

APPUNTI DI ESEGESI

0. Premessa

Questi appunti sono preparati per le lezioni in aula ma non si sostituiscono ad esse. Alcuni passaggi, sviluppati durante le lezioni sono semplicemente accennati negli appunti. Si prega di fare attenzione alla metodologia seguita che integra osservazioni relative al piano testuale (sincronia) ad osservazioni che derivano dallo studio storico-critico (diacronia). In particolare per lo studio sincronico si utilizzerà il metodo dello “studio narrativo”. Trattandosi di appunti per le lezioni, molti passaggi e osservazioni specifiche sul testo sono talvolta solo accennati.

Struttura di Genesi

Tra le tante proposte di struttura del testo, la più seguita è quella che si fonda sull’osservazione del sintagma **אלה תולדות** (queste le generazioni...) che caratterizza la narrazione di Genesi con l’evidente scopo di unire tra loro le diverse parti che lo compongono.

1. il sintagma **אלה תולדות** 10 volte (oltre Gn solo in Nm 3,1 e Rt 4,18).
2. la successione delle storie con diversi personaggi

I sezione

EZIOLOGIA METASTORICA (Gn 1,1 - 11,26)

אלה תולדות in 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.

II sezione

LA PROMESSA AI PADRI (Gn 11,27 - 50,26)

אלה תולדות in 11, 27; 25,19; 36, 1.9; 37,2;

- 1) Il ciclo di Abramo (Gn 11,27 - 25,18)
- 2) Il ciclo di Giacobbe (Gn 25,19 - 37,1)
- 3) La storia di Giuseppe (37,2 - 50,26)

I sezione EZIOLOGIA METASTORICA (Gn 1,1 - 11,26)

Gn 1,1-2,4a

1. Introduzione:

Si preferisce passare dalle osservazioni sul testo alle questioni più generali di struttura di Gn 1-11 e all'individuazione delle caratteristiche della fonte sacerdotale distinguibile da altre fonti o tradizioni di Genesi.

1.1. Nel mondo antico esistono diversi tipi di racconti di creazione descritti attraverso nascite, battaglie cosmiche, azioni concrete o fabbricazione; è nota pure la creazione attraverso la parola.¹

1.2. Per comprendere il racconto di Genesi bisogna tenere presente l'immagine del mondo secondo la Bibbia e il Medio Oriente Antico (cfr. Gb 38,1-38; Sl 104).

2. Elementi importanti per individuare la struttura del testo²:

Le osservazioni che seguono negli schemi formulati per strutturare il testo sono solo una proposta da verificare attraverso l'applicazione personale dello studente: il criterio seguito è quello di evidenziare, attraverso le linee laterali, chi è il soggetto delle affermazioni che si susseguono:

¹ Cfr. C.WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974, pp.72ss.; RAVASI G.(a cura di), *L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti*, Borla, Roma 1990.

² Questo genere di osservazioni previe, sul testo, vanno comunque fatte, sia che si operi con l'ausilio di metodi sincronici che di metodi diacronici. Per il caso specifico cfr. tra gli altri J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch, An Introduction to the first five books of the Bible*, Anchor Bible, Doubleday, 1992; Per considerazioni di tipo semiotico cfr. E. VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione*, Queriniana, Brescia 1999.

NARRATORE

[1.1] In principio Dio **creò** il cielo e la terra. [1.2] Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque.

[1.3] **DIO disse:** «Sia la luce!».

E la luce fu.

[1.4] Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre

[1.5] e **chiamò** la luce giorno e le tenebre notte.

E FU SERA E FU SERA E FU MATTINA: PRIMO GIORNO.

[1.6] **Dio disse:** «Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque».

[1.7] Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che son sopra il firmamento.

E così avvenne.

[1.8] Dio **chiamò** il firmamento cielo.

E FU SERA E FU MATTINA: SECONDO GIORNO.

[1.9] **Dio disse:** «Le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto».

E così avvenne.

[1.10] Dio **chiamò** l'asciutto terra e la massa delle acque mare.

E Dio vide che era cosa buona.

[1.11] **E Dio disse:** «La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie».

E così avvenne:

[1.12] la terra produsse germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la propria specie e alberi che fanno ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie.

Dio vide che era cosa buona.

[1.13] E FU SERA E FU MATTINA: TERZO GIORNO.

[1.14] **Dio disse:** «Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni [1.15] e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra».

E così avvenne:

[1.16] Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte, e le stelle. [1.17] Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra [1.18] e per regolare giorno e notte e per separare la luce dalle tenebre.

E Dio vide che era cosa buona.

[1.19] E FU SERA E FU MATTINA: QUARTO GIORNO.

[1.20] **Dio disse:** «Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo».

[1.21] Dio **creò** i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati secondo la loro specie.

E Dio vide che era cosa buona.

[1.22] **Dio li benedisse:** «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra».

[1.23] E FU SERA E FU MATTINA: QUINTO GIORNO.

[1.24] **Dio disse:** «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie».

E così avvenne:

[1.25] Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie e tutti i rettili del suolo secondo la loro specie.

E Dio vide che era cosa buona.

[1.26] **E Dio disse:** «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».

[1.27] Dio **creò** l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo **creò**; maschio e femmina li **creò**.

[1.28] **Dio li benedisse e disse loro:**

«Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra».

[1.29] Poi **Dio disse:** «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. [1.30] A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde».

E così avvenne.

[1.31] Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, *era cosa molto buona.*

E FU SERA E FU MATTINA: SESTO GIORNO.

[2.1] **Così** furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere.

- || [2.2] Allora Dio, NEL SETTIMO GIORNO portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò NEL SETTIMO GIORNO da ogni suo lavoro.
- || [2.3] **Dio benedisse** IL SETTIMO GIORNO e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto.
- [2.4a] Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati.

2.1. La narrazione

Nel testo si alternano la parola del narratore con la parola di Dio. Dio non è solo un personaggio del racconto, ma il personaggio. Attraverso la citazione diretta della voce di Dio il narratore trascende il confine tra finzione e realtà. Dio non appare, come personaggio, rinchiuso nel mondo del testo; piuttosto la parola del narratore appare come commento alla parola principale di Dio. L'autorità viene dalla voce di Dio, commentata poi dal narratore ("Sia la luce" - e la luce fu!); gli enunciati di Dio sono costitutivi per quelli del narratore. Le parole del narratore rinviano alle parole di Dio, le cui parole rinviano continuamente al di là del testo. Qui la prospettiva, contrariamente alla nostra sensibilità contemporanea, non è quella del narratore, ma quella di Dio, come in tutta la Bibbia. L'iniziativa del parlare, del fare storia, del creare, è di Dio, non dell'uomo.

Dal testo emerge un altro dato importante, osservato in modo diverso da sempre. Si ripete per dieci volte che le creature sono create secondo la loro specie e producono seme secondo la loro specie. Dalla creazione in poi il futuro di questi esseri sta nella futura esistenza della loro specie. Le cose cambiano quando, nel sesto giorno si parla dell'uomo. Qui invece della "loro specie" si dice "a nostra immagine". I pronomi possessivi si riferiscono a Dio. Gli esseri umani, a differenza delle altre creature, non hanno in se stessi e nella specie il punto di riferimento per così dire identitario, לְמִינֵהוּ (Gen 1:12 WTT) ma in Dio. La specie umana rinvia non ad un uomo originario, ma a Dio stesso. Sempre osservando il testo dal punto di vista grammaticale, si nota ancora che Dio crea parlando alla terza persona tranne che nel caso dell'uomo in cui usa la prima persona plurale, così come si usa la terza persona plurale in riferimento all'uomo che ha creato. Dio parla dal suo punto di vista e crea l'uomo innanzitutto come essere in relazione con sé. Il significato fondamentale del termine immagine, che sarà analizzato più avanti, sembra essere, coerentemente a quanto osservato, in relazione non tanto a come è fatto Dio (per cui l'uomo ne conserverebbe dei tratti), ma su come è fatto l'uomo, che è in rapporto di somiglianza con Dio. Per approfondimenti cfr. **punto 8** (sotto).

2.2. Tra i vv. 1,1 e 2,1 vi è inclusione creata dai termini *il cielo e la terra; principio e origine*.

2.3. Tra i vv. 1,1 e 2,3 si osserva l'inclusione con *creare*.

2.4. Tra i vv. 1,1 e 2,4a si osserva l'inclusione tra il *creare* di Dio, il tempo che si estende da *bereshit* a *tôledot* (dall'inizio alla storia), tra il *cielo* e la *terra*.

2.5. Ripetizione di alcuni ritornelli:

- *e fu sera e fu mattina* (vv. 5.8.13.19.23.31)

- *e così avvenne* (vv. |3| 7.9.11.15.24.30)

- *e vide che era cosa buona* (vv. 4.10.12.18.21.25.31)

2.6 La struttura generale del testo presenta dunque una divisione in giorni e l'esecuzione di opere successive: 8 opere create in 6 giorni: due opere nel 3° e nel 6° giorno. Si notano inoltre:

- una introduzione vv.1-2 (descrizione del caos primitivo)

- una conclusione vv. 2, 1-3 (il riposo del settimo giorno)

2.7 Struttura del testo

(1,1-2) Introduzione

I	(3-5)	Luce. Separazione di luce e tenebre.	IV	(14-19)	Sole, Luna, stelle Separazione di giorno e notte
II	(6-8)	Firmamento Separazione delle acque in alto e in basso	V	(20-23)	Acqua ed aria creature
IIIA	(9-10)	Terra asciutta Separazione tra acque e terra asciutta	VIA	(24-28)	Creature terrestri umani
IIIB	(11-13)	Vegetazione	VIB	(29-31)	vegetazione come cibo

VII (2,1-3) Il Sabato di Dio

(4a) Conclusione

3. Descrizione del caos e inizio della creazione

3.1. È da notare innanzitutto che sono possibili tre diverse traduzioni per i primi tre versetti:

- In (un) principio Dio creò il cielo e la terra.
- Quando Dio cominciò a creare.... allora la terra era...
- Quando Dio cominciò a creare..., mentre la terra era..., allora Dio disse:...

Elementi della grammatica ebraica farebbero propendere, ma non necessariamente, verso la terza possibilità.

La tradizione patristico-teologica è a favore della prima traduzione.

3.2 Termini di particolare rilievo:³

בְּרֵאשִׁית “in principio” oppure “in un principio”

בָּרָא (creare). Il verbo ha per soggetto sempre Dio. Interessante perché termine tecnico usato da P, Ez e DeutIs + testi posteriori all'esilio. Dunque rappresenta uno stadio già avanzato della riflessione di Israele che arriva a distinguere la creazione, opera esclusiva di Dio, da altri generi di opere espressi di solito con il più generico *'asah* "fare".

È interessante notare che nel II Isaia è usato per parlare di creazione o di salvezza (cfr. Is 40,26.28; 41,20; 42,5; 43,1.7.15 ecc.). Ciò induce a pensare che la salvezza di Israele viene concepita come nuova creazione, sottrazione al caos che opprime il popolo. Include inoltre il senso della novità: quando ci si trova di fronte a qualcosa di nuovo, imprevisto, incredibile (cfr. Ger 31, 22; Ez 34,10 ecc.).

שָׁמַיִם la “volta celeste” che porta nel nome la sua funzione: **שָׁ** è ciò che resta del relativo **אֲשֶׁר** + **מַיִם** = acque; ciò che si riferisce (che è tra) le acque (di sopra e le acque di sotto).

וְבוֹהוּ תְהוֹ (informe e deserta). Si tratta del caos primitivo (cfr. Ger 31,22: si arriva al caos per una sorta di marcia indietro, una distruzione progressiva per sottrazione. Immaginare il niente è estremamente difficile per l'uomo antico e Veterotestamentario. Si è spesso voluto vedere in *bohu* il

³ Per questa parte cfr. SOGGIN J.A., *Genesi 1-11* (Commentario Storico ed Esetico all'Antico e al Nuovo Testamento 1/I), Torino 1991.

ricordo di un'antica divinità babilonese o un termine greco somigliante che indica "tenebre", "notte". Il secondo termine non si trova mai, nella Bibbia ebraica, senza il primo.

תְּהוֹם (abisso). Si tratta dell'abisso delle acque⁴. Gunkel lo collega con Tiamat (la dea del mare babilonese con la sua forza caotica e tenebrosa). Il termine è utilizzato dal II Isaia per indicare la volontà positiva di Dio: Dio ha voluto che il mondo non fosse *têhôm*.

רוּחַ אֱלֹהִים (spirito di Dio). È possibile tradurre anche con "vento violento", una forma di superlativo assoluto formato con il ricorso al nome di Dio. C'è chi ha voluto vedere in quest'elemento non lo spirito di Dio ma un elemento caotico (cfr. S.Moscatti). Sembra tuttavia difficile ipotizzare che in un testo come questo il nome di Dio venisse legato ad un elemento del caos (si noti che gli elementi caotici elencati vengono trasformati con l'opera creatrice di Dio; non così per il vento) o anche solo per la formazione di un superlativo.

מְרַחֶפֶת questo participio dalla radice RH?F, indica "aleggiare", "tremare", "vibrare". Sembra da escludere il collegamento al "covare" inteso da alcuni con richiamo alla mitologia dell'uovo cosmico.

I primi due versetti descrivono dunque una situazione caotica, di assenza di Dio. Le immagini e il linguaggio derivano principalmente dalla mitologia fenicia e da quella babilonese, rispetto alla quale, con la subordinazione di tutto all'opera dell'unico Dio, l'autore Sacerdotale opera una profonda attività di demitologizzazione.

4. I primi tre giorni (vv. 3-13)

4.1. È possibile un'altra divisione del testo (cfr. SKA) che vede nei primi quattro giorni la preparazione dell'ambiente per la vita e il quinto e sesto la creazione degli esseri viventi e l'uomo. Tuttavia, da quanto sopra osservato, sembra più naturale la proposta in due coppie di tre giorni, saranno illustrati alcuni motivi che riteniamo convincenti. Innanzitutto l'eventuale inclusione tra il primo giorno (luce) ed il quarto (astri), può essere considerata anche la segnalazione di due inizi: le possibilità della vita (luce) e la regolazione del tempo umano in notti e giorni (astri).

4.2 Termini di rilievo:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (e Dio disse:) L'espressione caratterizza questo racconto come creazione attraverso la forza della parola di Dio. Si propone la successione ordine-esecuzione. Non si tratta di una Parola nel senso del Logos giovanneo, ma di qualcosa che corrisponde piuttosto all'ordine-esecuzione della letteratura profetica. "Da tutta l'opera sacerdotale emerge la convinzione che tutto ciò che accade ha la sua origine nella parola imperativa di Dio; all'inizio del libro dell'Esodo la liberazione dall'Egitto ha inizio quando Dio comandò a Mosè di opporsi a faraone; dopo la rivelazione al Sinai comincia la costruzione della tenda dell'incontro con il comando, dato da Dio al popolo mediante Mosè, di procedere alla costruzione, e così via..."⁵. La creazione attraverso la parola di Dio è una rappresentazione nota anche in altri luoghi, ad es. in Egitto, nella teologia di Menphi a dare l'ordine creatore è il dio Ptah.

אֹר (luce). La radice è presente nei vv. 3.14.15. La luce qui è staccata da qualunque elemento che ne sia la fonte. Qui entra in gioco più l'idea che la realtà: la luce che si oppone al caos/tenebra.

טוֹב (buono): qui non siamo sul piano etico. Sarebbe meglio intendere: "andava bene", "corrispondeva al desiderio".

וַיַּבְרֵא (e separò) da *BDL* (vv. 4.14.19 + 6.7). Si noti la ripetizione e l'importanza di questo verbo che caratterizza i primi quattro giorni della creazione. È una tematica suggestiva che indica come

⁴Sull'idea dell'oceano sotterraneo cfr. TSUMURA, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A linguistic Investigation*, Sheffield 1989.

⁵C.WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia1974, p.76s.

l'azione creatrice sia necessariamente l'azione ordinatrice che pone argini alle acque, alla minaccia del caos (che invaderanno la terra unendosi nuovamente nella vicenda del diluvio). La possibilità del caos incombe sempre sull'umanità. Anche qui il collegamento al tema della salvezza: Dio separerà le acque al tempo dell'esodo dall'Egitto.

רָקִיעַ (firmamento). Dopo il tempo, lo spazio, prima quello verticale poi quello orizzontale. La radice verbale di questo sostantivo ha a che fare con l'operazione del "laminare"; il sostantivo dà il senso di una lamina di metallo. La funzione del firmamento è quella di contenere le acque in alto, escludere le acque dannose. Il firmamento è immaginato con sportelli e chiuse da cui l'acqua può uscire (cfr. 7,11; 8,22; 28,17; 2Re 7,2.19; Sl 78,23; secondo Giobbe 26,11, poggia su colonne). Nel terzo giorno vengono imposti limiti invalicabili alle acque (cfr. Ger 5,22; Gb 38,8). L'oceano circonda tutta la terra.

יִקְוּ (siano raccolte). Nel v. 9 con l'uso di questo verbo in forma impersonale si sottintende Dio come agente. Si tratta qui dell'emersione della terra asciutta.

Per la creazione della vegetazione l'ordine è dato alla terra. L'idea è quella della terra madre che produce la vita ma qui per ordine di Dio, e non invece come divinità autonoma.

5. Dal quarto al sesto giorno (vv. 14-31)

5.1. Si osservano connessioni in rapporto alla prima parte, i primi tra giorni:

- la già citata radice **אָר**, luce, e i suoi derivati.
- l'azione di separazione
- l'opposizione luce-tenebre (v. 4 e 18)
- l'opposizione giorno notte (vv. 5 e 14)

5.2. Si osservano inoltre collegamenti tra il quarto ed il sesto giorno:

- potere degli astri e potere degli uomini radice **מָשַׁל** (governare) v.16(2x) + v.18

5.3 Termini di rilievo:

מְאָרֹת (luminari) la radice è quella di luce, **אָר** il termine è tardivo. Impiegato per indicare esclusivamente corpi celesti (non le lampade, tranne che il candelabro a sette braccia).. Il loro ruolo è illuminare, governare e dividere.

לְהַבְדִּיל (per governare, v. 16) da **מָשַׁל**. Si tratta del governo sul tempo con una responsabilità verso la terra; questa opera dà organizzazione temporale all'intera creazione. Il IV giorno, metà della settimana, ha un ruolo particolare: vengono creati i corpi celesti che serviranno come segni per le feste, per i giorni, i mesi... per fissare il calendario liturgico.

A partire dal quinto giorno ci troviamo di fronte a qualcosa di nuovo: gli esseri viventi vengono a riempire l'ambiente spazio - temporale predisposto nei primi quattro giorni.

Si osservi in particolare la creazione dei

נַפְשׁוֹת חַיִּים (esseri viventi) v. 20. **נַפְשׁוֹת** ha il significato originario di gola (cfr. Gioele 2,6), passando poi ad indicare quello di vita. È il luogo del passaggio dell'aria, della vita, che anima appunto i viventi.

הַתַּנִּינִים הַגְּדֹלִים (i grandi esseri del mare, i mostri marini) v. 20: תַּנִּינִים è un termine proveniente dall'ugaritico *tnn*. La Bibbia usa qui decisamente un linguaggio mitologico per parlare della storia e del potere di Dio su di essa. Anche i mitologici mostri, dopo la luce, la luna, il sole, anche questi esseri spesso presentati come antagonisti delle divinità nelle lotte cosmiche, sono creature. Le figure mitiche vengono così ricondotte al principio della creaturalità.

נַעֲשֶׂה (facciamo) v. 26. La seconda parte del sesto giorno è caratterizzata dalla creazione dell'uomo, vertice dell'azione creatrice.

Perché il verbo è al plurale?(cfr. Gn 3,22; 11,17; Is 6,8)

- avanzo di linguaggio politeistico? Perché solo qui?

- אֱלֹהִים (Dio) è grammaticalmente un plurale, ma perché altrove il verbo è al singolare?

(cfr. v.27).

- Si potrebbe trattare di una deliberazione presa dal consiglio divino (cfr. 1Re 22; Gb 1-2; Sl 82 ...), ma non abbiamo altri ricordi di questo retaggio antico in testi di Pg

- Si tratta probabilmente di un *pluralis maiestaticus* (che si trova in aramaico Esd. 4,18, o in greco 1Mac 10,19, testi tardivi! Non sembra sia utilizzato in ebraico biblico (cfr. Jouön 114e - nota).

- Si tratta piuttosto di un *pluralis deliberationis* - coortativo (Westermann parla di un dichiarativo); cfr. Gn 11,7; Is 6,8...

אָדָם (uomo). Qui non si tratta né di nome proprio (Adamo) né di "maschio". Indica piuttosto il genere, la specie.

בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ (a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza). Il primo termine, צֶלֶם, indica di solito una riproduzione plastica dell'originale (la statua), anche nel significato negativo di idolo. anche il secondo termine דְּמוּתֵנוּ sembra avere un analogo significato, mettendo in rilievo tuttavia piuttosto la distanza dall'originale al quale la copia assomiglia. Cfr. Sl 8,6. Di quale somiglianza si parla?

- somiglianza spirituale o fisica con Dio? Sarebbe un vero problema nell'antropologia biblica

- il dominio sugli animali come somiglianza al dominio di Dio?

- relazione privilegiata con Dio? Una astrazione poco biblica.

- una spiegazione interessante richiama l'ideologia monarchica (in Egitto e Mesopotamia) che avrebbe subito nella Bibbia una democratizzazione;

- correzione della polemica contro le immagini degli Dei (II Isaia).

PROCOPIO: A immagine: nell'universo l'uomo è posto col ruolo di immagine di Dio. Come infatti, quando il re è assente, nelle diverse città se ne venera l'immagine, così Dio, invisibile a tutta la creazione vi ha posto l'uomo col ruolo di sua immagine, cosicché venerando lui, si dia onore al Dio invisibile.

Si insiste indubbiamente sull'origine dell'uomo, differente dagli animali. È per questo che a lui viene affidato il dominio sulla natura. Si afferma altresì il valore sacro della persona umana, la presenza divina in lui. La proprietà dell'uomo è il dialogo con Dio (v.28): questi potrà percepire la presenza divina nel tempo sacro (sabato) e nel luogo sacro (tenda/tempio). Dunque l'uomo ha una sua speciale dignità che gli viene dalla creazione stessa, dall'origine. La differenza tra l'affermazione biblica e quella secolare della dignità umana sta nel fatto che in quella non solo si dice qualcosa sul valore dell'uomo, ma si afferma qualcosa anche sul senso ultimo dell'essere-uomo: l'uomo, ogni uomo, è creato affinché accada qualcosa tra lui e Dio, e la sua vita acquisti proprio per questo il suo pieno significato.

וַיְרִדֵהוּ (e dominino) la radice רָדָה conferma il carattere sovrano del genere umano nei confronti della natura. Naturalmente non si tratta di "sfruttare". È un dominio di tipo regale: il re, depositario della benedizione, ne è anche mediatore a favore del suo regno, di cui rimane il responsabile. Importante notare che l'uomo è creato per dominare esclusivamente sulla natura, non sugli altri uomini.

Le corrispondenze tra le due serie di giorni sono evidenti. Nell'ultima coppia IIIB-VIB emerge il dato che animali e uomini furono creati erbivori. È un regno di pace in cui non è conosciuto spargimento di sangue (il permesso di uccidere animali per mangiare sarà dato solo in 9, 3-5, conseguenza della decadenza dell'uomo, non delle disposizioni originarie).

6. Il settimo giorno

Notare i collegamenti con quanto precede (verbi fare, creare, benedire).

In particolare notare il senso della benedizione:

ברך (benedire): dopo la benedizione degli uccelli (cielo) dei pesci (mare) e degli uomini (terra) (cfr 1,22.28), una benedizione per il sabato (tempo). Un giorno è luogo dell'incontro fra Dio e l'universo. Anzi solo questo "tempo" partecipa realmente della santità stessa di Dio. (Sarebbe interessante rileggere Heshel, *Il Sabato*).

Il settimo giorno rappresenta la settimana liturgica. La settimana delle origini, è coronata dal Sabato. Il Sabato sarà istituito sul Sinai (20,8-11), anche se già osservato nel deserto (Es 16,22-30). Costituisce anche il giorno di coronamento della costruzione del santuario nel deserto (Es 31,12-17). Si crea così un parallelismo tra costruzione del mondo-costruzione del santuario.

Vi sono interconnessioni, in Ps, tra la storia della creazione e la storia della costruzione del santuario al Sinai e nella Terra promessa. Lo si nota dal parallelo verbale e tematico: lo Spirito di Dio è attivo nella creazione come nella costruzione del santuario (Es 31,3), ambedue si concludono con un Sabato, e il Santuario è eretto nel primo giorno del primo mese, corrispondente al Nuovo Giorno dell'Anno della creazione (un caso analogo è osservabile in Gen 8,1). Vi è dunque una connessione simbolica tra cosmo e tempio, creazione e liturgia, fatto non peculiare di Israele. In Enuma elish la creazione del mondo è conclusa con la costruzione del tempio per la preghiera della divinità creatrice (cfr. Gb 38,4-7)

2,4a: le *tôledôt*

4 אֱלֹהִים תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם

A conclusione del primo racconto di Gn 1-11, fonte P, troviamo il primo riferimento alle *tôledôt*, il primo di dieci. Sarà una caratteristica del libro della Genesi la sequenza delle dieci *tôledôt*, cinque in 1-11 e cinque in 12-50. Viene colto, da diversi studiosi, come uno dei segni che la Genesi ha subito un processo redazionale abbastanza diverso da quello degli altri libri del Pentateuco (cfr. per es. Rendtorff). Significa "generazioni" o "genealogia", spesso indicato da *dôr*, pl. *dôrôt* che si riferisce a una sequenza o ad una serie come a un'insieme. Nell'ebraico moderno *dôr* significa appunto "storia".

La struttura data dalla enumerazione è un elemento importante delle narrazioni antiche, e ha un suo significato.

1) 2,4a	אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם	Cielo e terra	2,4b-4,26
2) 5,1	זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם	Adamo	5,1-6,8
3) 6,9	אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת נֹחַ	Noè	6,9-9,29
4) 10,1	וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת בְּנֵי-נֹחַ	I figli di Noè	10,1-11,9
5) 11,10	אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת שָׁם	Sem	11,10-26.

L'altra serie di 5 *tôledôt* è in 11,27-50,26, con al centro la figura di Giacobbe - Israele:

1.	11,27-25,11	Terach (Abramo)
2.	25,12-18	Ismaele
3.	25,19-35,29	Isacco (Giacobbe)
4.	36,1-37,1	Esau-Edom
5.	37,2-50,26	Giacobbe (Giuseppe e i suoi fratelli)

Da queste annotazioni sulle *tôledôt* il testo di Genesi 1-11 rimane distinto in cinque parti con il diluvio al centro. Anche la stessa organizzazione del Pentateuco, in cinque parti, presenta il libro del Levitico, la legge sacerdotale al centro, ripresentando anche qui, dallo schema creato, la parte considerata centrale nell'organizzazione generale dell'opera (cfr. Zenger).

Perché la prima citazione delle dieci *tôledôt* si trova alla fine del cap. 1 e non all'inizio? Secondo Blenkinsopp, si trattava di lasciare il posto di privilegio alla grande *ouverture* del cap. 1, sulla creazione del mondo, e nello stesso tempo creare la transizione tra le origini del cielo e della terra e ciò che accadrà successivamente sulla terra. È per questo che 2,4a fa riferimento sia a 1,1 (BARA), sia a cielo e terra che saranno ripetuti subito dopo per introdurre le vicende originarie sulla terra. Si scarta l'ipotesi che originariamente si iniziasse semplicemente con la *toledot* di Abramo (cap. 5). L'ipotesi seguita da Blenkinsopp è che Gn 2,4a-4,26 rappresenti una delle voci della sapienza tardiva di Israele che cerca di fornire un resoconto più convincente e meditato sul sorgere del primo male nell'umanità, non più caratteristica intrinseca di una condizione del cosmo, sempre a rischio del caos, ma piuttosto frutto della libertà dell'uomo.

7. Il significato d'insieme

- dal caos all'esistenza, dall'assenza di Dio alla sua presenza.
- importanza del tema tempo
- il potere divino delegato agli astri e all'uomo

- il problema fondamentale dell'autore sacerdotale: dov'è Dio, il Dio di Israele dopo la sciagura dell'esilio (scomparsa del tempio, della monarchia, distruzione della città santa). Su quali valori dovrà essere ricostruita la comunità di Israele?

In un bel testo di introduzione alla Bibbia l'autore, spiegando pluridimensionalità del testo biblico commenta: "Tale immagine (quella del mondo secondo la Genesi) è considerata un pezzo da museo, l'immagine imperfetta di uomini che ancora non sapevano che la terra è rotonda. Inevitabilmente ne risulta un tipo di spiegazione molto lontano dalla realtà, e astratto. Infatti, una volta preso atto che l'immagine del mondo sottesa alla Bibbia è sbagliata, il problema sarà quello di sganciare la dottrina teologica da questi presupposti errati. Come stupirsi dunque per il risultato astratto? Il racconto della creazione dovrà lasciarsi ridurre all'affermazione astratta *che* Dio ha creato il mondo. E i racconti neotestamentari dei miracoli all'affermazione non meno astratta *che* Gesù è venuto come redentore.

Ma bisogna essere non poco prevenuti per vedere nell'antica immagine del mondo niente altro che forme espressive di una scienza naturale inadeguata. Secondo tale immagine, il mondo degli uomini galleggia come un disco sottile su un abisso senza fondo. La realtà di cui parla questa immagine è anzitutto il sentimento che l'uomo ha di sé dentro a questo mondo. Il suo mondo, il mondo ordinato, abitabile, prezioso, nella profondità abissale che è sotto di lui e attorno a lui è esposto alla minaccia costante del caos. Nell'ambito di questa immagine, c'è una certa ampiezza di varianti, che mettono in risalto o la fragilità di questo mondo, o la sua relativa stabilità. Ma la minaccia lo circonda comunque. Il mondo degli uomini è un'isola in mezzo al caos...

Ma l'antica immagine del mondo rappresenta non soltanto l'esperienza del mondo esterno, bensì anche quella del mondo interiore. L'immagine del fragile disco galleggiante sul caos mostra al contempo il rapporto dell'io con le potenze del proprio intimo..."⁶

8. Considerazioni a partire dalla struttura narrativa

Il testo si presenta come descrizione poetica, ritmata dell'opera creatrice di Dio. Forse questa peculiarità non secondaria del testo, è il motivo per il quale si accenna alle *tôledôt* al termine del primo capitolo, e non all'inizio: rimane, per così dire, un testo speciale, il testo dell'inizio, che apre le generazioni a partire dalla parola stessa di Dio. Dio dice, ordina e crea con la sua parola, che si manifesta come parola efficace, e le cose semplicemente cominciano ad esistere. Come l'artista, l'autore di un quadro che ad ogni gesto produce un effetto reale sulla tela, un colore nuovo, un tratto inedito.

Il narratore registra l'esecuzione immediata del comando, senza descrizioni del come, del durante... solo la produzione immediata, la parola che diventa immediatamente realtà; (Is 55: in generale l'idea della parola che crea e che fa ciò che dice...)

Spesso lo stesso narratore registra il nome che Dio dà alle cose, portandole effettivamente nel campo dell'esistenza con la possibilità di indicarle, di nominarle appunto.

Oppure, sempre il narratore, segnala che Dio benedice ciò che ha fatto (*barak*) con il contenuto di fecondità connesso alla benedizione, quasi la concessione di una caratteristica peculiare, quella di essere in grado di prolungare l'atto creatore con la sempre nuova creazione che esiste nel pro-creare.

Vi è poi la valutazione dell'opera creata: e Dio vide che era cosa buona, e alla fine, per l'uomo, molto buona, molto bella, che fa gioire, che fa piacere di vedere, di aver creato; è la soddisfazione per qualcosa che corrisponde all'intenzione che era nella mente dell'artista quando muoveva il pennello sulla tela, sempre con l'incognita della corrispondenza tra il tratto realmente prodotto e ciò che immaginava nella sua mente.

⁶ I. BALDERMANN, *Introduzione alla Bibbia*, EDB, Bologna 1992.

Infine la conclusione cronologica: “si fece sera, poi mattina”, e la conta dei giorni che dà al racconto il ritmo della settimana, del tempo noto all’uomo al suo mondo, al lavoro, all’attesa del tempo di riposo.

Dunque a parlare vi sono due personaggi: il narratore e Dio. Gli altri vengono semplicemente descritti. I piani della narrazione sono tre: quello del narratore, quello di Dio, quello del creato. A mano a mano che Dio crea, il narratore registra l’azione, la racconta e si viene formando davanti agli occhi di chi ascolta il quadro del creato, prima con i suoi sfondi, le sue parti chiare e scure, i suoi paesaggi e poi, a mano a mano, con gli esseri animati, fino all’uomo, maschi e femmina, la prima coppia che appare come il capolavoro di Dio. Un solo elemento non è riconducibile a quest’immagine pittorica, è il sabato, il riposo di Dio. Non può entrare come tratto nel dipinto, può solo essere considerato distanziandosi da esso, riposandosi come il narratore dice di Dio, nel riposo. Guardando, contemplando il quadro finale, il risultato dell’opera e percependo in questo stato di contemplazione soddisfatta dell’artista come di chi la apprezza per la sua bellezza, una sensazione di appagamento, di pienezza, di perfezione, appunto di riposo piacevole che dà senso, in fondo al quadro, allo sforzo per produrlo, a tutto ciò che in esso è disegnato.

A parlare, dunque, Dio e il narratore. Chi veramente domina la scena, nonostante le parole del narratore siano di più e nonostante siano le cose create a riempire il quadro, è *Dio che parla*. È la sua Parola che domina il tutto, la vera origine. Prima di questa origine non c’è, come abbiamo spesso detto, il “nulla” (è solo una nostra interferenza nel testo), ma c’è il Silenzio. È ben diverso. Il lettore avverte, anche senza che gli sia detto, che prima che Dio parlasse il mondo non era descrivibile, se qualcosa c’era doveva essere senza alcuna importanza, non meritevole di descrizione. Come pure percepisce che prima di quelle parole di Dio, prima della sua Parola, c’era il Silenzio. Il Silenzio di Dio. Il mistero alto di un Dio che non aveva manifestato in nessun modo la sua esistenza che solo attraverso la sua parola diventa percepibile: attraverso la sua parola e la possibilità di un narratore e di un lettore. La creazione in sé dunque richiama immediatamente, per il narratore, l’esistenza del grande mistero che è Dio, che ancor prima della creazione esisteva nel suo Silenzio, come mistero inaccessibile. Che dopo la creazione si rende invece accessibile, si fa conoscere attraverso una parola che crea, che parla, in ultima istanza, di lui. Che dice in sostanza alcune cose di lui pur rimandando sempre, continuamente a quell’origine silenziosa che è il Dio inaccessibile. Questo discorso è tanto più comprensibile al lettore cristiano che sa che quella Parola diventa poi, nella carne di Gesù Cristo, l’unico vero accesso a Dio, al suo mistero.

Di questo Dio che crea possiamo ancora dire che crea per l’amore della vita, per renderla possibile e per garantirla nel tempo. È questo il senso della separazione di quegli elementi che avrebbero impedito la vita (la massa delle acque...) della produzione delle erbe, degli alberi... secondo la propria specie (un’altra annotazione che si ripete per dieci volte nel testo); è questo il senso del cibo garantito agli animali e agli uomini: le erbe verdi (erano ancora vegetariani, non si spargeva in alcun modo il sangue...). E gli esseri viventi si riprodurranno per la benedizione della loro fecondità, attraverso la loro capacità riproduttiva. Non è più la terra che li produce, o la nascita spontanea...

Dalla narrazione considerata in sé, prima ancora di interrogarla con nostre questioni specifiche, emerge allora il messaggio della creazione come manifestazione della volontà divina. La creazione è innanzitutto la parola che continua a parlare di Dio a chi la osserva e da essa è condotta al Silenzio che precedette le parole. È il rinvio al Silenzio come origine, al mistero di Dio di cui sappiamo solo ciò che attraverso l’opera possiamo dedurre. E da quest’opera possiamo dedurre che egli volle il mondo, lo volle bello e tale lo trovò, che volle benedire gli esseri viventi e in particolare l’uomo, che creò le condizioni per le quali l’uomo non dovesse temere circa la sua sopravvivenza; creò il mondo in maniera tale che l’uomo potesse esprimere il suo dominio sulla natura. L’uomo che è creato ad immagine e somiglianza, il che non dice molto di Dio, che non è per nulla tratteggiato antropomorficamente, egli qui è solo parola. Piuttosto una *immagine e somiglianza* che intende dire qualcosa dell’uomo, vertice del creato, posto a dominare la terra, come Signore,

Dominus, come il Dio che l'ha voluta e l'ha trovata bella... questo la dice di per sé lunga su certe affrettate conclusioni circa un fondamento biblico del potere aggressivo dell'uomo nei confronti della natura nientemeno fondato sul racconto biblico; chi sostiene ciò, e ce ne sono stati e ce ne sono, isola l'affermazione del "dominio" dell'uomo da tutta la narrazione che presenta un Dio soddisfatto di ciò che ha compiuto perché era bello. L'uomo fa parte del quadro del cosmo. È molto più imparentato agli altri esseri viventi (animali) di quanto poi sia stato sottolineato nello sviluppo del pensiero occidentale; è molto più visto in armonia con un cosmo rispetto al quale è chiamato ad essere in comunione profonda, come creatura tra le creature, davanti al suo creatore.

Il settimo giorno, quello del riposo soddisfatto, ci riporta più da vicino al senso complessivo del racconto nell'ambito della fonte P. Non solo e non tanto perché si comprende l'importanza del giorno di sabato nell'affermazione giudaica di esso al rientro nella terra, in contrapposizione con il "popolo della terra" che forse l'aveva trascurato. Non solo per l'importanza di questa strutturazione chiara nella percezione identitaria di un Israele che dovette impegnarsi non poco a livello religioso e politico per dare conto della sua identità di popolo davanti ai persiani. Ma anche per un motivo autenticamente teologico, più che ideologico e cioè perché la vita dell'israelita, resa incerta dalla condizione dell'esilio, dall'almeno apparente vittoria dei nemici di YHWH sul suo popolo, è solo una prova momentanea da superare poiché quel Dio della creazione è lo stesso che viene adorato nello *shabbat*, è lui il garante della stabilità, del vero *shalom* che può andare in crisi, ma che non sarà negato al popolo eletto.

