi che coinvolsero i figli di Giovanni Ircano: Ircano II e Aristobulo II.

Ircano II e Aristobulo II, infatti, entrarono in lotta per la successione, cosa che spinse Ircano II a rivolgersi a Roma per ricevere un aiuto concreto. A questo punto, Roma inviò sul posto un suo generale, Pompeo, il cui intervento, tuttavia, si rivelò disastroso per i giudei. Pompeo, infatti, fece prigioniero Aristobulo II e, pur spogliando Ircano II della sua carica di governatore, lo mantenne comunque a guida spirituale del popolo d'Israele, riconoscendogli la carica di sommo sacerdote. Ma l'autorità concessa ad Ircano II, in realtà, non era che una mera strategia di potere: il fatto che Pompeo, avesse occupato Gerusalemme con le sue truppe, peraltro entrando nel Tempio e profanando il Santissimo, infatti, era il segno lampante che la Giudea fosse diventata uno stato vassallo di Roma a tutti gli effetti.

Sulla filosofia dell'essere e il suo accoglimento da parte di Israele

Tutto quello che ho scritto pocanzi è fondamentale per comprendere le modalità con cui la filosofia e, in particolare, la filosofia dell'essere furono accolte da parte di Israele.

Infatti, così come per tutto ciò che proveniva dal mondo greco, i giudei si dimostrarono tutt'altro che aperti, almeno in un primo momento, verso questo nuovo modo di pensare. Non a caso, quei pochi dotti che poterono accedere allo studio di certi scritti filosofici si espressero in maniera decisamente critica di fronte a concezioni così distanti dalla religione ebraica, tanto da non concepire neanche la presenza di un Dio vero e proprio, e così poco concrete, tanto da risultare inutili ai fini del vivere quotidiano.

In tutto ciò, a rinforzare un tale atteggiamento oppositivo vi era anche il fatto che parlare di sapienza nel mondo ebraico aveva un significato ben diverso rispetto a quanto accadeva nel mondo greco. Infatti, la sapienza biblica, detta חכמה⁶⁵, non riguardava l'essere, l'intelletto e la verità così come intese dai greci, ma costituiva piuttosto una conoscenza di tipo pratico, una sorta di abilità specifica che si realizzava a raccogliere l'esperienza collettiva delle generazioni passate. Inoltre, mentre la σοφία nasceva dall'uomo e rispondeva essenzialmente alla sua cultura, la חכמה proveniva da Dio, come fosse un dono d'amore o una concessione misericordiosa che nulla aveva a che vedere con le attività di studio e ricerca personale.

Sulla sapienza biblica

La sapienza biblica, quindi, è un sapere pratico, un saper fare, che non dipende dallo sforzo umano quanto dalla volontà dell'Altissimo.

⁶⁵ חכמה: *chokmah*, significa "sapienza".

Ora, di fronte a questo sarebbe opportuno capire se ci siano delle ragioni particolari per cui certi individui vengano dotati di sapienza mentre altri no.

Se leggiamo i libri storici della Bibbia, primi fra tutti Re, Cronache ed Esdra, sembra quasi che Dio prediliga i re e i sacerdoti, uomini di una certa discendenza. Infatti, la sapienza viene infusa a Salomone, terzo re d'Israele nonché figlio di Davide (1Re 5:9,26; 2Cr 9:23), come pure ad Esdra (Esd 7:25), scriba e sacerdote, successore diretto di Fineas, a sua volta erede di Aronne.

Tutto questo, però, non esclude che la sapienza di Dio possa rivelarsi anche a persone comuni. A tal proposito, si pensi a certi passi della Bibbia, a cominciare da quelli contenuti nei libri sapienziali, che sottolineano, ad esempio, come la sapienza venga elargita con generosità a ogni mortale che ama il Signore (Sir 1:10) oppure che essa proclami la sua gloria in mezzo al popolo (Sir 24:1) e ancora che gridi per le strade, faccia udire la voce nelle piazze, chiami dalle mura e pronunci i suoi detti alle porte della città (Pr 1:20-21). Da qui, potremmo effettivamente concludere che la sapienza può essere certamente di un re o di un sacerdote, di un soggetto con nobili natali, ma non per questo è preclusa ad individui che non rientrano in simili categorie. In effetti, relativamente a ciò, la Bibbia ci dice chiaramente che la sapienza sta insieme agli umili (Pr 11:2; Sir 11:1), davanti i prudenti (Pr 17:24), presso gli assennati (Sir 18:28) e vicino a quelli che accettano consigli (Pr 13:10), come pure con coloro che si dimostrano capaci di ascoltare (Gb 33:33) e di agire in modo giudizioso (Pr 14:33). La sapienza sta con loro e sta persino con i poveri, anche se la condizione in cui versano potrebbe portarci ad essere diffidenti nei loro confronti (Ec 9:16).

Ecco allora spiegata la motivazione per cui la sapienza si correla alla bontà, alla rettitudine e alla fede (Sap 1:4, 6:23; Sir 43:33, 50:29), mentre non ha nulla a che fare con il resto, neppure con la ricchezza personale (Gb 28:18).

Sinceramente, alla luce di tutto ciò, sembra quasi che la sapienza possa essere davvero ovunque. Di conseguenza, potremmo essere portati a credere che non vi siano delle motivazioni specifiche per cui l'umanità venga divisa in sapienti e stolti, così come avviene tipicamente nei libri sapienziali. A dirla tutta, però, la Bibbia ci spiega chiaramente che esiste una sola realtà valida per la sapienza: l'amore del Signore che sta nell'osservanza della *Torah* e, soprattutto, nel timor di Dio. A proposito di quest'ultimo punto, recita Gb 28:28: <<Ecco, il timore del Signore, questo è sapienza, evitare il male, questo è intelligenza>>, mentre in Sl 111:10 si legge: <<Il timore del Signore è il principio della sapienza; hanno buonsenso quanti lo praticano. La sua lode dura in eterno>>. Pr 9:10 pure afferma: <<Principio della sapienza è il timore del Signore, conoscere il Santo è intelligenza>>, laddove Ec 12:15-16 dice: <<Ascoltiamo dunque la conclusione di tutto il discorso: temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo è il tutto per l'uomo. Dio infatti farà venire in giudizio ogni opera, tutto ciò che è occulto, sia bene, sia male>>. In questo modo, come ha sottolineato Montefameglio nei suoi

scritti, ci troviamo ad ammettere che <<non è possibile divenire saggi senza questo timore [di Dio, ndr]>>. È, quindi, proprio il timore di Dio, più di ogni altra cosa, che permette di trarre dalla rivelazione divina, contenuta nella *Toràh*, una serie di norme di comportamento effettivamente utili, poiché capaci di condurre alla felicità, ossia di permettere agli uomini di trascorrere una vita equilibrata su questa terra.

Sulla sapienza personificata, in una breve parentesi

Come ho scritto in precedenza, la חכמה proviene da Dio e da Dio soltanto, tanto più che essa dimora in un *locus* che solo il Signore conosce (Gb 28:20-23). È proprio in virtù di questo che, in qualche passo biblico, la sapienza viene personificata.

Si pensi, ad esempio, a Pr 8:22-31. In questo splendido inno, la sapienza sembra un'entità propria, ossia individualizzata e, pertanto, indipendente dall'Altissimo. Tuttavia, non si tratta di una personificazione effettiva, ma piuttosto di una personificazione retorica, utile perché i lettori o gli uditori delle Scritture possano comprendere e memorizzare al meglio il concetto. Ecco allora che la sapienza dovrebbe venire intesa, sempre e comunque, in qualità di un tutt'uno indivisibile con *Adonai*, una sorta di attributo dello stesso o una Sua attività, che procede e si esplica da Lui fino a manifestarsi, dinnanzi all'uomo, in tutta la sua potenza. In questo modo, la sapienza è sì compagna di Dio, ma una compagna diversa da quello che rappresentava Eva per Adamo: si tratta, infatti, di una parte del Signore nel senso metaforico del termine, una sorta di forza insita in Lui che lo accompagna dal principio sino ai nostri giorni e, da qui, per tutta l'eternità. Non a caso, la sapienza è posseduta da Dio prima ancora che iniziasse la creazione, come fosse connaturata a Lui (Pr 8:22-26), e presiede a tutto lo svolgimento dell'atto creativo come una presenza attiva (Pr 8:27-29) o, meglio, un'espressione fattiva, ossia l'artefice, della Sua capacità (Pr 8:30).

Sul “cambiamento di rotta” da parte di Israele

Dunque, i giudei difesero con forza la propria idea di חכמה di fronte alla σοφία, dimostrando una ferma resistenza ad assorbire la filosofia greca, con particolare riferimento alla filosofia dell'essere. Ciò nonostante, a quanto pare, le cose cambiarono con il tempo, tant'è che molti giudei dotti finirono per aprirsi al pensiero dei greci al punto tale che, nel I secolo d.C., si sarebbe arrivati a ciò che oggi chiamiamo filosofia giudaica.

Ora, sebbene sia difficile individuare con certezza le ragioni che determinarono un simile “cambiamento di rotta” da parte di Israele, si potrebbe pensare che giocarono un proprio ruolo questioni di curiosità intellettuale o di convenienza personale. In ogni caso, il desiderio di sapere

andando oltre la תורה biblica non escludeva certo (e non lo fa tuttora) il timore di Dio o l'amore per Lui né l'osservanza della *Torah*.

Comunque sia, la diffusione della filosofia dell'essere tra i giudei produsse ben presto i suoi frutti: da un lato, si fece ancora più profonda la spaccatura tra tradizionalisti ed ellenisti, dall'altro videro la luce molte opere di duplice matrice, ellenica e giudaica, tra cui spiccano quelle del già citato Filone Alessandrino.

Filone Alessandrino, nascendo ad Alessandria intorno al 30 a.C., è considerato l'ultimo grande filosofo dell'età ellenistica, oltre che un vero e proprio mediatore tra due culture che, alla fine, non erano ancora riuscite ad integrarsi pienamente diventando una sola. Infatti, come ho accennato in precedenza, Filone si preoccupò di interpretare il testo biblico attraverso un'esegesi che conciliava la lettura in chiave letterale, la quale richiamava il concretismo tipico degli ebrei, con quella in chiave allegorica, la quale riproponeva l'astrattismo proprio dei greci. In questo modo, i contenuti dell'Antico Testamento furono ricondotti a tutta una serie di concetti filosofici rispetto ai quali, alla fine, risultavano perfettamente coincidenti. Il desiderio di Filone di andare oltre la lettera riguardò ancor di più certi personaggi e le loro gesta, giacché in essi, secondo lui, si celava il racconto di una realtà che, al di là del suo valore storico, trovava un significato più profondo ed importante in un'ottica spirituale. Si pensi, ad esempio, ad Abramo e alla sua vita. Secondo Filone, qui vi era contenuto il modello di un itinerario che ogni persona in cerca di perfezione avrebbe dovuto fedelmente percorrere. Di conseguenza, Abramo, primo patriarca, si faceva un po' il papà di tutti o, quantomeno, la guida di coloro che sentivano la spinta appassionata ad incamminarsi e a procedere verso Dio. A proposito di Dio, pur identificandolo sempre e comunque con Yahweh, Filone si riferì sovente a lui come fosse una sorta di *voûç* universale. Da Lui discendeva il *λόγος*, ossia il Suo principio rivelatore e, al contempo, la ragione seminale con cui si attuava il passaggio dall'essere all'esistere, e da Lui procedeva lo stesso *voûç* individuale, da intendersi più che altro come la componente eternamente viva, vale a dire immortale, di ciascun essere umano. Tale *voûç* individuale, pur aprendo la strada al divino, però, non era sufficiente per cogliere ciò che stava *ἐν ἀρχῇ*⁶⁶: questo scenario, infatti, restava sostanzialmente inconoscibile per la ragione umana e inesprimibile nel linguaggio degli uomini, tanto che neppure con la filosofia si poteva carpirne la profondità. Ecco allora che, accanto all'intuizione e alla contemplazione, così care a Platone, Filone menzionò l'importanza della pratica ascetica, la quale poteva liberare l'individuo dalla prigione del corpo fino a farlo godere di quella particolare esperienza mistica nota come visione di Dio. Sta tutta qui la sapienza, secondo Filone: nell'abilità pratica di andare oltre ciò che fa immanenza, sia la lettera o la materia, fino ad aprirsi alla possibilità tangibile

⁶⁶ *ἐν ἀρχῇ*: *en arké*, significa "in principio". In questo caso, sto facendo specifica allusione all'espressione così come viene impiegata, nella traduzione greca di Gn 1:1.

di accedere a una conoscenza più vasta, quella della verità assoluta, dispensata da Dio all'uomo di fede e di coscienza.

Nel considerare tutto questo, pare proprio che in Filone possa essere rintracciata una sorta di anticipazione di quella che sarebbe stata la sapienza cristiana. Se davvero così fosse, le parole di Gb 12:2 potrebbero risultare quasi lapidarie e, per certi versi, profetiche. Infatti, recita questo versetto, in riferimento a Israele: <<Certo, voi rappresentate un popolo; con voi morirà la sapienza!>>. Chissà cosa avrebbero potuto dirci, a tal proposito, i giudei tradizionalisti del tempo.

Sull'arrivo dei romani in giudea e la nascita della chiesa di Cristo

La situazione dei giudei non migliorò certo quando questi ultimi si ritrovarono sotto il dominio imperiale romano, il che avvenne, come ho riportato in precedenza, dal momento in cui Pompeo occupò Gerusalemme profanandone il Tempio. Da questo accadimento, infatti, il clima si fece progressivamente più teso, tanto che il rischio di rivolte diventò, giorno dopo giorno, più palpabile. Per scongiurare le possibilità di insurrezione, l'impero romano adottò una strategia politica che si rivelò vincente: quella della provincia imperiale. Ciò significa, all'atto pratico, che il territorio della Giudea, che pur sembrava indipendente, veniva retto e amministrato dall'imperatore stesso, il quale si presentava come un semplice protettore pur essendo un governatore a tutti gli effetti. A supporto del proprio operato, il che comportava di mantenere Israele docile e tranquillo fino alla sua completa annessione a Roma, l'imperatore lasciò la gestione della Giudea ad alcuni procuratori scelti, noti come sovrani – clienti, individuati tra gli *amici populi Romani* che erano nati e cresciuti sul posto. I sovrani – clienti, quindi, avevano il compito di favorire la proficua integrazione tra romani e giudei, il che equivaleva a civilizzare questi ultimi fino ad un livello accettabile, senza per questo destare troppi sospetti o sollevare antipatie. In ogni caso, quand'anche si fossero ritrovati di fronte alla necessità di gestire delle problematiche interne, essi avrebbero potuto contare su un ingente quantitativo di forze militari romane ben preparate ed equipaggiate, capaci, se necessario, di soffocare l'agitazione popolare con l'uso delle armi. Ma, senza arrivare a tanto, essi potevano riferirsi anche al sistema legislativo romano, che permetteva di condannare coloro che si macchiavano di gravi delitti, incluso quello di oltraggio all'impero, alla perdita della cittadinanza, all'esilio e, addirittura, alla morte.

Fu in questo contesto molto particolare, in cui un'apparente tranquillità nascondeva un grande nervosismo, che fece la sua comparsa la dinastia erodiana, i cui membri si occuparono della Giudea con alterne fortune. E fu in questo stesso contesto che nacque, visse, morì e resuscitò Yeshù, colui che molti, allora, acclamarono come il liberatore dei giudei e molti, oggi, riconoscono come il fondatore del cristianesimo.

