

Dante Lattes

dispense settimanali  
sulla Torà  
poi raccolte in:

Nuovo Commento  
alla Torà

*Parashat  
Bereshit*

digitalizzazione a cura di

*www.torah.it*

Gerusalemme, 5778, 2018

# LIBRO I° - BERESHÌTH O GENESI

## PARASHÀH 1° - BERESHÌTH

(Genesi, Cap. I° - Cap. VI, verso 8)

*La creazione del mondo - Il paradiso terrestre - La cacciata - Il fratricidio - Le prime arti - La condanna dell'umanità perversa*

In principio, cioè in un'epoca remota e indeterminata, Dio creò il cielo e la terra. Facendo ordine in queste due porzioni del mondo, che erano ancora avvolte nell'oscurità del primitivo caos, Dio dette origine in sei giorni alle cose quali oggi le vediamo; creò cioè nel I giorno la luce, nel II la volta celeste, nel III separò la terra dall'acqua in cui era sommersa, dando così origine a quello che noi chiamiamo il regno vegetale, in tutte le sue forme ed aspetti; nel IV giorno creò il sole, la luna e le stelle, cioè i corpi celesti; nel V i pesci abitatori dell'acqua e gli uccelli abitatori dell'aria, nel VI gli animali che vivono sulla terra e finalmente l'essere più nobile del creato, l'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Terminata l'opera della creazione, Dio destinò il sabato a celebrarla col riposo.

L'uomo — Adamo, perché plasmato dalla terra (*adamàh*) e che Dio stesso aveva vivificato col suo spirito — ebbe per lieta dimora un magnifico giardino dove, insieme alle altre piante poste lungo maestosi fiumi, si trovavano due alberi di eccezionale natura: quello della vita e quello della nozione del bene e del male: alberi che era vietato all'uomo di toccare. Per quanto vivesse in un luogo delizioso e non avesse da pensare ad altro che a godere il magnifico panorama e le dolci ombre del parco, delle cui piante e dei cui fiori gli era affidata la cura, Adamo dovette sentire di esser solo. Dio allora volle confortare la sua solitudine dandogli una compagna degna di lui: la donna, Eva.

Fra gli animali del giardino ce n'era uno, insidioso ed astuto più di ogni altro: il serpente, il quale, invidioso della pace della coppia umana, indusse colle sue male arti la donna a mangiare il frutto vietato d'uno degli alberi, quello della conoscenza del bene e del male, e ad offrirlo anche all'ingenuo compagno. Per questa disubbidienza furono puniti tutti e tre: l'uomo, la donna ed il serpente seduttore, e la coppia peccatrice fu cacciata dal giardino, iniziando la dura esistenza di lavoro e di dolore che è la sorte terrena degli uomini.

Un'orribile tragedia funestava poco dopo quella prima famiglia: uno dei figli, Caino, dedito al lavoro dei campi, uccideva in un accesso di invidioso furore il fratello Abele, dedito alla pastorizia. Il fratricida fu condannato ad andare ramingo per la terra, senza possibilità di pace e di riposo.

Colla generazione seguente cominciavano le varie arti ed industrie umane e le invenzioni relative: la pastorizia, la costruzione delle città, la musica ed i suoi strumenti, la lavorazione del ferro e del rame.

La *parashàh* termina colla lista delle generazioni che conducono da Adamo fino a Noè.

*www.torah.it*

Nessun popolo ha cominciato mai la sua storia da tempo così lontano come il popolo ebraico. Molti popoli hanno fatto risalire la loro miracolosa nascita all'una o all'altra divinità, per il desiderio di attribuirsi una sovrumana genealogia ed una nobiltà eccezionale. Israele ha tenuto tutt'altro sistema. Ha cominciato col risalire prima di tutto alla origine delle cose e degli esseri, dei quali anche egli faceva modestamente e naturalmente parte come tutti gli altri. Pare quasi che si fosse domandato innanzi tutto: queste cose in mezzo alle quali io vivo, questo cielo che ho sul capo, questa terra su cui cammino, queste piante, questi animali, questi uomini che mi circondano e che esistono in questa plaga dove io abito e in tutto il resto del mondo, come sono nati, e io, essere umano, da dove traggio origine insieme con loro? Non dunque l'io nazionale o personale ha preoccupato prima di tutto la mente ebraica, ma il noi universale ed umano.