SULLA FONTE P (SACERDOTALE)

A partire dallo studio del primo capitolo della Genesi (1,1-2,4a) è possibile fare qualche considerazione più ampia sulla cosiddetta fonte P di cui si è parlato a proposito della teoria Wellhausiana, tenendo conto delle critiche mosse a tale teoria di cui già si è detto nell'introduzione.

IL SACERDOTALE : FONTE O REDAZIONE?

Nello sviluppo recente dello studio critico del Pentateuco, nonostante la forte problematizzazione a cui sono state sottoposte le tesi della cosiddetta teoria documentaria, il racconto Sacerdotale ha conservato, nonostante tutto, una certa **stabilità**, a motivo della sua fisionomia, per il suo stile e la sua teologia particolarmente riconoscibili. Naturalmente qualche problema continua ad essere discusso circa la **delimitazione** del racconto P, ma la sostanza non è stata toccata e vi è un accordo più o meno generale nella considerazione di alcuni testi come "sacerdotali" (per esempio Gn 1,1-2,4a; 17; 23; 28,1-9..)

Si discute se si tratti di una fonte vera e propria o di un commento, complemento di antiche fonti, idea che nasce proprio dalla sua non completezza in una ricostruzione attraverso il testo biblico attuale. Nascono domande da alcune considerazioni specifiche: come mai in Es 6,2 si inizia a parlare della vicenda di Mosè senza che sia stato precedentemente introdotto?...

Eppure leggendo i racconti sacerdotali nel loro insieme, non sembra di poter parlare di semplici complementi, vi è uno stile, una teologia, un vocabolario che fanno pensare effettivamente ad una sua certa indipendenza. Del resto l'autore sacerdotale sviluppa un racconto che ha presenti le altre tradizioni, e rimane in relazione con esse, le presuppone. Sembra di poter condividere la posizione diffusa tra gli studiosi che ritiene, avendo presenti altre fonti, che P scriva la sua opera non accontentandosi di offrire solo complementi a quanto già esisteva.

ESTENSIONE DI P

Problemi esistono anche in relazione all'estensione del racconto sacerdotale nel suo complesso; si discute su dove finisca il racconto sacerdotale con posizioni diverse:

Wellhausen, Noth	Dt 34,1.7-9
Perlitt	Nm 27
Lohfink, Blenkinsopp	Gs 18,1; 19,51
Zenger; Otto	Lv 9
Pola	Es 40

Osservando bene i testi sicuramente sacerdotali si deduce l'impressione che P non sia interessato solamente all'instaurazione del culto, ma anche alla promessa della Terra (cfr Es 6,2-8). L'instaurazione del culto è certamente importante nella teologia di P, ma è tuttavia una tappa dell'itinerario di YHWH con il suo popolo a cui è stata promessa la Terra. Taluni vedono perciò un collegamento inclusivo tra Gn 1,28 «...e soggiogate (tutta la terra)» e Gs 18,1b «... e la terra era soggiogata davanti a Iro» ma la scelta di questo limite sembra ad altri troppo soggettiva. Perciò diversi studiosi (cfr. Ska), propongono di vedere la conclusione della fonte sacerdotale in Nm 27. La legge di santità (Lv 17-26), in sigla H, sembra confermato sia uno scritto posteriore rispetto a P, più vicino al Deuteronomista che al sacerdotale.

ELEMENTI CHE AIUTANO A STRUTTURARE LA FONTE P E A DETERMINARNE LE LINEE TEOLOGICHE:

10 *tôledôt* (generazioni) in Genesi e 10 formule dell'itinerario di Israele nel deserto in Es-Nm. Dio si rivela in tre fasi della storia a cui corrispondono tre appellativi dati a Dio: *'elohîm* (Dio) nella creazione; *'el-shadday* (Onnipotente) ai patriarchi; JHWH a Mosè. Due alleanze: una con Noè (Gn 9,1-17) e l'altra con Abramo (Gn 17)

P utilizza un tono decisamente teologico: i discorsi divini sono relativamente più frequenti in P che nei testi più antichi. La storia, programmata da Dio, è presentata come in due grandi momenti: la storia dell'universo e la storia di Israele.

La storia dell'universo si suddivide in creazione (Gn 1-5) e rinnovamento della creazione per mezzo del diluvio (6-9)

La storia di Israele si suddivide in storia degli antenati e storia del popolo.

I testi più importanti di questa suddivisione della storia sono Gn 1,1-2,4a; 9,1-17; 17; Es 6,2-8).

La storia delle origini risulta come il fondamento sul quale viene poi narrata la storia di Israele. Si osservano in particolare le corrispondenze che esistono tra i due momenti del racconto. All'alleanza con Noè (Gn 9) corrisponde l'alleanza con Abramo (Gn 17), segno della prima è l'arcobaleno (Gn 9,12), segno della seconda, la circoncisione (Gn 17,11).

Gli Egiziani spariscono nelle acque del mare, come la generazione violenta del diluvio (Gn 7); In ambedue i casi Dio "comanda alle acque" e fa apparire la terra asciutta (Gn 1,9-10; 8,14; Es 14,16.22.29). La benedizione di Gn 1,28 al genere umano, viene ripetuta in Gn 9 per Noè e i suoi discendenti e trova eco in Gn 17,2.16) e in quella di Giacobbe, trovando il suo compimento nella benedizione del popolo Gn 47,27; Es 1,7.

Il Dio che fornisce il cibo agli esseri viventi (Gn 1,29-30) nutre il popolo del deserto con la manna (Es 16,15). Israele scopre in Es 16 il riposo sabbatico del settimo giorno (Gn 2,1-3).

Richiami vi sono tra il racconto della creazione e quello della costruzione della tenda nel deserto (per esempio la nube copre la montagna per sei giorni e JHWH chiama Mosè nel settimo giorno per dargli le istruzioni sul culto Es 24,16). La tenda del deserto è il "palazzo" del sovrano dell'universo nel suo regno.

Sembra, insomma che P abbia voluto costruire una storia a due piani, con strutture analoghe.

Lo scopo di P è di mostrare come nel passato vi siano le fondamenta per ricostruire la comunità di Israele (creazione-diluvio-alleanza-vita nuova). L'esistenza del mondo post-diluviano dipende dall'alleanza unilaterale che Dio ha fatto con l'umanità, è perciò indistruttibile. Così pure l'esistenza di Israele: ha il suo fondamento nell'alleanza con Abramo e i suoi discendenti (Gn 17). Qui osserviamo il punto di vista diverso tra P e Dtr: nel primo l'alleanza è unilaterale e perciò indistruttibile, nel secondo essa dipende dalla osservanza della legge da parte del popolo.

P sviluppa, inoltre, la teologia della Gloria: per la prima volta manifestata in Es 14,4.17-18, nel deserto attraverso il dono della manna (Es 16,10) sul monte Sinai (Es 24,16-17) nella tenda dell'incontro (Es 40,34-35) e all'inaugurazione del culto (Lv 9,23). Con la gloria vengono uniti gli aspetti di rivelazione divina: gli interventi di JHWH nella storia di Israele e la sua presenza nel culto. Israele venera nella tenda la gloria di JHWH.

Il Dio della salvezza di Israele è il Dio della creazione: si notino le corrispondenze fra Es 24,39-40 e Gn 1: la fede di Israele è inattaccabile: il Dio di Israele è il creatore del mondo. La gloria di JHWH, presente in mezzo al suo popolo, in cammino con esso, garantisce nella riuscita. Così si comprende anche che per P il culto è inseparabile dalla storia: l'inaugurazione del culto non è un fine in sé, è piuttosto la garanzia che l'Israele storico non potrà fallire: tensione positiva verso il futuro - possesso della terra- ma anche verso il presente: Dio vicino nel santuario. L'attenzione è verso l'ancoraggio nel passato, che rende sicuro Israele, e nella fiducia nel cammino verso il futuro verso la terra. La forza di camminare verso il futuro è attinta al passato remoto.

DATAZIONE

Naturalmente anche per la datazione di P si sono avanzate proposte diverse.

Prima dell'esilio (Y.Kaufmann e la sua scuola) Si appoggia sulla lingua e sull'idea che effettivamente la legislazione di cui parla il P è relativa al primo tempio. Sostenuta in generale da studiosi ebrei.

Durante l'esilio: il deserto che si trova alla fine del racconto corrisponderebbe al periodo dell'esilio e al momento del primo ritorno. Così il racconto sacerdotale, soprattutto il Sinai e il culto sarebbero da leggere come una "utopia" per l'Israele ancora in esilio.

Dopo l'esilio: per giustificare e legittimare la "ierocrazia" del secondo tempio; fornisce l'eziologia posta alla base del secondo tempio.

Considerando i testi biblici che attualmente vengono attribuiti a P, sembra si debba collocare dopo la riforma di Giosia e il primo Deuteronomio (esilio - postesilio).

Si osservano inoltre i contatti tra P e Eziechiele (teologia della "gloria", del "riconoscimento di YHWH", una visione simile della storia di Israele; e tra P e Deutero-Isaia (legame tra creazione e redenzione, idea del monoteismo). Sembra infine essere in dialogo con la fonte Deuteronomica/deuteronomistica riguardo all'alleanza.

Si pensa anche (Ska) alla crisi dei rientrati dall'esilio a contatto con coloro che sono rimasti nel paese "il popolo della terra" che si presenterebbe come vero e proprio conflitto. Questi ultimi, nel racconto biblico rappresentati dai cananei, sarebbero responsabili di non osservare la legge di Mosé, il sabato... senza alcun diritto ad ereditare la terra.

Lo **stile** sacerdotale è solitamente riconosciuto nel racconto di creazione di Gn 1,1-2,4a; nella lista delle genealogie del c. 5; nella narrazione del diluvio (6-9) nella tavola dei popoli del cap. 10 e nelle genealogie del cap. 11.

Prevale l'immagine di un Dio interessato alla vita del genere umano, che dà sicurezza all'incerto cammino dell'uomo attraverso le sue benedizioni, proponendosi come suo alleato (cc. 1 e 9).

Dalla lettura della fonte P, in Gn 1-11 viene fuori forse una linea che può arricchire la nostra lettura tradizionale di questo testo, attratto inevitabilmente dai racconti di peccato e di violenza dei capp. 2-3; e 4. Leggendo infatti i capitoli della fonte P risulta un universo creato sin dall'origine come volontà del creatore di rendere possibile la vita ordinando il caos. Il mondo che ne viene fuori è in equilibrio tra un caos circostante ed il mondo della vita. Dio è piuttosto il garante della vita. Lo stesso diluvio si presenta con motivazione più generica rispetto alla fonte J (?), e cioè come un dilagare di violenza sulla terra (non c'è qui il riferimento più deciso di J al cuore dell'uomo). Sembra che lo schema dell'alleanza unilaterale di Dio verso l'uomo sia quello che sottostà più stabilmente a questa concezione. È una parola più rassicurante, rispetto a quella dell'Alleanza bilaterale che si coglie per es. già nella vicenda di Adamo ed Eva. È un tema interessante che sembrerebbe poter appoggiare una riflessione teologica meno compromessa sin dall'inizio con il senso del peccato e della causa umana di questo. Senza escluderlo, anzi pur attribuendogli un ruolo, sembra che qui, più chiaramente che nella forma conclusiva di Gn 1-11 emerga il senso di un mondo che in se stesso porta le caratteristiche e il rischio di un caos contro cui Dio stesso, fin dall'inizio è intervenuto, con il desiderio positivo, non giuridico-punitivo, di far emergere il "bello" dalla vita, dal caos. È un messaggio molto più vicino a quello evangelico di Mc, per esempio, con la vicinanza di Dio all'uomo nella sua condizione di *viator* che ha ancora e sempre a che fare con il male, con il dolore, con la sofferenza. Il cammino dell'uomo, accompagnato da Dio, si presenta più chiaramente come la collaborazione positiva, tra l'uomo e Dio, verso una liberazione finale (escatologica) dal caos e dalla sua minacciosa incombenza sulla vita umana....

GN 2,4B-11 E LA QUESTIONE DELLA FONTE J

1. Strati letterari di Gn 1-11

Sacerdotale (VI sec. aC)	Narrazioni	Jahwista (VI-V sec. aC?)
1,1-2,4a	Creazione dell'universo in 6 giorni	
	Formazione dell'uomo e della donna	2,4b-25
	Caduta della prima coppia umana	3,1-24
	Caino-Abele: il fratricidio	4,1-16
	Discendenza violenta di Caino: Lamek	4,17-24
	Discendenza pia di Caino: Set	4,25-26
5,1-32	Genealogia di Adamo:Patriarchi antediluviani	
6,9-22	Corruzione universale	6,1-8
7,6.11.13-14.16a		7,1-5. 7-10. 12. 15. 7,16b. 22-23;
8,1-2a. 3b-5. 13a.	Diluvio Universale	8,2b-3a. 6-12. 13b.
8,14-19		8,20-22
9,1-17	Alleanza Noachica	
	Maledizione di Cam	9,18-27
10,1-32	Tavola dei popoli	(10,17-19.21.24-30)
	Città e torre di Babele	11,1-9
11,10-26	Genealogia di Sem: Patriarchi postdiluviani	
11,27-32	Genealogia di Terach	(11,28-30)

2. Il testo Jahwista (Gn 2,4b-11,30)

Abbiamo già considerato il testo Sacerdotale di Gn 1,1-2,4a. Con 2,4b ha inizio il cosiddetto racconto Jahwista (2,4b-11,30, vedi schema sopra) che, come accennato nell'introduzione allo studio storico-critico del Pentateuco, fino agli anni '70 veniva considerato il documento del grande teologo dell'epoca salomonica (cfr. G. Von Rad); si tratterebbe perciò dell'opera del primo grande scrittore che avesse dato una visione d'insieme, come storia di salvezza, all'intera vicenda umana collegata alla vocazione ed elezione di Israele. Si trattava per von Rad della "eziologia di tutte le eziologie di Israele"; sarebbero serviti a spiegare il motivo delle promesse fatte ai padri di Israele, tra le quali quella di assicurare la benedizione di Abramo a tutte le nazioni della terra (Gn 12,3), con riferimento alla storia dell'umanità primitiva; avrebbero così consentito la comprensione del piano di Dio nell'elezione di Israele, comprendente la sua liberazione dall'Egitto, l'alleanza del Sinai, il dono della terra.

Oggi, dopo tutte le critiche all'unità del cosiddetto "documento Jahwista" che si sarebbe esteso dalla storia delle origini (Gn 2-11) fino alle prime conquiste in Transgiordania (Nm 23), e dopo la contestazione dell'antichità della sua composizione fatta risalire al regno salomonico, si sottolinea in particolare:

- gli evidenti **rapporti** che legano questi testi con **la teologia dell'alleanza** del Deuteronomio
- lo **stile** e le **problematiche** proprie della **letteratura sapienziale** (così già Alonso Schökel)

Per cui si ritiene che lo strato letterario, identificato come "documento Jahwista", trovi il suo migliore collocamento storico nell'immediato pre-esilio o nel periodo esilico oppure nel periodo del dopo-esilio. Le osservazioni sullo stile e le problematiche sapienziali, farebbero propendere proprio per il periodo del post-esilico.

Dalla diversa datazione emerge naturalmente una differente percezione della prospettiva teologica. Si tratterebbe di capitoli che intendono offrire una risposta unitaria di fronte al problema del male. Una ricerca della causa ultima (che nel racconto delle "origini" finisce per diventare la causa "prima") che si presenta dunque come "eziologia" del male, la cui valenza è di portata universale.

3. Genere letterario di Gn 2-11

"Eziologia metatorica" cfr. K.Rahner; N. Lohfink; «una spiegazione teologica della storia, un tentativo di ricostruire la genesi della presente situazione dell'uomo a partire dall'esperienza» (L.Mazzinghi). *Meta-storica*, non nel senso che si ipotizzi un al di là della storia, ma come struttura fondante della storia. Ciò che è proprio di ogni momento della vita e della storia dell'uomo, ciò che costituisce il suo presente di ogni tempo è proiettato in un passato originario con il suo valore archetipico. Ciò che succede sempre, ciò che è tipico del comportamento umano, ciò che è universale viene collocato in un "principio" da interpretare non tanto in senso cronologico quanto tipologico, esemplare, prototipico. Di qui la definizione di questi capitoli come *proto-storia*, non solo nel senso di storia primitiva, ma anche di storia "principale", fondamentale... o anche "profetica" poiché rileva il significato e la valenza teologica della storia. Come storia sapienziale poiché affronta tematiche antropologiche ed etiche proprie della letteratura sapienziale biblica.

In Gn 1-11 è presente un linguaggio di tipo "mitico". Il materiale disponibile all'agiografo derivava da racconti mitici con i quali veniva rappresentata la realtà delle origini, intuitivamente proposta, non come modo fantasioso di raccontare favole, quanto piuttosto come la maniera pre-scientifica e pre-filosofica di dare una spiegazione ai fatti fondamentali dell'esistenza. Dopo gli studi di M. Eliade il mito è considerato come "simbolo in azione", espressione intuitiva della realtà più profonda dell'uomo. In tal senso si può recuperare in termini più convincenti il messaggio del testo se si sposta il contenuto del racconto dall'asse temporale "in origine" a quello spaziale "in profondità", linguaggio più consono alla nostra mentalità. Ma restando sull'asse temporale possiamo anche notare come in realtà quanto il racconto narrava come protologia debba essere inteso nel contempo come escatologia: questi testi rispondendo alla domanda sul cosa fu all'origine, rispondono in realtà all'esigenza dell'uomo di sapere ciò che gli sta avanti, ciò che egli deve attendersi, realizzare, accogliere. È evidente tale interpretazione nella prospettiva offerta dalla letteratura profetica che descrive spesso il tempo messianico come un rinnovato giardino dell'Eden, dono sempre possibile e sempre riproposto da Dio all'uomo (Is 11,6-9; 30,23-26; 35, 1-9) 65,17-26; Ez 34, 25-29). Così come nella letteratura apocalittica: si veda ad esempio come proprio a conclusione dell'Apocalisse canonica riappaia il simbolo dell'albero della vita...

4. Gn 2,4b-3,25

I due capitoli saranno affrontati come testo unitario. Anche dal punto di vista della critica storico-letteraria, vengono attribuiti alla fonte J.

Innanzitutto il testo si presenta come unità strutturata in due sezioni principali (cap. 2 e cap. 3). L'unità dell'insieme è data dalla presenza dei personaggi (Dio, uomo, donna nel cap. 2 e nel cap. 3 dove in più appare un altro personaggio come antagonista: il serpente). La struttura a dittico presenta nel cap. 2 il dono dell'Eden per la vita umana, nel capitolo 3 la perdita dell'Eden. Nei due capitoli, inoltre, sono presenti gruppi semantici sostanzialmente identici (temi terra - uomo; fecondità - sterilità; comunione - solitudine; e i due campi semantici della vita e della morte. Si osserverà, infine, la corrispondenza di Gn 2-3 con le tematiche proprie dell'Alleanza sinaitica...

Studieremo il testo come una unità per evidenziare innanzitutto il messaggio complessivo che esso intende comunicare, o almeno le linee fondamentali lungo le quali interpretare il testo.

Primo passo per lo studio personale, come già per Gn 1, sarà quello di sottolineare le corrispondenze, le fratture, i termini appartenenti allo stesso campo semantico... operazione personale a cura dello studente (su testo ebraico).

Osservazioni sul testo di Gn 2-3:

Sin dalla prima lettura si osserva che qui Dio è chiamato YHWH (dal v. 2,4b in poi). Non si dirà più semplicemente אֱלֹהִים come nel primo capitolo. Si tratta di uno dei segni considerati di rilievo per la distinzione tra le diverse "fonti" del Pentateuco operata dagli studiosi (cfr. introduzione). Da un punto di vista narratologico si osserva tuttavia come il passaggio dalla semplice indicazione di Dio con il nome di אֱלֹהִים del capitolo primo al nome proprio יהוה dei capitoli due e tre, si passi dal tema generale della creazione del cosmo, all'osservazione più particolareggiata della creazione della terra e dell'uomo, e di quest'ultimo in rapporto con Dio.

הָאָדָמָה "suolo" in 2,5.6.7.9.19. Riappare in 3, 17.19.23

עָפָר "polvere" in 2,7. 3,19(2x)

Si osservi, soprattutto nei primi 7 versetti, il collegamento tra ארץ terra, אדמה suolo, אדם uomo. Gli ultimi due termini, evidentemente imparentati tra loro, sono come il maschile e il femminile della stessa parola. Van Wolde, nel testo citato in bibliografia su Gn 1-11, fa osservare come la loro parentela li accomuni al termine dalla comune radice אדמ "essere rosso" (del resto la parola דם "sangue" richiama appunto il colore rosso), rosso come la terra della Palestina.

I SEZIONE

La prima sezione, cap. 2, è strutturata in quattro parti:

1. I parte: vv. 4b-6: constatazione dello stato di mancanza iniziale.

Si osservi in particolare il chiasmo tra il v. 4a e 4b הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ

4 אֱלֹהֵי חוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם
בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם:

In realtà, guardando all'insieme della narrazione, dal cap. 2 l'attenzione si sposta dal cosmo alla terra.

2. II parte: vv.7-15

Qui è centrale la relazione dell'uomo (fatto di polvere della terra più alito

di vita), con il giardino in cui l'uomo viene collocato. In particolare:

וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגָּן e l'albero della vita in mezzo al giardino⁷

וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע e l'albero della conoscenza (del) bene e (del) male.

- il primo (albero della vita) è un tema molto diffuso nell'antichità medio-orientale, con connotazioni sapienziali cfr. Prov. 3,18; 11,30 ecc. Anche nel NT cfr. Ap 2,7 e 22, 2.14.19: ultimo testo della Bibbia! Spesso l'albero rappresenta una divinità. La sua centralità, nel nostro racconto, l'allontanamento dell'uomo da esso, come condanna divina dopo la trasgressione, spinge ad interpretare quest'albero con la stessa presenza di Dio.

- il secondo invece è proprio del racconto biblico. È stato diversamente interpretato:

a. senso morale (da bambino ad adulto)

b. senso esistenziale (ciò che promuove la vita)

c. senso sessuale (ciò che è legittimo o illegittimo in campo sessuale)

d. senso totale: merismo. Indica il saper - tutto: l'uomo che possiede totalmente la conoscenza della propria vita ed è perciò autonomo nelle decisioni.

L'ultima interpretazione sembra la più probabile. La pretesa contrasta con l'idea biblica che solo Dio è padrone ultimo del senso della vita e della morte (Dt 32,39; 1Sam 2,6; 2Re 5,7). La conoscenza e il desiderio di conoscere non hanno in sé stessi nulla di peccaminoso. Il problema è impadronirsene. Rappresenta dunque l'universo delle scelte umane, della responsabilità, libertà, sapienza.

3. III parte: vv.16-17: il comando di Dio: al permesso iniziale di mangiare tutto segue la limitazione.

Si entra nel mondo della libertà, proprio attraverso la segnalazione del limite.

לֹא תֹאכַל "non mangerai": la proibizione (stessa formulazione assoluta della proibizione del decalogo).

Alla fame, alla forza semplice del desiderio e dell'istinto del mangiare viene posto un limite. Per la conoscenza del bene e del male entra in gioco un fattore diverso dalla semplice forza del "mangiare".

מוֹת תָּמוּת: "certamente morirai" o anche: "sarai messo a morte". Tale è il senso dell' espressione che esprime il castigo piuttosto che la semplice conseguenza.

La vita viene legata alla gestione del desiderio del mangiare: bisogna porvi un limite. Dipende dall'uomo gestire queste possibilità. Entra in gioco la sua libera responsabilità, diversa dalla pura ed assoluta libertà dell'agire basata sull'istinto del mangiare tutto ed indistintamente.

⁷ Cfr. CASTELLO G., *L'albero della vita: senso e prospettive di un'immagine biblica*, in COLONNELLO P., GALLINARO R., GIUSTINIANI P. (cur.), *L'albero della vita. Biotecnologie tra fede e scienza*, (BTN 22) PFTIM - Napoli, 2002, 27-64.

4. IV parte: vv. 18-25: il compimento della creazione

עֲזָרָה "aiuto, appoggio, soccorso, ... alleato...". Nella Bibbia spesso si dice che l'"aiuto" viene da Dio (Sl 121, 1.2; 124; 20; Dt 33,26; ...; Talvolta si identifica con Dio Es 18,4; 33, 7.29; Sl 33,20; ...; è usato pure àin contesti più generici: Is 30,5; ...

In generale si può dire che si tratta di un soccorso personale, indispensabile per la vita (cfr. Sl 121; 124; ...)

כַּנְגְדוֹ neged = "di fronte a". Si potrebbe tradurre: che gli corrisponda (capace di stargli di fronte).

Nei vv. 19-20 Dio crea gli animali nel tentativo di rispondere all'esigenza dell'uomo. Dare il nome esprime un rapporto di supremazia (cfr. 2Re 23,34). Il tentativo tuttavia fallisce.

vv. 21-25: La creazione della donna:

תְּרֵדָמָה "sonno profondo" (Gn 15, 12 ...)

וַיִּבֶן dal verbo **בָּנָה** "costruire"

עֲצָם מֵעֲצָמַי וּבֶשֶׂר מִבְּשָׂרִי "osso delle mie ossa e carne della mia carne" è un'espressione con la quale si sottolinea la consanguineità, sottolineata in altri testi come fondamento del diritto di fratellanza nella tribù (cfr. Ger 37,27; Is 58,7).

אִישׁ אִשָּׁה la coppia di termini corrisponderebbe a qualcosa del tipo "uomo / uoma", in cui è espressa immediatamente la connaturalità.

וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד: "e saranno una carne sola" indica un rapporto stretto, comunione di vita nei diversi aspetti, incluso, ma non solo, quello sessuale.

וְלֹא יִתְבַשְּׂשׁוּ: עָרוּמִים ... "erano "nudi"....."ma non se ne vergognavano": la nudità corrisponde allo stato di mancanza di difesa; esprime il concetto dell'essere esposti, deboli, senza difesa. In Is 20,1-6 il profeta va nudo come segno di debolezza, segno dei deportati; cfr. 2Sam 10,4; in tale contesto la vergogna è il sentimento del colpevole e del condannato (Sl 6,11 ... o del nemico sconfitto (Sl 83, 17-19...)). Il senso del v. 2c è quello della mancanza di inferiorità, di umiliazione. Nessun rapporto di forza esisteva tra i due; non avevano motivi per temersi reciprocamente.

Conclusione

Da un mondo sterile ad un mondo di comunione e pienezza in cui non v'è paura né motivo per difendersi dall'altro.

Riassumendo le quattro tappe del cap. 2

- è stato creato l'uomo (sottolineandone la profonda connessione con la terra:
- Dio plasmò 'adam con polvere dal suolo 'adamah.
- è stato creato il campo dei suoi desideri (il giardino... il mangiare...)
- è stato creato il mondo della libertà responsabile (il divieto: un limite al desiderio)
- è stato sottolineato il punto culmine del creato: la comunione come rapporto armonico tra l'uomo e la donna. La separazione della costola dall'uomo è avvenuta per permettere la comunione tra due.

Il capitolo due, pur con i suoi messaggi, sopra appena esplicitati, sembra essere tuttavia lo scenario per il cap. 3.

II SEZIONE

Il capitolo 3 si presenta già a prima vista articolato nella triplice opposta successione dei personaggi della narrazione, quasi in un contesto da teatro. Si potrebbe parlare, anche secondo lo stile della recente analisi narrativa, di tre scene successive in cui si alternano le seguenti sequenze:

- 1-7 serpente > donna > uomo
- 8-13 uomo > donna > serpente
- 14-19 serpente > donna > uomo

1. I scena: vv. 1-7: la tentazione

הַנָּחָשׁ "il serpente". Il primo versetto introduce immediatamente il nuovo personaggio. Di lui si dice che è עָרוֹם "astuto" creando un gioco di parole con l'espressione עֲרוֹמִים "nudi" del v. precedente (2,25 cfr. 3,7).

Il serpente è legato, nelle religioni antiche, al ciclo del tempo, della fecondità, della vita-morte. Simbolo di vita, spesso indica, al contrario, la morte. In Gn 3 è legato piuttosto alla polvere della terra ed alle sue esigenze (come metterà in chiaro la maledizione e la condanna a strisciare sul suolo e a nutrirsi della polvere della terra (l'elemento di cui Dio si è servito per fare l'uomo). Indica tutta l'ambiguità intrinseca all'elemento naturale, positivo in sé ma negativo se tende a predominare in maniera assoluta nelle scelte umane.

Nella lettura che qui viene fatta del racconto, il serpente appare simbolo di una esistenza legata alla terra, il mondo misterioso ed inaccessibile che le religioni antiche identificavano con il ventre della terra (da cui l'uomo esce ed in cui ritorna (Sheol, Ade, ...), nei nostri tempi potremmo parlare del mondo misterioso ed inaccessibile della natura dell'uomo, del suo inconscio...

לֹא תֹאכְלוּ "non mangerete": il verbo mangiare, già trovato nel cap. precedente, verrà ripetuto 7 volte in questi primi sette versetti. La domanda del serpente è evidentemente tesa ad ottenere una reazione: contiene una parte di verità ed una di menzogna.

In questa prima scena risalta, dunque, la logica della tentazione.

Viene proposto l'acquisizione del sapere come conseguenza del mangiare dall'albero vietato. Dall'intervento del serpente l'albero della conoscenza viene ordinato, come tutto il resto, al desiderio di mangiare.

Il tipo di conoscenza a cui introduce (si realizza in realtà ciò che il serpente prevedeva: si aprono loro gli occhi), è la scoperta della nudità, dell'essere vulnerabili (conoscenza sociale): nasce la necessità di difendersi nei rapporti con l'altro. Rottura dell'armonia descritta in 2,25.

2. II scena: vv. 8-13 viene reintrodotta la voce di Dio il quale interpreta i fatti.

Il v. 8 sottolinea immediatamente la presenza della voce di YHWH (cfr. la ripetizione dei verbi di dialogo). La voce di Dio reintroduce il dialogo che era stato interrotto dalla voce del desiderio.

אִירָא "ho avuto paura": è un'espressione chiave. Nella vita dell'uomo è entrata la paura. Il desiderio di nascondersi allo sguardo di Dio sottolinea nuovamente l'aspetto della vulnerabilità dell'uomo, non solo nei rapporti con la donna, ma anche verso Dio. È il primo effetto dell'irruzione del principio dell'irrazionalità nella vita dell'uomo: bisogna difendersi ormai poiché non c'è limite alla forza di mangiare del serpente (o del serpente che è nell'uomo): ognuno si sente minacciato. L'uomo sarà ormai accompagnato perennemente da una situazione di lotta.

Nelle domande che Dio fa all'uomo "Dove sei?" si nota, come avverrà più tardi con Caino, come Dio inviti l'uomo a scoprire la sua nuova situazione, a constatare direttamente il tipo di "conoscenza" a cui finalmente è giunto trasgredendo il divieto.

Comincia il gioco dello scaricabarile (uomo - donna - serpente) per l'attribuzione delle responsabilità.

3. III scena vv. 14-19 la sentenza e le maledizioni.

Il giudizio è formulato dalla sentenza più il כִּי "perchè" che introduce la spiegazione del motivo (contesto giuridico).

אָתָּה אָרְוֶר "maledetto sii tu": si tratta delle uniche maledizioni pronunciate da Dio nella Bibbia, insieme a quella di 4,11 (Caino). Essenza della maledizione è la separazione (dalla società, dalla città, dalla famiglia... dal mondo della vita). Il serpente non è maledetto in quanto tale, ma "perché hai fatto questo... "; non si tratta dunque di una maledizione intrinseca alla esistenza ed alla natura del serpente, né alla forza dell'istinto che esso rappresenta. È maledetto perché è entrato nel campo delle scelte umane pretendendo di parlare da solo. Lo stesso vale per l'istinto dell'uomo: non è negativo in quanto tale: l'uomo viene fatto di terra (legame con le forze dell'istinto) da Dio. È solo il far prevalere quest'unica dimensione che crea lo squilibrio. La stessa maledizione del serpente si presenta come esclusione dalla comunità degli animali (v. 14 מִכָּל-הַבְּהֵמָה non "più di tutto il bestiame", ma "da tutto il bestiame": sii escluso dalla comunità degli animali).

La maledizione si concretizza

- come inimicizia tra il serpente e la donna (v.15)
- come rapporto di desiderio/dominazione fra l'uomo e la donna
- come disarmonia tra l'uomo e la terra (v.17).

vv.20-21: esecuzione della sentenza (la nuova situazione dell'uomo e della donna).

וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוְוָה
כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל-חַי:

L'uomo chiamò sua moglie Hawwah
perchè ella era madre di ogni vivente (Hay)
Viene connesso il nome della donna al suo ruolo di madre.

כְּתָנוֹת עוֹר "tuniche di pelle" (v.21). Nella Bibbia il vestito è legato a diversi simbolismi. In particolare è segno della dignità della persona. Si pensi per es. all'importanza ed alle accurate descrizioni delle vesti sacerdotali (Es 28, 4.39-40 ... 15x). Attraverso il vestito si indica anche il passaggio di dignità (cfr. Is 22,21). Dare un vestito è segno di sollecitudine per un altro, segno di una dignità concessa. È il dovere del padre verso il figlio; del marito verso la moglie; del responsabile verso coloro che gli sono affidati. In questo caso specifico è segno dell'attenzione di Dio per l'uomo e la donna anche dopo la trasgressione: non sono abbandonati a se stessi.

vv. 22-24 Espulsione.

L'uomo ha davvero acquistato la conoscenza. È diventato come gli dèi. Il serpente non ha mentito, ma ha tralasciato un importante aspetto della realtà.

L'espulsione è espressa mediante i verbi שלח (congedare) e גרש (espellere).

Conseguenza è la perdita di contatto con l'albero della vita, la perdita della prossimità di Dio.

Notare che il castigo non è il lavoro, ma il non poter più coltivare il giardino e vivere un rapporto difficile, non armonioso con la terra. È la conseguenza dell'aver dato ascolto alla voce della terra.

Conclusione

Questo testo è di riferimento per la dottrina del peccato originale...

Considerandolo alla luce semplice delle considerazioni sin qui fatte il suo messaggio principale sembra essere: la natura come tale non può dare senso alla vita umana. Come unico punto di riferimento diventerebbe piuttosto fonte di dolore, di sofferenza, di assurdità. Il frutto del preteso desiderio è amaro. L'uomo e la donna trovano e danno senso alla loro esistenza non solo in ciò che sono per natura, ma in ciò che vogliono essere.

Lezione su Gn 4

Anche per questo capitolo, cercheremo di far parlare il testo mettendo in rilievo la connessione dei termini tra loro, e il significato del capitolo 4 all'interno di Gn 1-11.

Per questo testo si consiglia la piacevole lettura del testo di L.ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*, Paideia, Brescia 1987 pp.27-56.

Il capitolo narra il famoso primo omicidio della storia, un fratricidio. Eppure la narrazione del fratricidio in sé non è il solo aspetto che viene posto in rilievo. Bisogna infatti tener presente l'unità maggiore costituita dal cap. 4 nel suo complesso e della sua collocazione in Gn 1-11.

Si noti innanzitutto l'inclusione creata da 4,1-2a e 4,25:

<p>1 וְהָאָדָם יָדַע אֶת-חַוְּוָה אִשְׁתּוֹ</p> <p>וַתֵּהֵר וַתֵּלֶד אֶת-קַיִן</p> <p>וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת-יְהוָה:</p> <p>2 וַתִּסַּף לְלֶדֶת אֶת-אָחִיו אֶת-הָבֶל</p>	<p>25 וַיִּדַע אָדָם עוֹד אֶת-אִשְׁתּוֹ</p> <p>וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ שֵׁת</p> <p>כִּי שָׂתַלְוִי אֱלֹהִים זָרַע אַחֵר תַּחַת</p> <p>הָבֶל כִּי הָרַגוּ קַיִן:</p>
--	---

- Si noti inoltre la presenza di יֵלֵד (generare) ad apertura delle tre parti del cap.4: vv. 1.17.25.

- Il verbo טָרַג è ripetuto in 8.14.15.23.25.

Nella sua struttura generale il capitolo presenta una storia di generazione in cui viene rotto e ripreso il contatto con YHWH (cfr. vv. 1.16.25); una storia di procreazione, di discendenza in cui la violenza è moltiplicata e costruisce un universo lontano da Dio. La speranza nasce, in conclusione, dalla nuova generazione (Set).

Tre frasi simili aprono le tre parti della narrazione: 1-16; 17-24; 25-26;

1 וְהָאָדָם יָדַע אֶת-חַוְּוָה אִשְׁתּוֹ וַתֵּהֵר וַתֵּלֶד

וַתֵּלֶד	אֶת־אִשְׁתּוֹ	וַתֵּהָרֵךְ	וַתֵּלֶד	וַיֵּדַע	17
וַתֵּלֶד	אֶת־אִשְׁתּוֹ	עוֹד	אָרְם	וַיֵּדַע	25

I. (1-16): la storia di Caino.

La storia si presenta costruita, secondo i personaggi, in due scene parallele:

1-5 Caino - Abele	8 Caino - Abele
6-7 YHWH - Caino	9-16 YHWH - Caino

קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה "ho procreato (acquistato) un figlio con (dal) Signore"

Il verbo קָנָה significa "acquistare", "creare", o anche "procreare". Sembra preferibile l'ultima traduzione (Alonso).