In realtà, Yeshùà non fu né l'uno nell'altro. Semplicemente, il suo intento era quello di operare in Israele e a favore di Israele, all'interno di una realtà che esisteva da tempo ma che si stava quasi sgretolando (Mt 15:24). Ecco allora che egli raccolse intorno a sé, in assemblea (*ecclesia* significa appunto questo), una comunità di credenti fedeli all'unico vero Dio: Yahweh.

Sullo sviluppo della prima chiesa

La primissima chiesa, quindi, faceva parte del giudaismo. In questo modo, rimase molto attaccata alla *Toràh* perché, in effetti, pure Yeshùà, da buon giudeo osservante qual era, la rispettava.

Ciò nonostante, a poco a poco, essa iniziò a sviluppare una propria visione della Legge, così come era accaduto anche per le diverse correnti giudaiche. Tale visione, però, non era legata tanto a una questione di interpretazione delle Scritture, quanto piuttosto al fatto che Yeshùà, con le sue parole e la sua stessa persona, aveva offerto una nuova modalità di approccio alle stesse: quella legata al vissuto profondo di ciascun individuo, ossia al mondo intimo di ogni persona. Di quanto detto, ne abbiamo prova già solo in Mt 5:17, che recita: << Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento.>>. È in questo dare a compimento, in questo rendere piena (πληρῶσαι⁶⁷) la *Toràh*, che i credenti diventano beati (si noti, a tal proposito, il ricorrente utilizzo che Yeshùà fa, nel suo discorso sulla montagna riportato in Mt 5, della parola μακάριοι⁶⁸). Ed è sempre in questo dare a compimento, in questo render piena la *Toràh* che i membri della prima chiesa diventano sale della terra (Ἑμεῖς ἐστε τὸ ἄλας τῆς γῆς⁶⁹, Mt 5:13) e luce del mondo (Ἑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου⁷⁰, Mt 5:14): ispirazione per tutta l'umanità.

Una simile apertura, come si può ben immaginare, lasciò interdetti i giudei tradizionalisti, non solo perché essi difendevano strenuamente la necessità di un'osservanza esteriore della Legge, che nasceva dalla lettura in chiave letterale delle Scritture, ma anche perché essi individuarono, nel suo specifico, una chiara propensione ad accogliere lo straniero in seno al popolo di Dio (in merito a ciò, si guardi soprattutto, Mt 5:20).

In realtà, con ogni probabilità, Yeshùà non si era mai posto un simile problema: come ho scritto in precedenza, egli operò in Israele e a favore di Israele, per cui il suo interesse primario era quello di agire a beneficio del suo popolo, che è il popolo di Dio, indipendentemente da tutto il resto. A tal proposito, si legga l'episodio narrato in Mt 8:5-9, con particolare riferimento al versetto 7 che, al di là dalle nostre traduzioni italiane, dovrebbe essere inteso come un "e quindi io dovrei prendere e venire per guarire lo schiavo tuo?".

⁶⁷ πληρῶσαι: *plerôsai*, significa "realizzare", "portare a termine", "dare compimento".

⁶⁸ μακάριοι: *makáριοι*, plurale di μακάριος, *makários*, è un aggettivo che significa "beati", ma anche "ricchi", "fortunati".

⁶⁹ Ἑμεῖς ἐστε τὸ ἄλας τῆς γῆς: *uméis éste to álas tés gés*, significa "Voi siete il sale della terra".

⁷⁰ Ἑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου: *uméis éste to fós tú kósmu*, significa "Voi siete la luce del mondo".

Se proprio ci fu un'apertura allo straniero da parte di Yeshùà, essa non avvenne prima della sua crocifissione, quando perdonò colui che il cattolicesimo è solito chiamare "buon ladrone" e identificare in San Disma (Lc 12:39-42). Quest'individuo, secondo alcuni, infatti, era un nomade e un pagano, il che fu interpretato, con il senno di poi, alla luce di quello che sarebbe stato l'atteggiamento della chiesa nei confronti di coloro che non appartenevano a Israele. Sinceramente, a mio giudizio, questo è un bel volo pindarico, basato su quel *bias* cognitivo che, pur riconoscendo nella generalizzazione un processo mentale utile ad accelerare il ragionamento, dimostra anche come essa vada troppo spesso a discapito dell'accuratezza di conclusioni e valutazioni finali.

Alla luce di ciò, si può ritenere che una vera apertura allo straniero non si ebbe che dopo la resurrezione e, nello specifico, quando, alla Pentecoste, tutti i credenti si riunirono insieme, in assemblea, a Gerusalemme, la città santa (Is 28:2, 60:14; Sl 46:4), quella in cui Dio avrebbe inaugurato il suo Regno (Is 60: 1-4), come effettivamente fu (Lc 24:47). Questo evento, narrato in At 2:1-13, infatti, ci dimostra che, intorno alla prima comunità dei discepoli, che pure aveva subito un duro colpo quando il loro maestro era stato arrestato (Mt 26:56), si andò a formare, per mezzo della discesa del santo spirito di Dio, una comunità molto grande, una comunità molto forte, una comunità in crescita (At 2:41). Fu così, quindi, che la chiesa si fece davvero definita ed individualizzata, fino a muoversi come un organismo indipendente dal Tempio, capace di unire le persone più diverse in un unico credo fondamentale: quello che sta nel riconoscimento di Yeshùà come Cristo, Signore e Salvatore.

In effetti, in virtù della missione che si attribuiva, la chiesa di Gerusalemme iniziò ad andare per il mondo, proclamando la buona notizia e invitando *tutte* le genti, gentili inclusi, alla fede (Mt 28:19). In particolare, essa passò dal territorio della Giudea alle località circostanti, dove lavorò in maniera sempre più capillare, tanto da coinvolgere soggetti sempre più numerosi e sempre più diversi tra loro (At 11:9-21). Tra tutti questi soggetti, a fare la differenza furono proprio i credenti di lingua straniera, ossia i convertiti dal paganesimo, i quali diedero una grossa spinta alla diffusione del messaggio di Yeshùà tra coloro che non comprendevano l'ebraico. Dunque, non fu un caso se una floridissima chiesa, seconda solo a quella di Gerusalemme, si formò ad Antiochia, una delle città più importanti dell'Impero Romano.

Sul pensiero cristiano

Quando la chiesa iniziò ad affermarsi e il messaggio di Yeshùà a diffondersi, il modello greco era già abbondantemente in crisi. Vero è che diversi pensatori romani ne riconoscevano ancora la supremazia, soprattutto in virtù del contributo filosofico che era stato dato durante l'ellenismo (si pensi, a tal proposito, a Cicerone e Seneca, contemporanei di Yeshùà, oppure a Marco Aurelio, che

pur visse nel II secolo d.C.), ma è anche vero che i romani rivendicavano un'identità propria, emancipata da ciò che rispondeva alla greicità. In effetti, bisogna riconoscere che il pensiero latino era molto lontano e diffidente nei riguardi della pura speculazione intellettuale, propria della filosofia dell'essere, mentre rispondeva, più che altro, a tutta una serie di esigenze pratiche orientate a vivere bene e vivere meglio, ossia a vivere civilmente, cosa che aprì il passo allo sviluppo di quella disciplina che oggi chiamiamo giurisprudenza.

Ora, partire da queste considerazioni è molto importante per cogliere il pensiero della chiesa dall'evento della Pentecoste fino a Paolo. Esso, infatti, prende le distanze dal mondo greco e, in particolare, dalla filosofia dell'essere, come pure dal mondo romano e, in particolare, dal suo sistema legislativo. Inoltre, si discosta pure dal mondo giudaico, almeno se pensiamo alla pratica di fede legalistica dei giudei. Al contrario, nei discepoli di Yeshùa e, più in generale, in tutta la prima chiesa, si può individuare ciò che viene chiamata filosofia della via, l'amore per la sapienza di Dio.

Sulla filosofia della via

L'espressione filosofia della via, secondo alcuni, si deve a Paolo di Tarso, che definì seguaci della via coloro che ricalcavano, spiritualmente parlando, le orme del Messia (At 9:2), distinguendoli da quanti facevano setta (At 24:14).

A dirla tutta, però, il termine via non fu una trovata paolina, così come non lo fu, effettivamente, la parola filosofia. Mentre quest'ultima, come abbiamo abbondantemente constatato, appartiene al mondo greco, il primo può essere rintracciato già nel mondo ebraico laddove, nelle Scritture, compare il riferimento a una particolare linea di condotta e di azione che può essere approvata o non approvata da Dio (Gdc 2:22; 2Re 21:22; Sl 27:11, 32:8, 86:11; Is 30:21; Ger 7:23, 10:23, 21:8).

Ciò nonostante, come ho scritto prima, la filosofia della via non ha a che fare né con i greci né con i giudei o, meglio, se proprio ha a che fare con gli uni e con gli altri questo avviene solo in una certa misura. Nello specifico, infatti, la filosofia della via si pone come la forma più alta di conoscenza, quella di Dio, che si rivela misericordiosamente all'uomo, come il Padre, attraverso il Figlio. Credere nel Figlio, quindi, diventa l'unico modo per accedere al Padre, ossia per entrare nel Suo Regno, a partire da questa stessa terra. A tal proposito, è certamente un atto dovuto, da parte del credente, quello di dichiarare il proprio credo, ossia proclamare pubblicamente che Yeshùa è il Cristo, il Signore e il Salvatore. Tuttavia, ciò non è sufficiente: infatti, occorre che il messaggio, prima ancora di essere annunciato, venga interiorizzato, e cioè inciso nel proprio cuore e conservato nelle sue profondità, come fosse una verità di fede. È proprio da questa verità di fede che vengono ad esplicitarsi i principi del buon vivere cristiano, primo fra tutti quello di amarci gli uni con gli altri come fratelli,

che non risuonano come leggi imposte dall'alto, da rispettare nella loro esteriorità, bensì come un invito a esistere nel bene e per il bene.

Se consideriamo tutto questo, è piuttosto chiaro che il filosofo della via per eccellenza fu proprio Yeshùà, il quale si definì, peraltro, così: <<(…) Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se avete conosciuto me, conoscerete anche mio Padre; e fin da ora lo conoscete, e l'avete visto.>> (Gv 14:6-7).

La sapienza dei seguaci di Yeshùà, dunque, sta tutta qui: in quella predisposizione interiore che consente a ogni credente di vivere nel Suo nome, nella pace e nella gioia, nella grazia e nella gloria, nella verità e nella luce, in eterno.

Sul concetto di λόγος personale nella filosofia della via

Il concetto di λόγος fu centrale per la filosofia della via così come lo fu nella filosofia dell'essere. Non a caso, i Vangeli, primo fra tutti quello di Giovanni, si soffermano lungamente sulla questione, portando alla luce i diversi aspetti della parola, che può essere:

- rivelata (ad esempio, in Gv 14:23-24);
- testimoniata (ad esempio, in Gv 4:39);
- accolta (ad esempio, in Gv 2:22);
- interiorizzata (ad esempio, in Gv 15:3);
- salvifica (ad esempio, in Gv 12:46-50).

In ogni caso, comunque, la parola a cui si fa riferimento è sempre la parola di Dio, quella stessa parola che viene riconosciuta a monte della creazione, tanto che in molti la identificano con la sapienza a cui si riferisce Sir 24, mentre altri la considerano come una sua ipostasi. Con Yeshùà, però, la parola si fa piena e compiuta, vale a dire che assume un significato più complesso, profondo e definitivo, in relazione all'individuo, al suo modo di pensare e di agire, alla sua storia di vita e persino al suo destino finale. Non a caso, afferma Yeshùà in Gv 8:51: <<In verità, in verità vi dico: se uno osserva la mia parola, non vedrà mai la morte.>>. Ecco allora che con Yeshùà e, pertanto, con la filosofia della via, si assiste al trionfo di ciò che molti studiosi biblici, primo fra tutti Marcheselli, definiscono λόγος personale, ossia la potente manifestazione degli effetti che la parola divina ha sull'uomo a livello trasversale, nel suo mondo interno prima ancora che in quello esterno, nella sua esistenza attuale ma anche in quella futura. È proprio da qui che la parola va ad assumere un significato universale.

Conclusioni

A chiusura del nostro viaggio mi auguro, semplicemente, due cose: la prima è che vi abbia lasciato il ricordo di un'esperienza piacevole, la seconda è che vi abbia trasmesso il desiderio di viaggiare ancora. Anche il contesto della filosofia e, più in generale, della sapienza, nel quale ci siamo mossi,

è ancora tutto da esplorare e ciascuno di noi può farlo, magari condividendo le proprie scoperte con gli altri, a beneficio di tutti.

Personalmente, trovo che sarebbe davvero meraviglioso concedersi l'opportunità di viaggiare per una vita intera, senza darsi un limite delle pagine da scrivere, tornando più volte sui medesimi territori ma, ogni volta, con una consapevolezza diversa.

TORNA ALL'INDICE

Gianni Montefameglio

Lilyt (לילית)

Il termine biblico ebraico *lilyt* (לילית) è un *hapax legomenon*: compare in tutta la Bibbia una sola volta: in *Isaia* 34:14, che viene così tradotto:

“Le bestie del deserto vi incontreranno i cani selvatici, le capre selvatiche vi chiameranno le compagne; là Lilit farà la sua abitazione, e vi troverà il suo luogo di riposo”	<i>Nuova Riveduta</i>
“E quivi si scontreranno le fiere de' deserti co' gufi; ed un demonio griderà all'altro; quivi eziandio si poserà l'uccello della notte e si troverà luogo di riposo”	<i>Diodati</i>
“Le iene si azzufferanno con gatti selvatici, i capri si passeranno la voce, e là ancora vi faranno sosta le nottole , che vi trovano quieta dimora”	<i>La Bibbia concordata</i>
“Le bestie del deserto s'incontreranno con le bestie che ululano, i capri si chiameranno l'un l'altro; vi si stabiliranno anche le civette e vi troveranno un luogo di riposo”	<i>Nuova Diodati</i>
“Bestie selvatiche si incontreranno con iene, i sàtiri si chiameranno l'un l'altro; là si poserà anche Lilit e vi troverà tranquilla dimora”	<i>CEI 2008</i>
“Gli animali del deserto vi si raduneranno, le capre selvatiche si lanceranno il richiamo. Il demonio Lilit andrà a cercarvi un posto tranquillo”	<i>TILC</i>
“E i frequentatori delle regioni aride devono incontrare animali ululanti, e perfino il demonio a forma di capro chiamerà il suo compagno. Sì, là il caprimulgo certamente starà a suo agio e si troverà un luogo di riposo”	<i>TNM 1987</i>
“Gli animali del deserto si incontreranno con le bestie ululanti, e le capre selvatiche chiameranno le loro compagne. L'uccello notturno si stabilirà lì e vi troverà un luogo in cui riposare”	<i>TNM 2017</i>
“Si incontreranno le bestie del deserto con gli sciacalli, e il caprone chiamerà il proprio compagno; e là sosterà lo spettro notturno e troverà per sé requie”	<i>Bibbia ebraica</i> a cura di Rav Disegni

“Le bestie del deserto vi s'incontreranno coi cani selvatici, il satiro vi chiamerà il compagno; qui lo spettro notturno farà la sua dimora, e vi troverà il suo luogo di riposo”	Riveduta 2020
--	---------------

