

ברשית

BERESHIT

IN PRINCIPIO

PRINCIPIO DEL MONDO NELLA NARRAZIONE BIBLICA

ESORDIO DELLA TORAH

PRIMA PARASHA' E BREVE INTRODUZIONE A QUESTO COMMENTO DELLA TORA'

La Torà è la prima fondante parte del patrimonio scritturale del popolo ebraico, trasmesso alle genti, col nome di Bibbia (Libro per eccellenza), attraverso la traduzione in greco, compiuta dai *Settanta* nell'ambiente ebraico di Alessandria in Egitto, ed attraverso la adozione fatta dal Cristianesimo, legato, per le sue origini, all'Ebraismo. La cultura europea, e del vicino Oriente, vi ha poi attinto largamente, diffondendola nel mondo, con i riscontri musulmani del Corano, anch'esso legato alla radice abramitica. La trasmissione e la fruizione, così diffuse, sono potute avvenire per gli elementi di universalità, che accompagnano, nel grande testo, le vicende e il sistema di vita del popolo ebraico, a partire dalla fede in un Dio unico che abbraccia fin dalla creazione tutte le genti, in una origine comune. L'elezione di Israele è parte di un contesto e di un disegno, attribuiti al Dio unico e creatore, non solo dell'umanità ma dell'universo. Nei profeti l'elezione di Israele si finalizza alla diffusione, con appelli ai popoli, in una proiezione escatologica.

Il genio spirituale del popolo ebraico, nel comporre il gran libro, base di tutto un seguito che costituisce la Bibbia ebraica, *Tanakh* (per i cristiani Antico Testamento), ha tenuto logicamente conto del contesto: sia di genti e regioni con cui il popolo è venuto a contatto; sia delle origini dell'umanità e delle vicende umane che hanno preceduto la vocazione di Abramo e la formazione dello stesso popolo ebraico; sia, a monte di tutto, l'ordinamento del Cosmo, della terra e delle acque, della vita animale ed umana. Naturalmente gli ebrei non sono stati i soli a porsi la domanda radicale sui *primordi*, sulle origini del cielo, della terra, della vita. In molte culture correvano narrazioni, tramandate di generazione in generazione, con tante memorie e

vivaci immaginazioni. In mancanza di adeguate conoscenze scientifiche, l'immaginazione alimentava, in dimensione mitica, le narrazioni, che implicavano interventi di forze superiori, di esseri divini. Vi erano, tra i vari popoli con cui gli ebrei avevano rapporti, circoli di elevato livello intellettuale, dotati di buone conoscenze relativamente ai tempi, e non mancava una circolazione internazionale di narrazioni, riflessioni, idee. Vi era, ad elevati livelli, una atmosfera di *sapienza, sapienziale*, messa in luce dall'eminente biblista e semitista, il rabbino Umberto (Moshè David Cassuto), dalla cui produzione, via via studiandolo, imparo molto. Il genio spirituale ebraico era partecipe, cultore, elaboratore di *sapienza*, fondata su un suo sviluppato senso dell' *unità*, una *unità* peraltro irradiante e diramante nei suoi procedimenti. Così raccolse una parte delle molte circolanti narrazioni sulle origini, le vagliò, ne selezionò gli elementi e gli ingredienti, per delineare la propria visione ed il proprio racconto, ispirandosi al principio fondante di una unica intelligenza divina, dotata di energia creatrice, al posto di molte divinità, spesso in competizione tra loro. Nei circoli sapienziali di genti vicine questa intuizione unitaria ed articolante non mancava, ma non si sviluppava con una impronta educativa, plasmante, per quanto potesse, la religione di un popolo. Il filone sapienziale ebraico si mise all'opera per la cospicua rappresentazione, cominciando dal primo nitido capitolo di Genesi (il primo libro della Torà), *Bereshit*. Il genio spirituale ebraico aveva a disposizione, tra le diverse fonti raccolte, anche una narrazione più fantasiosa, che spiegava il rapporto tra l'uomo e la donna e la disobbedienza della prima coppia al primo ordine dato dal Signore Iddio. Deve averla presa in esame e decise di utilizzarla. La ha rifinita ed esposta, per il suo valore pedagogico, per l' intento morale, nel secondo e terzo capitolo di Genesi, a completamento del primo capitolo, bellissimo ma per così dire troppo lineare. Non bastava aver parlato della separazione tra i mari e la terra, della creazione dei vegetali e degli animali, della creazione dell'uomo in due sessi. Ora venne un racconto colorito, che distingueva la creazione dell'uomo e della donna, che spiegava la loro colpa, e dava inizio alle vicende della specie umana nella catena delle generazioni, fino al diluvio e al ricominciamento del genere umano da una sola famiglia.

Ho parlato di *genio spirituale ebraico*. Di geni dei popoli ha trattato il filosofo tedesco Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831). Il genio è un'attitudine che si esprime ai maggiori livelli in personalità particolarmente dotate, come Hegel. La tradizione ebraica ha comprensibilmente

messo in gran rilievo alla personalità di Mosè, non soltanto dandogli il merito di essere stato la guida del popolo ebraico, prescelta dal Signore, per la liberazione dalla schiavitù egiziana e averlo condotto fino alle soglie della terra promessa, ma attribuendogli la composizione di tutto il Pentateuco (tranne le ultime parole che narrano la sua morte). La moderna critica biblica, a partire da Baruch Spinoza, ha rivisto le cose, ritenendo impossibile che a scrivere il Pentateuco sia stato il solo Mosè, con tutto quel che ha avuto da fare. C'è stata poi una scuola di interpretazione biblica che ha esagerato, individuando più autori o gruppi di autori in base ai diversi nomi con cui hanno chiamato il Signore Iddio. Cassuto ha convenuto che non può avere scritto tutto il Pentateuco Mosè e lo ha attribuito ad un *altissimo genio* di tarda età davidica, anche ammettendo, in ipotesi secondaria, che possa esservi stata una scuola redazionale. Quanto ai nomi di Dio, Cassuto ha sostenuto che nei diversi nomi (in fondo pochi) la Torà abbia colto diversi aspetti o modi di concepire l'unico Dio, alternandoli. Il nome Elohim è il più universale; connota la divina energia creatrice, è adoperato quando gli si rivolgono altre genti o ci si riferisce a loro; il tetragramma indica maggiormente il Dio che si rivela a Israele e l'indole etica della divinità, ma avviene anche un uso spontaneamente vario dei nomi, senza distinzioni di prevalente significato, e l'unione intensificante dei nomi, come quando affermiamo «*Adonai Hu Ha Elohim*».