Nel leggere le prime parole del libro va notata pure un'altra cosa e cioè che, oltre e prima del principio delle cose e degli esseri, esisteva, secondo la persuasione ebraica, per un'assioma indiscutibile, Dio uno ed unico dal quale i nostri avi partivano come da un punto fermo per spiegare la nascita, la vita, il destino del creato e quello proprio. Questo Dio era il Dio universale ed eterno che aveva in principio creato il Cielo e la terra. Questo Essere che creava il mondo quando non esistevano nè Ebrei nè pagani, quando non c'erano nè popoli, nè razze, nè religioni, non poteva essere immaginato come un Dio nazionale. E sarebbe difficile considerare il Creatore del cielo e della terra come un Dio particolare ad un clan, ad una tribù, ad una razza, ad un popolo. Eppure il pregiudizio o la falsa idea che gli ebrei adorassero, almeno fino ad una certa epoca, un loro Dio nazionale hanno sfidato qualunque evidenza contraria. Ma non essendo possibile togliere agli ebrei il privilegio di una concezione fondamentale monoteistica, se ne sono andate a cercare le origini, le cause, la data di nascita. Quando sarebbe sorta, presso gli ebrei, l'idea di un Dio unico? E per effetto di quali cause? E si è fatta una distinzione fra il Dio dei patriarchi nomadi e quello dei loro discendenti costituitisi in nazione, fra il Dio dei sacerdoti e quello dei profeti, fra il Dio di una pagina o di un documento della Bibbia e quello di un'altra pagina e di un altro preteso documento della stessa Bibbia o di uno stesso libro della Bibbia. Però non si è potuto negare alla prima pagina della Genesi quello che essa possiede di nuovo, di originale, di grandioso, di rivoluzionario. « La bella pagina « IN PRINCIPIO DIO CREO' IL CIELO E LA TERRA » è stato come il freddo maestrale che ha punito il cielo, come il colpo di scopa che ha cacciato dal nostro orizzonte le chimere che l'oscuravano. Una volontà libera, come quella che implica la parola *creò*, sostituita a diecimila volontà fantastiche, è a modo suo un progresso. La gran verità dell'unità del mondo e

della assoluta solidarietà di tutti i suoi membri, misconosciuta dal politeismo, è almeno chiaramente intuita in quei racconti, in cui tutte le parti della natura sbocciano, grazie all'azione dello stesso pensiero e all'effetto dello stesso verbo ». (RENAN, *Hist. du peuple d'Israël*, I, p. 80). E ancora: « Il narratore primitivo della Genesi ci fa assistere all'atto creatore. Noi vediamo il bocciolo del fiore sul punto di schiudersi; contiamo le pieghe che vi si sovrappongono, i molteplici significati che vi fan ressa, secondo l'essenza del mito che è quella di dire tre o quattro cose alla volta. Il risultato è grandioso, poetico, attraente. E' un mare senza sponde, in cui è dolce naufragare » (*ibid.*, II, 220). Non potendo dunque negare l'universalità del Creatore che mosse dapprima quelle cose belle, si è fatto tramutare dall'egoismo etnico posteriore quel Dio universale in un Dio nazionale che i profeti avrebbero finalmente riposto sul trono del mondo.

Due sistemi contrari si contendono così la scoperta intorno alle origini del monoteismo ebraico: l'uno lo ritrova nei primordi della vita patriarcale, dopo di che avrebbe deviato e si sarebbe smarrito per trasformarsi nella credenza in un Dio della razza o del popolo ebraico, per ritornare quindi, nell'età dei profeti, ad essere il Dio del cielo, della terra e del genere umano. Secondo un altro sistema il Dio della Bibbia non sarebbe stato in origine un Dio universale, ma nazionale e la radice della credenza monoteistica non sarebbe stata metafisica ma sociale, storica, morale e sarebbe sorta a poco a poco, via via cioè che, per effetto di tragiche vicende e di scosse politiche, il Dio nazionale diveniva universale. Ma « nelle antiche leggende della creazione Dio è unico, solo dominatore sulle cose del mondo: l'unità è l'idea prima. Nel monoteismo biblico la base cosmica è fondamentale ». (KAUFMANN, *Toledoth ha-emunah ha-israelith*, I, p. 226). Già Saadiah (892-942) aveva sostenuto che l'idea di un Dio unico ed universale è un corollario naturale e necessario dell'idea della creazione.