TRADUZIONE CONVENZIONALE DEL TESTO EBRAICO ORIGINALE
 וּפְגָשׁוּ צַיִים אֶת-אֵיִים וְשָׁעִיר עַל-רַעְיוֹהוּ יִקְרָא אֶכְ-שָׁם הַרְגִיעָה לִילִית וּמִצָּאָהּ לָהּ מְנוּחַ
ufagshù tzyým et-yým vesayr al-retzèhu yqrà ach-shàm hirghiah liylýt umatzàh làh manòakh
 e s'incontreranno bestie del deserto con sciacalli, e capra con compagna di essa chiama,
 certo là sosterà **lilit** e troverà per essa riposo

Nella *Bibbia ebraica* a cura di Rav Disegni (Editrice La Giuntina, Firenze) è apposta questa nota in calce relativa a “lo spettro notturno”: «La traduzione è congetturale e può anche intendersi: animale notturno». La *TNM* del 1987 annotava: «Ebr. lilit; probabilmente un uccello notturno». Nonostante il “probabilmente”, però, traduceva “il caprimulgo”. Questo uccello, paragonabile al succiacapre, è un volatile crepuscolare e notturno, legato a credenze leggendarie che ne hanno fatto un uccello-vampiro. In verità, i succiacapre frequentavano al tramonto le greggi a caccia di insetti e parassiti del bestiame, molto abbondanti tra gli animali da pascolo. Il che non si addice al contesto del passo isaiano che menziona luoghi aridi e desertici. La nuova *TNM* (2017) fa infatti marcia indietro e si limita a tradurre “uccello notturno”. Ciononostante, una pubblicazione della Watchtower insiste sul caprimulgo e alla voce *Caprimulgo* recita: «Animale menzionato nella descrizione dell’annientamento completo di Edom fra gli animali che ne avrebbero popolato le rovine. (Isa 34:14) Il termine ebraico è stato tradotto “civette” (*CEI*), “nottole” (*Ga*), “caprimulgo” (*NE; NM*), mentre la versione a cura di Nardoni si limita a traslitterare il nome, “Lilit”»; «In quanto alle probabilità di trovare un uccello del genere nell’arida regione di Edom,» - continua la stessa pubblicazione - «si sa di certe varietà di questo uccello che abitano in zone desertiche. Un caprimulgo egiziano (*Caprimulgus aegyptius*) vive quasi esclusivamente nel deserto, dimorando fra i boschetti di acacie e i tamarischi e andando in cerca di cibo al crepuscolo. Un altro (*Caprimulgus nubicus*) è presente nelle frange desertiche fra Gerico e il Mar Rosso, e quindi in regioni simili all’antica Edom». – *Perspicacia nello studio delle Scritture*, vol. 1, pag. 429.

Abbandonando teorie e supposizioni, cosa sappiamo del termine ebraico לַיִלִית (*liylýt*)? Intanto, è un sostantivo femminile. La radice del nome – לַיִל (*laiyl*) –, diffusa in tutte le lingue semitiche, ha a che fare col termine לַיְלָה (*làylah*), “notte”. La famiglia lessicale di *liylýt* (לַיִלִית) è dunque legata al concetto di “notte”.

Liylýt è un demone notturno femminile. Lo scenario evocato da *Is 34* è molto lugubre e funesto:

Is 34:	CONTENUTO
1	Le nazioni sono invitate ad avvicinarsi e ad ascoltare
2	Yhvh è indignato e promette distruzione
3	I cadaveri degli uccisi emaneranno un gran fetore
4	I loro eserciti cadranno come foglie secche

5	Il giudizio divino calerà su Edom (gli edomiti, discendenti di Esaù e nemici di Israele)
6	Ci sarà un grande massacro nel paese di Edom
10	Di generazione in generazione la terra edomita resterà desolata
11	Vi abiteranno solo animali
13	Vi cresceranno rovi ed erbacce
14	Vi troveranno dimora gli animali del deserto
15	Vi si annideranno i serpenti
16, 17	Così è stabilito da Yhvh

In *Is* 34:1-12 viene descritta la fine che spetta alle nazioni, le quali sono invitate ad ascoltare quale sarà il loro destino. In *Is* 34:5-17 è descritto in particolare il castigo di Edom. **Il testo è scritto in poesia.** Con la consueta concretezza ebraica, il brano è ricco di suggestive metafore che non sono da prendersi alla lettera. Eccone alcune:

34:3	Il sangue dei cadaveri è talmente tanto che scioglie le montagne
34:4a	Perfino il cielo va in sfacelo e si accartoccia come un rotolo di papiro
34:4b	Viti e fichi (le piante per eccellenza della Palestina) non potranno più crescere
34:5	La spada di Dio, di per sé già metaforica, viene addirittura personificata
34:6	Lo sterminio è paragonato ad un sacrificio celebrato nella città di Bosra, la capitale
34:7	Perfino i bovini cadranno e il loro sangue inzupperà la terra
34:9	I torrenti si trasformeranno in pece e la polvere in zolfo
34:10	Si sprigionerà un incendio che non si spegnerà e il cui fumo salirà per sempre

È in questo conteso *poetico* carico di allegorie che fa la sua comparsa Lilit. Andare a cercare di stabilire di quale animale si tratti ha del ridicolo. Sarebbe come voler determinare il tipo di pece del v. 9. Perché mai darsi la pena individuare di quale volatile si tratti? Perché la Watchtower si prende la briga di insistere sul caprimulgo? Il motivo per cui il passo isaiano viene preso scioccamente alla lettera sta dietro e fa capolino in questa osservazione fatta dalla succitata pubblicazione: «Molti studiosi vorrebbero dimostrare che il termine ebraico sia stato mutuato dall'antico sumero e accadico e che derivi dal nome di un personaggio mitologico femminile, un demone dell'aria (*Lilitu*)» (*Ibidem*), che subito dopo cerca di smentire, citando l'accademico Godfrey Rolles Driver. Si ha forse un infondato timore di riconoscere che viene citato un demone notturno femminile?

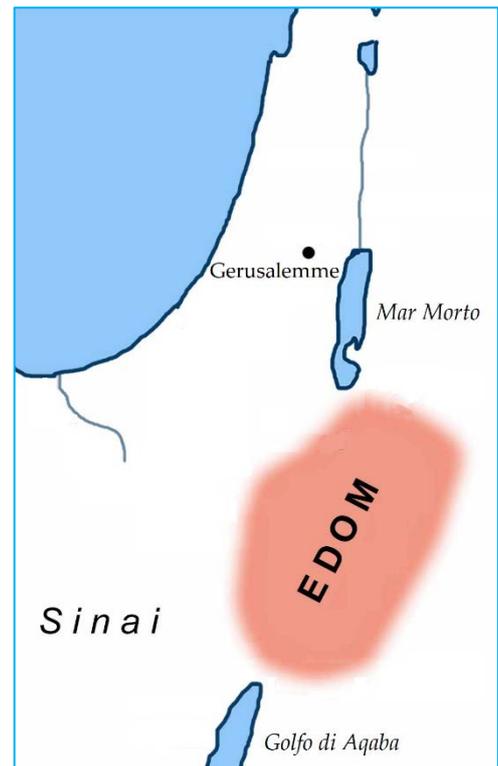
Per giungere al particolare (Lilit, nel nostro caso) occorre partire dal generale. La *Nuova Riveduta* dà questo titolo al cap. 34 di *Isaia: Profezia contro Edom. La Bibbia concordata* gli dà come titolo *Giudizio contro il mondo e le nazioni*, con i sottotitoli *Crollo universale* per i vv. 1-4 e *La spada del Signore su Edom* per i vv. 5-17. La nuova *TNM* ha nel sommario su *Isaia*:

34 La vendetta di Geova sulle nazioni (1-4)
Edom rimarrà desolato (5-17)

I capitoli 34 e 35 di *Isaia* sono definiti dagli esegeti *Nuova apocalisse*. In due quadri grandiosi vi si descrivono lo sterminio di Edom (cap. 34) e il ritorno a Sion (cap. 35) degli ebrei per una via santa che attraverserà il deserto, divenuto per l'occasione un roseto.

Storicamente, *Is* 1-39 si riferisce ai fatti accaduti fino all'esilio babilonese dei giudei. Al cap. 33 viene annunciato il giudizio di Dio sui nemici del suo popolo e viene preannunciato il glorioso futuro di Gerusalemme. Si arriva così ad *Is* 34 con la profezia della totale distruzione e scomparsa di Edom.

Dopo la distruzione di Gerusalemme nel 587 prima della nostra era e la deportazione dei giudei in Babilonia, toccò agli edomiti (cfr. *Ger* 25:15-17,21). Sotto Nabonide (conosciuto anche come Nabonedo), l'ultimo re caldeo di Babilonia, i babilonesi annientarono Edom, nonostante gli edomiti avessero preso parte al saccheggio della città santa e allo sterminio degli ebrei (*Sl* 137:7; *Abdia* 11-14). Un secolo dopo la campagna di Nabonide contro gli edomiti, *Mal* 1:3 attestò: "Ho odiato Esaù [= Edom]; **ho fatto dei suoi monti una**



desolazione e ho dato la sua eredità agli sciacalli del deserto". E, in più, al verso seguente: "Se Edom dice: «Noi siamo stati annientati, ma torneremo e ricostruiremo i luoghi ridotti in rovine», così parla il Signore degli eserciti: «Essi costruiranno, ma io distruggerò. Saranno chiamati "Territorio dell'empietà", "Popolo contro il quale il Signore è sdegnato per sempre"»". – NR.

La terra di Edom, dunque, divenuta **una desolazione abitata dagli sciacalli del deserto**. Eccoci così dal generale al particolare della desertica terra edomita divenuta *habitat* degli "sciacalli del deserto [תַּנְוֹת מִדְבָּר (tannòt midbàr)]". Quest'ultima espressione si richiama ad *Is* 34:13, in cui è detto che Edom "diventerà luogo di sciacalli" (NR). Restringendoci al deserto si entra ancor più nel particolare: vi troveremo diversi animali e Lilit. Per capire meglio il loro ruolo si tenga presente questa mutazione:

Edom > deserto

Nella Bibbia il deserto è pieno di figure spettrali. Già in *Gn* 36:24 si leggeva che Ana, figlio di Sibeon, trovò gli *yemim* (יַמִּים) nel deserto. Questo vocabolo viene di solito tradotto "acque/sorgenti calde", tuttavia la LXX non lo tradusse e lo traslitterò in Iamuv (*Iamin*). La *Bibbia di Re Giacomo* tradusse: "[Ana] trovò *i muli* nel deserto, mentre pascolava gli asini". La verità è che *yemim* (יַמִּים) è un termine dubbio; tra l'altro è un *hapax legomenon* e lo si trova solo in *Gn* 36:24. Secondo il *Midràsh*, il metodo di esegesi biblica seguito dalla tradizione ebraica, gli *yemim* (יַמִּים) sono demoni; questi, insieme agli *tzyým* (צִיָּים), che troviamo in *Is* 34:14, sono esseri mitici che popolano il deserto.

 Gli abitatori del deserto 		
<i>Is</i> 13:21	“Sosteranno là gli <i>tzyým</i> [צַיִם] ... i <i>seyryým</i> [שְׂעִירִים] danzeranno là”	
<i>Is</i> 13:22	“... gli <i>yým</i> [אֲיִים]”	
<i>Is</i> 34:14	“E si incontreranno gli <i>yým</i> [אֲיִים] con gli <i>yým</i> [אֲיִים] ... là sosterà <i>liylyt</i> [לִילִית]”	
<i>Ger</i> 50:39	“Abiteranno gli <i>tzyým</i> [צַיִם] con gli <i>yým</i> [אֲיִים]”	
Gli <i>tzyým</i> (צַיִם) I <i>seyryým</i> (שְׂעִירִים)	satiri	<i>Liylýt</i> (לִילִית) La strega della notte
La natura caotica del deserto, che è ancora fermo alla condizione primordiale		
<i>Dt</i> 32:10	“[Quando l’Altissimo diede alle nazioni la loro eredità ... egli fissò i confini dei popoli ... Giacobbe [= Israele] è la porzione della sua eredità (vv. 8 e 9)]. Egli lo trovò in una terra deserta [בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתֵהוֹן] (<i>beèretz midbàr uvetòhu</i>), “in terra di deserto e in terra informe”, in una solitudine piena d’urli e di desolazione”. – <i>NR</i> ; cfr. <i>Gn</i> 1:2.	
<i>Is</i> 34:11	“Il Signore vi stenderà la corda della desolazione [תְּהוֹן] (<i>tòhu</i>), il livello del deserto”. – <i>NR</i> ; cfr. <i>Gn</i> 1:2.	
<i>Ger</i> 4:23-26	“Io guardo la terra, ed ecco è desolata e deserta [תְּהוֹן וְבֵהוּ] (<i>tòhu vavòhu</i>)] ... Guardo, ed ecco non c’è uomo ... Guardo, ed ecco il Carmelo è un deserto [הַמִּדְבָּר] (<i>hamidbàr</i>), “il deserto”; tutte le sue città sono abbattute davanti al Signore”. – <i>NR</i> ; cfr. <i>Gn</i> 1:2.	
<i>Gb</i> 6:18	“S’inoltrano nel deserto, e vi periscono”. – <i>NR</i> .	
Il deserto come risultato dell’azione distruttiva di Dio		
<i>Dt</i> 29:22	“Vedranno che tutto il suo suolo sarà zolfo, sale, arsura e non vi sarà più sementa, né prodotto, né erba di sorta che vi cresca, come dopo la rovina di Sodoma, di Gomorra, di Adma e di Seboim che il Signore distrusse nella sua ira e nel suo furore”. – <i>NR</i> .	
<i>Sof</i> 2:9	“Moab diventerà come Sodoma e Ammon come Gomorra: una selva di ortiche, una salina, un deserto per sempre”. – <i>NR</i> .	
<i>Gle</i> 2:3	“Prima di lui, il paese era come il giardino dell’Eden; dopo di lui, è un deserto desolato; nulla gli sfugge”. – <i>NR</i> .	
Stessa sorte per Edom		
<i>Ger</i> 49:17,18	“Edom diventerà una desolazione; chiunque vi passerà vicino rimarrà stupito e si metterà a fischiare a causa di tutti i suoi flagelli. Come avvenne al sovvertimento di Sodoma, di Gomorra e di tutte le città a loro vicine», dice il Signore, «nessuno più abiterà in questo luogo, non vi risiederà più nessun figlio d’uomo». – <i>NR</i> .	





