

ברשית

BERESHIT

IN PRINCIPIO

PRINCIPIO DEL MONDO NELLA NARRAZIONE BIBLICA

ESORDIO DELLA TORA'

PRIMA PARASHA' E BREVE INTRODUZIONE A QUESTO COMMENTO

La Torà, *Pentateuco*, composta di cinque libri (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio) è la prima fondante parte del patrimonio scritturale del popolo ebraico. Verte per la massima parte sulla formazione, le vicende, le leggi del popolo ebraico, sulla sua relazione con il Dio, da cui si è sentito chiamare, scegliere, liberare dalla schiavitù, dotarsi di una terra, indirizzare e regolare la vita. Il Dio, che si è affermato unico, educando il popolo ebraico ad escludere e a non servire altre divinità, non esaurisce, nella visione della Torà, il proprio pensiero, le proprie azioni, i propri obiettivi, nel rapporto speciale con il popolo ebraico: essendo Egli il creatore e provveditore dei cieli e della terra, il creatore della vita, delle tante specie animali, del primo uomo, quindi dell'umanità che ne è discesa, via via suddivisa in tanti popoli, tra cui appunto il popolo ebraico, scelto per una particolare relazione, che non è tuttavia fine a se stessa, bensì perno di una contestuale prospettiva più ampia. L'allargamento della visuale si esprime grandemente nei libri dei Profeti, che si accompagnano alla Torà e di cui ogni settimana si leggono brani (haftarot), complementari e connessi per qualche spunto alle porzioni settimanali della liturgia ebraica (parashot). I profeti allargano la visuale divina e nel contempo intensificano la relazione speciale di Dio con il popolo ebraico, in un piano che la finalizza universalmente. La stessa Torà ha voluto aprire al massimo il ventaglio della visuale, partendo dal racconto della creazione, messa in atto dal Dio unico. Per tutto ciò, la Torà ha meritato, come era nelle sue premesse, di divenire patrimonio anche di altre genti, *patrimonio dell'umanità*, attraverso le traduzioni, a partire dalle traduzioni in lingua greca, lingua di un'altra grande civiltà. Nella grande estensione di lettura, sacra e laica, di ispirazioni e fruizioni religiose, letterarie, filosofiche, artistiche, ha avuto parte eminente il Cristianesimo, nato o

innestato sulla radice ebraica, aggiungendovi il proprio ulteriore complesso scritturale (*Nuovo Testamento*). L'Ebraismo ha sviluppato nei secoli un'ulteriore propria elaborazione, esegetica, normativa ed omiletica, sempre connessa al complesso biblico, concepita come *Torà orale* (*Mishnà e Ghemarà*), anche se poi è stata messa necessariamente per iscritto. Quanto all'Islam, il Corano, suo testo sacro, parla molto, con proprie versioni, di eventi e personaggi biblici, ma non si pone in rapporto con la Bibbia. Dà un'altra versione nella propria visione.

Domande sulla creazione del mondo e degli uomini se le sono poste tutte le genti e culture, narrandola in una varietà di racconti, che fanno parte della letteratura cosmogonica. Degli astri, delle loro posizioni e movimenti, si avevano cognizioni, frutto di osservazione e calcoli, quindi già scientifiche, mentre a lato della esordiente scienza fiorivano, per attitudine poetica ed insieme religiosa, una quantità di miti e leggende, per suggestioni dei cieli e dei corpi celesti. Delle origini del mondo e di se stessa l'umanità non poteva avere memoria e cognizioni, sicché sul tema della creazione prevalevano i miti e le leggende, sebbene la nascente filosofia greca, nel sesto secolo avanti l'era cristiana, tendesse a formulare ipotesi, se non altro sulla sostanza originaria, come l'acqua o l'*aria*, materia allo stato gassoso. Pitagora, matematico ed astronomo, pose in primo piano il *Numero*, il fattore dei rapporti numerici, precorrendo Galileo Galilei nel concepire il linguaggio divino, per l'aspetto di creatore ed ordinatore, basato appunto sui rapporti numerici. La *Torà* non ha inteso teorizzare in maniera razionale e sistematica, ma ha postulato con il Dio unico il principio dell'*Unità*, sfoldendo le esuberanti cosmogonie dove interveniva una pluralità di attori, anche in contrasto tra loro, diffuse tra la Mesopotamia e altre aree vicine. Come Dio è il Principio, l'opera muove da un principio temporale, *Be-reshit*, *In principio Iddio creò il cielo e la terra*. Devo menzionare, per inciso, una interpretazione di *Reshit* (Principio) come riferito alla Sapienza, di cui la stessa *Torà* è espressione. In Proverbi (3, 19) è detto, ad esempio, che «con la sapienza il Signore fondò la terra, con l'intelligenza dispose i cieli». I due significati, il temporale e il concettuale, non si escludono a vicenda, ma più semplice nell'avvio della narrazione è il significato riferito al tempo, poiché tutto ha inizio in un tempo, che nella visione biblica scaturisce anch'esso dall'eternità divina, dal divino Infinito.