Nel salmo 115, Dio « Creatore del cielo e della terra » è rappresentato come l'Essere in cui spera non solo il laicato d'Israele e il suo sacerdozio, ma in cui confidano anche i *tementi di Dio*, cioè quei pagani non appartenenti alla gente ebraica, « i figli dello straniero » come sono chiamati da Isaia (LVI, 6), che si recavano in pellegrinaggio a Gerusalemme per celebrare il Dio adorato in quel santuario; da questo Dio si invocava la benedizione sulla *Casa d'Israele*; sulla *Casa d'Aronne* e sui *pagani credenti in Lui, piccoli e grandi*.

Dal testo della Bibbia la creazione appare avvenuta *ex-nihilo*, dal nulla. Nessuna materia o elemento è detto esistere prima. Il cielo e la terra del primo verso indicano le due porzioni del creato uscito dal nulla, l'uno la parte che è in alto ed è sede delle nubi, delle acque superiori, degli angeli, l'altra quella che è in basso, dove crescono le piante e gli animali, coi continenti e i mari. La terra appena creata

era un'informe massa di materia (*tòhu va-vòhu*), sommersa sotto un liquido oceano (*tehòm*) tutto avvolto nelle tenebre (*chòshech*) e sfiorato dallo spirito di Dio (*rùach Elohim*). I greci, a differenza degli ebrei, ammettevano una materia prima da cui sarebbe poi sorto il mondo. Di questa diversa concezione intorno alle prime origini delle cose si hanno gli echi fino dall'epoca farisaica. « Un filosofo — dice il Midrash — disse un giorno a Rabban Gamliel (I sec.): « Un grande artista è certo il vostro Dio; egli ha trovato però degli eccellenti materiali che lo hanno aiutato nella sua costruzione: il caos (*tòhu e bòhu*), le tenebre (*chòshech*), lo spirito o il vento (*rùach*), l'acqua (*màjm*), e l'abisso (*tehomòth*) ». R. Gamliel ribatté: « Ma anche questi elementi non erano stati altro che oggetti della creazione, come è esplicitamente dichiarato in altri passi biblici (*Isaia*, XLV, 7; *Salmi*, CXLVIII, 4; *Amos*, IV, 13; *Prov.*, VIII, 24) ». Secondo Neumark la dottrina della creazione monoteistica non poteva che sottoscrivere all'idea della creazione *ex-nihilo*, la quale era stata sostenuta non solo dalla *Mishnàh*, ma da alcuni apocrifi (*Epistola di Aristeo*, II libro dei *Maccabei*) e dal Vangelo. Nell'Epistola agli ebrei (XI, 3) è scritto: « Per fede intendiamo che l'universo è stato formato mediante la parola di Dio in guisa che quel che si vede non è stato fatto da cose esistenti ».

Sarebbe impresa vana voler ricercare quanto la narrazione della *Genesi* corrisponda ai risultati della scienza e determinare poi di quale scienza si intenda parlare. La *Torah* non ha voluto essere un trattato scientifico, ma un insegnamento morale inserito nel tessuto della storia ebraica. In una *Enciclopedia della interpretazione biblica* che ha iniziato la pubblicazione a New York nel 1953 ed il cui primo volume di oltre 260 grandi pagine non abbraccia che la *parashah* di *Bereshith*, c'è fra le appendici varie un capitolo in cui il Dr. Ullmann tratta con grande dottrina della creazione e della teoria dell'evoluzione, concludendo con un *ignorabimus* e con due affermazioni laudative che Haeckel e Boelsche fanno sul racconto biblico intorno alle origini del mondo. Nella chiosa al capitolo dell'Ullmann fatta dall'editore è riportata l'opinione del Dr. J. H. Hertz nel suo commento alla *Genesi* in cui il compianto Gran Rabbino dell'impero inglese affermava che non c'è nulla di non ebraico nell'idea darwiniana intorno alle origini e all'evoluzione delle forme di esistenza, tanto è vero che il racconto biblico ammette la graduale ascesa dal caos amorfo all'ordine, dalla materia inorganica alle forme organiche della vita, dal minerale al vegetale, dall'animale all'uomo, purchè non si dimentichi però che ogni stadio della creazione biblica non è prodotto del caso, ma è un atto della volontà di Dio. Questo divino intervento rappresenterebbe il dissidio irrimediabile fra Mosè e Darwin.