La fauna malvagia e spettrale che abita la terra trasformata da Dio in deserto



<i>Is</i> 13:19-22	“Babilonia, lo splendore dei regni, la superba bellezza dei Caldei, sarà come Sodoma e Gomorra quando Dio le distrusse. Essa non sarà mai più abitata, di epoca in epoca nessuno vi si stabilirà più; l'Arabo non vi planterà più la sua tenda, né i pastori vi faranno più riposare le loro greggi; ma vi riposeranno le bestie ¹ del deserto e le sue case saranno piene di gufi; vi faranno dimora gli struzzi, le capre selvatiche ² vi balleranno. Gli sciacalli ³ ululeranno nei suoi palazzi, i cani selvatici nelle sue ville deliziose”. – <i>NR</i> .
<i>Ger</i> 50:39,40	“Gli animali ¹ del deserto, con gli sciacalli ⁴ , l'abiteranno, e vi si stabiliranno gli struzzi; nessuno vi abiterà più per sempre, non sarà più popolata di generazione in generazione. Come avvenne quando Dio distrusse Sodoma, Gomorra, e le città circostanti», dice il Signore, «nessuno più vi abiterà, non vi risiederà più nessun figlio d'uomo». – <i>NR</i> .
1	<i>tzyým</i> (צִיִּים) – Lo <i>tzyý</i> (צִי) è un essere non identificato del deserto, un demone. - Cfr. <i>Sl</i> 72:9, in cui “gli abitanti del deserto” di <i>TNM</i> sono gli <i>tzyým</i> .
2	<i>seyryým</i> (שְׂעִירִים) – Il <i>sayr</i> (שְׂעִיר) è un capro (<i>Gn</i> 37:31; <i>Lv</i> 4:24) o un satiro, come in <i>Lv</i> 17:7.
3	<i>tannim</i> (תַּנִּינִים) – Il <i>tannin</i> (תַּנִּין) è un drago o mostro marino (<i>Is</i> 51:9), un coccodrillo (<i>Ez</i> 29:3), un serpente (<i>Es</i> 7:9). Per <i>NR</i> è uno sciacallo, così come il n. 4
4	<i>yým</i> (אֵיִים) – Lo <i>iy</i> (אֵי) è uno sciacallo. – Cfr. <i>Is</i> 13:22;34:14.

Il *satiro* (dal greco antico *σάτυρος*, *sátyros*) è una divinità minore, una figura mitica. Il termine “satiro” è stato usato in alcune versioni bibliche per tradurre l'ebraico *sayr* (שְׂעִיר), al plurale *seyryým* (שְׂעִירִים). Si tratta di un tipo di demone peloso, come in *Lv* 17:7 e in *Is* 13:21.

Ora si analizzino questi passi in cui sono menzionati i “satiri”:

PASSO	NR	Testo Masoretico	LXX greca
<i>Is</i> 13:21	“capre selvatiche”	שְׂעִירִים (<i>seyryým</i>), “satiri”	δαίμονια (<i>daimònia</i>), “demoni”
<i>Is</i> 34:14	“bestie del deserto” “cani selvatici” “capre selvatiche” “Lilit” *	צִיִּים (<i>tzyým</i>) אֵיִים (<i>yým</i>), “sciacalli” * שְׂעִיר (<i>sayr</i>), “satiro” *	δαίμονια (<i>daimònia</i>), “demoni” Non menzionati
<i>Lv</i> 17:7	“idoli a forma di capri”	שְׂעִירִים (<i>seyryým</i>), “satiri”	μάταια (<i>màtaia</i>), “inutili”
<i>2Cron</i> 11:15	“demòni”	שְׂעִירִים (<i>seyryým</i>), “satiri”	εἰδωλα (<i>èidola</i>), “idoli”
* Per la nuova <i>TNM</i> gli sciacalli (<i>yým</i>) sono “bestie ululanti”; il singolare “satiro” (<i>sayr</i>) diventa il plurale “capre selvatiche” e Lilit diventa “l'uccello notturno” con l'alternativa “caprimulgo” nella nota in calce.			

I satiri. Dai passi sopra citati possiamo vedere che tali esseri mitologici, i satiri, furono fatti equivalere dagli ebrei alessandrini:

- ai δαίμονια (*daimònia*), “demoni”;

- ai μάταια (*màtaia*), “inutili”:
- agli εἰδωλα (*èidola*), “idoli”.

In “una regione desolata” (*Lv 16:22*, nuova *TNM*) – nella Bibbia: “in terra [di] separazione [אַל־אַרְצָה הַגֵּרָה (*el-èretz ghsèràh*)]” – veniva inviato “il capro, nel deserto [אַת־הַשְּׁעִיר בַּמִּדְבָּר (*et-hasáyir bamidbàr*)]” su cui erano state caricate le colpe del popolo ebraico. *Sl 103:12* segna l’enorme distanza che Dio pone tra il suo popolo e il peccato. Questa terra desertica e isolata è l’antitesi della “terra dei viventi” (*NR*), più precisamente “terra [dei] vivi [אַרְצַת חַיִּים (*èretz khayým*)]” (*Is 53:8*). Questa terra desertica e isolata è la terra dei morti. È lì che viene scaraventato il potente faraone egizio a cui Yhvh dice: “Ti getterò nel deserto, te e tutti i pesci dei tuoi fiumi”. - *Ez 29:5*, *NR*.

È in tutto questo desertico scenario di morte e distruzione che troviamo strani esseri dalle sembianze animali: satiri e demoni, tra cui il demone femminile Lilìt.

Il tentativo della *TNM* di nascondere questa realtà, alterando il significato dei termini biblici per distorcerne in senso, ha dietro di sé un che di bigotto che nasconde il timore di veder riconosciuti gli esseri immondi che abitano il deserto. Non è un controsenso che la Watchtower, editrice della *TNM*, insegni la reale esistenza di satana e dei demoni. Proprio perché ci crede, ammettere che molti di essi abitano i deserti sarebbe una smentita alla loro dottrina, perché ha del ridicolo credere che satiri e demoni infestino i deserti. Prendere la Bibbia alla lettera porta a questi risultati.

Come spiegare allora i testi biblici che menzionano satiri e demoni dimoranti in terre desolate?

Si tratta di **semplici paragoni poetici per meglio sottolineare idee proprie della spiritualità israelitica**. Sono immagini poetiche i satiri che danzano per la caduta di Babilonia e dell'Idumea (*Is 13:21*) e che si richiamano tra loro: “Satiri s’incontrano con sciacalli e un capro-satiro chiama la sua compagna, là certo troverà riposo per sé Lilìt” (*Is 34:14*, traduzione dal testo ebraico). Era la **fantasia popolare** che faceva abitare i deserti da satiri, da *Lilith* e da spiriti malvagi. Così ancora nel primo secolo: “Quando uno spirito impuro esce da un uomo, se ne va per luoghi aridi in cerca di un posto in cui riposare” (*Mt 12:43*, nuova *TNM*); “L’angelo gridò a gran voce: «È caduta! Babilonia la Grande è caduta, ed è diventata dimora di demòni e rifugio di ogni spirito impuro e di ogni uccello impuro e ripugnante!»” (*Ap 18:2*, nuova *TNM*). Si tratta di metodi che ancora oggi noi utilizziamo senza peraltro credere ai miti soggiacenti. Noi pure diciamo che un tale è un satiro, un Ganimede, un Adone, un Orfeo, un vampiro, una sirena, una strega, ma solo per indicare che quella persona ha attitudini simili a tali esseri leggendari, ai quali ora non crediamo ovviamente più.

TORNA ALL’INDICE

Stefania Lauri

Il giorno della morte di Yeshùà

Il professor Costantino Sigismondi nel suo trattato intitolato *L'astronomia del Venerdì Santo e l'ora della Sindone* (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum) riporta la seguente parte di uno studio del mio collega Gianni Montefameglio:

5.2 Quando già splendevano le luci del Sabato

Si noti *Lc 23:54*: “Era il giorno della Preparazione, e stava per cominciare il sabato” (NR). CEI traduce così: “Era il giorno della parascève e già splendevano le luci del sabato”. Qualcuno tenta di tradurre “cominciava ad albeggiare il sabato”. Il testo greco originale ha: ἐπέφωσκεν (*epèfosken*). Si tratta del verbo greco ἐπιφώσκω (*epifòsko*) che indica il “crescere di luminosità”, che è una forma di ἐπιφάσκω (*epifàusko*), “spendere sopra”, a sua volta una forma di ἐπιφαίνω (*epifàino*) che indica l’“apparire”, anche di stelle (*Vocabolario del Nuovo Testamento*).

Nelle Scritture greche il verbo ἐπιφώσκω (*epifòsko*) lo troviamo solo due volte: qui in *Lc 23:54* e in *Mt 28:1*, troppo poco per desumerne il pieno significato. Per comprenderne appieno il significato dobbiamo quindi ricorrere al vocabolario di greco. Il Rocci, il più autorevole vocabolario greco italiano, dà due definizioni: a) cominciare a splendere, b) far splendere.

Il significato di “cominciare a splendere” è esattamente quello dei due passi biblici che contengono il verbo. In *Mt 28:1* si ha: “Dopo il sabato, quando cominciava a sorgere la luce [τῆ ἐπιφωσκούσῃ (*te apifoskùse*); letteralmente: “alla cominciante a splendere”] del primo giorno della settimana”. In *Lc 23:54* si ha lo stesso significato: “Giorno era di preparazione e sabato cominciava a splendere [ἐπέφωσκεν (*epèfosken*)]” (*Nuovo Testamento Interlineare*, San Paolo). Che cosa “cominciava a splendere” in quel giorno della Preparazione delle Pasqua? TNM rende così: “Ora era il giorno della Preparazione e si appressava la luce serale del sabato”. Iniziavano ad accendersi le luci per il giorno festivo di Pasqua (15 *nissàn*), in cui sarebbe poi stato vietato accendere fuochi (*Es 35:3*). Era verso sera. Infatti, “le donne, che erano venute con lui dalla Galilea”, ebbero il tempo di seguire Giuseppe d’Arimatea (*Lc 23:50-53*; *Mt 27:57-60*; *Mr 15:43-46*; *Gv 19:38-42*) e di guardare “la tomba commemorativa e come era posto il suo corpo[di Yeshùà]”; poi “tornarono a preparare aromi e oli profumati. Ma il sabato, naturalmente, si riposarono secondo il comandamento”. – *Lc 23:55,56*.

Mt 27:57 specifica che era “tardo pomeriggio”, anzi, il testo greco dice: Ὀψίας δὲ γενομένης (*Opsias de ghenomènes*), “sera poi fattasi”. Si parla qui di Giuseppe d’Arimatea che “andò da Pilato e chiese il corpo di Gesù” (v. 58). Il passo di *Lc 23:54* dimostra quindi che il giorno finisce di sera, quando ne inizia uno nuovo.²¹

Alla nota n. 21 del suo trattato il professor Sigismondi precisa che tutto il testo del § 5.2 è ripreso

dal sito biblistica.it «creato dal dr. Gianni Montefameglio» e così commenta:

«L' autore propende per una cronologia diversa: morte di Gesù il mercoledì 14 nisan, resta nel sepolcro 3 giorni e 3 notti come Giona, 14-15;15-16 e 16-17 e risorge all'alba del 18. Mercoledì, 14 nissàn. Prima che faccia buio Yeshùà è posto nel sepolcro. Giovedì, 15 nissàn. “Sabato” (giorno festivo). Yeshùà è nel sepolcro: al tramonto si compie il primo giorno e la prima notte. Venerdì, 16 nissàn. “Passato il sabato, Maria Maddalena e Maria Giacomo e Salome comprarono aromi” (Mc 16:1). “Poi tornate, prepararono aromi e profumi”. – Lc 23:56. Yeshùà è nel sepolcro: al tramonto si compie il secondo giorno e la seconda notte. Sabato, 17 nissàn. Sabato settimanale. “Il sabato si riposarono, secondo il comandamento”. – Lc 23:56. Yeshùà è nel sepolcro: al tramonto si compie il terzo giorno e la terza notte. Yeshùà viene resuscitato. Domenica, 18 nissàn. Primo giorno della settimana (nostra domenica): le donne trovano la tomba vuota.»

Nella stessa nota 21 l' esimio professore del Centro Internazionale di Astrofisica Relativistica (ICRA), che possiede anche la Licenza in Sacra Teologia rilasciata dalla Pontificia Università Lateranense⁷¹, così commenta:

«L'ipotesi è suggestiva per il compimento dei 3 giorni nel sepolcro come Giona e per l'attività delle donne con gli aromi, ma manda a pallino tutta la cronologia, poiché il mercoledì 14 nissàn arriva solo negli anni 34 o 35, a seconda dell' algoritmo usato per stabilire, a posteriori, l'avvistamento della prima falce di Luna crescente. A queste datazioni giunse Isaac Newton che studiò approfonditamente l'argomento nel 1733.»

Si noti che l' autore parla di «stabilire, a posteriori, l'avvistamento della prima falce di Luna crescente». Ma, se si assume come punto di partenza il primo spicchio visibile della Luna crescente, non è forse ciò che, per usare le sue parole, «manda a pallino tutta la cronologia»? Il mese biblico non inizia con la Luna crescente, ma con in novilunio, che equivale all' esatto contrario del plenilunio. Nel novilunio sulla Luna non è visibile alcuna falce luminosa; il primo spicchio visibile appartiene alla Luna crescente, non al novilunio. L' esatto conteggio dei giorni del mese dipende dal novilunio: il giorno del novilunio è il primo giorno del mese. I giorni della settimana (domenica, lunedì, ecc.) sono invece indipendenti dal calendario e seguono il loro proprio ciclo ripetitivo.

L' autore propende per la tradizionale data di venerdì 3 aprile dell' anno 33 quale data della crocifissione. Sostenendo che «il mercoledì 14 nissàn arriva solo negli anni 34 o 35, a seconda dell' algoritmo usato per stabilire, a posteriori, l'avvistamento *della prima falce di Luna crescente*» (corsivo aggiunto per enfatizzare). Mettiamo dunque alla prova queste asserzioni impiegando un calcolatore astronomico.

Iniziamo col verificare la data tradizionale della crocifissione: il 3 aprile dell' anno 33, che dovrebbe cadere di venerdì:

⁷¹ La tesi di laurea di C. Sigismondi fu *Tematiche astronomiche nei Vangeli in prospettiva cristologica*, relatore prof. Romano Penna, Pontificia Università Lateranense, 1998.

Calendario Gregoriano		Calendario Ebraico	
Data	33 Aprile 3	Data	3793 Nisan 16
Tempo	00 : 00 : 00	Anno	Anno comune regolare (354 giorni)
Giorno	Domenica	Nello spazio sottostante apparirà il relativo glifema ebraico	
Anno	Anno Normale	Mese ebraico	ניסן

Non solo il 3 aprile 33 non cade di venerdì, ma corrisponde al 16 di *nissàn*. Se poi andiamo a calcolare la corrispondenza del 14 di *nissàn* nel nostro calendario, troviamo:

Calendario Gregoriano		Calendario Ebraico	
Data	33 Aprile 1	Data	3793 Nisan 14
Tempo	0 : 00 : 00	Anno	Anno comune regolare (354 giorni)
Giorno	Venerdì	Nello spazio sottostante apparirà il relativo glifema ebraico	
Anno	Anno Normale	Mese ebraico	ניסן

È sì un venerdì, ma quello del 1° aprile.

Ora verifichiamo l'asserzione secondo cui «il mercoledì 14 nissàn arriva solo negli anni 34 o 35»:

Calendario Gregoriano		Calendario Ebraico	
Data	34 Aprile 3	Data	3794 Nisan 28
Tempo	00 : 00 : 00	Anno	Anno comune difettivo (353 giorni)
Giorno	Lunedì	Nello spazio sottostante apparirà il relativo glifema ebraico	
Anno	Anno Normale	Mese ebraico	ניסן

Calendario Gregoriano		Calendario Ebraico	
Data	35 Aprile 3	Data	3795 Nisan 8
Tempo	00 : 00 : 00	Anno	Anno embolismico completo (385 giorni)
Giorno	Martedì	Nello spazio sottostante apparirà il relativo glifema ebraico	
Anno	Anno Normale	Mese ebraico	ניסן

Non collima. Perché? Lo spiega il professor Costantino Sigismondi stesso: «Il mercoledì 14 nissàn arriva solo negli anni 34 o 35, a seconda dell'algoritmo usato *per stabilire, a posteriori, l'avvistamento della prima falce di Luna crescente*» (corsivo aggiunto per enfasi). Se si parte dalla prima falce visibile del nostro satellite, il mese biblico non collima più con il nostro calendario.