Il collegamento tra il verbo e il nome, Caino, è fondato su un'etimologia popolare. In realtà qajîn significa "lancia" in 2Sam 21,16, ma in siriano ed in arabo vuol dire "faber ferrarius". Il nome sembra quindi indicare il mestiere del fabbro, o, meglio, quello del "lattoniere - armaiolo" itinerante, una delle forme socialmente inferiori di semi nomadismo fino ad oggi. (Soggin, ad l.). Fa problema l'uso della preposizione אֵת, da tradurre qui "con" oppure "mediante" (sottointeso "l'aiuto" del Signore).

אֶת־אָחִיו troviamo qui per la prima volta il termine אָח "fratello". È innanzitutto da notare l'importanza che si dà al fatto che il nuovo nato è il fratello di Caino. Il termine inoltre appare ben sette volte (2. 8/2x. 9/2x. 10.. 11.), indicando il tema centrale del racconto, la fraternità.

הַבֵּל Abele. Il nome in ebraico vuol dire "soffio", "vuoto", "nullità", qualcosa senza consistenza. Il nome qui indica bene il destino di colui che lo porta. Cfr. Sl 39,6. 7. 12; 62, 10. 144.4; Qo 1,2: "vanità delle vanità".

Se la prima parte del v. 2 indica fortemente l'unità dei due (nella tradizione ebraica il verbo יָסַף ha fatto pensare ad un atto ripetuto immediatamente, perciò a due gemelli cfr. Tg; Ber. Rab.), la seconda parte introduce la differenza.

1 differenza di cultura: uno pastore, l'altro contadino

2. differenza di culto: strettamente connessa con la prima (cultura e culto, peraltro, nelle nostre lingue sono semanticamente ed etimologicamente unite (*colere agros* e *colere deos*). Le offerte rispondono alla cultura.

Il testo dà rilievo al culto nella sua forma essenziale, primitiva: non si distinguono infatti i due diversi tipi di offerta con i termini tecnici impiegati nelle parti legislative della Bibbia. Si dice semplicemente che ciascuno di essi compì un offerta.

Il "gradimento" di YHWH

וַיֵּשַׁע יְהוָה אֶל־הַבֵּל וְאֶל־מִנְחָתוֹ: 4b
וְאֶל־קַיִן וְאֶל־מִנְחָתוֹ לֹא־שָׁעָה 5a

Questo passo fa sorgere solitamente interrogativi sull'atteggiamento di YHWH. Perché operò questa preferenza?

Soggin traduce: «E YHWH guardò con benevolenza Abele e la sua offerta, ma non guardò con favore Caino e la sua offerta»

Alonso traduce: «Il Signore guardò ad Abele e alla sua offerta e guardò meno a Caino e alla sua offerta».

Stando al testo, sembra che si offra qui un dato assoluto, funzionale alla narrazione, per il quale il narratore non ha pensato ad una motivazione: ha solo posto un principio che peraltro rispecchia la vita reale: non sempre è spiegabile perché qualcuno ha successo e qualche altro no. Può sembrare semplicistico, ma è ciò che onestamente il testo offre. L'intento del testo non è quello di mostrare la giustizia retributiva di Dio, ma quello di porre gli elementi per il dramma che sta per svolgersi.

Tuttavia si sono tentati vari tipi di spiegazione che Alonso riassume in questo modo:

la storia dell'interpretazione ha sempre cercato di rintracciare il motivo e il momento dell'eventuale peccato di Caino che lo ha reso immeritevole agli occhi di Dio:

a) prima dell'offerta.

Una leggenda giudaica raccolta da Rabbi Eliezer immagina che Caino sia nato da una relazione tra Eva e il serpente: un figlio è diabolico, l'altro è buono.

I targumim fingono un dialogo tra i due fratelli nel quale emerge la fede e la giustizia di Dio da parte di Abele e l'incredulità e l'ingiustizia da parte di Caino. La storia sarà ripresa anche da Giuseppe Flavio (Ant. Giud. 1,53);

b) nell'atto dell'offerta.

S. Ambrogio, nel "De Cain et Abel", Ruperto di Deutz, Nicola di Lyra ed alcuni moderni (Cassuto, Levin ecc.), trovano che Dio si è comportato giustamente dal momento che Abele ha operato una duplice scelta: i primogeniti e il loro grasso, mentre Caino si è limitato ad offrire senza scegliere.

Westermann ritiene che ciò che non è comprensibile fa parte integrante di questo testo. Un po' la nostra posizione espressa sopra. Solo che questo autore, contro coloro che cercano di giustificare l'atteggiamento di Dio, non solo ritiene che essi forzano il testo, ma anche che i vv. 6 e 7 siano frutto di un primo tentativo di aggiustare le cose a favore di Dio mentre il testo originale avrebbe mostrato nella forma più semplice possibile come un onesto contadino, con un grande senso di giustizia, entra nell'orbita della violenza e viene trascinato al fratricidio.

c) immediatamente dopo l'offerta.

Il motivo del peccato di Caino sta in ciò che avviene dopo l'offerta. Questa è la posizione di Alonso.

Il fatto che Dio "preferisca", come traduce Alonso, è coerente con l'insegnamento biblico. L'interpretazione comparativa del testo (preferì maggiormente il sacrificio di Abele) è conosciuta già da Giuseppe Flavio.

Se Alonso non dà una motivazione previa all'agire di Dio, ne suggerisce però una in secondo momento: Dio preferisce il minore (come per Ismaele/Isacco Esaù/Giacobbe, Giuseppe e i suoi fratelli, Davide/ gli altri figli di Isesse... Israele/gli altri popoli).

In conclusione la fraternità ha introdotto nello stesso tempo una triplice differenziazione: di cultura, di culto, di accoglienza divina. Mentre le prime due appaiono ovvie, l'ultima appare più problematica. Si pensi, tuttavia, che di fatto la nascita prima o dopo implicava già una differenza sostanziale. La primogenitura era un'istituzione molto importante, e lo è stata a lungo. Con la nascita stessa si instaurano le differenze tra fratelli, sembra questa la riflessione che l'autore sta facendo. Solo che a questa ultima differenza, di tipo sociale, culturale, Dio non si sottomette. Sceglie di comportarsi diversamente ed imprevedibilmente.

Aggiungiamo qui una spiegazione che ha a che fare più con l'antropologia culturale che con l'esegesi, e che ha avuto un certo successo, quella di R.GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris 1972): il sacrificio di Caino non è affatto un sacrificio perché non sparge sangue, mentre Abele offre un vero sacrificio; quando Caino spargerà il sangue di Abele, farà scoppiare la violenza nascosta in lui, violenza che non poté placare con il suo sacrificio (senza sangue).

וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו (v.5) "Caino si adirò tremendamente e camminava a testa bassa". Il teso ebraico dice letteralmente "e cadde il suo volto", "a faccia caduta". Abbiamo espressioni simili, nelle nostre lingue e soprattutto nei dialetti, per esprimere lo stato di depressione, di prostrazione "con la faccia allungata" ecc.

v.6: Caino sperimenta una condizione nuova. Un sentimento di cui è chiamato, da Dio stesso, a valutare la pericolosità.

v.7 La voce di Dio mette Caino dinanzi ad una scelta chiara:

הָלוֹא אִם-תִּשָּׁב וְאִם לֹא תִשָּׁב

i due poli dell'alternativa sono il bene e il male, due poli contrari.

Il versetto presenta delle irregolarità, dal punto di vista grammaticale:

הַטָּאָה è femminile ma appare come soggetto del maschile רִבֵּץ il che ha fatto pensare a Cassuto che in realtà רִבֵּץ derivi dall'accadico *rabisu*, genio o divinità che vigila per il bene o per il male (qui nella seconda funzione) e che perciò non si tratti di un participio qal, ma di un termine tecnico.

La spiegazione più tradizionale "il peccato è accovacciato", personalizza il termine peccato, quasi un demone in agguato alla porta di Caino. La difficoltà grammaticale è in questo caso superata dal fatto che "peccato" immaginato come animale feroce e aggressivo lo troviamo già in Lev 4,23.28, soggetto di un verbo al maschile.

רִבֵּץ può indicare il tranquillo coricarsi degli animali domestici, ma può avere anche il significato dell'apparente calma della belva prima che spicchi il salto per impadronirsi della preda, o prima che venga provocata.

L'immagine esprime molto bene il carattere bestiale e feroce, pericoloso e aggressivo del peccato.

לַפֶּתַח il peccato è accovacciato "alla porta". La porta controlla i movimenti e le azioni, l'entrata e l'uscita. Architravi e stipiti si ungono, si cospargono di sangue, si coprono con figure, amuleti, simboli... questo nelle diverse culture fino ai nostri giorni. Alonso suggerisce la trasposizione all'ambito personale, la porta della coscienza, ciò che permette il passaggio dall'esterno all'interno dell'uomo e viceversa.

תְּשׁוּקָתוֹ verso di te è "la sua brama". L'espressione ebraica riproduce la frase di Gn 3,16, che esprime la brama o il desiderio sessuale della donna per l'uomo. Lo stesso termine viene applicato da Cant 7,11 al desiderio dell'uomo per la donna. Si tratta dunque di una brama di possesso, di una sorta di "passione". L'uomo può e deve dominarla. È interessante rileggere sotto questa prospettiva il cap. 6 della lettera di S.Paolo ai Romani.

Il v. 8 presenta nel TM una forma strana: manca il contenuto delle parole rivolte da Caino ad Abele. Le nostre traduzioni (cfr. CEI) aggiungono "andiamo in campagna", inserito nel testo dal Pent. Samaritano, dalla LXX, Syr. e la Vulgata. Vi sono diverse proposte di traduzione, per es. "Caino parlò con suo fratello Abele". Quest'uso assoluto, senza il contenuto del dire, non è escluso, anche se, con la tradizione, sembra preferibile il completamento della frase "andiamo al campo".

Si osservi che si tratta, per l'autore, della prima morte dell'umanità, quando gli uomini appaiono nella loro necessaria relazione di fratelli, i figli della prima coppia. Ogni omicidio, ricondotto al suo fondamento, alla sua "origine" è fraticidio.

Si osservi inoltre come l'autore registra in maniera spoglia e semplice la morte primordiale e violenta dell'umanità.

v. 9: ... אֵי הֲבֵל אָחִיךָ Dio interroga Caino: "Dov'è Abele tuo fratello?" La domanda ricorda quella rivolta ad Adamo: "Dove sei?" e si colloca sul terreno specifico dei doveri fraterni.

הַשָּׂמֵר אֶחָי אָנֹכִי "sono forse il custode di mio fratello?". Custodire è l'incarico che ha il pastore rispetto alle sue pecore 30,31; Ger 31,10; 1Sam 17,20... è anche il ruolo di Dio nei confronti di Israele (Sl 121). Nella risposta di Caino vi è una menzogna "non lo so" e la rinuncia formale ad essere custode, dovere specifico del fratello. Caino non vuole accettare la responsabilità, preferisce restare nell'universo anonimo delle potenze che l'hanno investito.

v. 10 Quando si è sparso sangue umano e i tribunali umani non fanno giustizia, il sangue sparso "grida al cielo" dalla terra. Il sangue appartiene a Dio, è la vita stessa (Gn 9,4-5; Lev 17,11.14), grida "dalla terra", da quel "suolo" come regno separato da Dio (cfr. cap. 3) Il Signore della vita non può disinteressarsi dei delitti contro la vita. Per questo gli uomini si preoccupano di gettare terra sul sangue, per coprire, cancellare la prova del delitto e la vendetta divina. Qui Dio assume la funzione del ligo del vendicatore del sangue, il parente più prossimo alla vittima, chiamato ad assolvere al suo compito, la vendetta contro chi ha sparso il sangue del fratello.

v.11: Caino è maledetto precisamente da quella terra che ha bevuto il sangue di Abele. La terra diventa per lui sterile. Caino ha scatenato un meccanismo di violenza difficilmente dominabile.

Tuttavia Dio mitiga la sentenza vv. 13-16. L'azione di Dio in questo contesto è quella di contenere la violenza, frenare la corsa alla morte proteggendo persino l'omicida.

Si osservi come nel racconto il rapporto con il fratello sia considerato perno del rapporto con Dio e con il suolo.

II. La breve sez. 17-24 si occupa delle origini di alcune arti e mestieri che costituivano l'ossatura economica, insieme agli agricoltori, della società del tempo, specialmente delle città stato Cananee (Soggin).

Si tratta della discendenza di qualcuno che è uscito dalla presenza di YHWH.

Tutta la civiltà porta il peso della colpa di Caino: la città (4,17), la vita pastorale (20), la musica (21) e la metallurgia (22). Non significa che tutto sia opera di violenza. Ma l'ombra della violenza si stende su tutta l'opera della civilizzazione umana. L'idea di civilizzazione e di progresso portano con sé una ambiguità di fondo che le connota talvolta come attività guidate dal preteso desiderio (del mangiare, o del sopraffare).

Il canto di Lamech, infine, illustra bene la logica della violenza moltiplicata e "cantata" con vanto (4,23-24)

III. Il ruolo della discendenza di Set (25-26) consiste in una sorta di ristabilimento della giustizia. Vi è qui una nozione di responsabilità oggettivizzata, diversa da quella occidentale, soggettiva, individuale. La Bibbia ha una concezione di responsabilità più oggettiva. Set prende il posto di Abele (4,25) e la sua discendenza rovescia il movimento di violenza scatenato da Caino, invocando il nome del Signore, ciò che significa una scelta decisiva a favore della vita e contro la morte.

Gn 5

Propongo, come di solito, il testo nella sua struttura più semplice e visibile.

1] Questo è il libro della genealogia di **Adamo**

Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio;

2] maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò uomini quando furono creati.

A	B	C
3] Adamo aveva centotrenta anni quando generò <u>a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio e lo chiamò</u> Set.	4] Dopo aver generato Set, Adamo visse ancora ottocento anni e generò figli e figlie.	5] L'intera vita di Adamo fu di novecentotrenta anni; poi morì.
6] Set aveva centocinque anni quando generò Enos;	7] dopo aver generato Enos, Set visse ancora ottocentosette anni e generò figli e figlie.	8] L'intera vita di Set fu di novecentododici anni; poi morì.
9] Enos aveva novanta anni quando generò Kenan;	10] Enos , dopo aver generato Kenan, visse ancora ottocentoquindici anni e generò figli e figlie.	11] L'intera vita di Enos fu di novecentocinque anni; poi morì.
12] Kenan aveva settanta anni quando generò Maalaleèl;	13] Kenan dopo aver generato Maalaleèl visse ancora ottocentoquaranta anni e generò figli e figlie.	14] L'intera vita di Kenan fu di novecentodieci anni; poi morì.
15] Maalaleèl aveva sessantacinque anni quando generò Iared;	16] Maalaleèl dopo aver generato Iared, visse ancora ottocentotrenta anni e generò figli e figlie.	17] L'intera vita di Maalaleèl fu di ottocentonovantacinque anni; poi morì.
18] Iared aveva centosessantadue anni quando generò Enoch;	19] Iared , dopo aver generato Enoch, visse ancora ottocento anni e generò figli e figlie.	20] L'intera vita di Iared fu di novecentosessantadue anni; poi morì.
21] Enoch aveva sessantacinque anni quando generò Matusalemme.	22] Enoch camminò con Dio; dopo aver generato Matusalemme, visse ancora per trecento anni e generò figli e figlie.	23] L'intera vita di Enoch fu di trecentosessantacinque anni. 24] <u>Poi Enoch cammino con Dio e non fu più perché Dio l'aveva preso.</u>
25] Matusalemme aveva centottantasette anni quando generò Lamech;	26] Matusalemme , dopo aver generato Lamech, visse ancora settecentottantadue anni e generò figli e figlie.	27] L'intera vita di Matusalemme fu di novecentosessantannove anni; poi morì.
28] Lamech aveva centottantadue anni quando generò un figlio 29] e lo chiamò Noè, dicendo: «Costui ci consolerà del nostro lavoro e della fatica delle nostre mani, a causa del suolo che il Signore ha maledetto».	30] Lamech , dopo aver generato Noè, visse ancora cinquecentonovantacinque anni e generò figli e figlie.	31] L'intera vita di Lamech fu di settecentosettantasette anni; poi morì.
32] Noè aveva cinquecento anni quando generò Sem, Cam e Iafet.		

5,1 זה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם Questo è il libro della genealogia di **Adamo**

Stando all'impostazione schematica di Gn 1-11 diviso nei cinque quadri, le cinque tôledôt, qui siamo al secondo, che si concluderà in 6,8.

Una genealogia lineare con dieci membri, segmentata solo alla fine con i figli di Noè e con una riflessione sull'incremento della malvagità sulla terra (6,1-8), una riflessione che sviluppa quanto si era detto nella prima sezione. La narrazione è stereotipata e presenta:

- l'età dell'antenato alla nascita del figlio,
- la durata della vita dopo quest'evento,

- la nascita di altri figli e figlie,
- la lunghezza della vita,
- la morte.

L'annotazione dell'età alla nascita del primo figlio permette di ricavare il tempo intercorso tra Adamo e il diluvio. L'uniformità è perturbata solo all'inizio, alla fine e nell'annotazione sul settimo patriarca.

Set non è lo stesso di Gen 4,25-26: ricordare che si tratta di diverse tradizioni letterarie! Eppure il legame c'è: Noè deve consolare la sua generazione costretta a lavorare su un terreno maledetto (5,29).

La genealogia comprende **dieci nomi**, da Adamo a Noè, dal primo uomo all'ultimo uomo antidiluviano. **Le genealogie** appartengono alla protostoria come componente essenziale. Lo scopo non è tanto quello di gettare un ponte tra la creazione e il diluvio, ma di creare una transizione tra la creazione degli uomini (5,1-2) e la storia dell'umanità. **L'uomo è la creatura che si estende nel tempo in forza della benedizione del suo creatore.** Quello che era inteso con la creazione dell'uomo da parte di Dio (Gen 1,26-31) prosegue in questa genealogia. La benedizione che Dio ha dato alla sua creatura: «Siate fecondi e moltiplicatevi...!» ha effetto nella serie delle generazioni, diventa attiva nel ritmo ora iniziato, nel ritmo di concepimento e nascita, durata della vita e morte. È una struttura linguistica particolare: **frasi costanti all'interno delle quali troviamo delle variabili.** Quasi a dire che ciò che è creaturale e rimane sempre uguale insieme a ciò che si muta fanno la **storia**. Ciò sconfessa la tesi secondo la quale la storia è fatta solo di variabili. In essa bisogna riconoscere pure gli elementi costanti, creaturali. Insomma il quinto capitolo, sempre letto interessandosi dei nomi e delle cifre, dice innanzitutto che la benedizione del creatore si realizza nel costante progredire della storia dell'umanità.

La composizione assomiglia molto alla lista dei re antidiluviani ritrovati su una tavoletta a Nippur e che riporta la fondazione delle prime cinque città. A Nippur, il settimo re della lista, Enmeduranki, è re di Sippar (Shamash), la città del sole. Beneficò del favore degli dei, fu allevato e portato via da loro, senza dover morire. È l'iniziatore di tutte le civiltà. Nella nostra genealogia (5,21-24), il settimo uomo è Enoc, visse 365 anni, la vita più breve (i giorni dell'anno solare!). Fu inoltre rapito al cospetto di Dio così come il settimo saggio della lista mesopotamica (Utuabzu). Blenkinsopp fa pure notare che nella lista antidiluviana di Berossos, il settimo re è Evedoranchos, probabilmente l'equivalente di Enmeduranki; anche questi fu rapito dagli dei. La durata breve della sua vita ha il vantaggio di evitare che Enoch perisca nella generazione del diluvio.

Il decimo re della lista Mesopotamica (chiamato Shurupak o Ziusudra, Athrasis o Xisuthros a seconda delle versioni), è l'eroe del diluvio. È lui che si farà costruire l'arca, o che la costruirà direttamente. È colui che trasmette agli uomini la sapienza antidiluviana avendo scritto tutto su tavole di pietra prima del diluvio.

L'eroe dell'epopea di Gilgamesh che affronterà vittoriosamente il diluvio si chiama Utnapishtim, re di Uruk.

Come si vedrà, il racconto biblico del diluvio ha molti punti in comune con queste antiche tradizioni

Gli anni attribuiti ai patriarchi antidiluviani: molte proposte di interpretazione. Rapporti con le feste di Israele? Con la costruzione del tempio? Con il calendario (come nel caso di Enoch)?

Alcune tradizioni forzeranno il testo stesso per dare un significato ai numeri: il Pentateuco Samaritano, per esempio, ordina le età dei patriarchi in sequenza decrescente per mostrare ciò che in qualche modo, meno matematico, il testo dice: all'inizio la vita era più longeva. Sembra in realtà che si tratti del risultato di calcoli fatti dagli antichi sulla base delle tradizioni dei patriarchi antidiluviani, per raccoglierle e sistemarle in modo che comunque risultasse che i grandi personaggi antidiluviani pur avendo avuto un'esistenza particolarmente lunga, furono uomini, morirono e non ebbero più a che fare con Noè, padre di tutte le nazioni. Le cifre elevate di Gen 5 (si pensi che nella lista sumerica il regno più lungo fu di 72.000 anni!) non dice tanto che gli uomini antidiluviani avessero maggior forza vitale degli uomini postdiluviani, ma che l'estendersi dell'umanità nel

passato appartiene ad una storia lunghissima, che non si può misurare. Dietro queste cifre c'è la sensazione che il genere umano sia molto più antico di quanto normalmente lasciano intendere le genealogie.

Il racconto che qui inizia è di **origine sacerdotale**, riprende dunque la narrazione interrotta in 2,4 con la frase "queste sono le origini della terra". Non stupisce dunque che il racconto cominci come Gen 1,26-28.

Per la prima volta viene detto che l'umanità porterà il nome generico di **Adamo**.

Tutta la genealogia è maschile.

Qui Set, colui che prese il posto di Abele è presentato come discendente di Adamo. E Caino? Questa rimozione è interessante. Il Targum sostiene che Caino non fu creato da Adamo; i libri apocrifi spiegano che Caino fu frutto di una relazione peccaminosa di Eva con l'angelo decaduto "Sammael".

Set generò Enos, conformemente a Gen 4,26. Enos, come Adamo vuol dire "uomo". Secondo 4,26 con lui sarebbe nata l'adorazione di Dio sotto il nome di YHWH.

Enoc, l'unico personaggio biblico ad essere "rapito" al cielo come Elia, corrisponde a quel settimo re antediluviano di cui si è parlato. La presentazione di questo re nelle fonti sumeriche, corrisponde per molti aspetti all'immagine di Enoc che verrà sviluppata nella letteratura apocrifa intertestamentaria (Giubilei ed Enoc). Anzi, forse la sobria tradizione biblica è proprio dovuta ad una volontà di controllo e arginazione delle virtù quasi divine di Enoc, così come sarebbe testimoniato dal ricordo di quegli antichi racconti mantenuto fino all'epoca della letteratura cosiddetta "intertestamentaria".

Secondo l'etimologia proposta dal testo, **Noè** deriverebbe da una radice che vuol dire "alleviare", "consolare". Nel resto della narrazione il nome Noè verrà messo in relazione con *nawah*, "riposarsi", immagine della fine del diluvio. Anche per la nascita dei figli di Noè il testo biblico è estremamente scarno rispetto ai testi assiro-babilonesi, così come nelle storie del libro di Enoc o in alcuni testi di Qumran.

La genealogia di Gen 5 è interamente sacerdotale mentre i capitoli seguenti mescoleranno le fonti J e P. È per questo, sostengono gli studiosi, che ritroviamo dei doppioni: due volte la causa del diluvio; due volte Noè entra nell'arca; due volte la fine del diluvio; due volte Noè esce dall'arca. Ciò sembra dipendere dalla popolarità dei racconti di diluvio nel mondo antico, tanto da dare origine a diverse versioni scritte.

La versione più antica attualmente conosciuta è quella già citata, scritta sulle tavolette di Nippur. Questa versione parla della fondazione delle cinque città più antiche del mondo, poi della decisione degli dei di distruggere il mondo con il diluvio. Ma le due divinità, Inana e Enki, in disaccordo con tale decisione, informarono il re Ziusudra, grazie a un muro che consentiva a costui di ascoltare la conversazione divina. Così Ziusudra costruirà l'arca che gli permetterà di superare il diluvio di sette giorni. Uscendo dall'arca offre agli dei un sacrificio e sarà trasportato in un luogo paradisiaco, Dilmun, dove vivrà accanto agli dei. Sarà, per il resto dei tempi, il preservatore della vegetazione e della semenza del genere umano. Questo racconto antico è stato ripreso in molte versioni ed epopee, nota è quella di Gilgamesh.

La storia di un diluvio distruttore dipende probabilmente dal fatto che intere città come Ur, Kish, Shurpak, Uruk, Lagash e Ninive furono sconvolte, in periodi diversi, da vere e proprie inondazioni che le seppellirono completamente come hanno rilevato gli scavi archeologici di quei siti. Gli uomini di quel tempo si dovettero interrogare sul significato di simili disastri dando origine a racconti che furono poi continuamente ripresi, corretti, adattati ed emanati in differenti situazioni. Non sono significativi invece i rapporti del racconto biblico con il mito greco di Deucalione, il figlio di Prometeo, che si salvò dal diluvio rifugiandosi sul Parnaso.

Alcuni di questi rimaneggiamenti si produssero anche in Israele. Nell'ambito di questi rimaneggiamenti riconosciamo, nella narrazione biblica, due diversi racconti, la storia J e la storia P del diluvio.

La J è riconoscibile per il nome che attribuisce a Dio, YHWH. Il suo racconto è più colorito: gli uccelli lasciati liberi, la distinzione tra il puro e l'impuro e il numero simbolico della durata del diluvio (42 giorni).

La tradizione P parla di Dio non usando il tetragramma ma solo Elohim. Emerge la sua solita preoccupazione di ricostruire le genealogie e la cronologia degli avvenimenti. Riprende il linguaggio usato in Gen 1. Tutta la narrazione P è centrata sulla legge e l'alleanza di Dio offerte da Dio a Noè.

Blenkinsopp sostiene che la lista dei patriarchi prediluviani, che corrisponde poi alla lista dei patriarchi post-diluviani (11,10-26) quasi come parallelo, sia più confrontabile al primo capitolo della storia di Berosso che alla lista dei re sumerici. Si tratta dell'opera *Babyloniaka* (che come gli *Aigyptiaka* del contemporaneo Manetone), descrive la storia di Babilonia per il re seleucide Antioco I. Giunge fino all'età persiana e si collega con l'età arcaica cominciando dalla creazione e con l'emergere della civilizzazione nel bacino dell'Eufrate. L'epoca più antica presenta dieci re prima e dieci re dopo il diluvio. I re post-diluviani si collegano con il periodo storico dei Medi, degli Assiri e dei babilonesi arrivando all'impero neo-babilonese. Berosso attinse alla tradizione mitico-storiografica della Mesopotamia e, specificamente, da testi ben noti come il mito della creazione *Enuma Elish*, *Atrahasis* e le liste dei re che fornivano un punto di partenza e la struttura concettuale per una storia universale. Blenkinsopp propone di vedere in Berosso semplicemente il continuatore di una tradizione già ellenistica in cui segnala l'opera di Ecateo e di Ellanico che avrebbero anticipato quel tipo di opera di circa due secoli adattando la forma della storia mitica universale alla propria situazione, secondo lo schema mesopotamico. Israele dunque avrebbe anticipato i greci, in particolare l'opera di Esiodo, producendo una storia nazionale che risaliva alla creazione e alle origini mitiche dell'umanità. In questo senso, tuttavia, il Pentateuco, fermandosi alla morte di Mosè, risulta essere un'opera tronca, che non arriva al periodo storico, cosa che invece avverrà con l'opera Dtr. Questo viene spiegato da Blenkinsopp per l'esigenza prevalente di presentare proprio in quell'epoca primitiva, fondazionale, il *corpus* principale di leggi sacerdotali che presentavano così la loro autorevolezza e legittimazione proprio per essere incluse dentro a quella storia primitiva in cui prese spicco particolare il più grande, inarrivato profeta, Mosè. Questo presenterebbe, in realtà il periodo storico successivo come periodo di decadenza, fino all'attesa di qualcosa di nuovo.

Conclusione:

Gen 5 presenta la corrente fondamentale di tutta la storia: l'uomo è la creatura che si estende nella storia in forza della benedizione di Dio. Esso è uomo solo in quanto anello di questa catena. La forza della benedizione di Dio abbraccia tutta l'umanità, dalla sua creazione fino alla fine. Per l'autore del codice sacerdotale questo capitolo afferma che il Dio adorato nel tempio di Gerusalemme è creatore di tutta l'umanità. Con la creazione e con la sua benedizione è cominciato il cammino che ha portato al tempio e al servizio divino a Gerusalemme. Qui l'autore del codice sacerdotale dimostra un universalismo che mette in rapporto tutta l'umanità con il suo creatore, il creatore di cui cantano i salmi nel servizio divino.

Anche nel NT, all'inizio della storia di Gesù, c'è una genealogia (collegamento fatto già dai Padri). In entrambi i testamenti una genealogia è posta all'inizio della storia della salvezza (Mt 1,11-17; Lc 3,23-27). Il significato teologico della genealogia che introduce il NT consiste nel fatto che l'azione salvifica di Dio attraverso Cristo è impensabile senza la sua azione benedicente che abbraccia tutta l'umanità. L'essere uomo di Gesù è parte integrante della storia dell'umanità, i cui inizi sono esposti in Gen 5.

IL RACCONTO DEL DILUVIO

Come spiegato durante le lezioni di introduzione, i capitoli 6-9 del libro della Genesi, sono stati considerati un caso particolarmente evidente della composizione letteraria del Pentateuco attraverso l'armonizzazione e la redazione delle fonti letterarie; un caso emblematico per la teoria documentaria. Si sono anche già spiegati i problemi attualmente sollevati intorno a tale questione e, soprattutto la consistenza e la datazione della fonte J. Nondimeno, vale la pena osservare come solitamente il brano viene distinto nelle due principali fonti che ne sarebbero alla base:

Presentiamo subito, schematicamente, la ricostruzione in parallelo della storia del diluvio secondo i due autori, benché esista qualche incongruenza nella completezza di ciascuna delle due narrazioni, attribuita, secondo alcuni autori, all'opera redazionale:

		Fonte J	Fonte P
1	Motivazione: la malvagità degli uomini	6,5	6,11-12
2	Decisione divina di distruggere l'universo	6,7	6,13
3	Annuncio del diluvio	7,4	6,17
4	Ordine di entrare nell'arca	7,1	6,18
5	Ordine a proposito degli animali	7,2	6,19-20
6	Scopo: salvarli dal diluvio	7,3	6,19
7	Entrata nell'arca	7,7-9	7,13-16
8	Inizio del diluvio	7,10	7,11
9	Salita dalle acque	7,17	7,18
10	Distruzione degli esseri viventi	7,22-23	7,20-21
11	Fine del diluvio	8,2b	8,2a
12	Recesso delle acque	8,3a	8,3b-5
13	Preparativi per l'uscita	8,6-12	8,15-17
14	Promessa divina di non mandare più un diluvio	8,20-22	9,8-17

I vv. 1-4 costituiscono una piccola unità a se stante in cui l'autore (J) continua a mostrare il progressivo deterioramento dell'umanità: alla rottura dei rapporti dell'uomo con Dio (il progressivo irrompere del disordine e della violenza nel triplice rapporto dell'uomo con Dio - uomo - natura), si aggiunge un tentativo nuovo di mescolare il divino con l'umano, tentativo di essere simile a Dio. Si tratta di forme di connubio con le divinità ("figli di Dio" rappresentano qui tutti gli dèi in generale) di cui esistono paralleli con diversi racconti mitici dell'antichità. Già in altri testi biblici fanno capolino altri dèi, come per es. Sal 89,7: «Chi sulle nubi è uguale a YHWH, chi è simile a YHWH tra i figli gli di Dio», come pure in Gb 1,6 e 2,1. In questi testi la pluriformità e la pluralità del mondo divino vengono presentati come fatto naturale.

Giganti ed eroi, si ricordi il mito di *Gilgamesh*, appaiono spesso come il prodotto dell'unione di divinità con donne umane. Note sono le scappatelle delle divinità della mitologia classica che assumendo forme umane riuscivano a sedurre belle donne. Qui il testo biblico sottolinea la distanza della fede di Israele in YHWH rispetto a quelle credenze. Ciò che è avvenuto non viene totalmente negato, ma si tratta di un fatto negativo. È per questo che Dio sottrae la sua *ruah* dall'uomo. In epoca intertestamentaria il discorso è stato spesso ripreso per l'interesse e l'imbarazzo che suscitava nei lettori. La tradizione neotestamentaria ha visto in questo passo un possibile accenno agli angeli decaduti (Giuda 6).

C'è da osservare che nella fede di Israele esseri superiori, angelici, che pure vengono qui e la registrati forse soprattutto come risultato di credenze popolari (Sal 29,1; 82,6; 89,7; Gb 38,7) non

hanno alcun rilievo autentico. L'azione di YHWH nella storia e nella natura rimane immediata e personale, tanto da lasciare veramente poco spazio al mondo degli esseri celesti.

Anche qui come nel racconto di Adamo ed Eva e nel racconto di Caino, Dio interviene con la sua parola di giudice. La *ruah* di Dio, comunicata illecitamente all'uomo, rappresenta qualcosa che discende dal demoniaco. Questa potenza sovrumana non dovrà affermarsi nell'uomo che è sostanzialmente fatto di carne, è mortale. Nonostante questa interferenza del mondo "demoniaco", l'uomo resta mortale, anzi Dio pone un limite massimo alla sua età. La punizione divina non colpisce solo i colpevoli, ma l'umanità in generale

Al di là della derivazione di questo racconto, come è inserito nel contesto di Gen. 1-11 ha il significato di mostrare come sia avvenuta, gradualmente una rottura e una devastazione ampia dell'ordine originale impresso da Dio alla creazione. Tale disarmonia, vista nella commistione di esseri celesti con esseri umani, è veramente radicale poiché introduce elementi che portano al dissolvimento nell'ambito della comunità umana mediante il sorgere di una super-umanità, rottura dell'equilibrio creativo. La degenerazione, cioè, raggiunge il suo grado massimo. Per una lettura diversa, in chiave non negativa di quanto è descritto in questi versetti, cfr. ELLEN VAN WOLDEN, *Racconti dell'inizio, Genesi 1-11 e altri racconti di creazione*, Queriniana, Brescia, 1999, 107s.

In particolare la questione della mescolanza dei figli di Dio con le figlie degli uomini verrà ripresa e sviluppata nel libro dei Vigilanti (Enoc etiopico). Gli angeli, figli del cielo, si innamorarono della bellezza delle figlie degli uomini, che intanto erano aumentati di numero e ordirono una vera e propria sortita sulla terra scegliendosi le proprie donne (LV, VI) alle quali insegnarono incanteimi, magie, il taglio di piante e radici... (LV VII,1). Azazel insegnò agli uomini a fare spade.. Vi fu molta scelleratezza e molto fornicare... Michele, Gabriele, Suriele ed Uriele fecero presente la situazione di corruzione a Dio, in particolare l'azione di Azazele che ha insegnato "tutte le pravità sulla terra e ha reso manifesti i segreti del mondo che si compiono nei cieli... A questo punto Dio annuncia attraverso Arseyaleyor al figlio di Lamek di nascondersi poiché Dio invierà un diluvio e tutta la terra perirà: lui fugga. Raffaele dovrà seppellire Azazele fino alla fine del mondo... ma non tutti saranno distrutti; ad Azazel andrà ascritto tutto il peccato. Gabriele riceve l'incarico di uccidere tutti i figli meretrici e gli angeli vigilanti.

Nella parte III cap. XII si parla della sparizione di Enoc che riceve l'incarico di annunciare ai vigilanti la fine tremenda dei loro figli.

Dal v. 6,5 inizia una narrazione continua capp. 6-8, che descrive il diluvio e l'arca di Noè. Il racconto è uno dei casi tipici portati dagli studiosi per mostrare come il testo sia frutto di più racconti originariamente indipendenti tra loro. Qui in particolare si tratta delle fonti J e P.

[6.5] Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male. [6.6] E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. [6.7] Il Signore disse: «Sterminerò dalla terra l'uomo che ho creato: con l'uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito d'averli fatti». [6.8] Ma Noè trovò grazia agli occhi del Signore.

I primi quattro versetti (J), costituiscono nella loro forma attuale un **prologo** al racconto del diluvio. Questo racconto si distacca non poco dai precedenti. Pur continuando logicamente la descrizione della irruzione del male nell'umanità, qui si trova semplicemente un giudizio di Dio sull'umanità, uno sfogo dell'intimità divina, un Dio che parla con il cuore. Qui l'autore, non si sta servendo di antiche tradizioni rielaborate per comunicare il messaggio della salvezza. Irrompe invece nel testo in maniera libera e senza legami, se non logici, con quanto ha preceduto e quanto segue. Questa frase costituisce allora per l'insieme di Gen 1-11 come la chiave di lettura sotto la quale noi stessi abbiamo tentato di leggere Gen 1-11 come una unità non nascondendo le tensioni o gli adattamenti forzati di antichi racconti utilizzati dall'autore per il suo scopo.

L'autore mette in evidenza **l'ampiezza dell'irruzione del male nella storia dell'umanità.**

A partire dalla caduta di Adamo ed Eva il peccato è cresciuto come una valanga e qui l'autore tenta di portarci sul piano divino facendoci guardare al mondo dalla prospettiva di Dio: Dio vede che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male. Il '**cuore**', secondo la concezione dell'A.T., non è solo la sede del sentimento, ma anche dell'intelletto e della volontà; l'affermazione perciò abbraccia l'intera vita dell'uomo. Non solo quanto l'uomo in concreto andava realizzando, ma i **disegni** del suo cuore, vale a dire i progetti, i riflessi della fantasia... tutto era costantemente rivolto al male.

