

10. LE COORDINATE SPAZIALI E LA «NUMEROLOGIA»

10.1. CRITERI INTERPRETATIVI ALLA RICERCA DI UNA *RATIO* DELLO «SPAZIO» PROGETTATA IN GEN-2RE

Il secondo percorso che vogliamo condurre, anche se solo brevemente, vuole sondare la riflessione e la creazione dell'idea di «spazio» narrativo entro i testi di Gen-2Re. Si tratta, come della dimensione della temporalità, di istanze «intra-diegetiche» del racconto, che strutturano la trama narrativa. Analogamente alla gestione temporale occorre, anzitutto, istruire la problematica al fine di rendere eloquenti i risultati della ricerca. Per comprendere la «messa in scena» dello «spazio» inaugurata da una narrazione riportiamo alcune annotazioni preziose di S. Chatman:

«Come la dimensione degli eventi nella storia è il tempo, la dimensione degli esistenti è lo spazio, e come abbiamo distinto il tempo della storia dal tempo del discorso dobbiamo ora distinguere lo spazio della storia dallo spazio del discorso. La distinzione emerge più chiaramente nelle narrative visive. Nei films lo spazio esplicito della storia è il segmento del mondo che viene in quel momento mostrato sullo schermo, lo spazio implicito della storia è tutto ciò che è per noi fuori dello schermo ma che è visibile ai personaggi, o all'interno del loro campo auditivo, o anche tutto ciò cui si allude tramite l'azione.

La differenza maggiore tra il vedere un insieme di oggetti nella vita reale e vederlo in un film è il taglio arbitrario operato dall'inquadratura. Nella vita reale non vi è alcun margine rettangolare nero che delimita direttamente il campo visivo ma un graduale sfuocarsi degli oggetti che noi vediamo e insieme sentiamo; sappiamo di poter mettere a fuoco gli oggetti periferici con un leggero volgere del capo. E nemmeno, evidentemente, vediamo sempre le cose stando seduti in una stanza buia.

Lo spazio della storia contiene gli esistenti, così come il tempo della storia contiene gli eventi. Gli eventi non sono spaziali, sebbene si verifichino nello spazio, sono le entità che compiono o che subiscono un'azione ad essere spaziali.

Lo spazio della storia nel cinema è "letterale", vale a dire che oggetti, dimensioni e relazioni sono analoghi, almeno bidimensionalmente, a quelli del mondo reale. Nella narrativa verbale lo spazio è astratto e richiede una ricostruzione mentale. [...]

Nella narrativa verbale lo spazio della storia è doppiamente lontano dal lettore, poiché non vi è un'immagine iconica o analogica fornita da forme proiettate su uno schermo. Gli esistenti e il loro spazio vengono, per così dire, "visti" nell'immaginazione e trasformati da parole in proiezioni mentali. Non vi è una "visione standard" degli esistenti come accade nel cinema. Leggendo il libro ognuno si crea una propria immagine mentale delle Cime tempestose. Invece nell'adattamento cinematografico l'aspetto è fissato per tutti. E' in questo senso che si dice che lo spazio della storia verbale è astratto. Non inesistente: si tratta di una costruzione mentale piuttosto che di un analogo». ¹⁴⁰

«Dimensione degli esistenti» è lo spazio, secondo l'espressione di S. Chatman: analogamente alla riflessione sulla temporalità occorre far emergere approcci diversi nel pensare o immaginare lo spazio nella narrazione. Riproponiamo, per lo «spazio», le tre dimensioni sopra analizzate della «temporalità»: quella di tipo «storico», di tipo «narrativo» e di tipo «simbolico».

[1] *Approccio di tipo «storico»*: la capacità di un testo narrativo di descrivere uno «spazio» il cui corrispettivo è verificabile entro il mondo «extra-testuale». Il caso più eclatante è quando il lettore può verificare e constatare la coerenza dell'esistenza dello «spazio» narrativamente descritto: più lo spazio è familiare al lettore maggiormente il guadagno della narrazione è referenziale, mostrando un contatto quasi epidermico delle realtà narrate.

La differenza con la temporalità è eclatante: il narratore stesso o i personaggi del racconto, in diversi punti, riferiscono al lettore l'identificazione «extra-testuale» di uno spazio trovato o creato,

¹⁴⁰ S. CHATMAN, *Storia e discorso*. La struttura narrativa nel romanzo e nel film (Nuovi saggi, Parma ³1984) 99-100.104.

secondo l'espressione «e...x... esiste fino ad oggi [עַד הַיּוֹם הַזֶּה]» [cfr. tra gli es.: Gen 26,33; Gs 4,9; 5,9; 6,25; 7,26; 8,28...]. Mentre la temporalità, secondo il modello storico, era confinata in un passato, cioè l'evento accaduto non può più essere verificabile nella «extra-testualità» del lettore [se mai solo le conseguenze di quello], lo «spazio» presenta la possibilità di inscenare ciò che è raccontato nella storia del lettore. La narrazione coglie temporalmente lo «spazio», ben cosciente che quest'ultimo supera la circoscrizione temporale entro la quale la narrazione lo ha incluso.

[2] *Approccio di tipo «narrativo»*: è la possibilità offerta dalla narrazione, come è detto nella citazione di S. Chatman, di selezionare lo «spazio», ridurlo o ampliarlo rispetto alla realtà. In questo senso è importante osservare il soggetto che descrive lo «spazio»: se si tratta del narratore o di un personaggio del racconto. Il punto di vista attraverso il quale si osserva lo «spazio» è decisivo per la prospettiva: infatti, dall'osservatore dipende l'affidabilità dell'osservazione stessa. In tutto ciò l'osservatore che testimonia dello «spazio» può essere un personaggio del racconto, può essere JHWH stesso o più comunemente il narratore. Il trattamento narrativo dello «spazio» non può dimenticare la differenza tra «spazio trovato» e «spazio creato»: là dove lo «spazio creato» è anche calcolato, misurato, l'importanza accresce enormemente, perché diviene uno «spazio definito».

[3] *Approccio di tipo «simbolico»*: entro un sistema di significati culturalmente e religiosamente prodotti anche la geografia può assumere valori ulteriori, caratterizzati da valenze simboliche. La produzione di una serie di significati legati ad una tradizione può confluire in una costellazione semantica configurata entro la dimensione spaziale della narrazione. Se si attesta la presenza di questo livello comunicativo è necessario farlo emergere al fine di articolare i significati prodotti dall'operazione simbolica. Nell'analisi della «temporalità», l'articolazione simbolica era raccolta all'interno di una prospettiva di «calendario dei sabati», strumento di misurazione e di ritmo del tempo; analogamente, anche la riflessione sullo «spazio» può produrre un proprio sistema di riferimento che studieremo.

I tre modelli producono tre ideologie o prospettive distinte, anche se possono confluire in uno stesso testo. Il problema di fondo, evidenziate le distinzioni, è quello di porre in luce i criteri di riconoscimento delle prospettive di comprensione dello «spazio» nella narrazione. Mettiamo in evidenza, quindi, se pur brevemente, le ideologie sottese ai tre approcci:

[1] La *prima*, preoccupata di trascrivere lo «spazio» entro una mediazione verbale, tende ad utilizzare tutte le strumentazioni mediate dalla parola/scrittura per riconfigurare ciò che visivamente è possibile constatare. La verifica avviene nella referenza stessa dello scritto là dove permane il «monumento», lo «spazio»... Come la «temporalità» di tipo storico è preoccupata di offrire le coordinate cronologiche entro le quali collocare gli eventi, misurandoli, così la preoccupazione «extra-testuale» dello «spazio» procede nell'identificare l'oggetto ponendolo in relazione ad altri, stabilendo delle dipendenze, delimitandolo nella misurazione. Il numero diviene, come nell'analisi della temporalità, la facoltà di massimo controllo di uno «spazio» circoscritto.

[2] La *seconda*, esprime la facoltà di collocarsi entro uno «spazio» che può procedere dalla realtà o dalla immaginazione; essa liberandosi da ogni forma di vincolo di controllo «extra-testuale» può abbracciare «spazi» esistenti e relazionarli liberamente ad eventi. Certo, lo «spazio» esiste, ma lo si fa esistere in relazione a quell'evento: collocare il racconto in quello «spazio» preciso, attestato realmente, significa offrire l'impressione di referenza storica all'evento narrato. Facciamo un esempio: se comincio il mio racconto con la collocazione entro uno spazio immaginario tipico delle favole [castello delle fate, la contea di un re...] la preoccupazione che emerge non appare attenta ad una referenza di tipo storico, se invece, pur inventando una storia, colloco gli eventi plausibilmente in uno spazio ben circoscritto, trasmetto l'intenzionalità di ancorare il racconto a coordinate globalmente esperibili.

[3] La *terza*, quella simbolica, è tesa a produrre «significazioni seconde», ancorate ad un sistema di riferimento: lo «spazio» non solo può essere narrativamente trattato, ma simbolicamente inteso, capace di evocare, di istruire il lettore, divenire sintesi di comunicazione del messaggio del testo. Questo livello di percezione dello «spazio» è il più personale di tutti: mentre gli altri due abbandonavano lo «spazio» descritto alla realtà, per spostarsi in un nuovo ambito, questo, potremmo dire, porta con sé «quello spazio» figurato, in quanto esso può esistere così solo nella narrazione capace di inaugurare una nuova significazione spaziale. Ad es. cfr. la modalità con la quale l'evangelista Luca tratta il riferimento alla città di Gerusalemme diviene nella sua opera trattamento simbolico dello «spazio» della città santa, è sì Gerusalemme, ma nella narrazione lucana è altro e di più della città storica. Su questa linea il testo dell'Apocalisse sviluppa ulteriormente il riferimento spaziale collegandolo alla visione celeste. In questa direzione ci impegneremo alla scoperta dell'articolazione fondamentale nel produrre una significazione profonda dello «spazio» simbolico-narrativo.

Tre prospettive che possono coesistere nello stesso testo, ma che immettono istanze e preoccupazioni ideologiche diverse. Compito dell'interprete è quello di far emergere, tipologicamente, le modalità di trattare lo «spazio» entro il racconto e interpretarne il senso. Questo duplice compito si configura come una «fenomenologia dello spazio narrativo» alla quale seguirà un'«ermeneutica dello spazio narrativo».

10.1.1. Una fenomenologia dello «spazio narrativo» nei testi di Gen-2Re

Se confrontiamo la modalità entro la quale abbiamo condotto l'indagine fenomenologica sulla «temporalità» notiamo quanto questa sia stata osservata entro una prospettiva precisa, quella numerica, ovvero, una «temporalità calcolata, misurata». Non abbiamo analizzato le modalità di passaggio temporale generiche [ad es.: «il giorno dopo, dopo queste cose...], oppure le analessi o le prolessi – peraltro, di grande importanza narrativa – : campi interessanti di ricerca, ma troppo ampi per il nostro obiettivo. Analogamente alla «temporalità» anche lo «spazio» andrà osservato entro *i grandi movimenti*, «spazi» che si qualificano anche «simbolicamente», in modo analogo alle grandi periodizzazioni temporali, anch'esse simboliche; accanto a questi enucleeremo «spazi calcolati, misurati»: questi corrispondono, invece, alla modalità «cronologica» nel pensare la «temporalità». L'intelligenza di questi approcci sarà studiata nella sezione successiva.

10.1.1.1. «Spazio creato» da YHWH-'Elohim: Gen 1-3

Il libro della Genesi, collocato in principio alla TaNaK e alla Bibbia, presenta 'Elohim come creatore-ordinatore di «spazio» caotico, rappresentato – secondo le mitologie antiche – nella forma delle acque primordiali:

«Per l'uomo del Medio Oriente Antico, l'universo constava di tre settori o piani diversi: il cielo, la terra e il mare (cf *Es* 20,4; *Dt* 4,15-28; *Sal* 8,7-9; 33,6-8; 69,35...). Il cielo, al di sopra della terra, era la dimora di Dio e rappresentava il mondo inaccessibile alle creature, il mondo trascendente (cf *Ire* 8,27; *Is* 66,1; *Ger* 23,24; *Sal* 103,19; 115,17...). La terra, che appartiene pure a Dio, è stata affidata agli uomini. È la loro dimora (cf *Sal* 8,6-7; 115,17). Quanto al mare, non solo circonda la terra, ma si trova anche sotto la terra e rappresenta il mondo sotterraneo. Dio ha stabilito la terra *sul* mare (*ISam* 2,8; *Sal* 24,2; 46,3; 75,4; 104,5; *Gb* 9,6; 38; cf soprattutto la rappresentazione delle “colonne della terra”).

E il mare è, nel mondo antico, la dimora della morte, del caos primitivo, origine e fine di ogni cosa, il luogo dove tutto inizia e tutto finisce, l'universo che precede la nascita e segue la morte. Sovente viene personificato come mostro, nemico di Dio e degli uomini (*Gb* 3,8; 7,12; 9,13; 26,12; 40,25-26; *Sal* 65,8; 74,13-14; 77,17; 89,10-11; 93,3-4; 104,7.26; 107, 29; 148,7; *Is* 27,1; 51,9; cf *Ap* 21,1). Il mare è un mondo ambiguo, ostile e pericoloso, all'opposto dell'universo della vita».¹⁴¹

¹⁴¹ CIMOSA M. - ALONSO SCHÖKEL L. - SKA J.L. - VIRGULIN S. - VOTTO S., *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento* (Leumann (Torino) 1989) 13-14.

Il merismo iniziale di Gen 1,1 «cielo-terra» ripreso in Gen 2,4 vuole esprimere la totalità dell'opera di creazione rappresentata entro un paradigma spaziale. Sono due le azioni di separazione che determinano la «liberazione» dello spazio vitale:

- una verticale: attraverso il «firmamento» avviene la divisione tra le «acque di sopra» con quelle «di sotto»

- una orizzontale: attraverso la raccolta delle «acque di sotto» appare la «terra asciutta»

Lo spazio è configurato per essere abitato:

«Gn 1,1-2,4 contiene il primo racconto della creazione, opera del cosiddetto “scrittore sacerdotale” (P). Il suo racconto si divide in due parti. Nella prima (Gn 1,1-19: dal primo al quarto giorno), descrive la creazione dei tre grandi “piani” o “settori” dell’universo. Infatti si tratta delle condizioni indispensabili alla vita delle creature: luce, tempo, spazio, cibo. Questo mondo è governato dagli astri (sole, luna e stelle: 1,14-19).

Nella seconda parte, l’autore descrive invece la creazione degli esseri che riempiono l’universo creato (1,20-28, quinto e sesto giorno). I pesci vivranno nel mare, gli uccelli nel cielo, gli animali e gli uomini sulla terra. E il potere su tutte le creature va affidato all’uomo (1,26).

Genesi 1,6-10: origine del cielo, della terra e del mare

Dopo la creazione della luce e del tempo (1,2-5), Dio crea lo spazio vitale dell’universo. Nel secondo giorno crea il firmamento e la dimensione verticale del mondo. C’è adesso uno spazio fra le acque che sono sotto il firmamento e le acque dell’oceano superiore che stanno sopra il firmamento (1,6-8). Ma questo spazio è ancora completamente occupato dalle acque. Perciò, nel terzo giorno, Dio “fa apparire l’asciutto” e lo separa dalle acque (1,9-10). Lì farà poi crescere il cibo degli esseri viventi: le piante e gli alberi (1,11-13).

