



Monza, 7 febbraio 2017

Prof. Gianantonio Borgonovo

L'IDOLATRIA: SURROGATO DELLA LIBERTÀ DAL BENE OFFERTO DA DIO ALL'ILLUSIONE DI AGIRE SENZA DIO

Il mio discorso questa sera prenderà in esame il tema proposto circoscrivendolo ai soli capitoli di Gn 1-11, l' "eziologia metastorica" che fa da premessa alle narrazioni patriarcali di Gn 12-50, dedicate a quella "promessa" che troverà il suo primo compimento nella vicenda di Mosè, dall'Egitto sino alle soglie della *terra* ('*ereş*). Dopo una premessa breve, ma necessaria, per richiamare la natura dei primi capitoli di Genesi, mi vorrei dedicare a tre simboli che "fanno pensare" al tema che mi propongo di sviluppare, ovvero l'idolatria come surrogato della libertà. I tre simboli sono: 1) comandamento e trasgressione; 2) dono di Dio o conquista umana; 3) signoria e libertà.

PREMESSA

I capitoli di Gn 1-11¹ sono *eziologia metastorica*, vale a dire una narrazione che esprime

« una conoscenza storica valida ed efficace, raggiunta partendo dalla condizione presente, meglio compresa proprio a partire dalla sua origine storica » (K. Rahner).

Si potrebbe anche parlare di *visione teologica della storia*, narrata con un linguaggio simbolico drammatizzato o mitico, allo scopo di esprimere la realtà dell'esperienza umana nelle sue relazioni con l'universo e con Dio.

In ogni modo, non devono sfuggire due idee portanti nella definizione data: quella di *eziologia* e quella di *metastoria*. La risalita eziologica verso l'origine del tempo « rappresenta simbolicamente la risalita fino al cuore dell'essere » (P. Grelot). Quanto noi, con le nostre categorie filosofiche, saremmo portati ad esprimere come "naturale", la *Denkform* mitica della cultura antica – anche biblica – lo esprime con la categoria temporale dell'"origine" (*ab initio*): un inizio che diviene la "causa" (*aition*) di tutto ciò che segue. Nella letteratura biblica potremmo ricordare, accanto a Gn 1-11, altri esempi di *eziologia*, con diversi orizzonti: il Sal 51,7 per esprimere la radicalità del peccato nella vita dell'orante; Os 12,4-5 per caratterizzare il Regno del Nord in Giacobbe ed Es 32-34 per mostrare la costanza della storia di Israele nella lettura teologica deuteronomista sin dal momento originario dell'Horeb.

Parlo di *eziologia metastorica* e non semplicemente di *storica*, intendendo sottolineare nel racconto eziologico il

¹ Sono costretto qui a rimandare agli studi che molti di voi hanno già affrontato per comprendere la natura di questi capitoli e il loro valore ermeneutico.

carattere di fondamento. Vogliamo istituire un linguaggio parallelo a quello di *metafisica* della tradizione filosofica greca. Quel discorso fondativo delle *physiká* che la filosofia post-platonica definisce *metafisica*, nella forma mitica del pensiero diventa *metastoria*. Con questo non penso che gli eventi di Gn 1-11 stiano al di fuori della storia, ma voglio evidenziare il fatto che questi racconti archetipici riguardano ogni momento della storia, in quanto essi si traducono e vengono sperimentati in ogni evento storico.

Gn 1-11 diventano pagine universali e chiave di lettura di tutta la storia umana, in quanto il simbolo – e quindi anche il mito: dunque, *in quanto il simbolo in azione* – è universale e valido per l'uomo di ogni luogo e di ogni tempo. Ma questa universalità è originata a partire dalla prospettiva di una storia particolare, quella di æ, il Dio dell'esodo con il suo popolo Israele.

1) COMANDAMENTO E TRASGRESSIONE

Gn 2,16-17 esplicita quale sia uno dei significati del giardino nel racconto della prima umanità. Esso è il *luogo in cui si vive la risposta al comandamento*. Appare già in questa pagina la dialettica fondante ogni norma etica ed ogni legge nella rivelazione biblica: al dono del giardino e dei frutti che vi crescono (v. 16), l'uomo deve rispondere con un compito,¹ ovvero deve rispettare il comandamento (v. 17).

Una lettura superficiale del testo potrebbe giungere a questa interpretazione: Dio proibisce all'uomo di mangiare i frutti di un albero che gli apportato la positiva conoscenza del bene e del male; Dio dunque proibisce all'uomo una conoscenza che lo avrebbe reso autonomo e maturo. Se così fosse, ne emergerebbe la concezione di un Dio concorrente della libertà e maturità umana, un Dio che presta il fianco alle critiche radicali dei nostri "maestri del sospetto".