**

Il primo capitolo, in grandiosa apertura, e con nitida semplicità, rispetto alle esuberanti cosmogonie tramandate a monte della civiltà ebraica nelle aree vicine, narra la creazione del mondo ad opera di Dio, somma causa e intelligenza motrice, procedendo per scansioni binarie, mettendo ordine e portando luce nell'ammasso confuso del caos (forse allo stato gassoso). Il caos è espresso con l'onomatopeico *Tou Vavou*

תְּהוֹ וְבָהוּ

La creazione divina opera con potenza di *parola* cui consegue l'*azione* e la concretizzazione di fenomeni e di cose: VAJOMER...VAJEHI, DISSE...E FU, ad ogni stadio del divino procedere nella strutturazione cosmica.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר

E disse Dio: Sia la luce. E fu la luce Vajomer

Elohim iehi or vaiehi or

Dio, fondamento dell'essere, dà luogo all'esistere, alle esistenze, di fenomeni e di vite, che sporgono dall'essere nella loro relatività e nei loro percorsi. Dio, perfetta unità, dà luogo alla pluralità, procedendo per distinzioni binarie: cielo/terra, terre/acque, acque sopra il firmamento/ acque sotto il firmamento, luce/tenebre, giorno/notte, maschio/femmina e così via. Si interpreta l'inizio della Torah con la lettera Beth, che ha valore numerico 2, appunto con il procedere duale delle distinzioni. ב

Lo si interpreta anche con la forma aperta in avanti della lettera Beth, ad indicare che il processo creativo è dinamico ed aperto al progresso, all'evoluzione, ad ulteriori conseguimenti e sviluppi, nella natura e dalla natura alla storia. ב

Il procedimento binario presiede alle distinzioni e il numero 7 segna la successione dei tempi, a fondamento della settimana. Alle separazioni binarie avvenute nei primi due giorni segue nel terzo giorno il germogliare della vegetazione terrestre, con una pluralità di specie, che dobbiamo oggi proteggere, di fronte alla grave riduzione in atto per la scomparsa di specie nella nostra epoca.

Il quarto giorno emerge, nella varietà astrale del trapunto cielo, la dualità dei luminari maggiori Sole/Luna, con la comprensione astronomica delle loro diverse dimensioni, per cui l'uno è chiamato grande e l'altro piccolo, sebbene di notte l'apparizione della sua forma, interamente circolare o a corno di luna, sia di tutto rispetto.

La funzione illuminante del sole e della luna (la luce lunare sappiamo che deriva dal sole) è descritta come destinata alla terra ed ai suoi abitanti, e in effetti così a noi riesce, in accordo di fisica oggettività degli astri e di provvidenziale beneficio per la nostra sussistenza di viventi. Sui luminari del cielo si dispone il nostro calendario ed essi ci guidano per il ricorrere delle stagioni, dei giorni, degli anni: “vehaiù leotot ulemoadim ulejamim veshanim”.

והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים

Il quinto giorno scaturisce la vita animale di esseri acquatici, compresi i mostri marini o giganti del mare (*tanninim ghedolim*), e dei volatili, in un fecondo brulichio dei mari e in volteggiare d'ali sullo sfondo del firmamento.

Il sesto giorno si riempie di vita il suolo delle terre emerse, sempre, come già per il mondo vegetale e per i pesci e gli uccelli, con una quantità di specie ben definite.

Dio, nel succedersi delle giornate, esprime la soddisfazione di creatore con un giudizio di valore, che riscontra la consistenza e la positività ontologica di quanto produce: “Dio vide che era buono - Vajarè Elohim ki tov”. וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב.

Quando crea gli animali, Dio li benedice, in direttiva di fecondità e moltiplicazione, sottintendendo ma non rendendo esplicita la nuova distinzione binaria dei sessi, che si precisa, nella pienezza del sesto giorno, con la creazione dell'uomo. “Facciamo l'uomo”, *Naasè Adam*, Dio enuncia il proposito al plurale, rivolto a sé, in discorso interiore, o agli angeli della corte celeste, per denotare l'impegno del salto qualitativo, caratterizzato dalla somiglianza del nuovo venuto al mondo con Lui (*Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza*). Rashì rileva il significato del *facciamo* (*Naasè*), come impegno operativo di Dio nel creare l'uomo, non con la sola parola ma con uno speciale modellamento della mano divina.

נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ

Naasè Adam bezalmenu kidmutenu

E' bene chiarire che la somiglianza è relativa: qualsiasi somiglianza non significa equivalenza, ma quella con Dio è ancora più distinta, e nondimeno questo punto è assai importante a fondamento della dignità e responsabilità dell'uomo. Vi è somiglianza nella facoltà della ragione e nella dotazione dello spirito, favorita dalla conformazione anatomica e funzionale degli organi umani, che consente una facoltà di autonomia e di abilità creativa. E' sulla somiglianza che si fonda la nostra percezione del divino e l'attrazione al divino di cui ci giungono e di cui recepiamo le irradiazioni.

Già nel proposito di creare l'uomo, Dio gli attribuisce un potere sugli altri esseri creati, come parte del progetto, con relativa corresponsabilità nella gestione del mondo, e dopo averlo creato glielo conferisce esplicitamente, rivolgendosi al plurale, dopo averli benedetti, perché l'Adam, l'uomo, si articola nei due soggetti, sessualmente costituiti, *maschio* e *femmina*, uomo e donna:

זָכַר וּנְקָבָה

A prescindere dal verbo al plurale (*li benedisse, disse loro*), la tesi secondo cui non vi sarebbe stata una compresenza di uomo e donna ma la duplicità inerente a un unico Adamo androgeno (il mito dell'androgeno è anche in Platone), pare contraddetta, alla semplice evidenza, dal precetto, proprio qui enunciato, della procreazione: «Prolificate, moltiplicatevi, empite la terra e rendetevela soggetta, dominate sui pesci del mare, sui volatili del cielo e su tutti gli animali che si muovono sulla terra».