A stabilire con esattezza una data ebraica biblica concorrono due fattori: 1) Il mese, il cui primo giorno deve corrispondere al novilunio, e 2) il ciclo settimanale, che è indipendente dal calendario. Si avrà così il giorno del mese, espresso con un numero cardinale (1, 2, 3 ... 14 ... 29/30), e il giorno della settimana (nostri domenica, lunedì, martedì ... sabato).

E l'anno? Perché il 30 (Montefameglio) e non il 33 (Sigismondi)? Quest'ultimo concorda col dato

storico ormai accertato che Yeshù nacque “a. C.”⁷² e riporta a pag. 4 del suo trattato questa tabella cronologica:

Chronologia Vitae Christi	
a. C. 8/7	Primo censimento in Giudea e nascita di Gesù
6	Fuga in Egitto e strage degli innocenti
4/3	Ritorno a Nazareth
d. C. 28	in autunno, o primavera del 29, Giovanni il Battista
29	Battesimo di Gesù ed inizio del suo ministero pubblico
30	Prima Pasqua pubblica in Gerusalemme (7 aprile)
31	Seconda Pasqua in Gerusalemme (25 aprile)
32	Terza Pasqua in Gerusalemme (14 aprile)
33	Passione Morte e Risurrezione (3-5 aprile)

Come si nota, il professor Sigismondi calcola tre Pasque durante la vita pubblica di Yeshù (negli anni 30, 31 e 32, nella sua tabella) e colloca la morte del Messia alla quarta Pasqua, pur non nominandola (anno 33 nella sua tabella). Si tratterebbe quindi di quattro Pasque. Dai Vangeli risultano invece chiaramente tre Pasque⁷³. Yeshù nacque nel 7 a. E. V. e la sintesi cronologica della sua vita è la seguente⁷⁴:

- 7 a. E. V. - Nascita di Yeshù.
- 27 E. V., autunno - Predicazione del Battista.
- 27 E. V., inverno - Battesimo di Yeshù.
- 28 E. V., Pasqua (aprile) - Purificazione del Tempio.
- 28 E. V., estate - Yeshù passa dalla Giudea alla Galilea attraverso la Samaria.
- 29 E. V., vicino alla Pasqua (aprile) - Moltiplicazione dei pani.
- 29 E. V. - Yeshù a Gerusalemme.
- 29 E. V., Pentecoste (aprile-maggio) - Episodio di Betesda.
- 29 E. V., Festa delle Capanne (settembre) - Discorso di Yeshù.
- 29 E. V., Festa della Dedicazione (dicembre) - Yeshù ai portici di Salomone nel Tempio.
- 30 E. V., marzo - Resurrezione di Lazzaro.
- 30 E. V., martedì notte 4 aprile (nel calendario ebraico già 5 aprile) - Ultima cena.
- 30 E. V., mercoledì 5 aprile - Morte di Yeshù.
- 30 E. V., sabato 8 aprile - Resurrezione di Yeshù.

Mettendo insieme tutti dati biblici e storici risulta che la morte di Yeshù avvenne mercoledì 3 aprile (= 14 di *nissàn*) dell'anno 30, e ciò è confermato dal calcolo astronomico:

Calendario Gregoriano	Calendario Ebraico
Data: 30 Aprile 3	Data: 3790 Nisan 14
Tempo: 00 : 00 : 00	Anno: Anno comune regolare (354 giorni)
Giorno: Mercoledì	Nello spazio sottostante apparirà il relativo glifema ebraico
Anno: Anno Normale	Mese ebraico: ניסן

La vera questione, però, più che astronomica è **teologica**. Il calcolo astronomico può solamente

⁷² Per evitare il paradosso che Cristo nacque “avanti Cristo” (a. C.) è preferibile scrivere a. E. V. (avanti Era Volgare).

⁷³ Per le prove scritturali si veda [La durata della vita pubblica di Yeshù.](#)

⁷⁴ Per i dettagli si veda [Sintesi cronologica della vita di Yeshù.](#)

confermare o smentire. La questione vera è posta da questa affermazione di Yeshùà:

“Allora alcuni scribi e farisei gli dissero: «Maestro, da te vogliamo vedere un segno». Ed egli rispose loro: «Una generazione malvagia e adultera pretende un segno! Ma non le sarà dato alcun segno, se non il segno di Giona il profeta. Come infatti *Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce*, così il Figlio dell'uomo resterà tre giorni e tre notti nel cuore della terra»”. – Matteo 12, 38-40, CEI 2008, il corsivo è nel testo.

Per dimostrare la sua messianicità Yeshùà diede un **unico** segno, il segno di Giona. Su questo **unico segno** egli si giocò tutta la sua credibilità. Tale **unico segno** ha un valore inestimabile, perché era *indipendente da lui*. Una volta morto, dal sepolcro non poteva influire in alcun modo sul segno. Tutto dipendeva da Dio. Risuscitandolo, l'Altissimo confermò che Yeshùà era davvero il suo Messia, il suo Cristo. E lo fece tramite il segno di Giona.⁷⁵

Coloro che fanno morire il loro “Gesù” di venerdì sera per farlo risuscitare di domenica, meno di un giorno e mezzo dopo, lo rendono un falso messia.

TORNA ALL'INDICE



Giuliano Colla

Il più bistrattato dei Dieci Comandamenti

NOTA DELLA REDAZIONE. Il seguente articolo è tratto dalla rivista



⁷⁵ Per la trattazione completa: https://www.biblistica.it/?page_id=3506.



IL PIÙ BISTRATTATO DEI DIECI COMANDAMENTI

Il terzo comandamento, che compare identico sia nell'Esodo che nel Deuteronomio, vieta di "pronunciare invano il nome del Signore tuo Dio". Basta un minimo di conoscenza della Torà per rendersi conto che anche questa è una prescrizione etica, come lo sono tutte le altre. Non attribuisce un valore magico e misterioso al tetragramma, ma si può riassumere in un colloquiale "non azzardarti a usare il nome di Dio per giusti-

ficare le tue azioni". Se si pensa a quel che è stato commesso in nome di Dio non si può non riconoscere il grande valore di questo comandamento. "Dio lo vuole", e partono i massacri delle Crociate. Re per "grazia di Dio" sono i re europei che hanno imperversato in Europa prosperando sulla miseria dei sudditi, e scatenando guerre solo per soddisfare le proprie ambizioni. "Uccideteli tutti, Dio riconoscerà i suoi" è la caritatevole di-

rettiva del legato apostolico al condottiero che avrebbe voluto massacrare solo gli Albigesi, risparmiando, bontà sua, i Cattolici, ma non sapeva come distinguerli. Fino ad una leader politica dei giorni nostri che si è fatta eleggere promettendo di “difendere Dio”!

L'impostazione generale della Torà è molto più “laica” di quanto chi la interpreta con bigotteria vuole far credere. Il rabbino Sierra, forse l'ultimo esponente dell'antica cultura ebraica “italiana” con oltre due millenni di storia alle sue spalle, molto meno influenzata da altre religioni e da altri ambienti culturali, come, ad esempio, la cultura ashkenazita, diceva: “la Torà non è né un libro di storia, né un trattato scientifico, è un testo di etica. Quando vi leggiamo qualcosa non dobbiamo chiederci se è vero, o scientificamente corretto, dobbiamo chiederci che cosa vuole insegnarci”.

Così la Torà ci insegna a diffidare dei miracoli. Davanti al Faraone Aronne trasforma la sua verga in serpente, ma i sacerdoti egizi fanno altrettanto (Shemoth 7,11). Sarà accaduto realmente? Nessuno può dirlo, ma con questo racconto la Torà ci dice che i miracoli non sono un segnale divino.

Allo stesso modo la Torà ci insegna a diffidare dei profeti. Devarim 18.21: “Come potremo riconoscere la parola che non fu pronunciata dal Signore? Quando il profeta parli nel nome del Signore, e la cosa (annunziata) non si verifichi e non avvenga; quella è la parola ch'il Signore non ha pronunciata, il profeta la pronunziò per propria tracotanza, non devi temere di lui.” L'insegnamento è: mai accettare la parola di un profeta “a scatola chiusa” (e magari verificare se le spade sono state veramente mutate in aratri

prima di proclamare che il rebbè di Brooklin è il Messia!).

Allora, che cosa vuole insegnarci il terzo comandamento? A non tirare in ballo Dio invano. A non usarlo per i nostri scopi. Da quelli più modesti e bigotti, come usarlo per ostentare la propria “ortodossia”, scrivendo D-o in luogo di Dio, o sbattendo un ד"ב su ogni pezzo di carta, a quelli più drammatici, come sabotare i tentativi di pace con i Palestinesi andando a insediarsi nei territori loro destinati dagli stessi accordi che hanno permesso la creazione dello stato ebraico, fino ad assassinare un Presidente troppo “morbidito”. In quel caso ci sarebbe anche un “non uccidere”, ma chi non rispetta il terzo se ne fa un baffo anche degli altri comandamenti! Ogni D-o o G-d o quel che sia, ogni ד"ב che troviamo è una violazione del terzo comandamento, un segno che qualcuno ha scelto di dare più importanza all'apparire un buon ebreo che a esserlo. Aggirare una proibizione storpiando una parola o usando una perifrasi non è certo quello che la Torà ci insegna.

Tanto per citare esempi illustri, nel Commento alla Torà di Dante Lattes (che di ebraismo qualcosa ne sapeva!), come nelle sue altre pubblicazioni, nella traduzione della Torà di Shadal (che anche lui ne sapeva parecchio) la parola Dio è scritta normalmente, e non c'è nessuna traccia di pleonastici (e blasfemi) “ד"ב”.

Se qualcuno dei nostri “chachamim”, invece di scimmiettare le peggiori bigotterie altrui, che non sono nelle nostre bimillinarie tradizioni, si preoccupasse almeno di rispettare e far rispettare i 10 comandamenti, terzo compreso, non faremmo un bel passo avanti?

Giuliano Colla

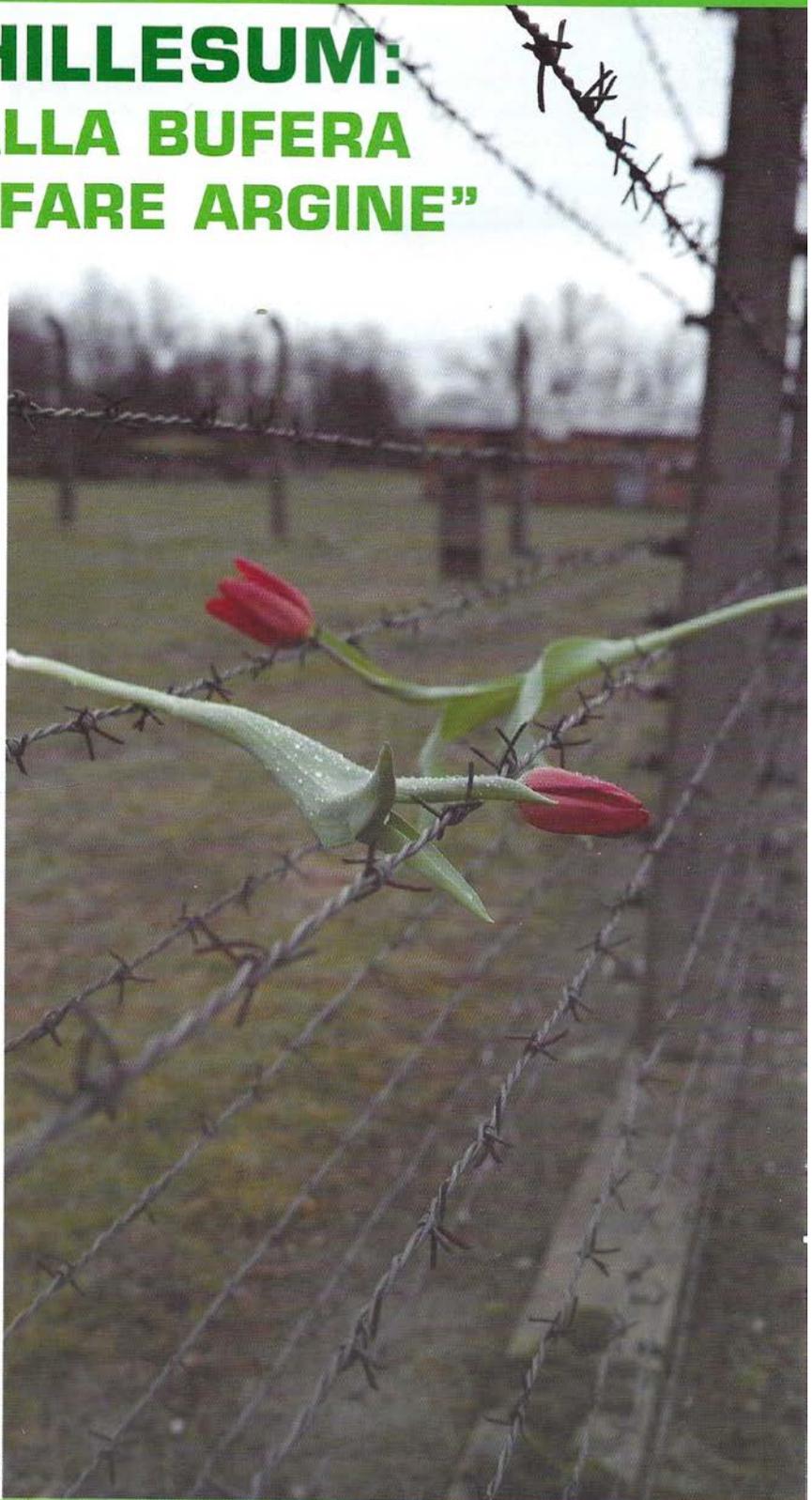
TORNA ALL'INDICE

NOTA DELLA REDAZIONE. Il seguente articolo è tratto dalla rivista ebraica *Karnenu, Terra e Popolo*, n. 2, dicembre 2023/5784.