Ma non dobbiamo dimenticare che questa interpretazione è quella del serpente. È lui a rileggere in tal modo il comandamento. Gn 2 offre invece un'interpretazione diversa: perché dunque Dio proibisce di mangiare di quest'albero? Nel genere eziologico in cui ci troviamo, la

risposta nasce dall'esperienza storica di Israele. L'uomo storico, conosciuto dal nostro autore, era di fatto sempre soggetto al « comandamento ». Più in generale, questa è la concezione antropologica dell'Antico Vicino Oriente: all'umanità dell'uomo appartiene una relazione con Dio che si esprime in « comandamento » (cf Dt 8,2 e molti altri passi simili). La relazione con Dio non può che essere una relazione di *comando e risposta*.

A conferma che questo sia il valore eziologico del nostro passo, potremmo citare la *forma letteraria* del v. 17: nella prima parte abbiamo una formulazione *apodittica*, tipica dei comandamenti del decalogo; nella seconda parte, invece, una legge *condizionale* con anche l'esplicitazione di una pena, che, anche nella formulazione sintattica, richiama le leggi più antiche d'Israele (cf, ad es., Es 21,12ss).

Se questo spiega il punto di partenza dell'eziologia, non spiega però il problema radicale: perché la relazione con Dio si deve esprimere in « comandamento »?

La risposta si ha, tenendo conto del fatto che il compito dato all'uomo in Gn 2,15 è comprensibile in sé, mentre il comandamento del v. 17 mantiene un elemento non del tutto motivabile. Il comandamento è *valido e fondato sulla parola* di Colui che lo pronuncia; si può solo ascoltare e mettere in pratica (cf soprattutto Es 24,7: *wajjiqqaḥ sēper habb^erit wajjiqrā' b^eoznê hā'ām wajjō'mrū kōl 'āšer-dibber JHWH na'āseh w^enišmā'* « Quindi prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: "Quanto ha detto JHWH lo eseguiremo e vi presteremo ascolto" »).

Il comandamento offre dunque una *possibilità ulteriore*, nuova, inedita, di relazionarsi a colui che lo ordina. Prima di trattarsi di una limitazione, è una possibilità positiva per l'uomo di entrare in una nuova relazione con Dio, più coinvolgente che non il semplice compito di lavorare e custodire il giardino.

Ogni comandamento porta con sé un elemento non totalmente comprensibile (certo, non irragionevole!) e limita l'azione dell'uomo, ma il « limite » eventuale porta l'uomo alla piena realizzazione di sé e della sua libertà. Se la libertà umana vuole realizzarsi e non comprendersi come *male assurdo e inguaribile*, deve « legarsi »: il legame che la realizza pienamente, in

¹ La lingua tedesca permette una feconda paronomasia tra « dono » (*Gabe*) e « compito » (*Aufgabe*) che purtroppo non riusciamo a ottenere in italiano.

eccedenza rispetto al desiderio, è il *comandamento di Dio (re-ligio)*.

Il confronto con le leggi dell'Israele storico ci permette di capire anche il significato della minaccia di morte, collegata alla legge del v. 17. Non è necessario supporre che prima dell'eventuale trasgressione il nostro autore pensi che l'uomo sia immortale: basterebbe vedere nel suo racconto la motivazione portata da Dio per la cacciata da Eden in Gn 3,22. Si tratta invece, anche qui, di eziologia a partire dai testi legali da lui conosciuti, che parlavano di morte. Nel nostro racconto, piuttosto, bisogna sottolineare l'atteggiamento non consequenziale di Dio rispetto a questa pena legale. L'incongruenza è essenziale, perché l'agire di Dio rimane sempre imprevedibile e pieno di misericordia, anche dopo un'esplicita minaccia.

In conclusione, *la trasgressione è il rifiuto della possibilità positiva ed inedita che il comandamento offre per realizzare la propria libertà*: la tentazione, che sarà esplicitata nel cap. 3, è di guardare a Dio come un concorrente della piena realizzazione di sé, mentre Dio vuole condurre alla piena felicità l'umanità proprio attraverso il comandamento. Il peccato porta a sperimentare l'illusoria autosufficienza e autonomia da Dio, che in realtà è un'autocondanna: rifiutando la determinazione teocentrica, e cercando la propria maturità in se stessi, l'umanità fa l'esperienza del male.

2) DONO DI DIO O CONQUISTA UMANA

Passiamo al difficile racconto di Gn 6,1-4, che conclude la prima sezione narrativa di Gn 1-11 e presenta l'apice cui può giungere il peccato dell'umanità, prima del diluvio.

Per comprendere l'antica tradizione cananaica soggiacente al racconto, è necessario chiarire chi siano questi *b^enê hā'ēlōhîm* «figli di Dio». La domanda ha ricevuto nel corso della storia dell'esegesi le risposte più diverse. Elenco alcune delle risposte significative:

«Alcuni dicono che si tratta delle Potenze ribelli – benché un'unione di angeli con donne sia impossibile e non conforme a natura [...] Ma la Scrittura col termine "angeli" e "figli di Dio" designa anche la stirpe eletta dei discendenti di Set e Enos,

così chiamati a motivo della loro santità [...]» (Procopio).