וַיְבָרֶךְ אֱתֶם אֱלֹהִים וַיֹּמַר לָהֶם אֱלֹהִים
פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ

Il mitico archetipo dell' androgeno giova tuttavia per intendere la comune umanità, la sintesi del progetto antropico, sottostante alla diversificazione sessuale, contro una deterministica divaricazione radicale di ruoli e destini, nonché un variabile tasso di inconscia bisessualità latente, delineato da Carl Gustav Jung con la coppia ad incrocio dell' *animus*, archetipo inconscio maschile nella psiche femminile, e dell'*anima*, archetipo inconscio femminile nella psiche maschile.

Altro aspetto è il dominio della specie umana, sempre più sviluppato col progresso della civiltà, su tutte le altre:

וְכַבְשָׁהּ וּרְדוּ בְדִגְתַּיִם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם
וּבְכָל חַיָּה הַרְמֵשֶׁת עַל הָאָרֶץ

Vi è in questo versetto 28, e già nel 26, quando Dio esprime il proposito di creare l'uomo, una induzione all' antropocentrismo, pur sempre secondario rispetto alla teocentrica preminenza

divina, ma espansivo e dominante, sicché da altri punti di vista se ne è fatta una critica alla cultura biblica, e dovremmo in effetti equilibrare il senso della divina delega al potere umano. L'attribuzione del dominio sulla natura e gli animali va chiarita, nel senso che non deve essere un dominio arbitrario ma ragionevole, responsabile, e accompagnato da cura amorevole verso ciò di cui possiamo disporre, tutelandolo dai rischi di deterioramento, di inutile sofferenza, di insensata distruzione. Ciò tanto più vale oggi, di fronte alla crudeltà degli innaturali allevamenti intensivi, a distruttive cacce, al tormento della vivisezione. Va ricordato che Dio ha benedetto anche gli animali e che, subito dopo il conferimento di potere, ha dispensato per alimentazione alla coppia umana, come agli animali, i prodotti del regno vegetale. La via dell'alimentazione carnivora è stata poi legittimata, ma anche limitata, nella cultura ebraica, da restrizioni, limiti, metodo di macellazione, e dalla norma di incompatibilità della carne coi latticini.

Dio considera ora il tutto, all'apice della creazione dell'uomo, in un bilancio del sesto giorno e dei complessivi sei giorni, non solamente buono, ma *molto buono*, ad indicare la positività della creazione.

Ultimati il cielo, la terra e tutta la loro schiera di presenze angeliche, vegetali, animali, al settimo giorno Dio inaugura solennemente il proprio riposo, che nel decalogo viene esteso e prescritto al popolo di Israele, agli stranieri e agli schiavi che vivono nella sua società, agli animali che possiede e governa, e universalmente, per virtù di comunicazione ed esempio, all'umanità. Il capitolo secondo di Bereshit si apre quindi con l'istituzione dello Shabbat, nei versetti che costituiscono la prima parte del Qiddush della vigilia sabatica: "Vaiklù haShamaim vahaAretz vekol zevaam vaikhal Elohim bajom hashevì melakhtò asher asà, vejevarekh Elohim et jom hashevì vaikadesh otò ki vo shavat mikol melakhtò asher barà Elohim laasot".

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם

שה ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה
אתו וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר ע
ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש
כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות

A questo punto, nel secondo capitolo si riprende daccapo lo svolgimento della genesi con un secondo racconto, di diversa redazione, che, dopo sommari cenni cosmologici, anticipa la

creazione dell' uomo e posticipa ad un secondo tempo quella della donna, dalla mitica costola dell'uomo. All'inizio del secondo racconto si ha una regressione del paesaggio terrestre, che appare scabro e desertico, come lunare o di Marte, perché il Signore non aveva ancora fatto piovere sulla terra. La risorsa preliminare e vitale dell'acqua non si produce per discesa piovosa dall'alto, ma per scaturigine dalla terra stessa, per sublimazione vaporosa dallo stato solido della materia, rendendo possibile la comparsa della vita: quel fenomeno di cui la sonda spaziale cerca affannosamente le tracce sul pianeta Marte.

אֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה

Ed jaalè min ha arez vehishkah et kol pné haarez

Un vapore umido saliva dalla terra e bagnava tutta la superficie del suolo

Appena create le condizioni per la vita, avviene, nel secondo racconto, la centrale creazione dell'uomo, ravvicinando l'evento che nel primo racconto concludeva l'opera della creazione. Sulla terra fecondata dalla condizione biologica essenziale della presenza di acqua, Iddio crea l'uomo, plasmandolo con polvere presa dalla terra (il testo è ellittico: *ha Adam afar, uomo polvere dalla terra*) e gli immette, gli soffia (soffiandogli) nelle narici lo spirito vitale, sicché *l'uomo fu un essere vivente*: stando al secondo racconto, lui, l'uomo per primo (versetto 7):

וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה

וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

Una leggenda, complementare al testo biblico, dove non compare, parla di una donna creata insieme ad Adamo, l'indipendente e ribelle Lilith, che lo ha lasciato per non avere ottenuto la parità, volando via in forma di demone: Lilith è figura molto trattata nella demonologia babilonese, poi ebraica e di altre culture di una vasta area nell'Asia anteriore e nel vicino Levante. L'avventura della prima donna e il vuoto da lei lasciato avrebbero deciso il Signore a dargli una adeguata compagna, la futura Eva, che lo ha tuttavia trascinato nella trasgressione e nella conseguente espulsione dall'Eden. Una vaga menzione di Lilith come spettro notturno si reperisce, unica del Tanakh, in Isaia 34, 14, in una scena di zuffe, tra iene, gatti selvaggi, capri, dove trova quiete o si trova a suo agio (Lilith è peraltro anche il nome della nottola, una grossa

specie di pipistrello, o della civetta). Nel commentario al libro dei Numeri, *Bemidbar rabbah*, si attribuisce a Mosè un riferimento a Lilith, come esempio di personaggio crudele verso gli stessi figli, quando il condottiero si sforza di convincere il Signore a non punire oltre misura il popolo ebraico per la rivolta seguita al racconto pessimistico degli esploratori reduci dalla missione compiuta per riferire sul paesaggio e le genti della terra di Israele. Lilith compare in un testo del decimo secolo intitolato *Alfabeto di Ben Sirà*. Nello Zohar è la malvagia amante di Samael, altro nome di Satana, dalla quale ci si doveva guardare con amuleti per proteggere i parti e i neonati; compare nei trattati talmudici Eruvin e Shabbat; nel Faust di Goethe ed è figura emblematica in libri e fumetti specie di ispirazione femminista. Jean Collier la ha dipinta, in un quadro del 1892, bella e avvolta da serpenti. Non manca un film *Lilith dea dell'amore* tratto da un libro di J. R. Salamanca.