Renan aveva già scritto con saggia misura: « Il vero è che la bella pagina con cui si apre la *Genesi* non è nè dotta alla maniera

della scienza moderna, nè ingenua alla maniera delle cosmogonie pagane. E' una scienza fanciulla; un primo tentativo di spiegazione delle origini del mondo, la quale implica un'idea giustissima della evoluzione successiva dell'universo. La chiara semplicità del genio ebraico e la limpidezza del racconto ebraico hanno soppresso le esuberanze mitologiche facendo di quella prima pagina un capolavoro dell'arte che richiede per certi soggetti di essere insieme chiaro e misterioso » (RENAN, l.c., II, 387-8). « Le persone intelligenti si debbono convincere che intenzione della *Torah* non è l'insegnamento delle scienze naturali e che essa non è stata promulgata se non per indirizzare gli uomini sulla via dell'umanità e della giustizia, per infondere loro la fede dell'unità di Dio e nella Divina Provvidenza, giacchè la *Torah* non era destinata soltanto ai dotti ma a tutto il popolo. Allo stesso modo che l'idea della Provvidenza non è stata esposta, nè poteva esserlo, in forma filosofica, così neppure il fatto della creazione è stato narrato, nè poteva esserlo, in forma filosofica. Iddio voleva far nota agli uomini la unità del mondo e l'unità della specie umana. Sono questi i due scopi che si propone il racconto della creazione » (S. D. LUZZATTO, *Il Pentateuco*, 1871, pag. 2).

Nell'opera della creazione l'uomo rappresenta l'oggetto più nobile e più prezioso, sia perchè egli è per la sua struttura e le sue doti intellettuali più vicino al creatore, sia perchè sembra che esso sia il centro del mondo e, in terra, il signore degli altri animali. Josef Albo (morto nel 1440), ultimo fra i classici filosofici dell'ebraismo medioevale, afferma che dalle prime pagine della *Genesi* si ricava l'idea che la specie umana non solo è superiore a tutti gli esseri terrestri, ma che l'uomo solo è lo scopo principale della creazione di questo nostro mondo (*'iqqàr kavvanath ha-jezirah ba-òlām ha-shafèl*) e per questo esso è stato l'ultimo ad essere creato fra gli animali (*Iqqarim*, I, 11). Questa supremazia dell'uomo sugli esseri e questa sua affinità col Creatore sono sottolineate nel racconto della *Genesi* e sono rilevate anche nella poesia ebraica, senza però che esse abbiano mai dato origine ad un sentimento di vanità e d'orgoglio da parte del credente ebreo. Il poeta dei *Salmi*, di fronte alla magnificenza del creato, esprimeva la sua gran meraviglia nel riflettere alla speciale predilezione di Dio per i figli di Adamo. « Quando io vedo i tuoi cieli, opera delle Tue dita, la luna e le stelle che Tu hai creato, (io dico): che cos'è mai l'uomo perchè Tu debba ricordarti di lui e il figlio di Adamo perchè Tu ne abbia tanta cura? Tu lo consideri poco meno di Dio e lo circondi di gloria e di bellezza; Tu gli hai dato la signoria sulle opere delle Tue mani e tutto hai posto sotto ai suoi piedi: le greggi e gli armenti ed anche le bestie dei monti, gli uccelli del cielo ed i pesci del mare che percorrono le vie degli oceani » (*Salmi*, VIII, 4-9). E Giobbe (VII, 17-18) con minor candore e quasi con doloroso sarca-

simo: « Che cos'è mai l'uomo perchè Tu gli dia tanta importanza e lo degni della Tua attenzione, tanto da ricordarti di lui ad ogni alba e da esaminarne la condotta ad ogni istante? » L'uomo è in duplice maniera oggetto dell'attenzione divina: o allo scopo di conferirgli un superiore potere e una superiore dignità che le altre creature non posseggono o per controllarne tutti i passi e tutti i sentimenti, con inaudita severità; ciò che non accade nei confronti degli altri animali. Però, se esiste questa relativa superiorità e se l'uomo ha avuto la signoria sulle cose della terra (il poeta dei Salmi (CXV, 16) dice: « Il cielo è il cielo del Signore, ma la terra l'ha data ai figli di Adamo ») l'ebraismo non pare abbia mai accarezzato l'orgoglio e la vanità della specie umana, la quale ha creduto fino ad un certo momento di essere il centro e lo scopo di tutto quanto esiste nel cielo e sulla terra. Una delle cause che, secondo Maimonide, portano fuori di strada l'intelletto umano e rendono l'uomo schiavo di se stesso, è di considerarsi scopo del mondo, il quale non sarebbe stato creato altro che per lui « La più gran parte dei dubbi che provocano lo smarrimento umano hanno la loro origine nell'errore per cui l'uomo immagina che tutto ciò che esiste esista soltanto per lui » (*Moreh nevukhim*, III,25).