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

«In principio creò Dio il cielo [o i cieli] e la terra»

Accenno qui appena alla divergenza giudaico – cristiana, fondata sulla Bibbia, dal pensiero di Aristotele sul complesso punto della eternità del mondo. Mi sembra di capire che per il grande filosofo non si trattasse specificamente di una eternità della nostra terra, ma del *reale*, dell'*essere*. Torno da questo cenno alla Bibbia.

ELOHIM è il nome di Dio, che ne esprime maggiormente la facoltà creatrice, la potenza cosmica e la portata universale. E' quindi appropriato parlando della Creazione. Dei nomi di Dio dirò comunque più in là.

וְהָאָרֶץ הָיְתָה תוֹהוּ וָבוֹהוּ

«E la terra era Tohu Vavou». Il termine onomatopeico rende bene l'idea di un originario *caos* di cui parla anche la cultura greca, in particolare la *Teogonia* di Esiodo. Era forse uno stato gassoso. Si traduce, in genere, *informe e vuota*.

«Le tenebre erano sulla faccia dell'abisso e lo spirito divino si librava sulla superficie delle acque, e Dio disse *Sia la luce* e la luce fu»

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהי אור וַיְהי אור

L'energia creativa della parola divina ricorre in altre culture, anche molto lontane. La divinità chiama le cose, le evoca dalla non esistenza all'esistenza, chiamandole le configura e le fa esistere.

«Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre. Dio chiamò la luce *giorno* e chiamò le tenebre *notte*. Fu sera e fu mattino, un giorno». La luce appare al Signore *tov* buona, cosa buona. E' un fondante giudizio positivo di bene e di valore.

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

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 distruttiva 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 correttamente *grande* e l'altro *piccolo*, sebbene di notte l'apparizione della sua forma, 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, dal punto di vista antropico, come destinata alla terra ed ai suoi abitanti. 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 uleyamim 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, continua ad esprimere 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

Samson Raphael Hirsch, rabbino dell'Ottocento, ha suggerito un rivolgersi di Dio alla terra, *addamà*, affinché aggiunga un suo sforzo nel creare dal suo seno Adam, l'uomo, che ne riceve l'impronta, oltre che nelle membra, nel nome. Ma il Signore l'impronta di pensiero e di spirito, nel creare l'uomo, vuol darla direttamente da sé in un rapporto e in un riflesso di somiglianza,

Naasè Adam bezalmenu kidmutenu

La somiglianza è relativa: qualsiasi somiglianza non significa equivalenza, ma quella con Dio è ancora più distinta, e nondimeno questa asserzione è importante, a fondamento dell'intelligenza, della creatività, della dignità, della coscienza e responsabilità dell'uomo, quando sia autenticamente tale ed abbia in sé il senso di Dio. 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 emanazioni e la chiamata che ci sonda, ci interpella, ci desta, ci avvicina. L'Ebraismo vieta di farsi immagini di Dio, di umanizzare Dio e di divinizzare, e però qui, ad un profondo livello di divina volizione e di umana intellesione, la Torà stabilisce il comunicativo nesso di affinità. Nell'umana finitudine c'è la percezione e l'ispirazione dell'Infinito. Della finitezza si fa l'immagine perché ha una forma, dell'Infinito non è dato egualmente farla, ma nella nostra forma c'è lo stampo della formazione, della potenza formatrice che ci informa, in queste pagine, di sé e ci fornisce, per noi stessi, la dimensione profonda del sé.

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:

זָכָר וּנְקֵבָה

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 אֹתָם 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.

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

וְכַבְשָׁהּ וַיְרִדוּ בַדְּגַת הַיָּם וּבַעוֹף 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, recitato nella vigilia sabatica: «Vaiklù haShamaim vahaAretz vekol zevaam vaikhal Elohim bajom hashevù melakhtò asher asà, vejevarekh Elohim et jom hashevù vaikadesh otò ki vo shavat mikol melakhtò asher barà Elohim laasot».