Su *Lilit* ha scritto un racconto Primo Levi, ambientato nel Lager, durante una pausa dei lavori forzati. Gliene ha parlato Tischler, un compagno di prigionia noto come *Il Falegname*, magari era un ingegnere ma si sopravviveva meglio mimetizzandosi in un mestiere di immediata utilità. Tischler, arguto parlatore del mondo yiddish, infarinato perfino di italiano dal padre che era stato asburgico prigioniero di guerra nel bel paese, tira fuori la figura di Lilit quando nel gruppetto dei detenuti compare una rara donna, e si accorge che Levi la guarda con attratta curiosità; sicché risale alla prima creazione della donna, con una lezione sul bizzarro personaggio all'ebreo occidentale, che è portato a semplificare la narrazione biblica. Gli spiega che nella prima versione il Signore fece con l'argilla una sola forma umana, composta di due schiene, uomo e donna congiunti. Poi li separò con un taglio e le metà erano smaniose di ricongiungersi. La donna era Lilit e Adamo le chiese di coricarsi per terra, ma lei non volle star sotto. Adamo cercò di costringerla, ma questa prima femmina aveva la stessa sua forza. Adamo invocò il Signore per solidarietà maschile, ma Lilit gli si ribellò, partendo in volo, da diavolessa, come una freccia, e da quel momento ne ha combinate di tutti i colori. A Levi, divertito per un momento in quell'inferno, vien da ridere e allora Tischler: «Perché ridi? Certo che non ci credo, ma queste storie mi piace raccontarle, mi piaceva quando le raccontavano a me e mi dispiacerebbe se andassero perdute. Del resto, non ti garantisco di non averci aggiunto qualcosa anch'io, e forse tutti quelli che le raccontano ci aggiungono qualche cosa, e le storie nascono così». Così quel giorno Levi e Tischler festeggiavano con una mela in due il compleanno di venticinquenni, chiedendosi se potessero arrivare ai ventisei.

La Torah, tacendo sull'inquietante Lilith, accompagna ad Adamo la più equilibrata Eva, che, indotta dal serpente, lo induce tuttavia nel peccato. Il Signore gliela forma, dalla sua costola, quando già Adamo è collocato nel miglior contesto immaginabile, il giardino dell'Eden, con le varietà di alberi e di frutti, e con le varie specie di animali, di cui il testo parla più in là (versetto 19), dove aver descritto il fiume che sgorga da una sorgente nel giardino e si divide in quattro rami, che traversano paesi del mondo anticamente conosciuto, e aver detto dei preziosi metalli e della pietra onice. Adamo, l'uomo, può godere di tutto questo ed è costituito custode e coltivatore del magnifico giardino o paradiso terrestre. Gli alberi son tutti alti e belli, ma ve ne è uno misterioso e speciale, che Dio, inaugurando l'ordine delle prescrizioni, vieta ad Adamo di mangiare, comminando altrimenti la *morte*, che così si affaccia, tetra, di contro alla vita. E' l'albero della conoscenza del bene e del male:

מִכָּל עֵץ הַגֶּן אָכַל תֹּאכַל
וּמֵעֵץ הַדְּעִת טוֹב וְרָע לֹא תֹכַל מִמֶּנּוּ
כִּי בַיּוֹם אָכַלְתָּ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת

Il procedimento grammaticale di ripetizione del verbo, ribattuto sulla radice, *akhol tokhel*, è perspicua: «da ogni albero del giardino quanto a mangiare mangerai (traduzione in resa libera) e dall'albero della conoscenza del bene e del male non mangerai di esso (non ne mangerai) perché nel giorno in cui ne mangiassi di morte morirai».

Dopo le grandi partizioni cosmico – fisiche del primo capitolo (come giorno / notte, terra asciutta / mare, maschio / femmina), si affaccia ora la partizione morale bene / male, racchiuse e simboleggiata nel frutto dell'albero precluso all'uomo ma di cui l'uomo riceve notizia, abbinata alla nozione della morte, da intendere non nel senso fulmineo dell'immediato decesso, ma nel senso del destino di mortalità, che è invero inevitabile fenomeno biologico di consunzione dell'organismo, ma di cui il pensiero biblico ha cercato e dato la chiave narrativa, teologica, morale. L'umana mortalità è dovuta, in Genesi, a un atto iniziale di disobbedienza, il *peccato originale*, con la conseguente uscita da una condizione beata di innocenza che contrassegnava il godimento angelico di un'eternità parallela alla paterna eternità divina. La morte in qualche modo doveva essere spiegata, prima di accettarla fatalmente, ed ogni volta dolorosamente, come termine di ciascun individuale e caduco essere organico. Una interpretazione per l'uomo maturo può essere di intendere allegoricamente e psicologicamente l'avviso *mot tamut* come svelamento della morte all'uscita dall'infanzia umana e presa di coscienza della medesima,

collegata alla generale configurazione mentale e conoscitiva dei problemi e dei rischi dell'esistenza, al dover continuamente scegliere tra le alternative che ci si pongono. Il destino di morte accomuna l'uomo a tutti gli animali, ma l'uomo è, per quanto si presume e si sa, l'unico animale che se ne rende conto, nella contestuale sua rappresentazione cosciente delle dinamiche della realtà, nella contestuale complessità dei sentimenti e delle opzioni nel governo della sua vita, nelle relazioni con gli altri. Lo dimostra in modo evidente la nascita del senso del pudore, insieme con quello della colpa, quando Adamo ed Eva, mangiato il frutto proibito e scrutati da Dio, si coprono le parti genitali con foglie di fico. Il momento infantile della vita in cui, da una perdita di persona cara, si scopre la morte è un momento di forte incidenza tra le svolte e le transizioni nella formazione dell'animo umano. Adamo scopre Eva, la deliziosa sorpresa, all'uscita da un *sonno*, in cui il Signore lo ha immerso per dargli la compagna, nella versione del secondo racconto. Questo è assai fantasioso rispetto alla veridica versione biologica della costitutiva struttura bipolare dei sessi che abbiamo visto nel primo racconto, ma proibito e per la comparsa della morte, ma è una buona allegoria dell'esigenza di completamento dell'uomo e di ciò che prova, in sensazione di vitale risveglio, nell'incontro amoroso con la partner della sua vita. Questa fu chiamata anzitutto *Ishah*, femminile di *Ish* che vuol dire *uomo*, a denotare, con eguaglianza di termine con sola diversità nella desinenza, la comune essenza umana della femmina con il maschio della nostra specie, qualifica originale e singolare della lingua ebraica (*Bereshit* capitolo 2, v. 23). Così ancora è chiamata durante il racconto della disobbedienza commessa cogliendo il frutto proibito. E' all'uscita dal Giardino dell'Eden, capitolo 3, v. 20, poco prima della generazione dei figli, che Adamo, in vista della vita che uscirà dal grembo della moglie, le pone il nome proprio *Havvah* (Eva), dalla radice che esprime la vita, in quanto madre di ogni vivente:

וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוְּוָה
כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל חַי

E Adamo chiamò per nome la sua donna Eva Perché ella fu madre di ogni vivente

Havvah (Eva) potrebbe essere la forma ebraizzata del nome di una divinità Heba o Kheba o Khebat, di cui si professava devoto o *servo* il re gebuseo di Urisalem, la futura Jerushalaim, nelle lettere di Amarna, la corrispondenza che aveva con il faraone di Egitto.

Dio in precedenza ha posto davanti ad Adamo gli animali, affinché, conoscendoli e distinguendoli, li denominasse con una operazione lessicale di grande momento nella formazione nel linguaggio. Si pensi alla presa di conoscenza del mondo animale nella vita del fanciullo, alle mediazioni che fa l'adulto nel farglieli conoscere, alla mimesi onomatopeica con cui li chiama, alle paure e alle attrazioni, agli spaventi e al familiarizzare del bambino con gli animali, al ruolo degli animali nelle fiabe e nella letteratura. Ebbene è un contesto in cui, poco dopo, biblicamente si colloca il ruolo demoniaco del *serpente*, che il *midrash* immagina dapprima disinvolto in stazione quasi ritto e poi condannato a strisciare dalla divina maledizione. Gli animali sono un bel complemento, l'uomo deve imparare a conoscerli, per sua curiosità e utilità, per difendersene e poi per impiegarli a suo servizio, e più tardi per nutrirsi. Ma c'è l'altra fondamentale scoperta e relazione per l'uomo, rappresentato in genere primario come maschio (si pensi all'Emilio di Rousseau): è appunto la scoperta e la relazione con la donna, di enorme importanza nella storia delle civiltà e dell'evoluzione individuale. L'emergere della donna ha tre momenti: uno *prima* del *peccato*, lietamente sereno e paritario; il momento critico intermedio dell'iniziativa nel cogliere il frutto, per seduzione del serpente, che ha scelto il soggetto; il *dopo*, biologicamente e socialmente deterministico, di travaglio nel parto e di sensuale subordinazione (spiegata in chiave eziologica) per conseguenza del peccato, correlativa alla condanna dell'uomo al sudore del lavoro, che invero non risparmia la donna.

La dottrina del peccato originale è più radicale e severa nel Cristianesimo. L'Ebraismo non crede che il peccato da loro si sia trasmesso, come macchia bisognosa di redenzione, a tutti gli uomini in quanto loro discendenti. Tuttavia sarebbe riduttivo valutare il maggiore ottimismo antropologico (che viene all'Ebraismo dalla meno radicale concezione del peccato di Adamo ed Eva) con la nostra mentalità di ebrei moderni passati per il razionalismo e l'illuminismo, e portati a talvolta a distinguerci nettamente da rappresentazioni cristiane. Il discorso coinvolge il simbolismo del *serpente*, come malefico tentatore, inducente al peccato. Vi sono, sul peccato e la tentazione, suggestioni ed affabulazioni anche nell'Ebraismo, in certa letteratura dell'Ebraismo. Il *midrash*, Si veda, in particolare lo Zohar. La maledizione divina dopo il peccato torna con accenti severi, per alternativa, alla benedizione, in *parashot* del Deuteronomio che abbiamo visto recentemente: è vero che non sono deterministiche, perché dipendono dall'agire umano, ma l'uomo rischia sempre di cadere nel peccato, come Dio avvertì a Caino: "Il peccato si acquatta alla porta".

LaPetahhatthat rovez

לפתח חטאת רבץ

Un richiamo misogneo al peccato di Eva si trova nel Siracide, testo extracanonico, pervenutoci in greco-

**

Alla fine del terzo capitolo compare brevemente, ma con successivo sviluppo di meditazione nella sapienza ebraica, l'altro albero, quello della vita, che Dio preserva dall'avidità umana dopo la sottrazione del frutto dall'albero della conoscenza del bene e del male. Il divieto esplicito di cogliere i frutti riguarda solo il primo albero, del bene e del male, con comminazione di morte; ma ora si scopre che anche il secondo, anzi per antonomasia, assicura la perpetuità della vita, che eguaglierebbe per infinità temporale l'uomo a Dio, e Dio lo preclude all'uomo, tanto più che mangiando il famoso frutto l'uomo si è fatto avveduto e insidioso. Cacciata la coppia umana dal giardino dell'Eden, Dio pone a guardia, in protezione del giardino e particolarmente dell'albero della vita, due cherubini roteanti le spade fiammeggianti, ed è la prima volta che incontriamo nella Torah la parola *herev* (spada). «Ecco l'uomo è diventato come uno di noi con la conoscenza del bene e del male, e allora che non stenda la mano e prenda anche dall'albero della vita, ne mangi e viva per l'eternità».