ETTY HILLESUM: “DAVANTI ALLA BUFERA DOBBIAMO FARE ARGINE”

di **CARLO BARONI**
Giornalista del Corriere della Sera

Quando venne la notte non si spaventò: la stava aspettando. Guardava con gli occhi aperti le tenebre che la avvolgevano. Il Male che si manifestava senza una ragione. Etty Hillesum, il suo coraggio, la sua dignità tornano d'attualità in queste settimane dense di ombre e di atrocità. Lei che è stata una delle tante, troppe vittime della Shoah. Tornano alle mente le sue parole, raccolte in un Diario che dovrebbe essere una lettura obbligata per chi soffre di amnesia della storia. *Si deve, per così dire, attraversare la notte con mani vuote e aperte, mani dalle quali si è lasciato andare volontariamente il giorno. E solo dopo si può davvero riposare. E in quelle mani riposate e vuote, che non hanno voluto trattenere nulla, e nelle quali non c'è più alcun desiderio, ognuno di noi, al risveglio, riceve un nuovo giorno. Il nuovo giorno da accogliere ogni volta. Da pretendere. Il nuovo giorno che cancella l'odio e dà nuova linfa a quella memoria che è bastato neanche un secolo per annebbiare.* Etty conosceva l'antisemitismo. L'aveva provato sulla sua pelle. L'antisemitismo dei malvagi, ma anche quello degli ignavi che voltavano la faccia e passavano oltre. Complici e forse per questo persino più colpevoli di chi quel Male lo perpetrava. Ma davanti alla bufera possiamo fare argine. Perché chi ci vuole opprimere, cancellare, sterminare sa che alla fine non può niente. È sempre Etty Hil-



sonia-claure-C9SjFYg8mo-unsplash

lesum a scrivere in uno dei momenti più cupi: *Per umiliare qualcuno si dev'essere in due, colui che umilia e colui che è umiliato e soprattutto, che si lascia umiliare. Se manca il secondo, e cioè la parte passiva è immune da ogni umiliazione, questa evapora nell'aria. Tocca a noi non rassegnarci. Scovare dentro di noi l'umanità che gli altri vogliono seppellire con la violenza. Stamattina pedalavo lungo lo Stadionkade - continua Etty e*

po' spiacevole, possono privarci di qualche bene materiale o di un po' di libertà di movimento, ma siamo noi stessi a privarci delle nostre forze migliori col nostro atteggiamento sbagliato: col nostro sentirci perseguitati, umiliati e oppressi, col nostro odio e con la millanteria che maschera la paura. Già "non possono farci niente". Anche quando ci rapiscono e ci uccidono. Possono ferire il corpo, ma non potranno mai sopprimere

centrali e senza fondamento. Eppure viene da chiedersi a cosa siano servite le Giornate della Memoria, le visite ad Auschwitz e Mauthausen, le parole dei testimoni come Liliana Segre, i libri di Primo Levi, se basta un refolo di vento sbagliato per scatenare la tempesta dell'antisemitismo.

Noi che ci commuoviamo quando guardiamo *Schindler's List* e poi facciamo mille distinguo per giustificare adesso l'eccidio e l'odio contro chi è ebreo. Le svastiche sulle case, lo sfregio alle pietre d'inciampo, obbrobri che pensavamo ormai relegati ai libri di storia.

E allora la speranza di Etty risuona come una preghiera, che sgorga anche nella barbarie che imperverosa dentro le baracche del campo di sterminio di Westerbork. Sì, mio Dio, - scrive - *sembra che Tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la Tua responsabilità, più tardi sarai Tu a dichiarare responsabili noi.*

E quasi a ogni battito del mio cuore, cresce la mia certezza: Tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutar Te, difendere fino all'ultimo la Tua casa in noi. Esistono persone che all'ultimo momento si preoccupano di mettere in salvo aspirapolveri, forchette e cucchiari d'argento - invece di salvare Te, mio Dio. E altre persone, che sono ormai ridotte a semplici ricettacoli di innumerevoli paure e amarezze, vogliono a tutti i costi salvare il proprio corpo. Dicono: non prenderanno proprio me. Dimenticano che non si può essere nelle grinfie di nessuno se si è nelle Tue braccia.

Le "grinfie" erano quelle dei nazisti. Che hanno passato il testimone. Ma "grinfie" rimangono. Solo più subdole e bugiarde. Non bisogna avere paura a smascherarle. Anche adesso che la notte sembra infinita. Solo così il nuovo giorno non potrà tardare.



Immagine tratta da: <https://lima-ifesto.it/ety-hillesum-e-laudacia-d-pensare-il-bene-del-mondo>
<https://images.app.goo.gl/772v88pObr7xcGbc6i>

mi godevo l'ampio cielo ai margini della città, respiravo la fresca aria non razionata. Dappertutto c'erano cartelli che ci vietano le strade per la campagna. Ma sopra quell'unico pezzo di strada che ci rimane c'è pur sempre il cielo, tutto quanto. Non possono farci niente, non possono veramente farci niente. Possono renderci la vita un

quello che c'è dentro e alimenta la Vita vera. Parole di una forza estrema, l'invito a non rassegnarsi anche quando tutto sembra perduto. Come adesso che la fiducia nel genere umano viene meno. E ci si chiede a cosa sono serviti gli esempi, le immagini, le storie di chi è stato sterminato in nome di un Niente. Vittime di pregiudizi an-

TORNA ALL'INDICE

Rebecca Artom

L'“ultima generazione”, infinita, predetta dalla Watchtower

È noto che i Testimoni di Geova, guidati e mentalmente formati dall'americana Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, hanno il chiodo fisso della fine del mondo, che la “società” – la quale ha la sua sede principale a Warwick, nello Stato di New York – chiama “fine del sistema di cose”. Interpretando a modo suo la profezia di Yeshùa sulla fine *di Gerusalemme*, che troviamo in Matteo 24, la Society sostiene non solo che ha un secondo adempimento, ma ne stabilisce anche la data d'inizio: il 1914. In più, rifacendosi alle parole di Yeshùa che la *sua* generazione non sarebbe passata senza aver visto la distruzione della città santa, insegna che quella generazione è la nostra attuale.

Mentre Gesù se ne andava dal tempio, i suoi discepoli gli si avvicinarono per mostrargli **gli edifici del tempio**. A sua volta lui disse loro: “Vedete tutte **queste cose**? In verità vi dico: qui **non ci sarà affatto pietra che rimarrà sull'altra e che non verrà gettata giù**”.

Mentre sedeva sul Monte degli Ulivi, i discepoli gli si avvicinarono in privato e gli chiesero: “Dicci: quando avverranno queste cose, e quale sarà il segno della tua presenza e della conclusione del sistema di cose? [...] In verità vi dico che **questa generazione non passerà affatto finché tutte queste cose non siano avvenute**. Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno affatto.” – Mt 24:1-3,34,35, TNM.

Dicendo “**questa** generazione” Yeshùa si riferiva chiaramente alla sua, quella degli apostoli che gli avevano posto una precisa domanda: “Quando avverranno **queste cose**”? Il riferimento era alla distruzione del tempio di Gerusalemme: “Vedete tutte queste cose? In verità vi dico: **qui** non ci sarà affatto pietra che rimarrà sull'altra e che non verrà gettata giù” (Mt 24:2; cfr. Mr 13:1, 2; Lc 21:5, 6; si veda anche Lc 19:44). Ulteriore conferma ci viene dalle raccomandazioni di Yeshùa: “Quelli che sono nella **Giudea** fuggano verso i monti (Mt 24:16). Che mai c'entra tutto ciò con l'attuale generazione, la nostra? Chiaramente nulla, perché è della *sua* generazione che Yeshùa parlava.

Eppure, *La Torre di Guardia* (organo ufficiale della Watchtower) del 15 agosto 1962, conteneva alle pagine 483 e 484 un articolo intitolato *Il nuovo mondo di Dio verrà nella nostra generazione*. L'ennesimo articolo. In esso si dichiarava: «Il promesso nuovo mondo è vicino: verrà nella nostra generazione! Questa dovrebbe essere una buona notizia per coloro che amano la giustizia e basano la loro speranza sulla promessa di Dio che sarà presto adempiuta. La creazione da parte di Dio di “cieli nuovi e terra nuova” è in corso, e culminerà nei nostri giorni con la trionfante istituzione di un giusto nuovo mondo». Poi si ribadiva che «il nuovo mondo verrà entro la nostra generazione!». Più oltre si leggeva: «Perciò mentre questo mondo condannato è preso dall'angoscia e dalla perplessità, i veri

seguaci di Gesù alzano il capo con gioia, perché sanno che la generazione che è ancora in vita dal 1914 d.C. è la generazione che, come disse Gesù, avrebbe visto “succedere queste cose”, compresa la fine di questo mondo. La liberazione dei veri seguaci di Gesù nel nuovo mondo di Dio avverrà in questa generazione!».

Va evidenziata la precisazione «la generazione che è ancora in vita dal 1914 d.C.». *La Torre di Guardia* del 1° gennaio 1966, nel suo articolo *Una generazione degna di nota* (pagine 5-7) manteneva tale intendimento e, citando Luca 21:32 dalla propria versione biblica (TNM), poneva tra parentesi quadre la propria interpretazione: «“Veramente vi dico: Questa generazione [che è in esistenza dal 1914] non passerà affatto finché tutte le cose non siano avvenute”».

Dopo il non adempimento della previsione della Watchtower, che aveva fissato la fine per il 1975, *La Torre di Guardia* del 1° aprile 1979, pur mantenendo l’idea della generazione attuale quale ultima generazione, cercava di allargare le maglie e scriveva a pagg. 31 che «riguardo all’applicazione nel nostro tempo, la “generazione” non si applicherebbe logicamente ai bambini nati durante la prima guerra mondiale. Si applica ai seguaci di Cristo e ad altri che furono in grado di osservare quella guerra e le altre cose che hanno avuto luogo in adempimento del “segno” composto di Gesù. Alcuni di loro ‘non passeranno affatto finché’ non sia avvenuto tutto ciò che Cristo profetizzò, inclusa la fine del presente sistema malvagio». È oltremodo curioso che la Society parli di «altri che furono in grado di osservare quella guerra e le altre cose che hanno avuto luogo in adempimento del “segno” composto di Gesù». Nella prima guerra mondiale furono implicati l’Impero ottomano, la Germania, i russi, i britannici, la Mesopotamia, la Palestina, l’impero coloniale britannico, il Regno Unito, i *fedayyin* armeni, il Medio Oriente, l’Egitto, l’Italia, l’Austria-Ungheria, la Polonia, la Serbia, la Romania, la Francia, gli Stati Uniti d’America, la Bulgaria e altre popolazioni.



Il mondo intero fu testimone della prima guerra mondiale, per cui chi sarebbero gli «altri che furono in grado di osservare quella guerra e le altre cose che hanno avuto luogo in adempimento del “segno” composto di Gesù»? Nessuno, proprio nessuno dei testimoni della guerra mise il conflitto mondiale in relazione all’«adempimento del “segno”». In tutto il mondo gli unici a farlo furono i dirigenti della Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. L’asserzione della citata *La Torre di Guardia* è quantomeno equivoca.

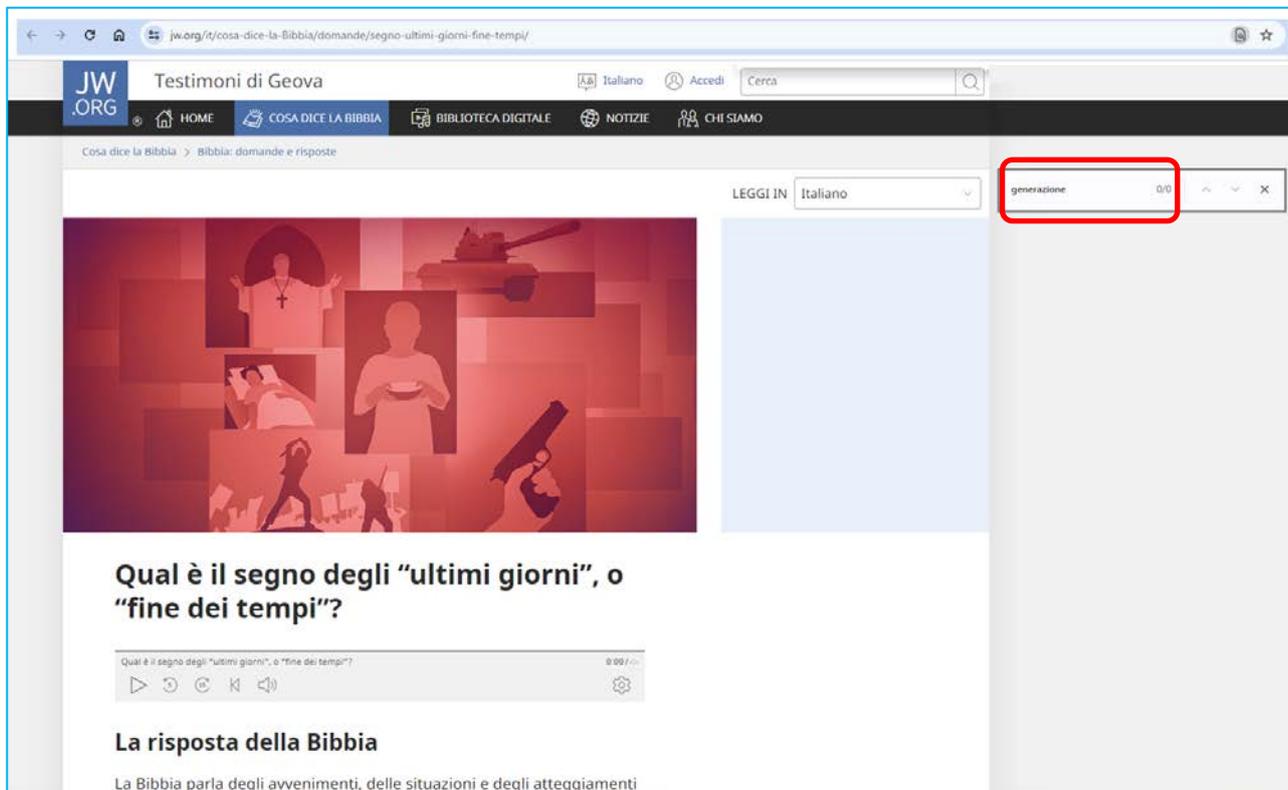
L’equivoco è sgombrato da *La Torre di Guardia* del 1° novembre 1995, che al § 12 a pag. 19 afferma che «nell’odierno adempimento finale della profezia di Gesù, “questa generazione” deve riferirsi ai popoli della terra che vedono il segno della presenza di Cristo ma non cambiano condotta». La pura e cruda verità è che non esiste una sola persona al mondo (fatta eccezione per i soli Testimoni di Geova) che veda in ciò che accade nel mondo «il segno della presenza di Cristo», figuriamoci quindi i popoli della terra!

Un più chiaro allargamento delle maglie per ciò che riguarda la “generazione” si ebbe con *La Torre di Guardia* del 15 ottobre 1984, con l’articolo alle pagine 4-7 intitolato *1914: La generazione che non passerà*: «Gesù usò il termine “generazione” molte volte, in contesti diversi e con vari significati. Ma cosa voleva dire parlando di una ‘generazione che non sarebbe passata’? Alcuni hanno inteso “generazione” come se fosse un periodo di 30, 40, 70 o persino 120 anni. Ma, piuttosto che a un determinato numero di anni, in realtà una generazione va messa in rapporto a persone e avvenimenti. La parola greca che nella Bibbia è tradotta “generazione” è stata così definita: “Coloro che sono nati nel medesimo tempo . . . Di qui gli ulteriori significati di *contemporanei, epoca*”. (*Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, p. 748, Ed. Dehoniane, Bologna) “L’insieme di quelli nati nello stesso tempo, inclusi per estensione tutti coloro che vivono al tempo di una data generazione, i contemporanei”. (*A Greek-English Lexicon of the New Testament*, dalla quinta edizione di Walter Bauer, 1958) In queste definizioni vengono compresi sia quelli nati in prossimità di un evento storico che quelli già in vita a quel tempo. Se Gesù usò il termine “generazione” in quel senso e noi lo riferiamo al 1914, di conseguenza i piccoli di quella generazione hanno ora 70 anni o più. E altri che erano già in vita nel 1914 hanno 80 o 90 anni, e alcuni sono persino centenari. Molti milioni di persone di quella generazione sono ancora in vita. Alcuni di loro ‘non passeranno affatto finché tutte le cose non siano avvenute’. — Luca 21:32».