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם
ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה
וישבת ביום השביעי מכל מלכתו אשר עשה
ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו
כי בו שבת מכל מלכתו 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 וְהִשְׁקָהּ אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה

Ed yaalè min ha arez vehishkà et kol pné haaddamà

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):

וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפָר מִן הָאֲדָמָה
וַיִּפֹּחַ 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 rabbà*, 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 Lilìt 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 Lilìt 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 Lilìt 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 Torà, 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 הַדַּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹכַל מִמֶּנּוּ
כִּי בַיּוֹם אֲכַלְךָ 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. Ed in cui si comincia a scoprire la sfera della sessualità e del pudore.

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 per altro verso il secondo introduce le sensazioni e i sentimenti, con l'esigenza di completamento dell'uomo e di ciò che prova, al

risveglio, nell'incontro amoroso con la partner della sua vita. Questa fu chiamata anzitutto *Ishà*, 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 חַוְוָה
כִּי הוּא הֵיחָתָה אִם כָּל חַי

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

Havvah (Eva) può essere la forma ebraizzata del nome di una divinità canaanea, Heba o Kheba o Khebat, di cui si professava devoto o *servo* il re gebuseo di Urisalem, Yerushalaim, 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. E' un contesto quasi *disneyano* in cui, poco dopo, compare il ruolo demoniaco del *serpente*, che il *midrash* immagina dapprima disinvolto in stazione quasi eretta e poi condannato a strisciare dalla divina maledizione. Il serpente impersona la comparsa tentatrice della disobbedienza e della frattura nella perfezione del disegno divino. Induce a cogliere il frutto proibito, seducendo la donna che a sua volta trascina l'uomo nell'infrazione. La storia comincia con un superiore avviso di proibizione, il *vietato* e l'attrazione a violarlo. L'ingestione dell'appetitoso frutto proibito, una sorta di farmaco illuminante, cambia Adamo ed Eva, maturandoli alla consapevolezza della vita. Si accorgono di essere nudi, si sentono in colpa di fronte all'autorità del Signore Iddio e si nascondono tra gli alberi del giardino. Dio si rivolge all'uomo, già investito di una maggiore

responsabilità e rappresentatività, chiedendogli «dove sei?». E' una domanda che possiamo farci in senso più esteso ad ogni saliente tratto del nostro cammino.

Dio li chiama a rapporto, compreso il serpente che dovrà strisciare. L'uomo dovrà faticosamente lavorare (la donna, possiamo aggiungere, non di meno). La donna dovrà partorire con dolore e provare un desiderio foriero di dipendenza, anche se compensato dalle garanzie del matrimonio. La predizione condiziona una radicata tradizionale subordinazione della donna, che passa attraverso la connaturata attrazione verso l'uomo, prima della lunga strada verso la sua emancipazione e perfino intersecante l'emancipazione:

אַל אִישׁךְ תִּשְׁוָקֶתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל בְּךָ

Verso il tuo uomo sarai attratta (ti sentirai attratta) e lui ti dominerà

Un richiamo misogeno al peccato di Eva compare nel Siracide, un interessante testo non compreso nel canone ebraico, perché conservato in greco, sebbene se ne siano reperite parti nell'originale ebraico.

A differenza di altre subordinazioni, quella della donna è affettivamente interiorizzata, come particolarmente si constata in certe culture e società, finché non si avviano modifiche socioculturali, legate al diritto ed alla politica, che l'uomo progredito contribuisce a promuovere.

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. In un carteggio ottocentesco di Samuel David Luzzatto con l'allievo ed ora collega rabbino Marco Mordekai Mortara l'espressione *ezer ki negdò* compare in allusione al matrimonio che gli si augura e sollecita, come un gran bene per l'uomo di trovare la giusta compagna e crearsi una famiglia.

La dottrina del peccato originale è più radicale e severa nel Cristianesimo, salvo il corrispettivo lenimento della misericordia da impetrare. 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 in certa letteratura dell'Ebraismo. In particolare nello Zohar, che cito dal testo in inglese: «It was Samael, and he appeared on a serpent, for the ideal form of the serpents is the Satan. We have learnt that at that moment Samael came down from heaven riding on this serpent, and all creatures saw his form and fled before him. They then entered into conversation with the woman, and the two brought death into the world». La maledizione, dopo altri peccati, si scandisce con accenti severi, in antitesi alla benedizione, in *parashot* del Deuteronomio che abbiamo letto recentemente: è vero che non sono deterministiche, perché dipendono dall'agire umano, ma l'uomo rischia sempre di cadere nel peccato, per predisposizioni ed influenze ambientali od esterne, come Dio avvertì a Caino: «Alla porta il peccato si acquatta».

La petah hatat rovez

לפתח חטאת רבץ

**

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».