Ma l'immagine dell'albero della vita si è approfondita nella sapienza ebraica, acquisendo, da semplice dotazione di vita, il significato spirituale di una vita autentica, nutrita di valori e meritevole di lunga durata, se non altro nella memoria delle generazioni. Questa *vita autentica*, degna di memoria e di aspirazione all'eternità, l'uomo se la dovrà guadagnare, con l'ausilio di Dio, quando lo metterà sulla buona strada attraverso il Patto con Noè e più ancora con la rivelazione, lo studio, la realizzazione della Torah, e l'assimilazione della *Kohmah* (Sapienza), che è davvero l'*Albero della vita*, come è detto in Mishlé (Proverbi), capitolo 3, 13 e seguenti:

אֶרֶךְ יָמִים בַּיְמֵינָהּ בְּשִׂמְאוֹלָהּ עֵשֶׂר וְכַבּוּד

דְּרָכֶיהָ דִּרְרָכֶי נָעַם

וְכֹל נְתִיבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם

עַץ חַיִּים הִיא לְמַחְזֵי קַיִם בַּהּ וְתִמְכֶיהָ מְאֹשֶׁר

Orekh jamim bijeminah bishmolah osher vekhavod Derakhea darké noam ve kol netivotea shalom Ez haim hi lammahzikim bah vetomkhea meushar

Lunghezza di giorni è nella sua destra, prosperità e gloria alla sua sinistra

Le sue vie sono vie soavi

Tutti i suoi sentieri sono di pace

Essa è Albero di Vita per coloro che la abbracciano (o che vi si rafforzano)

E chi vi si appoggia è beato

Così è elogiata la Sapienza (connessa con la Torah) nel Libro dei Proverbi. Quando si ripone il Sefer Torah nell'Aron dopo la pubblica lettura si intonano le parole "Lekakh tov natatì lakhem, Toratì al taazovù", "Vi ho dato un buon insegnamento, non abbandonate (o *non trascurate*) la mia Torah", seguite poi dall'elogio di cui sopra, riferito alla Sapienza.

Ecco che l'accesso all' Albero della vita, precluso dopo la disobbedienza di Adamo ed Eva nello stadio primordiale, si apre con l'umana ed ebraica maturazione, dopo la rivelazione della Torah, con lo studio, la meditazione, la realizzazione dei precetti, l'educazione alle virtù, il cammino nelle vie della Sapienza. I cherubini, che fanno di severa guardia al giardino dell'Eden, si posano sull'Arca e si uniscono a noi nell'approfondimento dei testi e nella prassi del Bene. L'Albero della vita è nella Qabbalà il processo discensivo e ascensionale delle Sefirot, aperto al credente, al desiderante, allo studioso.

**

Si segnala, al versetto 18 del secondo capitolo, per il rilievo dialogico nella personalità della donna in relazione con l'uomo, la locuzione *ezer ki negdò*, letteralmente 'un aiuto che gli sia di fronte' e viene inteso come una persona a lui corrispettiva, un soggetto comunicante, dialogante, integrante. L'Eden è il primordiale ambiente ideale, configurato in giardino, di innocente felicità che fascia ed accoglie la prima coppia, tra la folta fiorente vegetazione e il copioso campionario delle coppie animali nello sfondo, finché avviene la scissione e il travaglio con la tentazione del serpente e la cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden per punizione di avere staccato e gustato il frutto proibito, con la loro condanna educativa al lavoro e alle doglie del parto, con la generazione di Caino e di Abele, con il fratricidio di Abele per mano di Caino, con la generazione del terzo figlio, di nome Set, con le discendenze di Caino e di Set fino al giusto Noè.

Il nome Havvà, Eva, da radice e concetto di *vita*, madre dei viventi, è dato alla prima donna da Adamo, capace di linguaggio, nomenclatura, nominazione, al versetto 20 del terzo capitolo, dopo il peccato di disobbedienza ed in vista della loro generazione di figli.

**

Il racconto dell'Eden è *eziologico*, termine che sta a indicare una ricerca di *causa* per determinati fenomeni ed aspetti, che constatiamo nella realtà e nella vita. Essendo tutti alle prese con il male che affligge la vita, il racconto biblico fornisce la chiave primordiale del fenomeno nel *peccato originale* di Adamo ed Eva.

Importante, per la tutela del creato e dell'ambiente, è il versetto 15 del capitolo 2: Dio pose Adamo nel giardino dell'Eden *perché lo lavorasse e lo custodisse – leavdò uleshomrò*.

Alcune tra le figure dei discendenti sia di Caino che di Set sono non soli nomi, ma caratterizzate come prototipi di talenti: ad esempio, Iabal, prototipo del pastore, che abita sotto le tende presso il bestiame, Iubal dei suonatori di lira e flauto.

Una particolare attenzione è rivolta dai biblisti ad Enoch, uomo virtuoso, che *camminò con Dio e Dio lo involò*. Tale rapimento divino di un mortale ha ispirato un libro extrabiblico, non entrato nel canone, ma oggetto di un filone di studi religiosi su certi percorsi della religiosità e del pensiero fuori della linea principale e più nota dell'antico Ebraismo.

Infine una notazione sul termine *Bereshit*. Non c'è dubbio che voglia dire *in principio* con riferimento temporale alla creazione, ma devo accennare ad una interpretazione di *Reshit* nel senso di un sostantivo, cioè un qualcosa di principale e fondamentale, con riferimento alla Torah ed alla Sapienza, che sarebbero stati i modelli e gli strumenti di cui Dio si è valso per procedere alla creazione. La lettura esegetica in trasparenza vorrebbe dire che *con la Torah o la Kochmah Dio creò il cielo e la terra*. L'elogio della Sapienza nei Proverbi, della sapienza che c'era prima che tutto fosse, può indurre a sovrapposizione di significati.

^ ^ ^ ^ ^

Yeshayahu Leibowitz, nel libro *La fede ebraica*, edito dalla Giuntina, ha osservato che alla vicenda della creazione del mondo la Torah dedica solo trentuno versetti, più tre per l'inaugurazione sabatica del creato, quindi trentaquattro versetti, non tenendo conto della seconda narrazione nel secondo versetto, che in gran parte si svolge dopo la creazione vera e

propria, mentre alla costruzione del tabernacolo, con quantità di dettagli, dedica ben duecentocinquanta versetti, più altri cento per descrivere come deve essere inaugurato. Il mondo creato è immenso, mentre il tabernacolo è fatto di venti tavolati in lunghezza, otto in larghezza, tre pareti e una paratia come quarta, senza un tetto, ma solo con drappi di copertura. Leibowitz ne ricava che l'importante per la Torà non è tanto rievocare e spiegare come è stato creato da Dio il mondo, ma il *servizio* che l'uomo deve rendere a Dio, come fine a se stesso e valore assoluto: «Tutto l'universo e il mondo, compresa la stessa nostra esistenza, è importante solo come cornice all'interno della quale l'uomo è al servizio di Dio».

