

ANTROPOLOGIA BIBLICA

Prof. Carmelo Raspa

L'ebraismo non presenta trattati sistematici di antropologia, ma registra in tutta la sua tradizione, da quella talmudica a quella chassidica il problema dell'uomo e del suo incontro con se stesso e con l'altro.

Abbiamo privilegiato nel nostro intervento l'approccio midrashico e quello chassidico nella mediazione di Martin Buber nel suo breve, ma intenso scritto *Il cammino dell'uomo*.

Si seguirà pertanto il seguente ordine:

1. Explicatio terminorum: cos'è, in breve, la letteratura rabbinica.
2. Perché l'uomo fu creato solo? Le diverse risposte del midrash.
3. "Adamo, dove sei?": dal nascondimento al ritorno verso se stessi.
4. Il ritorno da sé all'altro, via alla gioia.

1. *"Explicatio terminorum": cos'è, in breve, la letteratura rabbinica.*

a) *le jeshivot*

Un'immagine appropriata per illustrare le caratteristiche dell'ebraismo è costituita dalle *jeshivot* (dal verbo *jashab*, "stare seduti"), le "accademie" rabbiniche dove si studia la tradizione di Israele, che in tal modo si definisce come il popolo dello studio. Così le disegna B. Carucci Viterbo:

"Nelle *jeshivot* si studia l'argomento prima della lezione, che verrà impartita dal maestro su una base già nota ai discepoli. Ma ciò che è più evidente è la modalità sonora nella quale si svolge lo studio: tanto è il silenzio la cifra caratteristica del mondo occidentale e della biblioteca, luogo deputato alla lettura solitaria e mentale – si pensi alla iconografia rinascimentale dell'intellettuale solo tra i libri – tanto è il rumore l'elemento che contraddistingue le grandi sale nelle quali gli studenti studiano nelle *jeshivot*: i discepoli, a coppie, discutono ad alta

voce, spesso gesticolando, alzandosi, muovendosi; tutto ciò tra altre decine, a volte centinaia, di coppie che fanno altrettanto”¹.

Ciò che contraddistingue le scuole ebraiche e che le differenzia da quelle occidentali è il primato dell’oralità: si studia, si insegna e si apprende attraverso la voce umana e, dunque, attraverso la relazione, esemplare quella tra maestro e discepolo. Il testo scritto è solo un ausilio, ma è molto più onorevole ricordare e dire ciò che si deve ricordare e dire.

b) Torah scritta e Torah orale

Alla domanda: “Cosa si studia nelle *jeshivot*?” si risponde: “La Torah”. La Torah, normalmente tradotta con il termine “legge”, significa più esattamente “insegnamento”. La radice del termine dà pure l’idea di indicare una direzione o di tirare una freccia o di mirare il bersaglio, come pure evoca la luce, il fuoco o il concepimento.

La Torah è stata data a Mosè sul Sinai, come si legge all’inizio del trattato mishnico Abot (trad. it.: Padri):

“Mosè ricevette la Torah dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani, gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero agli uomini della grande assemblea. Questi dicevano tre cose: Siate misurati nel giudicare, suscitare molti discepoli e fate una siepe attorno alla Torah” (Abot 1,1).

Il brano, nella sua laconicità, tipica della trasmissione orale, delinea tutto il cammino della Torah dal Sinai all’Israele post-esilico². Si omette di dire, poiché noto, da chi Mosè riceve la Torah, mentre si sottolinea il fatto della ricezione e della trasmissione³ che assicura la continuità della medesima tradizione attraverso le generazioni e per ciò stesso la fedeltà alla Torah “rivelata” al Sinai da parte degli uomini che in tale processo sono coinvolti.

A Mosè sul Sinai fu rivelata tutta quanta la Torah, e cioè la Torah scritta e la Torah orale⁴. La Torah scritta è costituita dai primi cinque libri della Bibbia ebraica, cioè il cosiddetto Pentateuco:

¹ B. CARUCCI VITERBO, *Torah scritta e Torah orale*, in *Parola Spirito e Vita* 43 (2001) 206.

² Gli uomini della Grande Assemblea sono i continuatori della riforma di Esdra e i fondatori della dottrina farisaica in età asmonea. Con loro si stabilisce il legame fra il mondo biblico e quello post-biblico.

³ I verbi usati sono *qibel* (ricevere) e *masar* (trasmettere).

⁴ In Sifre su Dt 33,10 è scritto: “Due Torot furono date a Israele: la Torah scritta e la Torah orale”.

Ebraico – TM	Greco – LXX e Vg
<i>B' resit</i> (in principio)	Γενεσις (Genesi perchè tratta delle origini del mondo, dell'uomo e del popolo d'Israele)
<i>W elleh s mot</i> (e questi sono i nomi)	Εξοδος (Esodo, uscita dall'Egitto)
<i>Wayyiqra</i> (e chiamò)	Λευιτικον (Levitico, leggi attinenti in particolare la tribù di Levi)
<i>B midbar</i> (nel deserto) Oppure <i>Wayydabber</i> (e parlò)	Αριθμοι (Numeri, censimento degli ebrei usciti dall'Egitto)
<i>'elleh hadd barim</i> (queste le parole)	Δευτερονομιον (Deuteronomio o seconda legge rispetto a quella contenuta nei libri precedenti)

La Torah orale può definirsi una tradizione non scritta che si chiama Torah, un insegnamento su tradizioni, leggi e pratiche che sono state trasmesse e custodite oralmente. La Torah orale interpreta e attualizza la Torah scritta perché si possa applicare alla vita.

Esiste, pertanto, un compimento doppio della Torah: con lo studio e con la vita.

c) la Torah compiuta con lo studio: Halakhah e Haggadah

La Torah orale, come anche quella scritta, contengono *halakhah* e *haggadah*. Per *halakhah* (dal verbo *halak*, “camminare”) si intende il complesso di leggi che regolano la vita religiosa e civile del popolo ebraico, come pure la norma ben precisa e fissata che determina l'esecuzione dei precetti, la regola e lo statuto da cui si è guidati; la *haggadah* è tutto ciò che non è *halakhah*. Al dominio della *halakhah* appartengono i 613 precetti che l'ebreo deve osservare: di essi 365, corrispondentemente ai giorni dell'anno, sono negativi, 248, secondo il numero delle membra umane, sono positivi.

La *halakhah* è contenuta nella *Mishnah*, un *corpus* di leggi per regolare la vita del popolo ebraico secondo l'idea del suo redattore Yehoudah ha-Nasi. La *Mishnah* (dal verbo *shanah*, “insegnare e studiare oralmente”) è considerata una seconda Torah: si divide in 6 ordini. Ogni ordine a sua volta è diviso in trattati, i trattati in capitoli e i capitoli in leggi (*mishnaiot*). La *Mishnah* viene commentata, discussa e interpretata nel *bet ha-midrash*, la casa dello studio dei saggi: il dibattito intorno alla *Mishnah* viene chiamato *Gemarah*. La *Mishnah* e la *Gemarah* raccolte insieme formano il *Talmud* (dal verbo *lmd*, “studiare”), l'espressione più alta della cultura ebraica, anche dal punto di vista dell'estensione materiale.

La *Haggadah* (dal verbo *agd*, “raccontare”) è invece contenuta nel *Midrash*, che potremmo definire con molta approssimazione l’esegesi delle Scritture al fine di individuarne il profondo significato spirituale. Il *midrash* si distingue in :

1. *halakhico*, quando cerca di legare una norma ad un passo scritturistico o di ricavare la norma dalla Scrittura stessa;
2. *esegetico*, quando interpreta la Scrittura versetto per versetto o parola per parola;
3. *omiletico*, quando si spiegano le Scritture lette all’interno di una celebrazione culturale.

Considerazioni emerse durante i lavori: confronti.

Il *midrash* spiega perchè il mondo fu creato con la lettera della prima parola del primo libro della Torah e la seconda dell’alfabeto ebraico, la lettera *bet* (vd. *Genesi Rabba* 1,10 su *Gen*1,1; CE 61-62)

I giorni sono disposti in relazione: 1-4; 2-5; 3-6.

La creazione avviene con la parola e secondo separazione: distinzione dal caos ed identità.

Non vi è creazione senza separazione: e la separazione allo stesso tempo genera una coppia. E sarà attraverso la coppia che Dio muoverà la storia della salvezza: da Adamo ed Eva ad Abramo e Sara, Isacco e Rebecca, Giacobbe e Rachele sino a Maria e Giuseppe.

La separazione delle acque manca dell’approvazione “e Dio vide che era buono”: ciò perché in realtà separazione non vi fu. Fu steso solo il firmamento, ma, secondo la tradizione rabbinica, le acque superiori e quelle inferiori erano così legate che neppure Dio riuscì a scioglierle, segno questo che dove c’è troppa unione, un’unione possessiva, Dio non può entrare.

A immagine secondo somiglianza: *selem* indica la riproduzione, la copia concreta , in certi casi l’idolo; *demut*, più astratto, indica la somiglianza, la corrispondenza. Hillel in *Gen* 9,6 affermerà che chi versa il sangue (*dam*) sopprime la somiglianza (*demut*), proprio perché viene citato il versetto 26 di *Gen*, ma senza il termine *demut*. Solo la resurrezione operata da Dio in Cristo restituirà al cadavere, che è *selem* e che come tale grida al cospetto di Dio, come Abele e come Cristo, la pienezza di senso sottratta al momento dell’uccisione, cioè la *demut*. Ma in tal modo essa si pone come redenzione per l’uccisore, se è vero che Dio in Cristo lo ama in quanto peccatore.

L’immagine la somiglianza sono da mettersi in relazione alla dualità sessuale: maschio (convesso) e femmina (concavo), cioè *zakar* e *neqevah*. Barth afferma che l’essere immagine e somiglianza di Dio da parte dell’uomo si manifesta in questo essere dell’uomo maschio e femmina, l’uno di fronte all’altro. E la tradizione rabbinica lo spiega così: l’uomo non può venire all’esistenza senza la donna, né la donna senza l’uomo, né entrambi senza la *Shekinah*. La coppia sarà lo

strumento per portare avanti la storia della salvezza e nella relazione uomo-Dio si userà sempre questa immagine.

L'uomo è messo lì per lavorare e custodire: ma siccome tutto era già pronto e non v'era bisogno di lavoro, la tradizione ebraica pensa si tratti del culto (preghiera) e del Talmud Torah.

L'uomo nomina, definisce e prende possesso partecipando, per volere di Dio, alla sua stessa opera creatrice attraverso la parola. La creazione è ancora muta e priva di senso se l'uomo non la definisce e se ne "impossessa" attraverso un atto di linguaggio che fa uscir fuori le cose e gli animali dall'aureo silenzio dell'intimità divina. Tutto questo proviene dal fatto che non è buono (*tob*) che l'uomo sia solo: deve avere qualcuno *kenegedo*, cioè che gli stia di fronte e contro (non simili). Non trovando questo "di fronte" negli animali, Dio pensa alla donna: ed anche se nella preghiera ebraica l'uomo ringrazia di non esser nato donna, è pur vero che la donna è tenuta in alta considerazione nella tradizione di Israele, la quale afferma che senza la donna l'uomo è senza aiuto, senza gioia, senza benedizione, senza perdono, senza vita, senza benessere e diminuisce la somiglianza. Tutti i termini di cui sopra si legano alla vita, alla storia biblica, al rituale delle preghiere e delle feste ebraiche. Adamo dorme: è anche il sonno dell'angoscia di chi è solo. Dio quasi entra nella sua carne per strappargli un'alleanza, quella con la donna.⁵ Solo allora l'uomo, che in entrambi i racconti della creazione era rimasto in silenzio, pronuncia le sue prime parole.

2. Perché l'uomo fu creato solo? Le diverse risposte del midrash.

Il nostro studio è guidato dal passo della Scrittura che recita: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza" (Gen 1,27) quale punto d'avvio per la conoscenza di se stessi e degli altri. Una conoscenza che si attua e si approfondisce mediante l'incontro: l'io si percepisce e si conosce attraverso il tu. Ecco perché "l'uomo" del passo biblico sopra citato, l'*adam*, è bene intenderlo come "umanità".

Eppure rimane il fatto che l'*adam* è creato solo, come constata Dio stesso in un'affermazione al negativo: "Non è bene che l'uomo sia solo" (Gen 2,18). Lo stesso libro della

⁵ Secondo un'interpretazione rabbinica, non scevra di humor, Dio si disse: "Da dove lo formerò? Non dalla testa per cui non si erga fieramente (cf. s 3,16); né dagli occhi perché non sia esageratamente curiosa; né dagli orecchi, rischierebbe di essere indiscreta; né dalla nuca che favorirebbe il suo orgoglio. Se la tirassi fuori dalle mani rischierebbe di essere intrigante, dai piedi sarebbe vagabonda, dalla bocca, mitomane; dal cuore, gelosa; Ma ecco, la voglio formare da una costola, da un organo staccato dall'uomo. E tutte le membra che saranno formati in essa diranno: "tu sarai una donna modesta".

San Tommaso trae una lezione più profonda da questa storia della costola con confronti vicinissimi a quelli del midrash. "E' stato opportuno, dice, che la donna sia stata formata dalla costola dell'uomo. Prima di tutto per significare l'unione che deve esserci tra l'uomo e la donna. Questa non è stata formata dalla testa perché non deve dominare l'uomo, né dai piedi perché non sia sottomessa a lui come una schiava"

Sapienza, parlando della sapienza in relazione alla creazione dell'uomo così si esprime: "Essa protesse il padre del mondo, formato per primo da Dio, quando fu creato solo" (Sap 10,1).

Perché la creazione dell'uomo presenta insieme gli aspetti della relazionalità e della solitudine? Esiste nella solitudine un qualcosa che dica il rapporto dell'uomo all'altro?

La tradizione ebraica registra come problematica la creazione dell'uomo, oggetto di inquietudine per Dio e di dibattito fra gli angeli e le virtù⁶:

“ Disse Rabbi Berechia: mentre il Signore stava per creare il primo uomo, previde che da lui sarebbero derivati i giusti e i peccatori e pensò: se io creo l'uomo, ne verranno i peccatori; e se non lo creo, come sorgeranno i giusti? Allora il Santo, Benedetto Egli sia, allontanò da sé il pensiero dei peccatori e, unitosi all'attributo della clemenza, creò l'uomo.

Disse Rabbi Simon: quando il Signore si accinse a creare l'uomo, gli angeli del servizio divino si divisero in gruppi e in schiere; alcuni dicevano: «sia creato»; altri: «non sia creato». A questo fatto si richiama il verso che dice: *«la bontà e la verità si incontrarono, la carità e la pace si baciaron»* (Sal 85,11). Infatti la Bontà andava dicendo: «sia creato l'uomo che è destinato a fare opere buone»; la Verità, invece, andava dicendo: «si desista dal creare l'uomo che è pieno di falsità». La Carità andava dicendo: «sia creato l'uomo che è destinato a opere di bene»; e la Pace, invece: «si desista dal crearlo, perché è causa di contese». Allora il Santo, Benedetto Egli sia, prese la verità e la gettò a terra, conforme a quanto è detto: *«gettasti a terra la verità»* (Dn 8,12). A questo punto, allora, gli angeli del servizio divino dissero: «Signore, Tu disprezzi e abbassi quella che è la Tua insegna (la verità)? Risorga la Verità dalla terra!». È detto infatti: *«la verità dovrà spuntare dalla terra»* (Sal 85,12).

Dio pertanto indugia a creare l'uomo, dal quale sarebbero derivati insieme giusti e peccatori: alla fine è però tale diversità a far decidere Dio e a far tacere le proteste della verità e della pace, che si troveranno ad abitare non più nei cieli, ma sulla terra, dove sarà la ricerca dell'uomo a riportare alla luce, a farle risorgere.

Il fatto che l'uomo, composto dalla polvere proveniente da tutte le parti della terra⁷, sia stato creato solo è spiegato dalla tradizione rabbinica in senso relazionale e tipologico⁸:

⁶ Citiamo qui BereshitRabbah 8,4-5 su Gen 1,26 nella traduzione di R. PACIFICI, *Midrashim. Fatti e personaggi biblici*, Fabbri Editore, Milano 1997, 27. Stessi racconti in L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio*, Adelphi, Milano 1999², 64-66.

⁷ b.Sanhedrin 38ab.

“L’uomo fu creato solo (come progenitore del genere umano), perché da ciò si deducesse che chiunque distrugge una vita umana è come se distruggesse un mondo e viceversa chi salva una vita è come se salvasse il mondo intero. Inoltre, l’uomo fu creato secondo un unico tipo, per il buon andamento della società, affinché un uomo non dicesse all’altro: mio padre è superiore a tuo padre. E inoltre perché gli eretici non dicessero: vi sono molti poteri in cielo (come vi sono molti tipi di uomini sulla terra). Infine l’uomo fu creato secondo un tipo unico per dimostrare la grandezza del Santo, Benedetto Egli sia: perché mentre gli uomini coniano varie monete secondo uno stampo e tutte sono uguali, il Signore ha foggato un uomo sul tipo del primo, ma, ciò nonostante, gli uomini non sono identici fra di loro. Così ognuno ha il dovere di affermare: «il mondo è stato creato per me!».

La solitudine al momento dell’atto creativo permette di inscrivere, pertanto, nell’uomo le diverse tipologie dei caratteri umani. Essa risulta allora legata alla relazione, annullando ogni ostilità e desiderio di possesso e permettendo l’incontro fra le diversità. Infatti, così si esprime ancora la tradizione ebraica in b. Sanhedrin 38a:

“Insegnano i nostri Maestri: perché l’uomo fu creato solo? Perché i giusti non vengano a dire: «noi siamo discendenti di un giusto»; e analogamente i peccatori non dicano: «noi discendiamo da un peccatore!».

Secondo un’altra spiegazione, l’uomo fu creato solo per evitare le contese tra le varie famiglie. Che se queste, infatti, sono in lite, ora che l’uomo fu creato solo, quanto maggiormente sarebbero state in lotta se, per esempio, gli uomini originari fossero stati due?

Secondo un’altra spiegazione, l’uomo fu creato solo a motivo dei ladri e dei violenti: se questi, infatti, rubano e fanno violenza, ora che l’uomo fu creato solo, quanto maggiormente farebbero violenza ed eserciterebbero il furto se gli uomini originari fossero stati due?

E perché le fisionomie degli uomini non sono perfettamente eguali tra loro? Affinché un uomo, vedendo una bella casa o una bella donna, non dica: «è mia!».

3. *“Adamo, dove sei?”: dal nascondimento al ritorno verso se stessi.*

⁸ b.Sanhedrin 37a sempre nella traduzione di R. PACIFICI, *Midrashim*, op. cit., 28.

M. Buber apre il suo prezioso libretto *Il cammino dell'uomo*⁹ con un racconto chassidico, appartenente cioè al movimento spirituale ebraico mitteleuropeo¹⁰, che ripropone la domanda rivolta da Dio ad Adamo: “Uomo, dove sei?” (Gen 3,9). È una domanda che smaschera – afferma Buber – il pericoloso congegno della falsità cui l'uomo ricorre per sfuggire la propria esistenza. E Buber commenta:

“È una situazione caratterizzabile con estrema precisione: l'uomo non può sfuggire all'occhio di Dio, ma, cercando di nascondersi a lui, si nasconde a se stesso”¹¹.

Lasciarsi trovare dalla domanda di Dio significa allora un ritornare a se stessi che si configura come cammino:

“Adamo affronta la voce, riconosce di essere in trappola e confessa: ‘Mi sono nascosto’. Qui inizia il cammino dell'uomo. Il ritorno decisivo a se stessi è nella vita dell'uomo l'inizio del cammino, il sempre nuovo inizio del cammino umano. Ma è decisivo, appunto, solo se conduce al cammino: esiste infatti anche un ritorno a se stessi sterile, che porta solo al tormento, alla disperazione e a ulteriori trappole”¹².