« L'antropocentrismo sembra così radicato nell'uomo quasi che fosse innato in lui. L'uomo è avvezzo a considerare il piano divino del mondo come un piano che miri al progresso dell'individuo e della collettività. L'uomo, come scopo dell'universo, è per naturale conseguenza il metro del mondo. Contro questa idea che sembra centrale nel pensiero umano e che apparirebbe consacrata dall'ebraismo che ha sottolineato il valore dell'uomo e della sua libertà e il valore della società, contro quest'idea Maimonide muove la sua battaglia. Egli è stato il primo che abbia osato di far discendere l'uomo dal suo piedistallo di gloria in cui si era collocato da sé. E in questo ha anticipato la scienza la quale aveva atteso a farlo fino che non ebbe abolito la credenza nel geocentrismo, cioè fino a Copernico e Galileo. L'uomo non è lo scopo di quanto esiste. Solo nel mondo dei fenomeni, nel nostro ristretto e limitato mondo, l'uomo è l'essere più privilegiato. Entro questa angusta cornice sembra che tutto sia creato per l'uomo e sia al suo servizio. Ma questo mondo non è tutto ciò che esiste e non si può dire che tutto sia stato creato per la sua gloria. « Se dirà che tutto quanto esiste sotto l'emisfero della luna è fatto per lui, ciò sarà sotto questo aspetto vero; è però sciocco pensare che tutto quanto esiste è fatto per l'uomo, il quale è piccolissima parte del creato e non ha nessun valore relativamente a tutto l'universo esistente » (*Moreh*, III, 12-13). E' un'auto-divinizzazione ed una forma di idolatria per effetto della quale sfugge purtroppo all'uomo la visione del più grande universo. Noi dobbiamo invece avvezzarci a considerare l'uomo non già come il centro del mondo, ma come il gradino più

umile del mondo reale ed allora ci si riveleranno i gradini di tutto ciò che esiste fino al più alto, che è di essi il più perfetto, ed in ultimo acquisteremo l'idea dell'Ente necessario, fine a se stesso e scopo di tutto quanto esiste. Allora ci considereremo parte e scopo di questa realtà e procureremo colle oneste azioni e coi puri pensieri di servire questo supremo fine di cui siamo parte sostanziale anche noi » (J. KAUFFMANN, *Moreh Nevukhim di MAIMONIDE*, parte I, Prefazione, pag. XL-XLI).

« La Bibbia ebraica, per quanto dia piena soddisfazione alle esigenze della mente umana, è notoriamente teocentrica. L'uomo non è nè il metro nè il centro delle cose » LEON ROTH, *Jewish Thought in the Modern World in The Legacy of Israel*, Oxford, 1928, p. 437).

Il problema centrale della *parashah* di Bereshith è quello che è stato chiamato il *peccato originale*. E' stato affermato che « il Giudaismo non contiene alcun mito del peccato, che è un mito del fato, perchè i suoi profeti distrussero i rudimenti di un mito simile. Il Giudaismo non conosce il peccato originale, quell'episodio di cui l'uomo, quale mero oggetto, patisce gli effetti. Per il Giudaismo il peccato è il destino provocato dall'individuo allorchè sconfessa se stesso e fa di se stesso un mero oggetto... L'Ebraismo non conosce nè peccato ereditario nè peccato originale » (LEO BAECK, *The Essence of Judaism*, 1948, p. 161-2). Di questo problema e del mito dell'albero della conoscenza del bene e del male e di quello della vita, narrato nel capitolo II della Genesi dal verso 15 al verso 18 e nel cap. III dal verso 1 al verso 24, abbiamo avuto già occasione di trattare nel Volume *Aspetti e Problemi dell'Ebraismo* (pagg. 6-16) dove abbiamo detto che, secondo noi, il giardino di Eden è un orto figurato e simbolico col quale si volle rappresentare la vita senza problemi, ridente e spensierata della Umanità primitiva e dare l'immagine della beata età infantile d'ogni uomo e della puerizia degli antichi progenitori. I due alberi, il cui frutto era vietato all'uomo, devono rappresentare l'uno l'immortalità in confronto alla vita breve e caduca propria della sorte umana, l'altro la nozione di ciò che vi è d'impuro nella vita degli uomini, in confronto al candore dell'infanzia e all'innocenza, anzi all'incoscienza delle primitive età del genere umano. In Deuteronomio (I, 39) i bambini son descritti come coloro che « non sanno distinguere ciò che è bene e ciò che è male ». Che non si trattasse dell'acquisto dell'intelligenza, che prima i due protagonisti non avrebbero posseduto, è dimostrato dal fatto che essi erano creati ad immagine divina, cioè che erano dotati di ragione e di quelle capacità spirituali che sono proprie degli esseri ragionevoli. Che non si trattasse dell'improvvisa nascita dell'istinto sessuale è provato dalla struttura fisica provvista di organi riproduttivi che essi avevano e dall'obbligo fatto loro di « crescere e di moltiplicarsi e di empire la terra ». Se-