«I "figli di Dio", cioè gli uomini che vivevano secondo Dio: [...] i quali, pur essendo anch'essi figli degli uomini per natura, avevano acquistato un altro nome per grazia» (Agostino).

«I "figli di Dio" sono i discendenti di Set, i "figli degli uomini" i discendenti di Caino» (Ruperto di Deutz).

«Sono i figli dei patriarchi, ai quali era stata data la promessa del Seme benedetto, e che erano la vera Chiesa. Ma, cedendo agli scandali della Chiesa di Caino, anch'essi indulgevano e prendevano mogli dalla stirpe di Caino» (Lutero).¹

Andando alle fonti della mitologia cananaica, è possibile rispondere al quesito in modo più preciso. I *figli di Dio*, qui in chiara opposizione alle "figlie degli uomini", ovvero alle donne, sono esseri del mondo celeste, appartenenti al pantheon divino. La caratterizzazione di "figli" (*bēn*) non è da intendere strettamente nel senso fisico-genealogico, in quanto *bēn* esprime in modo generico l'appartenenza a un gruppo, in questo caso: la corte celeste. Gli esempi più evidenti che servono a sostenere tale interpretazione sono, ad esempio, il modismo stesso "figli di Adamo" per indicare gli uomini² oppure la dizione "figli di profeti" per i circoli profetici o i discepoli dei profeti (2Re 2,3.5.7).

Nella tradizione mitica cananaica si parla dell'unione di questi esseri divini con donne della stirpe di Adamo, di cui si loda la bellezza. Originariamente questa unione era letta come eziologia per spiegare il carattere sovrumano degli eroi dell'età dell'oro, famosi per la loro forza e le loro gesta.³ Il v. 4 definisce questi eroi *n^epīlîm*,

¹ Per tutte queste citazioni e per un'antologia più ampia, si veda *Genesi. Versione ufficiale italiana confrontata con ebraico masoretico, greco dei Settanta, siriano della Peshitta, latino della Vulgata; Targum Onqelos, Neofiti, Pseudo-Jonathan; Commenti*, a cura di U. NERI (Biblia. I libri della Bibbia Interpretati dalla Grande Tradizione AT 1), Gribaudi, Torino 1986¹, 105ss.

² Si vedano anche questi altri testi biblici: Dt 32,8; 2Sam 7,14; Is 52,14; Ger 32,19; Sal 90,3...

³ Il motivo dell'unione degli dei con i mortali è un motivo molto presente nella storia delle religioni. Essa ha come scopo la spiegazione della nascita di alcuni esseri eccezionali: eroi, uomini illustri, mostri o demoni. Questo elemento mitologico è passato, attraverso i Fenici, anche nella mitologia greca, che poi

un sostantivo raro, dall'etimologia molto discussa, forse da connettere alla radice *npl* «cadere».¹

Dietro tale mitema, la tradizione di Enoc ha letto la presenza del mito della "caduta degli dei", nella versione tardo-giudaica della "caduta degli angeli".² È molto probabile che Gn 6,1-4 abbia ripreso la tradizione mitica cananaica non direttamente, ma attraverso la *ri-scrittura* della prima apocalittica, soprattutto del *Libro dei vigilanti*. In questo modo, si può risolvere un problema particolarmente avvertito dal lettore moderno: se il peccato è stato commesso dagli dei (o angeli che siano), come mai soltanto gli uomini sono puniti e non anche gli angeli, che sono i veri colpevoli?³

Nel contesto di Gn 1-11, il frammento di Gn 6,1-4 non ospita più alcuna allusione alla ribellione degli dei (o degli angeli) e alla loro conseguente caduta, in posizione apologetica contro la *ri-mitologizzazione* dell'apocalittica. Il peccato degli angeli non segna l'inizio del male nel mondo, ma solo la crescita e il raggiungimento del suo apice: l'origine del male in Gn 2-3 è stata, al contrario, ricondotta alla libertà umana che ha trasgredito il comandamento divino.

L'inserzione del v. 3 e altri piccoli ritocchi nel v. 4, operati dall'autore di Genesi, hanno scomposto l'antica eziologia mitologica e la versione apocalittica di questa, per ricostruirne una nuova, centrata sul problema della brevità della vita umana:

- ora non viene più detto che gli eroi sono la discendenza del matrimonio tra gli dei e le donne; la loro presenza

serve semplicemente come indicazione del tempo in cui avvenne quel commercio;

- la *rû^{ah}*, lo spirito o potenza vitale, è letta come lo stato di vita di coloro che ora sono diventati semplicemente *bāsār*, fatti di terra e quindi mortali. Polemicamente, contro il culto della fecondità cananaica, si afferma che la vita è solo dono di Dio e non un risultato di pratiche magiche in grado di assicurare all'uomo l'immortalità;
- non essendo più parte degli esseri spirituali, questi "decaduti" entrano nel divenire degli altri essere terreni, la cui vita dipende unicamente dalla *rû^{ah}* di JHWH.