[6.6] E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò **in cuor suo**. In antitesi a quanto si dice del cuore dell'uomo, l'autore parla ora di quanto accade nel cuore di Dio: tristezza, turbamento, delusione nei confronti dell'uomo. Siamo certamente di fronte ad una **descrizione antropomorfa** di Dio, una delle caratteristiche che contraddistinguono il nostro narratore J. Ma ciò non avviene per una ingenua rappresentazione del mondo divino alla maniera umana, come per riflesso anche la Bibbia talvolta ripropone assumendo racconti più antichi. In questo piccolo testo di riflessione su quanto sta accadendo si nota una scarsa preoccupazione alla "spiritualizzazione", per manifestare, secondo lo stile veterotestamentario la partecipazione autentica di Dio alle vicende dell'uomo. I due aspetti, la lontananza di Dio che è il tutt'altro e la sua descrizione antropomorfa si presentano spesso come in una tensione voluta. Così, ad esempio, si può dire che YHWH "si è pentito..." e subito dopo che "Dio non è uomo da doversi pentire..." (1Sam 15,11.29)

Il versetto in questione dice che l'atto di distruzione deciso da Dio non deriva da una fredda e distaccata resa dei conti, lasciando indovinare il movente profondo della grazia fatta a Noè.

Osservando il testo sacerdotale (a partire da 6,9) osserviamo quanto segue:

Qui Dio è chiamato '*elohim*', come in Gn 1. La causa del diluvio indicata da J nella malvagità del cuore umano, è più generica: per P è tutta la terra corrotta e piena di violenza.

Dio chiede a Noè di fare entrare nell'arca una sola coppia di animali, non sette coppie come in J (forse per il sacrificio di cui J parlerà una volta messo piede a terra...). Si osservano soprattutto gli elementi cronologici, con una sorta di calendario del diluvio in relazione alle date della vita di Noé (7,6.11; 8,13). Il diluvio consiste nell'apertura delle cateratte del cielo e delle sorgenti dell'abisso: ci troviamo di fronte alla cosmologia di Gn 1. Alla fine del diluvio vi è la benedizione di Dio a Noé e la modifica delle istruzioni alimentari (la possibilità di mangiare carne, contrariamente alle disposizioni di Gn 1,29-30). Dio promette a Noé di non mandare più un diluvio e il segno dell'alleanza è l'arcobaleno.

Il racconto del diluvio così come oggi noi lo leggiamo è un artistico intreccio di due diverse narrazioni dello stesso fatto. Il redattore dell'attuale racconto ha intrecciato artisticamente i due racconti precedenti tanto che possiamo recuperare i fili delle due narrazioni.

Dal v. 9 al 22 troviamo la lunga sezione di P introdotta qui con la menzione di Noè e dei suoi figli (5,32) con un versetto riassuntivo che segue l'inserzione di 6,1-8 e che ha la funzione di fornire il collegamento con la successiva *tôledôt* di 10,1.

Questa è la **storia**: è lo stesso termine utilizzato in 2,4a *tôledôt* (ha di solito il significato di genealogia).

Noè è uno **saddiq**, "giusto". Secondo la mentalità dell'antico Testamento è colui che si comporta come richiede la relazione in cui si trova: in relazione con Dio dunque si tratta del rapporto di fiducia - fedeltà, si tratta di una relazione non giuridica ma teologica.

Integro (*tamim*) vuol dire senza difetto, non perfetto in senso morale, ma lo stato di un uomo bene accetto a Dio (proprio del linguaggio culturale).

Camminava con Dio (come già prima di lui Enoch): Noè è come un epigono della prima età del mondo e iniziatore di una età nuova.

Per esprimere la corruzione dell'umanità a Dio basta, all'autore sacerdotale, l'espressione "**violenza**", una parola che esprime tutta la gravità del perturbamento. *H?amas* è l'oppressione arbitraria, la rottura colpevole di un ordine giuridico.

È la violenza come forma complessiva della perversione ciò di cui i profeti di Israele hanno accusato Israele (cfr. Ez 7,23; 8,17; 12,19; 28,16; Mi 6,12; So 1,9) motivo dell'esilio.

Quest'abuso violento, secondo il giudizio sacerdotale e profetico, è il peccato più grave contro YHWH, e comporta una sconsecrazione della terra, che era stata creata "molto buona". Al riguardo si ricordi quanto detto a proposito di Gen 4.

La terra è "piena di violenza" è una vera e propria tematica biblica. È singolare la vicinanza di questo testo con Ez 28 che riporta il mito della caduta dell'uomo primordiale, anche qui "pieno di violenza". Noè rappresenta la perfezione di fronte alla perversione. La versione P del diluvio non contiene quindi una menzione esplicita delle cause del diluvio. In Atrahasis si parlava del rumore e del tumulto della terra sovrappopolata, mentre Gilgamesh (11,14) afferma che furono i cuori degli dei a incitarli a farlo. Qui invece osserviamo solo il contrasto tra Noè, uomo giusto, e le "generazioni" corrotte degli uomini.

L'annuncio del castigo è breve e solenne, "la fine di ogni carne". La parola fine 𐤏𐤓 aveva assunto un significato molto profondo nell'escatologia profetica (Am 8,2; Ab 2,3; Lam 4,18; Ez 21,30.34). Viene qui manifestato con semplicità e libertà da parte di Dio la decisione di sommergere con il diluvio un'intera epoca della storia. Un mondo è giunto alla fine, a causa della violenza di cui è pieno.

Istruzioni per la costruzione dell'arca

Le istruzioni per la costruzione dell'arca sono molto precise, come pure i dati cronologici che seguiranno: si tratta di dare concretezza al fatto, **l'agire di Dio è reale e concreto**, non solo spirituale.

L'ordine che riceve Noè è quello di costruire un'imbarcazione gigantesca per l'epoca, niente di paragonabile ai transatlantici moderni, o alle portaerei, ma una imbarcazione di 150 metri di lunghezza 25 di larghezza e 15 di altezza è certamente enorme per l'epoca. La descrizione dell'arca ricorda quelle della "tenda del convegno" in Es 25ss. e quella del tempio di Gerusalemme (1Re 6ss.); in tutti questi casi è impossibile dedurre dalle descrizioni l'aspetto del manufatto finale.

Il diluvio (v.17), *mabbûl*, non significa propriamente 'inondazione' o 'distruzione', ma è un termine tecnico per indicare una parte dell'edificio del mondo, l'oceano cosmico sopra il quale YHWH siede in trono (Sal 29,10). Il *mabbul* si trova sopra il firmamento, defluisce verso il basso attraverso saracinesche (2Re 7, 2.19 cfr. Gen 1). Insomma si tratta di una catastrofe che si estende a tutto il cosmo. Si tratta dell'oceano celeste che precipita sulla terra, il crollo dell'edificio del mondo. Le due parti in cui furono divise le acque tendono a congiungersi (1,7-9): la creazione precipita verso il caos. Secondo il nostro autore (P) la catastrofe dura perciò a lungo (un anno e dieci giorni), a differenza del racconto J: 61 giorni.

Si ricordi il gesto nuovamente "creatore" di Dio che apre le acque del mar Rosso: solo Dio è capace di separare le acque, tale azione è un'opera creatrice (l'Esodo dunque come nuova creazione). La salvezza è una nuova creazione.

L'entrata nell'arca: Nel racconto P di base (6,18b-7,5) vengono nuovamente elencati i membri della famiglia, mentre il racconto supplementare (7,1-5) parla solo della famiglia in generale. P parla di quel minimo che appare indispensabile per l'espansione del mondo dopo il diluvio. Così per gli animali (mentre nel racconto supplementare si specificherà che le copie saranno 7...) Per P è chiaro che le leggi di purità e il sacrificio entreranno in azione solo dopo il Sinai. P ricorda, inoltre, il comando di prendere del cibo "che può essere mangiato", vegetali: uomini e animali sono ancora vegetariani...

Entrare in 7, 1-16 si ripete per ben 7 volte. I vv. 1-9 si presentano secondo la tipologia letteraria "comando-esecuzione".

7,2: Sette paia - un paio... Non si tratta qui di una distinzione culturale ma antica, dipendente dal significato favorevole o sfavorevole che si attribuiva ad ogni animale. È tuttavia interessante notare che anche gli animali "immondi" entrino nell'arca, il motivo viene espresso in 7,3: per conservarne in vita la razza.

Qui l'uomo e il mondo animale risultano legati molto più strettamente di quanto è presente nella cultura occidentale, come si era già evidenziato in Gn 1 e 2-3 (cfr. anche Rom 8,19), sono uniti per la vita e per la morte e l'attenzione di Dio per la salvezza della "vita" coinvolge certamente l'uomo ma anche gli animali, persino quelli impuri .

7, 7-9 esecuzione dell'ordine. È ripreso da Eb 11,7, obbedienza per fede da parte di Noè.

7,10-24 descrizione del diluvio. Il diluvio è in ebraico **הַמַּבּוּל** termine tecnico che fa riferimento all'oceano celeste. Nel v.11 si descrive l'irruzione del caos nel creato (cfr. Sl 92), secondo una descrizione di tipo cosmico-mitico. Nei vv. 13-16 ritroviamo il tema dell' "entrare". L'entrata solenne nell'arca è al centro del racconto e viene descritta come una sorte di processione liturgica. Nel v. 16 ritroviamo l'espressione "Il Signore chiuse la porta dietro di Lui", apparentemente banale, esprime tuttavia un gesto di attenzione da parte di Dio, cosa che abbiamo avuto modo di notare altre volte (la tunica per Adamo ed Eva, il segno sulla fronte di Caino).

Nei vv. 17-24 viene descritta la crescita delle acque sulla terra e gli effetti del diluvio(21-23 l'annientamento degli esseri viventi viene raccontato due volte). La catastrofe è di dimensione cosmica (P). Notiamo, infine, nel v.23 il riferimento a un piccolo, minuscolo "resto", tema importante in riferimento alla successiva storia di Israele e alla concreta situazione all'epoca della redazione Sacerdotale.

Nei vv. 17-24 si descrive brevemente quelli che furono gli effetti del diluvio, l'universalità della distruzione.

Da 8,1 a 9,17 viene descritta la fine del diluvio.

Nei vv. 1-5 la decrescita delle acque, in relazione alla crescita descritta in 7,17-21.

In 8,1 appare il tema di Dio che si ricorda, altre volte in P in connessione con l'esilio (Es 2,24; 6,5; Lev 26,42-45). Naturalmente la condizione dell'esilio è una chiave per comprendere il racconto del diluvio di P. Del resto il nome di Noè, al di fuori del diluvio è ricordato solo in Ez 14,12-20 e Is 54,9-10 entrambi del periodo esilico. Sempre nel primo versetto del capitolo 8, ritenuto giustamente il punto di svolta nella storia del diluvio, riappare il vento di Dio (ruah) che soffia sulla terra, come nella prima creazione. Qui è chiara la rappresentazione del diluvio come opera di de-creazione che riportò il mondo allo stato originario di caos. Così la nuova condizione è da percepire come creazione nuova.

In 8,4 è citato Ararat: in Accadico Urartu, non un monte quanto piuttosto una zona montuosa ad occidente del Tigri. Vengono citati i monti più alti nella prospettiva di chi narrava o scriveva (nel racconto indiano del Diluvio sarà citata la catena dell'Himalaya).

In 8, 13-19 viene descritta la fine del diluvio e l'uscita dall'arca. Notare che si tratta dell'anno 601: si tratta di una nuova storia, l'anno 601° della vita di Noè, con cui inizia la vita del mondo. Riferimento fondamentale per la celebrazione del capodanno. Sia il capodanno che il 7° giorno (di cui si diceva in Gn 1) assumono così un significato universale, alla base di tali celebrazioni vi sono azioni compiute a favore dell'umanità in generale e non solo di Israele. La fonte P continua a descrivere il graduale ritorno dal caos al cosmos. Anche la forma di questi versetti (15-18) di comando esecuzione è tipica dei racconti di P. Nel v. 17 si ripete il comando della creazione di essere fecondi e moltiplicarsi, seguita poi più tardi dalla benedizione e dall'istituzione del nuovo ordine.

In 8,20-22 si narra del sacrificio e dell'offerta compiuti da Noè. In molti racconti di diluvio si conclude con un sacrificio per il superamento del pericolo mortale. È un ringraziamento con l'affidamento della vita che ricomincia. Nel v. 21 l'importante promessa di Dio con la sua motivazione-constatazione: non maledirò più l'uomo perché il suo cuore è incline al male... La decisione nasce dalla pazienza di Dio (cfr. Mt 5, 45 "fa sorgere il sole sui giusti e sugli ingiusti". Il mondo che esiste successivamente al diluvio è protetto da Dio e da lui difeso nei grandi ritmi della vita, come viene descritto dalle coppie di termini nel v.22.

In 9,1-17 troviamo la Benedizione e l'alleanza conclusa con Noè. Si tratta di due discorsi (1-7 e 8-17) segnati dal ricorso stilistico all'inclusione. Nei vv; 18-19 la notizia sui figli di Noè conclude, con un'inclusione generale (cfr. 6,10) la storia del diluvio.

Si ritorna alla creazione originaria, con la benedizione e il comando divini, motivi centrali in P. Vi sono tuttavia delle variazioni rispetto all'origine: il permesso di mangiare carne e quindi di uccidere

La benedizione riprende quella di Gn 1,28 con un potere maggiore, il potere di uccidere. Si tratta di una delle conseguenze del relativo fallimento del progetto divino che viene ormai semplicemente registrata come fatto nella vita dell'uomo. Si presenta più come una necessità che viene perciò concessa all'uomo in un momento "secondo" rispetto alla prima creazione. Qualcosa del genere la ritroviamo nella storia di Esiodo (Le opere e i giorni). La violenza che portò al diluvio può essere controllata, ma non estirpata. Tuttavia vi è connessa una restrizione estremamente significativa: Dio rimane il padrone della vita animale (v.4) come pure della vita umana (5-6). L'omicidio si configura come delitto contro Dio (v.6).

La prima restrizione, la carne senza sangue, è base della legge della *tereпах* in Dt 12,15-18 e Lv 17,10-16. La seconda stabilisce un principio generale con una formula particolarmente solenne che utilizza una triplice ripetizione:

[9.5] Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto;
ne domanderò conto ad ogni essere vivente
e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello.

Queste disposizioni vengono poi convalidate dal fatto che la vita dell'uomo è stata creata ad immagine di Dio. È il punto di riferimento per le leggi noachiche di cui diremo.

Nei vv. 8-17 il secondo discorso di Dio la cui sostanza è la promessa da parte di Dio che non vi sarà un'altra distruzione totale, un altro diluvio. All'alleanza corrisponde un segno, l'arcobaleno. L'alleanza con l'uomo e gli animali non è reciproca, è piuttosto una promessa fatta da Dio unilateralmente, una *berit 'olam* (cfr 9,16; Gn17,7.13; Es 31,16). Certamente tale prima alleanza, BeRIT, è da cogliere in continuità con le alleanze successive. In 12-17 si descrive il segno dell'alleanza proponendo l'eziologia del fenomeno naturale dell'arcobaleno. È importante notare, nei vv. 14-16, che l'arcobaleno non sta per ricordare all'uomo ma a Dio la sua alleanza con l'uomo. Il "sì" di Dio non potrà essere scosso significativamente né da catastrofi né da ulteriori ribellioni dell'uomo.

Questa alleanza universale, retroproiezione di quanto Israele viveva con il suo Dio, costituisce il punto di vista universalistico di P, assente nelle tradizioni deuteronomiche. È l'intera umanità che viene fatta destinataria delle promesse, degli impegni noachici. Anche dal punto di vista della storia di Israele il P ha spostato all'indietro l'Alleanza, parlando dell'alleanza con i Patriarchi, il cui segno è la circoncisione.

Anche il sabato rappresenta un'alleanza ed un segno perenni (Es 31,12-17). Proprio il fatto che queste alleanze siano universali e non basate su contratti bilaterali tra Dio e Israele, costituisce la risposta di P alla catastrofe del VI sec., fine della monarchia ed esilio.

In 9,18-27 viene descritta la nuova umanità. Con l'annotazione del v.20 si sottolinea la nascita della viticoltura e della sua fondamentale destinazione: allietare il cuore degli uomini, cosa che tuttavia determinerà altri problemi per un suo cattivo uso.

Nei vv. 24-27 segue la maledizione di Cam e la benedizione di Sem e Yafet: il rispetto degli anziani è fondamentale per la conservazione del gruppo. Sein Gn 2-3 avevamo considerato in particolare la coppia umana, in Gn 4 il rapporto tra fratelli, qui si sottolinea il rapporto padre-figli.

Sull'importanza dell'alleanza con Noè - *I comandamenti noachici*

Cfr. KARL - JOSEF KUSCHEL, *La controversia su Abramo. Ciò che divide-e ciò che unisce ebrei cristiani e musulmani*, Queriniana, Brescia 1996, pp.311 ss.

L'idea di relazioni interreligiose all'interno dell'ebraismo, anche ortodosso, è fondata oltre che su Abramo anche sull'alleanza di Dio con Noè. L'idea che fuori di Israele non vi sia salvezza non appartiene al patrimonio di fede di Israele. Israele è il popolo eletto, ma ciò non vuol dire che si considerino gli altri esclusi dalla salvezza (così pure ritiene l'islam). Tale rimane piuttosto (purtroppo) una concezione soprattutto cristiana, fortunatamente non di tutti i cristiani né di sempre!

Dio si impegna con Noè, capostipite di tutti i popoli della terra (9,19) a mantenere in vita tutto il creato. Invita Noè e i suoi figli a essere fedeli ad alcuni comandamenti fondamentali (Gen 9,4-6) che sono detti, nella tradizione rabbinica, *comandamenti noachici* e ritenuti obbligatori per tutta l'umanità dal momento che tutta l'umanità discende da Noè⁸. Si tratta di sei divieti: idolatria, omicidio, lussuria, blasfemia, furto e brutalità verso gli animali; e di un comandamento positivo: il dovere di istituire tribunali.

Nel trattato *Sanhedrin* del *Talmud* babilonese troviamo il dibattito rabbinico decisivo su questo argomento:

«I nostri maestri insegnarono: sette comandamenti furono dati ai discendenti di Noè: riguardo alla pratica del diritto, alla bestemmia del Nome, all'idolatria, alla lussuria, al versamento del sangue, al furto e a un pezzo dell'animale vivo. Rabbi Chananja, figlio di Gamla, dice al riguardo: Ciò vale anche per il sangue di un animale vivo. Rabbi Chidka dice al riguardo: Ciò vale anche per la castrazione. Rabbi Shimon dice al riguardo: Ciò vale anche per la magia. Rabbi Jose dice al riguardo: Un discendente di Noè è messo in guardia anche da tutto ciò che è detto nel capitolo sulla magia» (b *Sahnedrin* 56a/56b).

Tutti gli uomini, secondo il pensiero rabbinico, sono tenuti ad osservare questi comandi, e se lo faranno parteciperanno come giusti provenienti da popoli non ebrei al mondo futuro. Insomma: non è necessario diventare ebreo per ottenere la salvezza. Solo Israele è tenuto all'osservanza dei 613 precetti della Torah. Il merito di questa apertura sulla questione della partecipazione dei non ebrei alla salvezza, sembra sia dovuto anche qui al grande Mosè Maimonide⁹.

Questa idea rabbinica, su esplicita base biblica, costituisce un fondamentale riferimento nella capacità dell'ebraismo al dialogo interreligioso. L'esigenza etica, presentata nei comandamenti noachici è comune in realtà a tutte le religioni e costituisce la base di un dialogo interreligioso non solo tra le tre religioni monoteiste ma anche con tutte le altre. Tale esigenza è resa esplicita dalla "Dichiarazione per un'etica mondiale" approvata dal Parlamento delle religioni mondiali il 4 settembre 1993 a Chicago, sottoscritta dai rappresentanti di tutte le grandi religioni. L'idea di fondo è quella di un consenso comune nel campo dell'ethos, e cioè su valori comuni, criteri immutabili e atteggiamenti personali di fondo.

Sulla base della "regola d'oro", ampiamente condivisa dalle grandi religioni, che espressa in positivo suona: "quel che vuoi gli altri facciano a te, fallo tu agli altri", è possibile infatti sostenere quattro 'direttive immutabili':

- il dovere di promuovere una cultura della non violenza e del rispetto della vita di tutti;
- il dovere di promuovere una cultura della solidarietà e un giusto ordinamento economico mondiale;
- il dovere di promuovere una cultura della tolleranza e una vita nella verità;
- il dovere di promuovere una cultura della parificazione e della partnership tra l'uomo e la donna.

Come corollario di queste enunciazioni vi è un corollario naturale, il dovere di schierarsi contro ogni fanatismo religioso, e non è fanatismo religioso solo quello di chi mette le bombe, ma anche quello di chi fomenta i pregiudizi, l'odio, l'ostilità, fino a fomentare le guerre di religione...

⁸ Cfr. D.NOVAK, *The Image of the Non-Jew and Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York - Toronto 1983; ID., *Jewish-Christian Dialogue. A Jewish Justification*, New York - Oxford 1989.

⁹ J.J.PETUCHOWSKI - C. THOMA (edd.), *Comandamenti noachici*, in *Lessico dell'incontro cristiano ebraico*, Queriniana, Brescia 1992.

Genesi 10, 1-32
Tavola dei popoli

In generale si è d'accordo nell'attribuire il testo a P, con aggiunte del redattore di materiale che alcuni ritengono di fonte J (10,8-12.17-19. 21.24-30).

Il testo presenta una corrispondenza tra il v. 1 e il 32:

10,1: Queste sono le tôledôt dei figli di Noè: Sem Cam e Yafet
(ai quali nacquero figli dopo il diluvio)

10,32: Queste furono le famiglie dei figli di Noè secondo le loro generazioni, nei loro popoli.
(da costoro sono sorte le nazioni apparse sulla terra dopo il diluvio)

Mantenendo il suo orizzonte universalistico, P mostra come il grande numero di popoli sia il risultato della benedizione di YHWH dopo la creazione, l'esecuzione del comando di riempire la terra. Lo J insiste piuttosto nel mostrare come anche in questa diffusione dei popoli, si diffonda la lotta per il potere e la sua forza corruttrice, come aveva già mostrato per es. nel cap. 4. Proprio per questo si pensa che i vv. 8-12 (il primo impero della terra in Sennaar, con allusione a ciò che verrà detto poi della torre di Babele), sia di fonte J.

10:1 וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת בְּנֵי־נֹחַ שֵׁם חָם וַיֻּלְּדוּ לָהֶם בָּנִים אַחֵר הַמְּבֹרָא:
2 בְּנֵי יָפֶת גִּמְרוּ וּמְגוּג וּמְרִי וַיֵּן וְתַבַּל וּמִשְׁךְ וְתִירִס:

Si osservi innanzitutto l'introduzione del v. 1: il riferimento alla *tôledôt* dei tre figli di Noè (5,32; 6,10; 7,13; 9,19) nel loro ordine tradizionale, Sem, Cam, Yafet (v. 1a) che tuttavia, nell'esposizione delle discendenze verranno invertiti: Yafet, Cam, Sem, con lo scopo evidente di collegare quanto seguirà proprio alla discendenza di Sem. Shem in ebraico vuol dire "nome" (nella tradizione rabbinica sarà Dio stesso); Yafet viene da Yapat (dilatare/Rendere grande) come ci indica lo stesso testo di Gn 9,27: Dio dilati Yafet (yapat 'elohim le-yapet); Il nome di Cam invece rimane di etimologia sconosciuta, anche se sarà il progenitore dei popoli più sconosciuti.

Si tratterà, in sostanza di descrivere il mondo i settanta popoli della terra, a partire dal microcosmo dei figli (tre) e dei discendenti di loro: in numero, appunto, di settanta. (cfr. Gn 46,27; Es 1,5). Probabilmente la risposta di P al problema della diaspora, sentito al tempo della composizione.

vv. 2-5: בְּנֵי יָפֶת si parla dei discendenti di Yafet, nome che richiama quello del gigante Giapeto, figlio di Urano e di Gea e padre di Atlante, Prometeo ed Epimeteo. Tali discendenti sono in numero di sette figli e sette nipoti. I nomi di questi richiamano alcuni gruppi etnici dell'Asia Minore, dell'Armenia e della regione Egea. Questa enumerazione è la più breve e si ritiene che la mancanza di ampliamento con altri materiali, possa derivare dalla mancanza di interesse per una parte lontana dell'umanità post-diluviana rispetto al punto di vista dell'israelita.

vv. 6-20: בְּנֵי חָם (vv. 6.20) la discendenza di Cam.

La lista dei popoli prevalentemente del sud è organizzata a partire da quattro gruppi etnici principali: Etiopi (Nuibiani), Egiziani, Libici, Cananei. Etiopia ed Egitto hanno sette figli per uno. פּוּט (Put - Libia) dovette essere ridotto dal momento che non si parla di discendenti.

Canaan ha undici discendenti: un gruppo eterogeneo che include gli abitanti delle città fenicie e i popoli autoctoni di Canaan. Qui, guardando allo stile e all'interesse, si rinvengono secondo gli

studiosi, alcune inserzioni di altro materiale, prevalentemente identificato con J (per es. 15-19). Attira l'attenzione la notizia su Nimrod (8-12): «Ora Etiopia (Cush) generò Nimrod: costui cominciò a essere potente sulla terra. Egli era valente cacciatore a causa del Signore; da qui il detto «come Nimrod calente cacciatore a causa del Signore». La parte principale del suo regno era Babele, Erech, Accad e Calne, nel paese di Sennaar. Da quella terra si portò ad Assur e costruì Ninive (e Recobot-Ir r Càlach e Resen tra Ninive e Càlach); Ninive era la città capitale.»

Materiale aggiunto, come si diceva, che presentapunti di contatto con i fatti dell'inizio. Il verbo hhl (come in 4,6, 6,1; 9,20 e 11,6); Nimrod che segue l'esempio di Caino che pure aveva costruito una città. Egli era uno dei *gibborîm* che abitavano la terra nei tempi antichi (6,4): Marduk? Ninurta? Giglgamesh?... La scena di caccia a cui allude il proverbio descrive la situazione di caccia presente in tanti dipinti assiri. Insomma si ha una ripresa di quella linea della violenza nel mondo post-diluviano (come poi sarà sviluppato in Gn 11,1-9: Babele).

vv. 21-32: וְלִשְׁמֵ יִלְדָּי גַם־הוּא La discendenza di Sem.

Vengono elencati da P cinque popoli e quattro discendenti di Aram (10,22-23). Alcuni sono ben conosciuti: Elamiti, Assiri, Aramei; Arpacsad è talvolta identificato con Babilonia. Lud non è stato identificato. Si ritiene che la genalogia di Arpacsad (24-29) sia stata aggiunta alla lista. Per quattro generazioni segue la lista di 11,10-19, ma poi ve ne aggiunge una quinta con Joktan e i suoi tredici figli che ha a che fare con il sud della penisola arabica, lista spesso associata agli interessi che Salmomone ebbe nei suoi commerci in Arabia (per cui si pensa a materiale J). È da notare che solo Sem è collegato con l'oriente, con l'est: i semiti vengono identificati con una popolazione proveniente dall'oriente.

Nel quadro del capitolo 10, la tavola dei popoli, si mescolano in realtà elementi che hanno a che fare con i popoli e i loro paesi, i popoli secondo la loro lingua e la loro cultura: un quadro non solo etnografico, ma socioculturale del mondo allora conosciuto.

In particolare i discendenti di Sem appaiono particolarmente collegati ad Eber che viene menzionato due volte. Eber deriva dal verbo 'abar "viaggiare, attraversare, passare, oltrepassare..." Significa dunque "viaggiatore, nomade..." La parola ebreo ('ibri o 'ivri; ivrit=ebraico) deriva dalla stessa radice. In Dt 26,5 si legge "mio padre era un Arameo errante" אֲרָמִי אֲבִי אָבִי offrendo l'elemento dell'erranza come fondamentale nella genesi del popolo. Aram sta per un paese dell'oriente: Siria o Mesopotamia. Nel nostro testo non si menzionano città o villaggi ma solo insediamenti nomadici o tende: 10,30: la loro sede (*moshav*) era sulle montagne dell'oriente, da Mesa in direzione di Sefar. non si menzionano frontiere, ma una sede instabile. dunque sembra che il testo di Gn 10 presenti non solo la distribuzione dei popoli, ma il loro carattere culturale di fondo, sociologia delle etnie:

Sem è il padre di tutti i figli di Eber = nomadi

Cam è il padre di tutti gli abitanti di regni e città = sedentari

Yafet è il padre di tutti gli abitatori delle coste e delle isole = i marinai.

Il gruppo più forte è evidentemente quello dei figli di Cam: gli Egiziano, i Cananei, i Babilonesi e gli Assiri, mentre Eber rappresenta la parte mobile, migrante della popolazione.

In Gn 10 é presente dunque non più l'individuo di fronte al mondo e a Dio, ma l'individuo differenziato socialmente.

Lo stesso termine *apiru* o *abiru* che ricorre nei testi egiziani e mesopotamici per indicare una classe sociale bassa formata da nomadi, viaggiatori... espulsi dall'Egitto perché cominciarono a costituire un pericolo ... vengono spesso identificati appunto con i figli di Eber, con i nomadi di cui si parlerebbe in Gn 10 (del reso la radice è la stessa, 'abar). Yhwh sarebbe il Dio di questa popolazione nomade, nomade egli stesso, Dio di gente povera e socialmente inferiore... È il Dio dei nullatendenti che chiamerà "mio popolo" ed egli "io sono con te", viandante nella tenda del deserto....

Gn 11,1-9

La torre di Babele

Mito rielaborato, forse babilonese. Chiude la storia delle origini.

Spiega il perchè di tante lingue. Presso gli indiani Choctaw e i Naong, la torre cade sui costruttori, in seguito divisi nelle popolazioni himalaiane.

Stranamente il racconto mesopotamico corrispondente, «Enma erkar e il Signore di Arrata» presenta un avvenimento opposto: dalla molteplicità all'unità. Il Targum, basandosi sul cap. 10 sostiene che la diversità già esisteva.

In realtà tema del racconto non è la molteplicità ma la "confusione" delle lingue.

La narrazione

Nove versetti presentano una narrazione concentrata che inizia con l'ambientazione duplice dei vv 1.2:

- nel primo versetto l'annotazione culturale duplice circa l'unità di "lingua" e l'unità di parole

1 וַיְהִי כָל-הָאָרֶץ שְׂפָה אַחַת וּדְבָרִים אַחָדִים:

L'affermazione del v. 1 può essere intesa come constatazione negativa: «Ahimé...» Il rischio è constatato dall'inizio: la parola unica, la non distinzione (unificazione ideologica?)

- nel v. 2 l'ambientazione geografica con l'insediamento a Sin'ar (Sennaar). Nel senso simbolico del racconto, lasciare l'oriente non è indifferente, è il luogo in cui Dio aveva posto il paradiso, il luogo della sua presenza. Sennar è Babilonia cfr 10,10

Con il v. 3a inizia la descrizione del proposito degli uomini espresso questa volta in una prima persona plurale *אֵל-רֵעֵהוּ אִישׁ וַיֹּאמְרוּ* che differenzia questo racconto da quelli precedenti nei quali il soggetto è singolare (Adamo, Caino, Noè...). In 3b la descrizione delle capacità tecniche che fanno da supporto al proposito di costruire un manufatto così ambizioso, la torre la cui cima toccherà il cielo (4a). Si tratta dunque di una umanità che possiede la tecnica della costruzione di cui pensa di potersi servire per un progetto di autoaffermazione(4b) *וַנַּעֲשֶׂה-לָנוּ שָׂם*

La tecnica è sviluppata: mattoni cotti, bitume.

Il v.5 presenta di nuovo la voce del narratore che descrive antropomorficamente l'intervento di un Dio "ispettore" che scende per vedere la "città e la torre che avevano costruito i figli dell'uomo". Il Signore scende a vedere: l'opera grandiosa dell'uomo, rimane opera umana, per vederla Dio ha bisogno di scendere. Si immagina qui Dio con una corte celeste (scendiamo)

Al v. 5a: *וַיֵּרָד יְהוָה לִרְאוֹת אֶת-הָעִיר וְאֶת-הַמִּגְדָּל* si sottolinea, in particolare, il collegamento stabile fra torre e città, importante per valutare il senso complessivo del racconto, solitamente concentrato intorno alla questione della "torre" che tuttavia il racconto presenta come strettamente legato al tema della "città". Seguono, in opposizione alle parole-progetto degli uomini *וַיֹּאמְרוּ* (vv. 3.4), le parole-progetto di YHWH *וַיֹּאמֶר* (v. 6) con la risoluzione a confondere le lingue affinché non riescano più a capirsi l'un l'altro (v. 7).

Il v. 8 registra l'esecuzione avvenuta delle parole-progetto di YHWH. Il v. 9 collega l'episodio all'eziologia di Babele, inteso, più dal punto di vista del suono che dell'etimo reale, come "confusione". Il narratore collega *babel* alla radice *balal* "mescolare", "confondere", con alla base il

sentimento di chi da straniero si trova in una (relativamente) grande città, capitale di un regno. L'effetto, come nota Soggin, è piuttosto caricaturale. L'etimologia popolare babilonese è *bab-ili* "porta della divinità" anch'essa probabilmente artificiosa essendo l'antico nome della città *ba-bil-la* di significato sconosciuto. Il collegamento a "porta del cielo" è tuttaviaspiegabile come riferimento alle molte torri-templi che si trovavano in Mesopotamia. L'idea di una torre-tempio che giunga fino al cielo è da inquadrare nella concezione che si aveva della volta celeste... La *ziggurat* babilonese era effettivamente il luogo di incontro uomo-divinità: la divinità poteva comodamente discendervi per intrattenersi con la sacerdotessa che lì dimorava.

Cosa rappresenta Bebele? La sfida della tecnica alla potenza di Dio? quest'aspetto qui non è messo chiaramente in luce, come nei racconti simili di Mesopotamia ed altri posti. Non è la scalata al cielo per detronizzare Dio. Cosa dunque? Perché Dio si sente in dovere di intervenire? Dobbiamo pensare a quello che costituiva questo simile tipo di costruzione per i popoli che le facevano: è il segno di potenza del sovrano, qualcosa di simile a quanto accade in Egitto con le piramidi. È il segno di una potenza sotto il cui dominio si raccolgono tutte le persone. Da potenza militare, economica a potenza ideologica: tutti unificati sotto l'ombra del simbolo stesso del potere. È l'unificazione orgogliosa operata dai potentati della terra.

La situazione analoga a quella in cui vissero gli ebrei in Egitto, asserviti alla costruzione delle città faraoniche, segno non solo di un potere politico, ma ideologico, che tutto e tutti unificava.

È pure la situazione concreta in cui si trovò Israele nel periodo dell'esilio babilonese. L'unificazione in nome di una potenza superiore, la potenza vittoriosa delle armi e del potere babilonese.

Di fronte a ciò il gesto di Dio sembra voler evitare quel tipo di aggregazione e di rivendicazione di potenza. La dispersione a garanzia della molteplicità dei popoli, la confusione ad evitare il rischio di una costituzione in potentato.

Richiami biblici: la Pentecoste: tutti erano capaci di comprendere nella propria lingua.

Il racconto della torre di Babele si trova inoltre in una serie di presentazioni dei popoli, in particolare quella che segue. La differenziazione in molti popoli, molte lingue ecc. fa da prologo a quanto seguirà: si chiude il ciclo primitivo con la constatazione di un ulteriore intervento di Dio contro un'altra trovata dell'uomo, la definitiva condizione di umanità lontana da Dio, la molteplicità delle genti, la necessità di ricominciare da Abramo. Tutto ciò insomma introduce la storia di Israele, dà la motivazione profonda alla nuova storia che comincia con Abramo, non più storia dell'uomo in generale, del suo peccato, del suo allontanamento da Dio, ma la storia di un uomo concreto, il capostipite di Israele.

La religiosità mesopotamica prevede lo sforzo dell'uomo di salire a Dio. La religiosità biblica prevede sempre il movimento contrario. Anche il Sl 121 ne dà testimonianza. È sempre Dio che scende incontro all'uomo, come suo aiuto.

Gn 11,10-32

[11.10] Questa è la discendenza di **Sem**:

1 [11.10b] **Sem** aveva cento anni
quando generò **Arpacsad**,
due anni dopo il diluvio;

2 [11.12] **Arpacsad** aveva trentacinque anni
quando generò **Selach**;

3 [11.14] **Selach** aveva trent'anni
quando generò **Eber**;

4 [11.16] **Eber** aveva trentaquattro anni
quando generò **Peleg**;

[11.11] **Sem**, dopo aver generato **Arpacsad**,
visse cinquecento anni e generò figli e figlie.

[11.13] **Arpacsad**, dopo aver generato **Selach**,
visse quattrocentotré anni e generò figli e figlie.

[11.15] **Selach**, dopo aver generato **Eber**, visse
quattrocentotré anni e generò figli e figlie.

[11.17] **Eber**, dopo aver generato **Peleg**,

- | | | | |
|---|--|--|-------|
| 5 | [11.18] Peleg aveva trent'anni quando generò Reu ; | visse quattrocentotrenta anni e generò figli e figlie. | |
| 6 | [11.20] Reu aveva trentadue anni quando generò Serug ; | [11.19] Peleg , dopo aver generato Reu , visse duecentonove anni e generò figli e figlie. | visse |
| 7 | [11.22] Serug aveva trent'anni quando generò Nacor ; | [11.21] Reu , dopo aver generato Serug , visse duecentosette anni e generò figli e figlie. | |
| 8 | [11.24] Nacor aveva ventinove anni quando generò Terach ; | [11.23] Serug , dopo aver generato Nacor , visse duecento anni e generò figli e figlie. | |
| 9 | [11.26] Terach aveva settant'anni quando generò Abram , Nacor e Aran . | [11.25] Nacor , dopo aver generato Terach , centodiciannove anni e generò figli e figlie. | visse |

[11.27] Questa è la posterità di Terach:

Terach generò Abram, Nacor e Aran: Aran generò Lot. [11.28] Aran poi morì alla presenza di suo padre Terach nella sua terra natale, in Ur dei Caldei.

[11.29] Abram e Nacor si presero delle mogli; la moglie di Abram si chiamava Sarai e la moglie di Nacor Milca, ch'era figlia di Aran, padre di Milca e padre di Isca. [11.30] Sarai era sterile e non aveva figli.