condo il grande commentatore medioevale RaShI (Rabbi Shelomoh Izchaqi, 1040-1105), l'unione carnale di Adamo ed Eva ed il parto della donna (narrati in Genesi, IV, I) avrebbero preceduto il peccato e la conseguente cacciata dal giardino, poichè quel passo dev'essere tradotto dando ai verbi il significato di trapassato prossimo anzichè di passato remoto. « Adamo aveva conosciuto Eva sua moglie, la quale aveva concepito ed aveva partorito Caino ». Sarebbe oltre a tutto assurdo pensare che, mentre Iddio aveva proclamato in forma solenne di voler creare un essere simile a Lui, ne fosse poi sortita una creatura priva di intelligenza alla quale, nonostante questo carattere negativo, Dio stesso poi avrebbe rivolto le sue esortazioni, i suoi ordini, i suoi divieti, come sarebbe illogico pensare che il peccato avesse procurato a quell'animale ribelle e stolto che era Adamo il dono dell'intelligenza che sola poteva renderlo simile a Dio. Aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza del bene del male vuol dunque dire aver perduto la beata innocenza, la dolce ignoranza, l'ingenuo candore dell'età infantile. Come il giardino incantevole non è un vero giardino ma è la figura della vita spensierata e lieta, al pari del *diletto monte* della Divina Commedia *che è principio e cagion di tutta gioia*, così l'albero della conoscenza non è un albero vero e proprio, allo stesso modo che non erano animali di carne e d'ossa le tre fiere che impedivano a Dante il suo cammino, ma anzichè essere cose esterne all'uomo sono simboli di tendenze, di caratteri, di sentimenti dell'animo umano, di proprietà *interne ed inerenti* alla sua natura che il mito e l'allegoria esteriorizzano, personificandole. Con quell'allegoria si voleva rappresentare l'incoercibile bisogno e la innata capacità che induce l'uomo a conoscere le cose e le leggi del mondo, la spinta che viene allo spirito umano dalla sua stessa natura a distinguere il bene dal male, la lotta in cui esso si trova impegnato e la sofferenza e l'infelicità che derivano poi da questa conoscenza.

E' il problema che ha in ogni tempo occupato la mente ebraica intorno al dolore, allo scontento, all'inquietudine, all'infelicità che accompagnano più o meno la vita umana in terra e dei quali gli altri esseri sono immuni. « Profonda filosofia, ricoperta di un velo mistico, concezione triste e cupa della natura, una specie di odio pessimista dell'Umanità » l'ha definita con eccessiva crudezza Renan (*Hist.* II, p. 341). Giobbe, l'Ecclesiaste, alcune pagine di Geremia e alcuni canti dei Salmi sono un segno e un prodotto di questo atteggiamento fra pessimista e inquieto dello spirito ebraico. Non sono però l'eco o la conseguenza del mitico peccato antico, di cui non ci sono più tracce in tutta la letteratura ebraica nè biblica nè post-biblica, ma sono una diretta considerazione delle sorti umane. « La tradizione ebraica conservò quelle pagine misteriose, senza darvi troppa importanza » (RENAN, *Hist.*, II, p. 359). Nel Koheleth (I, 18) è scritto: « Dov'è molta

sapienza è molto affanno e chi accumula scienza, accumula dolore ». Conoscere è dunque soffrire, perchè l'uomo potrà riuscire a distinguere il bello dal brutto, il puro dall'impuro, ma non riuscirà mai a capire la ragione e il fine della vita e delle cose, e la sua sapienza sarà sempre limitata e insufficiente. « La sapienza è rimasta lontana da me — dice il sapiente Koheleth (VII, 24) —. A una cosa tanto remota e profonda chi ci può arrivare? ». E della ignota sede della sapienza, che è conoscenza della sostanza e dei fini, parla anche Giobbe. Per cui quel primitivo barlume di intelletto che aveva permesso all'uomo di aver cognizione del proprio essere e del proprio stato, non può significare che l'aprirsi della ragione umana, dopo l'incoscienza e la ignoranza dell'infanzia, alle realtà della vita, alle fatiche, ai dolori, alla caducità delle cose terrestri.