Questo atto di creazione che fa apparire per la prima volta la “terra” distinta dal “mare” (1,10) è un atto divino di grande importanza, perché definisce lo spazio destinato finalmente all’uomo. È una delle frontiere che separano il mondo della vita dal mondo della morte. Perciò la Bibbia descrive il fatto di porre un limite al mare come una delle più grandi imprese di Dio (*Sal* 104,9; *Gb* 7,12; 26,10; 38,10; *Prv* 8,29; *Ger* 5,22; cf *Am* 5,8; 9,6). Lui solo può separare l’uno dall’altro, come lui solo ha potere sulla vita e la morte. Infatti, nel mondo della Bibbia, vita corrisponde a terra e morte a mare.

Troviamo una conferma di questa visione nel fatto che Dio molto spesso combatte contro il mare, che rappresenta le forze di distruzione che mettono in pericolo l’esistenza dell’universo (cf *Is* 17,12-13; 50,2; 51,10; 59,19; *Ger* 5,22; 31,35; *Ab* 3,8; *Na* 1,4; *Sal* 18,16; 32,25; 33,7; 46,4; 65,8; 74,13; 77,17; 89,10; 93,3-4; 104,6-9; 106,9; *Prv* 8,29; *Gb* 7,12; 26,12; 38,10-12). Quando Gesù, nel NT, riesce a sedare il mare, dimostra di possedere un potere uguale a quello del creatore dell’universo (*Mt* 8,23-27 e par.).

Pertanto possiamo dire che il racconto biblico della creazione ci descrive il primo atto di liberazione della storia dell’universo. Dio ha “liberato” la terra dal mare che la ricopriva e le impediva di diventare lo spazio vitale dell’umanità. Quando Dio mantiene il mare al suo posto e gli impedisce di invadere di nuovo “l’asciutto”, continua la sua opera di “liberatore” che protegge l’umanità vulnerabile contro un pericolo mortale.¹⁴²

Nel cosiddetto secondo racconto di creazione [Gen 2,4-3,24], al seguito della creazione dell’Adam [Gen 2,7], JHWH-’Elohim piantò un giardino in Eden [Gen 2,8], collegando gli elementi spaziali e di creazione caratteristici del terzo [terra asciutta distinta dal mare e vegetazione, piante di ogni specie] e sesto giorno [animali terrestri: bestiame, rettili e bestie selvatiche e l’uomo, maschio e femmina] del primo racconto.

A oriente JHWH-’Elohim pianta un giardino in ‘Eden [Gen 2,8]: tre luoghi vengono configurati a partire dai corsi d’acqua, 4 corsi: Pishon (Avila); Ghicon (Cush); Hiddelek, cioè il Tigri (Assur); Perat, cioè l’Eufrate.

10.1.1.2. Spazio annientato da YHWH-’Elohim: Gen 6-9

Rimandando all’analisi sopra esposta dell’episodio del Diluvio universale, richiamiamo soltanto la prospettiva regressiva in relazione all’atto di creazione posta dal presente racconto, entro

¹⁴² CIMOSA M. - ALONSO SCHÖKEL L. - SKA J.L. - VIRGULIN S. - VOTTO S., *Creazione e liberazione nei libri dell’Antico Testamento...*, 14-15.

un'ottica di «de-creazione» funzionale ad una «ri-creazione». Quasi un cammino a ritroso verso la situazione caotica originaria nella confusione delle grandi acque, ricongiunzione delle acque di sopra con quelle di sotto, e copertura della terra asciutta.

La motivazione di questa azione divina è enunciata in Gen 6,1-4 entro una riflessione – sebbene solo accennata ma molto attestata entro i testi apocrifi – dell'origine della malvagità dell'uomo causata da un'unione sessuale che ha infranto la differenza tra il cielo e la terra, tra il mondo di Dio e quello dell'uomo. Tale direzione di congiunzione di mondi [cielo e terra] è intesa come opera che prende il via dal cielo verso la terra, i «figli degli dèi/di Dio» che invaghiti dalle figlie degli uomini, generano i «giganti, eroi dell'antichità», nuove creature, ibrido non originario e antagonista all'opera di creazione. Il primo tentativo di disgregazione dell'alterità tra terra e cielo pone la responsabilità su alcune creature celesti, la linea dello spazio è verticale discendente, nella rottura della dualità.

10.1.1.3. Spazio generato dall'uomo: Gen 10

La funzione della genealogia di Gen 10 è distinta da quella della altre liste genealogiche. Mentre queste ultime tendono a collocare il personaggio in una linea diacronica in relazione agli anni di generazione, di nascita e di morte, la genealogia di Gen 10 è invece interessata a disegnare lo spazio occupato dalle nazioni, dai popoli riconosciuti dalla tradizione di Israele; è fondamentale il procedimento utilizzato: dalla vita dell'uomo, dalla generazione nella storia viene denominato lo «spazio», si tratta di uno «spazio umano», poiché l'uomo è colui che in Adam è chiamato a «denominare»:

«Come nell'ambiente sumero-accadico, anche il Redattore biblico ci ha voluto presentare, con una genealogia, la successione storica dei vari popoli sorti nel periodo *dopo il Diluvio*. Dentro questo periodo storico ben delineato, l'autore sacro ha dato una unità redazionale a vari documenti che parlavano delle varie nazioni, nei loro diversi paesi, secondo la propria lingua, nominandone gli antenati capostipiti, le varie città fondate e i tentativi di impero da parte di *eroi-gibbôrîm*.

Perché tale unità, nella varietà di nazioni, di paesi e di lingue, risultasse più chiaramente, l'autore ha tutto unificato nella “posterità di Noè”, attraverso i tre suoi figli Sem, Cam, Jafet (v. 1), la cui successione popolare viene però rovesciata, perché, mediante il metodo eliminatorio, così comune nel Genesi, il lettore accentrasse la sua attenzione nei *Benê Šēm*, eredi principali della benedizione divina di fecondità e di dominio. Perché questo concetto risultasse chiaramente, l'autore annota subito che *Šēm* è fratello maggiore (*haggādōl*) di Jafet (v. 21b), altro erede della benedizione; e che è padre di tutti i *Benê 'Ebêr*, da cui nasceranno gli Ebrei, gli eredi unici di ogni futura elezione (v. 21a)».¹⁴³

10.1.1.3.1. Benedizioni e maledizioni di Noè: Gen 9,18-29

Il brano in oggetto costituisce una transizione tra il racconto del Diluvio e la Tavola delle Nazioni; la sua funzione è quella di denotare per il lettore il giudizio sulla storia delle nazioni stesse ricomprese, sinteticamente, nei suoi capostipiti, i figli di Noè. Mediante l'analisi letteraria gli studiosi hanno intravisto un chiaro intervento redazionale e, per alcuni punti, non proprio coerente; funzionale al nostro scopo è il collegamento tra questo brano e il racconto di Gen 3 a motivo delle strette somiglianze nella configurazione del racconto e nel giudizio teologico.

«Quest'ultimo paragrafo della *tôledôt* di Noè funge, come Gen 6,5-8, da transizione; essa si occupa molto dei figli come del padre. Questa transizione chiaramente non fa parte della storia essenziale di P, poiché i figli non sono sposati e Cam, non Iafet, è il più giovane. È ugualmente chiaro che proviene dallo stesso autore del racconto dell'Eden, con il quale condivide molti punti in comune. Il peccato avviene in connessione con l'ambiente naturale (l' *'ādāmāh*) e nella fattispecie con una pianta; è presente anche una connotazione sessuale che riguarda la nudità e il vestiario; Cam (o Canaan) rappresenta il corrispettivo funzionale del serpente; entrambi i racconti terminano con una maledizione il cui risultato è costituito dall'attuale stato di cose: rispettivamente, la condizione di vita degli uomini, delle

¹⁴³ E. TESTA, *Genesi*. I. Introduzione-Storia Primitiva (La Sacra Bibbia traduzione italiana dai testi originali illustrata con note critiche e commentata a cura di Mons. Salvatore Garofalo. Antico Testamento sotto la direzione di Giovanni Rinaldi; La Sacra Bibbia, Torino 1969) 188.

donne, dei serpenti e la schiavitù dei Cananei. La corrispondenza strutturale è reciprocamente illuminante e fornisce una pista esegetica non ancora sfruttata.

Ciò che esattamente fu fatto per evitare la maledizione, è un problema che è stato infinitamente discusso, dal prezzo per l'ingenuità, fino ai sostenitori della teoria dell'incesto, secondo la quale "vedere la nudità del padre" implicava la violazione dei suoi diritti sessuali, attraverso un rapporto con sua moglie. In altre parole, Cam è testimone della "scena originaria", del tentativo non riuscito di suo padre nel rapporto sessuale, e prende sfacciatamente il suo posto, con il risultato che Canaan è il frutto di questa unione incestuosa (KIKAWADA e QUINN 1985, 101-103). La teoria è ingegnosa ma non tiene conto del fatto che è solo il padre ad essere menzionato, è lui che è scoperto, ed è a lui che viene fatto qualcosa. È inoltre un procedimento aleatorio, estrapolare dal senso tecnico di 'erwat 'ab (la nudità del padre) in Lv 18,8. Altre spiegazioni, solo poco meno ingegnose, vengono presentate nei commentari. Per il nostro scopo è sufficiente trovare qui un'allusione alla depravazione morale e specificatamente sessuale delle popolazioni indigene e dei culti così com'erano visti dall'esterno».¹⁴⁴

Chi lavora con la critica delle fonti, dei documenti, ritiene che i vv. 20-27 siano da attribuirsi allo stesso autore di Gen 2-3, il racconto della caduta, ed evidentemente, allo stesso autore che ha anche prodotto uno dei due racconti del Diluvio, cioè J [Jahwista]. Ora, anche in questo caso, come nell'analisi del racconto del Diluvio, si può giungere a conclusioni radicalmente opposte a quelle prodotte dalla critica delle fonti. Come nell'analisi del racconto del Diluvio abbiamo mostrato quanto quegli elementi sicuramente attribuiti a J venissero meglio compresi se collocati entro la mentalità legislativa di P, soprattutto prodotta nel libro del Levitico.

Nel nostro brano, analogamente, possiamo cogliere quanto l'elemento decisivo attorno al quale si muove l'intreccio narrativo di questi pochi versetti sia determinato dall'osservazione fatta da Cam della «nudità del padre» [Gen 9,22-23]. Questa azione di Cam porterà Noè alla maledizione del figlio suo, padre di Canaan. Ora, questa azione stigmatizzata in senso radicale per la prima volta in questo passo, appartiene ad alcuni divieti riportati nell'elenco delle proibizioni sessuali del libro del Levitico [Lev 18,6-19 e 20,11.17-21], di tradizione sacerdotale. La categoria della «nudità del padre» emerge chiaramente solo in questi testi del Levitico [Lev 18,8 e 20,11]. Le attestazioni del termine stesso [עֶרְוָה]¹⁴⁵ ampiamente documentate nel Lev e in Ez vogliono sottolineare da una parte la vergogna che provoca la nudità e dall'altra la nudità come un concedersi entro una pratica idolatrica, nell'esperienza di prostituzione. Ciò che accomuna le citazioni è il riferimento alla sessualità nella sua dimensione genitale, nella sua capacità di fecondare, di generare. Questo ambito, nella riflessione ebraica, è considerato «sacro», separato, competenza di Dio, creatore. Scoprire i genitali significa esporre la potenzialità generativa alla visione: solo nel rapporto di amore ci si presenta nudi, spogli, per rendere visibile l'opera di creazione di Dio. È la continuità dell'opera di creazione, pertanto quello è l'ambito della nudità, al di fuori di quello, è impurità, è profanazione del «sacro», è «prostituzione». In questo senso è importante comprendere la situazione analoga espressa con altra terminologia presentata in Gen 3. Là l'uomo e la donna erano nudi [עֵרְוָה]¹⁴⁶, qui Cam vede la nudità di Noè [עֶרְוָה], là è il serpente che provoca la scoperta dell'essere nudi e quindi il coprirsi, qui è Cam, padre di Canaan che scruta la nudità del padre suo. Là un albero, quello della conoscenza del bene e del male, qui la vite, il cui frutto provoca l'ubriachezza e la nudità di Noè. Come l'uomo e la donna celebrano la loro «alleanza» nell'unione matrimoniale, così l'uomo e la donna di fronte a YHWH-'Elhoim sono spogli, nudi. Se sentono il bisogno di coprirsi e vestirsi è perché è venuto meno l'incontro coniugale, o ciò che in esso è

¹⁴⁴ J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia (Biblioteca biblica 21, Brescia 1996) 108-109.

¹⁴⁵ Gen 9,22.23; 42,9; 12; Es 20,26; 28,42; Lev 18,6-19; Lev 20,11.17-21; Dt 23,15; 24,1; 1Sam 20,30; Is 20,4; 47,3; Ez 16,8.36-37; 22,10; 23,10.18.29; Os 2,11; Lam 1,8; Ezr 4,14: il termine ricorre 54x in ebraico e 1x in aramaico, e significa per 48x «nudità», mentre per le rimanenti, «vergogna, disonore, indecenza».

¹⁴⁶ Gen 2,7.

evocato nel rapporto con YHWH-’Elohim. Così Cam, vedendo la nudità a motivo dell’ubriachezza del padre Noè non riconosce in essa il Dio di Israele ma il Dio di Canaan, le divinità della fecondità. Nel racconto di Gen 3 è la figura del serpente che seduce in relazione alla fecondità, simbolo delle divinità cananaiche, qui è la visione stessa come segreto da trasmettere ai fratelli Sem e Jafet che porterà Cam ad essere maledetto e non ascoltato dai fratelli, i quali velano col mantello il «santuario della nudità del padre», riconoscendo in essa il luogo ambiguo della scoperta o del rifiuto di Dio, nella misura in cui ci si sostituisce a YHWH o lo si accoglie come «Signore della vita».

Da queste premesse il narratore pone in bocca a Noè la maledizione su Canaan, preoccupato di definire Cam in relazione anzitutto a Canaan, la realtà di popoli che maggiormente tormenteranno la storia religiosa e teologica di Israele:

וַיֹּאמֶר אֱרֹר כְּנָעַן עֶבֶד עַבְדִּים יִהְיֶה לְאֶחָיו: Gen. 9:25

«E disse: “Maledetto sia Canaan, servo dei servi sarà per i suoi fratelli”»

10.1.1.3.2. Numerologia e «spazio generato»

L’analisi molto puntuale di E. Testa, nel suo ampio commentario di Gen, tra gli altri aspetti si concentra ancora una volta sul simbolismo numerico, riconoscendo nel computo delle nazioni un’intenzionalità a base “7”. Dopo aver riferito il suo computo dovremo individuare una correzione importante per il messaggio:

«Anche il *simbolismo dei numeri*, tanto caro all’indole del Redattore, si è voluta sottolineare tale unità.

Tutti i capostipiti delle nazioni sono in numero di 70, multiplo perfetto del 7, sacro per eccellenza (7 x 10), e i componenti -fatto conto delle varianti dei testi- sono così disposti:

Jafet:	14 =	7 + 7
Cam:	31 =	4 + 8 + 9 + 11
Šem	<u>25</u> =	<u>5</u> + <u>4</u> + <u>4</u> + <u>12</u>
	70	16 19 12 23

È interessante notare che l’esegesi ebraica, non influenzata dai LXX che conoscono la tradizione delle 72 nazioni (poi sfruttata dal simbolismo dei SS. Padri), sviluppò una nutrita teologia su questo n. 70. I Rabbini ripeterono che, a causa di tale divisione, Dio avrebbe creato gli Angeli delle Nazioni in numero di 69 riservandosi per sé Israele (69 + 1 = 70); per rispettare tale numero, nel Sinai, avrebbe pubblicato la Legge in 70 lingue; e avrebbe comandato che, nella festa dei Tabernacoli, i sacerdoti offerissero 70 olocausti. Per analogia i discendenti di Giacobbe, antenato del popolo santo, sarebbero stati 70. Lo stesso, 70 sono gli Anziani del Deserto; 70 i re vinti da Adon-Bezek; 70 i figli di Gedeone; 70 i figli di Ahab; 70 gli Anziani della Casa d’Israele. Il n. 70 dunque è il numero simbolico di una *famiglia ideale*, sia in terra che in cielo. Per questo anche nel Panteon Ugaritico si numerano 70 figli di ’El e di Ašera (II, AB, VI, 46).