[11.31] Poi Terach prese Abram, suo figlio, e Lot, figlio di Aran, figlio cioè del suo figlio, e Sarai sua nuora, moglie di Abram suo figlio, e uscì con loro da Ur dei Caldei per andare nel paese di Canaan. Arrivarono fino a Carran e vi si stabilirono.

[11.32] L'età della vita di Terach fu di duecentocinque anni; Terach morì in Carran.

Nell'organizzazione delle *toledot*, si osserva che questa quinta successione, a cui seguiranno altre cinque con i patriarchi, corrisponde alla seconda, a quella che giungeva da Adamo fino a Noè (5,1-32). Anche qui si osserva la strutturazione schematica che giunge, attraverso l'elencazione schematica di 9 patriarchi, fino a Terach, introducendo il Patriarca Abramo. Proprio per la corrispondenza a quella lista del capitolo 5, formata da 10 patriarchi, la LXX aggiunge un decimo personaggio, Kenan, tra Arpachsad e Selach. Le sole variazioni rispetto alla ripetizione monotona dello schema ricorrono all'inizio, dove si dice che Arpachsad fu generato due anni dopo il diluvio, e alla fine, con la vicenda della generazione di Terach.

È naturale che nella organizzazione della successione che conduce ad Abramo, vi fosse da segnalare la successione "dopo" il diluvio, così come quella "prima" del diluvio aveva ordinato la successione da Adamo a Noè. Qui le età sono molto ridotte rispetto a quelle dei patriarchi pre-diluviani. Il motivo sembra essere nella volontà di segnalare la progressiva riduzione delle età per la progressiva degenerazione prima notata. Sem, con una età molto più alta, appartiene di fatto ai nati prima del diluvio.

Si osserva che la funzione delle genealogie dopo il diluvio, (*ahar hammabbûl* cfr. 10,1 e 11,10) discendono verso Abramo, introducono, come tratto di congiunzione tra la storia originaria e quella di Abramo, il grande patriarca di Israele. Per questo si osserva la successione Yafet - Cam - Sem nella tavola dei popoli di Gn 10, pur essendo Sem il primogenito, è su di lui che viene posta l'attenzione perché dalla sua generazione nascerà Abramo. Così pure in 11,10-26: si focalizza su Sem e sulla sua generazione che condurrà a Terach e ad Abramo. Per tale motivo alcuni studiosi (cfr. Ska) pensano che il testo 9,20-11,26 costituiscano una "transizione" tra la storia delle origini vera e propria (Gn 1-9,19) e la storia patriarcale (Gn 9,20-11,26).

Sulle genealogie: sembra che esse costituiscano i cinque riferimenti organizzativi del quadro fornito sulle origini da Gn 1-11, con al centro l'episodio del diluvio.

Allo schema generale offerto dalla narrazione P sono stati aggiunti e integrati altri materiali (J?).

Comunque Gn 1-11 in questo modo compreso, rappresenta l'introduzione alla storia patriarcale, una vera e propria prefazione sulla storia del mondo, in tal senso vicina a tanti altri modelli dell'antichità, in particolare con gli antichi mitografi greci. Per quanto riguarda la tradizione letteraria a cui si può fare riferimento, si pensa al testo mesopotamico di Atrahasis. Un'opera derivata, dunque, il che non sminuisce il suo valore.

I racconti biblici della creazione e il rapporto scienza fede

- I testi biblici che parlano di creazione

È interessante innanzitutto osservare che per Israele, e per l'AT giustamente bisogna parlare di creazione piuttosto che di cosmo. L'uomo biblico non percepisce infatti, alla maniera dell'uomo greco, il cosmo come una realtà di fronte alla quale può porsi quale osservatore esterno. Lo dice già il fatto che non esiste realmente un termine ebraico che corrisponda al greco *kosmos*. Per Israele il mondo, il cosmo, è evento, è l'agire continuo di Dio che sostiene e fa vivere gli esseri e ogni cosa. In questo dinamismo, con il compito di "custodire e coltivare" si trova anche l'uomo. Il mondo dunque è percepito innanzitutto come manifestazione della realtà e dell'onnipotenza di Dio. L'esperienza stessa che l'uomo fa del cosmo, nei suoi aspetti più positivi o addirittura dolci, come pure nei suoi aspetti negativi o tremendi, è esperienza di Dio che crea e mantiene nell'esistenza, fa sorgere il sole ma dirige anche i venti ecc. nulla sfugge alla sua volontà. Lo sforzo sarà quello di comprendere la volontà divina nella storia di Israele come pure nel funzionamento del cosmo.

L'interesse dell'AT non è "descrivere" le origini del mondo, ma scoprire il senso, il significato della creazione, e dunque dell'uomo nella creazione.

È così che i testi delle origini vanno letti non tanto sull'asse temporale su cui solitamente siamo portati a collocarli, anche per la dinamica della narrazione biblica, ma piuttosto sul piano del significato dell'essere, verso la profondità piuttosto che verso l'inizio cronologico. È il modo di pensare "mitopoietico": ciò che è riconosciuto come struttura o ordine del mondo, suo senso, viene visto come qualcosa che è dall'origine.

- L'esegesi biblica negli ultimi secoli (cf. note introduttive allo studio del Pentateuco): nel XIX sec. Darwin e Gunkel. La lettura della Bibbia secondo i generi letterari, le scoperte archeologiche e i testi dell'AVO (= Antico Vicino Oriente), sono fattori determinanti nell'attuale esegesi biblica.

Tutto ciò ha portato a considerare il racconto biblico nel suo insieme, i testi cioè non sono considerati più singolarmente a partire da domande provenienti da ogni campo dell'investigazione umana, ma dal significato che essi hanno dentro al grande disegno della salvezza che la Bibbia rivela all'uomo. Perciò, per esempio, se un tempo Gn 1 e 2 erano considerati in particolare i testi che presentano la creazione del mondo e dell'uomo, utilizzati a partire dalle domande della cosmologia e dell'antropologia, oggi vengono considerati parte dell'insieme di Gn 1-11, storia delle origini, a sua volta parte dell'intero complesso del Pentateuco, la Torah ebraica, dentro al cui disegno svolgono il compito letterario e teologico di grande introduzione all'esperienza fondante della fede israelitica e cristiana che è la rivelazione del Dio salvatore, YHWH, che guida il suo popolo verso la libertà attraverso la sua alleanza.

La considerazione dei generi letterari. Soprattutto lo studioso tedesco H. Gunkel¹⁰ un contributo che si dimostrò determinante per la comprensione dei testi biblici: l'identificazione di diversi generi letterari all'interno della Bibbia e, talvolta, all'interno dello stesso testo. Un passo molto importante se si pensa che una delle maggiori difficoltà a dialogare con il mondo scientifico, rivoluzionato dalle varie teorie scientifiche ormai libere dalla sottomissione ad una visione del mondo unificata su base teologica (si ricordi Spinoza e il suo trattato teologico-politico). La questione, sollevata già da tempo, divenuta drammatica con il caso Galilei, giungeva a dei punti di apparente inconciliabilità proprio perché la lettura del testo biblico avveniva non tenendo in giusto conto il fatto che la Bibbia, come da sempre la chiesa aveva ritenuto, fosse un testo formatosi e condizionato dalle condizioni storico-culturali del mondo ambiente. La lettura avveniva, per così dire, attraverso l'unica chiave di lettura della corrispondenza del testo ai fatti, della storicità e quindi della verità del singolo testo, a partire dal presupposto di fondo che essi sono libri ispirati da Dio e quindi inerranti. Il Concilio Vaticano II, chiarirà bene questo aspetto definendo una volta per

¹⁰ GUNKEL H., *Genesis*, Gottingen, 1964 (6th ed) [1901].

tutte, che si tratta sì di “verità” ma della verità rivelata per la nostra salvezza (DV 11), quindi sotto questo profilo, sotto questa determinazione formale è rivelazione della verità, non sotto qualunque profilo, per così dire, a partire da qualunque domanda. Proprio il chiarimento di Gunkel, ha messo in guardia, il lettore biblico, dall’affrontare ogni testo come si trattasse di una composizione letterariamente unitaria. I diversi autori, nelle diverse epoche, e ancor prima di loro i diversi materiali tradizionali che si formavano nei clan e poi nel popolo di Israele, hanno scritto cioè secondo differenti generi (dalla raccolta leggendaria al romanzo storico, dal linguaggio della mitologia a quello della poesia (lamentazione, supplica...)). Si pensi a quanto ciò sia importante non per sottrarre al testo biblico il valore di verità della fede, ma per non confondere questa naturale funzione del testo biblico con la domanda sulla verità sotto il profilo unicamente storico (Giona nel ventre della balena?)... La creazione in sei giorni?...

All’interno della considerazione dei generi letterari, e anzi come elemento che in parte ha suscitato questa riflessione moderna, vi è la maggiore conoscenza del mondo antico, dei suoi testi, dei suoi racconti mitici, grazie a scoperte che soprattutto dal XIX sec. in poi hanno arricchito grandemente la nostra conoscenza dell’AVO. Si pensi per esempio ai paralleli che oggi è possibile vedere tra il racconto del diluvio e racconti simili soprattutto nel mondo mesopotamico. Anche le descrizioni della creazione sono di grande utilità non tanto per affermare, come avveniva soprattutto da parte di alcuni orientalisti nell’entusiasmo delle prime grandi scoperte, che il mondo biblico altro non è che la ri-scrittura di antiche mitologie. Al contrario ciò ci consente di osservare le differenze e di determinare più precisamente il significato, il novum che l’agioografo ha voluto descrivere facendo proprie certe rappresentazioni dei fatti delle origini e accentuando, attraverso la ripresa, il contrasto, la negazione ecc., il contenuto del suo originale messaggio teologico (e antropologico).

Contrariamente a quanto comunemente si pensa, l’idea della creazione come opera di Dio, specificamente di YHWH, non nasce in Israele per affermare che il mondo e l’uomo sono nati da Dio. Già questo la direbbe lunga sulle prospettive che guidano i nostri interessi e quanto esse possano distorcere lo stesso significato dei testi. Innanzitutto l’idea che il mondo fosse opera di Dio era un fatto scontato nell’antichità, come testimoniano le letterature dell’AVO e oltre. Dai testi esilici, in particolare di Isaia (cf. Is 40-45), risulta abbastanza chiaro quanto l’affermazione biblica della creazione come opera di YHWH abbia una funzione di “resistenza”. Resistenza contro la lettura dell’esilio che evidentemente veniva fatta dai babilonesi e forse da tanti israeliti, nel vedere trionfare su Israele l’impero babilonese, i suoi governanti, e soprattutto i suoi dei. Questo è il problema vero. L’affermazione che Dio ha creato il mondo intero, che nessun altro ha collaborato a quest’opera, è la resistenza di fede che Israele oppone ai fatti che dimostrerebbero una diversa evidenza e cioè il potere vincente di Marduk e del Panteon babilonese. L’affermazione della creazione non rispondeva dunque alla domanda di come sia nato il mondo e l’uomo, ma di come la sua nascita, universalmente ritenuta opera degli ideai, sia da attribuire a YHWH e a lui solo; ciò significava porre una base forte alla speranza, contro le “evidenze” altrui, affermando che invece Dio ha voluto il mondo, Egli solo ha combattuto contro le forze del caos (l’oceano, ecc., idea, quella della battaglia cosmica molto diffusa nelle cosmogonie dell’AVO ma abbastanza relativa nei testi biblici); come soprattutto quello stesso YHWH era creatore (qui si usa il solenne bara’), della storia di Israele, come persino il suo esilio, come l’editto successivo di Ciro (il ritorno a Gerusalemme), fossero inquadrati nella forza “creatrice” della sua parola. Persino l’esilio. Esso verrà infatti interpretato come parte dell’azione divina che fa di Nabucodonosor il suo braccio punitore verso un Israele non fedele all’Alleanza, al rapporto esclusivo e obbediente con YHWH.

Ecco il senso dei testi di creazione di epoca esilica, compreso il famoso primo capitolo della Bibbia, in cui proprio gli elementi messi in evidenza sopra, si fanno chiaramente visibili:

- L’organizzazione della settimana e il suo punto di fuga: non la creazione dell’uomo, come ai nostri occhi appare, ma la benedizione del sabato, l’istituzione religiosa giudaica che prende forza proprio nel tempo dell’esilio: la benedizione e a presenza nel tempo, anche quando il tempio è ormai distrutto;

- La potente “parola” creatrice di Dio, già celebrata come parola creatrice di storia (cf. Isaia), poi vista come parola creatrice del mondo: è lo stesso Dio di Israele, colui che guida la storia e le sorti del popolo eletto, il creatore del mondo intero e non solo della storia del piccolo popolo, così che anche le vicende dei grandi popoli che entrano in contatto, spesso in conflitto con Israele, vanno lette alla luce della volontà e dell’azione dell’unico creatore. E del resto la creazione attraverso la parola non costituiva affatto qualcosa di nuovo: già nella teologia egiziana di Menfi, il Dio Ptah aveva creato il mondo attraverso la parola!
- Ma anche la creazione degli astri, del sole e della luna, della luce, del giorno e della notte, rientrano in questo quadro di “resistenza”: resistenza all’idea che sacralizzava le singole entità cosmiche ritenendole altrettante divinità. In questo la Bibbia, come è noto, viene a svolgere un compito di de-sacralizzazione del mondo (ma la questione va chiarita!), nel senso che ogni essere, anche gli stessi “mostri marini”, i tanninim, sono considerati come frutto dell’attività creatrice di Dio. Allo stesso modo il porre ordine nel caos, il domare le acque originarie, l’abisso cosmico, è ciò che resta dell’idea delle battaglie cosmiche con cui in molti miti si immaginava l’opera creatrice. È YHWH che conduce, da vero re potente, l’unica vera battaglia cosmica, segnando i confini delle acque e delle terre emerse, stabilendo “limiti” in modo da rendere possibile la vita...

Anche Geremia 10,1-16 parla della creazione. YHWH è il re (v.6) che controlla tutti i processi nell’ordine del mondo. In particolare al v.16 (cf. Am 4,13). YHWH è l’autore della creazione e lui può sovvertirla.

L’idea della creazione dal nulla, caratteristica delle religioni monoteistiche rivelate, è tarda e non specificamente cristiana; riguarda piuttosto ebraismo, cristianesimo e islamismo.¹¹ La formula, la cui origine è da riconoscere nell’ebraismo, è stata poi approfondita nell’ambito della riflessione teologica di tutte e tre le grandi religioni, come conseguenza del discorso della libertà assoluta di Dio che può, appunto, creare dal nulla, a differenza di ogni altra creatura. Egli non è condizionato da alcunché che preesista, da alcuna materia per quanto sottile e informe, né con l’ausilio di mediazioni angeliche¹², solo con il “consiglio” della Torah¹³. Abbiamo visto come nel racconto genesiaco, e nella concezione del mito che è sullo sfondo, la parola di Dio operi dando forma a ciò che prima non l’aveva. L’idea della creazione dal nulla poggia invece sull’idea della sovrana libertà divina che crea altro da sé né proviene dalla sostanza divina. Il Concilio Vaticano I così esprime questa dottrina classica: «il libero atto divino, per il quale Dio ha prodotto dal nulla tutte le cose, le spirituali come le corporee, secondo la pienezza della loro sostanza». San Tommaso¹⁴ usa la formula «Creare est aliquid ex nihilo facere», utilizzando la formula usata da Beda nelle Glosse, una formula che a sua volta si rifà all’interpretazione del verbo di Gn 1 בָּרָא, inteso appunto come “creare dal nulla” già nel giudaismo¹⁵ (così, per es. nel medievale R. Avraham ibn Ezra). Dio ha prodotto liberamente e assolutamente qualcosa che prima non c’era.

Nel cristianesimo questa concezione è stata sottolineata proprio in chiave trinitaria e cristologica: Gesù Cristo, il Figlio, è generato, non creato, non dal nulla, cioè, ma dalla stessa sostanza di Dio (Nicea). La vita trinitaria è divina, non ha a che fare in sé con il mondo creato.

Nell’ebraismo si affermerà nella corrente mistica cabalistica, l’idea dello *tzimtzum*, cioè della “contrazione”, dell’autolimitazione di Dio: solo autolimitando se stesso, segno della libertà divina,

¹¹ SCHOLEM G., *Concetti fondamentali dell’ebraismo*, Marietti, Torino 1986. Per il cattolicesimo cf. Catechismo della Chiesa cattolica, parte I, cap. I.

¹² Genesi Rabba, I 3; III 8; in in TASINI G.P., *In principio. Interpretazioni ebraiche del racconto della creazione. I Il midrash*, Città Nuova, Roma 1988, p. 38.

¹³ Tanhuma, Bereshit 1; in TASINI, *In principio, cit.*, p. 42.

¹⁴ Summa Theologiae, I, q. 45, a. 1.

¹⁵ Genesi ha-gadol 1,1; in TASINI, *In principio, cit.*, p. 37.

Dio può lasciare spazio al creato. Non è più, come per San Tommaso, una *operatio ad extra*, quanto piuttosto *ad intra*, è una concentrazione di Dio su stesso che lascia uno spazio che del resto non rimane completamente vuoto, ma in cui lascia una traccia di sé, che è appunto la creazione. Naturalmente sono molti i quesiti che pone quest'affascinante dottrina dell'autolimitazione.

Forse la categoria di “resistenza” che ci è servita per descrivere la genesi storico-culturale dei racconti di creazione può introdurre ulteriori riflessioni. Mi riferisco a come si presenti oggi il testo genesiaco, indifeso, rispetto ad un ambiente che, contrariamente a quello dell'AVO credeva alla creazione del mondo da parte di Dio. Oggi l'aspetto della contestazione e della “resistenza” non è costituito dall'affermazione della creazione da parte di YHWH contro differenti testimonianze scientifiche, ma l'affermazione di una volontà originaria, che si mostra particolarmente legata a un piccolo popolo contro le grandi potenze per le quali il principio rappresentativo è quello appunto della “evoluzione”. La legge naturale, biologica e persino economica che ci parla dell'evoluzione dal più piccolo al più grande, dal più debole al più forte, secondo una legge a sua volta presentata come “divina”, che regge cioè ineluttabilmente il divenire storico. Oggi il testo biblico, a partire dal concetto di creazione si afferma dunque come forza di contestazione, ingenua se si vuole, o di fede, contro tali logiche, alla base dell'idea dell'evoluzione che regola l'economia mondiale, i rapporti tra i popoli e tra i singoli.

II sezione LA PROMESSA AI PADRI (Gn 11,27 - 50,26)

Abbiamo già osservato, durante lo studio di Gn 1-11, l'indizio principale che il libro di Genesi offre per evidenziare la struttura letteraria: è la sequenza delle genealogie provenienti da P, e più precisamente il sintagma **אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת**, ripetuto -con lievi variazioni- per ben 10 volte (2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10. 27; 25,19; 36, 1.9; 37,2; al di fuori di Genesi, in questa forma, compare solo in Nm 3,1 e Rt 4,18).

II sezione: La promessa ai padri (Gn 11,27 - 50,26)

- 1) Il ciclo di Abramo (Gn 11,27 - 25,18)
- 2) Il ciclo di Giacobbe (Gn 25,19 - 37,1)
- 3) La storia di Giuseppe (37,2 - 50,26).

La seconda sezione¹⁶, nota come storia patriarcale, mette in rilievo il tema teologico della “promessa ai padri”, evidentemente congiunta con quanto segue, almeno strutturalmente. Non è raro infatti trovare tra gli studiosi posizioni non del tutto convinte circa la connessione del ciclo patriarcale con il seguito della storia del Pentateuco. Segno dell’ “imbarazzo” del redattore, sembrerebbe proprio l’ultima parte della storia patriarcale, il cosiddetto ciclo di Giuseppe, collocato alla fine del racconto genesiaco con l’evidente scopo di introdurre i fatti esodici.

Schematicamente i tre cicli (oppure quattro, se viene distinta la storia di Isacco da quella del padre Abramo e del figlio Giacobbe ai cui cicli è strettamente collegato), si presentano così caratterizzati:

1) Il ciclo di Abramo (Gn 11,27 - 25,18)

- “genealogie”, 11,27-32 e 25,1-18, più 22,20-24 (genealogia di Nacor);
- La “promessa”: 12,1-3; 13,14-17; 15,1-6. 7-21; 17; 18,1-16a; 22,15-18.
- I “rapporti tra Abramo e Lot”: 13,1-13; 18,16b-33; 19,1-28. 29-38.
- Gli “itinerari” (cfr. 11,31; 12,4s.; 13,1-4. 18; 19,30; 20,1; 21,33; 22,19).

2) Il ciclo di Giacobbe (Gn 25,19 - 37,1)

- “genealogie” (Isacco 25,19-20); (i <dodici> figli 29,31 - 30,24); alla fine (35,16 - 37,1).

Differenze con il ciclo di Abramo:

- 1) al centro è il rapporto tra due fratelli.
- 2) Gli itinerari non sono “migrazioni” ma transumanze stagionali di andata e ritorno.
- 3) In Gn 12-25 Dio interviene in modo diretto, mentre in Gn 25-36 il suo intervento è limitato ad alcune teofanie: JHWH agisce dietro le quinte delle intricate vicende umane.
- 4) Non tante piccole unità, ma un unico progetto narrativo sul tema di conflitto e riconciliazione di fratelli (allontanamento e ritorno).

3) La storia di Giuseppe (37,2 - 50,26)

Rapporti di un clan con le strutture del “regno”.

Trama fiabesca dell’ “eroe vittima”, anche in altre opere dell’ Antico Vicino Oriente.

¹⁶ Per lo studio del ciclo patriarcale rinvio al testo di SKA, e alla visione di insieme offerta dai vari testi introduttivi alla Genesi consigliati in bibliografia generale.

“mito delle origini”

storia di un fratello minore che riesce a superare i suoi fratelli maggiori

umile pastore al vertice dell'apparato del regno più ricco e famoso

vita esemplare di un uomo che percorre la via della sapienza,

testo scritto e riscritto, raccolto dall'autore di Genesi per collegare in un unico arco narrativo i cicli di Abramo e Giacobbe con la confessione storica narrata nel libro dell'Esodo.

“simbolo” in azione che ha continuato a produrre riletture nelle tradizioni dei tre grandi monoteismi <festa dell'immaginazione> (E. Wiesel)

La questione della storia patriarcale si presenta come problema specifico nell'ambito della storiografia di Israele. L'orientamento di diversi autori è di rinuncia rispetto ad un discorso di tipo storico sui patriarchi (Soggin, Garbini, Liverani... è l'orientamento seguito in diversi commentari recenti al ciclo dei patriarchi). Rinvio qui alle diverse impostazioni date alla questione nei testi di storia di Israele, soprattutto in relazione alle cronologie parallele.

Si tende a considerare la storia e la genealogia patriarcale come frutto di un lungo processo che potremmo così riassumere:

- in diversi luoghi e tempi, nascono e si trasmettono tradizioni orali circa gli antenati famosi di singoli gruppi o tribù;

- solo posteriormente tali tradizioni confluiscono in una narrazione (classicamente la fonte J) che opera i collegamenti tra i diversi personaggi nella successione padre-figlio. Stando alle tesi dominanti, si tratterebbe del momento in cui l'Israele monarchico ripensa alla sua storia passata per rintracciare la propria origine. Gli antenati del singolo gruppo finiscono per essere "adottati" come antenati di un intero popolo, anche di quei gruppi che non li conoscevano anteriormente (fenomeno non solo di tipo letterario, ma soprattutto socio-economico e politico: le basi per una unità nazionale da costruire);

- su questa linea si parla, da parte di qualche studioso, di una ricostruzione "teologica" ma anche "ideologica" delle origini di Israele (cioè orientata alla celebrazione ed al consolidamento della monarchia davidica).

- a questa fase di unione delle diverse tradizioni sarebbe anche da attribuire l'unificazione monoteistica della fede in YHWH che sostituisce, o dà un nome unico al cosiddetto "Dio dei Padri"; il "Dio di Abramo", il "Dio di Isacco", "di Giacobbe" sarebbero in realtà le divinità legate al nome del capo clan nelle vecchie formazioni familiari, di fatto diverso e strettamente contestualizzato al culto delle singole tribù o clan. L'unificazione delle divinità a cui il clan si riferiva ricordandolo con il collegamento al nome dell'Antenato, sarebbe uno dei principali aspetti unificatori delle tradizioni tribali nel tentativo di ricostruire una tradizione unificata.

- il lavoro di riflessione successiva (tradizioni Elohistica, Sacerdotale), avrebbero aggiunto alcuni aspetti particolari della propria concezione teologica contribuendo, al termine, alla formazione dell'attuale ciclo patriarcale.

A conferma di quanto detto (già proposto da Gunkel, ripreso da Von Rad, con riflessione di tipo sociologico diverse ma che sostanzialmente confermerebbero il modello, per es. Gattwald), vi è il legame dei patriarchi con diverse aree geografiche e diversi santuari, cosa di cui rimane traccia nelle narrazioni bibliche. Così per es. Sichem ha grande importanza sia nella storia di Abramo che in quella di Giacobbe (Gn 12,6; 35,4). Ma per Abramo la tradizione è incentrata soprattutto su Ebron e il santuario di Mamre (Gen 18,23) mentre per Giacobbe soprattutto su Betel (Gn 28,10 in cui inizia il culto del Dio dell'Alleanza, YHWH) e in trasgiordania presso lo Jabbok e Mahanaim (Gen 32,2-3). Si tratta delle esperienze fondamentali dei patriarchi, collegate con le apparizioni o le rivelazioni divine che determineranno la fede del gruppo.

Sempre a conferma di quanto detto, il fatto che solo in Gn 32, 23-33 il nome di Israele verrà connesso con i Patriarchi, segno della coscienza che precedentemente il nome fosse estraneo ai Patriarchi.

Per la questione della storicità dei patriarchi si comprende come il problema diventi comunque complesso trovandosi di fronte a questo tipo di materiale. Si fa riferimento, tra le altre cose, alla somiglianza dei loro nomi con i nomi di tipo semitico-occidentale (lettere di Mari (Nomi +verbo; uso di due radicali precedute da uno yod...) e questo tipo di studio filologico aiuta a ricondurre all'ambiente del Vicino Oriente Antico con una certa coerenza, anche se senza poter fornire dati storici determinanti.

Ad una certa sfiducia nel poter dire qualcosa di sicuro sul periodo patriarcale, hanno involontariamente concorso proprio i maggiori studiosi del problema presentando contesti e datazioni talvolta molto diversi. Noth collegava l'origine di Israele, attraverso i patriarchi, a fenomeni proto-aramei (seconda metà del secondo millennio), fatto ritenuto un anacronismo dal DeVaux che collocava il periodo patriarcale tra i movimenti degli amorrei (XIX-XVIII sec. a.C.!). Allo stesso periodo faceva riferimento anche Albright. Hermann si limita ad affermare che il contesto arameo è quello che spiega di più.

Un'opinione alquanto diffusa è quella che individua l'origine degli Ebrei negli Hapiru. Lo stesso termine però è problematico. Non si sa bene se può essere inteso come il nome di un popolo o come un sostantivo che indica "gente comune". Si tratterebbe di pastori nomadi che dalla Mesopotamia emigrarono in Palestina, molto compatti e numerosi, il che non concorda con la presentazione biblica delle famiglie dei patriarchi.

Come si è già detto il problema della storia patriarcale costituisce di per sé uno dei grandi temi della crisi della storiografia Israelitica nonché l'occasione per chiarire i criteri stessi che debbono guidare in una ricerca propriamente storica (cfr. Soggin). Nessuno di quei criteri è applicabile nel nostro caso.

Bisogna pensare allora a creazioni letterarie dello stesso genere di cui abbiamo già parlato per Gn 1-11?

Il contesto è diverso. Qui non si tratta più di racconti mitici rilette, interpretati e corretti alla maniera biblica. Si tratta piuttosto di antiche storie legate a singoli personaggi e famiglie o tribù. Quale sia poi l'origine di queste famiglie, quale la loro precisa collocazione, quanta parte di quei racconti registrino fatti accaduti o creazioni letterarie è difficile dirlo e credo che le soluzioni sono destinate comunque ad essere molteplici.

Un'interessante interpretazione fatta con l'ausilio della sociologia ci viene da studiosi come Gottwald N.K., *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia, Fortress Press 1985). L'autore ritiene che Israele fosse formato originariamente soprattutto da popolazione cananea indigena - pastori, agricoltori, fabbri/ferrai itineranti (i Keniti), preti rinnegati dal culto ufficiale delle città stato e mercenari (appunto Ebrei). Questi vari gruppi uscirono dalla pianura costiera e dalle valli fertili di Canaan che erano dominate dalle grandi città stato, e uscirono pure dal loro modello economico, politico, sociale per costruire modelli diversi di comunità, nei luoghi collinosi e meno ospitali della Palestina. Tali luoghi risultavano anche poco accessibili ai carri da guerra dei dominatori delle città stato, da cui erano dunque abbastanza liberi. Il modello economico, politico, sociale, religioso che crearono fu in qualche modo alternativo a quello delle città stato, con la loro organizzazione politica e religiosa strutturata e gerarchizzata. Il sistema delle città stato si basava, naturalmente sul dominio di pochi sulla maggioranza della popolazione. Qualcosa di diverso si creava nelle comunità "alternative", aperte piuttosto verso l'egualitarismo nell'ordine economico e politico, e verso un culto rivolto verso un'unica divinità.

Gn 12, 1-4 e Gn 12-50

Con il famoso racconto della vocazione di Abramo (Gn12,1-4) inizia propriamente la cosiddetta "storia patriarcale" che si estende dal cap. 12 al 36 per proseguire poi con la storia di Giuseppe e i suoi fratelli (capp. 37-50), narrazione di aggancio tra gli avvenimenti patriarcali e la schiavitù egiziana.

Il racconto si presenta notevolmente diverso dai racconti fin qui letti di Gn 1-11. Si tratta di storie di personaggi percepiti come i fondatori antichi di Israele, soprattutto i destinatari della

promessa di YHWH che si realizzerà solamente con l'ingresso in Canaan (Giosuè). Eppure, come nota il Westermann, anche qui incontriamo elementi di riflessione sulla comunità umana in generale: il rapporto dei genitori coi figli (soprattutto nella storia di Abramo 12-25), quello del fratello con il fratello (soprattutto con Giacobbe Esaù 25-36), e quello di più membri della famiglia (nel racconto di Giuseppe 36-50).

Soprattutto una storia di famiglie, alla base delle ulteriori forme di comunità.

Nella trama delle vicende familiari dei patriarchi si rivela tuttavia il filo continuo e profondo della attività e della parola di Dio, **la prospettiva è teologica**.

Bisogna osservare che in realtà l'inizio della storia dei patriarchi è già nel cap. 11,27-32, dove la serie delle generazioni indica il luogo in cui si svolgeranno i fatti che seguiranno e presentano, nel contempo, la famiglia di Abramo.

Dal punto di vista narratologico constatiamo che il solo ad avere la conoscenza piena degli avvenimenti è Dio. Abramo, come pure i lettori sono guidati a scoprire quelle scelte e quelle azioni che saranno giuste rispetto a quelle scelte sbagliate che non mancheranno nemmeno nell'esperienza di Abramo. Il racconto della storia di Abramo inizia infatti con l'invito ad un affidamento, l'ordine di andare verso una terra che Dio indicherà: affidamento di Abramo e affidamento del lettore all'unico onnisciente che è Dio. Si tratta, come del resto è stato da sempre sottolineato nella tradizione sia giudaica che cristiana, di un momento straordinariamente importante nella vicenda di Abramo e dell'umanità. Viene dedicato infatti ampio spazio alla descrizione della partenza, il punto di partenza di una storia individuale che è allo stesso tempo punto di partenza di una storia più grande. Il punto di arrivo invece non è conosciuto, viene accolto da Abramo, come dal lettore come **promessa**. Vi è qui l'introduzione di un tema teologico e spirituale che ritornerà fino al Nuovo Testamento con tutta la sua importanza.

Già nei primi capitoli della Bibbia avevamo osservato la ripetizione delle età dei personaggi importanti (cfr cap. 5): la menzione dell'età di Abramo sottolinea l'importanza del momento: di solito l'età viene citata alla nascita del primo figlio o alla morte. Benché si ritrovino elementi già citati in 11,27-32, riconosciamo in questi primi versetti del capitolo 12 il vero punto di inizio dell'azione. Abramo infatti non parlerà, agirà solamente, dando inizio all'azione e alla storia patriarcale. Infatti l'azione non si conclude con il versetto 9: le domande sul dove e sul come restano aperte, e resteranno aperte fino alla fine del capitolo 25.

Si osservi che la storia di Abramo si collega agli undici capitoli della storia delle origini attraverso:

1. La genealogia: già nel capitolo 10, con la tavola dei popoli. Interrotta dall'episodio di Babele (Babilonia) con la confusione delle lingue... ancora una volta l'oriente come stereotipo di una situazione di disordine; ancora una volta il caos (*balal*), come conseguenza della superbia ribelle dell'uomo. La selezione dei figli di Sem (11,10ss.) riprende la genealogia semita con duplice funzione: mette in rilievo l'atto preferenziale che la caratterizza (**elezione**) e pone in risalto la **gratuità** di Dio, scelta gratuita della generazione di Sem, poi di Abramo, dato che l'umanità è incapace di realizzare da se una storia di salvezza.

In particolare sarà rinvenibile, già dal ciclo di Abramo: il caos può essere vinto solo dall'intervento di Dio, ecco come appare teologicamente la teofania di Gn 12: Dio chiama Abramo, riappare la luce nella storia dell'umanità.

Le promesse racchiuse nel testo di Gn 12,1-3, si realizzeranno parzialmente nella storia di ognuno dei quattro patriarchi, ai quali sono dedicati i quattro sottocicli della storia patriarcale. In essi si riprenderà costantemente lo schema caos-creazione, attraverso la narrazione delle vicende che presentano gli ostacoli alla realizzazione delle promesse. Così può essere letto, per primo, il ciclo di Abramo in cui si alternano diversi ostacoli (sterilità di Sara, carestia e viaggio in Egitto, dissapori con Lot, Agar e Ismaele, ... il sacrificio di Isacco), al superamento grazie all'intervento gratuito di Dio (salvezza dal faraone, nascita di Isacco, sostituzione del sacrificio...¹⁷).

¹⁷ Cfr. NOBILE M., *Il ciclo di Abramo (Gn 12,25). Un esercizio di lettura semiotica*, Antonianum 60(1985)3-41; Idem, *Teologia dell'Antico Testamento*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1998, 76ss.

È Dio che porta a compimento i suoi disegni grazie ai patriarchi, mostrando nel concreto la sua fedeltà all'alleanza e, talvolta, nonostante i patriarchi.

2. la benedizione **ברכה** e le generazioni **תולדת**: sono termini e temi che caratterizzano il libro della Genesi (in Esodo sarà invece la salvezza-liberazione a prendere il posto della benedizione). In Gn 1-11 abbiamo incontrato sia **maledizioni**: serpente/suolo (3,17), Caino/suolo (4,11), suolo (5,29), Canaan (9,25), che **benedizioni**: uomo e donna 1,28; Noè e i suoi figli 9,1. Dal capitolo 12° in poi benedizioni e maledizioni saranno in relazione ad Abramo e alla sua famiglia

3. Il tema della terra **ארץ** ma anche qui bisogna distinguere: in Gn 1-11 significa l'intera terra, o anzi l'universo stesso. Dal capitolo 12° significherà invece la **terra promessa**.

4. Vi è un collegamento particolare con la conclusione della storia delle origini, e precisamente con il racconto della Torre di Babele. Oltre a quanto già osservato sopra, nella storia di Abramo sembra di leggere un cammino che inverte quello degli uomini di Babele: questi volevano riunirsi e "farsi un nome". Gn 12,1-9 presenta invece l'invito di Dio a camminare secondo le sue indicazioni per fare Egli stesso di Abramo un grande popolo e un grande nome. Proprio su questo tema del rendere "farsi grande" o "essere reso grande" sembra giochino anche i termini stessi dei due racconti: al rendere grande **גדל** di Gn 12,2 sembra corrispondere, ironicamente il termine **מגדל** (torre) di Gn 11,4. Ritornano i temi della elezione e della gratuità del dono di Dio.

5. Altra osservazione importante, leggendo la storia di Abramo tra la storia delle origini e la successiva storia di Israele, è la sua peculiare condizione di **immigrato**, nel testo ebraico *gher* fatto ricco di conseguenze e di proficue riflessioni. Nel capitolo 12 è molto interessante confrontare la cosiddetta vocazione di Abramo con il capitolo 10. In quest'ultimo si dice come si sono divisi i popoli l'uno dall'altro: "Racconto di come i discendenti di Noè, dei suoi figli Cam e Jafet si sono stabiliti nel mondo..." (sono considerati i progenitori di tutti i popoli); viene ripetuto come in un ritornello: "Questi furono i figli di Cam secondo le loro famiglie e le loro lingue, nei loro territori e nei loro popoli" (Gn 10, 20). Ciò si dice anche per i figli di Sem e nel versetto 32: "Queste furono le famiglie dei figli di Noè secondo la loro genealogia, nelle loro nazioni... da questi si formarono i popoli che si sparsero sopra la terra dopo il diluvio". Il racconto di Gn 10 dice che dopo il diluvio c'è una divisione all'interno dei popoli della terra. In Gn 12 sono usate le stesse parole - sinonimi di quelle usate in Gn 10 per descrivere la modalità di divisione dei popoli sulla terra: essi si dividono secondo le famiglie, le nazioni, le lingue, le terre, creano dei confini. Ecco allora che Dio dice ad Abramo di uscire dalla sua terra, dalla sua famiglia, dalla casa di suo padre, dal suo paese. Vi è un contrasto tra come i popoli si sono costituiti e ciò che Dio chiede ad Abramo: egli è chiamato a diventare un immigrato, a rompere i confini che le nazioni si sono date di terra, di lingue, di famiglie (non quella mononucleare quanto piuttosto il clan- la Mishpacà ebraica-), di nazione.