« Mediante il sorgere di una super-umanità (Jacob) erano lesi gli ordini con i quali Dio ha diviso il regno degli spiriti celesti da quello dell'uomo; era avvenuta una degenerazione dell'intera creazione, tale da non potersene immaginare una più terribile. Dio trae una giusta conseguenza da questa crescita del peccato» (G. VON RAD, 141).

Questa prospettiva, nel contesto di Gn 1-11, è finalizzata alla narrazione del diluvio: l'uomo ha raggiunto l'apice del male e Dio deve intervenire con una rigenerazione che comporterà una distruzione e una nuova creazione.

Alla luce della tradizione cultuale cananaica, il matrimonio di Gn 6,1-4 rappresenta il tentativo assurdo e fallimentare dell'uomo di accaparrarsi la vita e l'immortalità. Ma per quanti sforzi possa compiere, l'umanità rimane sempre e solo "carne", imprigionata dentro la ferrea legge della morte: solo lo spirito di JHWH può concedere (o "ridonare", potremmo dire alla luce del NT) la pienezza della vita. JHWH solo è il Signore della vita: "*Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire*" (1Sam 2,6). L'uomo, se prescinde da Dio, incontra solo la morte e «rimane inchiodato alla sua caducità» (N. Negretti).

La domanda eziologica sottesa al mito antico per l'autore di Genesi non è più l'origine del male, come nella tradizione apocalittica, ma la brevità della vita umana.

È un dato di fatto. Tuttavia, qualora si rifletta che la vita è dono di Dio e che l'uomo ha una naturale tendenza verso la vita, non si può evitare l'interrogativo se la brevità

si servì del mitema per spiegare la nascita di uomini «storici» illustri: Platone, secondo le tradizioni riportate da Diogene Laerzio, era figlio di Apollo; Plutarco narra che Alessandro Magno era figlio di Zeus...

¹ Altrove si ritrova solo in Nm 13,33, come nome generico e non etnico, dove pure viene aggiunta una nota esplicativa per il lettore. Alcuni hanno collegato il termine con l'aramaico *n^opīlā*, che indica l'astro di Orione; altri con la stessa radice di «cadere», ma nel senso di «aborto»; altri ancora hanno pensato di collegarlo all'accadico *napālu*, con il senso di «distruggere» (si tratterebbe allora di demoni distruttori).

² La trasformazione degli dei in angeli avviene a partire dal IV secolo a.C.

³ Dire, come fa J. Scharbert, che gli dei non sono puniti a motivo della loro natura immortale è più una scappatoia che una risposta (cf J. SCHARBERT, *Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gn 6,1-4*, «Biblische Zeitschrift» 11 [1967] 66-78).

dell'esistenza umana non dipenda da qualche altro fattore che non sia l'assoluta libertà di Dio [...] a rendere breve la vita contribuisce anche l'atteggiamento dell'uomo, il quale invece di sottomettersi con fiducia al Dio, che dona la vita, ha paura di una simile «alienazione» e aspira ad accaparrarsi la vita con altri mezzi. Quasi per una tragica ironia, quando l'uomo crede di essersi assicurato la vita, è proprio allora che essa gli sfugge dalle mani.¹

Commento lo stesso tema con un aforisma di Simone Weil:

«Iddio m'ha dato l'essere perché glielo restituisca. È come una di quelle prove che somigliano a inganni e che si leggono nei racconti e nelle leggende di iniziazioni. Se accetto quel dono, esso si dimostra pessimo e fatale; la sua virtù appare quando lo si rifiuta. Dio mi permette di esistere al di fuori di sé. Tocca a me rifiutare quell'autorizzazione».²

In Gn 6,1-4, siamo davvero all'apice del male, per colui che giudica la storia con i parametri della fede jahwista: Dio è chiamato direttamente in causa. L'ordine stesso della creazione è compromesso. Occorre una nuova creazione. Funzionalmente il nostro racconto ha dunque ragione d'essere come immediata premessa al capitolo del diluvio.

Il mito dell'innalzamento/caduta è ripreso in altre pagine bibliche, non solo nella letteratura apocalittica. Nelle pagine di Is 14, in riferimento al re di Babilonia, oppure di Is 51, a riguardo dell'Egitto, o ancora di Ez 28, contro il re di Tiro, il mitema è storicizzato e letto alla luce dell'epifania del male che i diversi periodi della storia presentano. È un linguaggio che dà voce ad un inno che percorre tutta la rivelazione biblica per sfociare anche nel NT: JHWH solo è Dio, l'unico Creatore e Signore dell'uomo e del mondo, l'unico datore e possessore della vita.