Il cammino non è uguale per ogni uomo: l'ebraismo non concepisce la ripetizione pedissequa della tradizione o del passato, al contrario insiste sulla capacità di innovazione di ognuno nel solco di ciò che si è ricevuto.

La solitudine dell'uomo creato da Dio, del primo come di tutti gli altri dopo di lui, diventa allora manifestazione della sua unicità e irripetibilità:

“In ognuno c'è qualcosa di prezioso che non c'è in nessun altro. Ma ciò che è prezioso dentro di sé, l'uomo può scoprirlo solo se coglie veramente il proprio sentimento più profondo, il proprio desiderio fondamentale, ciò che muove l'aspetto più intimo del proprio essere”¹³.

⁹ M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Qiqajon, Bose 1990.

¹⁰ La storia della spiritualità chassidica attraverso i suoi rappresentanti è illustrata ampiamente dallo stesso M. BUBER, *I racconti dei Hassidim*, Guanda, Parma 1992, XV-LXXXIII.

¹¹ M. BUBER, *Il cammino*, op. cit., 22.

¹² *ibid.*, 23.

¹³ *ibid.*, 29-30.

Si tratta di non rassegnarsi ad un essere dato, di costruirsi come essere umano attraverso la creazione di un senso. Lo esprime bene Moni Ovadia nel suo libro *Vai a te stesso*¹⁴:

“Una delle poche cose per le quali valga la pena vivere è la costruzione di se stessi come un vero essere umano. Nascere uomini è qualcosa che a tutti noi tocca come condizione gratuita [...]. Fare di noi qualcos'altro, diventare quell'essere umano che è stato fondato dal processo di liberazione, è il capolavoro a cui l'uomo dovrebbe dedicare tutta la propria vita [...]. Produrre, consumare, generare scorie fanno parte di una sorta di sopravvivenza bioeconomica. La vita è dare a questa sopravvivenza bioeconomica un senso. E questo non può arrivarci per generosa concessione altrui. Costruire questo senso è entrare in guerra, una guerra che non si conduce con le armi, ma con il pensiero, con le emozioni, i sentimenti, con il processo di conoscenza”¹⁵

Il cammino dell'uomo non esula pertanto dall'ordinarietà del quotidiano, quella che Ovadia chiama “sopravvivenza bioeconomica”, bensì valorizza la realtà scoprendone il senso e conferendole significato: in tal modo si realizza la conoscenza di sé. È una “silenziosa dedizione” a quanto si vive e ci vive accanto.

Luoghi privilegiati per l'acquisizione di tale conoscenza sono l'ascolto e il mondo che si ama. Così scrive Ovadia circa il primo aspetto:

“La conoscenza è un mettersi all'ascolto, è un'operazione di sintonia che permette di udire quella voce, che ti chiama verso la libertà e verso la conquista della dignità di essere umano [...]. Andare a se stessi è il presupposto per costruire la propria libertà e la propria identità. Ma come è detto sapientemente nel nostro Sud, *nessuno nasce imparato*. Mettersi all'ascolto di se stessi significa allora stabilire un ponte, una sintonia tra la propria interiorità e la *anteriorità* che ha generato il cammino dell'essere umano”¹⁶.

M. Buber esprime bene l'altro aspetto, quello dell'attenzione al mondo come ritorno a se stessi:

¹⁴ M. OVADIA, *Vai a te stesso*, Einaudi, Torino 2002.

¹⁵ *ibid.*, 7.

¹⁶ *ibid.*, 8-9.

“La nostra autentica missione in questo mondo in cui siamo stati posti non può essere in alcun caso quella di voltare le spalle alle cose e agli esseri che incontriamo e che attirano il nostro cuore; al contrario, è proprio quella di entrare in contatto, attraverso la santificazione del legame che ci unisce a loro, con ciò che in essi si manifesta come bellezza, sensazione di benessere, godimento. Il chassidismo insegna che la gioia che si prova a contatto con il mondo conduce, se la santifichiamo con tutto il nostro essere, alla gioia in Dio [...]. L'uomo deve allontanarsi dalla natura solo per ritornarvi rinnovato e per trovare, nel contatto santificato con essa, il cammino verso Dio”¹⁷.

Lo stesso Ovadia considera la qualità delle relazioni come il tempo del deserto che restituisce all'uomo la consapevolezza di sé e sottolinea l'importanza per ogni uomo di seguire un maestro che guidi il cammino della conoscenza di sé.

Excursus: necessità della relazione maestro discepolo

Nella nostra esposizione ripercorreremo l'eccellente articolo di un maestro – possiamo anche definirlo un pioniere – per ciò che concerne lo studio dell'ebraismo da parte cristiana: si tratta di P. Lenhardt, della Congregazione dei fratelli di Sion, il fondatore del Pontificio Istituto “Ratisbonne” di Gerusalemme, sino a qualche anno fa, prima che la Congregazione dell'educazione cattolica ne sospendesse le attività, l'unico centro cristiano in Israele e nel mondo in cui la questione dell'ascolto della tradizione ebraica veniva seriamente affrontata.

P. Lenhardt tratta della relazione maestro – discepolo in un articolo in francese apparso in RSR nel 1978 dal titolo *Voies de la continuité juive. Aspects de la relation maître-disciple d'après la littérature rabbinique ancienne* (in RSR 66/4 (1978) 489-516).

La catena della tradizione

Lenhardt muove dal racconto breve della storia della Torah che apre il trattato mishnico Abot (trad. it.: Padri):

“Mosè ricevette la Torah dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani, gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero agli uomini della grande assemblea. Questi dicevano tre cose: Siate misurati nel giudicare, suscite molti discepoli e fate una siepe attorno alla Torah” (Abot 1,1).

¹⁷ M. BUBER, *Il cammino*, op. cit., 31-32.

Il brano, nella sua laconicità, tipica della trasmissione orale, delinea tutto il cammino della Torah dal Sinai all'Israele post-esilico¹⁸. Si omette di dire, poiché noto, da chi Mosè riceva la Torah, mentre si sottolinea il fatto della ricezione e della trasmissione¹⁹ che assicura la continuità della medesima tradizione attraverso le generazioni e per ciò stesso la fedeltà alla Torah “rivelata” al Sinai da parte degli uomini che in tale processo sono coinvolti. Così si esprime P. Lenhardt:

“La Torah divina, la Parola oggettiva di Dio che si rivela, non è conosciuta che attraverso degli uomini che l'hanno ricevuta, l'hanno trasmessa e la trasmettono ancora nella relazione maestro-discepolo. Si comprende allora perché gli uomini della Grande Assemblea mettano al centro del loro insegnamento le parole: Suscite molti discepoli” (492).

A Mosè sul Sinai fu rivelata tutta quanta la Torah, e cioè la Torah orale e quella scritta: la limitazione alla Torah scritta, infatti, non avrebbe necessitato dell'istituzione del discepolato. L'esistenza e il primato della Torah orale su quella scritta legittimano la relazione maestro-discepolo, necessaria a custodire e far conoscere nel tempo l'unica rivelazione del Sinai. Per questo stesso motivo, nel *bet-ha-midrash*, la casa dello studio, ogni affermazione deve poggiare sulla tradizione. La letteratura ebraica (Mishnah, Talmud, Midrash) conserva perciò l'espressione “Disse Rabbi N. al nome di Rabbi N. al nome di Rabbi N.” a sottolineare la continuità dell'insegnamento ricevuto e trasmesso: la sapienza rabbinica, a differenza di quella scritturistica, non è mai anonima e di discepolo in maestro risale fino alla rivelazione del Sinai²⁰. Difatti, tutto ciò che un discepolo ben preparato dirà di fronte al suo maestro – ritengono i saggi di Israele – è già stato detto al Sinai²¹.

¹⁸ Gli uomini della Grande Assemblea sono i continuatori della riforma di Esdra e i fondatori della dottrina farisaica in età asmonea. Con loro si stabilisce il legame fra il mondo biblico e quello post-biblico.

¹⁹ I verbi usati sono *qibel* (ricevere) e *masar* (trasmettere).

²⁰ Cfr. *Deti di Rabbini*, (a cura di A. Mello), Introduzione, Bose 1993, 26.

²¹ j.Peah 2,6; 17a.

Se Mosè è il destinatario di una rivelazione unica, la comunità d'Israele è il beneficiario della stessa. La Torah che Mosè riceve al Sinai è infatti destinata a tutti i figli di Giacobbe: anzi egli la riceve direttamente dalla bocca del Santo, Benedetto Egli sia, a nome loro. La comunità la custodisce e la interpreta, attualizzandola secondo le mutate esigenze dei tempi: la Torah non è più in cielo, ma è stata donata ai figli dell'uomo. Essa diventa interpretazione, secondo le regole ermeneutiche stabilite nel *bet-ha-midrash*, non rispettare le quali significa incorrere nella scomunica²². Afferma P. Lenhardt:

“Questo vuol dire che la Torah è stata consegnata al popolo rappresentato dai Saggi, i quali decidono non più secondo l'ispirazione diretta dello Spirito Santo o l'ascolto della voce dal cielo, ma secondo la maggioranza delle voci” (498).

La relazione maestro-discepolo si fonda, pertanto, diacronicamente sulla rivelazione sinaitica a Mosè e sincronicamente sulla comunità, che di Mosè possiede lo stesso Spirito per trasmettere ed interpretare la Torah. Si racconta che Rabbi Hillel²³, interrogato su una norma circa l'immolazione a Pasqua, non ricordando più ciò che i suoi maestri, Shemajah e Avtalion, avevano insegnato in merito, così affermasse:

“Questa *halakhah* l'ho udita, ma l'ho dimenticata! Comunque lasciate fare a Israele: se non sono profeti, sono figli di profeti!” (j.Pesahim 6,1; 33a).

La relazione maestro-discepolo registra, così, una doppia fedeltà, a Mosè e alla comunità; allo stesso tempo, in virtù di questa stessa fedeltà, essa si delinea come l'agente di controllo del processo interpretativo della Torah operato da tutti i membri della comunità d'Israele e che diviene Torah esso stesso.

²² Il principio della Torah data agli uomini per essere interpretata secondo determinate regole ermeneutiche come pure il racconto dell'amara vicenda di Rabbi Eliezer ben Hyrkanos, maestro del I sec. d. C., che a tale regole venne meno, si ha in b.Baba Metzia 59b.

²³ Autorevole maestro della fine del I sec. a. C. Insieme a Shammaj costituisce l'ultima delle cosiddette cinque coppie, in ordine:

1. Josè ben Jo'ezer di Zeredà e Josè ben Jiochanan
2. Jehoshua ben Perachjà e Nittaj l'Arbelita
3. Jehudà ben Tabbaj e Shimon ben Shetach
4. Shemajah e Avtalion
5. Hillel e Shammaj

La catena della tradizione assicura la fedeltà del discepolo all'insegnamento ricevuto dal proprio maestro e, in ultima istanza, alla rivelazione sinaitica. La fedeltà al maestro si configura, pertanto, come un dovere religioso: lo esprime bene Rabbi Aqiba²⁴ interpretando il passo di Dt 6,13: "Tu temerai il Signore tuo Dio". Prima della parola "il Signore" il testo ebraico presenta la particella *'et* che regge il caso accusativo: Rabbi Aqiba la interpreta nel senso del timore dovuto al maestro da parte del discepolo²⁵. Commenta P. Lenhardt:

"Per questo i Saggi, che donano la Torah, debbono essere rispettati nella linea del rispetto dovuto a Dio. I Saggi, come il padre e la madre, donano la vita che viene da Dio. Non si riceve la vita senza genitori, non si riceve la Torah indipendentemente dai Saggi e dalla comunità che essi rappresentano" (504).

La fedeltà configura la relazione maestro-discepolo nei termini del servizio. Che il discepolo sia un servitore del maestro è rilevato dalle Scritture: Giosuè è chiamato il servitore (*mesharet*)²⁶ di Mosè (Es 24,13; 33,11; Gs 1,1) sin dalla sua giovinezza (Nm 11,28). Anche di Eliseo la Scrittura afferma non che egli studiò alla scuola di Elia, ma che egli versò l'acqua sulle mani di Elia (2Re 3,11), il che, secondo l'interpretazione dei maestri ebrei, delinea il servizio del discepolo al maestro²⁷. Un servizio che si configura come vita in comune, all'interno della quale il discepolo presta servizio al maestro in tutte le necessità del vivere quotidiano. È nella vita di ogni giorno che il discepolo può apprendere dalla bocca del maestro quanto la Torah stabilisce per il vissuto personale e comunitario degli uomini. Non è un caso, allora, che la letteratura rabbinica intenda con l'espressione "servire il proprio maestro" il ricordarsi delle sue parole e dei suoi insegnamenti. Soltanto colui che è stato un discepolo fedele al servizio del proprio maestro potrà a sua volta divenire maestro in Israele. Così un commento anonimo a Dt 34, 7 che così recita: "Mosè aveva 120 anni quando morì":

"Egli fu uno dei quattro che vissero 120 anni. Ecco chi sono gli altri: Hillel l'anziano, Rabban Yohanan ben Zakkai e Rabbi Aqiba. Mosè visse 40 anni in Egitto, soggiornò 40 anni a Madian e servì

²⁴ Autorevole maestro del I sec. d. C., forse il più grande e il più celebre. Dopo aver appoggiato la seconda rivolta antiromana, al fallimento di quest'ultima si assunse il compito di custodire la scrittura e la dottrina ebraica.

²⁵ b.Pesahim 22b.

²⁶ Si utilizza il termine *mesharet* preferendolo al termine *ebed*: quest'ultimo indica, infatti, il servizio a Dio.

²⁷ b.Berakot 7b.

(shimmesh) Israele per 40 anni. Hillel l'anziano salì da Babilonia a 40 anni, servì (shimmesh) i Saggi 40 anni e servì Israele 40 anni. Rabban Yohanan ben Zakkai fu occupato negli affari 40 anni, servì i Saggi 40 anni e servì Israele 40 anni. Rabbi Aqiba apprese la Torah a 40 anni, servì i Saggi 40 anni e servì Israele 40 anni²⁸.

Come si può ben notare, soltanto di Mosè è detto che servì Israele senza prima passare per l'esperienza del discepolato; per gli altri tre si rileva come il tempo del loro insegnamento in seno al popolo di Israele sia stato proporzionale, anzi corrispondente al tempo del loro essere discepoli. Scrive P. Lenhardt:

“La durata e l'intensità del servizio reso al maestro, ad un maestro che è egli stesso al servizio di Israele, fanno sì che il discepolo riceva tutto dal suo maestro. Egli deve essere persuaso che è così e che ciò che egli ha ricevuto dal suo maestro proviene da Dio” (501).

In questa luce si comprende il senso dell'affermazione di Rabbi Aqiba quando pervenne allo studio della Torah attraverso i maestri: “ Colui che non ha servito i saggi è passibile della pena di morte²⁹”.

...e innovazione

La fedeltà non si risolve in un processo meccanico di ripetizione e di semplice trasmissione, poiché la Torah è ricevuta da uomini che in essa impegnano totalmente la loro vita, compiendola sotto il profilo esegetico attraverso lo studio e sotto il profilo esistenziale attraverso l'azione. La Torah una data a Mosè si esprime così nella molteplicità delle interpretazioni e delle attualizzazioni messe in atto dai molti che la studiano. D'altronde, si può notare con Lenhardt:

“Ogni relazione da maestro a discepolo è parziale, interiore e inferiore rispetto alla ricchezza totale che proviene dall'unica fonte mosaica. Ogni catena di tradizione è relativa alle altre catene con le quali si sviluppa parallelamente, sia per completarle, sia per divergerne” (499).

²⁸ Midrash Tannaim su Dt 34,7: 226.

²⁹ j.Nazir 7; 56 ab.

Un discepolo può avere, successivamente o insieme nel tempo, più maestri: la fedeltà non esige l'esclusività. Si tratta di un principio insito nella cultura ebraica, che è essenzialmente una cultura della discussione³⁰. Il discepolo può dissentire dal maestro, purché le sue argomentazioni siano fondate logicamente secondo le regole del *bet-ha-midrash*; ma allo stesso tempo rimane fedele al suo maestro anche se quest'ultimo cade nell'eresia. La diversità di opinioni non deve generare una divisione all'interno del popolo ebraico:

“La divergenza d'opinione, nel caso in cui essa non è insopportabile e non deve essere eliminata attraverso la squalifica di una delle parti, è considerata come l'espressione legittima della stessa Torah ricevuta e trasmessa da differenti canali” (Lenhardt, 499).

Per cui, se una è la *halakhah*, diverse possono e devono essere le parole di Dio. La Torah che il discepolo riceve dal suo maestro è da lui studiata e vissuta, dunque innovata. L'innovazione (*ḥiddush*) non è necessariamente una novità, ma la “rivelazione” di un aspetto della medesima Torah non ancora esplicitato: la fedeltà, infatti, non si risolve nella pura conservazione e nel conformismo³¹. Inoltre, bisogna rilevare che sono ritenute valide quelle innovazioni conformi alla *halakhah* e, in ultima analisi, alla Torah stessa: i maestri ebrei sono contrari a qualunque nuova dottrina non contenuta nella Torah che aspiri a diventare parte della Torah medesima. Così commenta Lenhardt:

“La buona innovazione è quella che non ha l'ingenuità, o l'impudenza, di presentarsi come una creazione interamente nuova, quella che, nella fedeltà e nel rispetto, esplicita ciò che era implicito, utilizza ciò che era tenuto in riserva, rileva attraverso il nuovo la ricchezza dell'antico” (509).

³⁰ Per questo aspetto essenziale della tradizione ebraica vd. R. FONTANA, *Tarbut-HaMaḥloqet. Una cultura della discussione*, in *CR 2* (1997) 118-135.

³¹ Un discepolo che sa innovare è una consolazione per il suo maestro: Rabbi Eliezer, al momento della morte, non gradì se non le parole del suo discepolo Rabbi Aqiba, il quale, a differenza degli altri che facevano l'elogio del maestro, si presentò a lui elogiando la sofferenza: vd. b.Sanhedrin 101ab; Sifré su Dt 6,5: 57-58.

La relazione maestro-discepolo, secondo la prospettiva ebraica, sconfigge il male, che altro non è se non il dubbio circa l'esistenza e la presenza di Dio e, conseguentemente, sull'identità e il destino dello stesso Israele. Il dubbio, che è un moto interiore, si oggettiva nella persona di Amalek, secondo l'interpretazione che la *gematria* ebraica dà di questo nome. Amalek compare al cap. 17 del libro dell'Es.: per combatterlo e sconfiggerlo Mosè ordina a Giosuè: "Scegli per noi alcuni uomini ed esci in battaglia contro Amalek" (Es 17,9). L'interpretazione dei maestri si concentra sull'espressione "per noi": essi ricavano da qui che Mosè ha posto sullo stesso suo livello il suo discepolo Giosuè. Ciò perché solo un rapporto di continuità e di coesione può debellare il male che è il dubbio:

"Rabban Gamaliel dice: 'Procurati un maestro, evita ciò che è dubbio e non prelevare le decime con eccessiva approssimazione' (Abot 1, 16).

Riconoscendo Giosuè come suo pari, Mosè ha adempiuto il precetto secondo il quale un maestro deve aver caro l'onore del suo discepolo così come il discepolo tiene all'onore del suo maestro. L'onore, il *Kabod*, è la consapevolezza del maestro che solo un discepolo potrà fecondare e perpetuare il suo insegnamento: questo sconfigge il dubbio, Amalek. Il dubbio mina l'integrità di Dio: nel brano appaiono, infatti, nella forma tronca il suo nome come anche la menzione del suo trono; allo stesso tempo, il dubbio disgrega Israele, se è vero che *Refidim*, luogo della battaglia, ha le stesse lettere della parola *peridim*, disgiunti, divisi. Scrive R. Della Torre³²:

"La nostra possibilità di restituire a Dio la sua compiutezza, la vittoria su Amalek e su ogni disgregazione dipende dalla forza delle generazioni di maestri e allievi che si rispettano e di padri e figli che dialogano tra loro. Malachì, l'ultimo dei profeti di Israele, vede semplicemente in questo la realizzazione dei giorni messianici e la restaurazione della vera pace: *E ricondurrò il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri* (Mal 3,24)".