Il paradosso continua in quanto Abramo, avendo rotto questa unità della terra e varcato i confini, è diventato un immigrato: da questo uomo "saranno benedette tutte le famiglie della terra". Abramo è l'inizio di un nuovo ordine mondiale e universale, che non si basa sui confini, su una distinzione tra un popolo ed un altro, ma su di una chiamata. Abramo è pertanto il punto di riferimento di una nuova concezione della vita e del rapporto con Dio; la sua condizione diventa una vocazione che nella Bibbia si inserisce in una condizione umana e non è una sovrapposizione; il suo essere un immigrato è un modo per affermare un nuovo tipo di rapporto tra i popoli a cui Dio lo chiama. La situazione di Abramo e dei patriarchi viene assunta dagli autori biblici, dalla riflessione d'Israele come luogo di manifestazione di un disegno di Dio nella storia umana.

Obbedendo all'ordine di Dio, Abramo assume la condizione dello straniero, del *gher*. Questo vocabolo è utilizzato molte volte per esprimere lo stato di vita del "forestiero", così come viene

tradotto solitamente nelle lingue moderne. Non appare improbabile la traduzione con "immigrato" soprattutto in alcuni contesti particolari.

Il primo riferimento diretto alla condizione di Abramo come straniero, o "immigrato", si trova in Gn 20,1. E questo primo episodio è veramente illuminante.

«Abramo levò le tende di là, dirigendosi nel Negheb, e si stabilì tra Kades e Sur; poi soggiornò come straniero a Gerar» (Gn 20,1). È qui che accade un episodio che si ripete, non solo nella vita di Abramo. La ripetizione dell'episodio fa pensare agli studiosi che si tratti della ripetizione di un *motivo* patriarcale.

Abramo presenta la moglie Sara come sua sorella, in maniera da sfuggire all'eventuale prepotenza del re locale che, affascinato dalla bellezza di Sara, potrà eventualmente sceglierla per il suo harem senza dover sbarazzarsi del marito. Abimelek, re di Gherar fa dunque prendere Sara, ma l'intervento di YHWH, che appare in sogno al re, lo fa ricredere così che Sara verrà restituita ad Abramo insieme a molti doni.

Il racconto, di per sé simpatico e, almeno a prima vista non molto positivo per la figura di Abramo, fa riflettere in realtà sulla posizione di questi di fronte al re del paese in cui vive come straniero. Il suo diritto non è tutelato nemmeno in misura minima. È forse un caso che Abramo prenda la precauzione di presentare Sara come sorella nel suo peregrinare come straniero, o risponde al fatto che la sua condizione di "immigrato" non gli consente di difendere un diritto sacrosanto, che solo YHWH, con il suo intervento divino può esigere che venga rispettato? È un caso che questa città si chiami gherar, un nome così vicino alla condizione di Abramo, un gher?

Gn 12,1-4

La vera e propria introduzione alla storia di Abramo è costituita comunque dai primi versetti del dodicesimo capitolo (1-4b), attribuiti alla tradizione J come pure 6-9, mentre 4b-5 sono una continuazione della genealogia di P.

12,1-3 presenta un comando di partenza unito ad una promessa. In questi versetti J ha modellato la promessa in modo che servisse da passaggio tra la protostoria e la storia patriarcale, centrando anche il tema teologico fondamentale della storia di Israele: la promessa (cfr. Eb 11,8-10).

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַבְרָם לֵךְ-לְךָ מֵאֶרֶץ עֵבְרָה וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ
אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ:

v.1: l'ordine dato ad Abramo ricorda la storia del popolo di Israele allorchè riceve il comando dell'uscita dall'Egitto. L'origine del popolo viene ricondotta dal narratore, che scrive quando Israele ormai è sedentario, ad una condizione antica di nomadismo.

2 וְאַעֲשֶׂה לְגֹנִי גְדוֹל וְאַבְרָכְךָ וְאַגְדִּילָה שְׁמֶךָ וְהָיָה בְרָכָה:

v. 2: la promessa della benedizione (BRK appare cinque volte), contiene di per sè tutto il resto. La benedizione contiene il senso della fecondità e si realizza non in un dono unico, ma in un processo costante che Abramo innescherà con la sua ubbidienza. La promessa ad Abramo viene immediatamente connessa alla storia del popolo che da lui discenderà: goj vuo dire un popolo organizzato politicamente. L'ultima frase "e diventerai una benedizione" indica la forza implicata dalla benedizione per chi verrà in contatto con Abramo.

3 וְאַבְרָכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אֶאֱרָ וְנִבְרָכוּ בְךָ כָּל מְשִׁפְחַת הָאָרֶץ:

v.3 L'effetto sugli altri popoli viene sviluppato e differenziato nelle due parti del versetto: i popoli riceveranno benedizione o maledizione a seconda del loro atteggiamento nei confronti di

Abramo. È probabilmente una maniera di J di insistere sull'idea che l'uomo benedetto da Dio è da lui protetto.

Nell'ultima frase vengono incluse tutte le famiglie della terra.

4 וַיֵּלֶךְ אַבְרָם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהֵי יְהוָה
וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט וְאַבְרָם בֶּן־חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בְּצֵאתוֹ מִחָרָן:

v.4 All'ordine del v. 1 "vai" HLK, corrisponde l'esecuzione nel v.4: Abramo andò HLK. Si tratta di un modello di vocazione rappresentato nell'essenzialità di una chiamata a cui corrisponde l'esecuzione immediata (cfr. Elia: 1Re 19, 15.19).

Considerando il ciclo di Abramo nel suo insieme:

- premessa alla storia di Israele (ricordare sempre il passaggio ermeneutico operato dalla tradizione cristiana AT/Cristo - Chiesa/ vita cristiana, particolarmente sviluppato proprio a proposito di questi racconti.

- Le linee della tradizione J: promessa adempimento; benedizione

- il quadro di insieme dell'intera storia di Abramo, così come la leggiamo, sembra proporre la fede nella promessa di Dio che si mantiene fedele attraverso l'obbedienza di Abramo, ma anche nonostante Abramo che:

mette in pericolo Sara

ritiene di dover realizzare in qualche modo la sua discendenza, incredulo nella capacità di avere figli.

Suggestive a tale proposito le proposte di rilettura da parte di C.M. Martini (*Abramo, nostro Padre nella fede*). In particolare l'invito a leggere nei segni piccoli (la grotta di Macpelà per la terra, Isacco per la stirpe innumerevole) l'inizio della realizzazione della promessa divina.

Di particolare significato, come riassunto di tutto ciò che è stato esposto, il cap. 22, il sacrificio di Isacco.

IL SACRIFICIO DI ISACCO (Gn 22,1-19)

1. Introduzione

- 1.1 Racconti dei patriarchi (Gn 12-50): questioni storico-letterarie
- 1.2 Il sacrificio di Isacco nella storia di Abramo (Gn 12,1-25,11)
- 1.3 La fonte *Elohista*

2. Struttura ed elementi di esegesi

La delimitazione di questa pericope è alquanto chiara: inizia come nuovo episodio con la frase tipica "dopo queste cose..." (22,1), e termina allo stesso modo in 22,20.

2.1 il comando (vv. 1-2)

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם
וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם
וַיֹּאמֶר הֲנָנִי:
2 וַיֹּאמֶר קַח־נָא אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יִחִידְךָ אֲשֶׁר־אַהַבְתָּ אֶת־יִצְחָק
וְלֶךְ־לְךָ אֶל־אַרְצַי הַמִּזְרֵי
וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֵלָיךְ:

- 1a

Dopo queste cose...

Ricordiamo gli episodi salienti della vicenda di Abramo, qui richiamati dall'espressione:

cap. 12 La chiamata a lasciare la propria casa...

ad abbandonarsi in Dio

ad andare fiducioso che poi Dio indicherà la strada

a vivere della promessa della terra e del popolo

(elementi che ricorrono in tutto il ciclo di Abramo. Soprattutto nel racconto del cap. 22).

cap. 12,10-20 L'esperienza d'Egitto: Abramo fa i suoi calcoli, moralmente discutibili... Sara al Faraone... il progetto di Dio va avanti con e nonostante Abramo (così sarà di Davide).

cap. 15: La promessa sancita con l'Alleanza: Abramo si fa garante per se stesso e per il popolo: osserverà l'Alleanza

cap. 17 La circoncisione: il segno dell'Alleanza con Dio incide la carne stessa di Abramo; diventa un segno doloroso, esterno, alla base stessa della vita e della fecondità di Abramo.

cap. 18: L'apparizione di Mamre: la fede tra luce e tenebra. Vacilla di fronte ad una promessa di fecondità che ritiene impossibile

cap. 18,32: prega per i giusti. Preghiera in cui contratta con Dio. Mette in luce il poco bene che c'è a Sodoma per chiedere a Dio di salvarla. Vale la pena lottare ed implorare per difendere il bene, anche se minoritario.

NSH "mettere alla prova" Tema del racconto e tema teologico

cfr. Dt 8,2: «Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, “per umiliarti e metterti alla prova” (לְמַעַן עֲנֹתְךָ לְנִסְתָּהָךְ) per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi» Qui è la prova del popolo, idea più antica della prova del singolo come nel nostro testo e in Gb1.

Dal punto di vista narrativo qui si crea una distanza tra il lettore e il personaggio Abramo. Chi legge sa che si tratta di una prova, conosce più di quanto conosca lo stesso personaggio. Tuttavia si creerà suspense poiché il lettore conosce poco di quello che pensa Abramo durante la prova. Né sa, il lettore, se essa sarà veramente eseguita fino in fondo. Il testo, da questo punto di vista è un capolavoro che lascia col fiato sospeso, come accade ad Isacco. Dopo l'ordine divino il testo proseguirà con l'azione e darà ampio spazio alle supposizioni e alle attese del lettore.

- 1b: 'Abraham-'Abraham testo di rivelazione

Segue la serie dei tre imperativi su ciò che Abramo deve fare
Viene riecheggiato il testo di 12,1 la chiamata iniziale:

- 2: tuo figlio + il tuo unico figlio +che ami + Isacco

versetto commentato ampiamente dalla tradizione. Si sottolinea l'amore di Abramo per Isacco. Si sottolinea però anche l'unicità del figlio, il figlio della promessa, attraverso cui la promessa si sarebbe realizzata.

Rashi di Troyes (1040-1105), analizzando il v. 2:

«Prendi, ti prego» (*na* in ebraico, «ti prego»). La particella *na* esprime una supplica. Dio disse ad Abramo: Ti supplico, supera per me anche questa prova perchè non si dica che le precedenti prove non erano vere! «Il tuo figlio»: Abramo obiettò: Io ho due figli! Dio disse: «Il tuo unigenito». Abramo rispose: Questo è l'unico figlio per sua madre (Isacco)! Dio gli disse: «Quello che ami». Abramo replicò: Io li amo entrambi! Dio allora gli disse: «Isacco!». Per qual motivo Dio non gli rivelò ciò fin dall'inizio? Per non gettarlo improvvisamente nello sconforto.

- 2b: vā nella terra di Moria.

cfr. 2 Cron 3,1, "monte Moria" è il nome che viene dato al al monte Sion; identificazione della tradizione successiva.

e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò

usanza esistita nell'antichità anche se in zone e periodi limitati. Nell'AT viene sostituito con il sacrificio animale (Es 34,10), ed espressamente vietato (Lv 18,21;20,2-5).

2.2 esecuzione (vv. 3-10)

3 וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבֹקֶר
וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־חֲמֹרֹו
וַיִּקַּח אֶת־שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנֹו
וַיִּבְקַע עֵצִי עֲלֶיהָ וַיִּקַּח וַיִּלְךָ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אָמַר־לֹו הָאֱלֹהִים:
4 בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיִּרְא אֶת־הַמָּקוֹם מֵרָחֹק:
5 וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־נַעֲרָיו שְׁבוּ־לָכֶם פֹּה עִם־הַחֲמֹר וְאֲנִי וְהַנֶּעֱר גִּלְכָה עַד־כָּה
וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוֹבָה אֵלֵיכֶם:
6 וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת־עֵצִי הָעֵלֶה וַיִּשֶׂם עַל־יִצְחָק בְּנֹו
וַיִּקַּח בִּידֹו אֶת־הָאֵשׁ וְאֶת־הַמֶּאֱכָלֶת
וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו:

7 וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל־אֲבֹתָהֶם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הַנְּנִי בְנִי
וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וַאֲיֵה הַשֶּׁה לְעֹלָה:
8 וַיֹּאמֶר אֲבֹתָהֶם אֱלֹהִים יִרְאֶה־לּוֹ הַשֶּׁה לְעֹלָה בְנִי
וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו:

9 וַיָּבֹאוּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר־לוֹ הָאֱלֹהִים וַיָּבִן שֵׁם אֲבֹתָהֶם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ
אֶת־הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּשֶׂם אֹתוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לְעֵצִים:
10 וַיִּשְׁלַח אֲבֹתָהֶם אֶת־יָדָיו וַיִּקַּח אֶת־הַמַּאֲכֹלֹת לְשֹׁהַט אֶת־בְּנוֹ:

- 3: **dettagliata descrizione dei preparativi per il viaggio**
- 4: il terzo giorno
- 5: problema di traduzione: עֲרֹכָה si traduce di solito con "così", qui viene tradotto "fin là" introducendo il sospetto di un originario עֲרֹכָה
- 6b: **proseguirono tutt'e due insieme**
 - 7-8: colloquio Abramo -Isacco; wayyo 'mer "e disse" ripetuto per 5 volte
 - 8: Dio stesso provvederà
- 8b: **proseguirono tutt'e due insieme**
- 9-10: elementi sacrificali antichi, corrispondenti all'epoca patriarcale

2.3 intervento divino (vv.11-14): il colpo di scena

11 וַיִּקְרָא אֵלָיו מִלְאָךְ יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר אֲבֹתָהֶם וַיֹּאמֶר הַנְּנִי:
12 וַיֹּאמֶר אֶל־תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל־הַנְּעֹר וְאֶל־תַּעַשׂ לוֹ מְאוּמָה
כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי־יִרְאֵ אֱלֹהִים אֶתָּה
וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יְחִידְךָ מִמֶּנִּי:
13 וַיִּשָּׂא אֲבֹתָהֶם אֶת־עֵינָיו וַיִּרְאֵ וְהִנֵּה־אֵיל אַחַר נֶאֱחָז בַּסֶּבֶךְ בְּקִרְנָיו
וַיֵּלֶךְ אֲבֹתָהֶם וַיִּקַּח אֶת־הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַחַת בְּנוֹ:
14 וַיִּקְרָא אֲבֹתָהֶם שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה וַיִּרְאֵ
אֲשֶׁר יֹאמֶר הַיּוֹם בְּהַר יְהוָה יִרְאֵה:

- 11: l'angelo del Signore מִלְאָךְ יְהוָה (Dio stesso)
- 11: 'Abraham-'Abraham (cfr. v.1): nuova rivelazione, svolta nella narrazione
- 12: ora so che tu temi Dio... conclusione della prova
- 13: 'ayil "ariete" il riscatto attraverso vittima animale sostitutiva; si osservi che l'avverbio אַחַר viene sostituito in traduzione con il numerale אחד
- 14: chiamò quel luogo JHWH yir'eh "il Signore vede", "si accorge"

2.4 benedizione e promessa (vv.15-18)

15 וַיִּקְרָא מִלְאָךְ יְהוָה אֶל־אֲבֹתָהֶם שְׁנִית מִן־הַשָּׁמַיִם:
16 וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם־יְהוָה
כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת־יְחִידְךָ:

17 כִּי־בָרַךְ אֲבָרְכֶךָ וְהִרְבָּה אֲרַבָּה אֶת־זְרַעֲךָ
 כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחֲוֹל אֲשֶׁר עַל־שֵׁפֶת הַיָּם וַיִּרְשׁ זְרַעֲךָ אֶת שְׂעַר אֵיבָיו:
 18 וְהִתְבָּרְכוּ בְּזְרַעֲךָ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקִלְיִ:

- 15-18: aggiunta? (in 15 .. per la seconda volta...cambiamento di stile...)
- tutte le espressioni della benedizione si trovano già in altri contesti cfr 24,60
- 16: giuramento di Dio (cfr. 15, 17-18) per se stesso: Es 32,13

2.5 ritorno a casa (v.19)

3. Per la riflessione: fede tra promessa e prova

- La fede di Abramo, letture antiche e moderne

Nella tradizione giudaica la silenziosa azione sacrificale viene chiamata la *'aqedah* di Isacco «legatura», facendola diventare un genere letterario per cantare i martiri delle persecuzioni antisemite.

Prevale l'interpretazione del gesto di fede assoluta, della grande personalità del patriarca come padre nella fede.

Ininterrotta ripresa del tema nell'**arte figurativa e musicale**.

Ma anche nella **psicanalisi**: contrasto tra la paternità tirannica e la filiazione: Abramo è liberato dall'onnipotenza illusoria della falsa paternità attraverso la rinuncia a una filiazione possesso, oggetto oscuro del suo desiderio. Obbedendo a Dio, Abramo ritorna anch'egli ad essere figlio (H. Linard de Guertechin).

Antropologia culturale: nel sacrificio del capro si esorcizza e si dissolve la violenza sociale che intercorre tra le varie generazioni o tra le componenti della società (R.Girard)

Filosofia: Kant riteneva che il comando fosse inganno satanico perchè in contrasto con la legge morale del "non uccidere". Kolakowski, marxista eterodosso ritiene il racconto parodia dell'obbedienza alla ragion di Stato e agli avalli che essa riceve "in nome di Dio". Soprattutto S. Kierkegaard: "Abramo credette e non dubitò, credette quello che era in contraddizione con la ragione"

- Analogie e differenze con il sacrificio di Gesù Cristo

Gesù muore in croce. La Risurrezione come fatto nuovo nella fede in Dio: al di là della stessa morte. Nonostante l'invocazione di Gesù non vi è stato angelo ad impedirne la morte.

cfr. Eb11,17-19

[17]Per fede Abramo, messo alla prova, offrì Isacco e proprio lui, che aveva ricevuto le promesse, offrì il suo unico figlio, [18]del quale era stato detto: In Isacco avrai una discendenza che porterà il tuo nome. [19]Egli pensava infatti che Dio è capace di far risorgere anche dai morti: per questo lo riebbe e fu come un simbolo.

M.Lutero (1483-1546), *Corso universitario sul Genesi*, in G.VON RAD, *il sacrificio di Abramo*, Morcelliana, Brescia 1977:

«“Ma un angelo di YHWH lo chiamò dal cielo”»: Qui puoi vedere come la maestà divina scherza e gioca in modo sicuro e sprezzante nella morte e in tutta la sua forza; e la morte può dimostrarlo nel nostro caso. Qui Dio gioca con il suo patriarca e con suo figlio, che si trovano nello stesso tempo nella massima angoscia e nella grande vittoria della morte. Poiché non è stato solo Isacco pronto a morire ma anche il padre Abramo muore n verità sette volte rimuginando da solo che deve ora sacrificare e uccidere suo figlio. La morte naturale che non sia null'altro che la separazione dell'anima dal corpo, è una semplice morte. Ma quando si avverte la morte, cioè si

sente l'orrore e l'angoscia della morte, quella morte è vera...Dunque Abramo ha pensato in cuor suo: Mio figlio Isacco, che ora io scanno, è un padre della promessa, e tale promessa è in se stessa verace; perciò mio figlio vivrà in eterno e sarà anche l'erede; se ora per questo egli deve morire, in realtà non morirà ma risorgerà.

Quindi la fede può unire cose che sul momento sono in contraddizione, e non è un'illusione o un'idea brutta, semplice e fredda, come dicono i sofisti, ma la sua forza consiste nel fatto che scanna la morte, condanna l'inferno, per il peccato è un peccato e per il diavolo è un diavolo, e dunque anche la morte non è una morte, benché pensiero e sentimento di tutti gli uomini siano che la morte è qua presente. Di ciò Abramo è assolutamente certo e dunque pensa: Ora qui ridurrò mio figlio in cenere; ma egli non muore, anzi questa cenere diventerà l'erede. Questo non è forse giocare come bambini in una faccenda grande e importante come questa, in cui tutti gli altri uomini sono doppiamente puerili? Perciò pensiamo spesso a questo quadro, quale ce l'ha descritto Mosè, e pensiamo spesso al gioco della maestà divina nella morte, per imparare a credere che la morte sia la vita...

Questo ci aiuta a capire che nella morte possiamo dire: Addio, foglie e erba, io non morirò, ma vivrò; come pensò Isacco quando ne andava della sua vita...

Noi ci limitiamo a leggere tali cose, ma Abramo e Isacco le hanno fatte. E questa è per Dio una volontà perfetta, ma in noi non è nemmeno ancora cominciata. Per Dio è cosa gradevole e buona, ma per noi è cattiva e sgradevole. Perché nulla è più duro e faticoso della mortificazione della carne e dei peccati. Perciò a noi sembra orrendo e impossibile, ne fuggiamo lontani con un senso di ostilità. tuttavia bisogna abituarsi a ciò e cominciare come qui fa Abramo che non fugge, ma attende con la massima intensità e disposizione di volontà; è perciò ecco che suo figlio sarà immolato e a tale morte seguirà la vita...»

- Analogie e differenze con la "sequela" nei racconti evangelici

La prova e la crisi della sequela: la perdita della speranza.

Isacco come la caparra della promessa di una generazione numerosa

Macpelà caparra della promessa di una terra feconda

La situazione analoga da parte dei discepoli di Gesù in vista del Regno.

ESODO

1. La tradizione Esodo

- 1.2 Il libro e l'evento (l'evento descritto nel contesto ben più ampio di Es-Dt)
- 1.3 Il libro e le sue parti
- 1.4 Le principali fasi della narrazione
- 1.5 La tradizionale traduzione storica dell'Esodo (sotto Ramses II, XIX din., XIII sec a.C.)

2. Le osservazioni letterarie

- 2.1 La fonte Sacerdotale e le sue fasi di elaborazione
- 2.2 Materiali presacerdotali
- 2.3 Materiali post-sacerdotali

3. Le osservazioni storico archeologiche

- 3.1 Dai rilievi sulle descrizioni fatte dal libro dei luoghi citati
- 3.2 Dalle condizioni socio urbanistiche della Palestina antica

4. Ricostruzioni della mitopoiesi dell'esodo

- 4.1 Sotto Geroboamo
- 4.2 Sotto Ezechia
- 4.3 In epoca esilica-post-esilica

5. La questione che si pone alla teologia

- 5.1 Rinuncia all'aspetto storico e rifugio nelle letture sincroniche?
- 5.2 Il processo storico della produzione mitopoietica e il suo significato per la teologia
- 5.3 La riezione eversiva dei testi neoassiri nel racconto presacerdotale di Mosè-Esodo (Otto)

1. La tradizione Esodo

- 1.2 Il libro e l'evento (l'evento descritto nel contesto ben più ampio di Es-Dt)

Il passaggio dalla Genesi all'Esodo mostra una chiara demarcazione assente invece per la successione di Es/Lv/Nm. Diversamente da Gn 12-50, il racconto di questi tre libri centrali del Pentateuco non si interrompe con sezioni che indicano le *toledot*. Né vi sono divisioni che seguono la successioni di personaggi come in Gen 12-50 (Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe); il solo *dramatis personae* proposto è quello di Mosè e di Aronne.

Una maniera di leggere la vicenda esodica potrebbe essere quella di considerarla biografia di Mosè. Il libro della Genesi costituirebbe l'introduzione alla vicenda di Mosè. La storia comincerebbe con la nascita e il salvataggio dalla morte (Es 2,1-10) e terminerebbe con la sua morte in Moab (Dt 34). Tra questi due eventi fondamentali, gli episodi salienti della sua vita: il matrimonio (Es 2,11-22); la missione a cui è chiamato (Es 2,23-4,31), la realizzazione del compito (Es 5,1-15,21); la sua *leadership* durante i quarant'anni del deserto, inclusa la formulazione della costituzione fondamentale di Israele per la sua vita in Canaan (Es 15,22-Dt 33,29). Benchè non si tratti di una biografia paragonabile a ciò che oggi si intende con questo termine, molti studi anche recenti hanno mostrato che si può apprendere molto dalla lettura del racconto biblico dell'esodo come biografia. In particolare Studiosi come Blum e Otto pensano che tra i testi più antichi alla

base della tradizione Esodo, vi sia una *Vita Moisis*.¹⁸ In particolare si osserva da più parti la vicinanza del racconto della nascita di Mosè e del suo salvataggio dalle acque con quella del re Sargon di Akkad, come verrà illustrato più avanti. D'altra parte già nell'antichità numerosi autorevoli esponenti del giudaismo e del cristianesimo, hanno scelto questa via¹⁹. Tuttavia guardando all'insieme dei libri in questione, appare evidente che vero soggetto è il popolo di Dio, la sua nascita, la sua relazione con Dio, la sua costituzione nel deserto, il centro della sua identità nell'Alleanza sinaitica.... E d'altra parte la struttura stessa dei tre libri di cui vogliamo parlare mostra ampiamente quanto detto. La storia dell'esodo inizia non con Mosè ma con la sofferenza di una nuova generazione di Israeliti in Egitto. Il ruolo di Mosè, già dall'introduzione, appare subordinato alla sua funzione e relazione con il popolo che Dio ha scelto e con la sua liberazione. Con questa prospettiva appare subito una sproporzione dal punto di vista narrativo: l'episodio del Sinai (Es 19,1-Nm 10,28) occupa uno spazio enorme rispetto al racconto del grande viaggio verso la terra promessa. La narrazione degli avvenimenti esodici presenta una frase che si ripete e che segna i continui spostamenti del popolo: "Essi partirono da X e si accamparono a Y". Nm 33 presenta un riassunto generale delle tappe esodiche (40 o 42 se si contano anche quella di partenza e di arrivo: anche qui un 40 che ci fa pensare ad un uso simbolico del numero). L'attenzione alla topografia, alle tappe è solitamente attribuita alla fonte P che ha redatto l'intera tradizione esodica utilizzando questo criterio, un po' come per le *toledot*. Molte tappe tra l'Egitto e il Sinai vengono ricordate due volte in Es e Nm. Non così per la sez. che va dal Sinai alla Terra. M.Noth suggerisce che quelle tappe siano il ricordo rovesciato di un pellegrinaggio che si compiva dalla terra al Sinai.

Il libro del Levitico contiene ordinanze di tipo cultico rivelate a Mosè sul Sinai. Così come la prima parte del libro dei Numeri che poi continua con il prosieguo del viaggio esodico.

Il libro dell'Esodo

Questi appunti possono considerarsi come prime annotazioni a partire dal testo di Esodo; considerazioni di critica storica e letteraria verranno fatte solo in un secondo momento volendo innanzitutto esplorare il libro per quello che esso è nella sua forma canonica.

Es 1,1-2,10: Introduzione alla vicenda esodica

I versetti compresi tra 1,1 e 2,10 presentano gli antefatti necessari per comprendere la vocazione e missione di Mosè in relazione alla liberazione dei figli di Israele dalla schiavitù egiziana. Si osserva subito l'aspetto composito dei versetti indicati, nel senso che risultano composti di piccole unità narrative non tutte allo stesso modo necessarie alla comprensione della narrazione nel suo insieme...

In particolare

1,1-7 presentano l'elenco dei nomi dei "figli di Israele" giunti in Egitto e la constatazione finale della crescita del numero dei figli di Israele in terra d'Egitto (v.7)

¹⁸ Cf E.OTTO, *Mosè, Egitto e Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2006.

¹⁹ cfr Giuseppe Flavio, *Ant. 2,201 - 4,321*; Filone; GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*; ma anche, per es. M.BUBER, *Mosè. La rivelazione e l'alleanza* (1946); SEGRE, *Mosè* (1975)... Si ricordi anche l'ultima tormentata opera di S. Freud, *Mosè e la religione monoteistica*, 1930. Particolare, per l'interpretazione che si dà alla vicenda, spesso segnalata dai contemporanei mass-media, è la proposta di rilettura dell'egittologo Jan Assmann, professore di Egittologia all'università di Heidelberg che con il suo *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, apparso per la prima volta in inglese nel 1997 (trad. It. dal tedesco: *Mosè l'egizio*, Adelphi, 2000): Il collegamento di Mosè con l'Egitto è ben più profondo di quanto la stessa Bibbia lasci immaginare. In realtà il vero padre del monoteismo fu il faraone Ekhнатon la cui memoria fu condannata dai suoi successori e oppositori all'oblio. Così che mentre Mosè è una figura della memoria ma non della storia, Ekhнатon sarebbe una figura della storia ma non della memoria (cf appendice).

1,8-22 presentano la preoccupazione per la moltiplicazione degli israeliti da parte del nuovo re d'Egitto e i due principali espedienti escogitati dal re per contenerla:

8-10: la constatazione del pericolo

11-14: i lavori forzati

15-22: le levatrici

2,1-10 nascita, salvataggio adozione e nome di Mosè

1,1-7

1:1 וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִם
אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ:

² רְאוּבֵן שְׁמֵעוֹן לְוִי וַיהוּדָה:

³ יִשְׁשַׁכַּר זְבוּלֹן וּבִנְיָמִן:

⁴ דָּן וְנַפְתָּלִי גָד וְאָשֶׁר:

⁵ וַיְהִי כָּל-נֶפֶשׁ יֶצְאֵי יִרְדְּ-יַעֲקֹב שְׁבַעִים נֶפֶשׁ
וַיֹּסֶף הָיָה בְּמִצְרָיִם:

⁶ וַיָּמָת יוֹסֵף וְכָל-אָחִיו וְכָל הַדּוֹר הַהוּא:

⁷ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצֻמוּ בְּמֵאד מְאֹד
וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם: פ

Osservazioni

Il testo inizia con un *waw* (congiunzione) che sembra avere la funzione di collegare quanto qui inizia con ciò che precede. Stando alla forma attuale del Pentateuco, si tratta della vicenda patriarcale, conclusasi in Gn 50 con gli ultimi eventi relativi alla figura di Giuseppe e dei suoi fratelli in Egitto.

L'espressione, che dà il titolo ebraico al secondo libro della Torah: שְׁמוֹת è già presente in Gn con lo stesso scopo di elencare i discendenti in quanto tribù-popoli: così in Gn 25,13, a proposito dei dodici figli di Ismaele וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל e Gn 36,10, a proposito della discendenza di Esaù אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי-עֵשָׂו

I versetti riprendono del resto in maniera alquanto esplicita il testo di Gn 46 laddove Yhwh incoraggiava Giacobbe a scendere in Egitto “perché laggiù io farò di te un grande popolo”. In Gn 46, 6-7 si dice che Giacobbe scese in Egitto con tutta la sua famiglia e, a partire dal v.8, vengono elencati i figli di Giacobbe e i rispettivi discendenti. L'introduzione, in particolare, è la stessa in Gn 46,8 e Es 1,1:

Gn 46,8 וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִם יַעֲקֹב וּבְנָיו
Es 1,1 וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִם אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ:

Differisce l'elencazione che in Gn 46 è più dettagliata elencando per ogni figlio di Giacobbe (raggruppati per la nascita dalle diverse madri, Lia, Rachele e le rispettive schiave) i relativi discendenti. La successione nell'elenco è quasi la stessa, diverge tuttavia in qualche particolare.

In Gn 46 la successione segue l'ordine Lia (moglie di Giacobbe) – Zilpa (schiava di Lia) – Rachele (moglie di Giacobbe) – Bila (schiava di Rachele); in Es 1 la successione invece è Lia – Rachele – schiava di Rachele – schiava di Lia, omettendo però la citazione di Giuseppe e dei suoi figli già

residenti in Egitto. Ambedue gli elenchi si concludono con l'annotazione del numero finale: il totale è di settanta persone, anche se va chiarito il calcolo di Gn 46, 27.

Il testo di Es 1 si presenta dunque come un riassunto dell'elenco ordinato di Gn 46, con lo spostamento dei nomi di Beniamino Dan e Neftali dovuto, a quanto pare, al rilievo assegnato al ruolo di Giuseppe, non citato nell'elenco, come in Gn, ma solo a conclusione, con la constatazione che Egli e i suoi figli già erano in Egitto. Proprio i vv. 6-7, con la notizia della morte di Giuseppe e di tutta la sua generazione e della moltiplicazione (per la quale vengono utilizzate ben quattro forme verbali che richiamano i racconti delle origini e quelli patriarcali) introducono il problema che verrà affrontato dal nuovo re di Egitto nei versetti seguenti.

Il testo, dunque, ha la funzione evidente di agganciare i fatti relativi all'uscita dall'Egitto, sotto la guida di Mosè, con le vicende patriarcali. La continuità narrativa, creata con il piccolo testo-gancio ha un'importante funzione in relazione all'origine stessa di Israele come popolo indicando con il termine figli di Israele, usato poi per indicare comunemente gli israeliti, con i reali "figli" di Giacobbe-Israele da cui il popolo di Israele discende (Gn 32,29 «Non più Giacobbe sarà il tuo nome, ma Israele, perché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto»). Si tratta, evidentemente, di un testo importante sotto il profilo dell'etnogenesi, non quella accertabile con gli strumenti della storiografia, ma quella percepita da Israele nella sua esistenza storica. Il testo, che naturalmente conserva la sua caratteristica fondamentale di illustrare lo sviluppo della storia salvifica, assolve così anche alla non secondaria funzione di indicare l'autocoscienza dell'identità del popolo di Israele nel momento in cui quelle vicende venivano ricordate e messe per iscritto. Il popolo infatti sarà generato dai dodici discendenti di Giacobbe-Israele secondo le promesse fatte ad Abramo che vengono richiamate proprio al termine dell'elencazione: cf. v.7: *I figli d'Israele proliferarono e crebbero, divennero numerosi e molto potenti e il paese ne fu ripieno*. Gli stessi termini "crescere – moltiplicarsi – riempire la terra – pullulare" richiamano la promessa fatta ai padri che si realizza effettivamente con la moltiplicazione dei figli di Abramo (cf. Gn 15; 17; ecc.). Viene richiamata inoltre, da questa terminologia, l'opera stessa della creazione con la benedizione che il creatore fece sugli esseri viventi e sulla prima coppia umana. Un crescere e riempire la terra che è stato messo in crisi nell'ordine della creazione con l'allontanamento dell'umanità da Dio all'origine, confermato unilateralmente da Dio con l'alleanza noachica, e che qui viene riproposto al popolo dell'alleanza, alla discendenza di Abramo-Isacco-Giacobbe. Si osservi anche la specificazione del significato di "terra" utilizzato sia nella benedizione originaria sull'uomo e la donna (crescete – moltiplicatevi – riempite la terra) sia nella constatazione della moltiplicazione dei figli di Israele crebbero, si moltiplicarono e riempirono la "loro terra", il paese d'Egitto nel quale si trovavano.

La situazione registrata all'inizio del libro dell'esodo richiama dunque l'intento fondamentale del creatore che benedisse l'opera da lui realizzata conferendo all'uomo la benedizione-capacità di riempire la terra, sia la promessa ben più inverosimile fatta ai vecchi Abramo e Sara e rinnovata lungo tutta la storia patriarcale di riempire, appunto con la loro discendenza, la terra. In questo secondo uso, il termine "terra" verrà sempre meglio specificato come "paese", cioè la terra di Israele.

Un ulteriore riferimento alla storia delle origini si trova nell'indicazione certamente non casuale del numero 70 che ricorre sia in Gn 46 che in Es 1. I discendenti di Giacobbe in Israele, stando al computo che ne viene fatto erano settanta. Ritorna alla mente quanto si diceva a proposito dei popoli della terra in Gn 10, la famosa tavola dei popoli della terra con lo scopo di mostrare che la benedizione di Dio nella creazione ha avuto il suo effetto e i popoli, dall'origine (con Noè, dopo il diluvio) si sono effettivamente moltiplicati e hanno riempito la terra.²⁰

²⁰ Cf. Soggin, Gn 1-11, 164.

Porzione di umanità e porzione di terra dunque individuati nella discendenza di Abramo come partner del Dio dell'Alleanza, ma con il forte collegamento all'intento originario della benedizione sull'umanità intera come esplicitamente richiamato dal testo della vocazione di Abramo. Così risulta evidente lo scarto tra la situazione nella quale vivevano i figli di Israele in Egitto e quella promessa ai patriarchi: essi si sono moltiplicati ma in una terra che è la "terra di Egitto", non la terra promessa. Tale scarto implica in qualche modo il cammino ancora da percorrere perché la benedizione si realizzi in pieno, implica in qualche modo il cammino dell'Esodo. Assieme all'indicazione concreta della situazione che provocherà l'esodo dei figli di Israele dall'Egitto, vi è qui indicato il dato teologico: la constatazione della parziale realizzazione del progetto di Dio che chiede di mettersi in movimento, chiede una "uscita", appunto, perché la promessa possa realizzarsi nella sua pienezza. Qualcosa di fondamentale dunque che fa dello schema esodico, uno schema fondamentale della teologia biblica: la condizione permanente di "uscita" a partire dalla constatazione di una parziale realizzazione del progetto di Dio con la voglia, non rinunciataria, di vederla compiere in pienezza. Proprio questi due elementi, cioè la constatazione della fondamentale vocazione di Israele (all'indietro fino ad Abramo) e la constatazione della parziale realizzazione di essa (nella terra di Egitto) provocano lo scarto che dovrà essere colmato dal mettersi in movimento con l'uscita ed il cammino. Sono passi fondamentali, come si diceva, per la percezione della vita come ambito in cui si realizza la fondamentale chiamata dell'uomo ad essere partner di Dio a partire dalla sua originaria benedizione. Certamente la constatazione del non essere nella terra promessa (parte negativa), ma altrettanto necessaria la parte positiva, su cui insiste la narrazione, cioè la constatazione che i figli di Israele realmente si sono moltiplicati secondo la promessa divina. I due elementi, la constatazione di ciò che c'è e di ciò che ancora non c'è se vogliamo la semplice, ma non scontata premessa, per iniziare un cammino di liberazione (cf. teologia della liberazione). Non a caso la maggiore tentazione dei figli di Israele sarà denunciata fin dall'inizio del testo esodico, come rinuncia a mettersi in movimento, rinuncia cioè a muoversi per dare spazio alla realizzazione della fondamentale chiamata di Dio. La stessa idolatria verrà configurata dalla narrazione esodica, non tanto come frutto di una gelosia caratteriale del Dio dell'alleanza, quanto piuttosto per l'inevitabile rischio di seguire "idoli" che confermino la rinuncia al movimento, all'uscita, per accontentarsi di qualcosa di meno.