Ma anche gli addendi dei singoli gruppi hanno valore simbolico. Per i 14 popoli di Jafet abbiamo 7 figli e 7 nipoti, per ricordare che essi abitarono nelle 7 *isole* della estremità della terra. Per i 31 popoli di Cam abbiamo 4 figli, per ricordare che l’impero universale si estese nelle “quattro regioni del mondo” (cfr. *šar kibratim arba’im*); inoltre abbiamo come nipoti tutti multipli di 4: per Cuš 8 (4 + 4); e per Canaan 11, cui aggiunto il capostipite, come avverrà poi negli altri elenchi biblici su tali popoli, 12 (= 4 x 3). Nell’originale però si dovettero avere: 4 figli e 26 nipoti: per Misraim 7 (i Filistei è una glossa accettata dal Redattore?) per Cam 11 e per Cuš i soliti 8. [...] Per i 25 popoli di Šem, abbiamo 5 figli (il quale numero 5 nel simbolismo futuro indicherà il popolo ebraico, e il viaggio in Paradiso/Terra Promessa) e 16 nipoti: per Arpacšad 4; per Aram 4 e per Joqtam 12 (3 x 4).

Facendo finalmente la somma dei singoli gruppi, abbiamo un *chiasmo* in base al n. 7:

7 + 7
4 + 8 + 8 + 11
<u>5</u> + <u>4</u> + <u>4</u> + <u>12</u>
16 19 12 23

I quali prodotti, ridotti alla base 7, ci danno: 16 = 7 x 2 + 2; 19 = 7 x 2 + 5; 12 = 7 x 1 + 5; 23 = 7 x 3 + 2; i cui resti si trovano in evidente chiasmo:

2	5	=	7
	X		
5	2	=	7

E dato che gli addendi dei gruppi sono 10 riotteniamo di nuovo il n. 70 (7 di base per 10).

Questo sistema che a noi Occidentali parrebbe un gioco, ai lettori semiti scopriva le armonie del numero e dell'unità di composizione». ¹⁴⁷

Questa perfetta articolazione che si vuol fondare sul numero "70", multiplo di "7" deve fare i conti con il numero effettivo delle nazioni genealogicamente comprese in Gen 10. Se si osserva il computo del TM troviamo che Jafet ha n. 14 discendenti, Cam n. 31 e Sem n. 26! Il tutto corrisponderebbe a 71 personaggi/nazioni.

Se osserviamo il testo della LXX troviamo invece i seguenti numeri: Jafet ha n. 15 discendenti [aggiunge «Elisa, figlio di Jafet» Gen 10,2, omonimo di «Elisa, figlio di Iavan» Gen 10,4 attestato anche nel TM]; Cam n. 31 e Sem n. 27 [toglie «Obal» e aggiunge «Cainan, figlio di Sem» in Gen 10,22 e «Cainan, figlio di Arfaxad» in Gen 10,24], per un totale di 73. E. Testa alle pagg. 426 e 429 toglie dalla lista del TM «Obal» [Gen 10,28] poiché è l'unico personaggio non nominato nel testo della LXX ottenendo così il numero 70.¹⁴⁸ E considera «Cainan, figlio e nipote di Sem» [Gen 10,22.24] oppure «Elisa, figlio e nipote di Jafet» [Gen 10,2.4] come un solo personaggio, ottenendo così il numero di 72 persone. Le due correzioni apportate tendono a voler ridurre, rispettivamente di un'unità, le due tradizioni numeriche [tra l'altro riscontrabili anche all'interno della tradizione documentata dalla Lettera di Aristeo, in rapporto al numero dei traduttori: 70/72] documentate dal TM e dalla LXX. Il criterio, infatti, utilizzato per il TM di omettere un nome non documentato nella LXX coerentemente potrebbe valere anche nel senso opposto, e cioè nell'omettere i tre nomi in più presenti nel testo della LXX ed assenti nel TM, pianificando sul numero 70 entrambe le tradizioni. Forse occorre domandarsi se non sia esattamente l'intenzione dei redattori [di TM e LXX] quella di postulare un numero rappresentante le due tradizioni [=70/72], con l'aggiunta di un'unità.

L'ipotesi che avanziamo, relativa al TM, ma analogamente anche alla LXX, è quella secondo la quale di fronte al numero ideale rappresentato dal "70" vi debba stare l'«uno». Ovvero, il vero numero significativo sarebbe il 70 + 1. In questo senso, sono posti in gioco i due numeri fondamentali nel settenario della creazione, quello che rappresenta l'unicità [=1] e quello che rappresenta la pienezza [=7]. Non è un caso che tutte le volte in cui si presenta il numero "70", richiamato da E. Testa, è sempre collocato in relazione all'unità: nel nostro testo, l'unità di fronte alla totalità delle nazioni è rappresentata dalla linea genealogica dei «figli di Eber», quello che sarà Israele; in Gen 46,8-27 si dà l'elenco dei «figli di Israele/Giacobbe» che scesero in Egitto e viene indicato il numero di 70, con l'esclusione di Giacobbe, l'unico, di fronte ai «figli d'Israele, il popolo» [cfr. anche Es 1,1-5 e Dt 10,22]. Mosè nel deserto sceglierà 70 anziani e scribi [Nm 11,16-17] sui quali scenderà il suo spirito, in tutto 71, Mosè con loro; senza Mosè [=1] il "70" resta vuoto di attività e di «spirito» [N.B.: su questo numero era anche formato il Sinedrio ai tempi del NT presieduto dal Sommo Sacerdote]. In altre parole il "70" non è mai un numero assoluto [sciolto da legami] ma relativo all'«uno»! La tensione tra l'unicità e la totalità determina la possibilità instaurata della presenza e dell'azione di Dio, attraverso un popolo [Israele e le Nazioni], attraverso un personaggio [Giacobbe e i figli, Mosè e gli anziani-scribi].

10.1.1.3.3. Identificazione e giudizio teologico sulle nazioni

Raccogliamo le preziose indicazioni di E. Testa al fine di identificare i popoli presentati in apertura, funzionali alla comprensione della lettura della Bibbia e alla loro significazione entro la letteratura, soprattutto profetica. Riportiamo, per questo motivo, una lunga citazione dal commentario alla Genesi di E. Testa finalizzata ad un excursus lungo il testo biblico, nel rintracciare nomi e giudizi sui popoli. Accanto a questo prezioso contributo cfr. anche la fotocopia

¹⁴⁷ E. TESTA, *Genesi. I. Introduzione-Storia Primitiva...*, 188-189.

¹⁴⁸ N.B.: tutta questa genealogia è fedelmente riproposta anche in 1Cr 1,5-23, inclusiva di «Obal» con un totale di 71 persone.

della «Tavola delle Nazioni», in: *Bibbia Visual*. Mappe, grafici, schemi, fatti e personaggi per la catechesi e l'insegnamento, Casale Monferrato (AL): Piemme 1992, pag. 12.

I figli di Jafet

«I “figli delle isole”, esclusi i Tiras (sconosciuti nella Bibbia, dopo Gen. 10), i Rifat e i Rodanim (nominati dolo in 1Cron. 1,7) sono tutti nominati in Ez. 27,38 e in Ger. 25. Anche in questi profeti hanno conservato le caratteristiche attribuite a Jafet, nella benedizione di Noè: popoli che si spostano in *vaste zone*, numerosi e irrequieti; soldati che lottano contro i Camiti, e che tentano -almeno nei tempi escatologici- di penetrare nelle tende di Šem.

I popoli di Eliša, di Kittim, di Tarsis, di Javam, di Tubal, di Mesec e di Togarma stanno in continuo movimento, dalle loro lontane regioni, per portare mercanzie alla città di Tiro (Ez. 27,1ss.).

I regni di Aschenaz, insieme a tutte le Nazioni e ai re dei Medi, sono chiamati a raccolta contro Babele (Ger. 51,27 ss.).

I Medi, uniti “a tutti i Re del settentrione”, a tutti i “Re delle isole d’oltremare”, nello stesso tempo che Camiti, Egiziani, Filistei, abitanti di Dedan, dovranno bere la coppa dell’ira divina, per aver umiliato il Popolo Eletto (Ger. 25,15 ss.).

Gomer e Togarma, popoli “dell’estremo settentrione”, numerosi e potenti, avendo invaso la Terra Santa, nei tempi escatologici, sotto la guida di Gog di Magog, saranno distrutti e sepolti nella valle Hamon-Gog (valle della moltitudine di Gog), presso la città di Hamonah (Moltitudine).

Come si vede da questi passi i “figli di Jafet” hanno conservato le caratteristiche della “Tavola delle Nazioni” e della benedizione di Noè; essi sono costituiti dai tre gruppi: Medi, “popoli dell’estremità del Nord”, e “popoli delle isole”; inoltre sono commercianti, che si “dilatano” di terra in terra, di porto in porto, sempre pronti a conquistare i figli di Cam, e a tentare di poter penetrare nelle “tende di Šem”.

I figli di Cam

Anche i “figli di Cam” hanno conservato nella tradizione biblica le caratteristiche dell’eponimo: come lui saranno umiliati, spogliati, ridotti schiavi per aver deriso – soddisfatti del proprio potere – i *Benê Noa*’, benedetti da Dio.

I Cušiti e le tribù di Šeba, insieme agli Egiziani, saranno dati da Jahweh come riscatto per il Popolo Eletto salvato dalla schiavitù (Is. 43,3); i loro frutti passeranno ad Israele, mentre essi, incatenati, gli si prostreranno dinanzi (Is. 45,14 ss.).

I Sabei e i Dedaniti, furiosi razziatori e mercanti dietro gli eserciti, saranno delusi nelle loro speranze: non potranno arricchirsi delle spoglie del Popolo di Dio, ma semmai di quelle dei propri alleati (Ez. 38,13; Giob. 1,15). Essi stessi poi saranno sconfitti (Is. 22,13 ss.).

L’Assiria, “paese di Nimrod”, e tutte le sue città, diverranno terreno di pascolo delle greggi d’Israele (Mich. 5,4). Ninive, “la grande città” (Gion. 3,3), non avrà più posterità per il proprio nome (Nah. 1,14); ma, spogliata, dovrà mostrare la propria nudità alle Nazioni (2,7.10; 3,5); vuotata e devastata non avrà più mercenari Cušiti, Egiziani, Libici e di Put (2,10.13; 3,9); ubriacata s’andrà a nascondere per sfuggire il furore nemico (3,11). Così pagherà il peccato del suo eponimo, Cam, che derise la nudità umiliante di Noè ubriaco.

Anche l’Egitto sarà ridotto a deserto fino a Cuš (Ez. 29,10). I suoi abitanti, sempre per riparare il peccato superbo del loro antenato, saranno condotti, “giovani e vecchi, seminudi e scalzi, con le natiche scoperte”, in terra d’esilio, per somma loro vergogna (Is. 20,4); e quando, per misericordia del Dio d’Israele, saranno ricondotti nel paese di Patros, nella terra natia, “quivi saranno un umile regno. L’Egitto sarà il più umile dei regni, e non si eleverà più sopra le Nazioni”. Dio decimerà il loro numero perché non dominino più sopra le genti (Ez. 29,13-16).

Lo stesso, disabitati e distrutti, saranno i Cheretei e i Filistei (Sof. 2,5 s.; Ez. 25,16). Né migliore sorte toccherà ai Sidonii, agli abitanti di Arwad, rematori e difensori della città di Tiro; ai mercanti di Dedan, di Šeba e di Ra‘ma; e ai Libici, truppe scelte della “regina dei mari” (Ez. 27,8.10.11.20.22).

Finalmente i 10 popoli dell’odiato Canaan saranno – secondo la promessa fatta da Dio nel suo patto con Abramo – l’eredità ambita del Popolo Eletto (Gen. 15,18 ss.).

Come l’eponimo Cam-Canaan, dunque, tutti questi popoli (prepotenti razziatori, soldati, re alle spese dei Semiti) si ridurranno, nudi e ubriachi, a essere schiavi del Popolo di Dio.

I figli di Sem

I nomadi Semiti al contrario rimarranno sempre i prediletti di Dio, i dominatori dei Camiti, i fratelli “maggiori” dei Jafiti.

Promesse su promesse saranno ripetute agli Ebrei, e Abramo sarà sempre considerato la benedizione delle Nazioni.

Se dunque gli agiografi posteriori parleranno raramente dei vari popoli semiti della “Tavola delle Nazioni”, e se essi -vedremo- non compariranno che poche volte nelle iscrizioni pagane, ciò si deve al fatto che per gli agiografi essi partecipavano alla gloria d’Israele, e per i cronisti aulici assiro-babilonesi ed egiziani erano tribù nomadi, difficilmente legati a un paese e a una fortezza: la loro eredità -dirà la Bibbia- è il Signore.

Per la tradizione biblica allora sono Jafiti tutti quei popoli misteriosi che si “dilatano” fino agli estremi confini della terra; sono Camiti tutti i prepotenti imperi, nemici d’Israele, che saranno ubriacati e denudati dall’ira vendicativa di Dio; sono finalmente Semiti tutti i nomadi su cui è stato invocato il Nome del Signore». ¹⁴⁹

10.1.1.4. Spazio «edificato» e «distrutto» dall’uomo o da YHWH

Dopo aver colto la distribuzione della presenza dell’umanità nello spazio creato da Dio e la denominazione dello stesso secondo il *criterio genealogico* [=spazio generato dall’uomo], passiamo a presentare una serie di azioni di edificazione da parte dell’uomo. Ci concentriamo su due poli: [a] la costruzione-distruzione di altari e [b] la costruzione-distruzione di città, la prima è maggiormente relativa al rapporto col divino, la seconda maggiormente concentrata sulla comunità umana nella sua organizzazione sociale, mai sganciata dal giudizio divino. Da queste due coordinate spaziali faremo procedere la riflessione ermeneutica. Guiderà la presentazione *un principio di fondo*, quello che distingue, nell’azione dell’edificare il «nuovo» dal «rinnovamento»: ovvero, si può edificare un altare o una città là dove prima non vi era niente, ma si può anche «distruggere» ciò che prima vi era e «ri-edificare» un altare o una città. Nel rapporto tra queste due dimensioni coglieremo l’istanza di giudizio del narratore biblico.

10.1.1.4.1. La «costruzione-distruzione» di «altari»

(a) IL FENOMENO

[1] Noè edifica un altare: Gen 8,20

וַיִּבֶן נֹחַ מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקַּח מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִכָּל הָעוֹף הַטָּהוֹר וַיַּעַל עֹלֹת בַּמִּזְבֵּחַ: Gen. 8:20

«²⁰E costruì Noè un altare a YHWH, e prese da tutto il bestiame puro, e da tutti gli uccelli puri e (li) innalzò in olocausto sull’altare»

La valutazione positiva del narratore sul personaggio Noè scaturisce anche da questo passaggio che inquadra la prima azione compiuta da Noè dopo essere uscita dall’arca: costruisce un altare a YHWH. Questa azione di culto fa di Noè l’intercessore presso YHWH [Gen 8,21]:

«²¹YHWH odorò il soave profumo e pensò: “Non maledirò più la terra a causa dell’uomo, perché l’istinto del cuore umano è incline al male sin dalla giovinezza; né colpirò più ogni essere vivente come ho fatto». Noè è presentato in modo analogo a Mosè, che intercede per il popolo la prima volta disceso dal monte [Es 32-33] e al seguito dell’alleanza rinnovata, dopo essere sceso dal monte, ordina di costruire il santuario, come prima operazione [Es 34-40].