Che dire? Con tutto il rispetto di Leibowitz e l'apprezzamento di altre pagine di questo stesso breve suo libro, e senza diminuire l'importanza del servizio a Dio, si osserva che anche per i sacri testi vale, insieme con la quantità dei versetti, la loro qualità, la profondità e il loro fascino. Lo stesso servizio che rendiamo a Dio si accende di significato nella fruizione e contemplazione dell'universo, nell'imitazione della creatività divina da parte dell'attività umana. La preghiera ebraica, che si è accresciuta nel tempo, come servizio della parola, succedendo al culto precisamente prescritto in quei trecentocinquanta versetti, ha una componente di ammirazione, di stupore, di *lode*, che si ispira alle meraviglie della creazione. Su quei trentaquattro versi fondanti si erge l'alta poesia religiosa di molti salmi. Si pensi alla ripresa lirica degli scenari di Bereshit nel salmo 19 *"I cieli narrano la gloria di Dio"*, che peraltro nella seconda parte, in corrispondenza con le regolari bellezze del cosmo afferma i persuasivi valori della Torah come insegnamento, dottrina, guida al ben fare.

Si pensi alla ripresa della creazione dell'uomo nel salmo 8, che comincia, in riverenza, ad evitare la presunzione, con la lode della maestà divina e continua, subito dopo, con il tenero riferimento ai fanciulli, sulla cui bocca, credo per lo sgorgare del linguaggio, si posa e si manifesta la genuina bellezza del favore accordato dal creatore all'uomo. Sulla bocca dei fanciulli scaturisce il sorriso, primordiale

espressione di simpatia, di affetto, di stupore, di corresponsione: anzitutto alla fonte della sua stessa vita e del primo alimento, «*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem*» (quarta ecloga di Virgilio). Se il bambino è piccolo, indifeso, vulnerabile, l'uomo in generale ne serba la fragilità. Il salmo 8 delinea infatti il raffronto con l'intelaiatura cosmica, in cui si colloca la piccolezza creaturale dell'uomo ed esprime il grato stupore per il primato accordatogli sulla terra: «Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu vi hai disposto, esclamo *Che cosa è l'uomo che tu lo ricordi e l'essere umano perché tu ne tenga conto?* Eppure lo hai reso solo di poco inferiore alle creature divine e lo hai circondato di onore e di gloria».

Il quarto capitolo narra la nascita di Caino e di Abele, la preferenza accordata dal Signore ad Abele, pastore di greggi, rispetto a Caino, agricoltore, col gradire maggiormente l'offerta del secondo, già segnando una tendenziale opzione non favorevole ai primogeniti. Caino resta comprensibilmente dispiaciuto, abbattuto (*ipplù panav*, il suo volto cadeva, era triste), e Dio rimarca il suo stato d'animo in una domanda retorica, chiedendogli perché lo sia o direi la conferma di questo dispiacere, chiarendogli però che ha davanti a sé la scelta tra l'agire bene e l'agire male, in una incombenza ed insieme evitabilità del peccato. E' il secondo peccato umano che si profila, come probabile ed evitabile, dopo quello dei genitori col cogliere, ad istigazione del serpente, il frutto proibito. Il peccato, personificato, è in agguato alla porta e ha desiderio di Caino. Provo una angoscia in questo inizio di caduta umana in una situazione pericolante di messa alla prova: Caino può dominare la tentazione del *male*, che si affaccia sulla scena in modo più cupo della prima volta, quando è apparso in forma di serpente per far gustare alla prima coppia un buon frutto. Caino deve riuscire a dominare il peccato e invece inclina a sopraffare il fratello prendendo l'iniziativa di rivolgergli il discorso (*vajomer Kain el Evel ahiv*). Si badi che non risponde alla domanda e all'avvertimento di Dio, ma rivolge la parola al fratello e non per un dialogo fraterno, bensì in una inclinazione al contrasto che sfocia, con terribile brevità della narrazione, nel fratricidio, a perverso inizio della vicenda umana. Se i fratricidi sono, insenso stretto di consanguineità, relativamente rari, l'omicidio è ancora di tutti i giorni nelle cronache più o meno di tutti i paesi, e in grande nelle guerre. Il testo della parashah non ci informa su cosa si siano detti e per che cosa sia scoppiata la lite. Il commentario *Bereshit rabbà* adduce una duplice contesa per il possesso della terra e per il possesso di una sorella (unica donna disponibile fuori della madre), che sarebbe stata generata oltre loro due e reclamata da Caino in quanto primogenito. Circa il possesso del mondo si sarebbero divisi il suolo per l'agricoltore Caino e il bestiame per il pastore Abele, cui Caino avrebbe contestato il diritto di usarlo per poggiarvi e camminarvi sopra. A monte, evidentemente, era un'invidia e un rancore di Caino per la divina preferenza mostrata ad Abele. Lo stesso errore del Signore commetterà Giacobbe con la preferenza a Giuseppe, mentre Abramo soffrì nell'allontanare il primogenito Ismaele, quantunque figlio generatogli dalla schiava, e continuò a volergli bene dopo averlo dovuto allontanare per volere della legittima moglie e suggerimento dello stesso Signore Iddio. Nel nome di Abele (Hevel) era iscritto un destino di labilità, volendo significare una *vanità* e caducità. Ipotizzo, con cautela, che la radice congiunga questa parola ebraica al latino *vilis* e al

nostro *vile*, nel senso di una scarsa consistenza. Osserva e ripete il Qohelet la ‘vanità del

tutto’: הַבַּל הַכֹּל הַבָּלִים הַבַּל

A Caino il nome lo mise invece la madre Eva, dicendo soddisfatta di avere *acquistato* (kaniti) *un uomo* al Signore o per grazia del Signore. Non aveva tuttavia molto da vantarsi Eva se si pensa al comportamento di Caino che mentisce, insolentemente, in risposta alla domanda del Signore *Dov’è tuo fratello Abele?*: “Non lo so, sono forse il custode di mio fratello?” Segue, giustamente, la maledizione del Signore a Caino, ma anche la proibizione a che venga ucciso, a monito, in questo punto, contro la pena di morte sia pure per l’omicida. Con la sua innominata moglie (presumibilmente la misteriosa sorella che aveva voluto per sé) Caino genera Hanokh e dà lo stesso nome alla prima città, da lui costruita.