Ma il racconto della creazione dell'uomo reca un altro inestimabile ammaestramento di valore morale, sociale, politico, che gli antichi sapienti ebrei seppero già ricavare dal testo biblico. Essi osservano: « Dal fatto che non fu creato altro che un unico e solo uomo, dobbiamo imparare che, secondo la Scrittura, la distruzione di una sola persona equivale alla distruzione di un mondo intero e, al contrario, conservare in vita una persona sola equivale a mantenere in vita tutto un mondo. Colla creazione di un solo ed unico uomo si è voluto raggiungere anche un altro fine, quello della concordia umana, affinchè nessuno possa dire: « Mio padre è superiore al tuo » e nessuno possa vantare i meriti o le glorie dei propri antenati e non si abbia un motivo di più per le rivalità fra le famiglie, che anche così si verificano continuamente nelle società umane ». (TALMUD, *Sanhedrin*, 37-38).

L'unità della specie umana deve essere considerata grande ed originale idea dell'Ebraismo, contro le contrarie teorie antiche e moderne che attribuiscono origini diverse, privilegiate o divine o superiori, ad alcune razze e genti e origini vili o inferiori ad altre. « Egli (l'autore di uno dei racconti della creazione) ama l'unità. Un uomo, una famiglia, una razza, una lingua, una vigna, da cui tutte le altre derivano, una sola sorgente per tutti i fiumi ». (RENAN, *Hist.*, II, 257). E' un ossessione ebraica quella dell'unità, la quale, verificatasi all'origine del mondo e tradita nei secoli posteriori della storia, fino ad oggi *et ultra*, deve ricomporsi al termine dei giorni coll'unità futura della specie umana. Il fratricidio di Caino è il segno e l'inizio delle discordie, delle guerre, dei massacri che hanno seminato di lutti e di sangue le classi, le razze, i popoli in ogni secolo ed ancora durano incancellabili. Per quali motivi? Quali sono le cause che provocarono la prima discordia e il primo delitto dell'Umanità appena nata e che continuarono ad agire nella storia? Leggendo la succinta relazione del delitto data dalla Genesi non si capisce che una cosa: cioè che Caino è mosso da invidia verso il fratello, la cui offerta è stata accolta da Dio mentre la

sua non è stata gradita. Ma di questa diversità di trattamento da parte del Signore quale colpa e responsabilità poteva essere attribuita al povero fratello Abele? E fu proprio questa supposta responsabilità quella che armò la mano del fratricida? E' un fatto che fra i due fratelli ci fu un colloquio o una discussione. Su quale argomento? E' difficile dirlo. I rabbini hanno avanzato due diverse ipotesi: una di ordine, diciamo così, teologico e morale, l'altra di ordine economico e materialista. La prima dice: Caino credette di aver ricevuto un grave torto, di essere stato vittima di un'ingiustizia da parte di Dio, per cui ne nacque una lite fra lui ed il fratello che voleva dimostrargli il contrario. Io credevo — disse — che il mondo fosse stato creato con un criterio e con un fine di bontà; invece mi accorgo che la bontà non serve. Dio regge il mondo coll'arbitrio, perchè, se non fosse così, avrebbe dovuto gradire le mie offerte come ha gradito le tue. A questo discorso Abele replicò che Dio ricompensa le buone azioni senza riguardo alle persone e che, se il suo sacrificio era stato bene accetto a Dio, ciò dipendeva dal fatto che le sue azioni erano buone e quelle del fratello erano cattive. E' un'ipotesi che si adatta al discorso rivolto da Dio a Caino, prima del suo incontro col fratello, per sollevarne lo spirito abbattuto. Dio gli aveva detto, se l'interpretazione del difficile discorso è giusta: « Perchè sei tanto irritato? Perchè sei così avvilito? Se tu ti condurrà bene, riuscirai anche tu a sollevare la testa, a considerare il mondo con ottimismo e la vita con occhio sereno, ad avere le tue soddisfazioni e le tue gioie, ma se non ti comporterai come si deve, il peccato prenderà talmente su te il sopravvento che non ci sarà più rimedio per la tua salute e tu cadrà vittima delle sue insidie e dei suoi allettamenti. Ma tu hai in te tanta forza da resistere con successo alle lusinghe del male. Se vuoi, tu puoi riuscire vittorioso contro il peccato. Morale: Dio non gradisce i sacrifici, le offerte, le preghiere che non siano accompagnate dall'onestà dei sentimenti e dalla purezza delle azioni. E', nell'alba del mondo, l'idea profetica, farisai- ca, rabbinica dell'importanza dell'azione virtuosa, della supremazia della morale in tutte le manifestazioni della vita religiosa e sociale. (Vedi il cap. *Il primato della morale* nel mio volume *Nel solco della Bibbia*, II ed. Laterza, 1953, pag. 117-199).