[2] Abram/Abraham costruisce altari a Sichem [Gen 12,7], tra Betel e Ai [Gen 12,8; 13,3-4], al querceto di Mamre [Gen 13,18] e per il sacrificio del figlio Isacco [Gen 22,9]

וַיֵּרָא יְהוָה אֶל-אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְנֹרְעָה אַתָּן אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה הַנְּרָאָה אֵלָיו: Gen. 12:7
וַיַּעֲתַק מִשָּׁם הָהָרָה מְקַדְּם לְבֵית-אֵל וַיֵּט אֶהְלֵה בֵּית-אֵל מִיָּם וְהָעֵי מְקַדְּם וַיִּבֶן-שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה:

וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנְּגַב וְעַד-בֵּית-אֵל עַד-הַמְּקוֹם אֲשֶׁר-הָיָה שָׁם אֶהְלֵה [אֶהְלֹו] בְּתַחֲלָה בֵּין בֵּית-אֵל Gen. 13:3

¹⁴⁹ E. TESTA, *Genesi. I. Introduzione-Storia Primitiva...*, 195-197.

וַיְבִין הָעַי: ⁴ אֶל-מָקוֹם הַמְזֻבָּח אֲשֶׁר-עָשָׂה שָׁם בְּרֵאשִׁיטָה וַיִּקְרָא שָׁם אַבְרָם בְּשֵׁם יְהוָה:

«^{12,7}E apparve YHWH ad Abram e disse: “Alla tua discendenza darò questa terra”. E costruì lì un altare a YHWH che gli era apparso. ⁸E passò da lì verso i monti ad oriente verso Bet-’El, e pose la sua tenda con Bet-’El a occidente e ‘Ai ad oriente, e costruì lì un altare a YHWH e invocò nel nome di YHWH».

«^{13,3}E andò per i suoi itinerari dal Neghev fino a Bet-’El, fino al luogo in cui dapprima era stata la sua tenda, tra Bet-’El e ‘Ai, ⁴verso il luogo dell’altare che aveva fatto lì in principio; Abram invocò lì nel nome di YHWH»

Anche Abram, partito da Carran, dopo esser arrivato nella terra di Canaan, giunge a Sichem e compie come prima azione, nella terra promessa, al seguito di un’apparizione di YHWH quella di erigere un altare; anche il secondo spostamento, tra Bet-eEl e ‘Ai è segnato dall’erezione di un altare, là dove invocò il nome di YHWH.

Gen. 13:18 וַיָּבֵא אַבְרָם וַיֵּשֶׁב בְּאֵלֵי מַמְרֵי אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן וַיְבָרֵךְ שָׁם מְזֻבַּח לַיהוָה:

«¹⁸E Abram prese la tenda, si mosse e si stabilì presso il querceto di Mamre, in Ebron, e lì costruì un altare a YHWH»

La costruzione dell’altare a Mamre segue la promessa della terra rivolta alla discendenza, analogamente a quello che YHWH aveva annunciato in Gen 12,7, quando Abram costruì il primo altare. Inoltre, questa azione si colloca al termine dell’attraversata del paese «in lungo e in largo» [Gen 13,17] e si collega con il cap. 18 che riprende la narrazione inframmezzata dai capp. 14-17. Così il luogo del querceto di Mamre è legato alla promessa di un figlio, annunciata dai tre personaggi [Gen 18]: dopo avere misurato la terra promessa, in lungo e in largo, YHWH sta per compiere la promessa di donare ad Abram e a Sara nella loro vecchiaia un erede, il figlio dell’“ilarità”, Isacco.

Gen. 22:9 וַיְבִיאוּ אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר-לוֹ הָאֱלֹהִים וַיְבִין שָׁם אַבְרָהָם אֶת-הַמְזֻבָּח וַיַּעֲרֹךְ אֶת-הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת-יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּשֶׂם אֹתוֹ עַל-הַמְזֻבָּח מִמַּעַל לָעֵצִים:

«⁹E giunsero al luogo che Dio gli aveva indicato, e lì Abraham costruì l’altare, collocò la legna, legò Isacco suo figlio e lo pose sull’altare sopra la legna»

Questo è l’ultimo altare costruito da Abraham, quello per il figlio suo: ironia della sorte, esso conferma sempre la validità delle promesse divine e le celebra: il territorio e la discendenza.

[3] Isacco costruisce un altare a Be’er-Shaba’: Gen 26,23-25

Gen. 26:23 וַיַּעַל מֹשֶׁם בְּאֵר שָׁבַע: ²⁴ וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ אֶל-

תִּירָא כִּי-אֲתָה אֲנֹכִי וּבְרַכְתִּיךָ וְהִרְבִּיתִי אֶת-זַרְעֲךָ בְּעֵבוֹר אַבְרָהָם עַבְדִּי: ²⁵ וַיְבִין שָׁם מְזֻבָּח וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה וַיִּטְ-שֶׂם אֹהֶלוֹ וַיְכַרוּ-שָׁם עַבְדֵי-יִצְחָק בְּאֵר:

«²³E salì di là a Be’er-Shaba’. ²⁴E apparve a lui YHWH in quella notte e disse: “Io sono il Dio di Abraham, tuo padre, non temere, poiché io sono con te: ti benedirò e moltiplicherò la tua discendenza a motivo di Abraham, mio servo”. ²⁵E costruì lì un altare e invocò nel nome di YHWH e piantò lì la sua tenda, e lì i servi di Isacco scavarono un pozzo»

Anche nella storia di Isacco continuano i motivi inaugurati dalla storia di Abraham, nel collegare l'altare alla discendenza secondo la promessa fatta ad Abraham.

[4] Giacobbe costruisce altari a Sichem [Gen 33,18-20] e a Bet-'El anche una stele [Gen 35,1.3.7.13-15]

Gen. 33:18 וַיָּבֵא יַעֲקֹב שָׁלֹם עִיר שָׁכֵם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן כְּבָאוּ מִפְּדֹן אֲרָם וַיַּחַן אֶת־פְּנֵי הָעִיר: ¹⁹ וַיִּקַּן אֶת־חֶלְקֵת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה־שָׁם אֶהְלוּ מִיַּד בְּנֵי־חַמּוֹר אָבִי שָׁכֵם בְּמַאֲהָ קִשְׁיָטָה: ²⁰ וַיִּצְבֹּב־שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא־לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:

«¹⁸E giunse Giacobbe in salute alla città di Sichem che si trova nella terra di Canaan, nel suo venire da Paddan Aran e si accampò di fronte alla città. ¹⁹E acquistò, dalla mano dei figli di Amor, padre di Sichem, per cento monete, una sezione di campo là dove aveva piantato la tenda. ²⁰E stabilì ivi un altare e invocò su di esso 'El, Dio d'Israele».

Gen. 35:1 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵּית־אֵל וְשָׁב־שָׁם וַעֲשֵׂה־שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ בְּבָרְחֶךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ:

Gen. 35:3 וַנִּקְוֹמָה וַנַּעֲלֶה בֵּית־אֵל וְאֶעֱשֶׂה־שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הָעֵנָה אֲתִי בַיּוֹם צָרְתִי וַיְהִי עִמָּדִי בַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הִלְכֹתִי:

Gen. 35:7 וַיָּבֵן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לְמָקוֹם אֵל בֵּית־אֵל כִּי שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אָחִיו:

Gen. 35:13 וַיַּעַל מֵעֵלְיוֹ אֱלֹהִים בְּמָקוֹם אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵתוֹ: ¹⁴ וַיִּצְבֹּב יַעֲקֹב מִצִּבְיָה בְּמָקוֹם אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵתוֹ מִצִּבְיָה אָבֹן וַיִּסֹּף עָלֶיהָ נֶסֶף וַיִּצַק עָלֶיהָ שָׁמֶן: ¹⁵ וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶת־שֵׁם הַמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵתוֹ שָׁם אֱלֹהִים בֵּית־אֵל:

«¹E disse Dio a Giacobbe: “Alzati, sali a Bet-'El e risiedi là, e fa' là un altare a 'El che ti è apparso quando fuggivi dal cospetto di Esaù tuo fratello»

«³Alziamoci e saliamo a Bet-'El e farò là un altare a 'El che mi ha risposto nel giorno della mia angoscia e che è stato con me nel cammino che ho percorso»

«⁷E costruì lì un altare e chiamò quel luogo 'El Bet-'El, poiché là gli si era rivelato Dio quando fuggiva dal fratello»

«¹³E Dio risalì da lui, dal luogo nel quale gli aveva parlato. ¹⁴E issò Giacobbe una stele nel luogo in cui gli aveva parlato, una stele di pietra, e fece su di essa libazione e versò su di essa olio. ¹⁵E Giacobbe nominò il luogo nel quale ivi Dio gli aveva parlato, Bet-'El»

Giacobbe tornando nella terra promessa giunge inizialmente a Sichem, come il nonno Abram partendo da Carran e ivi costruì un altare con il nome del Dio di Israele, conosciuto nella lotta notturna con l'uomo [Gen 32,23-32]. Ancora: come nella storia di Abram, il secondo luogo da lui toccato nella terra promessa nel quale vi costruì un altare si trovava nella regione di Bet-'El, così nella storia di Giacobbe questo luogo assume grandissima importanza, diviene il luogo del rinnovamento delle promesse fatte ad Abramo e a Isacco: «Dio gli disse: “Il tuo nome è Giacobbe. Non ti chiamerai più Giacobbe, ma Israele sarà il tuo nome”. Così lo si chiamò Israele. Dio gli disse: “Io sono Dio onnipotente. Sii fecondo e diventa numeroso, popolo e assemblea di popoli verranno da te, re usciranno dai tuoi fianchi. Il paese che ho concesso ad Abramo e a Isacco darò a te e alla tua stirpe dopo di te darò il paese”» [Gen 35,10-12; cfr. anche il «sogno di Giacobbe»: Gen 28,10-22 e il ruolo della stele di pietra].¹⁵⁰

¹⁵⁰ Cfr. i riferimenti biblici al termine מִצְבֵּה [=stela, palo sacro]: Gen 28,18.22; 31,13.45.51.52; 35,14.20; Es 23,24; 24,4; 34,13; Lev 26,1; Deut 7,5; 12,3; 16,22; 1Sam 14,12; 1Re 14,23; 2Re 3,2; 10,27; 17,10; 23,14; Is 19,19; Os 3,4;

[5] Mosè e la costruzione di altari nel deserto: Es 17,15; 20,24-25; 24,4-6; 27,1-8 // 38,1-7; 30,1-10 // 37,25-29

• Es 17,15: il primo altare edificato da Mosè è al seguito della vittoria contro Amalek; dedicò l'altare a «JHWH è mio vessillo»

• Es 20,24-25: Mosè riceve l'ordine di cominciare agli Israeliti di non costruirsi simulacri, ma di edificare un altare di terra, o se, di pietra, non intagliata.

• Es 24,4-6: Mosè costruì di buon mattino un altare a JHWH ai piedi del monte, con 12 stele per le 12 tribù d'Israele.

• Mosè riceve il comando di costruire e costruisce: 1) *l'altare degli olocausti* [Es 27,1-8 // 38,1-7] e 2) *l'altare dell'incenso* [Es 30,1-10 // 37,25-29] secondo l'ordine di JHWH. Diversamente dagli altari precedenti, questi sono ordinati da JHWH addirittura con le dimensioni per la costruzione: questo porta a sottolinearne la particolarità della misurazione e della numerologia in relazione alla dimensione dello spazio sacro [cfr. più sotto].

[6] Balac costruisce in tre luoghi diversi sette altari, su ordine di Balaam, per la divinazione: Num 23,1-2.4.14.29-30

Si tratta dell'unico episodio di costruzione di altari da parte di personaggi non israeliti. L'azione si compie tre volte in tre luoghi: 1) anzitutto a *Bamot-Baal* (che significa: le alture, gli alti luoghi della divinità Ba'al): Num 22,41-23,1-6. La cosa assume il suo interesse per il fatto che ci troviamo di fronte ad una struttura simile alla divinazione, nell'episodio di Balaam e Balac. Di fatto il referente dialogico nella costruzione dei sette altari è JHWH (cfr. Num 23,3.5): infatti, JHWH mise in bocca le parole da pronunciare a Balaam. Quindi Balaam pronuncia il suo discorso (Num 23,7-10). 2) La stessa azione di costruzione di sette altari viene compiuta *nel campo di Zofim, sulla cima del Pisga* (Num 23,14), a cui corrisponde il discorso di Balaam: Num 23,18-24). Stessa funzione divinatoria di far sì che JHWH parlasse attraverso il profeta Balaam. 3) Gli ultimi sette altari sono costruiti in cima al Peor (Num 23,29-30) a cui corrisponde la divinazione con l'oracolo di Num 24,39).

[7] Mosè comanda di distruggere altari, statue, idoli e immagini scolpite: Dt 7,5; 12,3 e afferma che vi sarà un unico luogo nel paese che JHWH, Dio dei padri avrebbe dato a Israele: Dt 12

Nel libro del Deuteronomio abbiamo il comando di Mosè, una volta entrato il popolo nella Terra promessa, di abbattere tutti i luoghi di culto cananaici e delle popolazioni ivi residenti, per purificare lo spazio che dovrà essere riedificato, nella Terra promessa. In modo esplicito, con la citazione del termine altare (אֲבִיבָה) lo ritroviamo in due punti e soprattutto nella legge deuteronomica di Dt 12, laddove Mosè comanda di costruire un luogo sacro per i sacrifici per JHWH, distruggendo gli altri luoghi. Infatti il testo di Dt 12 insiste più precisamente sulla categoria di «luogo», entro il quale è stato edificato un «altare». In altre parole abbiamo l'immagine della struttura templare in rapporto alla quale vi sta l'altare. Contro i luoghi di culto delle nazioni, con i loro altari, stele, pali sacri e statue (Dt 12,2-3) occorre invece scoprire il luogo che JHWH sceglierà per il popolo d'Israele, stabilendovi il suo nome. La citazione del termine tecnico «luogo» (מִקְדָּשׁ) ricorre più volte e, precisamente, in Dt 12,2-3.5.11.13.18.21.26; poi anche in Dt 14,23-24; 15,20; 16,2.6-7.11.15-16; 17,8; 18,6; 26,2.9; 31,11.