¹ N. NEGRETTI, *La storia dell'umanità e la storia della salvezza*, in N. NEGRETTI - C. WESTERMANN - G. VON RAD, *Gli inizi della nostra storia. Il genesi*, Marietti, Torino 1974, 43s.

² S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, 52.

3) SIGNORIA E LIBERTÀ

Infine, Gn 11,1-9 – ultima narrazione di Gn 1-11 – ci presenta un terzo valore simbolico della libertà umana che pensa di potersi sostituire a Dio che regna e giudica la storia: essa esprime il senso del dominio di una città sulle altre città, ovvero di un regno (umano) sopra gli altri regni (umani); in una parola, le condizioni di possibilità di un "impero" che tante volte è stato tentato – anzi, è stata la tentazione sempre fallita – lungo la storia umana.

vv. 1-2: L'apertura del racconto corrisponde al nostro modo di aprire le favole o – in ogni modo – una narrazione non documentata: «*C'era un tempo in cui...*». Viene descritta una situazione agli antipodi di quella storica sperimentata, perché anche qui siamo nel genere della "eziologia metastorica", la cui domanda di partenza potrebbe essere: come mai tante lingue diverse e tante città (i.e. tanti stati) tra loro in continua lotta per la supremazia, se davvero siamo tutti fratelli?

Vale la pena di sottolineare l'ambivalenza del v. 1. L'espressione (*hājā*) *šāpā 'ehād ūd^e bārīm 'āhādīm* può essere interpretata a due livelli di profondità:

– anzitutto, interpretata materialmente in riferimento al linguaggio umano, si può intendere: «tutta la terra aveva un'unica lingua e uniche parole» (cf la traduzione CEI). In questo caso saremmo davanti ad una spiegazione della molteplicità dei popoli e delle lingue che si affianca a quella offerta dalla tavola dei popoli del cap.10;

– ma vi è anche un altro significato, se si interpreta figurativamente l'espressione, sulla base dei paralleli dei testi politico-militari assiro-babilonesi. In essi, il modismo «essere di un solo labbro ed uguali imprese» esprime l'unità di uno o più popoli che hanno uno stesso sentimento, che sono amministrati da un unico governo centrale, che venerano lo stesso dio nazionale (insieme al proprio *pantheon*). Si tratterebbe della definizione di un progetto «imperialistico», che vuole unire politicamente e religiosamente diversi popoli³ sotto un'unica autorità.

Il soggetto del v. 2 è imprecisato, e con ragione: ogni gruppo di uomini può

³ Che ogni popolo avesse la sua lingua, sembra infatti un dato già introdotto in Gn 10,5.20.31, dove si ripete a modo di ritornello: «secondo le loro famiglie e le loro lingue (*lāšôn*), nei loro territori e nei loro popoli».

sperimentare la verità della narrazione. Non ha senso voler collegare il gruppo di cui si parla ad una parte specifica della "tavola dei popoli" di Gn 10. L'interesse del versetto sta invece nella descrizione delle fasi culturali che segnano il trapasso filogenetico di tutti i popoli che «uscivano» dal deserto arabico:

- la fase *nomadica*, con il verbo caratteristico (*ns'*);
- la fase *di ricerca* di un «luogo» (*mš'*);
- la sedentarizzazione (*jšb*).

Anche il tragitto dell'« esodo » di questo gruppo non è preciso. Il racconto dice semplicemente «da Oriente» (*miqqedem*): si deve vedere il movimento archetipico di tutte le ondate di civiltà che dal deserto si sono portate nella culla della «Mezzaluna fertile», chiamata qui - come anche in 10,10 - *Šin'ar*, un nome che indica genericamente tutta la regione mesopotamica. Con precisione geografica, il nostro autore colloca la città di Babilonia in una valle pianeggiante (*biq'â*).

vv. 3-4: il progetto. È chiaro che nella «parola» di questi uomini bisogna comprendere anche la messa in opera del lavoro, implicita nella frase di 3b, da intendersi come glossa esplicativa per il lettore che non conosceva la tecnica edile dei babilonesi. Nel genere letterario della costruzione della *ziqurrat*, l'esortazione a edificare era svolta con tre idee: il consiglio dei lavoratori, il piano di costruzione, l'approvazione degli dei. Qui, il consiglio non è ricercato dalla divinità, come nell'ambiente assiro-babilonese, ma è reciproco, fra uomini, quasi per darsi coraggio a compiere la mastodontica costruzione e per sottolineare che questa sarà esclusivamente a favore proprio.

Il piano di costruzione, con il linguaggio tecnico usato, ci porta ai contesti di racconto mesopotamico con il cerimoniale tipico di fondazione di una città. Potremmo pensare alla fondazione di Esagila, la *ziqurrat* di Babilonia in *Enuma eliš* VI, 60-62.