Figlio di Hanokh è Irad, che genera Mehujael. Questi genera Metushael e questi genera Lamekh. Lamekh è bigamo, prende due mogli, Adah e Zillah. Con Ada genera Javal, capostipite dei pastori, come era stato il remoto prozio Abele, e con Zillah genera Juval, capostipite dei musicisti. Zillah partorisce anche Tuval Kain, affilatore degli strumenti di rame e di ferro. Dunque era sorta la metallurgia. Zillah partorisce anche una donna, finalmente, ma certo ce ne furono tante altre, solo che non vengono nominate mentre questa ha la fortuna di avere un nome, anzi un bel nome: Naamah. Poi Lamekh confida alle mogli di avere ucciso due uomini, uno maturo e uno giovane, per legittima difesa, sicché egli, rifacendosi all’assicurazione di Dio a Caino, argomenta che nessuno potrà legittimamente ucciderlo.

Frattanto il vecchio Adamo, per compensare la morte prematura di Abele, genera un terzo figlio, mettendogli nome Shet, che significa *porre, fondare, porre un fondamento* nel senso di una ristabilita discendenza. Facilmente prospetto, per inciso, il nesso etimologico con l’inglese *set*, che presenta lo stesso significato. Si è, infatti, stabilita, per eredità e continuità da Adamo una linea genealogica che rimpiazza lo scomparso povero Abele. Il primo buon segno è che con Enosh, figlio di Shet, il cui nome vuol dire *uomo*, <<si è cominciato ad invocare il nome del Signore>>, cioè è nato il senso religioso, conforme alla somiglianza con Dio, posta da Dio nell’interiorità dell’uomo, almeno dell’uomo spirituale.

Il quinto capitolo fornisce i nomi della linea genealogica di Shet e di Enosh: Kenan, Mahalael, Jered, il bravo Hanokh o Enoc (da non confondere con l’omonimo figlio di Caino), che procedette con il Signore ma il Signore *se lo prese* (misteriosa dipartita di uomini meritevoli) ed Enoc riveste particolare importanza per essere stato *involato* ma altresì *elevato* al cielo, tanto

che a lui si intitola, come già ho detto, un testo apocrifo, il *Libro dei segreti di Enoc*, oggi molto studiato; poi suo figlio Metushelah, poi Lemekh (da non confondere con l'omonimo discendente di Caino che uccise per legittima difesa), e poi Noah ossia Noè, la cui nascita è di conforto e premiante consolazione al padre Lemekh, e infine i figli di Noè: Shem, Ham e Jafet.

Nella linea genealogica di Shet è detta l'età, assai longeva, raggiunta in ogni generazione e viene specificato che si sono generati <<figli e figlie>>. Le figlie sono belle e suscitano il desiderio dei *figli di Dio*, termine con cui si intende dire gli angeli. Non tutti gli angeli sono così concupiscenti, ma certi di loro sì e ne nascono degli uomini possenti e famosi. Ora ci vien detto che già sulla terra c'erano, se ben intendo contestualmente, dei *nefilim* cioè giganti.

Il Signore si preoccupa dell'eccessiva forza e fama che parte del genere umano va assumendo e limita il termine della vita umana a centoventi anni, l'ideale età emblematica per gli auguri di salute e longevità che gli ebrei ancora si fanno.

Con la forza e la fama dilaga purtroppo la malvagità umana, al punto che il Signore Iddio si pente di aver creato l'uomo sulla terra e <<se ne addolorò in cuore>> (*itiazzev el libbò*). Il Signore allora decide la distruzione del genere umano ed anche degli animali, invero innocenti ma contaminati dal male morale degli uomini. Non c'è un Mosè che sappia dissuaderlo da così dura decisione, tale da ritorcersi a danno dello stesso Creatore, ma per fortuna c'è quel Noè che nascendo ha consolato il padre Lemekh e riesce ora a consolare anche Dio, sicché il Signore, nella prossima *parashah*, farà costruire a Noè la famosa *arca* per fare ricominciare da lui e dalla sua famiglia l'avventura umana, tanto deludente.

*

La *haftarà* di Bereshit è tratta dai capitoli 42 e 43 del profeta Isaia. Si apre con l'elogio e l'incoraggiamento del *servo* che il Signore ha prescelto, nel quale ha infuso il suo spirito, perché diffonda la giustizia tra le genti. Il testo ebraico, come spesso avviene, è serrato ed ellittico, sicché la traduzione richiede delle integrazioni, tra parentesi quadra: «Non grida, non alza la sua voce, non la fa sentire fuori. Non può spezzare una canna rotta, non può spegnere un lucignolo debole, [ma] diffonderà la giustizia secondo verità. Non sarà [sempre così] debole e franto. [Si prepara] a stabilire il diritto sulla terra ed al suo insegnamento (il termine coincide con la *sua Torah*) paesi marittimi [lontani] tenderanno».

Il servo prediletto è Israele, il popolo ebraico, che torna dalla cattività in Babilonia, come si ricava dal riferimento, nel capitolo precedente, al re persiano Ciro, che ha vinto Babilonia e concede agli ebrei il ritorno. E' il popolo ebraico che è stato sopraffatto da forti imperi, ma che riacquisterà forza, nella calma della sua virtù, soprattutto per dare esempio di giustizia tra i popoli, attraendo genti che verranno da paesi lontani oltre il mare. Le genti ricondurranno i dispersi di Israele ed accorreranno loro stesse. Il servo prediletto, capace di così grande compito, è, a ben guardare, un modello ideale che si prospetta al popolo ebraico, tante volte redarguito da Isaia e da altri profeti per le sue inadempienze e le sue cadute. Anche in questi due capitoli, e a proposito dello stesso *servo*, emergono le carenze, ché non vede e non sente. Per meglio dire, «molto vede, ma non ne tiene conto, ha le orecchie aperte ma non ascolta». Dio lo eleverà, contando su di lui, e conta su di lui, soccorrendolo ed elevandolo, perché arrivi a spargere verità e giustizia, da servo esemplare, al più alto livello morale delle prove di Israele, cui Isaia, o piuttosto il Deutero Isaia, torna in capitoli seguenti, come il prediletto del Signore Iddio. Il Signore Dio rievoca e riafferma, nel testo della *haftarah*, la potenza rivelata nella creazione del mondo, e questo è il nesso con l'argomento della *parashah*, annunciando che con la stessa energia sosterrà il popolo nella sua ripresa di vigore e nel perfezionamento del patto, fino ad essere *luce delle nazioni (Or goim)*. Si torna, allora, in proiezione verso il futuro, alla veduta universale dell'uomo creato all'apice della creazione, chiamando le genti a raccogliersi in armonia, mediante l'annuncio e l'insegnamento del servo prescelto.

Shabbat Shalom, Bruno Di Porto