4. Il ritorno da sé all'altro, via alla gioia.

M. Buber si chiede ad un certo punto del suo libro:

³² R. DELLA TORRE, *La risposta ad Amalek, La Rassegna Mensile di Israel*, 1-2 (Terza Serie) Gennaio-Agosto 1993.

“A che scopo?; a che scopo ritornare in me stesso, a che scopo abbracciare il mio cammino personale, a che scopo portare a unità il mio essere? Ed ecco la risposta: ‘Non per me’. Perciò anche prima si diceva: cominciare da se stessi. Cominciare da se stessi, ma non finire con se stessi; prendersi come punto di partenza, ma non come meta; conoscersi, ma non preoccuparsi di sé”³³.

Il cammino verso la conoscenza di sé non può finire con uno sguardo ripiegato sulla propria interiorità: il rischio che ne deriverebbe è costituito dal narcisismo individualista o dall’autolesionismo:

“Il fatto di fissare come scopo la salvezza della propria anima è considerato qui solo come la forma più sublime di egocentrismo. Ed è quanto il chassidismo rifiuta in modo assolutamente categorico, soprattutto quando si tratta di un uomo che ha trovato e sviluppato il proprio sé. Insegnava Rabbi Bunam: ‘Sta scritto: ‘E Kore prese’. Ma cosa prese? Se stesso voleva prendere; perciò nulla di ciò che faceva poteva essere buono’. Per questo contrappose al Kore eterno il Mosè eterno, l’umile, l’uomo che, in quello che fa, non pensa a se stesso: ‘In ogni generazione ritornano l’anima di Mosè e l’anima di Kore. E se una volta l’anima di Kore si sottometterà di buon grado all’anima di Mosè, Kore sarà redento’. Così’ Rabbi Bunam vede in un certo senso la storia del genere umano in cammino verso la liberazione come un evento che si svolge tra questi due tipi di uomini: l’orgoglioso che, magari sotto l’apparenza più nobile, pensa a se stesso, e l’umile che in ogni cosa pensa al mondo. Solo quando cede all’umiltà l’orgoglio è redento, e solo quando questo è redento, il mondo a sua volta può essere redento”³⁴.

L’interiorità ritrovata dell’uomo ha bisogno di sorgere e di guardare, di gettare lo sguardo e di porgere la mano all’altro, non può e non deve rimanere nella contemplazione estasiata di se stessa. L’altro è lo scopo stesso della creazione dell’adam, dell’uomo:

“Il Creatore ha creato il primo essere umano
Adam d)
a Sua immagine, quindi capace di esprimersi

³³ *ibid.*, 50.

³⁴ *ibid.*, 54-55. Buber riporta qui un commento chassidico a Nm 16,1

Amar rm)
 perché aiuti sé e gli altri a scoprire la Verità
 Emet tm)
 che trasforma ogni distruttiva inimicizia
 Eiva hbY)
 in creativo amore
 Ahavah hbh)
 Cinque) in fila, e al numero 5 corrisponde e sempre corrisponderà la
*gematrijah di chajim, vita*³⁵.

La corporeità, immagine e somiglianza di Dio, come è delineata nel racconto della creazione di Genesi, ottiene per questo notevole apprezzamento presso i rabbini, che esaltano proprio nel corpo umano la sapiente armonia e bellezza con cui il Creatore ha formato l'uomo.

La valorizzazione del corpo è espressa dall'assunto secondo il quale il corpo è un microcosmo che racchiude tutte le realtà dell'universo, che analogicamente ad esso corrispondono e delle quali esso è simbolo. Per questo, il corpo va onorato e trattato con grande rispetto. Tutte le norme igieniche ed insieme rituali, che fanno del corpo un oggetto di cura, testimoniano della sacralità del corpo umano: un maestro può insegnare ai suoi discepoli, recandosi ai bagni, che lavarsi è un gesto di rispetto non solo verso il corpo, ma soprattutto verso Dio che l'ha creato; un altro può rifiutarsi di bere la poca acqua rimasta nell'orcio per potersi così lavare le mani, cosa che è ritenuta onorevole e da compiere al mattino prima di toccarsi e toccare qualunque altro membro.

Allo stesso modo si rilevano i nessi causali tra sanità del corpo, derivato dall'alimentazione, da un corretto uso delle energie, da una prevenzione e cura delle malattie, e freschezza intellettuale e purezza dell'anima: l'ebraismo non conosce una distinzione tra corpo ed anima come testimonia l'analisi semantica dei termini corrispondenti. In tal senso, occorre ricordare che i concetti di puro - impuro, come nella Torah scritta, non sono legati a giudizi morali, ma ad ambiti puramente carnali, quali ad es. le mestruazioni, il parto, il contatto con il cadavere.

La sacralità del corpo si estende ai rapporti umani vissuti nel e attraverso il corpo inteso come luogo relazionale, spazio e tempo dell' *'ahabah*, l'amore, coniugale, filiale, amicale: il termine è onnicomprensivo. L'ebraico non conosce, come il greco, una differenza terminologica nel campo semantico dell'amore: da questo possiamo dedurre come la componente erotica sia presente in ogni ambito della relazione umana. È però nell'amore coniugale che si esprime in pienezza l'aspetto sacro del corpo: i rabbini infatti non concepiscono la scelta del celibato e della consacrazione, che per loro è un venir meno alla *mitzwah* non solo di procreare e moltiplicare la terra, ma anche a

³⁵ G. LIMENTANI, *Il Midrash. Come i Maestri ebrei leggevano e vivevano la Bibbia*, San Paolo, Milano 1996, 35.

quella di gioire, pregustando così la pienezza di felicità del mondo a venire. Tutto questo si esprime, infatti, nell'atto sessuale che per i rabbini diventa un precetto nel giorno di Sabato (l'*oneg*: il piacere) e che è definito "la pace della casa". La corporeità così positivamente vissuta permette al pensiero rabbinico, tolte le sue frange estremiste, di collocare la donna nella sua nativa dignità, che risiede per l'appunto nella sua stessa struttura corporea. Si ritorna così a quel disegno originario di Dio espresso nella creazione, la quale nasce sotto il segno della dualità e attraverso la coppia umana apre la natura alla storia e alla storia di salvezza, condotta sempre da e attraverso una coppia ed espressa in termini sponsali. Su questo l'autore e il redattore del racconto delle origini pongono l'approvazione di Dio, che è insieme soddisfazione dell'uomo di sé: cosa buona e molto buona.

Schema dell'intervento:

1. Il corpo come totalità: immagine e somiglianza di Dio.
2. La cura del corpo: lavarsi e purificarsi.
3. Il corpo luogo della relazione: l'eros coniugale.
4. La dignità della donna.

Bibliografia

A. COHEN, *Il Talmud*, Gius. Laterza & Figli, Bari, 1935 (quinta edizione anastatica 1991), 99-111; 287-311.

R. FONTANA, «Le figlie di Israele sono belle» giudizio e realtà in *Cahiers Ratisbonne* 8 (2000) 133-144.

H. R. GOLD, *Sex in Jewish Tradition*, in Rabbi Morris Adler (a cura di) *Jewish Heritage Reader*, Taplinger, New York 1965, 147-150.

P. LAPIDE, *Leggere la Bibbia con un ebreo*, EDB, Bologna 1985, 60-71.

M. PERANI, *Ebraismo e sessualità tra filosofia e Qabbalah. La Iggeret ha-Qodesh (Lettera sulla santità, sec. XIII)* in *Annali di storia dell'esegesi* 17/2 (200) 463-485 (in http://www.morasha.it/zehut/mp05_ebraismo_sessualità.html).

E. E. URBACH, *The Sages, their concepts and beliefs*, Magnes Press Hebrew University, Jerusalem 1987, 214-254.

Appunti sull'eros coniugale secondo la tradizione rabbinica

Il termine con cui ordinariamente si indica il matrimonio è *Kiddushin*, santificazione.

“Chi non si sposa vive senza gioia, senza benedizione, senza bene”: b.Jeb 62b.

“Non ho mai chiamato mia moglie con questo vocabolo, ma sempre casa mia”: b.Shab 118b.

“Quando marito e moglie sono degni, la Shekinah è con loro; quando non sono degni il fuoco li consuma” (b.Sota 17a). le parole ish-ishah formano un anagramma delle due parole che significano “Dio” e “fuoco”.

“C'è un solo tipo di amore” fu la risposta dei poeti. “Ogni dualità che spinge verso l'unità è amore santo, poiché solo quando uomo e donna si ritrovano in santità celeste, l'uomo – come Dio stesso – è detto uno”. Quest'affermazione fu ribadita dai maestri di etica. Nel Cantico, dissero costoro, trova espressione non solo la gioia dei sensi, e un vigoroso sì all'eros, ma anche un monito contro la sfrenatezza [...]. Nel Cantico si condanna l'amore venale e la prostituzione [...]. Qui, anzi, si trova tutta una teologia del matrimonio, che culmina nell'ottimismo irrefrenabile della creazione, che gioisce disinibita per i doni della natura provenienti da Dio[...]. (L'ebraismo) non ha divinizzato l'amore [...]. La Bibbia ebraica ne ha fatto una realtà di questa terra, parlando apertamente e senza falsi pudori dell'eros come di una potenza che eleva verso l'alto. In questa spinta verso l'alto l'eros resta comunque l'irrinunciabile punto di partenza [...]. Nella nostra valutazione positiva della corporeità non abbiamo mai dimenticato il giudizio del Creatore, il cui molto buono (Gen 3,1) del sesto giorno include anche la sessualità”. (P. Lapidè, *Leggere la Bibbia con un ebreo*, EDB, Bologna 1985, 62.69).

Il Sabato come il tempo ideale per l'unione sessuale che rende presente l'unione tra Dio e Israele attraverso l'unione di quest'ultimo con il Sabato sposa.

La cabala nell'esoterismo mistico valuta positivamente l'unione sessuale in quanto eros: esso è conoscenza e lode della bellezza corporea creata da Dio (articolo di M. Perani).

1. Il corpo come totalità: immagine e somiglianza di Dio.

L'uomo nel suo essere corporeo è immagine e somiglianza di Dio. Come vertice della creazione del mondo e degli esseri viventi, il corpo dell'uomo viene disegnato dalla tradizione ebraica come un microcosmo: "Tutto ciò che il Santo, Benedetto Egli sia, ha creato nel mondo, creò nell'uomo" (*Abot de Rabbi Natan*, 31), per cui i capelli corrispondono alle foreste, le labbra alle mura, i denti alle porte, il collo alle torri, le dita agli uncini (cfr. Qo 12,1-8). In *Ohaloth*, 1,8 è scritto a proposito dell'anatomia umana:

"Ci sono duecentoquarantotto membra (calcolando anche le parti di esse) nel corpo umano: trenta nella pianta del piede, sei per ogni dito, dieci nella caviglia, due nella gamba, cinque nel ginocchio, una nella coscia, tre nell'anca, undici coste, trenta nel palmo della mano, cioè sei per ogni dito, due nell'avambraccio, due nel cubito, una nel braccio e quattro nella spalla. Sono centouna per parte. Inoltre, vi sono diciotto vertebre nella colonna dorsale; nove membra nella testa, otto nel collo, sei nel torace e cinque nei genitali".

La tradizione ebraica loda il Creatore per la disposizione armonica degli orifizi che permettono l'evacuazione: il testo, presente in *Ber.Rab.* 1,3 è oggetto di preghiera al mattino. La faccia stessa contiene diversi sorgenti d'acqua che scorrono a seconda delle situazioni (*Es.Rab.* 24,1: testo in A. COHEN, *Il Talmud*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1935 [quinta edizione anastatica 1991], 104). Se ogni organo del corpo umano, dal punto di vista fisiologico, assolve ad una sua specifica funzione, necessaria per la vita dell'uomo stesso, e la funzione propria degli organi non può essere intercambiabile, come daltronde gli organi stessi, è anche vero che, dal punto di vista morale, gli organi del corpo umano non hanno tutti la medesima funzione e la stessa responsabilità:

“Sei organi servono l’essere umano: tre sono sottoposti al suo controllo e tre no. Questi ultimi sono l’occhio, l’orecchio e il naso. L’uomo vede ciò che non vuol vedere, sente quel che non vuol sentire, e odora ciò che non vuole odorare. Sottoposti al suo controllo sono la bocca, la mano e il piede. Se lo desidera, legge la Torah, oppure usa un linguaggio malvagio o blasfemo. Con la mano può, se lo desidera, compiere opere buone, o rubare e uccidere. Col piede pure, se lo desidera, andrà ai teatri e ai circhi o ai luoghi di culto e di studio” (Ber.Rab. 67,3).

L’anima e il corpo costituiscono un’unità e vengono giudicate insieme, poiché sono una cosa sola. Lo illustra un *mashal* avente per protagonisti l’imperatore Antonino e Rabbi Yehudah ha Nasi: all’affermazione del primo circa la distinzione tra anima e corpo, il secondo ribatte con una storiella, il furto delle primizie operato da uno zoppo e da un cieco insieme, i quali hanno dovuto fare unità per impadronirsi dei frutti. Lo stesso accade per anima e corpo. (b.Sanh 91ab in A. COHEN, *Il Talmud*, cit., 287).

2. La cura del corpo: lavarsi e purificarsi.

Evacuare regolarmente e lavarsi non sono soltanto condizioni fisiche ottimali e precise norme igieniche, ma rientrano in un quadro culturale ben preciso, derivato dalla teologia positiva che l’ebraismo coltiva della corporeità. Il lavarsi le mani prima e dopo i pasti è un ordine impartito direttamente da Dio: così la tradizione ebraica interpreta il “Santificatevi e siate santi” di Lv 11,44. Il non lavarsi le mani ha come conseguenza la morte comminata direttamente da Dio(b.Sota 4b). La pulizia delle mani in maniera scrupolosa, per ben tre volte, è raccomandata al mattino prima di toccare qualsiasi altra parte del corpo (b.Shab 108b). Allo stesso modo si raccomandano, come dovere religioso e come prevenzione contro le malattie, le abluzioni e le unzioni, al punto che era proibito vivere in una città priva di bagni.

La nettezza fisica è data dalla regolarità delle evacuazioni (b.AbodZar 20b), che permette così il concentrarsi della mente nello studio e nella preghiera.

Insieme al lavarsi inteso come purificazioni, norme rituali ed igieniche da non trascurare sono: una buona alimentazione, un sano esercizio fisico, un congruo tempo per il sonno. La regola principale per tutte queste dimensioni della vita corporea è la giusta misura o moderazione.

3. Il corpo luogo della relazione: l’eros coniugale.

Nota H. R. Gold che la tradizione ebraica ha sempre considerato il sesso un grande fiume di vita che rende fecondo in misura incalcolabile un suolo prezioso e che è capace di aumentare la ricchezza di una nazione. Ma è pur vero che la stessa tradizione ha avvertito il pericolo insito nella pulsione sessuale: il fiume può anche travolgere foreste e campi con case e condurre alla morte.

L'ebraismo si è prefisso pertanto di umanizzare la pulsione sessuale, frenando il suo potenziale distruttivo ed incrementando la sua capacità di arricchire la vita.

La Scrittura fa dipendere la creazione di due esseri umani di sesso opposto da una ben precisa ragione: “Non è buono che l'uomo sia solo”(Gen 2,). L'accento è qui posto sulla negatività della solitudine e sulla necessità della comunicazione, istanze che dicono entrambi il bisogno di unità. L'umanizzazione della pulsione sessuale che spinge all'unità i maestri del Talmud la ravvisano nella conformazione sessuale della donna: i rabbini, infatti, lodano il Signore perché con sapienza e grazia ha posto le mammelle di una madre umana vicina al cuore e non vicino agli organi di evacuazione, come accade per le femmine e madri degli animali (Berakhot 10,31)³⁶.

Stessa affermazione della positività dell'erotismo in P. Lapidè, che a proposito dell'interpretazione letterale del Cantico dei Cantici nell'ebraismo scrive:

“Ogni dualità che spinge verso l'unità è amore santo, poiché solo quando uomo e donna si ritrovano in santità celeste, l'uomo – come Dio stesso – è detto uno”. Quest'affermazione fu ribadita dai maestri di etica. Nel Cantico, dissero costoro, trova espressione non solo la gioia dei sensi, e un vigoroso sì all'eros, ma anche un monito contro la sfrenatezza [...]. Nel Cantico si condanna l'amore venale e la prostituzione [...]. Qui, anzi, si trova tutta una teologia del matrimonio, che culmina nell'ottimismo irrefrenabile della creazione, che gioisce disinibita per i doni della natura provenienti da Dio[...]. (L'ebraismo) non ha divinizzato l'amore, come ha fatto il paganesimo nei suoi riti della fecondità e nella sua prostituzione sacra; né lo ha demonizzato, come hanno fatto la gnosi e troppi discepoli di Paolo. La Bibbia ebraica ne ha fatto una realtà di questa terra, parlando apertamente e senza falsi pudori dell'eros come di una potenza che eleva verso l'alto. In questa spinta verso l'alto l'eros resta comunque l'irrinunciabile punto di partenza [...]. Nella nostra valutazione positiva della corporeità non abbiamo mai dimenticato il giudizio del Creatore, il cui molto buono (Gen 3,1) del sesto giorno include anche la sessualità”³⁷.

Il fatto che l'uomo sia stato creato androgino e che poi la donna sia stata formata da questa separazione sottolinea come uomo e donna si cerchino per ricostituire l'unità, conservando l'uno una parte dell'altra e viceversa. Inoltre, l'androginia in questo caso serve a spiegare la parità tra uomo e donna nella e di fronte la Torah e nella società in genere (Ber.Rab. 8,1-10).

³⁶ H. R. GOLD, *Sex in Jewish Tradition*, in Rabbi Morris Adler (a cura di) *Jewish Heritage Reader*, Taplinger, New York 1965, 147-150. Notiamo che l'A. si riferisce al Talmud jerushalmi.

³⁷ P. LAPIDÈ, *Leggere la Bibbia con un ebreo*, EDB, Bologna 1985, 62.69.

M. Perani disegna sinteticamente ed esaurientemente la teologia ebraica dell'eros. Riportiamo qui di seguito alcuni stralci e una sintesi di un suo articolo su un'opera dell'esoterismo mistico, la *Lettera sulla santità* del XIII sec. d. C³⁸ .:

“Nell'ebraismo il rapporto sessuale è considerato generalmente come il segno del vincolo che assicura l'unione di due persone per tutta la vita nel reciproco sostegno, nel piacere, nella procreazione e nell'educazione dei figli. Non c'è nell'ebraismo l'ossessionante concetto che i rapporti sessuali siano, in qualche modo peccaminosi. Il corpo umano non è stato né divinizzato né rinnegato. (...) Il fatto che la pratica del sesso sia accompagnata da intenso piacere è, per il credente, un'ulteriore prova della bontà di Dio” (qui cita L. CARO, *Considerazioni generali sulla sessualità nel mondo ebraico*, in “La Sessualità. Aspetti religiosi, culturali, sociologici e sanitari”, Atti del convegno di studi svoltosi a Ferrara il 2 aprile 1995, Bologna 1996, pp. 15-19: 15).