Es 1,8-22

Constatazione del pericolo e provvedimenti da parte del nuovo re d'Egitto.

Ai primi vv. 1-7 che creano l'aggancio al testo di Genesi, in particolare alla storia patriarcale, fanno seguito i vv. 8-22 che si possono dividere narrativamente in quattro unità di diversa estensione:

1. 8-10: la constatazione che i figli di Israele possano costituire un pericolo in ragione del loro numero crescente
2. 11-14: il primo provvedimento consistente nell'istituzione di lavori controllati (forzati?) guidati da sovrintendenti, che tuttavia non risulterà efficace per contenere la moltiplicazione dei figli di Israele;
3. 15-21: il secondo provvedimento consistente nell'ordine alle levatrici di uccidere i figli maschi degli ebrei.
4. 22: l'ordine al popolo di uccidere tutti i figli maschi degli ebrei

L'ultimo versetto, che in realtà potrebbe andare con l'unità precedente, sembra costituire, dopo il fallimento del tentativo delle levatrici, il nuovo punto di partenza per la narrazione che segue. Le due unità centrali, l'istituzione dei lavori forzati e l'ordine dato alle levatrici, costituiscono due episodi a se stanti che ben si collocano nei ripetuti tentativi del re d'Egitto per limitare la crescita degli israeliti. In particolare l'episodio delle levatrici può essere completamente isolato dall'insieme narrativo poiché la sua eventuale assenza non compromette lo svolgimento logico della narrazione. Diversamente per il secondo episodio che fa da sfondo narrativo alla condizione di difficoltà degli israeliti, fondamentale per la comprensione di quanto segue.

⁸ וַיִּקַּם מֶלֶךְ-חֲדָשׁ עַל-מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא-יָדַע אֶת-יֹסֵף:
⁹ וַיֹּאמֶר אֶל-עַמּוֹ הַזֶּה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעָצוּם מִמֶּנּוּ:
¹⁰ הֲבֵי נִתְחַכְמָה לֹא פֶן-יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי-תִקְרָאנָה מִלְחָמָה
 וְנוֹסַף גַּם-הוּא עַל-שְׂנְאֵינוּ וְנִלְחַם-בָּנוּ וְעָלָה מִן-הָאָרֶץ:

¹¹ וַיִּשְׁיִמוּ עָלָיו שְׂרֵי מִסִּים לְמַעַן עַנּוֹתוֹ בְּסַבְלָתָם וַיְבִין עָרִי
 מִסְכָּנוֹת לַפְרָעָה אֶת-פֶּתָם וְאֶת-רַעְמֵסֶס:
¹² וְכַאֲשֶׁר יַעֲנוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ וַיִּקְצֹוּ מִפְּנֵי בְנֵי
 יִשְׂרָאֵל:

¹³ וַיַּעֲבְדוּ מִצְרַיִם אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפִרְדֹּ: ¹⁴
 וַיִּמְרְרוּ אֶת-חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בַחֲמֹר וּבִלְבָנִים
 וּבְכָל-עֲבֹדָה בַשָּׂדֶה אֶת כָּל-עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר-עָבְדוּ בָהֶם
 בְּפִרְדֹ:

¹⁵ וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִיֻּלְּדֹת הָעִבְרִית
 אֲשֶׁר שֵׁם הָאֵחָת שִׁפְרָה וְשֵׁם הַשְּׁנִית פּוּעָה:

¹⁶ וַיֹּאמֶר
 בְּיֻלְדָּכֶן אֶת-הָעִבְרִיּוֹת וּרְאִיתִן עַל-הָאֲבָנִים
 אִם-בֶּן הוּא וְהַמִּתֵּן אֹתוֹ
 וְאִם-בַּת הִיא וְחָיָה:

¹⁷ וַתִּירָאֵן הַמִּיֻּלְּדֹת אֶת-הָאֱלֹהִים
 וְלֹא עָשׂוּ כַאֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵיהֶן מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַתַּחֲיִין אֶת-הַיְלָדִים:

¹⁸ וַיִּקְרָא מֶלֶךְ-מִצְרַיִם לְמִיֻּלְּדֹת
 וַיֹּאמֶר לָהֶן מִדּוּעַ עָשִׂיתֶן הַדְּבָר הַזֶּה וַתַּחֲיִין אֶת-הַיְלָדִים:

¹⁹ וַתֹּאמְרֵן הַמִּיֻּלְּדֹת אֶל-פְּרָעָה
 כִּי לֹא כִנְשִׁים הַמִּצְרִית הָעִבְרִית
 כִּי-חַיּוֹת הֵנָּה בְטָרָם תָּבֹוא אֲלֵהֶן הַמִּיֻּלְּדֹת וַיִּלְדוּ:

²⁰ וַיִּיטֵב אֱלֹהִים לְמִיֻּלְּדֹת וַיִּרַב הָעַם וַיַּעֲצִמוּ מְאֹד:
²¹ וַיְהִי כִּי-יִרְאוּ הַמִּיֻּלְּדֹת אֶת-הָאֱלֹהִים וַיַּעַשׂ לָהֶם בְּתִים:

²² וַיִּצְוּ פְרָעָה לְכָל-עַמּוֹ לֵאמֹר
 כָּל-הַבֶּן הַיְלֹוד הַיְאָרָה תִשְׁלִיכֻהוּ וְכָל-הַבַּת תַּחֲיִין: ס

si compone di una **introduzione** alla nuova situazione che si viene a creare dopo la morte di Giuseppe, e cioè il sorgere di un nuovo “re” sull’Egitto (interessante osservare che qui si parla di re invece che di faraone come più avanti), che non aveva conosciuto Giuseppe

וַיִּקְרָא מֶלֶךְ-חָדָשׁ עַל-מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא-יָדָע אֶת-יֹסֵף׃⁸

Si dice innanzitutto di un passaggio temporale (morte di Giuseppe, nuovo re sul’Egitto), ma anche dell’elemento non secondario della non-conoscenza di Giuseppe. Non è necessario insistere sul valore del verbo YDH in ebraico (non conoscere, non riconoscere, non averne fatta l’esperienza...), poiché risulta chiaro che nella dinamica della narrazione questo viene considerato un elemento importante, al di là della già citata distanza temporale. Sembra che il testo voglia indicare, insomma, che è finita un’epoca, quella in cui la figura di Giuseppe poteva costituire una sorta di garanzia per la presenza dei suoi familiari e discendenti in Egitto. La narrazione suppone, in accordo a quanto ha preceduto almeno nella sostanza con la vicenda di Giuseppe in Egitto, la notorietà e il ruolo di prestigio di cui Giuseppe dovette godere in Egitto.

All’introduzione narrativa segue il discorso diretto del re d’Egitto, in tono coortativo, con l’invito a prendere provvedimenti contro di lui (il popolo dei figli di Israele) הָבָה נִתְחַכְמָה לוֹ spiegandone le motivazioni introdotte con il *pen* (finale-negativo) “affinchè non” che regge le proposizioni successive collegate con il waw:

פְּנִי-יִרְפָּה
וְהָיָה כִּי-תִקְרָאנָה מִלְחָמָה
וְנוֹסַף גַּם-הוּא עַל-שְׂנְאֵינוּ וְנִלְחַם-בָּנוּ וְעָלָה מִן-הָאָרֶץ׃

La successione delle conseguenze negative del moltiplicarsi del popolo dei figli di Israele segue un’ipotesi negativa formulata dallo stesso re: affinché non capiti che moltiplicandosi, nel caso di una guerra, dovesse unirsi ai nostri nemici contro di noi... che sembra svolgere il ruolo di motivare la preoccupazione per il sentimento di estraneità e ostilità avvertito dal re da parte di figli di Israele. Tutto sommato un’ipotesi che pur non sufficientemente motivata nella narrazione, può essere accolta come tale (e forse collegata a motivi storici?). Non si capisce però la conclusione: ed escano dalla terra. Potrebbe essere compresa sempre nel senso di una sostanziale estraneità che, nell’ipotesi del re d’Egitto porterebbe comunque al disinteresse per l’Egitto e all’abbandono della terra dopo la sua sottomissione ai nemici?

Più semplicemente, però, stando a ciò che seguirà non si può fare a meno di pensare a quanto in realtà segue, che è la salita-uscita dei figli di Israele dall’Egitto, in cui si verifica in realtà la seconda parte dell’ipotesi poiché l’allenaza con nemici e la guerra contro l’Egitto non si verificherà se non in maniera figurata nella “lotta” che Yhwh intraprenderà contro il faraone.

La seconda unità: con il verbo alla terza persona plurale è cambiato il soggetto, non più il re, che ha concluso il suo discorso programmatico, ma il popolo dell’Egitto, o comunque un soggetto indeterminato che esprime le decisioni degli egiziani (non del solo re). L’oggetto, alla terza persona singolare, è ancora il popolo dei figli di Israele, come espresso nell’unità precedente, alla quale dunque questo brano viene collegato.

וַיִּשְׂיִמוּ עָלָיו שָׂרֵי מִסִּים misero su di lui (il popolo dei figli di Israele) dei שָׂרֵי מִסִּים capi dei lavori forzati, “sovrintendenti” affinché egli (il popolo) fosse oppresso con i loro pesanti lavori בְּסִבְלָתָם cioè con i pesanti lavori degli egiziani, quelli della costruzione delle città deposito appunto.

Ed egli (il popolo dei figli di Israele) costruì le città deposito per Faraone (senza articolo, come un nome proprio): Pitom e Ramses.

Il periodo successivo è introdotto con **וְכַאֲשֶׁר** un waw avversativo con la preposizione **כַּאֲשֶׁר** seguita da due **כִּן** : ma quanto più li opprimevano tanto più essi si moltiplicavano e pullulavano, così che essi “ebbero paura davanti ai figli di Israele”.

Con il v. 13 si sottolinea nuovamente la durezza dei lavori ai quali gli egiziani sottoposero i figli di Israele, utiizzando l'*hip'il* del verbo 'bd : gli egiziani fecero lavorare i figli di Israele **בְּכֶבֶד** (con asprezza, con crudeltà cf. Lv 25,43.46.53; Ez 34,4). Il v. 14 ritorna sul concetto della durezza e della crudeltà del trattamento a cui i figli di Israele furono sottoposti dai sovrintendenti: resero amara la loro vita con un lavoro duro **קָשָׁה** arduo, un altro termine che sottolinea la difficoltà delle condizioni a cui furono sottoposti i figli di Israele: con cemento e con pietre e con ogni tipo di lavoro nel campo: ogni loro lavoro (che facevano) per loro, con durezza. Nel testo ritorna con insistenza il suffisso pronominale di terza plurale che riconduce il lavorare dei figli di Israele al vantaggio degli Egiziani “per loro”.

La terza unità (vv. 15-21) è ben distinguibile per la presenza di nuovi personaggi, le levatrici **מִלֵּוִיִּת** termine che ricorre ben sei volte nei sette versetti. Sono presentate con le “levatrici degli ebrei” (v. 15) il che non indica se fossero esse stesse ebrae, cosa improbabile tuttavia nella vicenda che viene narrata dato l'ordine omicida del re d'Egitto. Colpisce subito l'indicazione del nome delle due donne Sifra e Pua, dal momento che sono fin qui gli unici personaggi identificati con un nome proprio (mentre il re d'Egitto non viene mai indicato con il suo nome). L'ordine del re è in parte misterioso: “quando le ebrae partoriranno, guarderete sopra le pietre...” **עַל-הָאֲבָנִים** lasciando intendere che si tratti del luogo dove viene deposto il bambino nell'atto stesso del partorire, una specie di sedile per il parto, fatto di pietre. Così lascia comprendere anche quanto segue poiché la giustificazione delle levatrici sarà fondata sulla rapidità con cui le donne ebrae partoriscono e che impedisce alle levatrici, stando alla logica della narrazione, di intercettare il bambino nel momento stesso in cui viene partorito, in modo da poterne determinare la morte come fatto legato al parto stesso. L'ordine perentorio è crudamente chiaro: “se (esso) è maschio lo farete morire, se (essa) è femmina la farete vivere”.

Con un waw avversativo in prima posizione si apre il v. 17 che descrive brevemente il comportamento insubordinato delle levatrici: “ma esse temevano Dio e non fecero secondo quanto aveva detto loro il re d'Egitto e fecero vivere i bambini”.

I versetti successivi descrivono il breve dialogo tra il re d'Egitto (v. 18) e le levatrici (v. 19) che risposero a Faraone. La risposta è una lode alla vitalità delle donne ebrae rispetto a quelle egiziane: quelle partoriscono prima che le levatrici siano arrivate, dunque il trucco di far risultare morto alla nascita il bambino, non può essere attuato.

Gli ultimi due versetti sono dedicati all'esaltazione dell'atteggiamento delle levatrici. Il narratore registra prima la conclusione a lieto fine per la moltiplicazione del popolo dei figli di Israele (v. 20) e il premio che ottennero le levatrici per il loro comportamento: “Dio fece per loro case”, diede cioè alle stesse levatrici una discendenza numerosa.

L'episodio, che come si è notato è a se stante nel quadro degli eventi iniziali del libro dell'Esodo, considerato spesso una narrazione edificante aggiunta forse in secondo momento rispetto all'insieme dell'introduzione all'Esodo, è collegato all'insieme proprio sul tema della benedizione divina che si manifesta in concreto nella incontenibile fecondità del popolo dei figli di Israele, segnatamente per le levatrici come esempio di chi non ostacola lo sviluppo del popolo di Dio.

Conclusione v. 22: il v. 22 costituisce propriamente la conclusione a cui si giunge a partire dalla preoccupazione del re d'Egitto per la prolificità dei figli di Israele.

וַיֵּצֵא פְרִעָה לְכָל-עַמּוֹ לְאֹמֶר
כָּל-הַבֵּן תֵּילֹד הַיָּאֲרָה תִשְׁלִיכֶהוּ וְכָל-הַבַּת תַּחֲיֶינָהּ: 22

Il Faraone ordina a “tutto il popolo” di gettare al fiume i figli maschi e di lasciar vivere le figlie femmine. Qui il tentativo ancora in parte occulto dato alle due levatrici, limitato cioè a sole due persone, di operare uno stratagemma, viene abbandonato per la sua inefficacia. L’ordine è dato a tutto il popolo e l’uccisione non sarà più nascosta ma, evidentemente, pubblica. Alla luce di questa conclusione la terza unità assume il suo significato nell’insieme narrativo, quello cioè di aumentare il senso drammatico della vicenda descrivendo il primo tentativo fallito delle levatrici e con esse del re d’Egitto. Il versetto conclusivo del capitolo 1 prepara ciò che accadrà con Mosè, citando peraltro per la prima volta quel fiume (il Nilo) nel quale i bambini dei figli degli ebrei dovranno essere gettati.

Qualche considerazione sul cap. 1:

Proprio alla luce della tendenza interpretativa che sin dall’antichità ha affrontato il libro dell’Esodo come biografia di Mosè, il cap. 1 svolge invece l’importante funzione di orientare la narrazione collocando i fatti che seguiranno, compreso la vita e l’opera di Mosè, all’interno del più ampio contesto delle vicende dei figli di Israele, e della loro sorte in relazione alle promesse fatte ai patriarchi. Soggetto della narrazione è il popolo dei figli di Israele e la promessa a lui fatta da Dio attraverso i padri. L’opposizione dell’Egitto è opposizione a quella promessa (qui è interessante l’interpretazione di Assmann con l’Egitto che gioca il ruolo di antagonista nella rilettura storica di Israele....). Restando sul piano narrativo, a partire dal racconto esodico nella sua forma canonica, possiamo tuttavia affermare che l’introduzione al libro colloca la vicenda dell’Esodo in stretta relazione con le promesse fatte ai patriarchi, e l’opposizione giocata dall’Egitto e dagli altri popoli, nel quadro del più ampio confronto tra promessa divina e ostacoli che possono essere posti da parte umana, in nome della propria potenza, alla realizzazione di esse.

Nascita di Mosè

2:1 וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לִוִי וַיִּקַּח אֶת־בֵּת־לוֹוִי:
 2 וַתֵּהֶר האִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי־טוֹב הוּא
 וַתִּצְפְּנֵהוּ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים:
 3 וְלֹא־יָכְלָה עוֹד הַצִּפְיֹנוֹ וַתִּקַּח־לוֹ תִּבְתַּ גֹּמָא
 וַתַּחֲמֶרָה בַּחֲמֹר וּבְזֹפֶת
 וַתִּשֶׂם בָּהּ אֶת־הַיֶּלֶד וַתִּשֶׂם בְּסוּף עַל־שֵׁפֶת הַיָּאֵר:
 4 וַתִּתְצַב אַחֲתוֹ מִרְחֹק לִדְעָה מַה־יַּעֲשֶׂה לוֹ:
 5 וַתֵּרֶד בַּת־פְּרֹעָה לְרַחֵץ עַל־הַיָּאֵר וַנִּעְרַתִּיהָ הַלְכַת עַל־יַד
 הַיָּאֵר וַתֵּרֶא אֶת־הַתִּבָּהּ בַּתּוֹךְ הַסּוּף וַתִּשְׁלַח אֶת־אֶמְתָּהּ
 וַתִּקְחָהּ:
 6 וַתִּפְתַּח וַתֵּרְאֶהוּ אֶת־הַיֶּלֶד וְהִנֵּה נֹעַר בִּכָּה וַתַּחֲמֹל עָלָיו
 וַתֹּאמֶר מִי־לִדֵי הָעִבְרִים זֶה:
 7 וַתֹּאמֶר אַחֲתוֹ אַל־בַּת־פְּרֹעָה הֵאֱלֶךְ וַקְרָאתִי לָךְ אִשָּׁה
 מִיִּנְקַת מִן הָעִבְרִית וַתִּיַּנֵּק לָךְ אֶת־הַיֶּלֶד:
 8 וַתֹּאמֶר־לָהּ בַּת־פְּרֹעָה לְכִי וַתֵּלֶךְ הָעַלְמָה וַתִּקְרָא אֶת־אִם
 הַיֶּלֶד:
 9 וַתֹּאמֶר לָהּ בַּת־פְּרֹעָה הִלִּיכִי אֶת־הַיֶּלֶד הַזֶּה וְהִינֵקְהוּ לִי
 וְאֲנִי אֶתֵּן אֶת־שְׂכָרְךָ וַתִּקַּח הָאִשָּׁה הַיֶּלֶד וַתִּנְיֶקְהוּ:

¹⁰ וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַתְּבֹאֵהוּ לְבַת־פַּרְעֹה וַיְהִי־לָהּ לְבָן וַתִּקְרָא
שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן־הַמַּיִם מִשִּׁיתָהּ:

¹¹ וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל

Dal punto di vista narrativo, il testo si aggancia direttamente all'ordine di Faraone di gettare al fiume tutti i figli maschi degli ebrei e, ancora, alla precedente preoccupazione per la crescita del numero degli ebrei. Nella successione narrativa non risulta essenziale la precedente vicenda delle levatrici. Il legame con il seguito della storia è costituito sia dal nome di Mosè, che qui viene motivato, sia dall'origine egiziana di Mosè. Al v. 11 inizia la storia del Mosè adulto. La pericope 2,1-10 risulta ben delimitata e con l'intenzione fondamentale di spiegare l'origine e il nome della guida degli ebrei.

2:1 וַיִּלְךְ אִישׁ מִבֵּית לֵוִי וַיִּקַּח אֶת־בֵּת־לֵוִי:

Il primo versetto chiarisce l'origine decisamente levita di Mosè: il padre e la madre appartengono ambedue alla tribù di Levi. Come dire che l'origine, nonostante l'educazione e la provenienza riconosciuta di Mosè dall'Egitto, è totalmente israelitica, una precisazione evidentemente importante nel quadro della narrazione e delle vicende che seguono. Questa osservazione di per sé semplice, otterrà poi diverse spiegazioni: assolve alla funzione di chiarire previamente, insieme poi alla specificazione etimologica ebraica del nome di Mosè, che il personaggio probabilmente egiziano è in realtà ebreo? In tal modo ci troveremmo di fronte ad una appropriazione ebraica di un personaggio dell'antichità il cui nome tradirebbe ancora, stando alla più semplice etimologia egiziana, l'appartenenza al popolo egiziano. È però anche una prima annotazione narrativa che determina una certa distanza da testi mesopotamici (ma anche di altre provenienza) che inquadrano l'origine di personaggi-fondatori in situazioni analoghe sottolineando aspetti prodigiosi legati alla loro nascita (il miracoloso salvataggio di Sargon ma anche di Romolo e Remo). In queste narrazioni tuttavia la nascita è nascosta, misteriosa, in generale semidivina. Niente del genere per il personaggio Mosè. Dunque se è vero che alcuni tratti sembrano rispecchiare analoghe descrizioni di nascite prodigiose, bisogna nondimeno osservare differenze come questa dei genitori, non trascurabili ai fini di una valutazione complessiva. Tanto più che lo stesso testo biblico conosce, per altre narrazioni di nascite, generazioni prodigiose in relazione a una sterilità guarita, o, come nel caso di Gesù stesso, alla generazione senza intervento maschile... cfr. P. Gentili ed altri... da lui citati. Insomma: troppa semplificazione nell'accostare i casi di questi diversi personaggi dell'antichità: le differenze, soprattutto se così notevoli, vanno notate. Non è notevole il fatto che proprio a Mosè verranno attribuiti contatti stretti, anzi esclusivi, con la divinità, prodigi e segni portentosi, eppure per la sua nascita si descriva tranquillamente che si trattò di una normalissima generazione da un uomo e una donna della tribù di Levi?

וַתֵּרָא אֹתוֹ כִּי־טוֹב הוּא (v.2) l'espressione richiama da vicino, benchè si tratti di un'espressione generica, la constatazione ripetuta all'atto della creazione da parte di Yhwh (e vide che era cosa buona)

וַתִּקַּח־לוֹ תֵבָה גֹּמָא: il termine *teba* indica un recipiente galleggiante. È così indicata l'arca di Noè di ben altre dimensioni e fattura (Gn 6,19). Un'arca di papiro sembrerebbe un piccolo recipiente di papiro (appunto spesso si parla di una cesta) che è impermeabilizzato dalla madre con bitume e pece. Sempre nel v. 3 viene detto che la cesta è posta nel canneto, sulla riva del fiume

וַיִּנְהַל הַיֶּלֶד וַתְּבֹאֵהוּ לְבֵת־פַּרְעֹה וַיְהִי־לָהּ לְבֵן
וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן־הַמַּיִם מִשִּׁיתָהוּ:
rappresentazioni diverse, del bambino affidato al dio fiume (ricordo del fiume – dio – Nilo) sono possibili solo interpretando il testo alla luce di testi dell'antichità vicino orientale, come quello del re Sargon. Di fatto qui il bambino sembrerebbe nascosto tra le canne che sorgono sulla riva del fiume piuttosto che galleggiare come in una barca, trasportato dalla corrente.

וַיִּנְהַל הַיֶּלֶד וַתְּבֹאֵהוּ לְבֵת־פַּרְעֹה וַיְהִי־לָהּ לְבֵן
וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן־הַמַּיִם מִשִּׁיתָהוּ:¹⁰

Il v. 10 conclude la breve storia del salvataggio di Mosè dall'ordine di uccisione degli ebrei ad opera della madre con la trovata dell'arca nel canneto, e per opera della figlia del faraone, della sorella di lui e, nuovamente, di sua madre. Si direbbe un'alleanza tra donne fondata, fin qui non tanto sul diretto intervento di YHWH, quanto sulla naturale alleanza delle donne a favore di una vista che suscita tenerezza. Al termine il testo offre l'etimologia del nome scelto, si dice, dalla figlia del faraone che lo trattò come un figlio. Di fatto però l'etimologia qui riportata, non è egiziana, come farebbe pensare l'origine della sua madre adottiva, ma ebraica, con il collegamento del nome *Moshè* al verbo *masha* qui alla prima persona *qal*+suffisso di terza p. m. s.: io l'ho fatto uscire, io l'ho estratto. Il nome richiama tuttavia in maniera alquanto esplicita uno degli afformativi di diversi nomi di origine egiziana Ra-mses – Tut-mosis ... con il senso di “nato da” preceduto dal nome della divinità relativa. Ci si orienta solitamente a considerare il nome di Mosè come un nome in realtà di origine egiziana con la cancellazione del nome della divinità a cui probabilmente in origine era connesso. Un nome epurato dunque dall'elemento teoforo, e per così dire ribattezzato con l'accostamento alla radice verbale ebraica con il senso di “estrarre”. Walzer, seguendo il suggerimento di diversi studiosi, vi vede piuttosto una corretta etimologia ebraica da connettere tuttavia non tanto al salvataggio operato dalla figlia di Faraone quanto piuttosto dall'opera di Mosè quella cioè di estrarre, far uscire, il suo popolo dalle acque del mar rosso. Dall'azione di Mosè, quella di estrarre dalle acque, salvare il suo popolo, si sarebbe perciò passati all'indicazione del nome di Mosè, la guida dell'esodo, poi diversamente giustificato con la vicenda del salvataggio dalle acque, elemento probabilmente aggiunto.

Testo di Paolo Gentili, Università di Pisa

La Leggenda di Sargon Col. I

- 1 Šarru-kēn, re potente, re di Akkad, io (sono).
- 2 Mia madre (era) una entu (alta sacerdotessa), mio padre non conosco.
- 3 Il fratello di mio padre abita le montagne,
- 4 la mia città (è) Azupiranu che è posta sulle rive dell'Eufrate.
- 5 La madre (mia), la (alta sacerdotessa) entu mi concepì, in segreto mi partorì,
- 6 mi pose in una cesta di canne, con bitume la mia apertura (della cesta) chiuse.
- 7 Mi consegnò al fiume, dal quale non venivo fuori (non potevo sfuggire).
- 8 Il fiume mi trasportò sopra sulla groppa. Aqqi, l' A.BAL162 (l'attingitore di acqua o frutticoltore), mi prese (raccolse).
- 9 Aqqi, l' A.BAL, nell'immergere il suo secchio mi fece salire.
- 10 Aqqi, l'A.BAL, in qualità di figlio adottivo mi crebbe.
- 11 Aqqi, l'A.BAL, per il suo lavoro di giardinaggio (come frutticoltore) mi pose.
- 12 Durante il mio lavoro di giardinaggio (la dea) Ištar mi amò (così tanto che)
- 13 (per) 55 anni esercitai la regalità.
- 14 Le genti, teste nere, io governai (e) amministravi.
- 15 Montagne imponenti con picconi di rame attraversavi velocemente,
- 16 salii sopra più volte alle cime delle montagne,
- 17 oltrepassavi più volte le zone più basse delle montagne.
- 18 Il paese del mare conquistavi (per) tre volte;
- 19 Tilmun io conquistavi;
- 20 verso la grande città-fortezza di Der salii;
- 21 Kazallu distrussi ...

22 *Qualunque re che salga (alla regalità) dopo di me*
 23 *(per) 55 anni possa esercitare la regalità!*
 24 *Le genti, teste nere, possa governare e amministrare!*
 25 *Montagne potenti con picconi di rame [possa superare!]*
 26 *Possa salire più volte sopra le cime delle montagne!*
 27 *[Possa superare più volte le zone più basse delle montagne!]*
 28 *Il paese del mare possa assediare (per) tre volte!*
 29 *[Tilmun possa conquistare!]*
 30 *[Verso] la grande città-fortezza di Der possa salire!*
 31 *[...] dalla città di Akkad.*
 32

Sargon si definisce figlio di una sacerdotessa *entu*: questa classe di sacerdotesse (in sumerico NIN.DINGIR la “Signora divina” o, la “Signora della divinità”) doveva sottostare a specifiche restrizioni sessuali e di comportamento, fra le quali spicca quella del divieto di avere figli; dovevano quindi rimanere vergini ed osservare castità assoluta nel corso di tutta la loro vita. Saremmo quindi di fronte ad un grave violazione religiosa compiuta dalla madre di Sargon, cosa che, di conseguenza, spiega il sotterfugio dell’abbandono. La nascita di Sargon è sì “impura” ma egli è pur sempre nato da una donna la cui vita ed il cui corpo erano votati al dio, erano sacri ed inviolabili. Si capisce poi come questo figlio, futuro re, nato però da una relazione illegittima e soprattutto contraria alla religiosità del titolo di *entu*, potesse creare seri problemi alla sacerdotessa. Lo stesso affidamento al fiume, oltre ad essere un semplice escamotage avente il fine di liberare la donna dell’ingombrante frutto della sua colpa, è, al contempo, un sistema simbolico per introdurre il figlio alla vita. Il fiume infatti è, nella concezione mesopotamica del mondo, anche un dio e tale affidamento potrebbe diventare quindi una specie di ordalia giudicatrice: il bambino verrà giudicato dal dio fiume ed insieme a lui lo sarà inevitabilmente anche la colpa della madre.

La figura del padre è invece stranamente assente nel racconto di Sargon: egli afferma di non conoscerlo (r. 2) o, come da una variante in C, di non averlo del tutto (“un padre io non ho avuto” r. 2). Questa seconda affermazione potrebbe adattarsi bene alla precedente supposizione di una origine velatamente divina di questo re (la verginità della sacerdotessa): da un lato Sargon (o, meglio, la tradizione di cui il Sargon leggendario è espressione) non desidera rivelare quale sia il suo vero padre “umano”, per motivi contingenti (non si sa chi fosse); dall’altro non si può neppure affermare apertamente l’esistenza di un padre “divino” ma si può, velatamente, lasciarlo intuire. Si ricorda però lo zio paterno (“il fratello di mio padre” r. 3) e di lui si dice che abitava le montagne. E’ questa una ben strana affermazione dato che se Sargon dice di non avere un padre non dovrebbe neppure avere uno zio paterno, e non si capisce neppure di quale importanza possa essere questo zio vista la totale trascurabilità della figura paterna.

La storia prosegue ricordando la città di Azupiranu, sull’Eufrate: una città non collocabile archeologicamente in un contesto preciso. Segue poi la storia del concepimento (“in segreto” r. 5 non solo perché proibito ma anche per un fattore misterioso collegato alla nascita del bambino) e dell’abbandono di Sargon in una cesta chiusa con del bitume, del suo salvataggio da parte del frutticoltore Aqqi, della sua adozione e della sua assunzione a re grazie all’amore di una dea, Ištar di Akkad.

FUGA IN MADIAN (2,11-22)

Il primo intervento di Mosè è a favore della giustizia, compiuto “a modo suo”: un’esigenza di giustizia che si manifesta con l’insofferenza al sopruso ma che utilizza mezzi che inadeguati; Mosè deve fuggire. La liberazione vera consiste non semplicemente nel fare uscire il popolo da una condizione di oppressione, ma nel creare una situazione nuova di libertà. Tuttavia il brano introduce un “allontanamento” forzato di Mosè che ha quasi il compito di creare una spaccatura tra il prima e

il poi. Mosè rompe col passato e questo inaugurerà per lui un periodo di **“separazione”**, di ritiro e solitudine, come avverrà per altri chiamati (cf. Paolo).

Madian: l'“egiziano” Mosè fa per la prima volta l'**esperienza del deserto**, ritrova la condizione dura e libera dei patriarchi, dei suoi antenati ebrei.

Il figlio di Mosè è chiamato significativamente Gershom: “straniero qui”. Abbiamo già considerato questa condizione a proposito di Adamo ed Eva (cacciati a oriente di Eden), di Caino (ramingo e fuggiasco), di Abramo... È un tema che ritorna, che caratterizza l'esistenza dell'uomo di Dio... fino all'Apocalisse...

SOFFERENZA DI ISRAELE/ VOCAZIONE-MISSIONE DI MOSÉ
(2,23-4,17 [-7,7])

In 2,23 si apre una sezione che comprende diverse parti, unificata dal tema dell'ascolto del grido del popolo di Israele da parte di Dio e dall'invio di Mosé per la missione liberatrice.

2,23-25 offre la motivazione per quanto segue. Il breve prologo alla storia dei Mosé - liberatore, ma anche alla storia di Israele liberato dalla schiavitù egiziana, introduce in realtà anche tutto quanto seguirà nella vicenda esodica. Possiamo dunque considerare i versetti che seguono, da 3,1 a 4,17 come la prima unità che segue alla constatazione di sofferenza fatta da YHWH.

1. IL GRIDO DEL POPOLO (2,23-25)

23 וַיְהִי בַיָּמִים הַרְבִּיִּים הָהֵם וַיָּמַת מֶלֶךְ מִצְרַיִם
וַיֹּאנְחוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־הָעֲבָדָה
וַיִּזְעְקוּ וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל־הָאֱלֹהִים מִן־הָעֲבָדָה:
24 וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־נַאֲקָתָם
וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־בְּרִיתוֹ אֶת־אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק וְאֶת־יַעֲקֹב:
25 וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּדַע אֱלֹהִים: ס

Il grido del popolo. Preghiera nei Salmi di lamentazione in cui si esprime la dialettica singolare, anche questa universale, tra Dio lontano e Dio vicino. Il grido di chi soffre è raccolto da Dio. Il grido di dolore, è come se si presentasse in ogni caso a Dio come “preghiera”. Arriva comunque. C’è comunque qualcuno che è in ascolto di questo grido, come il grido del sangue di Abele (Gn 4) o del piccolo Ismaele (Gn 21). L’invocazione di Dio è già un secondo stadio, avviene quando si ha coscienza che c’è Qualcuno che ascolta. E l’alleanza di cui Dio si ricorda è **l’alleanza fatta con Abramo, che ha valore universale**.

È importante osservare la successione delle 4 azioni attribuite a Dio rispetto al grido del popolo:

Testo Masoretico	LXX	Vulgata	CEI
וַיִּשְׁמַע	εἰσήκουσεν	audivit	ascoltò
וַיִּזְכֹּר	εμνήσθη	recordatus	si ricordò
וַיֵּרָא	επίδεν	respexit	vide
וַיֹּדַע	εγνώσθη αυτοῖς	cognovit eos	se ne prese pensiero

come si vede la LXX e la Vulgata (nonché la traduzione CEI) recepiscono una piccola emendazione del testo che aggiunge una preposizione con pronome suffisso al termine del versetto 25:

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים Ricordarsi in ebraico non è solo richiamare alla memoria, ma rendere presente, agire (1Sam 25,31; Lc 1,54: “ha soccorso Israele suo servo, ricordandosi della sua misericordia”) Così come dire che Dio guarda, indica lo sguardo attivo che si fa carico della situazione “Ha guardato l’umiltà della sua serva...” **DIO ENTRA NELLA STORIA**

Che questi versetti introducano immediatamente la sezione successiva risulta sia dal logico sviluppo della narrazione, sia anche da elementi particolari:

In 3,6 Dio si presenta a Mosé come «il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe»; così in 3,15.16; 4,5. Ritroveremo simili espressioni solo più avanti nel capitolo 6,2 e poi nel 32. E non è un caso che l'espressione ricorra anche nel capitolo 6: fino a 7,8 l'argomento centrale resterà quello della chiamata di Mosé, ripetuta a partire proprio da 6,2.

Vi è poi, sempre al fine di determinare l'unità testuale da cui partire, l'elemento del "grido" del popolo che troviamo in 2,23; 3,7.9; e il "lamento" 2,24 e 6,6.

Tuttavia vi è una annotazione spaziale che sembra offrire una prima delimitazione in 4,17: Mosé riceve la vocazione e la Missione di Dio sul monte Oreb sul quale si dice che arrivò in 3,1.

וּמֹשֶׁה הָיָה רֹעֵה אֶת־צֹאן יִתְרוֹ חֹתְנוֹ פְּהֵן מִדְּבָר
וַיִּנְהַג אֶת־הַצֹּאן אַחֲרֵי הַמִּדְבָּר וַיָּבֹא אֶל־הַר הָאֱלֹהִים חֲרֵבָה:

A partire da questa annotazione descrittiva si svilupperanno unità di dialogo:

la presentazione di Dio nel roveto ardente (3,2-6)

Il primo racconto di Missione (3,7-12)

Le prime obiezioni di Mosé e la rivelazione del Nome (3,13-15)

Le istruzioni sulla missione (3,16-20) con la predizione della spogliazione degli egiziani (3,21-22)

Altre obiezioni di Mosé con la concessione del potere taumaturgico (4,1-9)

L'obiezione di non saper parlare e il ruolo di Aronne (4,10-17)

A questo punto, in 4,18 vi è una nuova annotazione narrativa che interrompe il dialogo descrivendo il rientro di Mosé da Ietro. I dialoghi e le situazioni successive vengono precisate con i luoghi nei quali si svolsero, non più sull'Oreb.

2. VOCAZIONE DI MOSÈ (3,1-20)

1. Apparizione di Dio nel fuoco (1-6)

Angelo del Signore = il Signore

Fuoco (e spine) in un roveto: **inaccessibilità**. Lo stesso fenomeno accadrà alla rivelazione del Sinai Es 19, amplificato. Ma poi il fuoco, che resta inaccessibile, diventerà la colonna che guida Israele nel deserto durante la notte: orienta il popolo. Diventerà nuovamente ostile di fronte ai ribelli (Core, Datan, Abram, Nm 16). Insomma offre guida, calore, ma il rispetto implica che bisogna osservare le distanze.

Ma non è una teofania naturalistica: **Dio si rivelerà attraverso la Parola**. Il fenomeno della natura ne è solo la preparazione.