[8] Mosè comanda al popolo e, in specie a Giosuè di costruire un altare e grandi pietre sulle quali scrivere la legge deuteronomica: Dt 27,1-8

L'unico punto in cui nel libro del Deuteronomio Mosè individua un luogo nel quale edificare un altare a JHWH nella Terra promessa è sul monte Ebal (Dt 27,4). Di fatto siamo a Sichem, luogo di costruzione del primo altare nella Terra promessa ad opera, prima di Abramo (Gen 12,7) e poi di Giacobbe (Gen 33,18-20). A nord e a sud di Sichem vi sono i monti Ebal e Garizim. Il testo di Dt 11,26-32, appena prima della legge deuteronomica (Dt 12-26), Mosè dice al popolo di eseguire le benedizioni e le maledizioni nella Terra che JHWH avrebbe dato in dono a loro. Le benedizioni

10,1-2; Mic 5,12; Zac 9,8; 2Cr 14,2; 31,1. Tale termine diverrà particolarmente significativo nella contestazione contro l'idolatria nei libri storici e nei libri profetici.

dovevano essere dette sul monte Garizim e le maledizioni sul monte Ebal. Comando che verrà ripresa al termine della legge deuteronomica in Dt 27,9-28,20, in riferimento ai due monti. Ciò che invece appare strano è che Mosè comandi di costruire un altare a JHWH e grandi pietre sulle quali incidere la legge deuteronomica sul monte Ebal, il monte della maledizioni. Poiché il testo della comunità samaritana a questo punto invece di Ebal riferisce del monte Garizim, in genere gli studiosi pensano che si tratti di una variante ideologica funzionale a sostenere il culto samaritano del Garizim, tempio da loro edificato a partire dall'epoca ellenistica fino alla sua distruzione appena prima dell'ultimo decennio del II sec. a.C., ad opera dell'asmoneo Giovanni Ircano. Una recente pubblicazione di un ms. probabilmente rinvenuto nella grotta quarta di Qumran e pubblicato da J. Charlesworth¹⁵¹ ha rivelato l'esistenza di una versione indipendente dal testo Samaritano che riporta Garizim invece di Ebal. Questo dato permette dunque di dire che originariamente il luogo che JHWH si era scelto e indicato dal testo di Deuteronomio sul quale JHWH aveva comandato di fare sacrifici di olocausti era esattamente a Sichem, sul monte Garizim. Il testo masoretico, successivamente, per screditare l'importanza del monte Garizim muterà il testo sostituendolo con il monte Ebal. Infatti se si collega questo testo di Dt 27,1-8 con Dt 31,11 ritroviamo la fusione del criterio di luogo scelto da JHWH e l'indicazione di tale luogo sul monte Garizim. Pertanto il riferimento al tempio di Gerusalemme non trova alcuno spazio diretto nelle parole del Deuteronomio, bensì solo il luogo di culto del nord, nel sistema di Sichem, luogo del rinnovo dell'alleanza, una volta entrati nella Terra promessa (cfr. Gs 24).

[9] Giosuè costruisce l'altare e erige grandi pietre sulle quali scrive una copia della Legge di Mosè: Gs 8,30-35

L'azione comandata in Dt 27,1-8 e in Dt 31,11 è realizzata da Giosuè in Gs 8,30-35. Anche qui il testo va inteso in riferimento al monte Garizim in luogo del monte Ebal. Si tratta di un testo importantissimo perché esso segnala l'unico luogo di culto istituzionalizzato dal testo del Deuteronomio e realizzato dallo stesso Giosuè. Egli, infatti, non solo costruisce l'altare, ma vi sacrificò olocausti e sacrifici di comunione; non solo eresse grandi pietre, ma vi scrisse sopra una copia della legge di Mosè; non solo scrisse ma lesse tutta la Legge di Mosè e pronunciò tutte le benedizioni rivolte al monte Garizim e le maledizioni rivolte al monte Ebal e vi lesse tutte le parole secondo il comando di Mosè di Dt 31,11.

[10] Giosuè impedisce alle tre tribù stanziata in Transgiordania, cioè il Galaad (Ruben, Gad e metà della tribù di Manasse) di edificare un altare per gli olocausti e i sacrifici di comunione: Gs 22

Il testo di Gs 22 è molto significativo perché mette alla prova il criterio dell'unico luogo di culto per JHWH nel territorio santo. E fa anche comprendere quali siano i confini della Terra promessa che viene qui a corrispondere alla «terra di Canaan». A ben vedere secondo questo testo al di là del Giordano non si trovava nella Terra promessa perché non era più la «terra di Canaan» (Gs 22,24-25). L'altare che fu costruito dovrà servire da «testimonio» per ricordare ai figli di Ruben, di Gad e di Manasse che sono uniti a tutti gli altri fratelli che si trovano al di qua del Giordano, sarà un altare su cui non si faranno sacrifici di olocausti o di oblazione bensì sono un segno di testimonianza dell'unità del popolo (cfr. Gs 22,26.29.34). Il termine «altare» in questo testo ricorre molto ampiamente: Gs 22,10.16.19.23.26.28-29.34.

[11] Diversi altari costruiti per JHWH nella Terra promessa

Anzitutto nel libro dei Giudici, troviamo Gedeone come costruttore di altare ad Ofra degli Abiezeriti, probabilmente un villaggio a ovest del Giordano (Gdc 6,24.25.26.28.30.31.32). Poi troviamo Manoah padre di Sansone, in relazione al quale è citato un altare dal quale salì una fiamma e con questa l'angelo di JHWH (Gdc 13,29-30). A Betel il popolo edifica un altare a JHWH (Gdc 21,4). Un uomo di Dio si rivolge al sacerdote Eli a Silo richiamando la figura sacerdotale di

¹⁵¹ Cfr. <http://www.fjco.org/?categoryId=84964&itemId=193993> e <http://blogs.owu.edu/magazine/the-discovery-of-an-unknown-dead-sea-scroll-the-original-text-of-deuteronomy-27/> Più recentemente: U. SCHATNER-RIESER, *Der samaritanische Pentateuch im Lichte der praesamaritanischen Qumrantexte*, in M. BECKER - J. FREY (Hrsg.), *Qumran und der biblische Kanon* (Biblich-theologische Studien 92), Neukirchener Verlag, 2009, 147-170: 157ss; IDEM, *Garizim versus Ebal: Ein neues Qumranfragment samaritanischer Tradition?*, «Early Christianity» 1 (2010) 277-281.

Levi, chiamato ad offrire sacrifici sull'altare di JHWH (1Sam 2,27-28). Il giudice Samuele costruisce a Rama un altare a JHWH (1Sam 7,17). Saul tra i Filistei costruisce un altare a JHWH (1Sam 14,35). Davide su sollecito di Gad costruì un altare a JHWH sull'aia di Araunà il Gebuseo a Gerusalemme (2Sam 24,18.21.25). L'altare di Gabaon sul quale Salomone offrì mille olocausti (1Re 3,4), è l'altare che 1Cr 21,29 dice essere l'altare degli olocausti del santuario del deserto parcheggiato a Gabaon.

La costruzione e la dedicazione del Tempio da parte di Salomone prevede anche la costruzione dell'altare dei sacrifici e dell'incenso (1Re 6,20.22; 7,48; 8,31.54.64; 9,25).

Geroboamo, nella divisione dei regni, costruisce due vitelli d'oro, uno a Dan e l'altro a Betel e a Betel costruisce un altare per la celebrazione della festa dell'ottavo mese (1Re 12,28-13,5.31-32), con l'importante prolessi – per le parole dell'uomo di Dio – sulla figura di Giosia, il re di Giuda della grande riforma di centralizzazione del culto sul Tempio di Gerusalemme.

Acab, re di Israele costruisce un altare a Baal, nel tempio di Baal a Samaria (1Re 16,32), quale segnale di compimento della prolessi di Gs 6,26 secondo la quale in quel tempo ci sarebbe stata la ricostruzione della città di Gerico, distrutta da Giosuè, al tempo di Chiel di Betel, come più avanti metteremo in evidenza.

L'altare costruito sul monte Carmelo per la sfida tra Elia e i profeti di Baal e di Astarte (1Re 18,26.30.32.35).

Demolizione degli altari di JHWH da parte degli Israeliti che hanno abbandonato l'alleanza con JHWH (1Re 19,10.14).

Demolizione del tempio e dell'altare di Baal al tempo di Atalia, madre di Acazia (2Re 11,11.18). Altare costruito sul modello di quello di Damasco al tempo di Acaz, re di Giuda (2Re 16,10-15).

Il re Ezechia distrusse gli altari alle altre divinità (2Re 18,22).

Il figlio Manasse ricostruì gli altari e le alture distrutti dal padre Ezechia (2Re 21,3-5).

Giosia distrugge gli altari e le alture a Gerusalemme, eretti dai re di Giuda e in particolare da Manasse (2Re 23,9-14). Demolì anche l'altare di Betel (2Re 23,15-20) realizzando la profezia dell'uomo di Dio all'epoca di Geroboamo (1Re 13,1ss).

Con quest'ultimo intervento che fa da inclusione con l'episodio all'epoca di Geroboamo terminano le citazioni relative agli altari nella *Primary History* di Gen-2Re.

(b) LA RIFLESSIONE

Tra i vari aspetti qui riportati, sottolineiamo almeno dato, tra i più interessanti. Occorre notare la coerenza della fondazione di altari all'epoca dei Patriarchi (Abramo, Isacco e Giacobbe) nella terra di Canaan, ma attraverso il Deuteronomio viene dato il comando da Mosè che uno solo dovrà essere l'altare nella terra promessa, nella terra che JHWH ha scelto. È facile notare quanto questo comando stabilisca una sorta di ideologia dell'unità del popolo attorno allo stesso culto, ma la storia primaria documenta la costruzione e la distruzione di molti altari. Progressivamente, a partire dalla costruzione del tempio di Salomone, l'altare diverrà quello del tempio di Gerusalemme, benché il Deuteronomio sembri favorire la costruzione dell'altare sul monte Garizim e Sichem come luogo di culto. Questa tensione tra nord e sud è riscontrabile nell'atto di lettura attorno al luogo sacro, attorno all'idea di costruzione e distruzione degli altari.

10.1.1.4.2. La «costruzione-distruzione» di «Città»

(a) IL FENOMENO

Accanto all'altare (e Tempio), simbolo del rapporto religioso tra l'umano e il divino, analizziamo i testi che riportano l'evento di costruzione di città. Anzitutto va delimitato il campo semantico nella lingua ebraica a confronto con la lingua greca e la tradizione che su di essa si fonda. Sostanzialmente, la differenza fondamentale tra la tradizione greco-latina [che approda nella tradizione cristiana] e quella ebraica consiste nel determinare il referente di «città», inteso nella tradizione greco-latina come πόλις o «civitas», il luogo della convivenza dei «cittadini», della «politica», dove la denotazione fondamentale del termine è sugli abitanti, oppure inteso come עיר 'ir, secondo la tradizione ebraica, dove la denotazione fondamentale è relativa al principio di

«fortificazione», si tratta di «città fortificata», luogo di difesa. Secondo la modalità del Vicino Oriente antico la città si costruivano vicino a corsi d'acqua o a sorgenti, per questo il fenomeno di «ri-costruzione» era normale; dopo la distruzione di una città, su di essa ne veniva ricostruita una nuova. Archeologicamente questo fenomeno ha prodotto l'individuazione degli strati nell'impostazione tipica a «Tell».

«Se si definisce *'ir* un insediamento fortificato con mura e se si considera la recinzione con mura un tratto caratteristico, questa designazione in molti casi è appropriata, ma non può essere accettata come una definizione generale, valida sempre. Non si deve pensare subito ad una cinta muraria elaborata, quale ci rivelano gli scavi del Vicino Oriente antico. Così pure non ci si deve immaginare una città nel nostro senso moderno. Ogni insediamento, abitato più o meno stabilmente, protetto da una “fortificazione” o da un semplice vallo, può essere definito *'ir*. Deut. 3,5 parla di città fortificate con alte mura, porte e anche di numerosi *'ārē happ'rāzī* “insediamenti della popolazione rurale”, privi di mura e di protezione, circondati da mezzi di difesa rudimentali (cfr. anche Ez 38,11). [...]»

Nei LXX *'ir* è tradotto con πόλις, ma questo termine, in quanto corrispondente all'ebraico *'ir*, è chiaramente depolitizzato, perché secondo Israele l'aspetto politico non ha mai avuto una importanza decisiva per la costituzione di una “città”. [...] L'importanza della città consisteva nella protezione che essa doveva offrire in caso di necessità non soltanto ai propri abitanti, ma anche a coloro che erano insediati nelle vicinanze. Solo in un secondo tempo la città diventò anche per gli israeliti un centro economico, spirituale e culturale, mentre l'urbanizzazione progrediva man mano che ci si allontanava dalle precedenti strutture di vita seminomada». ¹⁵²

Come vedremo meglio in seguito, questa scelta della tradizione ebraica offrirà l'opportunità di elaborare una risignificazione simbolica a partire da una semantica «non antropologica» [cioè legata al significato delle mura, della fortificazione, della potenza, della forza, della salvezza...] del termine «città». La tradizione occidentale, segnata in modo specifico dalla riflessione agostiniana [cfr. *De civitate Dei*], riflette sulla città in senso «allegorico»

[1] Caino, primo costruttore di una città: Enoch/Hanak

La prima opera di «costruzione» che la Bibbia ci presenta è quella dell'edificazione di una città, condotta da Caino, città il cui nome è «Enoch/Hanak», dal nome di suo figlio secondo Gen 4,16-17:

וַיֵּצֵא קַיִן מִלְּפָנָי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ-נוֹד קְדֹמֶת-עֵדֵן: ¹⁷ וַיֵּדַע קַיִן אֶת-אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת-חֲנוּךְ: וַיְהִי בְנָה עֵיר וַיִּקְרָא שְׁם הָעֵיר כְּשֵׁם בְּנוֹ חֲנוּךְ: Gen. 4:16

«¹⁶E si allontanò Caino dalla presenza di YHWH ed abitò nella terra di Nod, ad oriente di Eden. ¹⁷E conobbe Caino sua moglie e [questa] concepì e generò Hanok. E [Caino] divenne costruttore di città, e chiamò il nome della città con il nome del figlio suo Hanok»

«Secondo il racconto biblico fu Caino il primo costruttore di città. Non sappiamo quanti abitanti avesse quella città, ma conosciamo il suo fondatore: era un agricoltore che aveva ucciso il suo fratello pastore. In questa vicenda traspare forse la reminiscenza della rivoluzione neolitica, quando l'invenzione dell'agricoltura pose le basi della stanzialità, e del conflitto tra le recinzioni agrarie e urbane e il nomadismo pastorale. Potrebbe anche esserci un'analogia con la storia di Romolo e Remo: Romolo, già pastore, impugna l'aratro dell'agricoltore e traccia il solco delle mura; Remo, ancora pastore, non riconosce il recinto e viene ucciso.

Siamo dunque debitori di Caino, costruttore di città. Da lui discendono Juval, inventore di strumenti musicali, e Tuvalqajn, inventori di attrezzi di rame e ferro (Gen 4,18-22).

Caino si insedia “a oriente di Eden” per fondare la città. Forse è anche una città di rifugio, come quelle scelte “verso oriente” da Mosè (Dt 4,41-42), perché l'uccisore, rifugiandosi in esse, potesse aver salva la vita: città che interrompono la catena della vendetta primitiva, città come istituzioni giuridiche. Ma in questo andare ad oriente c'è anche una *teshuvà* di Caino, una sua conversione: “a oriente dell'Eden” (Gen 3,24) stavano i Progenitori, verso i quali ritorna come a ricominciare da capo. Chanokh, il nome del figlio dato alla città, ha la stessa radice della festa ebraica delle luci, *Chanukkà*, che vuol dire

¹⁵² E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. Vol.II (Torino 1982) 244.