Già nei testi della letteratura profetica e nel *Cantico dei cantici*, la dimensione erotica diviene uno degli ambiti dell'esperienza umana scelti al fine di illustrare alcune dimensioni fondamentali del rapporto stesso fra Dio e Israele. Scrive a questo proposito Moshe Idel: “Si tratta evidentemente di una parte del mito nazionale che trasfigura la nazione nella sua interezza in un'entità che intrattiene una relazione sessuale con l'altra entità, la divinità. Questa relazione mitica ha poco a che vedere con una mistica” (qui cita M. IDEL, *Cabala ed erotismo. Metafore e pratiche sessuali nella cabala*, Milano 1993, p. 11; non è detto su quale testo è stata condotta questa versione italiana di una conferenza tenuta in inglese dall'autore presso il Jewish Theological Seminary of America di New York, della quale esiste anche una versione francese a cura di C. Mopsik in appendice al suo volume *Lettre sur la sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*, Paris 1986, pp. 327-358).

Una dimensione percepita e vissuta in una luce di insospettata positività, in un atteggiamento naturale e disinibito che, anzi, vede nella dimensione erotica e sessuale uno degli aspetti della vita umana più adatti ad esprimere qualcosa della realtà divina. Se è fuor di dubbio che l'esegesi ebraica tradizionale del *Cantico* sia stata – come anche quella cristiana – di carattere allegorico, ciò nulla toglie alla valorizzazione dell'esperienza erotica e sessuale dei due amanti protagonisti del poema, con la descrizione della bellezza del corpo della donna, esaltato anche nei suoi particolari: ombelico, seno, cosce, ventre, ecc.. “L'erotismo di cui è permeato il Cantico dei Cantici, è considerato dalla Bibbia normale e degno della massima considerazione in quanto è alla base di varie forme di corteggiamento finalizzato al matrimonio. Nella Bibbia sono presenti frequenti esempi di erotismo per così dire ‘teologico’. I Profeti si servono spesso

³⁸ M. Perani, *La Iggeret ha-Qodesh* (Lettera sulla santità, sec. XIII) in «Annali di storia dell'esegesi» 17/2 (2000), 463-485.

di immagini erotiche per descrivere il rapporto tra Dio e Israele”³⁹. Nella concezione del giudaismo rabbinico il comportamento umano è la risultante tra le due pulsioni fondamentali che Dio stesso ha posto nell’uomo: l’istinto cattivo (*yetzer ha-ra’*) e l’istinto buono (*yetzer ha-tov*), dove è significativo che anche quello cattivo è stato posto nell’uomo dal creatore. In alcuni testi rabbinici ci si chiede se esso sia in realtà interamente cattivo e pare che la risposta prospettata sia negativa: “Se non esistesse l’istinto cattivo – osserva il *Genesi Rabbah* 9,7 – l’uomo non costruirebbe case, non si sposerebbe, non avrebbe figli e non si dedicherebbe agli affari”. L’ebraismo non è mai giunto – se si eccettuano i settari di Qumran e la setta dei Terapeuti – a considerare un valore l’astinenza sessuale o a gettare sulla sessualità l’ombra del disprezzo, in maniera analoga alla sessuofobia che ha caratterizzato alcune tendenze del pensiero cristiano fin dai primi secoli. La sessualità nell’ebraismo – seppur con alcune eccezioni anche di rilievo a cui accennerò – è stata in genere integrata positivamente nel rapporto fra Dio e l’uomo; nulla di più estraneo ad esso del sospetto che il rapporto sessuale tra l’uomo e la donna possa ledere o rendere meno pieno il rapporto dell’uomo con Dio, oppure dell’idea che il legame matrimoniale crei nell’uomo una divisione interiore, difficilmente componibile, tra amore per Dio e amore per la sposa, secondo quanto afferma Paolo (1 Cor. 7,32-34: *chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso!*), suggerendo conseguentemente come più perfetto e migliore uno stato di astinenza e di consacrazione totale a Dio, meglio atto a realizzare una relazione piena ed indivisa con lui. È nota la convinzione tradizionale ebraica che, nel momento dell’unione sessuale fra uomo e donna, se questa è compiuta in santità, la divina presenza o *Shekinah* scende ed incombe sul loro amplesso:

“Quando marito e moglie sono degni, la *Shekinah* è con loro; quando non sono degni il fuoco li consuma” (b.Sota 17a). Qui da notare che le lettere della parola ebraica che valgono “marito” e moglie”, cioè ish-ishah, formano un anagramma delle due parole che significano “Dio” (Yah) e “fuoco” (esh).

E continua M. Perani commentando e citando la *Lettera sulla santità*:

“Il pensiero dell’uomo ha il potere di elevarsi in cielo verso la *Shekinah* e, discendendo, di trascinarla in basso ad informare ed adombrare di sé il suo amplesso con la sposa, permettendo alla Divina presenza di attualizzare la sua energia creatrice e plasmatrice nella generazione di un nuovo essere umano, che farà aumentare nel mondo l’immagine e la presenza di Dio. “Ne deriva – osserva Idel – che l’intenzione mistica dell’uomo, che deve accompagnare l’unione sessuale, può trascinare tanto la luce superiore che la *Shekinah* inducendole a discendere sull’uomo durante questa medesima relazione. Lo sposo deve elevare il proprio pensiero sino alla sua fonte, al fine di compiere una *unio mystica*, che sarà seguita dalla discesa di forze

³⁹ L. CARO, *Considerazioni generali sulla sessualità nel mondo ebraico*, cit., p. 16.

spirituali dall'alto sul *semen virile*; qui, *ascensio mentis*, *unio mystica* e *reversio* sono delle tappe che precedono la concezione ideale”.

Il capitolo VI splende di rara bellezza quando parla della natura e della qualità dell'atto sessuale medesimo. Ma credo che ogni commento sia inadeguato ed inferiore alle parole stesse del testo che citerò ampiamente:

“Perciò, ogni qual volta ti unisci carnalmente alla tua donna, non comportarti con leggerezza, non dire cose futili e illusorie, non essere troppo spensierato con lei e non parlare più di tanto di cose da nulla [...]. dovrai dapprima invitarla con parole toccanti e distensive, dovrai metterla di buon umore al fine di legare la tua mente alla sua e la tua intenzione alla sua, dirle parole per un verso invitanti al desiderio, all'unione carnale, all'amore, alla voluttà e alla passione, e per un altro che l'attirino verso il timore del cielo, verso la pietà e la condotta pudica. (...). Perciò è opportuno che l'uomo inviti la sua donna con le parole giuste, alcune mosse da passione, altre dal timore di Dio, e che conversi con lei intorno alla mezzanotte, o all'approssimarsi del suo ultimo terzo.... Nel possederla, non farlo contro la volontà di lei, e non usarle violenza, giacché se l'unione carnale avviene senza tanta passione, senza amore né desiderio, la *Shekinah* non vi assiste... Convieni invece attrarre il suo cuore con parole di seduzione e di grazia, oltre che con altre degne e compiacenti, affinché l'intenzione di entrambi sia una cosa sola verso il Signore dei cieli... Parimenti non è opportuno possedere una donna mentre questa dorme, perché così non sussisterebbe mutuo accordo, e il pensiero di lei non sarebbe concorde con quello di lui. È bene svegliarla con parole benevole e appassionate, come abbiamo detto”.

L'unione fisica, lungi dall'allontanare l'uomo dalla divinità, nel pensiero rabbinico e nella mistica ebraica è uno strumento per richiamarla vicino alla vita umana e per collaborare alla procreazione, i cui partners nella tradizione ebraica sono appunto tre: l'uomo, la donna e Dio. È scritto infatti in j.Ber. 9,1: “è impossibile per una persona [nascere] senza una donna ed è impossibile per una donna [essere gravida] senza un uomo: entrambi le cose sono impossibili senza la Divina Presenza”. È, infatti, nell'amore coniugale che si esprime in pienezza l'aspetto sacro del corpo: i rabbini infatti non concepiscono la scelta del celibato e della consacrazione, che per loro è un venir meno alla *mitzwah* non solo di procreare e moltiplicare la terra, ma anche a quella di gioire, pregustando così la pienezza di felicità del mondo a venire. L'atto sessuale tra i coniugi pertanto diventa per i rabbini un precetto nel giorno di Sabato (l'*oneg*: il piacere) e viene definito “la pace della casa”. Il Sabato è nella tradizione ebraica il tempo ideale per l'unione sessuale che rende presente l'unione tra Dio e Israele attraverso l'unione di quest'ultimo con il Sabato sposa.

Occorre precisare che la proibizione contenuta in alcuni passi della Bibbia ebraica di accostarsi a donna prima di una battaglia o per i sacerdoti, prima di celebrare atti di culto, non

possono essere intesi come indecorosa contaminazione di tipo morale, bensì come una forma di depotenziamento dell'uomo, che, invece, deve affrontare questi impegni nella pienezza del suo vigore. Nella concezione dell'Israele antico, originariamente il concetto di impuro non riveste alcuna connotazione di tipo morale (P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994, pp.415).

Se una valutazione meno pessimistica della sessualità sembra costituire la linea di pensiero prevalente, non sono mancati anche nell'ebraismo movimenti e tendenze che hanno avuto dei problemi ad integrare positivamente all'interno della loro visione il sesso e la donna. Si pensi ad esempio ad una certa misoginia entrata già nel giudaismo rabbinico in forme più marcate dei cenni rilevabili in alcune affermazioni di *Qohelet* o dei *Proverbi*, e a movimenti pietisti del periodo medievale e moderno, sui quali ritorneremo, che mostrano una certa affinità con l'attitudine più problematica del pensiero cristiano verso il corpo e la sessualità.

In particolare la *Qabbalah*, all'interno dell'ebraismo, piuttosto di tentare di sopprimerla o di sublimarla, ha cercato di integrare la *libido* all'interno della sua visione del divino e delle sue emanazioni e di valorizzarla come atto teurgico che incrementa la presenza divina nel mondo e favorisce il processo sefirotico di restaurazione della pienezza della divinità, dopo la sua contrazione (*Tzimtzum*) resasi necessaria dall'atto creativo.

Certamente, se una visione più positiva e meno sessuofobica pare essere prevalente – con le debite eccezioni – nell'ebraismo, per completezza e oggettività occorre menzionare anche alcuni movimenti che hanno sviluppato tendenze di segno opposto. Mi riferisco ad esempio al Chassidismo tedesco dei secoli XII-XIII, fiorito pressoché contemporaneamente al movimento cabbalistico che ha prodotto la nostra *Lettera sulla santità*, e che ha espresso le sue idee nel *Sefer Chassidim*. Nella sua visione la donna diviene un essere problematico all'interno di una ideologia della “rinuncia ascetica [che] si fonda su una buia e spesso alquanto pessimistica valutazione della vita. (...). Il chassid deve lottare contro tutto ciò che lo attira nella vita di ogni giorno...chi ora si tiene lontano dalle tentazioni di questo mondo, e allontana il suo sguardo dalle donne, in seguito vedrà lo splendore della Shekinah, la Gloria, e nell'aldilà avrà il suo posto tra gli angeli”.

Ancor più marcate sono le forme di sessuofobia insinuate nel Chassidismo polacco dei secc. XVII e XVIII, come reazione agli eccessi di movimenti come il Sabbatanesimo e il Frankismo o di altre sette che avevano infranto il divieto dell'incesto affermando forme sfrenate di vitalismo che si esprimeva in pratiche orgiastiche intese come *via mystica* verso il divino. “Il rischio che ha atteso al varco la cabala ebraica medioevale non riguardava tanto una spiritualità esagerata che disprezzava l'amore ‘carnale’, quanto un'esplosione di relazioni sessuali percepite come positive al di là dei limiti della halakah”. È questo il motivo per cui si assiste in alcuni movimenti come il Chassidismo ad una reazione di segno contrario, caratterizzata da una diffidenza verso la sessualità e dall'abbandono dell'uso del simbolismo

sessuale. Questo atteggiamento ha raggiunto la sua massima manifestazione nel movimento degli Haredim (letteralmente: i tremanti, i pii), ossia gli ultra-ortodossi insediatisi in Israele e negli Stati Uniti prima e dopo la loro quasi totale distruzione perpetrata dalla Shoah. Per essi lo scopo esclusivo del rapporto sessuale è la procreazione e in esso il piacere non deve avere alcun ruolo”.

(fine sintesi e citazione articolo M. Perani: N. B.: il testo è stato integrato con esplicitazione dei testi midrashici e talmudici e loro spiegazione).

Il pensiero dei rabbini dei primi secoli può pertanto sintetizzarsi in questa espressione custodita in b.Ned 20a (= *Kallah rabbati*) secondo la quale “tutto quello che l’uomo vuole fare con la sua donna, può farlo”.

Le impurità legate al ciclo vitale (la puerpera, il flusso mestruale, l’atto sessuale e il sesso stesso) sono connesse al “principio vitale” sentito come appartenente alla sfera del divino. Infatti, attraverso il periodo di separazione durante e dopo il ciclo mestruale e attraverso l’immersione rituale che simboleggia la purificazione e la rinascita, la donna è protetta dalla brutalità dell’uomo. Il sesso come appetito biologico è così insieme distinto da e relativo all’amore inteso come un bisogno profondo dello spirito dell’uomo. La presentazione di questi due aspetti della sessualità la si ritrova in un Midrash antico: quando Adamo, svegliatosi dall’intervento divino, vide la bellezza di Eva al suo fianco, le chiese: “Quale sarà il cammino della nostra vita insieme”. Ed Eva rispose: “Noi avremo una tavola comune, tu l’adornerai con il pane ed io la coprirò con fiori freschi”.

4. La dignità della donna.

La donna è tenuta in alta considerazione dal Talmud, abitato da donne sapienti che ben conoscono la halakhah, come Ima Shalom, moglie di Rabbi Eliezer ben Horkanos, o come la moglie di Rabbi Aqiba che spinse quest’ultimo allo studio. In b.Ber 17a si legge infatti:

“Come le donne si acquistano merito? Col mandare i loro figli a imparare la Torah nella Sinagoga e i loro mariti a studiare nelle scuole dei Sapienti”

La preghiera di benedizione che l’uomo pronuncia ogni giorno al mattino per non essere nato donna vuole solo rilevare l’onore e la responsabilità a lui concesse di studiare ed adempiere i precetti della Torah. Le donne al contrario sono dispensate dai precetti affermativi del tipo “Fa” che dipendono da un tempo determinato: e questo non solo a causa dei loro lavori domestici, ma anche

perché nella struttura fisica della donna, a differenza dell'uomo, con i suoi cicli vitali è racchiusa la distinzione e determinazioni dei tempi.

Una donna saggia è capace di rendere tale un marito insipiente (Ber.Rab. 17,7); della donna inoltre è ammirata l'intelligenza, a lei donata in misura maggiore che all'uomo (b.Shab 33b).

La donna, diventata moglie, è oggetto del massimo onore da parte del marito, perché attraverso la moglie vengono all'uomo tutte le benedizioni. Marito e moglie sono compagni nella vita: per questo il marito deve chinarsi verso di lei e parlarle, cioè deve consultarla e accogliere il suo consiglio. Tutto ciò configura l'istituto matrimoniale come santità, che è il nome stesso dei matrimoni, *Kiddushin* per l'appunto.

1. Le ferite dell'uomo

2. La guarigione come fedeltà all'alleanza

3. Il guaritore ferito

4. Aspetto ecclesiale e sociale della guarigione

1. Le ferite dell'uomo

La tradizione ebraica, o una parte di essa, la maggiore per la verità, considera le ferite dell'uomo, delle quali la sofferenza e la morte rappresentano l'espressione massima, come derivanti dal peccato.

In tal senso, il discorso sulle ferite del cuore umano si inserisce all'interno della discussione circa il problema del male; il peccato, inoltre, chiama in causa la libertà dell'uomo mediante la menzione dei due istinti, lo *jetzer tob* e lo *jetzer ra*, quest'ultimo non da annullare, ma da integrare. Invidia, cupidigia e superbia⁴⁰, infatti, vengono individuati come la manifestazione più grave del

⁴⁰ m.Abot 2,14.

peccato, che consiste in una mancata armonia dei due istinti nel compimento delle mitzwot, al punto da confondere bene e male⁴¹.

Secondo un'altra prospettiva⁴², la creazione, stabilendo una separazione irriducibile tra l'uomo e Dio, fa apprezzare la finitudine per il suo valore intrinseco: lo testimoniano le preghiere di benedizione su quelli che sono gli atti naturali fondamentali dell'uomo, quali il mangiare, il bere, l'evacuare, il dormire.

Allo stesso modo, l'alleanza del Sinai non promette una redenzione del mondo né attuale né escatologica. Essa piuttosto "insegna alla comunità come essere responsabile per la sua esistenza sociale e politica anche nelle incerte e forse tragiche condizioni della storia, malgrado molti eventi siano oltre il controllo umano"⁴³. L'alleanza è stipulata, infatti, nel deserto, luogo in cui l'assenza della civiltà permette l'esposizione della debolezza e della finitudine umana in tutti i suoi aspetti con le quali Dio entra in relazione.

In questo contesto le ferite, di qualunque tipo esse siano, vengono rivisitate in un'ottica di positività che non nasconde tuttavia il dramma, taluni casi espresso dall'assurdità, che esse portano con loro e che tuttavia non offusca l'alleanza nonostante il fallimento.

2. La guarigione come fedeltà all'alleanza

Nella prima prospettiva, la guarigione è data dall'osservanza delle mitzwot, dalla loro messa in pratica. La mitzwah è il tutto per l'ebreo; perfino il peccato diventa solo la perdita di una mitzwah⁴⁴. La consapevolezza della mitzwah è per il presente, al fine di compiere il bene; la consapevolezza del peccato è per il passato, al fine di riconoscere le manchevolezze, le trasgressioni e i perversamenti della legge. Questa concezione riconosce che il problema del male e, conseguentemente delle ferite, risiede in una relazione errata tra l'uomo e Dio: il male in sé non è il problema principale. Ed ammette che l'uomo non può risolvere il problema del male, ma non per questo non deve occuparsene⁴⁵. La storia intesa come luogo e tempo dell'adempimento delle mitzwot diviene il terreno di una guarigione operata dalla misericordia di Dio che accoglie la fragilità dell'uomo e dalla capacità dell'uomo di adempiere i precetti nell'obbedienza, liberandosi in tal modo dalla disperazione. Il mondo e gli uomini, in tale visione attendono una redenzione, che sarà compiuta soltanto in termini escatologici.

⁴¹ Vd. la vicenda di Rabbi Hirsch di Zydatshov narrata da A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969, 399.

⁴² Quella delineata da D. HARTMAN, *Sub specie humanitatis. Elogio della diversità religiosa*, Aliberti, Reggio Emilia 2004, 139-176.

⁴³ Id., 147-148.

⁴⁴ A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca*, op. cit., 390.

⁴⁵ Id., 406.

A parere di Hartman, invece, né la creazione né l'alleanza del Sinai presuppongono una guarigione che passi per la redenzione. L'apprezzamento stesso della creazione, espresso dalle parole "e Dio vide che era cosa buona" è contraria al desiderio di oltrepassare la finitudine. La sofferenza e la morte, in quanto realtà appartenenti alla finitudine voluta da Dio, non sono più viste come punizione per il peccato⁴⁶. Nella creazione la finitudine umana non è vergognosa né grida la redenzione: gli uomini, infatti, sanno che "l'eternità e la necessità sono qualità esclusive di Dio"⁴⁷. Neppure l'alleanza sottrae l'uomo dalla libertà e dalla responsabilità di vivere la finitudine ed il limite della condizione umana. Essa non redime, ma dà qualcosa di più: "essa ci dà il coraggio di cominciare ancora, così che il fallimento mai debba indebolire la nostra risoluzione a lottare per riaffermare il potere santificante delle norme dell'alleanza. Il Sinai insegna il potere del cominciamento e non la certezza della fine"⁴⁸.