In *La Torre di Guardia* del 1° novembre 1995 la Watchtower fece una dichiarazione molto sleale, attribuendo ai suoi affiliati i propri errori: «Ansiosi di vedere la fine di questo sistema malvagio, a volte i servitori di Geova hanno fatto congetture sul tempo in cui sarebbe scoppiata la “grande tribolazione”, collegandolo anche con quella che poteva essere la durata di una generazione a partire dal 1914». — Pag. 17, § 6.

Questa falsità dovette suscitare perplessità, perché in *La Torre di Guardia* del 1° giugno 1997 la Società pubblicava a pag. 28 nella rubrica *Domande dai lettori* questa domanda: «“La Torre di Guardia” del 1° novembre 1995 considerava ciò che Gesù disse in merito a “questa generazione”, come si legge in Matteo 24:34. Significa questo che ci sia qualche dubbio sul fatto che il Regno di Dio fu stabilito in cielo nel 1914?». Risposta: «Quella trattazione della *Torre di Guardia* non presentava nessun cambiamento nel nostro insegnamento fondamentale circa il 1914».

Nel sito ufficiale della Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, alla pagina [Qual è il segno degli “ultimi giorni”, o “fine dei tempi”?](#) viene posta la domanda «Viviamo negli “ultimi giorni”?», seguita da una netta risposta «Sì» e, poco più avanti, da quella netta affermazione: «Nel 1914 il Regno di Dio ha cominciato a governare in cielo». Nella stessa pagina sono elencate «alcune» profezie bibliche sugli “ultimi giorni”. Lo si noti: «alcune». Segue poi una lista con 13 «profezie» (che sarebbero le «alcune»), tuttavia alla fine è detto: «Adempimento di tutte le profezie» (e si noti «tutte»), con questa spiegazione: «Gesù disse che gli ultimi giorni sarebbero stati caratterizzati da un contemporaneo adempimento di tutte queste profezie, non soltanto della maggior parte o di alcune di loro (Matteo 24:33)». Dunque «adempimento di **tutte** queste profezie, **non soltanto della maggior parte o di alcune** di loro» (grassetto aggiunto per enfatizzare). E cosa c'è di strano? Che l'ultima generazione non è menzionata.



The screenshot shows the JW.org website interface. At the top, there is a navigation bar with the JW.ORG logo, the text "Testimoni di Geova", and a search bar. Below the navigation bar, there are several menu items: "HOME", "COSA DICE LA BIBBIA", "BIBLIOTECA DIGITALE", "NOTIZIE", and "CHI SIAMO". The main content area features a video player with the title "Qual è il segno degli “ultimi giorni”, o “fine dei tempi”?". Below the video player, there is a section titled "La risposta della Bibbia" with the subtitle "La Bibbia parla degli avvenimenti, delle situazioni e degli atteggiamenti". On the right side of the page, there is a search bar with the word "generazione" entered and highlighted by a red box.

Un punto fondamentale nell'errata interpretazione della Società americana è Mt 24:14: “Questa buona notizia del Regno sarà predicata in tutta la terra abitata, perché sia resa testimonianza a tutte le

nazioni, e allora verrà la fine” (*TNM*), predicazione che la Society si vanta di portare avanti. Se con “tutte le nazioni” si intende anche un solo predicatore in una nazione, questa parte della profezia (applicata erroneamente alla generazione attuale) può considerarsi adempiuta, ma poi ci si deve domandare perché allora la fine non è venuta. Dal fatto, tuttavia, che i Testimoni di Geova vanno di casa in casa è evidente che Watchtower intende le singole persone di “tutte le nazioni”. In questo caso, la fine non verrà mai, perché mentre in alcune nazioni (Italia compresa) le persone sono continuamente assillate da Testimoni che bussano alle loro porte, in altre nazioni molto popolate (come Cina, India, Indonesia, Pakistan, Bangladesh) l’opera di predicazione è un fallimento. I dati seguenti sono ufficiali ed estratti dal *Rapporto mondiale dei Testimoni di Geova per l’anno di servizio 2023* pubblicato dalla Watchtower:

Paese o territorio	Popolazione	Mass. procl. 2023	Proporz.: 1 proclamatore su
Bangladesh	172.075.000	346	509.098
Pakistan	233.757.000	1.259	207.784
Sudan	48.109.000	643	91.116
Territori palestinesi	5.490.000	78	72.237
33 altri paesi		210.286	
Totale (239 paesi)		8.816.562	

Legenda

Proclamatore = Testimone predicatore

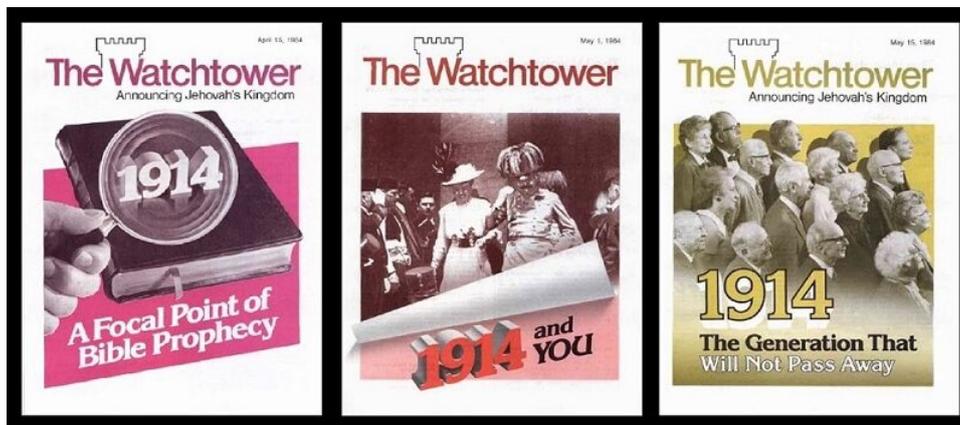
NOTA: Tutti i Testimoni devono “proclamare”, ovvero predicare di casa in casa.

La colonna interessante è la terza, che indica la proporzione tra 1 predicatore e la popolazione. In Bangladesh, ad esempio, c’è un “proclamatore ogni 509.098 bengalesi.

La Repubblica Popolare Cinese, che conta una popolazione di più di un miliardo e 410 milioni persone, non è menzionata. Ad essere maliziosa, mi vien da dire che occhio non vede e cuore non duole. Possiamo però dedurre che la popolosa Cina rientri nei 33 altri paesi, nei quali sono presenti 210.286 proclamatori. Possiamo quindi fare un interessante calcolo. Se *ipoteticamente* tutti i Testimoni di quei 33 paesi del mondo (210.286 – vedi rapporto ufficiale) fossero mandati in Cina, ciascuno di loro dovrebbe raggiungere più di 6.700 cinesi sparsi in tutta la nazione, e il calcolo è per difetto. In realtà, in rapporto proclamatore-cinesi è ancora più grande. In Pakistan, secondo l’annuario della Watchtower, vi sono 233.757.000 persone e solo 1.259 Testimoni, con un rapporto di 1 su 207.784 abitanti. E qui l’occhio vede e il cuore (dei Testimoni) dovrebbe dolere. Quanto tempo dovrà impiegare un Testimone pachistano per raggiungere quelle 207.784 persone che gli toccano? Se, molto ottimisticamente, ne contattasse dieci al giorno sarebbero 3.650 all’anno e gli ci verrebbero una sessantina d’anni per raggiungerli tutti; più realisticamente, una vita non gli basterebbe. La verità

è che l'insistenza della Society per un'opera capillare non potrà mai portare al risultato inutilmente inseguito di predicare la "buona notizia del Regno" "in tutta la terra abitata" (Mt 24:14, TNM)⁷⁶. E, giacché in questo stesso versetto è detto che "allora verrà la fine", questa non verrebbe mai stando all'impostazione della Watchtower. La verità è quella biblica e storica espressa dall'apostolo Paolo in Col 1:23: "Quella buona notizia che avete udito e che è stata predicata in tutta la creazione che è sotto il cielo". - TNM.

Nel sito [I Testimoni di Geova - analisi critica di un culto](#) sono documentate tutte le date indicate dalla Watchtower per la "fine dei tempi", a cominciare dal 1799 e fino a quella futura del 2034.



TORNA ALL'INDICE

⁷⁶ Siccome l'intendimento di Mt 24:14 da parte della Società americana non è corretto, come mostrano matematicamente i fatti, c'è da domandarsi perché insistono nell'obbligare i propri affiliati a predicare di casa in casa (tra l'altro in violazione di Lc 10:7: "Non passate di casa in casa", NR). La spiegazione è psicologica: ripetendo in continuazione agli altri il proprio credo, lo si ripete a sé stessi inculcandoselo sempre più.



La preghiera ebraica al femminile

di Maria Modena Mayer

Va chiarito innanzi tutto che per preghiera ebraica al femminile intendo quella che è espressione, creazione femminile, e non quella in qualche modo messa in bocca a una donna, con intenti letterari o liturgici.

Così limitato, l'ambito resta ancora assai vasto data la lunga storia del popolo ebraico, e problematico per molti motivi. Per questo mi sono proposta di limitarmi essenzialmente ad accennare alla questione, proponendo una serie di interrogativi o di spunti di ricerche.

Il primo esempio illustre, forse il più antico, di preghiera femminile ebraica, è quello del canto di Myriam, accompagnato da coro femminile, che segue immediatamente la Cantica di Mosè, dopo la traversata del Mar Rosso¹

Il canto di Myriam e di tutte le donne, che nel testo dell'Esodo è citato come un solo versetto, apparentemente una ripetizione sul coro maschile, ha trovato un interessantissimo ampliamento che ci viene dai Rotoli del Mar Morto.² Si tratta di frammenti di un testo che non è giunto fino a noi completo, studiati da Sidnie White Crawford:³ potrebbe teoricamente trattarsi di un'aggiunta di tipo midrashico, ma assai più probabile è che si tratti del resto di una tradizione antica, poi caduta. In questo caso si può supporre che il coro femminile non fornisse nel testo originario solo un

¹ *Esodo* 15:20-22.

² Si veda Brooke 1994: 62-65.

³ Cfr. White Crawford 2003: 2.



tipo di ritornello, ma che ci fosse una sorta di contrasto (in senso tecnico) o che ci fosse un canto completo del coro femminile, che partiva da un verso cantato anche dal coro maschile.

L'altro esempio di preghiera al femminile per l'età antica, il canto di Debora dopo la vittoria su Sisera,⁴ invece sembra essersi conservato per intero, e l'esame linguistico porta a considerarne l'epoca molto antica. Per questo ho detto del canto di Myriam che è soltanto forse "il più antico".

La censura in questo caso sembra non essersi manifestata, caso mai si riscontra molto indirettamente, a proposito del personaggio e in particolare del nome di Debora, che accenna a un animale sacro a divinità dell'area mediterranea, l'ape.⁵ Ma questo richiamo a divinità pagane non basterebbero a giustificare la censura, perché per altri nomi di animali sacri come la mucca (Leà), o la pecora (Rahel), ecc, non si è verificato nulla del genere.

Molto probabilmente il motivo è da ricercarsi nel carattere sicuramente matriarcale, femministico del personaggio (Debora è la prima *yiddische Mame* del popolo ebraico di cui sentiamo la voce, e che voce!). È questo indubbiamente che spiega perché il nome di Debora sia stato spesso anticamente sconsigliato nella scelta dei nomi di bambina (è scritto nel *Talmud Babilonese*,⁶ in aramaico: "Disse Rav Nachman: la superbia non si addice alle donne, vi sono due donne superbe e i loro nomi sono odiosi, una si chiama Ziburata (Devorà) e l'altra si chiama Carcushta (Chuldà)"); il che, incidentalmente, ci dà la misura dell'importanza e della assoluta storicità del personaggio. Nei casi di Myriam e di Debora si tratta di preghiere di carattere pubblico, che si potrebbero definire dei peana o dei *Te Deum*.

Il terzo esempio che ci viene offerto dal testo biblico è invece quello di una preghiera privata, che deve la sua fortuna al fatto di esser legata a un personaggio pubblico di grande rilievo: si tratta della preghiera di Hannà che chiede a Dio di poter esser madre, e che sarà madre del profeta Samuele. La vera preghiera di Hannà è muta (è solo riportato il suo voto), ma le sue labbra si muovono così da farla ritenere ubriaca.⁷ La sua successiva preghiera di ringraziamento per la nascita del bambino, importante, ben costruita, un altro *Te Deum*, non offuscherà quella supplica⁸ muta, che ispirerà nei secoli dell'età diasporica il modello di un tipo di preghiera privata molto importante: quello della donna sterile (o che teme di esserlo).

Per l'età talmudica non si trovano attestazioni (e forse non c'è da stupirsi), ma nel *midrash* del Libro delle Lamentazioni.⁹ Non mancano chiari accenni alla tradizione orale delle lamentazioni femminili, e alcuni brevissimi testi che si possono ricondurre a questa.¹⁰

⁴ *Giudici* 5:1-31.

⁵ Si pensi, ad esempio, per il mondo greco ad Artemide di Efeso e, per l'Egitto, al culto di Iside.

⁶ *Megillà*, 14b.

⁷ *I Samuele* 1:13.

⁸ *I Samuele* 1:10-15.

⁹ Shim'on ben Lakish, in *Ehà Rabbà* (intorno al 400).

¹⁰ Cfr. Hasan Rokem 2000:111 e il brano riportato in Lavie 2008.



Quindi, se non abbiamo traccia di altri tipi di preghiera femminile vera e propria, viene riconosciuto, già in età antica, un particolare dono femminile: il saper reagire di fronte alla fine della vita soffermandosi sul caso particolare, ma inquadrandolo nel destino dell'uomo e quindi nei suoi rapporti con la Divinità (vedremo che questo continua nei secoli successivi).

Questo dono riconosciuto, che porta a una vera e propria funzione pubblica da una parte, accanto alla preghiera di Hannà cui abbiamo accennato, assolutamente privata ma dal carattere universale, colloca le prime espressioni di preghiera femminile ebraica ai due estremi della vita, e questo non può che far riflettere.

Per quanto riguarda, invece, l'età medievale e rinascimentale, i risultati della ricerca moderna nei vari ambiti ci offrono esempi di preghiera femminile di vario tipo. Consideriamo allora, anche perché potrà aiutarci per il futuro, come siano pervenuti a noi nei modi più vari:

1) attraverso la tradizione orale, come alcuni fra i canti sefarditi, tramandati di madre in figlia, di cui sentiremo preziosi esempi questa sera;

2) come aggiunta manoscritta in antichi testi di preghiere (come la *Tefillà yafà*, di cui tratteremo più avanti);

3) solo più tardi e purtroppo molto raramente, riportati dall'autrice nelle sue memorie, come le belle preghiere di Glickel von Hameln;

4) infine, da fonti esterne: accenneremo all'importanza, che si va profilando, dei verbali dell'Inquisizione.

L'età moderna, poi, ci offrirà degli esempi nell'opera di poetesse "riconosciute" e pubblicate, ma spesso da riscoprire.

Vedremo così, nell'ambito europeo e mediterraneo, rappresentate, seppure da pochi, preziosi, testi, le varie aree della Diaspora.