“inaugurazione” o rinnovamento. Chiamò la città Chanokh “per conservare il nome del figlio”, commenta Rashi: cioè, il ricordo del futuro. Così Caino, che aveva rotto col passato (coi Progenitori) e perduto la speranza nel futuro, si riavvicina ai genitori e genera un figlio e una città: riannoda il filo delle *toledot*, delle generazioni che aveva spezzato in Abele. Partito male rispetto alla prossimità con il fratello, ora Caino, fuggitivo e senza dimora, inaugura una realtà nuova con la città, che ha due caratteri fondamentali: dimorare e vivere la prossimità. Crea un luogo dove *dimorare insieme*; che è anche un luogo della memoria del passato e del futuro, degli antenati e dei figli». ¹⁵³

[2] Nimrod costruisce Ninive, Recobot-Ir, Calach e Resen: Gen 10,11-12

Gen. 10:11 מִן־הָאָרֶץ הַהִוא יָצָא אַשּׁוּר וַיִּבְנוּ אֶת־נִינְוֶה וְאֶת־רַחֲבֹת עִיר וְאֶת־כַּלַּח: ¹² וְאֶת־רֶסֶן בֵּין נִינְוֶה וּבֵין כַּלַּח הוּא הָעִיר הַגְּדֹלָה:

«¹¹Da quella terra uscì Assur e costruì Ninive, Rechobot-Ir, Calach e ¹²Resen tra Ninive e Calach; quella è la grande città»

«vv. 10-12. *L'estensione del Regno di Nimrod*. Con questi versetti il Redattore ci vuol descrivere l'estensione del primo impero mondiale. Esso si estese a 4 città nella regione di *Šin'ār* e ad altre 4 città nella regione dell'Assiria (4+4).

È interessante ricordare che il mappamondo babilonese rappresenta l'Universo, contenuto dentro l'Oceano mitico che lo fascia all'intorno, diviso nettamente in due parti da due strisce che partono da Nord-Ovest delle Montagne in cui nascono il Tigri e l'Eufrate (=Settentrione) e che, passando per Babilonia che è nel centro, vanno a sfociare nella regione paludosa, del Sud-Est e al Golfo Persico. La zona di sinistra è occupata da 4 circoli che rappresentano città; quella di destra da altri 4 circoli, uno dei quali porta la dicitura “Paese di Assur”. L'autore sacro segue senz'altro lo stesso schema, pur polemizzando contro il concetto di Babilonia come centro dell'Universo. [...]

vv. 11-12. *La colonizzazione dell'Assiria*. Dalla regione a destra dell'Eufrate, che grosso modo si poteva considerare come confinante con l'impero arabo di Cuš, Nimrod passa a colonizzare una regione che secondo la “Tavola delle Nazioni” 10,22 apparterebbe ai *Benê Šēm*: l'Assiria. E tale dominio fu così radicale che sarà proprio questa regione ad essere popolarmente considerata come *'eres Nimrod*, terra di Nimrod (Mich. 5,5).

11. *Le quattro colonie assire*. L'autore sacro nota che da quel paese, cioè dalla regione di *Šin'ār*, Nimrod si recò nell'Assiria.

La regione di *'Aššûr* che nel tempo di ASSURBANIPAL raggiunse la massima estensione, come colonia del *Šin'ār* era una regione di mediocre estensione. Difatti i suoi confini erano racchiusi in una piccola regione bagnata dal Tigri la regione dei Ninive e dello Zab Inferiore (*Zāb es-šeghîr*) limitata nel Nord-Est dai Monti del Kurdistan e nel Sud-Ovest dall'*Wādi Ṭarṭār*. Comprendevo perciò la regione Est del corso superiore del Tigri che va da Dêr all'Urartu.

È interessante notare che anche nel mappamondo babilonese le 4 città di Nord-Est, cioè della regione nota come *Māt Aššur*, vanno da Dêr fino alla regione dell'Urartu a Sud delle Montagne del Nord.

Nella Bibbia tali 4 città sono le seguenti:

(1) Ninive (*Nīnewēh*; Gr Νινευη). È la città assira di *Ninna* o *Ninā* ritrovata nel 1842-1851 dagli archeologi BOTTA e LAYARD, nell'area delle rovine di *Tulūl Nīnewā*, a sinistra del Tigri, di fronte a *El Mošūl*. I due *tulūl* principali sono *Tell Qujunqīq* e *Tell Nebī Jūnūs*. Nella Bibbia Ninive portava l'epiteto di *hā'îr hagg'dōlāh*, la grande città (Gion. 1,2; 3,2.3; 4,11; Giud. 1,1), titolo che in Gen. 10,12 è stato immesso fuori posto; probabilmente causato da una nota marginale (HEINISCH; R. DE VAUX). Titolo tuttavia confermato sia dalla reputazione degli autori classici (STRABONE, XVI,1,3; DIODORO, 11,3), sia dall'area finora scavata. Gion. 4,5 esprime tanta estensione con una iperbole orientale dicendo che misura 3 giorni di viaggio. Ma a quei tempi dovette veramente parere smisurata se è vero che conteneva 120.000 abitanti (12 x 10.000, numero simbolico? Gion. 4,11).

Politicamente questa “grande città” non divenne capitale che con SENNACHERIB (705-681) il quale con ASSARADDON e con ASSURBANIPAL, contribuì a fare di questa città anche

¹⁵³ S. L. DELLA Torre, «La città visibile e invisibile», in: C. M. MARTINI (a cura di), *Questa nostra benedetta maledetta città*. VIII cattedra dei non credenti (Prefazione di Paolo de Benedetti; Torino 1996) 45-46.

il centro del pensiero religioso e civile degli Assiri. Celebre è ormai la scoperta della biblioteca di ASSURBANIPAL, che ha fatto rivivere tutto il pensiero di un popolo.

Contro tanta potenza demografica, religiosa e politica reagirà la predicazione profetica, che si sforzerà di convincere gli Ebrei, abbagliati da tanto splendore, che anche questo mostro di potenza dovrà scomparire dalla storia. Il profeta Nahum farà il giudizio di questa “città di sangue”, di questa “avvenente prostituta”. Secondo la legge del taglione Iddio mostrerà Ninive alle nazioni “ubriaca” e “nuda”. Così sconterà il peccato del suo antenato Cam che aveva deriso Noè ubriaco e nudo (Nah. 1-3). Il tremendo giudizio avrà la sua attuazione nel 612 quando Babilonesi e Medi la distruggeranno per sempre.

(2) Reḥobot-‘Ir (*Reḥōbōt ‘Ir*; Gr Ῥο῰βῶς πόλις, Vulg *Plateas Civitatis*). Corrisponde alla fase dei monumenti assiri *Rēbit Ninā*, i sobborghi di Ninive. Purtroppo tali sobborghi non sono stati ancora identificati, ma probabilmente corrispondono alla zona Ovest del Tigri, ora occupata da Mossul. F. DELITZSCH invece pensa a Dūr Šarruken, alla moderna Khorsabad.

(3) Kālāḥ (*Kālāḥ*; Gr Καλαχ). Corrisponde alla città di *Kalḥu* o *Kalah* delle iscrizioni assire. Essa si trovava nella confluenza dello Zab Superiore con il Tigri, ove sorge la città omonima dell’eroe biblico Nimrod. SALMANASSARI (1273-1244) l’elevò a capitale del suo regno, sostituendola ad Assur. Abbandonata in seguito a favore di Ninive, riacquistò uno splendore straordinario dal sec. IX all’VIII, come testimoniano le varie campagne archeologiche, iniziate da LAYARD nel 1845.

(4) Resen (*Rēsēn*; Gr Δασεμ, Δαση per confusione tra *reš* e *dalet*). Nonostante la determinazione biblica: “tra Ninive e Kālāḥ” questo luogo non è stato ancora identificato. Una tradizione siriana pensa a Khorsabad ove si trova *Rās-al ‘Ain*, altri a Selamijeh.

Così la Bibbia finisce l’elenco delle città del regno di Nimrod, che, abbiamo visto, hanno a favore tanto le iscrizioni sumero-accadiche, quanto, almeno *grosso modo*, il mappamondo babilonese». ¹⁵⁴

Delle quattro città di Assur, la più importante per la storia di Israele e la storia del vicino oriente antico fu Ninive. Essa rappresenta, nel giudizio storico e nella predicazione profetica la città nemica, la città idolatra. Essa è responsabile della distruzione e deportazione del regno del nord nel 3447 [721 a.C. cfr.: 2Re 17]. Dopo Caino, l’azione di costruzione di città è di Nimrod in relazione all’Assiria/Assur: questo dato diverrà importante nella riflessione ermeneutica.

[3] Gli uomini costruirono la città e la torre di Babele: Gen 11,1-9

Da Assur/Assiria-Ninive si passa a Babilonia/Babele [ebr.: בָּבֶל], l’altra città simbolo, avversa ad Israele, causa della distruzione e della deportazione del regno del sud.

«Questa piccola storia, mirabilmente costruita, dev’essere letta congiuntamente alla lista precedente. Il suo scopo è quello di spiegare la dispersione geografica dei popoli elencati e la differenziazione delle lingue fra loro, un aspetto esplicitamente menzionato nella lista (10,5.20.31). Non c’è quindi contraddizione nell’elenco dei popoli ciascuno con la propria lingua Ma è molto di più di un’ingenua eziologia, poiché, nell’offrire questa spiegazione, presenta la situazione come una ulteriore fase nella rottura dell’armonia nelle relazioni umane. [...]

Se da una parte nessuno di questi testi di *Gen* 1-11, fornisce informazioni assolutamente chiare sul tempo e sulle circostanze di composizione, questa micro-storia può essere letta come una satira diretta contro l’impero neo-babilonese, paragonabile quindi nell’intenzione, se non proprio nella forma, a certi passi del secondo Isaia (*Is* 44,9-20; 46,1-2.5-7; 47,1-15). Al di fuori della Genesi, Sennar, come nome della regione della Mesopotamia meridionale, ricorre solo in testi esilici e post-esilici (*Is* 11,11; *Zc* 5,11; *Dn* 1,2) e la pianura (*biq ‘āh*) nella quale risiedevano i costruttori, richiama la scena della visione di Ezechiele nella diaspora babilonese (*Ez* 3,22-23). Se, come generalmente si ritiene, la torre dev’essere identificata con il santuario-ziggurat di Etemenanki in Babilonia, dedicato al dio Marduk, la satira prenderebbe di mira il culto imperiale in quanto legittimatore delle aspirazioni politiche

¹⁵⁴ E. TESTA, *Genesi. I. Introduzione-Storia Primitiva...*, 417-418.

della città, ed è precisamente ciò che ritroviamo nella polemica del Secondo Isaia contro il culto e la cultura di Babilonia». ¹⁵⁵

Mettiamo in evidenza solo qualche aspetto strutturale finalizzato alla comprensione dello spazio nella narrazione.

• Anzitutto, come ha sottolineato J. Blenkinsopp la collocazione redazionale nell'attuale posizione è funzionale a mostrare la molteplicità di nazioni con propri idiomi al fine di disegnare l'universo allora conosciuto. L'origine geografica di tale molteplicità è individuata «nella terra di Sennaar» [Gen 11,2: כְּאַרְיֵן שְׁנַעַר], in essa vi erano città, segnalate in Gen 10,10: «L'inizio del suo [=di Nimrod] regno fu Babele, Uruch, Accad e Calne, nel paese di Sennaar». Questo significa agganciare l'episodio ancora al mitico personaggio Nimrod, re in quella regione. Egli non costruì Babele/Babilonia ma le quattro città sopra ricordate, tra le quali Ninive. Babele/Babilonia lo precede, egli è re su di essa, ma essa esiste già, e con essa esistono tutte le altre nazioni e città, secondo la divisione di Gen 10. In altre parole, Gen 11,1-9 non è collocabile entro una linea cronologica e diacronica precisa, ma ha solo la pretesa di mostrarsi come racconto eziologico della differenza, a partire dalla lingua, luogo della comunicazione tra gli uomini. Quindi da Babele/Babilonia nel paese di Sennaar, là dove diverrà re Nimrod parte la dispersione delle nazioni. Dopo avere presentato, nella linea genealogica di Sem, Iafet, Cam la progressione dall'uno ai molti, nel nostro testo il narratore parte dai «molti», considerati «uno» per mostrare la genesi della disgregazione:

וַיְהִי כָל-הָאָרֶץ שְׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֶחָדִים: Gen. 11:1

«¹Tutta la terra aveva una lingua e uniche parole»

• In secondo luogo, questo racconto è concentrato attorno alla dinamica dell'«unicità», tentazione dell'«unicità», potremmo dire. ¹⁵⁶ L'«unicità» è prerogativa di Dio, consegnata all'uomo nell'essere «sua immagine e somiglianza» [Gen 1,26-27]; ma in essa è anche inscritta la «dualità» del rapporto tra uomo e Dio; quando l'uomo vuole annullare la differenza col divino [cfr. Gen 3,5: «diventerete come Dio»] ha inizio il ritorno al «caos primordiale», alla «confusione originaria». L'azione di creazione di Gen 1 è finalizzata a restituire all'uomo uno spazio vivibile, secondo il progetto divino: tale progetto è stato più volte attaccato nel racconto dei primi capitoli della Genesi. Il parallelo immediato col nostro testo Gen 6,1-4, testo da collocarsi -come abbiamo visto- all'origine del pentimento di YHWH nell'aver creato l'uomo. Il movimento in quel testo era osservato *dall'alto verso il basso*, dai «Figli di Dio» alle «figlie degli uomini», il mondo di Dio che si unisce «sessualmente» al mondo degli uomini. Questa, secondo una delle visioni antiche [=ribellione degli angeli] sarebbe stata all'origine della malvagità degli uomini [cfr. anche la letteratura apocrif]. Ancora una volta è posta a repentaglio l'origine della vita, si tratta della proiezione di un ibrido, il gigante, personaggio largamente attestato nelle culture orientali antiche e nella cultura classica, la figura del «semi-dio, dell'eroe». Annullata la differenza, si ritorna nel «caos originario», rappresentato dalla dinamica di anti-creazione del racconto del Diluvio universale. Il testo di Gen 11,1-9, invece, muove nella direzione opposta: dalla terra verso il cielo. L'umanità è concepita come «una», e vuole costruire una città e una torre la cui cima tocchi il cielo [Gen 11,4]: violare il mondo di Dio, confondere i piani, annullare la distinzione, la differenza. Ancora una volta, l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, non è in grado di sopportare il peso della «dualità» tra Dio e l'uomo. L'intervento di Dio nel confondere le lingue produce la dispersione, la molteplicità, le differenze.

¹⁵⁵ J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia (Biblioteca biblica 21, Brescia 1996) 113-114.

¹⁵⁶ Cfr. le successive riflessioni in: S. LEVI DELLA TORRE, «Gerusalemme: la città trovata, la città duale», in: AA. VV., *Gerusalemme patria di tutti* (Bologna 1995) 102-103.

• In terzo luogo, è interessante annotare l'attestazione del termine indicante Babel/Babilonia: esso non ricompare più in tutta la narrazione fino a 2Re 17,24. Le attestazioni di questo termine sono molto frequenti nella letteratura profetica, con i giudizi contro Babilonia e le nazioni, mentre nella letteratura da Gen a 2Re compare esclusivamente al principio, come cifra simbolica in opposizione sottesa a Gerusalemme in Gen 11,1-9, al termine dell'opera in 2Re 17,24.30; 20,21.14.17-18; 24,1.7.10-12.15-17.20; 25,1.6-8.11.13.20-24.27-28. La storia si conclude con l'intervento del regnante di questa città che deporterà, secondo il giudizio divino, la popolazione di Giuda in esilio. In altre parole, prima della vocazione di Abram è già annunciata, simbolicamente, la città della sciagura del popolo di Dio.