Il v. 4 esplicita la decisione e lo scopo della costruzione: città e torre erano due realtà inscindibili nell'urbanistica mesopotamica e si potrebbe meglio tradurre «una città con la propria torre». D'altra parte, lo scopo di «toccare il cielo» non è semplice linguaggio iperbolico. Si tratta invece di linguaggio teologico. La «torre» è un microcosmo che riproduce il

macrocosmo: sette sono le terrazze per riprodurre i sette pianeti (allora conosciuti) e il «centro» della torre era teologicamente il nesso tra il cielo e la terra. Per questo motivo, la *ziqurrat* di Babilonia si chiamava E.TEMEN.AN.KI (sumerico), che significa «casa del fondamento del cielo e della terra». Dietro a Gn 11 vi è il riferimento ai racconti mesopotamici: cf in particolare *Enuma elis* VI,62: "essi innalzarono il capo di Esagila verso il cielo". Lo stesso nome sumerico E.SA.GILA, significa appunto «casa che alza la testa».

Ma il simbolismo dell'alzare la testa è denso di significato (cf Is 2,6-23; 14; Ez 28; Ger 51,53). Tale costruzione viene interpretata come sfida contro Dio. I Targum Neofiti e dello Pseudo-Jonathan hanno ben interpretato questo simbolismo traducendo il testo:

facciamoci sulla sua cima un idolo e mettiamogli in mano una spada e costituisca di fronte a Lui formazioni di battaglia, prima che ci disperdiamo sulla faccia di tutta la terra.¹

Il piano dei costruttori viene dunque interpretato dall'autore come la costruzione di una città, Babilonia, rivale di Gerusalemme (cf Ger 50,28s; 51,5.9.24.35) e della sua *ziqurrat*, Etemenanki, rivale del tempio di Sion (cf Ger 50,2.24; 51,5.25.44). Il simbolismo apocalittico delle due città contrapposte affonda qui le sue radici.

Il « farsi un nome » è il secondo scopo di quegli uomini: si tratta di una dizione caratteristica delle iscrizioni monumentali mesopotamiche. In Israele, l'espressione in senso riflessivo viene attribuita a JHWH (Is 63,12; Ger 32,20; Neh 9,10), il quale può « rendere grande il nome » di Abramo (Gn 12,2) o di Davide (2Sam 8,13). « Nome » in questo senso è una realtà stabile che assicura la sopravvivenza per il futuro, come il padre è presente nella fisionomia e nella vita dei suoi figli: « I figli e la fondazione di una città assicurano il nome », afferma Siracide 40,19. Il rischio latente in questa finalità, come il rischio di costruire una torre che "tocchi" il cielo, è evidenziato da Is 2,6-23:

L'uomo abasserà gli occhi orgogliosi,

¹ Citato da U. NERI (a cura di), *Genesi*, 167.

l'alterigia umana si piegherà;
 sarà esaltato il Signore, lui solo in
 quel giorno... (v. 11)
 Sarà piegato l'orgoglio degli uomini,
 sarà abbassata l'alterigia umana;
 sarà esaltato il Signore, lui solo in
 quel giorno
 e gli idoli spariranno del tutto. (v.
 17)

vv. 5-8: *decisione ed intervento di Dio* -
 L'insieme di questi versetti ha una
 sequenza facilmente comprensibile: Dio
 vede, riflette, decide, interviene. Il tutto
 serve a collegare i due motivi che
 originariamente avrebbero potuto avere
 origine indipendente: da un solo luogo alla
 dispersione, da una sola lingua alla
 confusione.

In questo quadro, riveste un'importanza
 centrale il v. 6: *wajjō'mer JHWH hēn 'am
 'eḥād w^eśāpā 'aḥat l^ekullām w^ezeh haḥillām
 la'āsôt w^e'attâ lō'-jibbāšēr mēhem kōl 'āšer
 jāz^emû la'āsôt* « Disse JHWH: "Ecco, sono un
 popolo unico e hanno tutti un solo
 comando. Questo è l'inizio della loro opera!
 Dunque, [pensano] che a loro non sia
 impossibile nulla di quanto hanno
 progettato di fare ».

Il verbo *bšr* III, «essere impossibile,
 inaccessibile», è molto raro. L'unica altra
 occorrenza è in Gb 42,2 (stessa forma
niphal): *jāda'tā [jāda'tī] kī-kōl tûkāl w^elō'-
 jibbāšēr mim^ekā m^ezimmâ* « Tu sapevi
 [*q^erê*: Io riconosco] che tutto puoi e non ti
 è impossibile alcun progetto ».