L'immagine dell'albero della vita si è approfondita nella sapienza ebraica, acquisendo il significato spirituale di una vita autentica, nutrita di valori e meritevole di lunga durata, se non altro nella memoria delle generazioni. È davvero l'*Albero della vita*, come è detto in Mishlé (Proverbi), capitolo 3, 13 e seguenti:

אֶרֶךְ יָמִים בַּיְמִינָהּ בְּשִׂמְאוֹלָהּ עֵשֶׂר וְכַבּוּד
דְּרָכֶיהָ דְרָרְכֵי נֹעַם
וְכָל נְתִיבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם
עַץ חַיִּים הִיא לְמַחְזִי. קִים בַּהּ וְתִמְכֶיהָ מֵאֲשֶׁר

Orekh yamim biyeminà bishmolà osher vekhavod
Derakhea darké noam ve kol netivotea shalom
Ez haim hi lammahzikim ba 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 natati lakhem, Torati 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 Torà, 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.

**

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 inevitabilità 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. Amareggia l'esordio 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, in senso 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 parashà 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. Per prudenziale ipotesi, l'origine di questa *parzialità* è in una collocazione e identificazione di parte ebraica, in questo capitolo, tra le popolazioni dedite alla pastorizia, rispetto alle popolazioni agricole, in una situazione di possibili contrasti. Si rammenti, in proposito, la decisa qualificazione sociale – occupazionale di *pastori*, allevatori di greggi, con cui Giuseppe presenta i suoi al Faraone in Egitto, per far loro assegnare una zona adatta e per evitare interferenze in altri settori. Nel nome di Abele (Hevel) era tuttavia iscritto, come tratto fatale, un destino di labilità e precoce morte, 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 הַבַּלִּים הַכֹּל 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 la maledizione della macchiata terra a Caino, ma anche la proibizione divina 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 Mehuyael. Questi genera Metushael e questi genera Lamekh. Lamekh è bigamo, prende due mogli, Ada e Zilla. Con Ada genera Yaval, capostipite dei pastori, come era stato il remoto prozio Abele, e con Zilla genera Yuval, capostipite dei musicisti. Zilla partorisce anche Tuval Kain, affilatore degli strumenti di rame e di ferro. Dunque era sorta la metallurgia. Zilla 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: Naama. 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, Yered, 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 egli riveste particolare importanza per essere stato *involato* o *elevato* al cielo, tanto

che a lui si intitola un testo apocrifo, il *Libro dei segreti di Enoc*; 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 *parashà*, farà costruire a Noè la famosa *arca* per fare ricominciare da lui e dalla sua famiglia l'avventura umana, tanto deludente.

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.

*

I nomi di Dio

In tutto il primo capitolo di Bereshit (Genesi) il nome di Dio è ELOHIM. Ancora all'inizio del secondo capitolo, nel testo del *Qiddush* che sopra si è riportato, il nome è ELOHIM. Al versetto 4 compaiono invece, congiunti, il tetragramma, che non pronunciamo, al cui posto diciamo ADONAI, il Signore, e ELOHIM:

אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָה

בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם

«Tali sono le origini del cielo e della terra quando furono creati, nel giorno [giorno in senso lato] in cui il Signore Iddio fece terra e cielo». Così, già in questa prima parashà, già all'inizio del secondo capitolo di Genesi, compare il nome indicato col tetragramma, che esprime l'essenza divina, in sintesi dell'espressione con cui Dio si rivelerà a Mosè in Esodo, capitolo 3, versetto 14, quando il futuro condottiero di Israele, ricevendo l'incarico, gli chiede come dovrà nominarlo nel riferire l'incontro ai connazionali:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה

אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה

Dove è da notare che il soggetto dichiarante il proprio nome alla richiesta di Mosè è, nel testo biblico, ancora e sempre Elohim. Elohim avrebbe potuto confermare questo suo nome originario a Mosè. Avrebbe potuto dirgli *chiamami Elohim* ma coglie l'occasione della richiesta per qualificarsi come *l'essere* per eccellenza e durata. Dalla duplicità di nomi, che ne deriva, anzi da una maggior presenza di nomi, è sorta, nella moderna critica biblica, una teoria che ravvisa nella Torà diversi filoni redazionali, caratterizzati dai nomi che divini che adoperano. Ma l'uso dei nomi appare sovente così alternato a brevi distanze da apparire scambiabile. Il biblista Umberto Cassuto ha ritenuto 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*».

**

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 *haftarà*, la potenza rivelata nella creazione del mondo, e questo è il nesso con l'argomento della *parashà*, 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