[4] YHWH distrugge le città di Sodoma e di Gomorra: Gen 18-19

Troviamo in quest'episodio un uomo, Abraham come intercessore presso YHWH e YHWH distruttore a motivo della malvagità degli abitanti di Sodoma e Gomorra [Gen 18,17-33]. Egli non vuole tenere nascosto ad Abraham il suo progetto, come non volle tenerlo nascosto con Noè. In che cosa consiste questo ritorno del giudizio sterminatore di YHWH lui che aveva promesso a Noè di non più annientare l'uomo? Si tratta di un giudizio sul peccato di omosessualità, contro-natura, quindi un problema di etica sessuale, oppure un problema teologico legato alla fonte della vita in Dio, dove a repentaglio sarebbe la vita divina nel suo rapporto con l'uomo? Ripotiamo questa lunga citazione, un po' bizzarra, di J. Miles a motivo della diversità dei parametri di interpretazione generalmente adottati per questo testo e per gli spunti che offre entro questo cammino di ricerca:

«Segue ora, in *Genesi* 18-19, un episodio che può illustrare il motivo per cui la Bibbia è stata definita un capolavoro di tecnica redazionale. Gli storici ritengono che un redattore antico abbia combinato leggende scritte e orali – tratte in parte da fonti israelitiche diverse e in parte da fonti straniere – in un'unica narrazione. Questa narrazione, che è ora il libro della *Genesi*, si estendeva dall'inizio del mondo fino ad appena prima della nascita della nazione. [...] Anche a *Genesi* 18-19 la narrazione include risposte a varie domande israelitiche, quali: perché ci sono formazioni saline così strane lungo il Mar Morto? Come è accaduto che il deserto lungo la sua costa orientale sia diventato un deserto quando sappiamo che, una volta, là c'erano delle città? Perché i moabiti e gli ammoniti, che vivono così vicino a noi e che sembrano imparentati con noi, ci suscitano tanta avversione? Ma la storia che dà risposta a queste domande viene proprio dopo che la fede di Abramo nel Signore si è mutata in un riso incredulo, e mediante questa sua collocazione – brillante mossa del redattore – la storia determina una svolta straordinaria nella lotta tra il Signore e Abramo circa la potenza sessuale di Abramo.

La storia comincia a *Genesi* 18, quando il Signore appare ad Abramo sotto l'aspetto di tre uomini. Dal momento che Dio, nella teologia successiva, è sempre inteso come essere singolare, il commento ha tradizionalmente razionalizzato quest'apparizione definendo i tre come il Signore accompagnato da due attendenti angelici maschi. Ma se il Signore può apparire sotto forma di uomo, può anche apparire sotto forma di tre uomini. Quando Abramo volge per la prima volta lo sguardo, ciò che vede sono esplicitamente “tre uomini”, segno chiaro come non mai nell'Antico Testamento di quanto alla lettera si possa talora intendere la creazione dell'umanità “a nostra immagine”. Contano sia il genere sia il numero. Il Signore è un'entità singola ma, quanto al manifestarsi, può avere tanto l'aspetto dell'uomo solo che apparve ad Agar quanto, come qui, quello di un gruppo di uomini. Per tutto l'episodio si alternano le due definizioni di “Signore” e di “uomini”, non vi è un modo per separarle che abbia coerenza interna.

Abramo comanda che si prepari del cibo per gli “uomini”, e uno di loro, dopo aver chiesto “Dov'è Sara?”, dice spontaneamente: “Tornerò da te fra un anno a questa data e allora Sara, tua moglie, avrà un figlio” (18,10). È questa la sesta promessa vana, e questa volta, da dentro la tenda dove è rimasta in ascolto senza essere vista, è Sara a ridere:

Allora Sara rise dentro di sé e disse: “Avvizzita come sono dovrei provare il piacere, mentre il mio signore è vecchio!”. Ma il Signore disse ad Abramo: “Perché Sara ha riso dicendo: Potrò davvero partorire, mentre sono vecchia? C'è forse qualche cosa impossibile per il Signore? Al tempo fissato tornerò da te alla stessa data e Sara avrà un figlio”. Allora Sara negò: “Non ho riso!”, perché aveva paura; ma quegli disse: “Sì, hai proprio riso”. (18,12-15)

Benché si dica che Sara ha paura del Signore, il Signore sembra indignarsi perché non viene preso sul serio. (*En passant*, sono scambi del genere ad avere indotto alcuni critici a speculare che parti dei primi libri della Bibbia possano essere opera di una donna)

Segue ora una conversazione straordinaria (18,16-33), in cui, con elegante sarcasmo da entrambe le parti, per primo il Signore deride la rettitudine di Abramo e la sua stessa fede nel Signore, e Abramo prosegue deridendo ad un tempo la potenza del Signore e la sua veracità. Mentre il riso di Abramo e di Sara risuona ancora nell'aria, il Signore dice con grandiosità quasi collegialmente:

Devo io tener nascosto ad Abramo quello che sto per fare, mentre Abramo dovrà diventare una nazione grande e potente e in lui si diranno benedette tutte le nazioni della terra? Infatti io l'ho scelto, perché egli obblighi i suoi figli ad agire con giustizia e diritto, perché il Signore realizzi per Abramo quanto gli ha promesso. (18,17-19)

Né la rettitudine di Abram/Abramo né quella della discendenza innumerevole che gli si promette erano ste menzionate come *motivo* delle precedenti promesse fatte dal Signore ad Abram/Abramo. Come viene annunciato ora, questo motivo porta con sé una tacita minaccia. Il Signore sta dicendo ad Abramo perché la promessa della discendenza potrebbe *non* venire mantenuta: Abramo potrebbe non essere abbastanza giusto da meritarsela.

Ma Abramo è abbastanza giusto? in precedenza, quando aveva creduto alla promessa di discendenza da parte del Signore, il Signore "glielo accreditò come giustizia" (15,6). E adesso? Abramo non sembra credere più alla promessa del Signore, né sembra crederci sua moglie. Ha dunque perduto la propria rettitudine? Laddove ci potremmo aspettare che il Signore dicesse con magnanimità: "Devo io tener nascosto ad Abramo quello che sto per fare (...)? No, *poiché egli è giusto*, e io l'ho scelto (...)", si leggio l'ho scelto (...". In tale contesto, da parte di Dio è una sorta di gioco crudele affidare ad Abramo il giudizio che dovrà dare dell'empietà di Sodoma e Gomorra.

In che modo Abramo reagisce a questa manipolazione? "Abramo gli si avvicinò": la narrazione è nitida, persino brutale nella sua economicità. L'uomo, mortale e caduto, nel momento in cui Dio Onnipotente si erge risoluto a distruggere, dovrebbe arretrare, non avvicinarsi. Abramo si avvicina e si rivolge al Signore con un suo modo aggressivo, sarcastico e insinuante di blandirlo, tutto rivolto a eludere l'odiosa introduzione, da parte di Dio, della rettitudine come condizione per la potenza di Abramo:

Davvero sterminerai il giusto con l'empio? Forse vi sono cinquanta giusti nella città: davvero li vuoi sopprimere? E non perdonerai a quel luogo per riguardo ai cinquanta giusti che vi si trovano? Lungi da te il far morire il giusto con l'empio, così che il giusto sia trattato come l'empio; lungi da te! Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia? (18,23-25)

Abramo non è legato a Sodoma da alcun vincolo particolare di affetto o di lealtà. È vero che suo nipote Lot vive là, ma la strada di Lot e la sua si sono separate non senza tensione, alla separazione Abram aveva rinunciato a qualsiasi pretesa su Sodoma e sulle pianure circostanti. Per lui, Sodoma è una città straniera, con la quale ha espressamente dichiarato di non volere nemmeno stabilire alcuna relazione (14,22-24). No; malgrado le pretese di alcuni pii commentatori, lo scopo per cui Abramo "tira sul prezzo" con il Signore non è quello di mostrare la misericordia di Abramo o del Signore. Lo scopo del dialogo è di mostrare la profondità del risentimento di Abramo per la promessa disattesa di fecondità e il suo disprezzo per quello che, da parte di Dio, sembra un estremo e tardivo tentativo per cancellare la promessa. Di fatto, Abramo sta dicendo al Signore: "Hai detto che lo farai, ma lo farai? E se non lo farai, prenderai o no come scusa una qualche mancanza nella mia rettitudine?".

La cortesia di Abramo nei confronti di quel Dio che lui e sua moglie hanno appena deriso è deliberatamente eccessiva: "Lungi da te il fare una cosa del genere, (...) lungi da te!". Con falsa magnanimità, il Signore vuol invitare Abramo a prender parte collegialmente al giudizio divino su Sodoma? Benissimo: Abramo accetta l'invito, rivolgendosi al divino collega con eccesso di deferenza, come al "giudice di tutta la terra", sottintendendo che il giudizio non avrà mai luogo. Abramo induce Dio a scendere da cinquanta a quarantacinque, a quaranta, a trenta, a venti, a dieci. non va avanti, ma è qui che sta la delicatezza dell'insulto. "A uno?", continua a pensa il lettore, come sicuramente anche il Signore; "a nessuno?".

Abramo accompagna "gli uomini" verso Sodoma. Poi essi – ora il Signore viene descritto come due uomini – fanno visita a Lot a Sodoma come i tre avevano fatto visita ad Abramo. I due vengono accolti con identica ospitalità. Ma al cadere della sera la gente della

città – “*tutto il popolo al completo*”, con allusione al mercanteggiamento di Abramo – circondano la casa di Lot e dicono a Lot: “Dove sono quegli uomini che sono entrati da te questa notte? Falli uscire da noi, perché possiamo conoscerli!”. Il verbo ebraico classico, è un eufemismo del rapporto sessuale; in questo caso, ovviamente, quello omosessuale. Lot protesta con loro: “No, fratelli miei, non fate del male! Sentite, io ho due figlie che non hanno ancora conosciuto uomo; lasciate che ve le porti fuori e fate loro quello che vi piace, purché non facciate nulla a questi uomini perché sono entrati all’ombra del mio tetto”. I sodomiti tentano poi di sfondare la porta di casa di Lot, gli “uomini” li abbacinano e, dopo che Lot viene tratto in salvo, Sodoma e città circonvicine e la regione adiacente vengono completamente distrutte: le città “e tutta la valle con tutti gli abitanti delle città e la vegetazione del suolo” (19,25). L’orribile giudizio è reso ù orribile dal sarcasmo del dialogo tra Dio e Abramo che lo ha preceduto.

Quel che è accaduto nell’episodio è che i concittadini di Lot hanno chiesto di accedere ai genitali di Dio proprio come, nell’episodio della circoncisione, Dio aveva chiesto di accedere ai genitali di Abramo. Benché, riguardo all’omosessualità, la Bibbia nel suo complesso possa essere interpretata come neutrale soltanto mediante una lettura forzatamente *politically correct*, ciò che conta in questo episodio non è la differenza tra l’eterosessualità e l’omosessualità, quella tra l’umano e il divino. Gli “uomini” che i sodomiti vogliono “conoscere” sono Dio. Le figlie vergini che Lot offre loro in cambio sono umane. L’autonomia sessuale umana, che è sempre un affronto indiretto al controllo di Dio sulla vita, diventa qui un affronto diretto; anzi, letterariamente un’aggressione sessuale.

Il punto in discussione, in breve, non è la moralità, ma il potere. In nessuno dei suoi momenti di interazione con il genere umano, in nessuno dei suoi patti con Adamo, Noè e Abramo, Dio ha richiesto o proibito rapporti sessuali di alcun tipo particolare. (La fecondità comporta rapporti eterosessuali, ma la questione non è mai presentata in questi termini.) Come il crimine della violenza era stato riconosciuto quale crimine solo quando Caino aveva ucciso Abele, così ora: il crimine dei rapporti sessuali illeciti è riconosciuto come tale soltanto al suo primo manifestarsi. In entrambi i casi, però, non è che l’azione sia in sé intrinsecamente malvagia; è che l’azione infrange una prerogativa divina appena scoperta. In altri termini, se Dio sotto forma dei due visitatori maschi di Sodoma, avesse voluto “conoscere” i sodomiti, egli/essi avrebbero potuto farlo, così come Dio avrebbe potuto uccidere Abele, se lo avesse voluto. E quando Dio distrugge i sodomiti, ciò che fa -con forza spettacolare- è di nuovo simile a quello che aveva fatto nel bandire Caino: reclama un potere che un essere umano, o degli esseri umani, avevano cercato di prendere, un potere del quale egli si è compiutamente appropriato solo nel momento in cui ne ha punito il tentato furto.

Il giorno seguente la distruzione di Sodoma, la mattina presto, Abramo si affretta “al luogo dove si era fermato davanti al Signore” (19,27) – cioè quello in cui aveva schermato Dio per le sue promesse e minacce – per contemplare la distruzione. Quel che è stato devastato è l’intera regione che era toccata a Lot allorché Abram e Lot si erano spartiti il paese. Sarebbe stato così facile che la divisione fosse andata nell’altro modo! I Concittadini di Lot hanno osteggiato il Signore nel modo più diretto possibile riguardo alla forza vitale umana e divina. Nei versetti immediatamente seguenti le figlie di Lot, come vendicandosi su di lui per averle esposte allo stupro di gruppo, lo indurranno all’incesto. Ma mentre Abramo contempla tutto questo il suo membro è ancora in via di guarigione dalla ferita della sua recente circoncisione, segno della sua resa. La sua sottomissione genitale è stata espressamente dissimile dall’aggressione genitale di Sodoma, e ora la scena è pronta perché egli possa contemplarla riconoscendo che è solo per mezzo di tale sottomissione che avrà terra e discendenza. Distruggendo Sodoma, il Signore gli ha fornito sia un avvertimento sia una rassicurante dimostrazione del proprio potere: colui che ha il potere di sottrarre così tanta vita in modo tanto repentino e violento ha di certo anche il potere di dare vita». ¹⁵⁷

[5] Due criteri normativi in rapporto alle città: Deut 6,10-13; 13,13-19; 20,16-18

• Il primo testo [Deut 6,10-13] è collocato al seguito del comando di Mosè al popolo: «Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo...» e sottolinea, come prolessi, la situazione di fronte alla quale gli Israeliti si troveranno, una volta attraversato il Giordano. Città, case, cisterne, vigne e oliveti: tutto è già là, Israele troverà tutto imbandito. Non si dà comando di costruire città, anzi, Israele le troverà!

¹⁵⁷ J. MILES, *Dio. Una biografia* (Saggi Blu, Milano 1996) 67-73.

• Negli altri due testi [Deut 13,13-19 e 20,16-18] viene determinata l'azione di distruzione globale e radicale di tutta la città, dei suoi abitanti, degli animali e delle cose che vi sono in essa: ciò che è comandato in Deut – secondo l'istituto dello *herem* – è a motivo delle pratiche idolatriche attribuite alle popolazioni cananaiche, citate in Deut 20,17: «Ittiti, Amorrei, Cananei, Perizziti, Evei, Gebusei». Tali città non potranno più essere ricostruite, saranno annientate come gli altari e i pali sacri, nulla deve restare. Per le altre città, si chiederà la pace [Deut 20,10-15] e se non accetteranno saranno distrutte anch'esse. Poco tempo dopo la morte di Mosè, Giosuè guiderà Israele alla conquista di Gerico: città distrutta come emblema dell'idolatria.