2 Il progetto della liberazione (7-12)

Dio presenta il suo programma di liberazione. Ciò che è strano è **il segno**. Altre volte nella Bibbia, dove è più normale; per es. Gedeone (Gdc 6,36-40) ottiene il segno del vello e della rugiada, prima

di compiere la sua missione. Qui il segno sarà posteriore. Avverrà dopo la prima tappa dell'esodo, il servizio reso a Dio sul monte. Mosè deve impegnarsi a compiere la sua missione avendo fiducia in Dio. Sulla **fiducia** dimostrata sperimenterà la vicinanza di JHWH. È questa fiducia che gli consentirà di agire e di realizzare la missione. Solo dopo si potrà girare indietro e dire: è vero, era una missione voluta da Dio. È un segno futuro che esige la fede presente.

L'uomo che riceve la rivelazione di Dio non viene a conoscere una verità arcana, una dottrina esoterica. Il senso della rivelazione è quello di affidare un compito da svolgere, dando delle credenziali che si identificano nella promessa di assistenza.

3. La missione di Mosè

Ho visto, ascoltato...ora vò. La maniera di discendere di Dio è quella di inviare un uomo. Dio scende, Mosè non può andare dal Faraone per propria iniziativa. Egli è inviato per una missione a cui si consacrerà. Così si può parlare di Dio che fa uscire e di Mosè che fa uscire. (Es 32,7-11) Dio entra nella storia umana incarnandosi in una mediazione qualificata, che prefigura una sua ulteriore entrata, unica, allorché si farà uomo. Le obiezioni di Mosè sono solite nei racconti di vocazione.

4. Dio rivela la sua identità (3,13-15)

13 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָאֱלֹהִים
הִנֵּה אֲנֹכִי בֹא אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם
וְאָמְרוּ־לִי מַה־שְּׁמוֹ מַה אֵמַר אֲלֵהֶם:

14 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה
אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה

וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל
אֲהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם:

15 וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה
כֹּה־תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם
אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם
זֶה־שְּׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכוֹרִי לְדֹר דָּר:

Il nome di JHWH. Dall'interpretazione ontologica a quella dell' "essere con". Sarò quel che sarò (?) Dio dunque è elusivo? non vuole rivelare il suo nome per non sottometerlo all'uso magico-sacrale della gente?

Le obiezioni di Mosè

Né il faraone né gli israeliti lo ascolteranno.

Si osservi che la risposta di Dio a Mosè si articola in tre parti, scandite dal verbo **אמר** in 14a, 14b e 15. Sono state proposte diverse soluzioni per spiegare questa risposta e il senso dell'espressione divina. In particolare si ritiene spesso che vi siano aggiunte al testo originario che non doveva contenere tutte e tre queste risposte.

Mosè chiede a Dio di dargli la risposta alla domanda che il popolo gli farà. Questa situazione risulta nuova nell'ambito delle teofanie bibliche, ed anche extrabibliche, che di solito sono richiamate come parallele. Non viene richiesta di solito questa informazione. Di solito la missione può essere accompagnata da segni, le incertezze dell'inviato possono ricevere alcune assicurazioni o incoraggiamenti dalla divinità, ma qui invece si chiede di poter dire il nome...²¹

Non possiamo nemmeno riferirci ad esigenze di culto poiché non si parla di una festa o celebrazione che necessiti di tale conoscenza, ma solo della missione che Mosè deve compiere. Anche nel caso analogo dei profeti a cui viene richiesta una autenticazione dell'autorità della loro missione (cfr Am 7,10 ss., Os 9,7 ecc.) si ha un tipo diverso di risposta: il profeta fa di solito riferimento allo sconvolgimento che si è avuto nella sua vita, non invece al nome divino.

Non abbiamo dunque veri e propri paralleli tradizionali che ci aiutino a chiarire il senso della domanda e, soprattutto, della risposta. Childs si riferisce alla tradizione E che presenta Mosè che si presenta al popolo dicendo di parlare a nome di Dio. La richiesta del popolo di sapere il nome sarebbe una prova definitiva della sua missione profetica. Il versetto 15 fornirebbe, in E, questa risposta: YHWH è il Dio dei Padri. Così si preserva la tradizione che attribuiva a Mosè l'introduzione del vero nome di Dio in Israele, e il ruolo di Mosè viene confermato come quello di autentico profeta alla luce della nuova situazione sorta in Israele.

Il parallelismo tra i versetti 14 e 15 è stato notato da tempo: si tratta della risposta data da Dio alla domanda di Mosè, ma in effetti i due versetti presentano risposte differenti. Si è giunti a pensare che in realtà si tratta di una non-risposta (L.Koehler insieme ad altri studiosi l'hanno ritenuta un'evasione alla domanda come la si trova in Gn 32 e Gdc 13. Dio è il *Deus absconditus*.).

Childs si oppone a queste conclusioni di risposta evasiva. Nella risposta si esprime non l'evasione, ma l'uso paronomastico del verbo *hayah*. Vriezen ha mostrato chiaramente che la formula non esprime indeterminazione ma l'accentuazione della realtà di Dio "Io sono chi sono" significa "Io sono là, dovunque sia possibile... sono realmente là!" Il testo parallelo di Es 33,19 confermerebbe questa interpretazione:

[33.17] Disse il Signore a Mosè: «Anche quanto hai detto io farò, perché hai trovato grazia ai miei occhi e ti ho conosciuto per nome».

[33.18] Gli disse: «Mostrami la tua Gloria!».

[33.19] Rispose: «Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrà far grazia e avrò misericordia di chi vorrà aver misericordia». [33.20] Soggiunse: «Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo».

A mio avviso l'interpretazione è sostenuta anche da ciò che precede il testo in esame:

11 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָאֱלֹהִים
מִי אֲנִי כִּי אֵלֶּךְ אֶל־פְּרַעֲהוּ וְכִי אֹדְעִיא אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:

12 וַיֹּאמֶר כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ

וְזֶה־לְךָ הָאוֹת כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ
בְּהוֹצִיאֶךָ אֶת־הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת־הָאֱלֹהִים עַל הַהָר הַזֶּה:

²¹ Cf. B. CHILDS, *Il libro dell'Esodo*, Piemme 1995, pp.80ss.

Questa interpretazione indica che il senso della domanda nel v. 13 non era semplicemente legata alla conoscenza del nome di Dio, ma piuttosto la spiegazione del nome, tenendo presente l'importanza del collegamento tra nome e persona nell'Oriente Antico.

Per Childs, come del resto per diversi studiosi, qui si tratta della confluenza delle fonti J e E che portò all'identificazione di YHWH con il Dio dei Padri, e si tratta in sostanza di un lavoro di tipo letterario.

«Riassumendo: i vv. 13-15 riflettono una storia della tradizione che va dal livello orale a quello letterario e offrono una serie di testimonianze sulle questioni che riguardano la funzione profetica e il piano divino»

Il chiarimento chiesto dal popolo corrisponderebbe insomma alla preoccupazione di sapere qualcosa di più su Dio, il Dio dei Padri, che si è comportato in quel determinato modo con i padri, come si comporterà oggi con noi? La risposta di Dio non chiarisce dubbi né risponde a curiosità: dice e non dice: Io sarò chi sarò; Dio cioè rimane mistero, tuttavia manifesterà ad Israele la sua presenza proprio nell'esserci, nell'essere presente.

Traduzioni:

LXX: 14 καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν καὶ εἶπεν οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς

VUL Exodus 3:14 dixit Deus ad Mosen **ego sum qui sum** ait sic dices filiis Israhel **qui est** misit me ad vos

TOB Exodus 3:14 Dieu dit à Moïse: «**JE SUIS QUI JE SERAI.**» Il dit: «Tu parleras ainsi aux fils d'Israël: **JE SUIS** m'a envoyé vers vous.»

ESV Exodus 3:14 God said to Moses, "**I AM WHO I AM.**" And he said, "Say this to the people of Israel, '**I AM** has sent me to you.'"

NJB Exodus 3:14 God said to Moses, '**I am he who is.**' And he said, 'This is what you are to say to the Israelites, '**I am** has sent me to you.' "

5. Sviluppi nel NT:

Ap 1,8 "colui che è, che era e che viene", (cfr. Is 44,6 Dio come "il primo e l'ultimo". In Dt 32,39 e in DeuteroIsaia Dio si definisce come '*ani hu*', che i LXX rendono con *ego eimi*. Come già nel Targum Yerushalami I (Pseudo Jonathan), Ap rappresenta uno sviluppo del testo di Es 3,14 e del DeuteroIsaia. Si ricordi anche lo sviluppo dell'espressione *ego-eimi* nel IV Vangelo. In Ap è accolta la traduzione dei LXX *ego eimi o òn* che come è noto ha avuto poi una interpretazione di tipo ontologico. Uno sviluppo in tal senso la definizione del nome di Dio la ebbe già con Filone «Dì loro che io sono colui che è, che possono capire la differenza tra ciò che è e ciò che non è e... poi ... che nessun altro nome può propriamente essere usato di Me, il solo cui appartiene l'esistenza» (Vita Moisis I,75).

6. Egesi giudaica e cristiana antica

L'esegesi ebraica antica vedeva nel rosetto ardente una allegoria del popolo di Israele che benché oppresso non veniva consumato. Nel periodo medievale iniziò anche nell'ebraismo l'interpretazione di tipo filosofico sulla natura dell'essere. (Maimonide, Guida dei Perplexi I,63).

Nell'esegesi cristiana antica e Medievale il passo ebbe grande rilievo.:

in chiave cristologica: l'angelo che parla dal rosetto a nome di Dio è il figlio di Dio (Eusebio, San Giustino, Ireneo...); tale interpretazione allegorica verrà ripresa in ambito protestante, in particolare da Lutero e in particolare il farsi conoscere di Dio che non dipende dall'uomo e dalle sue facoltà, ma solo dall'iniziativa divina.

in chiave trinitaria (antiariana): S. Agostino

Gli scolastici vi troveranno le basi stesse da cui dipenderà la filosofia cristiana. Viene stabilito, a partire da questo testo, che il nome di Dio è l'essere, e che questo indica la sua essenza.

7. Importanza teologica:

Dio si autorivela, si fa conoscere, nell'Antico e nel NT.

È il Dio del passato del presente e del futuro. Non un Dio sconosciuto ma il Dio dei Padri e del patto.

Se nella teologia medievale predominava l'interpretazione ontologica, negli interpreti recenti prevale quella sulla rivelazione come storia o sulla storia come rivelazione.

MOSÉ CHIAMATO PER LA LIBERAZIONE

L'esperienza fatta da Mosè, quella soprattutto fatta dall'autore del racconto, chiunque egli fosse, fu **un'esperienza di contrasto**. Qui la teologia della liberazione (in particolare Juan Luis Segundo) ci aiuta a leggere la Bibbia perché essa ci aiuti a leggere la vita. A. Torres Queiruga, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Madrid 1987, dice: «Fu a partire dalla propria esperienza religiosa che Mosè scoprì la presenza viva di Dio nell'ansia dei suoi compatrioti di liberarsi dall'oppressione. L'esperienza di contrasto tra la situazione di fatto del suo popolo e ciò che egli sentiva come volontà salvifica di Dio, che vuole la liberazione dell'uomo, gli fece intuire che il Signore era lì, presente, e lo sosteneva. Nella misura in cui egli riuscì a contagiare gli altri di questa sua certezza, aiutandoli a scoprire anche loro tale presenza, suscitò storia, promosse il senso religioso e, in definitiva creò l'ebraismo». Quale che sia il valore storico del racconto, l'autore del racconto deve, storicamente, aver tenuto conto di tale esperienza, ritenendo rilevante raccontarla ed evidenziarla come fondamentale per la fede d'Israele nel suo Dio. È lui a scoprire, nei fatti del passato che altri tramandano, una presenza rivelatrice di Dio. Ora, la prima constatazione è che tale "esperienza di contrasto", come qui la si designa, presuppone una fede già esistente: ossia una determinata struttura di valori che sensibilizza davanti a una determinata situazione di oppressione e fa pensare che Dio non può volerla, mentre altri ritengono che questa sia la situazione normale o il male minore (cfr. Es 4,1-9; 6,12; Nm 11,5; ecc.). Sta qui la fonte del suo interesse, che fa di un semplice fatto o situazione una narrazione, un "segno" di qualcosa da fare. E ciò che trasforma la sua azione o narrazione in un "entusiasmo trasformatore", che presto diventa contagio per gli altri.

LE PIAGHE E LA PASQUA (ES 7-13)

Iniziano i tentativi per uscire dall'Egitto, dalla condizione di schiavitù a cui gli israeliti erano costretti, verso la libertà.

Abbiamo visto come Mosè, dopo il fallimento delle sue idealità di giustizia, si era dedicato a pascere pecore e montoni e a mettere su famiglia. E come solo dopo questo fallimento di liberare l'uomo attraverso la propria forza e le proprie idealità, Mosè è chiamato. La prima fase è stata importante, l'impulso ideale a liberare il suo popolo è stato determinante nella storia di Mosè (come nella storia di ogni uomo), ma non diventa missione vissuta fino in fondo se non passa attraverso l'ascolto di Dio e l'affidamento alla sua incredibile parola.

Mosè tra incudine e martello, questa è l'immagine che vedremo ancora nei capitoli che seguono. E qui non avrebbe resistito la pura idealità. Sarebbe tornato ad occuparsi di sua moglie, delle sue pecore e dei suoi montoni, con il riconoscimento ufficiale di scribi e faraone.

Già nel **cap. 5** c'era stato un primo significativo tentativo da parte di Mosè ed Aronne: «Dice il Signore, il Dio d'Israele: Lascia partire il mio popolo perché mi celebri una festa nel deserto». Il Faraone risponde "Non conosco YHWH" Il verbo *yd'* indica l'adesione dell'intelligenza, della volontà, dell'azione. Interessante notare la **motivazione economicistica** dell'affermazione del faraone: Perché, Mosè e Aronne, distogliete il popolo dai suoi lavori? (v.4), confermata nel v. 8 con l'aggiunta del lavoro di procacciamento della paglia. Celebrare le feste in onore di Dio non entra nella sua mentalità. Vi è un sottile gioco creato dal senso della parola "servire" che in ebraico biblico è usato sia per il lavoro che per il culto.

Conseguenza fu l'inasprimento delle condizioni degli israeliti e l'occasione di una prima **rottura tra Mosè-Aronne e gli scribi...**

Nel **cap. 6** Dio rinnova il suo impegno con Mosè ed il suo popolo, l'impegno di condurli alla libertà sottraendoli alla condizione di schiavitù. L'impresa si rivela difficile sin dall'inizio: giustamente Mosè risponde al Signore (6,12) che se non l'ascoltano gli israeliti sarà ben difficile che venga ascoltato dal faraone. Per risposta il Signore incarica Mosè ed Aronne di andare dal faraone per riferire ciò che Lui stesso suggerirà.

vv.6-8 YHWH, il Dio della vita (io sano e sarò - con voi...= essere con, l'aspetto sociale e comunitario che rende possibile la vita... cf. la costituzione delle comunità e l'esclusione da esse..) **è il Dio della storia**, anche della storia passata : il Dio dei vostri Padri v.8. **Novità e continuità**, ciò che caratterizzerà la stessa missione di Gesù. Abolire uno dei due termini è oscurare un aspetto del volto di Dio.

I primi tentativi: **fallimenti**.

7-11

Si osserva innanzitutto la **ripetizione di espressioni** che creano una serie di quadri (le dieci "piaghe") più una introduzione programmatica.

La lunghezza dei quadri è varia.

Passaggi duri e irregolarità nello sviluppo dei quadri, rivelano il carattere composito della sezione in cui vengono tradizionalmente riconosciute le fonti J, (E) e P.

Importante notare che all'inizio ed alla fine della sezione, gli avvenimenti vengono chiamati "prodigi" ebr. *mofet* (7,9;11,9 ma già in 4,21 e 7,3), qualcosa di sorprendente, che non è normale. Miracoli o fatti naturali che servono da "segni" (simile) a 'ot che troviamo in 7,3).

"Piaga", invece, traduce l'espressione *magefa* (9,14), da *nagaf* "colpire" (7,27) (sarebbe: "colpi contro l'Egitto" più che "piaga")

7,8-13: lezione iniziale: il bastone cambiato in serpente (fonte P)

Introduzione o preludio: pubblico ristretto.

- ci sono gli *hartummim*, i maghi.

- lo J usa *nahash*, mentre il P usa il termine **tannim**, bestie di luoghi aridi (lo sciacallo o anche il serpente, in particolare il serpente di mare, mondo mitico Is 27,1; Gn 1,21; Gb 7,12). simbolo del caos.

Il vocabolario di questo passo, confrontato con 4,1-5 di trad. J, mostra la volontà di indicare la vittoria di Dio sulle forze del caos che gli si oppongono.

Il bastone di Mosè che divora quello dei maghi rappresenta dunque la forza di YHWH superiore ad ogni resistenza e ad ogni potere magico.

7,14-25: I piaga, il Nilo rosso. (Fonti J, P ed E).

- L'uomo di Dio di fronte all'autorità umana.

Il fiume-Dio Nilo rappresenta la vita stessa per l'Egitto.

Dalle acque del Nilo le tradizioni E e P passeranno ad indicare tutte le acque dell'Egitto.

Il Nilo rosso è fenomeno non dannoso conosciuto nell'alto Egitto.

7,26-8,11: II piaga: le rane (Fonte J)

anche qui le affermazioni sono "tematiche".

Ciò che conta per l'autore è il significato. Innanzitutto la preghiera onnipotente dell'uomo di Dio (vv.4-5)

8,12-15: III piaga: le zanzare (trad. P).

I maghi falliscono, sono eliminati dal confronto. "Il dito di Dio" indica non solo la potenza di Dio, ma anche lo strumento a servizio di questa potenza: il bastone di Mosè e Aronne

Dimostrazione inutile per il faraone.

8,16-28: IV piaga: i moscerini (Fonte J)

v. 18 ha una grande importanza teologica: la presenza divina fuori del santuario (l'autore scrive dopo l'edificazione del Tempio di Salomone e prima dei grandi profeti); si prepara la grande riflessione di Ezechiele sull'abitazione di Dio tra i suoi, abitazione "spirituale" che è promessa alla comunità santa (Ez 11,6).

Questa volta il flagello agisce sul monarca che autorizza Mosè e i suoi a "servire" YHWH, a offrirgli cioè sacrifici.

9,1-7: V piaga: epidemia. (Fonte J) La "mano di YHWH" è il flagello stesso: semplice teologia dei fatti.

9, 8-12: VI piaga: le ulcere (Fonte P)

Il bastone è sparito. Il flagello consiste in malattie della pelle. Ma ancora una volta è poco importante. All'autore interessa sottolineare la potenza di Dio in favore del popolo e la cattiva volontà dell'autorità egiziana che spiega ritardi ed esitazioni degli ebrei. Qui i maghi sono essi stessi vittime: effetto comico.

9,13-35: VII piaga: la grandine (Fonte J + E).

Si svela un'apertura universalista: l'autore pensa che non-israeliti possano accogliere la parola di Dio.

10,1-20: VIII piaga:cavallette (Fonte J + E).

v. 2 (cfr. Dt 4,9; 6,7.20-23) origine deuteronomica, preoccupazione di insegnamento, di catechesi liturgica.

Le cavallette sono un fenomeno conosciuto in Africa del Nord e nel medio oriente, ma raro in Egitto. cfr. Gioele che vede una rinnovazione dell'8° piaga nei fatti che accadono alla sua epoca.

10,21-29: IX piaga: le tenebre (Fonte E + J)

Spesso nella Bibbia le tenebre sono espressione di sventura. Gli egiziani si trovano nelle tenebre; il popolo di Dio nella luce della vita

Il principale narratore dell'intero racconto è lo J (due terzi) che ricorda solo sette flagelli (antichità del ricordo tradizionale). Le tradizioni che vengono aggiunte, si muovono con una certa libertà. Ciascuna tradizione ha in mente un suo numero di flagelli.

D'altra parte il Sal 78, 44-51 ricorda sette piaghe d'Egitto, quelle Jahviste anche se in un ordine diverso. Per il salmista gli avvenimenti cantati sono torah, insegnamento e rivelazione divina

Nel Sal 105, 28-36 si trovano otto flagelli dell'Esodo... Insomma **non vi era un ricordo rigoroso riguardo al numero, alla successione delle piaghe**, ai particolari. D'altra parte ripetizioni, schematizzazioni ecc. li ritroviamo già nella fonte J. I fatti non vengono narrati con attenzione da storico.

Il canovaccio di ciascuna piaga è simile:

annuncio del flagello

la realizzazione

la cessazione

osservazione della sua inutilità davanti al faraone.

Ripetizione di ritornelli:

"Lascia andare il mio popolo perché mi serva (7, 16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3 versetti J) "E il cuore del faraone si appesantì e non lasciò andare il popolo (7,14;8,28; 9,7.35: testi J)..."

Questi leit-motiv mettono in rilievo le principali istanze dei narratori.

I fatti furono probabilmente episodi di calamità ricordate dal gruppo di Mosè una volta insediatisi in Canaan, collegati tra loro come segni premonitori della decisione di YHWH e dimostrazioni della sua volontà e potenza.

Cosa ne possiamo dedurre?

La "storia" come punto di partenza di un insegnamento

Per capire l'insegnamento che J e P vogliono dare, bisogna innanzitutto osservare i ritornelli da cui si ricava che:

1. Dio vuole che il suo popolo sia libero per servirlo

2 La potenza umana che si oppone a Dio non ascolta la sua parola e indurisce il suo cuore

3. Tuttavia la volontà di Dio è irresistibile e verrà il momento in cui si farà conoscere.

C'è inoltre la maniera profetica di intendere la storia e i fatti naturali cfr. Am 4,6-12 che cita i "flagelli" della Palestina del suo tempo che il suo popolo dovrebbe "comprendere" poiché sono "segni", avvertimenti.

Così Es 7-11 presenta le disgrazie capitate all'Egitto come parola di Dio, invito a convertirsi non accolto. Proprio perché non colti, quei segni verranno seguiti da un segno più grande e devastante, la catastrofe decisiva (cfr Am 4,12; 5,16-18).

Dal punto di vista biblico qui si ha **l'entrata ufficiale di YHWH nella storia: il "mondo" deve conoscere YHWH e il suo potere.**

La storia delle piaghe d'Egitto ha il valore teologico del "giudizio": salvezza per coloro che sono di Dio, perdizione per coloro che sono contro Dio.

L'Egitto è diventato il simbolo delle potenze oppressive da cui Dio libera (cfr. Is 19; Ger 44; 46; Ez 29-32).

Il personaggio che simboleggia la resistenza a Dio è “faraone”, nemico che alla fine verrà vinto.

Il faraone è un vero e proprio tema biblico, il tema dell'oppositore di YHWH. Simbolo di monarchi e tiranni biblici di cui inaugura la lista (cfr Sap 10,16): il re di Assur, il re di Babele; Antioco, imperatore di Roma ... l'Anticristo, Satana.

Israele sarà popolo di Dio con l'Alleanza Sinaitica, ma qui è già un popolo "a parte". Notare la relazione con Gen 12, 10-20. Abramo, parte del popolo di Dio, sarà in quel caso lasciato partire.

Il dispiegamento di forze da parte di Dio, risulta alla fine impotente, non convince il faraone. L'insegnamento che se ne trae, insieme alla potenza di YHWH è **l'inefficacia del miracolo come mezzo per suscitare la fede**. In tutta la Bibbia AT e NT il rapporto tra miracolo e fede è espresso in maniera non univoca. Nell'AT come nel NT: è il miracolo spesso a muovere verso Gesù o, al contrario, si esige la fede per ottenere il miracolo (Se avrete fede pari a un granellino di senapa... Mt 17,20).

In Giovanni il miracolo ha un carattere "testimoniale": non "prodigio" ma "segno". Paolo nega il valore del miracolo per la fede (1Cor 1,22: i Giudei chiedono miracoli...." Il crocifisso è l'anti-miracolo).

Si ricordi Lc 16,31, dove il ricco epulone dannato chiede che venga inviato qualcuno ai suoi fratelli... nemmeno se uno risuscitasse dai morti crederebbero.

Il miracolo non ottiene la fede a partire dal nulla Il terreno indisponibile dell'esodo è il "cuore duro" del faraone: due modi di dirlo "il cuore del faraone si indurì" oppure “Dio indurì il cuore del Faraone”. La compresenza delle due espressioni dice che tra volontà divina ed umana c'è comunque un gioco che lascia libertà alla volontà umana. Le opere di Dio parlano solo se quelli che ne beneficiano in esse leggono l'Io sono con voi". Viste dalla parte del faraone sono solo un gioco di forza che scatena addirittura la logica della resistenza piuttosto che quella della conversione.

L'indurimento del cuore (ritorna 18 volte l'espressione nei nostri capitoli), è un tema fecondo dal punto di vista della spiritualità biblica.

Sl 95, 8: “Oggi se ascoltate la sua voce, non indurite il vostro cuore”, condizione per riconoscere la voce di Dio e la sua presenza nella storia.

In Esodo:

4,21 Il Signore disse a Mosè: «... ma io renderò **duro** אִתְּנֶהּ il suo cuore e non manderà via il popolo...

7:3 Ma io **indurirò** אִשְׁכֶּה il cuore del faraone e moltiplicherò i miei segni e i miei prodigi in terra di Egitto.

7:13 Tuttavia il cuore del faraone restò **duro** וַיִּחַזֶק e non li ascoltò, come aveva detto il Signore.

7:14 Il Signore disse a Mosè: «Il cuore del faraone si è **indurito** כָּבַד rifiutando di lasciare andare il popolo.

7:22 il cuore del faraone **si indurì** וַיִּחַזֶק e non li ascoltò, come aveva detto YHWH

8:11 Il faraone... **indurì** וַיִּחַזֶק il suo cuore e non li ascoltò, come aveva detto il Signore.

8:15 Ma il cuore del faraone **si indurì** וַיִּחַזֶק e non li ascoltò, come aveva detto il Signore.

8:28 Ma il faraone **indurì** וַיִּכְבֵּד il suo cuore anche questa volta e non mandò via il popolo.

9:7 Ma il cuore del faraone **si indurì** וַיִּכְבֵּד e non mandò via il popolo.

9:12 Ma il Signore **indurì** וַיִּחְזֶק il cuore del faraone e non li ascoltò, come il Signore aveva detto a Mosè.

9:34 Il faraone vide ... e continuò a peccare: **indurì** וַיִּכְבֵּד il suo cuore, lui e i suoi servi.

9:35 Il cuore del faraone **si indurì** וַיִּחְזֶק e non mandò via i figli d' Israele, come il Signore aveva detto per mezzo di Mosè.

10:20 Ma il Signore **indurì** וַיִּחְזֶק il cuore del faraone, e non mandò via i figli d' Israele.

10:27 Il Signore **indurì** וַיִּחְזֶק il cuore del faraone e non volle mandarli via.

11:10 Mosè ed Aronne fecero tutti quei prodigi davanti al faraone, ma il Signore **indurì** וַיִּחְזֶק il cuore del faraone, che non mandò via i figli d' Israele dal suo paese.

14:4 E **indurirò** וְחִזַּקְתִּי il cuore del faraone e li inseguirà, e io prenderò gloria dal faraone e da tutto il suo esercito, e l' Egitto saprà che io sono il Signore». Essi fecero così.

14:8 Il Signore **indurì** וַיִּחְזֶק il cuore del faraone, re d' Egitto, e questi inseguì i figli d' Israele; i figli d' Israele uscirono con mano alta.

14:17 Ecco: io **indurisco** מְחַזֵּק il cuore degli Egiziani: li seguiranno e io trarrò gloria dal faraone, da tutto il suo esercito, i suoi carri e i suoi cavalieri.

אֶקְשֶׁה verbo קָשָׂה impf. Hiphil I sing rendere duro

וַיִּחְזֶק verbo חָזַק impf. Qal (uso intransitivo) III pers. sing. Essere forte, fermo, stabile, duro...

וַיִּחְזֶק verbo חָזַק impf. Cons. piel: rendere forte, fermo, stabile, duro...

וַיִּכְבֵּד verbo כָּבַד inf. assoluto hiphil. Rendere forte, duro...

וַיִּכְבֵּד verbo כָּבַד imp. Cons. qal, III pers. Sing. : essere, forte, duro

כָּבֵד forma aggettivale (predicato in proposizione nominale)

Cap. 12-13,16: La pasqua

Stiamo seguendo il racconto del momento cruciale dell'esodo, propriamente **l'uscita dall'Egitto**. Al **tentativo fallito** di convincere il faraone attraverso **i segni** (le nove piaghe) segue la descrizione del momento più tragico, **l'ultima grande piaga, la decima**. Per la descrizione lunga, i particolari, la sottolineatura del significato profondo della celebrazione della Pasqua che da quel momento dovrà essere celebrata sempre dagli israeliti, ci si rende immediatamente conto che non si ha a che fare semplicemente con la decima piaga, fosse pure il culmine della narrazione precedente. Si ha invece a che fare con una narrazione articolata e talmente **centrale** nella letteratura biblica e nella tradizione giudaica (e poi cristiana), da costituire **l'evento per eccellenza della liberazione** di Israele.

1. Il racconto biblico

Articolazione del racconto.

Il cap. 12 inizia, in continuità con quanto precedeva, con l'ordine dato da YHWH a Mosè ed Aronne: *Questo mese sarà per voi l'inizio dei mesi...* Si tratta, indubbiamente di un inizio solenne. Il comando di YHWH consiste nella prescrizione per la celebrazione della pasqua:

l'**agnello** con il cui sangue bisognerà intingere gli architravi delle porte delle case israelitiche (12,3-14);

gli **azzimi**, con i sette giorni di celebrazione (12,15-20);

seguono le **prescrizioni** che Mosè dà **agli anziani** d'Israele (12, 21-28);

finalmente si arriva al racconto della **decima piaga**, ciò che motiva tutto quanto precede (12,29-34) ed un accenno alla **spogliazione degli egiziani** da parte degli israeliti (quasi una beffa) (12, 35-36);

la **partenza di Israele** con specificazioni numeriche (12,37-42);

specificazioni sulla **celebrazione della pasqua** (12,43-51) con la legge della **consacrazione dei primogeniti** (13,1-16).

Carattere composito: genere narrativo e legislativo (per la prima volta).

Racconti antichi (per la teoria documentaria fonte J) ripresi e sistemati da D (VII sec.) e P (secc.VII-V)

12,1-4 P

v. 2 **Abib** (spiga - primavera). Dopo l'esilio sarà chiamato Nisan. L'anno comincia da Abib. È una sottolineatura sacerdotale dovuta al cambiamento del calendario ebraico con la riforma di Giosia. Precedentemente si faceva iniziare l'anno dall'equinozio di autunno (dal punto di vista agricolo, più logico) ma troppo soggetto agli influssi babilonesi, naturisti e mitici.

v. 3 **Edah** (da j'd) = convenire - comunità; termine usuale in epoca post-esilica. Nel v. 6 **Kahal** (da khl) = convocazione

v. 6 **maschio**... la fonte della vita - e della vita migliore

v. 7 **asperione**, rito apotropaico

v. 8 ss. tutti i particolari fanno pensare ai **pasti-sacrifici dei nomadi**, consumati nell'accampamento notturno dopo la tappa del viaggio.

v. 11 **Pesah**: passando dall'aramaico, arriva al greco pascha. forse **zoppicare, saltellare - danzare**. Mimo della partenza? Ma anche saltare oltre (Is 31,5.. interpretazione tradizionale = passaggio).

vv. 12-14: dalla **ritualità naturista** alla **Pasqua storica**

v. 14 lo **Zikkaron**

12,15-20 J+P

Come se originariamente si trattasse di due **feste distinte**

Pane **senza lievito**, non fermentato: connesso con l'idea, diffusa in medio oriente, della **purezza** (la fermentazione come processo di corruzione). Originariamente però connesso con il **passaggio al nuovo** raccolto: tutto ciò che c'è di vecchio va eliminato.

12,21-27 J+D

Linguaggio liturgico: immolare (sacrificare) la pasqua

vv. 26-27: **abodah**

12, 29-36

l'ultima **piaga** si segue lo stesso schema della descrizione delle prime nove piaghe.

12, 43-51

Pasqua è un mistero del solo popolo di Dio, della comunità di Israele. Preoccupazione propria del periodo in cui Israele ospita molti stranieri. Lo straniero qui è il non integrato, che non condivide la vita profonda della comunità. Infatti lo ebed, il servo, è ammesso perchè partecipa della vita familiare, così come l'ospite che soggiorna.

Senza spezzarne alcun osso: integrità e unità della vita familiare; si tratta, inoltre, di un'offerta che dev'essere completa, senza asportazioni di pezzi.

13,3-10

spiegazione del rito degli azzimi. ricordati...oggi voi partirete: l'esodo - liberazione è vissuto ogni volta, ogni anno.

13,9: tatuaggio? filatterie in uso tardivamente.

13,1-2.11-16

La consacrazione dei primogeniti

Dal cap. 3 abbiamo trovato il riferimento ad una **festa tradizionale** degli ebrei: 5,1; 10,9; che comportava il sacrificio di bestiame 3,18... come servizio tradizionale 7,17; 8,1... 10 volte il verbo servire nel senso culturale. Tradizione J: **culto pre-pasquale**.

Questo mese sarà per voi l'inizio dei mesi...

Fino a Es 12,2 non abbiamo osservato connotazioni temporali (12,8.10.15.16.19.18) sottrazione dalla ciclicità e affidamento al dinamismo del tempo, nelle sue tre dimensioni di passato, presente e futuro.

E nel tempo, la notte appare essere il tempo decisivo (12,29 il Signore colpì i primogeniti; 12,30 ci fu un grande grido in Egitto; il Faraone convocò Mosè ed Aronne; 12,42 la notte della veglia...)

(Targum di Es 12,42)

Le quattro notti in cui viene scandita la storia del mondo, in particolare di Israele. Terza nella successione, la notte dell'Esodo è tuttavia quella centrale.

Questa è la notte predestinata e preparata per la liberazione nel nome di Jhwh, all'uscita dei figli di Israele liberati dalla terra d'Egitto. Infatti quattro sono le notti iscritte nel libro dei Memoriali.

1.1 La notte della creazione

(**creare**, BR': produrre il miracolo dell'esistenza nuova)

Is 45,12:Io ho fatto la terra e su di essa ho *creato* l'uomo. Usato anche per Israele Is 43,1. Anche futura: crea in me o Dio un cuore puro (Sal 51,12)

Dunque non "produrre qualcosa dal nulla"

«La prima notte fu quella in cui JHWH si manifestò sul mondo per crearlo: il mondo era deserto e vuoto, e le tenebre erano diffuse sulla faccia della terra. La Parola di JHWH era la luce e illuminava. Ed egli la chiamò prima notte.»

L'identità di innervatura tra racconto di creazione e di liberazione, la vedremo ancora, chiaramente, con l'attraversamento del mare.

1.2 la notte di Abramo e Isacco

attesa del figlio e sacrificio: ricordo dell'**alleanza** con Abramo e della **promessa** che si realizza incoativamente con il figlio

«La seconda notte fu quando JHWH si manifestò ad Abramo di ormai cento anni, e a Sara sua moglie di ormai novant'anni, perchè si compisse la Scrittura: Abramo avrà un figlio a 100 anni e Sara a 90 anni. E Isacco aveva 37 anni quando fu offerto sull'altare: i cieli discesero e si abbassarono, e Isacco vide le loro perfezioni e i suoi occhi si oscurarono a causa delle loro perfezioni. E la chiamò seconda notte.»

1.3 la notte dell'esodo

«La terza notte fu quando JHWH si manifestò contro gli Egiziani nel cuor della notte: una mano uccideva i primogeniti degli Egiziani e la sua destra proteggeva i primogeniti di Israele, perchè si compisse la parola della Scrittura: mio figlio primogenito è Israele. E la chiamò terza notte.»

1.4 la notte della nuova creazione alla fine dei tempi

Il **nuovo** come categoria che comanda i testi profetici e che ispira la speranza nella liberazione definitiva (cfr Is 43, 16-21; Ez 36,26ss.). Attesa che diventa apocalittica, finale per le insufficienti realizzazioni storiche.

«La quarta sarà quando il mondo giungerà alla fine per essere dissolto. I gioghi di ferro saranno spezzati e le generazioni dell'empietà annientate. E Mosè uscirà dal deserto (...) Uno camminerà in testa al gregge e l'altro camminerà in cima a una nube; e la sua Parola camminerà tra i due, e tutti cammineranno assieme.»

Un unico disegno, dunque, dalla creazione all'apocalisse.

«È questa la notte della Pasqua per il nome di JHWH: notte stabilita e riservata per la salvezza di tutte le generazioni di Israele. »

Nella Pasqua ebraica, storicizzazione delle feste primaverili, non si perderà completamente l'aspetto "primaverile" della festa: nel primo giorno della settimana pasquale il giudaismo celebrerà la "benedizione della rugiada". Pur privilegiando il tempo rispetto allo spazio, non ci sarà mai per Israele incompatibilità tra natura e storia, l'una rimanda all'altra ed entrambe sono teatro dell'intervento divino.

È un aspetto sul quale possiamo fare una riflessione. Gesù ha continuato su questo tono, con un recupero del mondo creato mai sottovalutato rispetto anche alle attese escatologiche. L'intervento di Dio nella storia, la storicizzazione delle feste agricole, non ci debbono far dimenticare totalmente il semplice ringraziamento e l'accoglienza del creato che furono il presupposto più antico sul quale si innestò l'intervento di Dio. **Dalla presenza nella natura alla sua presenza nella storia.** Ci aiuta, credo a riprendere l'atteggiamento concreto di Gesù verso l'uomo e la sua storia concreta. Gesù, con la sua Pasqua liberatrice, così come con tutta la sua azione taumaturgica, si occupa in concreto di persone, non di anime, come in una concezione eccessivamente spiritualistica ci siamo abituati a fare noi cristiani (preti in cura d'anime!).

Il messaggio dell'esodo, coerentemente a quanto detto, prevede la celebrazione, la *abodah* di Dio, solo da parte dell'uomo libero. Il rapporto con Dio inizia e porta, deve portare ad una libertà che permetta di stargli davanti. Scrive Neher in *Moïse et la vocation juive* (Paris 1956): «L'esodo è un evento globale ed indivisibile, fisico, sociale e politico, una liberazione del corpo e dell'anima».