3. Il guaritore ferito

Nella prima prospettiva a guarire è la mitzvah che si fa preghiera. Scrive Heschel: "Che cosa è una mitzvà? È una preghiera che assume la forma di atto. E pregare significa sentire la sua presenza. «Conoscerai Dio in tutte le tue vie». La preghiera dovrebbe far parte di tutte le nostre vie. Non dobbiamo averla continuamente sulla bocca; dobbiamo averla nella mente, nel cuore"⁴⁹. Guarisce pertanto il sacrificio della lode, che, secondo l'etimologia del termine "sacrificio", avvicina la vita al Signore, senza che l'uomo vi rinunci. Guarisce, di conseguenza, la benedizione, berakhah, che permette all'uomo di non concentrarsi su se stesso e sulle proprie ferite e di guardare invece allo scopo da raggiungere, l'atto di bene per amore di Dio, che purifica.

Secondo la prospettiva di Hartmann, invece, non esiste una redenzione in questi termini. La visione di un Dio che agisce nella storia, mantenendo così la determinazione di vivere secondo le esigenze dell'alleanza, nonostante il fallimento dell'uomo nel creare una società più giusta, si scontra con la stessa rivelazione biblica. Abramo, intercedendo per Sodoma, mostra di conoscere i criteri con cui Dio agisce nella storia. Dio non si muove per lui in segreto, secondo oscuri piani, che pure risulteranno giusti ad una comprensione posteriore (Gen 18,25). Hartman, rifiutando la trasformazione degli esseri umani da creature finite in esseri che rispecchiano la visione redentiva di Dio per la storia, attraverso l'alleanza scritta nei loro cuori, come appare in Geremia e in Ezechiele⁵⁰, afferma: "Io perciò non accetto che tutta la storia esprima concretamente una forma

⁴⁶ D. HARTMAN, *Sub specie*, op. cit., 144.

⁴⁷ Id., 145.

⁴⁸ Id., 150.

⁴⁹ A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca*, op. cit., 404.

⁵⁰ D. HARTMAN, *Sub specie*, op. cit., 153.

imperscrutabile di giustizia divina. Il tragico è presente nella vita umana perché la contingenza e la possibilità di soffrire le sono intrinseche”⁵¹. Ripete così quanto Samuel afferma in b. Sanhedrin 97b: “Basta a chi è in lutto fare il lutto”. Guarisce allora il Dio che parla al Sinai in un mondo – come afferma Maimonide – che segue il suo corso normale, segnato dalla possibilità della sofferenza.

A guarire è allora la relazione d’amore maturo tra uomo e Dio, riflessa dall’amore maturo tra l’uomo e la donna. Nella prima prospettiva dominavano i sensi di colpa, l’angoscia, il desiderio di perfezione. Nell’amore maturo la grazia unilaterale di Dio lascia il posto ad un’accoglienza da parte di Dio del limite di Israele e delle sue debolezze e ad un ascolto da parte di Israele di Dio che mantiene la sua alleanza. Scrive Hartman: “Gli amanti maturi non temono più di essere condannati o rigettati a causa dei loro insuccessi o errori”⁵²; e ancora: “La gioia dell’amore maturo per Dio assicura un significato d’alleanza nel mezzo di ogni incertezza”⁵³.

4. Aspetto ecclesiale e sociale della guarigione

La prima prospettiva, asserendo che il mondo sta su tre cose, Torah, preghiera e opere di misericordia, vede in esse la ricaduta comunitaria della conversione e della conseguente guarigione personale, che pure attraverso di esse avviene. In tale prospettiva la finitudine, esaltata da Hartman, è destinata ad essere trascesa. Ma il racconto dell’esodo sconfessa l’assunto. Israele è una comunità difficile, di fronte all’alleanza rifiuta spesso volte il duro prezzo della libertà e della responsabilità, preferisce cedere all’attrazione della schiavitù e dell’idolatria. E questo perché l’alleanza del Sinai, comprendendo la finitudine dell’uomo, sottrae il popolo di Israele alla fuga dal mondo. Le mitzwot sono in stretto rapporto con le condizioni sociali e politiche, non rappresentano solo un moto di desiderio dell’anima dell’eternità. Esse possono essere compiute da uomini non più schiavi, ma liberi, cioè guariti. Il tempo della guarigione è il tempo del deserto, il tempo della cura, che prepara al tempo della sanità, ovvero della libertà, costitutiva degli uomini sin dalla loro creazione. In questo quadro la nascita e soprattutto la morte fanno parte del mondo che segue il suo corso: in entrambi, attraverso la benedizione della finitudine umana, non si spiega il perché, ma si esprime l’ostinazione a voler vivere dell’alleanza anche quando le aspettative sono deluse. In tal senso, l’alleanza e la creazione mostrano ad Israele il fascino ed il peso della libertà e della responsabilità a livello comunitario, proprio perché non mediano più la volontà personale di Dio. Conclude Hartman: “l’amore per la mitzvah data al Sinai ispira il coraggio di vivere responsabilmente ed

⁵¹ Id., 160.

⁵² Id., 169.

⁵³ Id., 172.

eroicamente nonostante il fatto che così tanto dello sforzo umano sia frustrato dall'invasione della sofferenza inattesa e immeritata”, permettendo così “di sperare senza la certezza della redenzione”⁵⁴; E ancora: “Per me, l'amore di Dio è mediato non attraverso una promessa di redenzione escatologica, ma attraverso la costante e sempre rinnovata mitzwah d'alleanza, che chiama alla piena responsabilità e rende attenti al potenziale di rinnovamento spirituale presente nel corso della storia [...]. Proprio come il momento fondante della creazione convalida la finitudine umana, l'alterità e la libertà, il momento d'alleanza del Sinai dimostra l'amore di Dio e la volontà divina di costruire la sua visione della storia con essere umani e vulnerabili. Questi sono caratteri permanenti della sfida di vivere delle mitzwot”⁵⁵.

La prospettiva ebraica

(prof. C. Raspa)

Premessa

Scrive M. Buber: “L'insegnamento hassidico, per prima cosa, indirizza l'uomo a una vita di fervore, di fervida gioia” (Buber, Introduzione XVI).

La gioia, espressa dalla musica, dal canto e dalla danza, attraversa l'intera esistenza del hassid e ne manifesta la fede, in obbedienza allo spirito dei Salmi che a parere di A. HAZAN, *La corrente chassidica*, in AA.VV., *La cultura ebraica*, Einaudi, 2000, 372 sembrerebbe affermare: “Servi il Signore nella gioia e recati davanti a Lui cantando”. Lo stesso Hazan nota: “ Il fedele hassid manifesta la sua fede soprattutto attraverso la gioia; la musica, necessario accompagnamento della gioia, riempie l'animo di un'estasi gioiosa”.

La vera gioia, corrispondentemente alla vera afflizione, è disegnata in un racconto che E. Wiesel pone all'inizio del suo *Al sorgere delle stelle*: “Chiesero al Rabbi di Berditschew quale fosse la via giusta, quella dell'afflizione o quella della gioia, ed egli rispose: “Vi sono due specie di afflizione e due specie di gioia. Quando uno si affligge per la disgrazia che lo ha colpito, si rianicchia nel suo cantuccio e dispera dell'aiuto, questa è la cattiva afflizione, di cui è detto: ‘ La Shechinà non dimora nel luogo della tristezza’. L'altra è l'onesta pena dell'uomo che sa che cosa gli manca. Lo stesso per la gioia. Chi manca d'intima sostanza e nel suo vano piacere non lo sente non

⁵⁴ Id., 175-176.

⁵⁵ Id., 154.

si preoccupa di colmare il vuoto, costui è un folle. Ma l'uomo veramente gioioso è come uno a cui è bruciata la casa e che ha sofferto nell'anima la sua pena, ma poi ha cominciato a costruirne una nuova, e il suo cuore si rallegra di ogni pietra che pone" (Buber 209). Non si tratta perciò di scegliere tra gioia e dolore, ma di saperli portare. D. Bonhoeffer in *Resistenza e Resa* riporta un adagio che esprime propriamente questo: "Di notte gioia e dolore si presentano al cospetto di Dio per raccontargli come li abbiamo sopportati".

La gioia testimonia la volontà caparbia e ostinata di vivere tipica dello spirito ebraico: fedele ai valori della terra e alla mondanità, l'ebraismo hassidico rivendica "una gioia del mondo così com'è, della vita così com'è, in ogni ora della vita del mondo, quale essa sia (Buber, Introduzione, XVII).

La gioia, via a Dio

La gioia è il cammino per giungere a Dio, per trovarlo. D'altronde, Dio stesso è un Dio della gioia, amante del riso e del gioco: non per nulla chiamò Isacco, cioè figlio del sorriso, il figlio di Abramo e Sara; e non per nulla, secondo una lettura possibile del v. 26 del Sal 104, si diverte a giocare con il Leviatano la notte, quando ha fatto scendere il torpore sugli occhi degli uomini (interpretazione midrashica).

Un racconto hassidico interpreta così il v. 4 del Sal 86 (85) "Rallegra l'anima del tuo servo perché a te, mio Signore, sollevo la mia anima": "Rabbi Mardocheo disse un giorno: 'Rallegra l'anima del tuo servo'; perché la gioia? 'Poiché a te, mio Signore, sollevo la mia anima'; nella gioia io posso sollevare a te la mia anima" (Buber, 416). Il "perché" spiega il motivo della richiesta della gioia a Dio: il fine è quello di sollevare l'anima a Lui. La gioia serve ad elevare l'anima a Dio.

Dimenticarsi di Dio significa perdere la gioia. Così insegna Rabbi Israele di Rižin: "A proposito delle parole della Scrittura 'e se avvenga che tu dimentichi, dimentichi il Signore tuo Dio' (Dt 8,19), il Rabbi di Rižin disse: 'è noto che dove nella Scrittura è detto: 'è se avvenga' s'intende la gioia. E anche qui la si intende. Ci viene detto: 'Se tu dimentichi la gioia e cadi in malinconia, tu dimentichi il Signore tuo Dio'. Poiché sta scritto: 'Forza e gioia sono nella sua dimora'" (1Cr 16,27) (Buber 319).

D'altra parte la gioia è di chi crede: ma la fede nasce, come per l'esperienza di Israele, non dopo, ma durante e attraverso il passaggio del Mar Rosso: "Il sabato del canto, in cui si legge il canto del Mar Rosso, il Rabbi di Sadagora diceva: "non è scritto che essi abbiano cantato il canto subito dopo aver passato il Mar Rosso, ma prima arrivarono al gradino della perfetta fiducia come sta scritto: 'Ed essi confidarono nel Signore e in Mosè suo servo?'. Soltanto allora è detto: 'Allora

Mosè e i figli d'Israele cantarono'. Solo chi crede può innalzare il canto (Buber 328). E a proposito del canto: "Rabbi Pinhas teneva in gran pregio la musica e il canto. Un giorno disse: 'Signore del mondo, se sapessi cantare non ti lascerei lassù, ma ti inseguirei col mio canto fino a che tu prendessi dimora qui tra noi' (Buber 97).

Il canto nel peccato

L'affermazione di Rabbi Pinhas celebra quello che per noi cristiani può definirsi il canto dell'Incarnazione. Come affermato in Lv 16,16, in Cristo Dio pone la tenda anche in mezzo alle nostre impurità. Il lavarle per toglierle via è fatto nel canto, gioioso poiché celebra la misericordia di un Dio vicino all'uomo peccatore: "Una volta il Baalshem arrivò poco prima del Nuovo Anno in una città e domandò alla gente chi officiasse nei Giorni Terribili. Gli risposero che era il Rav stesso della città. 'E qual è il suo modo di pregare?' chiese ancora il Baalshem. 'Il Giorno del Perdono', gli dissero, 'egli recita tutte le confessioni dei peccati con le melodie più gioiose'. Il Baalshem mandò per il Rav e gli chiese la ragione del suo strano comportamento. 'L'ultimo tra i servi', rispose il Rav, 'che ha da ripulire dal sudiciume il cortile esterno, canta durante il lavoro le sue allegre canzoni; poiché egli compie il suo lavoro per allietare il re'. 'Mi tocchi una sorta simile alla vostra', disse il Baalshem" (Buber, 39).

La gioia della conversione e del pentimento è anzitutto quella di Dio: è questa la gioia che il hassid vive. Egli non cerca la gioia per se stesso, ma la sua gioia è unita a quella di Dio e la provoca, anche nel peccato, attraverso la semplice ammissione. Lo stesso che accadde al figlio minore della parabola.

L'istinto del male in realtà cammina con l'uomo perché questi lo converta, migliorando, in bene: anche se può sembrare un disturbo e un ostacolo, esso cammina con l'uomo per aiutarlo a vivere il bene (Buber, 116). Scrive Etty Hillesum: "L'unica vera unità è quella che contiene tutte le contraddizioni e i momenti irrazionali: altrimenti finisce per essere di nuovo un legame spasmodico che fa violenza alla vita" (Diario, 91). Buber le fa eco e afferma: "Non insorgere contro i tuoi desideri, ma tienili in mano e legali a Dio; non mortificare la tua passione, ma fa che essa santamente operi e santamente riposi in Dio. Ogni controsenso con cui il mondo ti offende viene a te perché tu vi scopri il senso, e ogni contraddizione che dentro di te ti tormenta attende la tua parola che la sciolga. Ogni dolore primordiale vuole accesso alla tua fervida gioia" (Buber, Introduzione XVIII). Perché se è vero che il peccato proviene da un cuore ferito, allora la gioia diventa il luogo, non solo lo strumento, dove il dolore può dirsi con tutta la sua carica di tenerezza e di aggressività. Il vero saggio è colui che è gioioso del suo peccato: "In Lublino viveva un gran

peccatore, tutte le volte che desiderava parlare col Rabbi, questi lo contentava subito e s'intratteneva con lui come con un amico provato. Molti ḥassidim se ne scandalizzarono e l'uno diceva all'altro: 'Com'è possibile che il Rabbi, che a ciascuno che vede la prima volta legge in fronte tutta la vita fino a quel giorno, e persino la provenienza della sua anima, non veda che costui è un peccatore? E se lo vede, come può essere che si degni di frequentarlo e di conversare con lui?' finalmente si fecero coraggio, si presentarono al Rabbi e glielo domandarono. Egli rispose: 'La cosa mi è nota come a voi. Ma voi sapete come io ami la gioia e odi la tristezza. Quest'uomo è un gran peccatore. Altri si pentono il momento dopo che hanno peccato, si addolorano per un momento e solo dopo tornano alla loro follia. Egli invece non conosce né tristezza né tormentosa riflessione, ma dimora nella sua gioia come in una torre. E lo splendore della sua gioia conquista il mio cuore'. (Buber 299).

Gioia nell'insegnare laTorah

La Torah di Dio è data per la gioia e si apprende nella gioia, che si fa ebbrezza, pena la perdita del paradiso: "Rabbi Shlomo di Karlin diceva: "Chi ha adempiuto tutti i comandamenti della Torà, ma ciò facendo non ha provato il fuoco della santa ebbrezza, a costui, quando arriva nell'altro mondo, si apre sì il paradiso, ma poiché in questo mondo non ha provato il fuoco dell'ebbrezza, non prova neppure l'ebbrezza del paradiso. Se costui è uno stolto se ne lagna e brontola: 'E fanno tanto chiasso per il paradiso!', subito è buttato fuori. Ma se è saggio, allora ne esce da solo e va dallo zaddik e questi insegna alla povera anima come provare l'ebbrezza" (Buber, 258).

Lo zaddik pertanto insegna le parole della Torah cantando, come faceva Rabbi Israele ben Eliezer (Buber, 4), al punto che tutte le schiere celesti si fermavano ad ascoltarlo. Così facendo "il vero ḥassid afferma che, nonostante l'indicibile sofferenza della creatura, la pulsazione interna dell'esistenza è gioia divina e che sempre e dappertutto si può trovare la strada che conduce ad essa, se ci s'impegna" (Buber, Introduzione, XXIV). Ecco perché lo zaddik è anche un guaritore attraverso il suo insegnamento gioioso: accadeva così che il Nonno di Spola, danzando e cantando, riconducesse gli uomini a Dio, destando lacrime ed ebbrezza; e attraverso la danza egli purificava e santificava tutte le sue membra che con ogni passo i suoi piedi compivano sante unioni, a mostrare così la bellezza, fonte di gioia, del corpo e della sessualità (Buber, 144).

Gioia nelle relazioni e nei conflitti

La gioia unisce e nella gioia vissuta insieme ci si scopre vicini e solidali e si impara ad aiutarsi: “Rabbi Pinḥas diceva: ‘Se un uomo canta e non può alzare la voce, e viene un altro a cantare con lui e alza la voce, allora anche lui può alzare la voce. Questo è il mistero dell’unione tra spirito e spirito” (Buber, 97). La comunità stessa, vivendo nella gioia, può sottrarre un uomo alla tristezza e realizzare il miracolo che quell’uomo attende: e ciò che accade al Baalshem, triste perché la luna non appariva in cielo nel tempo fissato, impedendogli in tal modo di pregare. Solo quando i ḥassidim danzarono, riuscendo a trascinare nel vortice della gioia anche il Baalshem addolorato, si compì il miracolo e la luna spuntò.

Nei conflitti, la gioia ricorda il tempo della pace e genera così la riconciliazione che salva la vita, come accadde a Saul e Ivan, il primo ricco mercante, il secondo ladro. Quando Saul cadde preda degli uomini di Ivan, ebbe salva la vita e i beni, poiché entrambi ricordarono la gioia della danza celebrata da ragazzi nel villaggio (Buber, 12). Per riconciliarsi, spesso, basterebbe ricordare che un giorno si è danzato insieme nella gioia di sapersi amici.

Gioia nel dolore e nella morte

La sofferenza si sopporta meglio e si affievolisce danzando; anzi, può capitare che il dolore giunga perché si smette di gioire. È l’esperienza di Rabbi Ḥajim di Kosow, il quale “soleva danzare davanti ai suoi fidi riuniti, col viso acceso, e tutti sapevano che ogni passo significava alte cose e alte cose operava. Una volta, mentre danzava, una pesante panca gli cadde su un piede e dovette smettere per il dolore. Più tardi gli chiesero com’era andata. ‘Mi sembra’, disse, ‘che il dolore sia venuto perché avevo interrotto la danza” (Buber 357-358).

Così nella morte, estrema separazione, si danza perché è l’ora in cui si viene a esigere (Buber, 349-350). Si parte danzando e cantando, anche se il canto può essere persino un lamento. In ogni caso si canta. “Abbiamo lasciato il campo cantando (una svista significativa: danzando)” scriverà Etty Hillesum.

IL LIBRO DI GENESI E GEN 1-11

(Introduzione)

Genesi è il primo libro del Pentateuco. Del suo nome abbiamo già parlato. Narra le origini del mondo, la storia di Israele attraverso i patriarchi per concludersi con la discesa in Egitto. Il libro va letto senza perdere di vista l'insieme della sua struttura e senza dimenticare che in esso si riflette l'esperienza successiva del popolo d'Israele trasposta alle origini come fondazione e legittimazione. Nella cultura semitica, infatti, a differenza di quella occidentale, ciò che è originario, più antico, è sempre migliore di ciò che viene dopo, anche se ciò che viene dopo può sembrare più sviluppato: ma lo sviluppo non è sempre sinonimo di accrescimento del *tob*.

Il libro di Gen è di solito diviso in due parti: 1-11, definito come prologo, ma in realtà questa storia universale anticipa e si prosegue nell'elezione di Abramo al cap. 12 che apre la seconda parte del libro sino al cap 50. I cap. 12-50 presentano le vicende dei tre patriarchi, Abramo, Isacco, Giacobbe e la novella di Giuseppe con la discesa di Giacobbe e dei suoi 12 figli in Egitto, in modo da cercare un legame narrativo con l'inizio del libro dell'Es. In questi capitoli l'elezione particolare di Israele è segno dell'amore universale di Dio per tutte le nazioni: in Abramo come in Israele poi si diranno, infatti, benedette tutte le nazioni della terra. Israele che permane, permette perciò, attraverso la benedizione divina che da lui promana, il non-ritorno al caos primordiale. Si spiega così il mistero del permanere di Israele sino ad oggi e la profonda ebraicità di Gesù, il quale non poteva essere se non ebreo.