Per quello che possiamo chiamare il "filone sefardita" vanno assolutamente ricordate:

1) Merecina, rabbinessa di Gerona, identificata con precisione dall'acrostico del suo bel salmo, da ascriversi a un'epoca di poco precedente alla cacciata degli Ebrei dalla Spagna,¹¹ che ci fornisce un esempio di scrittura dotta: si tratta veramente di una *eshet hail*, di una donna di alto livello culturale, che conosce tutti i libri sacri e si serve a piene mani delle citazioni per costruire il suo testo.

Tale conoscenza e tale uso delle citazioni bibliche ben s'inquadra nella fiorente cultura degli ebrei spagnoli dell'epoca, anche se per ora non conosciamo altri esempi dovuti a una mano femminile (se si eccettui la bella lettera attribuita alla moglie di Dunash ibn Labrat, molto più antica, del X sec., ritrovato nella Genizà del Cairo, per la quale però si è accesa una polemica, in quanto molti la ritengono opera del marito).¹²

2) In epoca successiva si è parlato di preghiere femminili nell'ambito dei marrani/*conversos*,¹³ in realtà per ora non c'è sicurezza che siano creazioni femminili,

¹¹ In Kaufmann, Hazan Rokem and Hess 1999: 75.

¹² *Ivi* 5-6.

¹³ Lavie 2008: 24-27.



ad esempio, i salmi citati nei verbali dell'Inquisizione di Toledo (1590); quello che è sicuro è che le testimonianze registrate negli archivi dell'Inquisizione attestano l'importanza delle donne come trasmettitori "clandestine" delle tradizioni religiose e rituali ebraiche, e anche di alcune preghiere, alle quali però non abbiamo alcuna certezza di poter attribuire un'origine femminile.¹⁴ Comunque ci si potrà domandare quale fosse l'intervento attivo, creativo, femminile in questa trasmissione.

3) D'altronde, a volte lo stesso dubbio si può porre per i canti tradizionali sefarditi, che abbracciano tutte le epoche, almeno dal XV secolo fino ai giorni nostri, e di cui sentiremo preziosi esempi, fra i quali anche uno che ha caratteristiche di preghiera.

4) Degna di particolare interesse è per mio conto l'invocazione "sionistica" di Freya Bat Avraham Bar Adiba, di area nordafricana, probabilmente marocchina, databile alla fine del XVIII secolo¹⁵ (si tratta della sola poetessa ebrea di quell'area che abbia messo per iscritto alcune sue opere):

Solleva i miei passi, o Signore, mio Salvatore
e andrò alla mia terra, con letizia
gente ignorante mi perseguita
e tuona contro di me i suoi insulti
Presto fa che io arrivi su un monte della Galilea
scaglia su di loro la tua ira,
E io lì vedrò la Tua luce e avrò la mia corona
e dirò: "Ora posso morire".

Per quello che riguarda il filone ashkenazita, possiamo dire che le voci femminili, nel nostro ambito, per ora ci giungono solo a partire dall'età rinascimentale: si può citare, per questa prima epoca, "Il canto per *Simhat Torà*", opera di Rivka bar Meir Tiktiner (XVI sec).

Nel secolo successivo, abbiamo una testimonianza eccezionalmente ricca nelle belle preghiere di Glickel von Hameln, in yiddish, incastonate appunto nelle sue memorie, indagate, da par sua, da Hawa Turniansky, che avremo la fortuna di sentire fra poco.

Mi limiterò qui a sottolineare come le preghiere di Glickel siano legate a vari momenti e problemi della sua lunga e complessa esperienza di vita, ma anche, molto spesso, alle vicende del suo popolo.¹⁶

È di ispirazione meramente nazionale la *Supplica delle matriarche* (XVIII sec.) della Rabbanit Horowitz su cui non ci soffermeremo,¹⁷ mentre mi piace citare, all'estremo opposto, come preghiera individuale personalissima, quella di Perl, moglie del famoso rabbino hassidico Levi Itzhaq di Berdichev (XVIII sec.), sintetica invocazione per una

¹⁴ Per i salmi citati nella Testimonianza di Isabella de la Vega davanti all'Inquisizione di Toledo 1590, si veda Levin Melammed 1998: 276-294.

¹⁵ Kaufmann, Hazan Rokem and Hess *cit.*: 75; Lavie *cit.*: 8-11.

¹⁶ Si confronti, oltre al testo dell'intervento a questo stesso congresso, anche Turniansky 2008:11-25.

¹⁷ Si veda Lavie *cit.*: 238-243; Kaufmann, Hazan Rokem and Hess *cit.*: 71 e *segg.*



armonia coniugale quotidiana e profonda, adombrata attraverso il momento della preparazione, e poi della benedizione, del pane sabbatico.

È Martin Buber che ce ne dà notizia:

Signore del mondo, io chiedo il tuo aiuto affinché quando mio marito Levi Itzhak reciterà Sabato la benedizione su questi pani il suo animo sia pervaso dagli stessi pensieri /dalle stesse intenzioni, che sono le mie, in questo momento, mentre impasto e inforno.¹⁸

Il filone che abbiamo definito ashkenazita trova un tragico punto d'arrivo nella Haggadà di Auschwitz di Toby Trackeltaub (1945), esempio limite di adesione alla volontà divina, accettazione della tradizione, e tragica attualizzazione delle persecuzioni subite fin dall'antichità del popolo:

Noi vorremmo festeggiare, ma non possiamo desidereremmo credere
ma la sola cosa che abbiamo e che non potranno toglierci è la memoria
solo questa può darci la speranza in un futuro più buono più bello.
A quello vogliamo pensare e non ad abbassare la testa.
E se il Signore ha liberato i nostri padri dall'Egitto libererà anche noi da questa amara schiavitù e ci farà tornare alla terra dei nostri Padri.¹⁹

Non è stato possibile altro che accennare a esempi per tutta l'area europea o mediterranea, cui ho deciso per la ristrettezza del tempo concesso di limitarmi. Mi soffermerò però ora su alcuni esempi italiani, a mio parere molto significativi.

La prima preghiera femminile che ci sia documentata, a quanto mi consta, per l'Italia, è quella di Paula figlia di Avraham, copista conosciuta di vari manoscritti, che nel 1292 registra alla fine di un trattato che ha copiato di sua mano, il *Sefer haMakhria* di Yeshayà di Trani, una sua preghiera in cui dopo aver dato tutti i dettagli della sua importante opera, ringrazia il Signore per averle permesso di arrivare in fondo e chiede, per sé e per il suo popolo, di poter uscire «dall'oscurità della sua epoca», alludendo alle durissime persecuzioni di allora.²⁰

Probabilmente quasi contemporanea, forse un po' più tarda, su di un livello nettamente meno dotto, è la *Tefillà Yafà*, la "preghiera bella", aggiunta anch'essa in un *mahazor* (libro di preghiere per tutto l'anno), scritta in giudeo-italiano. Qui, accanto alla preghiera tradizionale per le donne che si accingono al bagno rituale e chiedono a Dio di concepire, ispirata come dicevamo da quella di Hannà, troviamo un testo in lingua parlata, con caratteristiche che ho ritrovato in testi giudeo-italiani sicuramente "femminili" di altro tipo.²¹

¹⁸ Lavie *cit.*: 192-193.

¹⁹ Cfr. *ivi* 256-257.

²⁰ Cfr. Lavie 2008: 4-6.

²¹ Come, ad esempio, nelle deposizioni di donne ebraiche nei processi dell'Inquisizione, per cui si veda l'opera di Ioly Zorattini 1980-1999 (in particolare il verbale del processo Elena de Freschi Olivi).



L'accurata, pragmatica descrizione di quanto si chiede che sia concesso e di quanto si chiede che sia evitato è in armonia con il linguaggio: pragmatico, incurante dei limiti, come di quelli fra preghiera e magia, fra lingua sacra e lingua quotidiana. Ne citerò alcuni brani.

Questa è l'invocazione solenne:

Giunga la mia preghiera davanti a Te, perché tu mi conceda quello che ti chiedo, Che tu dajje a mi un figlio maschio temente de lo nome Tuo e servente degli comandamenti tui, e conoscitore/dotto della tua Legge.

Seguita da particolari pratici, insoliti in una preghiera:

Ogni stregoneria e ogni fattura che fosse achishufiato (ottenuto mediante incantesimo) o affatturato²² sopra de mi la tua serva Perna figlia di...o sopra de mio marito Moshe Cohen siano come niente.

Insomma: "Non è vero ma ci credo" ...²³

E infine, per l'Italia, non si può non concludere con Rachel Luzzatto Morpurgo (1790-1871): siamo con lei al termine della lunga storia della poesia in lingua ebraica in area italiana e dall'altra parte abbiamo di fronte la prima donna poetessa in lingua ebraica dell'epoca moderna. Anche il suo atteggiamento è in un certo senso moderno (è veramente la donna che parla), pur riallacciandosi in vari modi al testo biblico (non per nulla, in particolare al *Cantico dei Cantici*) e a strutture poetiche tradizionali ebraiche.

Fra le sue opere sono frequenti suppliche, lodi a Dio, ecc. che culminano nella commovente, ma lucida preghiera dell'ultimo giorno della sua vita.²⁴

Particolarmente femminile appare una materna preghiera in occasione della nascita di un bimbetto,²⁵ al quale la preghiera augurale riserva, in brevi versi, ogni possibile augurio, il cui nucleo è sempre la parola *tov* (buono, bello) e che assume anche il tono di una filastrocca da cantarsi proprio al bambino e si riallaccia così a tante tradizioni mediterranee, ebraiche e non ebraiche.

Non si può parlare di conclusioni, poiché la ricerca è appena all'inizio; mi sembra però che, richiamandoci ai vari esempi cui abbiamo accennato, possiamo incominciare a scorgere, oltre a delle vie di indagine molto varie, per il futuro, anche qualche prima osservazione.

La preghiera al femminile sembra distinguersi, oltre che ovviamente a volte per gli argomenti a lei specifici, per la sua pragmaticità, le sue radici legate alla quotidianità (spesso anche per quanto riguarda la lingua prescelta, il giudeo-italiano o lo yiddish). Abbiamo visto d'altra parte che spesso ciò non esclude, anche presso la

²² Si tratta qui dell'attestazione più antica del termine in lingua italiana.

²³ Il testo della *Tefillà Yafà* si trova nel ms. n.3 della collezione Shalom Ash di Londra, è stato segnalato per primo, per le sue straordinarie caratteristiche linguistiche, da Sermoneta 1976: 10.

²⁴ Morpurgo.Luzzatto 1890: 99.

²⁵ *Ivi* 62.



stessa persona, perfino nello stesso brano (Paula, Rachel Morpurgo), un interesse generale, nazionale.

L'indagine che ci attende prima di tutto è quella sulla letteratura contemporanea, che non ho qui considerato, se non con qualche accenno, dato che la letteratura al femminile è rappresentata come non mai nell'ambito della letteratura ebraica contemporanea, e in particolare nella così fiorente letteratura israeliana.

Per quanto riguarda il futuro di questa ricerca, per il quale queste brevi parole vorrebbero costituire soltanto una premessa, va accennato che al giorno d'oggi con la facilità di diffusione concessa dalla stampa e da internet, il filone che possiamo definire "popolare" può spaventare... si pensi alla quantità di preghiere femminili composte da rabbinesse o semplici fedeli di area "reformed".

Accanto a questo filone popolare o semiletterario, avremmo il filone squisitamente letterario delle preghiere femminili offerte dalla letteratura, in particolare dalla poesia israeliana: gli esempi possono andare da Zelda, di cui è stato detto che "tutta la sua poesia è preghiera", da una parte, all'estremo opposto, alle preghiere assolutamente "non ortodosse" dove, quanto meno, c'è preghiera, ma non si sente nessuna presenza divina. Si veda ad esempio, di Ester Raab, *Misha'lot* "le richieste".²⁶

Questi filoni, in quanto attuazione, su piani diversissimi, dell'attuale libertà di espressione, anche in questo campo, della donna, mi sembrano tutti significativi.

Mi sembra d'altra parte che non si possa che auspicare che l'indagine continui anche per le epoche più antiche, seguendo le linee di ricerca che ho accennato all'inizio e cioè:

- 1) l'attento esame delle aggiunte ai manoscritti;
- 2) l'indagine sulle grandi copiste e traduttrici di preghiere dell'Italia ebraica rinascimentale e post, come Paula bat Avraham, Eugenia Pavia Gentilomo²⁷ e Debora Ascarelli²⁸: quanto di personale c'è nei loro testi? Dobbiamo supporre che non abbiano mai tentato di scrivere qualcosa di loro?

Partendo da questo presupposto, andrebbero per mio conto esaminati molti testi di autori cosiddetti anonimi, in particolare se presentati da una traduttrice femminile (Pavia-Gentilomo), o se vicini per varie caratteristiche specifiche a quest'ambito.

Si dovrebbe poi naturalmente perseverare nello studio delle tradizioni orali.

Sicuramente si potranno trovare, attraverso l'individuazione di elementi in comune fra attestazioni così lontane nel tempo e nello spazio, le caratteristiche particolari di una modalità di espressione che si potrà così definire in qualche modo

²⁶ Kaufmann, Hazan Rokem and Hess *cit.*: 96-97.

²⁷ Per Eugenia Pavia Gentilomo e la sua opera di poetessa e di traduttrice si veda la sua opera *Nicaule, aggiuntevi alcune mie traduzioni di poesie sacre ebraiche*, Venezia, coi tipi di Giovanni Cecchin, 1841.

²⁸ Ascarelli 1925.



veramente "femminile", aggettivo al quale, in questo campo per ora, non si può dare un contorno preciso.

BIBLIOGRAFIA

Ascarelli P. (a cura di), 1925, *Debora Ascarelli poetessa*, Sindacato Italiano Arti Grafiche, Roma.

Brooke G. J., 1994, "A lost song of Miriam, *BAR* 20, pp. 62-65.

Ioly Zorattini P., 1980-1999, *Processi del Sant'Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*, XIV, Olschki, Firenze.

Hasan Rokem G., 2000, *Web of life: folklore and midrash in Rabbinic literature*, Stanford.

Kaufmann S., Hazan Rokem G. and Hess T. (eds.), 1999, *The Defiant Muse Hebrew Feminist Poems from Antiquity to the Present - A bilingual Anthology*, The Feminist Press, New York.

Lavie A., 2008, *A Jewish Woman Prayer book*, Spigel and Grau, New York.

Levin Melammed R., 1998, *Judaizers and prayer in Sixteen-Century Alcazar* in Coopermann "In Iberia and beyond:" *Hispanic Jews between Cultures*.

Morpurgo Luzzatto R., 1890, *Ugav Rahel*, Trieste.

Pavia Gentilomo E., 1841, *Nicaule, aggiuntevi alcune mie traduzioni di poesie sacre ebraiche*, coi tipi di Giovanni Cecchin, Venezia.

Sermoneta G., 1976, "Considerazioni frammentarie sul giudeo-italiano", *Italia* I, pp. 1-29.

Turniansky H., 2008, *Tefillah utekhina besefer zikhroteha shel Glickel* in "Massekhet", pp.11-25.

White Crawford S., 2003, "Traditions about Myriam in the Qumran scrolls", in Greenspoon L. J., Simkins R. A., Cahan J. A. (eds.), *Studies in Jewish Civilisation*, Creighton University Press, Omaha, vol.14, pp. 33-44.

Maria Modena Mayer, già professore di Lingua e Letteratura Ebraica presso l'Università degli Studi di Milano.

marialuisa.mayer@unimi.it

TORNA ALL'INDICE