[6] Giosuè distrugge Gerico: Gs 6

I libri di Giosuè e Giudici sviluppano la dinamica della conquista dello spazio nella Terra promessa. La prima azione compiuta da Giosuè nella Terra promessa al seguito della circoncisione e della celebrazione di Pasqua-Azzimi [Gs 5,2-12] è la conquista della città di Gerico. Già abbiamo sottolineato il valore liturgico di tale conquista [cfr. sopra], ora invece mettiamo in evidenza altri aspetti che determinano il giudizio di YHWH sull'atto di costruzione della città. Lo sterminio radicale della città la pone in una posizione emblematica rispetto a tutte le altre: essa è la prima città che incontrano, la sua distruzione è preparata e preannunciata, una liturgia descrive l'azione di annientamento, è trattata come una città idolatra [cfr. Deut 13,13-19; 20,16-18]. Essa è per antonomasia la città fortificata da mura impredibili, rappresenta il massimo livello di difesa dell'uomo, di sicurezza contro Dio, il Dio di Israele che entra nella terra per consegnare il territorio al suo popolo. Simbolo del sogno di onnipotenza dell'uomo, di onnipotenza idolatrica, Gerico viene annientata e su di essa si pronuncia un giudizio che il redattore del racconto biblico terrà sempre vivo:

וַיִּשְׁבַּע יְהוֹשֻׁעַ בְּעֵת הַהִיא לְאמֹר אָרוּר הָאִישׁ לְפָנַי יְהוָה אֲשֶׁר יִקְוֶם וּבְנָה אֶת-הָעִיר הַזֹּאת אֶת-
יְרִיחוֹ בְּבָכְרוֹ יִסְדְּנָה וּבָצְעִירוֹ יִצִּיב דְּלִתְיָהּ: Josh. 6:26

«²⁶E giurò Giosuè in quel tempo dicendo: “Maledetto l'uomo di fronte a YHWH che riedificherà questa città di Gerico: per il suo primogenito getterà le fondamenta e per il suo figlio minore erigerà le porte»

La maledizione porta con sé un giudizio legato ad una radicale azione idolatrica: se queste città non possono più essere riedificate, Gerico quando fu riedificata? Perché? Prima di rispondere dobbiamo approdare entro la storia della conquista a cogliere il ruolo di una città, quella santa: Gerusalemme.

[7] Davide e la presa di Gerusalemme: 2Sam 5,6ss

Anzitutto Gerusalemme, come tutte le città «trovate» nella terra di Israele e nuovamente abitate dai figli d'Israele, non è una città costruita *ex novo* ma una città già fondata, conquistata, consegnata nella mani di Israele. La città di Gerusalemme prima della conquista per opera di Davide è presentata nelle pagine bibliche nei seguenti testi: Gs 10,1.3.5.23; 12,10; 15,8.63; 18,28; Gdc 1,7.21; 19,10; 1Sam 17,54.

Il testo di 2Sam 5,6-12 è un testo tra i più commentati e più misteriosi dell'AT. Tra gli studi più approfonditi su questo testo va richiamato quello di R. Gelio, contenente una dettagliata bibliografia, secondo il quale i misteriosi personaggi «ciechi e zoppi» andrebbero intesi come i Rep'aim/Filistei e la presa di Gerusalemme non vedrebbe i Gebusei, abitanti precedenti della stessa, come avversari, ma come possibili alleati di Davide per cacciare i Filistei che si erano impadroniti della rocca di Sion. Questo collocherebbe tale episodio entro il numero di campagne di Davide

contro i Filistei, come la particolarità di vedervi in questa una funzione unica, quella legata all'intronizzazione dell'Arca dell'Alleanza [2Sam 6].¹⁵⁸

L'importanza della città di Gerusalemme conquistata da Davide risiede inoltre nell'azione di unificazione delle tribù del sud con quelle del nord: «Davide aveva trent'anni quando fu fatto re e regnò quarant'anni. Regnò in Ebron su Giuda sette anni e sei mesi e in Gerusalemme regnò trentatré anni su tutto Israele e Giuda» [2Sam 5,4-5]. Nell'atto di lettura, da questo punto in avanti la città di Gerusalemme diverrà simbolo di unificazione e di unità del popolo di Dio. Sarà soprattutto la predicazione profetica a sviluppare il riferimento simbolico, di carattere escatologico sulla città di Gerusalemme, la Sion regale.

La riflessione teologica sulla città di Gerusalemme e sulla storia del regno del nord e del sud porterà lo storiografo ad emettere un giudizio teologico preciso. La successione al trono alla morte di Salomone ha significato il ritorno alla divisione, alla rottura del popolo del deserto, chiamato dall'Egitto verso la terra promessa. Il senso della divisione è riconosciuto nell'azione idolatrica del nord, avendo come riferimento il famoso peccato di Geroboamo I: sostituzione idolatrica dei *tempi* e dei *luoghi* sacri, la festa dell'ottavo mese, il quindici del mese e i vitelli d'oro nei santuari di Dan e di Betel [1Re 12,26-33]. Con quest'azione idolatrica viene sostituito il luogo di culto in Gerusalemme, nel Tempio di Salomone che vedeva la presenza dell'Arca dell'Alleanza.

[8] Omri edifica Samaria [1Re 16,23-28], Acab edifica un altare e un tempio a Ba'al [1Re 16,29-33] e Chiel di Betel ricostruì Gerico [1Re 16,34]

• *Omri* edifica Samaria [1Re 16,23-28]: di tutti i regnanti del nord precedenti a Omri – Nadab [3207-3208], Baasa [3208-3231], Ela [3231-3232], Zimri [3232] – il narratore esprime un giudizio negativo collegandoli alla condotta perversa di Geroboamo [1Re 15,26.34], ma di Omri esprime un giudizio peggiore: «²⁵Omri fece ciò che è male agli occhi di YHWH, peggio di tutti i suoi predecessori. ²⁶Imitò in tutto la condotta di Geroboamo, figlio di Nebat, e i peccati che quegli aveva fatto commettere a Israele, provocando con le loro vanità a sdegno YHWH, Dio d'Israele» [1Re 16,25-26]. La gravità del giudizio segue l'azione di acquisto di un terreno e di costruzione, *ex novo*, di una città, *Samaria*, la nuova capitale del regno del nord. Troviamo in quest'opera di Omri un'azione esplicita di costruzione di città subito stigmatizzata entro un giudizio teologico molto grave.

• *Acab* edifica un altare e un tempio a Ba'al [1Re 16,29-33]: se Omri aveva operato peggio di tutti i suoi predecessori, il figlio suo, Acab supera lo stesso padre: «³⁰Acab figlio di Omri fece ciò che è male agli occhi di YHWH, peggio di tutti i suoi predecessori. ³¹Non gli bastò imitare il peccato di Geroboamo figlio di Nebat; ma prese anche in moglie Gezabele figlia di Et-Baal, re di quelli di Sidone, e si mise a servire Baal e a prostrarsi davanti a lui» [1Re 16,30-31]. Con questo regnante a capo del regno del nord la storia d'Israele raccoglie in sintesi la quintessenza della depravazione idolatrica: il matrimonio con Gezabele diviene l'emblema del matrimonio idolatrico con divinità straniere. Nella sua vicenda si colloca quella emblematica di Elia [1Re 17-2Re2], costellata dalla lotta contro l'idolatria. Di Acab il narratore, prima di inoltrarsi entro il ciclo di Elia, ricorda emblematica mente un'opera, quella di avere costruito nella città di Samaria, edificata da suo padre, un tempio e un altare a Ba'al. Non solo Samaria e l'anti-Gerusalemme, ma il tempio e l'altare a Ba'al divengono l'antitesi del Tempio salomonico.

• *Chiel* di Betel ricostruì Gerico [1Re 16,34]: la prolessi di Gs 6,26 nella forma della maledizione sull'uomo che avrebbe ricostruito Gerico, simbolo della città idolatrica, vede al tempo di Acab - tempo di massima idolatria- la sua ricostruzione:

1Kings 16:34 בְּיָמָיו בָּנָה חִיאל בֵּית הָאֱלֹהִים אֶת־רִיחָהּ בְּאֲבָרִים בְּכֹרוֹ יִסְדָּהּ וּבְשָׂגִיב [י][ב][שָׂגִיב] צָעִירוֹ הָצִיב דְּלִתְיָהּ כְּדָבָר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד יְהוֹשֻׁעַ בֶּרְנָנִין:

¹⁵⁸ R. GELIO, *L'ingresso di Davide in Gerusalemme capitale*. Studio letterario, storico e teologico su II Sam 5,6-8; 6,1-23 (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 3, Cinisello Balsamo (Milano) 1997).

«³⁴Nei suoi giorni Chiel il Betelita ricostruì Gerico; gettò le fondamenta sopra Abiram suo primogenito e ne innalzò le porte sopra Seghib suo ultimogenito, secondo la parola pronunciata da YHWH per mezzo di Giosuè, figlio di Nun» [1Re 16,34].

In questo accostamento di episodi troviamo inscritta l'ideologia del narratore sull'azione di costruzione di città e di altari.

In 2Re 17, capitolo importantissimo per l'ideologia storiografica, sono contenuti la narrazione e il giudizio su Samaria e il regno del nord, conquistato dall'Assiria.

[9] Babele/Babilonia con la sua torre distrugge Gerusalemme col suo tempio: 2Re 24,10-25,10

Caduta Samaria, si presenta anche la caduta di Gerusalemme, a motivo del peccato di Manasse [2Re 24,3-4]. Distrutta la città simbolo dell'unificazione del popolo è decretata la dispersione del popolo, distrutto il Tempio, simbolo della presenza di YHWH nel suo popolo è decretato il ripudio del popolo. Non più una città e un luogo di culto: questo sarà il dramma teologico che il popolo di Israele dovrà affrontare nel tempo dell'esilio. Nonostante sia stato privato del dono della città santa e del luogo santo, il popolo, in esilio, continua a vivere. Disgregato e ridotto numericamente arà costretto a ripercorrere il senso delle scelte di Dio, il valore del «resto di Israele e di Giuda» che permane nonostante la catastrofe... Tutto si volge a sperare in una ripresa, in una liberazione che giungerà solo se Dio lo vorrà: 2Re 25 si conclude con la speranza aperta delle grazie concesse a Ioiachin, ma non va oltre. Per comprendere il prosieguo dei valori della storia occorre, secondo la prospettiva del canone ebraico continuare la lettura entro la proposta profetica. Lì si trova un'istruzione sulla lettura teologica della storia.

Le due città, Babele/Babilonia e Gerusalemme si incontrano al termine dell'itinerario narrativo. Anche se le tensioni da esse rappresentate eran già emerse lungo il cammino. A confronto con Babele/Babilonia emerge la novità di Gerusalemme nel pensiero biblico, l'una rappresentante della struttura idolatra [=Babele/Babilonia], l'altra del misterioso rapporto dell'uomo con Dio [=Gerusalemme].

(b) LA RIFLESSIONE

Sintetizzando la tensione fondamentale già emersa dall'analisi dell'azione di edificare o di distruggere città si coglie quanto venga espresso un giudizio marcatamente negativo per l'azione di edificare *ex novo* città, questa è intesa come un'azione idolatra, sostitutiva dell'unicità di Dio. Mentre è approvata l'azione di conquista o di ri-edificazione operata dal popolo di Israele. D'altra parte l'attore fondamentale della distruzione di città è YHWH stesso, o direttamente o attraverso il popolo. È lo stesso YHWH infatti che guida la conquista della terra promessa, distruggendo e facendo riedificare città; è sempre YHWH che causa la distruzione di Samaria, a motivo del peccato idolatrico di Geroboamo e la distruzione di Gerusalemme e del suo Tempio a motivo del peccato di Manasse. La distruzione della città per antonomasia idolatra – Babele/Babilonia – rappresenta il segno della vittoria di YHWH sulla storia. Questo restituirà a Gerusalemme la possibilità di essere nuovamente riedificata con il suo tempio, nel ritorno dall'esilio.

Ma Gerusalemme, diversamente da ogni altra città mantiene in sé un mistero, quello di Dio e dell'uomo, quello della tensione misteriosa ed irriducibile della «dualità».

Per sondare ermeneuticamente questi valori sottesi rimandiamo alle fotocopie di: S. LEVI DELLA TORRE, «Gerusalemme: la città trovata, la città duale», in: AA. VV., *Gerusalemme patria di tutti*, A cura del Centro Ecumenico europeo per la pace, Bologna: EDB 1995, pagg. 99-114.

La sezione che segue non è sviluppata e scritta per le dispense e per i contenuti si rimanda a future redazioni del corso. Vengono indicati solo i titoli dei capitoli e paragrafi da sviluppare, funzionali a far percepire lo sviluppo dell'argomentazione. Sono riportate brevissime descrizioni per ogni punto che riassumono la prospettiva che, a suo tempo, potrà essere trattata.

10.1.1.5. Spazio misurato e il concetto di «spazio sacro»

Questo paragrafo ha lo scopo di ricercare la coerenza dello studio dello «spazio sacro» a contatto con la visione numerologica già indagata in relazione alla temporalità. In particolare occorre analizzare la sezione del libro dell'Esodo relativa alle dimensioni degli oggetti sacri del Santuario del deserto. Così pure le dimensioni del Tempio di Salomone.

10.1.1.6. Movimento di spazio lungo la narrazione di Gen-2Re

Questo paragrafo vuole mettere in evidenza una logica di spostamenti di macrospazi lungo la narrazione da Genesi a 2Re. Dagli spazi originari dei cosiddetti racconti di creazione, fino allo spazio prospettato dalla tavola delle nazioni per iniziare un movimento che ha origine nell'area dei Caldei, di Babilonia, verso la terra di Canaan, per approdare in Egitto. Da lì ripartire per giungere nuovamente nella terra promessa ed essere cacciati per ritornare nuovamente alla terra di Babilonia.

10.1.2. Ermeneutica dello spazio

Questo paragrafo ha lo scopo di porre una sintesi di elementi sottesi all'elaborazione di una teologia biblica dello spazio, cioè della terra e del cielo mediante la valorizzazione degli elementi analitici passati in rassegna dalla presentazione del corso.

11. I PERSONAGGI DEL RACCONTO

Questo capitolo vuole mostrare da una parte la fenomenologia della presenza dei personaggi lungo la narrazione e ricercarne la funzione. L'aspetto fenomenologico punta alla tabulazione dei dati mentre, la parte successiva, quella ermeneutica vuole puntare l'attenzione sull'aspetto teorico riflessivo al fine di individuare l'esistenza di un sistema di organizzazione delle figure dei personaggi lungo l'intera storia primaria. Anche in questo caso viene verificata la coerenza di un approccio numerologico alla dimensione narrativa dei personaggi del racconto.

12. SINTESI DI TEMPO-SPAZIO-PERSONAGGI

Questo capitolo vuole trarre una sintesi delle tre dimensioni narrative che costituiscono la natura stessa del racconto: il tempo, lo spazio e i personaggi. L'aspetto della numerologia ha attraversato tutte e tre le dimensioni e costituisce un elemento metatestuale atto a definire ulteriormente il valore sacro del testo, a motivo dei valori simbolici legati alla stessa dimensione numerologica, culturalmente fondata. La coerenza del metodo depone in favore della fondatezza dell'atto di lettura esegetico.

13. IL PROGETTO DI «AUTORE» DA GEN A 2RE

Quest'ultimo capitolo di questa prima sezione, dedicata al Canone ebraico, vuole riconfigurare l'idea di autore dibattuta all'interno della prima parte del corso, laddove abbiamo mostrato le problematiche fondamentali dell'esegesi in relazione al Pentateuco e ai libri storici. Il problema dell'autore, tra ermeneutica canonica e a-canonica, costituisce ancora oggi una delle criticità fondamentali di questi corpi testuali. L'impostazione della problematica entro una prospettiva intra-testuale e inter-testuale ci permette di ricollocare l'immagine mosaica e divina dell'autore al livello dell'autore implicito e di vederne le caratteristiche tipiche, atte a fondare, attraverso il testo, la veridicità degli asserti, per l'autorevolezza a cui si ispira l'atto di scrittura. Mosè e JHWH non sono più personaggi extra-testuali, bensì intratestuali e la funzione di Giosuè in tutto ciò andrebbe riscoperta, come pure l'autore anonimo che presiede alla stesura redazionale dell'intero testo di Gen-2Re.