Gen è composto dalle diverse fonti J, E, P, D. La versione jahvista (J), del tempo della monarchia, rappresenta la prima messa per iscritto in forma letteraria delle antiche tradizioni tribali e locali. Possiede uno stile vivace, narrativo, attento alla psicologia dei personaggi, antropomorfo nei riguardi di Dio, pronto a cogliere la bellezza e la drammaticità del creato e dell'esistenza, sottolineando sempre l'intervento di elezione libera e gratuita di Dio e la sua alleanza sancita dalla promessa. La tradizione elohista (E), presente a partire dal cap. 12, ma non assente da punti di 1-11, ha uno stile sobrio ed intende sottolineare la trascendenza assoluta di Dio che interviene meno direttamente nelle vicende umane ed esige obbedienza. La tradizione P, post-esilica, ha un tratto astratto e si interessa in primo luogo degli aspetti culturali e legislativi dell'opera divina. Insiste molto sul tema dell'alleanza. La fonte D insiste sul tema della legge e sottolinea la continua provvidenza di Dio e l'infedeltà del popolo; ciò per avvertire Israele della sua debolezza e muoverlo a scegliere a favore di Dio.

Oltre alla divisione bipartita, basata sul contenuto, si suole dividere il libro in funzione delle *toledot* (generazioni o genealogie) in 10 sezioni di ampiezza assai diseguale:

1. generazioni del cielo e della terra (2,4)
2. “ di Adamo (5,1)
3. “ di Noè (6,8)
4. “ dei figli di Noè (10,1), Sem, Cam e Japet
5. “ di Sem (11,10) da cui Terach
6. “ di Terach (11,27), padre di Abramo
7. “ di Ismaele (25,12)
8. “ di Isacco (25,19)
9. “ di Esaù (36)

10. “ di Giacobbe (37,2)

La formula delle *toledot* appartiene all'ambito sacerdotale, ma non indicherebbe un'opera di genealogia indipendente. Nel loro attuale contesto le formule servono chiaramente a suddividere la storia delle origini e al tempo stesso a delineare la linea genealogica principale: dalla creazione del mondo fino a Terach, padre di Abramo, attraverso Adamo, Noè e Sem. Pare fungano da soprascritta a testi di natura molto diversi, non solo genealogici. Nella storia dei patriarchi essi riferiscono i figli dei capostipiti e la morte e la sepoltura di quest'altro.

Rendtorff rileva che i discorsi contenenti promesse hanno svolto in misura crescente una funzione come elementi di composizione e di interpretazione, come ad es. in 13, 14-17 e in 28, 13-14a dove servono a congiungere le tradizioni di Abramo e di Giacobbe. Elementi di composizione e di legame sono anche i discorsi divini contenenti l'ordine di andare a Canaan, nella terra: la deviazione verso la Mesopotamia e l'Egitto appare come pericolosa, un ritorno all'idolatria ed un'insidia di questa assegnazione dei patriarchi (cioè di Israele: si pensa che questo senso sia sorto durante l'esilio in stretto legame con le benedizioni e la promessa della discendenza, per cui le nazioni vedranno Israele in esilio pur sempre un popolo benedetto da dio) alla loro terra. Le promesse rivestono un carattere deuteronomico al cap. 15, dove ad Abramo è promessa una discendenza numerosa come le stelle del cielo, discendenza che possederà la terra. Per questo, solennemente al v. 18 Dio stipula un'alleanza (*berit*) con Abramo. Nel cap. 17 la promessa della discendenza è accompagnata dall'assicurazione che Dio sarà il Dio di Abramo e dei suoi discendenti, ai quali è richiesta, come segno del patto, la circoncisione, chiaro indizio culturale che tradisce la fonte P. Nonostante il libro di Gen abbia chiari paralleli extra-biblici dai quali deriva lo stile per la formulazione delle sue idee (si pensi a Gilgamesh, Enuma Elish, Marduk), il che è provato dalle scoperte archeologiche, rimane però chiaro che l'idea di creazione dal nulla è un dato rivelato. Pascal, poi seguito teologicamente da K. Barth, afferma che le cose estreme sono per noi come se esse non fossero e che noi non siamo di fronte a loro, esse ci sfuggono. Si tratta di una condizione, continua Pascal, che ci è naturale e che tuttavia è il più contrario alla nostra inclinazione. La tradizione rabbinica afferma che il racconto della creazione comincia con la lettera (*bet*) che ha per caratteristica di essere chiusa da tutti i lati e aperta soltanto nella direzione delle lettere che ad essa fanno seguito “per indicarti che non ti è permesso di ricercare ciò che c'è in alto o in basso, davanti o dopo, ma solo ciò che fu a partire dal giorno in cui il mondo cominciò ad esistere. Inoltre è la lettera della benedizione, mentre (*alef*) è quella della maledizione, ma avrà l'onore di essere la prima lettera della rivelazione sul Sinai, essendo l'iniziale del pronome *anoki*' (= io) attraverso il quale Dio si designa. Inoltre la lettera mostra attraverso la sua punta in alto che Colui che crea è Colui che è in alto e attraverso la sua punta in alto e all'indietro quale sia il suo nome, cioè Elohim (Signore) che in ebraico inizia con

Il mondo è segno di Dio: è il suo linguaggio in quanto frutto della sua parola potente. La creazione si iscrive nell'alleanza tra Dio e l'uomo, per il quale ultimo è tutto il creato: questo aspetto è evidenziato dal dono del sabato il 7° giorno che non ha la menzione “ e fu sera e fu mattina” in quanto giorno particolare legato al giorno unico del quale riflette la luce come essenza. Per questo il mondo, giacché il Sabato rappresenta la principale delle *mitzvot* e alle *mitzvot* rimanda, e tutto ciò che contiene fu creato a causa dei meriti della Torah e il pensiero di Israele ha preceduto ogni cosa nello spirito del creatore. Si ha dunque il trittico di Creazione-Alleanza-Renedizione ripreso nella liturgia sinagogale nella preghiera del mattino nei tre paragrafi dello *Shema* (Dt 6, 4-9; 11, 13-22; Nm 15, 37-41) con le due benedizioni che lo precedono e l'una che li segue. Questa stessa ottica suscita la convinzione presso i commentatori ebrei che sei entità in rapporto diretto con l'alleanza sono state create anteriormente al mondo per la redenzione di Israele e, attraverso lui, delle nazioni: il trono di Gloria dove Dio siede per giudicare gli uomini, la Torah, i Patriarchi, Israele, il tempio, il nome del Messia.

La creazione è un atto di amore, che si esprime attraverso la formula *toledot*, la quale indica la relazione tra il creato ed il Creatore. *Toledot* indica la generazione di un uomo data dalla sua possanza virile grazie alla benedizione di Dio; in Gen 2,4 è la vita che promana da Dio stesso, fonte di ogni benedizione, e che grazie a lui si accresce e si custodisce. La *Cabala*, cioè la mistica ebraica, parla di un “*zimzum*”, cioè di un ritrarsi di Dio in se stesso in un atto di generosità infinita, attraverso il quale Egli dona agli uomini uno spazio (il creato) che era il suo e che adesso gli uomini fanno loro. La benedizione

che dà il potere di continuare la vita esprime il buon (*tob*) piacere/compiacimento di Dio sulla creatura: “E Dio vide che era cosa buonaE Dio li benedisse, ...E Dio vide che era cosa molto buona”. La benedizione giunge sulla creatura uscita dall’intenzionalità divina al mondo della creazione attraverso la parola: “E Dio disse”. La parola creatrice è anche parola che chiama, assegnando ad ogni cosa e a ciascuno il suo posto e la sua missione all’interno della sinfonia cosmica. La creazione è diretta verso Israele, che è il partner di Dio nell’alleanza: è infatti il valore numerico della lettera \aleph è 2. Come cosa buona essa suscita la lode ed il rendimento di grazia; allo stesso tempo, illumina la notte oscura dell’esilio attraverso la fede in Dio Creatore che per questo agirà sempre nella storia in favore dei suoi. L’uomo ne avrà una certezza incrollabile: formato come un vaso dalle mani di Dio, egli è sempre tra le Sue mani, per questo anche la notte del dolore si apre alla luce del giorno uno dell’inizio, mentre ogni nuovo giorno donato appare come una ripresa dell’opera della creazione: “Benedetto sei tu Signore nostro Dio, Re dell’Universo, che ha fatto uscire la luce e creato le tenebre, che fa la pace e crea tutte le cose e nella sua misericordia rischiarò la terra e quelli che la abitano; che attraverso la sua bontà rinnova ogni giorno e costantemente l’opera della creazione”. E alla sera: “Benedetto sei tu Signore nostro Dio, Re dell’universo, che attraverso la sua parola fa cadere il crepuscolo e nella sua sapienza apre le porte (del cielo) e attraverso il suo consiglio cambia i tempi e le stagioni, che pone le stelle al loro posto secondo la sua volontà, che crea il giorno e la notte, allontana la luce dalle tenebre e le tenebre dalla luce; che fa sparire il giorno e venire la notte; che distingue tra il giorno e la notte: Signore degli eserciti è il suo nome”.

GENESI 1-2 / 3-4

GENESI 1-2

Il racconto della creazione del mondo c’è giunto in due versioni: la prima che va da 1,1 a 2,4a e la seconda che va da 2,4b al v. 25. La prima proviene da P, della seconda autore è lo J, per cui la prima è più recente della seconda. Teologia e culto interessano P, il cui stile, piano e calcolato, insiste sulla precisazione temporale e spaziale, sulle registrazioni, sui cataloghi, sui precetti; J è più attento all’atteggiamento di Dio e dell’uomo, ma non per questo meno teologico, anzi il dato teologico è più difficile da decifrare che in P, dove è esplicito, perché adombrato dal simbolo. J inoltre nelle ultime battute prepara già il dramma che si svolgerà al cap. 3 con le ripetizioni della nudità e della vergogna assente prima (2,25), presente dopo il peccato (3,7).

I due racconti sono separati dalla formula di 2,4a: “Queste le generazioni del cielo e della terra nella loro creazione”, che per alcuni conclude il cap. 1 di Genesi, per altri apre il racconto seguente che giunge sino al cap. 5 con le *toledot* di Adamo, del quale è detto però che generò un figlio a sua immagine e somiglianza, il che rimanda al cap. 1. Della formula come apertura di un brano si hanno altri esempi nello stesso libro di Genesi e in altri. Da notare che la tradizione rabbinica legge il “nella loro creazione” (*behibram* che si può anche leggere *beabraham*) come “a causa di Abramo” per un gioco di assonanza linguistica. L’elezione e l’alleanza di Abramo diventano perciò la causa della creazione del mondo e dei popoli, che in Abramo si diranno benedette. In tal modo creazione ed elezione risultano strettamente legate e l’alleanza con Abramo, e in lei con Israele, e attraverso Israele con i popoli, è già anticipata nella creazione: il verbo $\bar{b}r$ (*barà*). si ha anche nel nome di Abramo $\bar{b}r$ (Gen 17,5), dove però si ha una trasposizione di $\bar{b}r$ e \bar{a} . Il verbo, oltre che creare, ed in tal senso, senza il complemento di materia, è usato esclusivamente per Dio (da qui il “postulato” teologico della creazione dal nulla, che

nel testo di genesi non è definito, lo sarà solo in 2 Mc 7,28): compare nell'At 47 volte ed indica anche l'idea della novità (Is 42,20; 48,60; 65,17) o la straordinarietà dell'effetto (Es 34,10; 16,30; Ger 31,22) o anche la facilità dell'azione divina che agisce senza sforzo, con la sola parola o il solo volere (Sal 33,9)⁵⁶.

Creazione-elezione-alleanza e redenzione riappaiono nelle benedizioni precedenti e seguenti lo *shema* nella preghiera del mattino e sono antiche. La frase iniziale di Gen 1,1 può leggersi in senso assoluto (per Rashi assoluto vedi anche Is 46,10; Gb 42,12 e 8,7) dunque fungerebbe da titolo d'apertura, oppure allo stato costruito con valore temporale, per cui la proposizione principale si avrebbe al v.3, con cui si apre il movimento genesiaco attraverso la creazione della luce. Il nome di Elohim, che nella tradizione ebraica è attribuito a Dio quale giudice (Sal 7,12) intende forse significare per P che il mondo e l'uomo derivano dalla giustizia ordinatrice di Dio che crea secondo armonia, ponendo ogni cosa al suo posto e secondo la sua funzione specifica.

In ciò si vedono influssi della letteratura sapienziale, il che non è strano, essendo il racconto modellato secondo le cosmogonie dell'Antico Vicino Oriente che Israele riprende e possiede già e che avranno ampio sviluppo nella letteratura sapienziale in riferimento alla fede in Dio creatore. Il richiamo alla presenza della corrente sapienziale ci induce ad abbandonare la categoria di "mito" applicata a questo racconto della creazione: il termine mito è infatti molto discusso per ciò che concerne l'unità storica che esso veicola attraverso la struttura simbolica (molti gli negano un valore veritativo, attribuendogli soltanto una significazione proiettiva come si evidenzia dai miti greci e latini) e pare non esprima a volte una fede, ma semplicemente una credenza. Motivi contenutistici ci inducono a parlare di Gen 1 come del racconto della professione di fede, pur non negando che temi mitologici della cultura mesopotamica siano in esso presenti. Primo tra questi il caos primordiale sottolineato dai termini *Tobu wabobu*, *tehom*, *bosbek*, vento planante sulle acque. L'espressione *tobu wabobu* ricorre in Gn 4,23 e in 34,11 per indicare ciò che è desertico e vuoto. *tobu* da solo si ha in Is 49,4 e indica il vuoto che sono gli idoli e chi li fabbrica in 1Sam 12,21; Is 41,29; 44,9: in tal senso *tobu* indica un'azione contraria all'azione creatrice di Dio. Ancora vedi per *tobu*= deserto Dt 32,10; Sal 107,40. *Tehom*, l'abisso, indica la massa d'acqua primordiale. *Bobu* sottolinea il vuoto. Dio crea qualcosa di nuovo in ciò, attraverso la parola chiama alla luce e definisce e fa ciò separando. Il *ruah* che plana sulle acque può essere inteso come vento (Nm 11,31; Es 15,10; 10,19) o come spirito del Messia (Is 11,1). In genere è fonte di vita, ma non gioca alcun ruolo in tutto Gn 1. Lo Zohar vi legge una presentazione dello Spirito (così pure i Padri della Chiesa) per lo stretto legame tra *ruah* e *dabar*, spirito e parola: afferma che lo Spirito planando sulle acque allontana e separa i demoni dalla materia. Rashi così commenta: "Il trono della maestà divina stava nell'aria e planava sulla superficie delle acque con la sola forza del soffio della parola del Santo, Benedetto Egli sia, e con il suo ordine allo stesso modo di una colomba che plana sul suo nido". E il Siracide mette in bocca alla sapienza questa parola: "Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo e come una nube ho avvolto la terra" il che spiegherebbe anche l'ed di 2,4b ss.

La presenza di tutti questi elementi come anche il nome di Dio al plurale (*Elohim*) ha sempre messo la tradizione ebraica nella posizione di difendere l'assoluta unicità di Dio nella creazione dal nulla del mondo: ciò soprattutto in riferimento ai cristiani, che vi vedono un riferimento alla Trinità (ma si dice (*barà*) singolare), e agli eretici⁵⁷ La creazione si svolge in sei giorni, messi in parallelo tra loro, secondo lo schema:

⁵⁶ D. J. Goldstain: *Creation et péché*, Desclee De Brouwer, 1968.

"il verbo *baà* è il termine tecnico della lingua teologica sacerdotale di cui il soggetto esclusivo è Dio. Il senso principale sembra essere stato 'costruire', ma è diventato il termine specifico dell'azione di cui Dio ha l'esclusiva inalienabile. Questo verbo è utilizzato per esprimere la creazione dell'universo (Gn. 1,1; 2,3-4; Is 45,18; Ps 148,5), quella della terra (Is 40,28; Ps 89,13), e di quella abitabile in modo particolare (Is 45,18); quella del cielo (Is 42,5; 45,18; 65,17), degli astri (Is 40,26; Amos 4,19), dei venti (Amos 4,13), del nord e del mezzogiorno (Ps 89,13), dell'uomo e della distinzione dei sessi (Gn 1,27; 5,1-2; 6,7; Dt 4,32; Is 45,12; 54,16), degli animali (Gn 1,21; Ps 104,30) e dei mostri marini (ibid).

Dio ha anche creato Israele (Is 43,5; Mal 2,10), Giacobbe (Is 43,1), i prodigi dell'epoca mosaica (Es 34,10), il ritorno dall'esilio (Is 43,7) e le diverse manifestazioni di saluto (Is 45,8; cf 48,7).

...Nel loro insieme queste utilizzazioni del verbo *barà* oscillano tra un'accezione cosmologica e un'accezione soteriologica.

⁵⁷ Midrash 5

Una volta un eretico disse a Rabbi Aqiba: "questo mondo, chi l'ha creato"?

1° giorno	- giorno e notte	4° giorno	- luminari
2° giorno	- separazione acque superiori/acque e inferiori	5° giorno	- animali acquatici e uccelli
3° giorno	- terra asciutta/piante e	6° giorno	- animali e esseri umani

In quest'opera di creazione-distinzione-ornamento si segue inoltre l'alternanza alto-basso, indicando così che l'azione creatrice fonda un'armonia ed una pace cosmica⁵⁸. Quando crea l'uomo, Dio mescolerà in lui l'elemento celeste e quello terrestre. La prima cosa creata dalla parola di Dio ("e Dio disse") è la luce come entità, separata poi dalle tenebre, che non vengono poi eliminate, ma entrano anch'esse a far parte dell'armonia del creato. Dio separa le tenebre dalla luce e assegna alle tenebre il nome di notte e alla luce il nome di giorno. Ma, come sarà per le acque, per separare invece luce e tenebre non si avrà nessuna tenda distesa: ciò perché per Dio le tenebre sono come luce (Sal 138), a Lui sono il giorno e la notte (Sal 74,16), Dio stesso si rivela come tenebra luminosa e da essa parla (Sal 18,12) e nell'Esodo la Nube, segno della presenza di Dio, è insieme luminosa e tenebrosa. La luce per noi occidentali si delinea in termini astratti di bellezza, energia, vita; per l'ebreo essa è la manifestazione della Torah, che sta prima della creazione del mondo, fatta grazie ad essa. L'istituzione dello *shabbat* in 2,1ss si riallaccia a questa luce primordiale, giacché nello *shabbat* si coglie un riflesso di questa luce (vedi la menorah e le luci accese). Da qui il divieto di accendere lampade o fuochi, giacché questo fu il primo atto creativo di Dio e spetta a Lui solo e nessuno può imitarlo. La luce è segno della gioia, che è un comandamento, del mondo che diviene, lo indica. Essa è riflesso stesso di Dio giacché creata in quello che è il giorno uno - *iom ehad* - e non *iom rishon* (cardinale e non ordinale come gli altri giorni), il giorno verso cui tendono tutti gli altri giorni ed quale il Sabato rimanda attendendolo come un pieno compimento (ma non si tratta della Domenica). Per questo non è un giorno della settimana, ma un giorno eterno, dal quale prendono avvio il tempo, lo spazio e ciò che essi contengono, tutto quanto. E il giorno uno ricorda infatti che Dio è uno secondo le parole dello *shemà* in Dt 6. Dio vide la luce: così vedrà anche le altre opere della creazione, così pure Abramo mentre sacrifica Isacco. Il vedere di Dio è un confermare l'esistenza e la natura di quanto è creato, un portare a galla l'essere profondo e l'identità, per cui poi la creazione vedrà così come è vista, che è poi l'espressione di Paolo in Cor 13,12.