In questo testo giobbiano, si è all'inizio
 della risposta finale del protagonista. Dopo i
 discorsi di Dio, Giobbe riconosce Dio come
 Dio e, di conseguenza, riconosce che la sua
 grandezza sta nel comprendersi come
 «creatura». L'intervento di Dio nel passo di
 Gn 11 va letto in questa luce: quella città si
 è fatta un progetto titanico che vuole
 contrapporsi a Dio, pensando di poter fare a
 meno di Lui. Vuole diventare il «signore»
 della storia a prescindere da Dio: è il
 tentativo prometeico dell'umanità di trovare
 in sé stessa il fantasma della divinità e di
 costruirsi una storia illusoriamente
 autonoma da Dio. Ma proprio
 quest'atteggiamento conduce il progetto al
 totale fallimento. Il «castigo» di Dio
 conseguente va interpretato come modo
 per esprimere l'illusione infranta di un
 progetto umano auto-divinizzante, ovvero

idolatrato nel senso massimo: l'io che si
 sostituisce a Dio.¹

Il fallimento «storico» del progetto
 imperialistico dell'uomo costruito senza Dio
 e contro Dio viene dunque espresso con il
 linguaggio mitico dell'intervento diretto di
 Dio. Il plurale del v. 7 sappiamo che va
 letto come plurale di decisione (cf Gn 1,26;
 3,22). Per i Padri, diviene comunque
 un'ottima occasione per vedere qui in
 azione il Dio trinitario.

Ruperto di Deutz: « Quando dice, al
 plurale, *venite, scendiamo,
 confondiamo*, non invita le
 moltitudini angeliche ad aiutarlo, ma
 dichiara che egli stesso – tutta la
 Trinità, l'unico Dio – interviene a
 colpire la superbia. Questo appare
 anche più chiaro se si considera
 l'opposto rimedio. Poiché, quanto
 tutti i generi delle lingue sono di
 nuovo fatti presenti sulla bocca degli
 apostoli (cf At 2,6-11), è la
 medesima Trinità a rivelarsi agli
 uomini e, in quel giorno per la prima
 volta, uomini umili vengono
 battezzati nel nome del Padre e del
 Figlio e dello Spirito Santo (cf Mt
 28,19; At 2,41) – ciò che è la vera
 costruzione di quell'altissima torre,
 per la quale l'uomo può giungere al
 cielo per regnare con Dio ».²

Dietro questa «discesa» di JHWH può
 esserci un elemento polemico contro la
 teologia della *ziqurrat*. In essa si parlava
 della discesa processionale delle divinità dal
 santuario che si trovava sulla sommità della
 torre (*gegunnûm*), ritenuto abitazione del
 dio nazionale, a quello inferiore, per portare
 benedizioni ai fedeli convenuti. Di segno
 opposto è invece questa «processione» di
 JHWH...

Quanto al contenuto del «castigo»,
 ritornano i due possibili livelli di
 interpretazione, di cui abbiamo parlato nella
 presentazione della situazione di partenza.
 Sotto l'apparente tensione tra la decisione
 di confondere le lingue e la conseguente
 cessazione dei lavori e dispersione

¹ Cf il commento di A. Clamer (p. 226): « Questo
 "nome", che essi vogliono darsi per sempre grazie alle
 loro costruzioni, non può appartenere che a Dio, il Dio
 eterno, dal nome eterno. Dio difende le sue
 prerogative contro le pretese della sua creatura che,
 senza minacciare Dio stesso, [...] attenterebbe – con la
 sua ambizione ispirata da smisurato orgoglio – a ciò
 che appartiene in proprio a Dio, alla sua dominazione
 sovrana ».

² Citato da U. NERI (a cura di), *Genesi*, 172.

dell'umanità su tutta la faccia della terra sta celata una specie di «filosofia» del linguaggio, come la illustrano gli studi linguistici attuali: la funzione principale del linguaggio è quella di permettere la collaborazione tra gli uomini.

Inoltre, al secondo livello di interpretazione, «confondere il labbro» significa togliere unanimità e concordia, suscitando la rivalità «imperialistica». Anche in accadico, la frase parallela «non capire il labbro di uno» significa ribellarsi, suscitare rivolta.¹

v. 9: *conclusione eziologica.* L'autore accosta la paronomasia tra il verbo *bāla* «confondere», e il nome *bābēl*. Babilonia aveva conosciuto un periodo di grande splendore sotto Ḥammurapi (1728-1686 a.C.) e di nuovo, dopo un periodo di declino, sotto Nabopolassar (625-605 a.C.) e particolarmente sotto Nabucodonosor (604-562). Il suo disegno imperialistico era un caso particolarmente significativo per creare l'eziologia del fallimento del sogno di «unità» del genere umano senza JHWH.