Il *tob* è l'espressione della bontà di divina sotto cui è posta l'intera creazione: è bellezza estetica, è armonia, adeguamento al fine e all'ordine della creazione. La preghiera ebraica afferma che Dio crea con bontà e sceglie con amore. La creazione, come dicevamo, avviene attraverso la parola, che ha il potere insieme di creare, conferire l'identità e designare il dominio e attraverso la separazione, dove il vento separa indica sempre una distinzione. Non vi è creazione senza separazione: e la separazione allo stesso tempo genera una coppia. E sarà attraverso la coppia che Dio muoverà la storia della salvezza: da Adamo ed Eva ad Abramo e Sara, Isacco e Rebecca, Giacobbe e Rachele sino a Maria e Giuseppe. La

-
- il santo, benedetto Egli sia!
 - Dimostramelo chiaramente!
 - Domani, vieni da me – disse Rabbi Aqiba.
- All'indomani, l'eretico si presentò a Rabbi Aqiba. Questi gli disse: "cosa porti addosso"?
- Un abito.
 - E chi l'ha fatto quest'abito?
 - Il sarto
 - Io non credo! Dimostramelo chiaramente.
 - Come posso dimostrartelo? Non sai che è un sarto quello che fa i vestiti?
 - E tu non sai che Iddio ha creato il mondo?

Quando l'eretico se ne fu andato, gli allievi domandarono a Rabbi Aqiba: - Quale sarebbe la dimostrazione?

Rispose loro: - Come la casa è la riprova dell'artefice, la porta è la riprova del falegname, così il mondo è la riprova di Dio che lo ha creato (Mid. Tem.)

⁵⁸ Golstein, p 96.

separazione all'interno dell'atto creativo prelude all'alleanza (l'alleanza è fatta separando in due un animale: tra le due parti poste una di contro all'altra passano i due contraenti) con Israele, che per questo sarà per sempre distinto da tutti gli altri popoli. Israele dovrà sempre vincere la tentazione di essere come gli altri popoli (Is 8,5): se Israele fosse come gli altri popoli, tutto il mondo ripiomberebbe nel caos. La preghiera sinagogale che chiude lo *Shabbat* e che si chiama precisamente *Abdalab* (separazione) sintetizza tutto ciò: "Benedetto sei tu Eterno nostro Dio, re del mondo, che separa il sacro dal profano, la luce dalle tenebre, Israele dalle altre nazioni, il settimo giorno dai sei giorni di lavoro".

La creazione del firmamento, questa tenda stesa per separare le acque, pare mantenga due redazioni, in quanto sta scritto prima "Dio disse" e dopo "Dio fece". Il firmamento (Vg) è *raqia* che significa solido, ciò che è stato battuto e calpestato fortemente (in fenicio la stessa parola significa lastra di lamiera); il verbo *rq* per "consolidare battendola" la volta del cielo si ha in Is 42,5; Sal 136,6. La separazione delle acque manca dell'approvazione "e Dio vide che era buono": ciò perchè in realtà separazione non vi fu. Fu steso solo il firmamento, ma, secondo la tradizione rabbinica, le acque superiori e quelle inferiori erano così legate che neppure Dio riuscì a scioglierle, segno questo che dove c'è troppa unione, un'unione possessiva, Dio non può entrare.

L'asciutto che appare il 3° giorno richiama sempre, nel suo essere dono di Dio, l'asciutto che è evocato nel passaggio del Mar Rosso. La terra, dono di Dio, è anche il luogo delle pene dell'uomo: della sua morte, della sua debolezza e del suo peccato, per cui, secondo il *midrash*, essa stessa si stupisce d'essere stata così creata. Eppure alla terra è dato il potere di produrre le piante. La fecondità della terra è uno dei segni più grandi della benedizione di Dio. Nella *Amida* alla benedizione sul raccolto segue poi quella del ritorno degli esiliati, più avanti quella sul Messia, a dire che quando la terra darà buoni frutti, ciò sarà il segno della venuta prossima del Messia (vedi Gesù e il fico), dopo la riunificazione di quanti erano dispersi.

Gli astri del quarto giorno non sono esseri divini, come si credeva nelle culture vicine: per questo si evita di dar loro il nome di sole e luna, che erano nomi di divinità, e si preferisce chiamarli lampade, l'una grande, l'altra piccola. Esse sono a servizio dell'uomo e servono come segni per stabilire il calendario e far luce.

Segue poi nel quinto giorno la creazione degli animali acquatici, compresi i mostri marini, che prendono così la loro valenza mitologica, e degli uccelli: ad essi è data mediante la benedizione, il potere di riprodursi, che al contrario gli animali terrestri riceveranno dalla terra, dalla quale sorgono al sesto giorno e alla quale è attribuita una potenza creatrice.

La redazione "P" del racconto della creazione ha una sua valenza culturale, provenendo appunto dall'ambito sacerdotale. Così si ha che il firmamento, *raqia*, designa pure la tavola di cristallo che nel tempio, secondo la visione di Ezechiele, separa il trono di Dio dai cherubini e dagli altri accessori inferiori (Ez 1,22-26; 10,1). Da qui si deduce che il mondo è creato secondo lo schema del tempio di Gerusalemme ed è pertanto il quadro liturgico di una lode cosmica. Allo stesso modo questo tempio è costruito ad immagine del cosmo e la sua liturgia è cosmica. Il firmamento indica che il cielo è il trono di Dio, ma la terra è il suo santuario, luogo della sua presenza, come il tempio. Nel racconto compare sempre il termine *min*, specie ("secondo la sua specie"). Questo termine designerà nell'Israele post-esilico le caste sacerdotali che svolgono il loro servizio a turno nel santuario. Il termine, inoltre, genera anche la parola *minjan* che designa il numero minimo di 10 nella liturgia sinagogale necessario per poter celebrare il culto pubblico. In questa prospettiva sembra che il regno vegetale e quello animale siano poi organizzati secondo il servizio liturgico. Parlare della luna e del sole come lampade significa ricordare i luminari del tempio (ES 35,8). 14). Esse hanno la funzione di designare i giorni, gli anni e soprattutto i tempi fissati, *moadim*, cioè le feste che rivivono gli eventi di salvezza: Pasqua, *Shabuot*, *Sukkot*. Le feste, tempo fissato di incontro di Israele con Dio, sono dono di Dio, ma è Israele a fissarle in corrispondenza della luna piena: questa è una concessione di Dio. Solo il Sabato non è fissato da Israele, ma da Dio stesso al completamento della creazione. La parola "schiere" in Gen 2,1 che designa i combattenti può riferirsi alle potenze celesti o agli angeli che servono l'Altissimo (1Re 22,19; Sal 103,21) o agli astri (Ger 33,22) oppure ai leviti preposti al tabernacolo secondo N 4,3.23, 30.35, 39.43;

8,24) per i quali passaggi la LXX traduce “Tseba” con *Liturgia*, che rivela così il significato autentico di questo termine nel contesto del racconto della creazione.

Al v.26 inizia la creazione dell’uomo, vertice di questa struttura piramidale, verso il quale tutta la creazione tende: egli è l’opera di Dio, come si ricava dal triplice impiego del verbo *bara’* nel v.27. Il verbo facciamo è un *plurale maiestatis* usato dai re orientali: lo si ritrova ancora in 3,22, dopo il peccato dell’uomo quando Dio afferma: “Ecco l’uomo divenuto uno tra noi”, e in 11, 17, l’episodio della torre di Babele, dove Dio esclama: “Andiamo, scendiamo e confondiamo la loro lingua”. Non si tratta soltanto di un consiglio, ma di una partecipazione all’azione: Dio mette tutto se stesso nella creazione dell’uomo. Filone di Alessandria e la letteratura rabbinica vi scorgono gli angeli: un *midrash* in tal senso afferma che Mosè scrivendo sul monte la *Torah* per 40 giorni e 40 notti chiese a Dio perchè Egli fornisse pretesto ai *minim* (=cristiani), che vi avrebbero visto la presenza della Trinità. Dio risponde che questa è la sua volontà e la invita a scrivere, lasciando che chi vuol sbagliare sbagli. Se si consulta con gli angeli, Dio vuole così insegnare agli uomini che l’uomo potente deve consigliarsi con il piccolo, perchè entrambi provengono da Adamo. Ancora vedi *midrash* n.7-8 e in CE p. 61 e p 32 (*midrash* n. 46 e 21. Il nome “*adam*”, uomo, proviene da *adamah*, la terra, cui si associa il colore rosso “*adom*”. Nel sumerico il nome significa “padre mio”, nell’assiro-babilonese “costruito”, “prodotto”, “generato”, o “bambino”, in arabo “unito”, “attaccato”. Ciò suggerisce l’idea che il nome indichi una pluralità (singolare collettivo) e stia per umanità, anche perché non è retto dall’articolo. Quest’uomo è creato unico, solo (*monos* dirà Sap 10,1, di difficile interpretazione): per l’interpretazione rabbinica vedi *midrashim* 10-11⁵⁹ p.28. Inoltre non è detto “secondo la specie” per indicare che l’uomo è l’equivalente dell’universo, unico come questo e unico come il creatore e dell’universo. A immagine secondo somiglianza: *selem* indica la riproduzione, la copia concreta, in certi casi l’idolo; *demut*, più astratto, indica la somiglianza, la corrispondenza. Hillel in Gen 9,6 affermerà che chi versa il sangue (*dam*) sopprime la somiglianza (*demut*). L’immagine la somiglianza sono da mettersi in relazione alla dualità sessuale: maschio (convesso) e femmina (concavo), cioè *zakar* e *neqevah*. Barth afferma che l’essere immagine e somiglianza di Dio da parte dell’uomo si manifesta in questo essere dell’uomo maschio e femmina, l’uno di fronte all’altro. E la tradizione rabbinica lo spiega così: l’uomo non può venire all’esistenza senza la donna, né la donna senza l’uomo, né entrambi senza la *Shekinah*. La coppia sarà lo strumento per portare avanti la storia della salvezza e nella relazione uomo-Dio si userà sempre questa immagine. Nel potere dato attraverso la benedizione di procurare e popolare la terra si ha un’accezione positiva della sessualità e del corpo. L’uomo biblico è un’unità, il fine procreativo della sessualità non esclude quello di godimento, che nel sabato diventa un precetto (il precetto del piacere). I maestri ebrei definiscono l’unione sessuale “la pace della casa”. Il dominio dell’uomo, se deriva da immagine e somiglianza, bisogna non farla sfociare nel dominio dell’uomo sull’uomo. L’assegnazione di un cibo vegetale e l’assenza di latte sono un segno dell’età paradisiaca che sarà restaurata alla venuta del Messia (Is 11). Se con Noè sarà dato di uccidere gli animali, tuttavia non sarà permesso mangiarne il sangue, sede della vita. In tutto questo è da notare che l’uomo è presentato come un microcosmo.

Alla fine si ha l’istituzione dello *Shabbat*, dal quale prendono avvio i sei giorni della creazione. La creazione del mondo è simile ad un re che si fa fare un baldacchino decorato. Che cosa gli manca? Che la sposa vi penetri sotto. Così che cosa mancava al mondo la sera del sesto giorno? Lo *Shabbat*.

Compiuta la creazione del cielo, della terra e delle schiere Dio cessa (*shabat*) da ogni attività creatrice: per questo all’ebreo di sabato non è permesso svolgere attività creatrici. Dio benedice il 7° giorno perché in esso risuonerà più viva la benedizione e lo santifica per separarlo. *Shabbat* costituisce dunque la riproduzione nel tempo di ciò che Dio ha compiuto e compie nell’eternità. La sua pienezza di luce e di gioia, riflesso della luce del giorno uno e della gioia del mondo a venire, richiede un completamento che rinvia al di là del tempo, giacché nel tempo nulla è pienamente compiuto. Il Sabato appartiene solo ad Israele, non alle nazioni: fonda, infatti, la sua identità.

Del racconto della creazione che inizia in 2,4b solo alcuni rilievi: anzitutto non si ha la grande descrizione cosmica cronologicamente delineata di Gen 1. Il paesaggio è solo da cornice alla creazione e collocazione in esso dell’uomo. Di difficile interpretazione risulta il termine *’ed*, forse acqua sotterranea,

⁵⁹ Midrash 10

L’uomo fu creato solo (come progenitore del genere umano), perchè da ciò si deducesse

forse nube. L'uomo, "adam", è creato stavolta dalla terra "adamah" da Dio stesso presentato come un vasaio che modella la polvere della terra, la quale, secondo la tradizione rabbinica, sarebbe la polvere cosmica⁶⁰). Vi è poi il soffio vitale che Dio gli ispira nelle narici per vivificarlo.

La menzione dell'albero della vita e della conoscenza del bene e del male come pure dei 4 fiumi (vedi Sir 24) possono essere richiami di natura sapienziale, allo stesso modo del giardino. Inoltre la menzione dei fiumi si potrebbe legare al fiume che fuoriesce dal tempio in Es. L'espressione *gan*, giardino, + Dio ritorna a proposito della scelta di Lot per la pianura di Sodoma: che lo "J" abbia voluto qui dire che nel giardino è impossibile per l'uomo essere tale e obbedire a Dio? Pare difficile questo. Ma è certo che alla conoscenza del bene e del male si accompagna l'idea della morte: l'uomo, piantato nel giardino della sapienza, dovrà poi fare l'esperienza concreta (*daat*) del bene e del male, per divenire uomo e allo stesso tempo, diventato uomo mortale, anche se la morte di cui si parla qui non sembra alludere ad una morte fisica, proprio per il riferimento alla conoscenza del bene e del male.

L'uomo è messo lì per lavorare e custodire: ma siccome tutto era già pronto e non v'era bisogno di lavoro, la tradizione ebraica pensa si tratti del culto (preghiera) e del Talmud Torah.

L'uomo nomina, definisce e prende possesso partecipando, per volere di Dio, alla sua stessa opera creatrice attraverso la parola. La creazione è ancora muta e priva di senso se l'uomo non la definisce e se ne "impossessa" attraverso un atto di linguaggio che fa uscir fuori le cose e gli animali dall'aureo silenzio dell'intimità divina. Tutto questo proviene dal fatto che non è buono (*tob*) che l'uomo sia solo: deve avere qualcuno *kenegedo*, cioè che gli stia di fronte e contro (non simili). Non trovando questo "di fronte" negli animali, Dio pensa alla donna: ed anche se nella preghiera ebraica l'uomo ringrazia di non esser nato donna, è pur vero che la donna è tenuta in alta considerazione nella tradizione di Israele, la quale afferma che senza la donna l'uomo è senza aiuto, senza gioia, senza benedizione, senza perdono, senza vita, senza benessere e diminuisce la somiglianza. Tutti i termini di cui sopra si legano alla vita, alla storia biblica, al rituale delle preghiere e delle feste ebraiche. Adamo dorme: è anche il sonno dell'angoscia di chi è solo. Dio quasi entra nella sua carne per strappargli un'alleanza, quella con la donna.⁶¹. Da notare *ishah* da *ish*, stessa radice: uguaglianza e complementarità. Si insiste poi sull'attrazione sessuale e sull'alleanza tra l'uomo e la donna nella loro carne per cui i due saranno una carne sola. La Bibbia ignora la vergogna della nudità che entrerà solo dopo il peccato. Viene dunque esaltato il valore della corporeità. Ma la nudità è anche simbolo di debolezza e perciò di dipendenza, il che mancherà dopo il peccato, quando l'uomo dovrà fare da sé.

GENESI 3-4

Al racconto jahvista della creazione fa seguito la drammatica narrazione della trasgressione dovuta all'apparizione del serpente, il quale – secondo il testo biblico – era la più astuta tra tutte le bestie create da Dio, dove l'aggettivo è lo stesso indicante in 2,25 la nudità di Adamo ed Eva *arum* – *arumin*, per cui si viene così a stabilire un legame lessicografico che si amplia sino alla scoperta della nudità da parte dell'uomo e della donna in 3,7. Il serpente, o meglio il drago (così andrebbe tradotto il termine ebraico *nabash*), è designato come uno degli animali creati da Dio. Nelle antiche civiltà orientali il serpente rientrava nei culti idolatri ed era considerato simbolo della immortalità e della fertilità (la radice ebraica "*nabab*" oltre a "serpente", significa pure "indurre in tentazione"): in tal senso sarebbe interessante studiare quale legame vi possa essere tra il nostro episodio e quello dei serpenti e del serpente di bronzo in Nm 21,4-9. Non pare essere nel racconto la personificazione di una potenza

⁶⁰ "Secondo certi rabbini fu utilizzata la polvere dell'intero universo; secondo altri si tratta della terra presa nel luogo dove sarebbe sorto il futuro tempio (D).

⁶¹ Secondo un'interpretazione rabbinica, non scevra di humor, Dio si disse: "Da dove lo formerò? Non dalla testa per cui non si erga fieramente (cf. s 3,16); né dagli occhi perché non sia esageratamente curiosa; né dagli orecchi, rischierebbe di essere indiscreta; né dalla nuca che favorirebbe il suo orgoglio. Se la tirassi fuori dalle mani rischierebbe di essere, dai piedi sarebbe vagabonda, dalla bocca, mitomane; dal cuore, gelosa; Ma ecco, la voglio formare da una costola, da un organo staccato dall'uomo. E tutti le membra che saranno formati in essa diranno: "tu sarai una donna modesta".

San Tommaso trae una lezione più profonda da questa storia della costola con confronti vicinissimi a quelli del midrash. "E' stato opportuno, dice, che la donna sia stata formata dalla costola dell'uomo. Prima di tutto per significare l'unione che deve esserci tra l'uomo e la donna. Questa non è stata formata dalla testa perché non deve dominare l'uomo, né dai piedi perché non sia sottomessa a lui come una schiava"

demoniaca e più precisamente di Satana: si pensa si tratti di un espediente letterario, ricavato dalla letteratura mitologica e servito allo J come elemento descrittivo dell'impulso al male che è nell'uomo e che lo induce alla colpa. Se si traduce il termine *nabash* con drago e lo si fa così entrare della schiera degli animali mitologici, che appaiono anche in Giobbe, nei Salmi e nei Profeti (Sal 74,13-14; 104, 27; Gb 3,8; 40,10.20; Is 27,1), che Dio crea e con i quali gioca, ma che dovrà distruggere a causa della loro rivolta a Dio e del loro costante tentativo di guastare o turbare la sua opera, allora si dovrà considerare questo essere come la personificazione di ciò che non rientra nel quadro della creazione e che potrebbe essere ritenuto un "residuo" o un figlio del caos, vale a dire il male che, contrapposto al *tob*, l'uomo ritrova dinanzi a sé. E infatti nel racconto viene introdotto senza nessun'aria di sorpresa. Rimane comunque un dato pacifico che il serpente, divinità magica della fertilità e della vita, nella *fenna* dello J diviene autore del male e scagiona Dio stesso dall'accusa di aver voluto provare l'obbedienza di Dio al suo ordine: così infatti lo leggerà Sapienza 2,23-24, Siracide 15,11-15, Sapienza 1,13.