I nomi dati a questa città lungo la sua storia sono stati diversi. L'antico nome pre-accadico, conosciuto dai documenti trovati a Lagaš del periodo di Uruk III era GIS.TIR.BA.BIL.LA^{KI}, poi divenuto DIN.TIR^{KI}, «città del bosco di vita». Nel periodo accadico si nominava come E^{KI}, «città del canale», ma molto più frequentemente – alla fine fu solo questo il nome vincente – KA.DINGIR.RA^{KI}, «città della porta di dio», in accadico *bab-ili* (trascritto in ebraico *bābēl*, seguendo la pronuncia babilonese; la traduzione corretta sarebbe *bāb-ēl*): questo avvenne probabilmente quando la città divenne il centro spirituale mesopotamico con l'introduzione del culto di Marduk. Nel periodo più recente si trova infine più frequentemente il plurale *bab-ilāni* («porta degli dei»), che viene translitterato in greco *Babylôn*.

Questa città, tuttavia, a causa dell'orgoglio umano, non è «porta di Dio», centro unificante dell'umanità: è solo confusione, discordia e dispersione.

CONCLUSIONE

La condanna dell'«imperialismo»² ci fa comprendere il collegamento di questo racconto con il resto della protologia: l'illusione dell'uomo di trovare la sua felicità a prescindere da Dio, la *hybris* che lo mette in antagonismo con Dio, non è solo tentazione del singolo uomo, ma anche dell'umanità in quanto nazione. La non comprensione del «labbro» dell'altro esprime narrativamente la condizione storica nella quale viviamo: un popolo tenta di distruggere un altro popolo e proprio a ragione del suo desiderio idolatrico di sostituirsi alla Signoria di Dio.

La conclusione del diluvio era siglata da una nuova creazione da parte di Dio con un nuovo comando di dominio per l'uomo su tutto il creato (Gn 9,1-7). La benedizione di Dio era il motivo e la possibilità del successo dell'uomo. Ma l'umanità sceglie (ha scelto! è un dato fattuale e non una speculazione sulla possibilità) ancora una volta la via senza sbocchi dell'autosufficienza. Il linguaggio del «castigo» di Dio esprime la coscienza che solo Dio è il Signore della storia. È lo stesso giudizio che traspare dalle pagine profetiche citate di Is 14 e Ger 51.

Come sempre, al di là del «castigo», si manifesta la misericordia divina. A prima vista non si vede nel nostro racconto l'aspetto della misericordia. Sembra anzi che Dio abbia terminato di condurre con pazienza il suo rapporto con l'umanità. Eppure, la risposta è anche qui positiva e consiste precisamente nel punto di inserzione della storia di Abramo in questa storia di popoli ormai «dispersi». Il passaggio al ciclo patriarcale di Abramo è subitaneo e volutamente chiaroscurale: «Renderò grande il tuo nome e in te saranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gn 12,2).

Dio cambia il modo di agire: di mezzo a tutti i popoli ora sceglie un uomo come capostipite di un popolo nuovo e lo rende destinatario di una promessa a portata universale: «in te saranno benedette tutte le famiglie della 'ādāmâ». È strano l'uso di 'ādāmâ in tale espressione; ma è molto significativo, perché porta a conclusione il

¹ Cf E. TESTA, *Genesi* (Nuovissima Versione della Bibbia 1), Edizioni Paoline, Roma 1976, 135.

² Cf anche i contesti storici di Is 14 e Ger 51. La differenza è che Gn 11 parla in termini metastorici ed eziologici, mentre i profeti raffigurano questa possibilità nel concreto disegno storico dei babilonesi.

tema del rapporto uomo-terra, iniziato in Gn 2. La risposta della fede di Abramo, cioè la risposta della consapevolezza di essere «uomini» di fronte a Dio considerato come Dio, è la via per raggiungere il «nome» e l'«unità» sognata dagli uomini di Gn 11.

Anche a riguardo di questo tema protologia ed escatologia si ritrovano nella loro simbologia. Quando infatti Sof 3,9-10 promette un futuro di conversione, usa il simbolo di un'unica lingua pura (*šāpâ b^erûrâ*) data a tutti i popoli « perché tutti invocchino il nome di JHWH per servirlo con unica spalla ».

Con il tempo ultimo inaugurato dal dono dello Spirito del Risorto, il genere umano ritrova la sua unità e l'unicità di «labbro» (At 2). Gesù Cristo infatti è il compimento della promessa fatta ad Abramo (Gal 3,6-14),

« Lui che proprio perché era nella condizione di Dio,
non ritenne un oggetto di rapina l'essere come Dio,
Dio,

ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo,
diventando simile agli uomini.

Dall'aspetto riconosciuto come uomo,
umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte,
morte,

ma una morte di croce.

Per questo Dio lo esaltò

e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome,
nome,

perché nel nome di Gesù ogni ginocchio

si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra,

e ogni lingua proclami: "Gesù Cristo è il Signore!",
Signore!",

a gloria di Dio Padre » (Fil 2,6-11).

Gianantonio Borgonovo