Come dicevamo, l'astuzia del serpente e la nudità di Adamo ed Eva in ebraico sono espressi con lo stesso termine *arun*. Ciò si spiega col fatto che la nudità dei lottatori li rendeva inafferrabili, ciò che, psicologicamente, è proprio dell'astuzia. L'aggettivo significa ed indica l'essere denudato più che la nudità in sé: in tal senso, per metonimia, indica la miseria umana nelle circostanze della vita. Per questo accostamento, l'autore vuole senza dubbio insinuare che il serpente come perfido ha fatto in modo che Adamo ed Eva si accorgessero di essere nudi/perfidi davanti a Dio, al punto da nascondersi da lui. Da questo momento la nudità sarà sempre condannata: il sacerdote deve ben coprirsi per non svelare la sua nudità mentre sale i gradini che lo portano al Santo e l'eroe nudo sarà simbolo della miseria (Am 2,16 ripreso nel giovane nudo di Mc 14,51-52). Le parole del serpente sono un'abilità retorica: falsando il comando di Dio attraverso l'estinzione della proibizione a tutti gli alberi del giardino, il serpente spinge la donna a difendere Dio puntando la proibizione solo sull'albero che sta in mezzo al giardino. Ma proprio questo è lo scopo del serpente, che alla fine si svela e invita la donna a mangiare dell'albero con la promessa che lei e Adamo diventeranno come Elohim, cioè come esseri divini. Secondo le parole del serpente, la proibizione è dovuta all'invidia di Dio, tema ricorrente nella mitologia antica; allo stesso motivo mitologico appartiene la menzione dell'albero sacro, che nella mitologia canonica, contro cui lo "J" polemizza, tiene un posto importante. La conoscenza del bene e del male, che si tradurrà nella conoscenza dello stato di *arumin* da parte di Adamo ed Eva, non è assolutamente teorica, ma esperienziale. A questo punto il serpente si sottrae e la donna, rimasta sola, conosce che l'albero è "appetibile a mangiarsi" - lo stimolo grossolano dei sensi, "seducente per gli occhi" - l'attrazione-tentazione estetica, "desiderabile per acquistare conoscenza" - la tentazione suprema e più sottile: ciò che 1Gv 2,16 tradurrà con "la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita". Dell'albero non si sa il frutto: la tradizione del melo è puramente latino-cristiana e può essere stata causata dall'associazione *malus-malum*. La donna ne dà al suo uomo, la cui innocenza non era quella di un bambino, ma quella di chi non ha ancora gustato il male. Secondo un *midrash* Adamo sarebbe stato creato bambino, secondo un altro invece le sue dimensioni cosmiche sarebbero state diminuite da Dio dopo il peccato. L'apertura degli occhi e la conoscenza della nudità si rivela come l'esperienza del male indotta dal serpente, mentre tutta la tradizione biblica invita a conoscere il bene non il male (Os 4,1; 6,6; Mic 6,8; Prov 3,4; 4,21; 13,15; 19,2. 25.27). Alla fine del libro del Dt Dio stesso invita l'uomo a scegliere tra il bene e il male che gli sono posti innanzi (Dt 29,15-20). E' l'unione confusa di bene e male che il serpente vuole realizzare che è ritenuta un abominio (vedi Dt 30,15).

Ridurre la trasgressione ad un peccato di ordine sessuale è un'operazione impropria ed irrispettosa del testo, anche se così lo ha letto la tradizione ebraica, la quale afferma che il serpente avrebbe voluto uccidere Adamo e possedere Eva, e la tradizione cristiana. In realtà qui si ha una chiara polemica contro i culti cananaici della vegetazione, rappresentati dal serpente, per difendere Dio come unica fonte della vita. La presenza della donna è dovuta al fatto che essa è la prima interessata nello spazio della fecondità. D'altronde, alla nascita di Caino, Eva riconoscerà che la vita viene da Dio affermando: "Ho fatto un uomo con Dio". Ai culti cananaici Israele ritornerà spesso e da questo ritorno la "J" mette in guardia. Il vero peccato, che nella fobia sessuale ha solo la sua estrinsecazione, è il rifiuto della dipendenza da Dio e il voler essere come lui non per dono, ma per conquista (cfr. Fil 2). Eppure proprio il peccato tornerà a Dio come occasione per manifestare la sua grazia e permetterà

all'uomo di uscire dallo stato paradisiaco di minorità e di infanzia per passare allo stato di maturità (vedi la parabola del Padre misericordioso). Per questo si parla di "necessità del peccato" ed il preconcio pasquale esclama: "O felice colpa, che merito un sì grande redentore".

L'uomo e sua moglie, accortisi della loro debolezza, cercano di coprirla prima dinanzi a se stessi, quindi al sentire la voce di Dio al vento del giorno⁶². L'interrogatorio di Dio parte dall'uomo e attraverso la donna giunge al serpente, che però non parla. La prima conseguenza del peccato è la responsabilizzazione: e Adamo soprattutto nella sua risposta sembra voler accusare Dio stesso che gli ha fatto dono della donna, la quale lo ha indotto in errore. Le sentenze di punizione sono nell'ordine contrario a quella dell'interrogatorio ed hanno un significato eziologico. Anzitutto, quella relativa al serpente cerca di spiegare semplicemente la sua forma. Più interessante è la storia della inimicizia tra la donna e la sua stirpe e il serpente e la sua stirpe, voluta da Dio stesso. La tradizione cristiana vi ha letto qui il proto vangelo, la promessa di un unico discendente della donna che avrebbe annientato il serpente, insieme a questo, l'immagine della donna e del serpente è stata interpretata come Maria nella sua Immacolata Concezione che schiaccia la testa del serpente, come appare nella iconografia tradizionale. Ciò è dovuto ad una traduzione diversa dall'ebraico del termine Eglì o Esso riferito a (*zera*) "stirpe", da parte dei LXX che leggono *αυτος*, egli, maschile, che traduce a senso il termine *σπερμα*, intendendo non una collettività, ma un soggetto singolare. Questo forse per l'influenza del Targum Neofiti I. La Vulgata ha tradotto "*ipsa*" in riferimento alla Madonna. In italiano il fatto che stirpe sia femminile aiuta a mantenere l'ambiguità interpretativa con la Madonna. In realtà questa interpretazione va contro il senso del brano che parla di una lotta continua senza vincitore, mentre il termine seme non può intendersi come un singolo, ma come "posterità" (Von Rad). Qualcuno mette però in relazione questo passo con le promesse della posterità davidica attraverso la donna di Is 7,14 e Mi 5,2, anche in base al fatto che la "J" scrive nel X-IX secolo alla corte. Da notare che il termine "*ebab*" nell'AT è molto poco usato: solo 5 volte in Gen 3,15; Mn 35,21-22; Es 25,15; 35,5, ed indica, soprattutto in Ezechiele dove si aggiunge l'aggettivo "eterno" uno stato permanente e radicale di odio e di ostilità. Ancora il verbo "*syf*" ha sia il senso di stritolare, schiacciare, sia quello di spiare, attentare.

L'uomo e la donna non sono maledetti come il serpente. La donna dovrà convivere con tre realtà angustianti e minacciose per la sua vita:

1. dolori del parto
2. profondo desiderio dell'uomo
3. nel quale però non troverà appagamento e pace.

Rashi così commenta: "L'atto coniugale la donna potrà prenderlo con il cuore; l'uomo invece con la bocca, ordinandolo a lei". L'uomo è punito attraverso la maledizione della terra da cui era stato tratto: la terra non è però quella del giardino, dove l'uomo lavorava senza fatica. Probabilmente, secondo Von Rad, sono due le forme di vita fuori del paradiso delle quali parla la maledizione:

A. (vv 17.19 ab): Maledetto sia il terreno per causa tua! Con pena ne trarrai il cibo tutti i giorni della tua vita. Col sudore del tuo volto mangerai il pane, finché tornerai al terreno dal quale fosti tratto.

B. (vv18.19 c): Spine e triboli ti produrrà e tu mangerai l'erba del campo perché tu sei polvere e alla polvere ritornerai.

"A" si richiama alla condizione degli agricoltori, "B" al beduino della steppa. I due furono uniti con l'effetto di indicare la fatica dell'esistenza umana. Il lavoro come punizione dell'uomo da parte di Dio si ha anche in miti vicini (es. Esiodo, Le Opere e i Giorni). Della morte se ne parla solo accidentalmente. essa non è la pena del peccato, giacché non scatta dopo la trasgressione del comando, ma la naturale conclusione della vita che, dopo il peccato però, acquista un carattere tenebroso. Il nome Eva dato da Adamo alla sua donna si lega all'ebraico, vivere: la donna trasmette e conserva al di là della fatica e della morte il miracolo e il mistero della maternità, il che sarà una costante nella tradizione biblica. Il legame Eva-vita potrebbe essere stato suggerito da un racconto anteriore con soli 2 attori, l'uomo e una divinità a forma di serpente, il serpente, in aramaico detto "*benja*".

⁶² La nudità, secondo Rashi, è l'essersi spogliati dell'unico comandamento dato loro da Dio. Sul significato della nudità vedi Goldstein p 174.

L'esclamazione di Dio: "Ecco l'uomo è diventato come uno di noi per la conoscenza del bene e del male", che J Coppens ha così parafrasato: "Ecco che Adamo, come quanti nasceranno da lui, dovrà sperimentare nella realtà il bene e il male", traducendo l'espressione *ke ehad mi menu* in senso partitivo e considerando non prima persona plurale ma terza persona singolare. Per il senso distributivo vedi Is 6,2; Es1,6; Nm 7,85; 15,12; Gdc 8,18 come pure le traduzioni del Targum Onqelos e di Simmaco.

Alla fine l'uomo e la donna sono posti fuori dal paradiso, dove l'albero della vita, che ritorna, è custodito dai cherubini, figure mitiche babilonesi, e dalla fiamma della spada folgorante, cioè il fulmine. Per Sacchi, l'allontanamento dal giardino si ispira al tema della rottura dell'alleanza, che comportava per Israele l'abbandono della terra donatagli da Dio (Dt 11,17; 28,15-68).

Il peccato della prima coppia non è destinato a rimanere isolato. Il narratore mostra immediatamente l'influsso distruttivo che esercita nei confronti dell'umanità attraverso una serie di brani, primo fra i quali quello riguardante Caino e Abele, figli della prima coppia (4,1-16). Il nome di Caino, dal quale deriverebbe la tribù dei Keniti presente all'epoca in cui "J" scrive, significa "lancia" (2Sm 21,16) ed è attestato anche nell'arabo antico come nome di persona. Eva stessa lo lega al verbo *qanah*, acquistare, che però ha anche il senso di fare (da notare che qui si ha un procedimento midrashico), per cui scompare pure la difficoltà della particella *eT* che non è quella dell'Acc., ma quella derivante da *im* ("con") senza iota.

Abele è legato a "*hebel*", il soffio (la vanità di Qoélet) segno del suo tragico destino. Entrambi offrono il sacrificio, anche se si ignora perché esso sia avvenuto (sulla base di quale istituzione) né di quale tipo si trattasse. Il pastore Abele offre del suo gregge e Caino dei frutti del suolo: Dio gradisce Abele e rifiuta Caino, nel testo senza motivo (il midrash e Rashi diranno che le offerte di Abele erano le primizie, quelle di Caino no. Inoltre per Abele si usa il pronome suo per dire che si offrì con la sua offerta. In ciò il testo vela una preferenza per la vita nomade ed un disprezzo e una diffidenza per la vita sedentaria. Caino sarà infatti costruttore di città: e la città nella Bibbia è sempre luogo di violenza e come tale condannato e rifiutato. La frase rivolta da Dio a Caino suona di difficile comprensione. Si pensa che il peccato qui svolga per Caino la stessa funzione del serpente per Eva. Abele non parla: è l'assenza del dialogo che sfocia nella violenza; così pure la frase di Caino "Andiamo in campagna" è un'aggiunta posteriore. La scena dell'uccisione è drammatica proprio grazie alla sua essenzialità. Adesso la domanda di Dio non è "Dove sei?", ma "Dov'è tuo fratello?" a richiamare la perdita di responsabilità verso l'altro. La voce del sangue di Abele grida a Dio e Caino è costretto a fuggire ramingo lontano dalla terra: ma quel sangue diventa per lui riscatto, giacché la sua colpa è troppo grande da portare e pesa sulla coscienza, per cui chi uccide Caino sarà ucciso. Ma questo è già il perpetuarsi della violenza. Il Signore mette un segno a Caino, il quale però si allontana dal volto di Dio e si stabilisce nel territorio di Nod, che richiama l'epiteto *nod* "errante" dato a Caino.

Caino fonda la città sul sangue del suo primogenito. Nella città si ha la differenziazione dei lavori e l'aumento della violenza (Lamech). La vita da Adamo a Noè diminuisce nella durata a causa del peccato, incrementato dall'unione tra angeli (o figli di Set e di Caino) e donne. In questo quadro si prepara il diluvio.

IL DILUVIO E LA TORRE DI BABELLE

La storia del diluvio si apre con il prologo di 6,5-8. Di Noè comunque come consolatore si è già parlato in Gen 5,28 all'interno della genealogia dei patriarchi prediluviani (il nome di Noè, *noah* è messo in relazione con il verbo *naham*, consolare). Si può spiegare anche con la radice *nab*, intendendo la consolazione un riposare dalle ostilità simboleggiato dall'arcobaleno. Può anche essere messo in relazione con il sostantivo *ben*, grazia, che si ha in 6,8 metatesi di trasposizione).

Il racconto del diluvio è presente nei miti mesopotamici ed in altre culture: l'archeologia ha dimostrato che esso si riferisce ad un'enorme inondazione di quest'area geografica, rimasta impressa e tramandata sotto forma di racconto mitico.

Nel nostro caso, la motivazione del diluvio è data dal dilagare del peccato, che non è quello sessuale, bensì l'aumento della violenza, come dimostrano i termini *hamas* (6,14), violenza, e *shabat* (6,11.12), corruzione: così l'intendono Rosh e la tradizione rabbinica.

Il racconto ci è giunto nelle due redazioni "P" e "J" fuse insieme esse possono essere facilmente distinte dall'analisi letteraria che rileva una doppia menzione dell'obbedienza di Noè, del suo ingresso dentro l'arca, delle coppie di animali prese con sé (alcuni pensano che "J" siano in realtà aggiunte posteriori a "P" (A. Sacchi)).

Il racconto del diluvio appare integrato nella teologia dei saggi e dei profeti. Isaia 54,7-9 parla del ritorno degli esiliati con chiari accenni al diluvio (vedi anche Sir 44,17). Il tema compare pure nel NT (Mt 24,37-42: l'umanità di fronte all'avvicinarsi dell'era escatologica; 1Pt 3,20-21: figura del battesimo).

Redazionalmente la narrazione ha una composizione chiasmica

- Introduzione: Noè, un uomo giusto in una generazione iniqua (6,9-10)

1. Sregolatezza nella creazione di Dio (6,11-12)
2. Primo discorso divino: distruggi (7, 13-22)
3. Secondo discorso divino: entra nell'arca (7, 1-10)
4. Inizio del diluvio (7,11-16)
5. Crescita delle acque (7,17 - 23)
Dio si ricorda di Noè
6. Ritiro delle acque (7,24 – 8,5)
7. Si prosciuga la terra (8,6 – 14)
8. Terzo discorso divino: esci dall'arca (8,15 - 19)
9. Decisione di Dio di preservare l'ordine (8,20-22)
- 10 Quarto discorso divino: alleanza, benedizione, pace (9,1 – 27)

Di Noè si afferma che era uomo giusto tra quelli della sua generazione: la tradizione rabbinica afferma che in un'altra generazione di più giusti lui non sarebbe stato definito giusto. Questo in relazione all'ubriachezza successiva data dal vino. Inoltre si afferma che "Comunicava con Dio" poiché aveva bisogno di un sostegno: Abramo invece camminerà "davanti a Dio" perché più forte e comunicava nella vera fede. Lo Zohar nota che Noè non intercedette come Abramo (Gen 18,20-23).

Il diluvio, per il quale Dio si affligge in cuor suo piangendo 3 giorni prima che accada, è un ritorno al caos: *mabbul* è l'oceano celeste incatenato che precipita sulla terra. Dio però si riserva un resto: Noè e la sua casa (vedi l'interpretazione midrashica con Pro. 10, 25; 12,5; 14,11). A Noè Dio ordina di costruire l'arca senza spiegargli il motivo: sarà questa l'obbedienza di fede di Noè, che costruisce l'arca fidandosi solo di Dio e senza sapere perché (ne verrà a conoscenza solo dopo). Il motivo sarà recepito da Ebrei 11,7. Alla fine, dopo 40 giorni, le acque si prosciugano e l'arca si arena sul monte Ararat, sconosciuto alla Bibbia: si pensa alla regione montuosa dell'Urartu nell'Iraq nord-occidentale. Inviare uccelli per essere guidati verso la terraferma era costume dei naviganti (Plinio). Dio stipula un'alleanza con Noè rinnovando il comando di Gen 1,28, ma si aggiungono 2 divieti: quello di mangiare sangue e quello di versare sangue. L'idillio paradisiaco è corrotto e non vi è più relazione pacifica tra uomini e animali. L'alleanza è espressa dal segno dell'arcobaleno, meglio, l'arco di guerra che Dio depone per non distruggere più, avendo visto che il cuore dell'uomo è incline al male sin dalla adolescenza. La tradizione rabbinica ha tratto di qui i 7 precetti noachici valevoli per tutte le genti. Essi sono:

1. avere dei magistrati per giudicare gli omicidi (Gen 9,5)
 2. riconoscere il Dio unico (contro l'idolatria)
 3. rispetto di Dio e proibizione della blasfemia e del sacrilegio
 4. interdizione dell'incesto, dell'adulterio e delle relazioni contro natura implicata dal precetto di ripopolare la terra (9,7)
 5. proibizione dell'omicidio (Gen 9,5) e per estensione del suicidio
 6. proibizione del rubare secondo 9,2-3
 7. proibizione del sangue (9,4)
- (vedi *Sanhedrin* 48b; 56b; 57b)

Dopo il diluvio, la storia della vigna e la genealogia, si ha il racconto della torre di Babele, nuovo esempio di *hybris* che cerca l'indipendenza da Dio nel porsi un nome da sé. La torre richiama le

ziggurat babilonesi, famosa quella di Etemenanki: essa diviene simbolo della città come luogo di violenza, di omologazione, di oppressione. Secondo la tradizione rabbinica, costruttore della città è il malvagio re Nimrod (Gen 10,8): Abramo, vedendo questa costruzione in corso, avrebbe esclamato (secondo il *midrash* su Gen 12): “Signore, confondi le loro lingue” (Sal 55,10). La costruzione è fatta con la terra ed è dunque fragile, né basterà la tecnica degli uomini per fermare l’operato di Dio, descritto in termini antropomorfici quasi a voler significare la coscienza delle possibilità immense date da Dio agli uomini (il motivo è mitologico). La confusione delle lingue genera la diversità dei popoli: secondo il *midrash*, i popoli perdono la conoscenza dell’ebraico, la lingua sacra, ora riservata solo a Israele, e mantengono il loro dialetto.

Questa confusione è riferita alla città di Babele, il cui nome significa porta di dio, ma legata etimologicamente al verbo *balbel*, confondere.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1997
- AVRIL, LENHARDT, *La lettura ebraica della Scrittura*,
Comunità di Bose
- BEAUCHAMP P., *L'uno e l'altro Testamento*, Paideia 1985
- BOCK S., *Breve storia del popolo di Israele*, EDB
- BUSI G., *Simboli del pensiero ebraico*, Einaudi 1999
- Collala LOGOS, *Corso di studi biblici*, Elle Di Ci, 8 volumi tutti editi
- COSTITUZIONE CONCILIARE DEI VERBUM
- FLUSSER, *Jesus*, Queriniana
- GINZBERG L., *Le leggende degli ebrei*, 3 voll. Adelphi
- HESCHEL A. J., *Il Sabato*, Garzanti
- PACIFICI R., *Midrashim, fatti e personaggi biblici*, Fabbri
- RENDTORFF R., *Introduzione all'Antico Testamento*
- ROFÈ A., *La composizione del Pentateuco*, EDB 1999
- SACCHI A., *I libri storici*, Paoline 2000
- SCHOEKEL L.A., *La Parola ispirata*
- SOGGIN J., *Introduzione all'A.T.*, Paideia
- SOGGIN J., *Storia d'Israele*, Paideia
- TABET M., DE VIRGILIO G., *Introduzione alla lettura del Pentateuco e dei libri storici dell'Antico Testamento*,
BSR 1997
- VON RAD G., *Genesi. La storia delle origini*, Paideia 1993