L'altra ipotesi rabbinica sulle ragioni della contesa dice che Caino e Abele si erano diviso il mondo, cioè il possesso delle cose, e l'uno aveva preso la terra, la parte solida ed immobile, l'altro gli animali; tanto è vero che Caino lavorava i campi e Abele pascolava le greggi. Caino, signore del suolo, avrebbe detto al fratello: « La terra su cui tu stai è mia », e Abele avrebbe ribattuto: « Il vestito che tu hai indosso è mio ». « Alza i piedi dal terreno che è mio e vola » gridava il primo. « E tu levati di dosso il vestito fatto colla lana delle mie pecore » replicava il secondo. E gli animi si accesero tanto che Caino, av-

ventatosi contro il fratello, lo uccise. Si tratta, come si vede, di un conflitto di interessi, d'una contesa prodotta da volontà di predominio illimitato da parte di uno dei due contendenti, Caino, e dalla resistenza dell'altro, Abele, per il quale il possesso delle pecore non valeva nulla senza i pascoli e senza il terreno sotto i piedi. E' un'anticipazione della teoria che il fattore economico è un elemento preminente nei conflitti umani e che la storia degli uomini è una storia di lotte di classe e, nel caso presente, fra la classe dei contadini e quella dei pastori? Sarebbe esagerato senza dubbio fare dell'Autore del *Midrash sulla Genesi* il precursore, per virtù d'intuito e non di scienza, del marxismo. Ma è degno di nota il fatto che si sia dato alla prima contesa umana un substrato così materiale e un movente d'ordine prettamente economico.

La concezione eccessivamente materialistica del Midrash è temperata dall'opinione di un altro dotto che dice: ambedue i fratelli ebbero eguale porzione di terreni e di animali, ma vennero a lite per un motivo tutto ideale, religioso, che con un grosso anacronismo si riferisce a uno stato di cose molto posteriore, ognuno pretendendo che il Tempio dovesse venir costruito sul suo terreno.

Le guerre di religione sarebbero dunque nate molto prima dell'era cristiana. Comunque sia, anche la religione è stata purtroppo pretesto o ragione di lotte feroci e mortali.

Si è voluto vedere nella tragica vicenda di Caino ed Abele un'eco della rivalità fra la classe dei contadini e quella dei pastori e un esempio della preferenza che la Bibbia darebbe ai secondi. I patriarchi erano tutti pastori ed erano pastori il re David e il profeta Amos. Nei Proverbi (XXVII, 24) si raccomanda d'aver cura del gregge che dà più sicuri e più pregiati prodotti della campagna. Geremia (XXXV, 6-10) fa le lodi dei Rechabiti che non costruivano case, non seminavano, non piantavano vigne e abitavano nelle tende. La vita del pastore sembrava più spirituale, più idealistica, meno brutale, meno rozza di quella del contadino legato alle zolle della terra. La vita della tenda, mettendo gli uomini in più facile e costante rapporto gli uni cogli altri e procurando loro grandi ozi, era una scuola di poesia, di riflessione, di contemplazione più della vita sedentaria e poco socievole dell'agricoltore.

La pena che colpisce l'omicida è il vagabondaggio senza tregua sulla terra, l'esistenza inquieta dell'uomo perseguitato dal rimorso che non può trovar pace mai, in nessun istante, in nessun luogo. La sua vita sulla terra sarà una maledizione, sarà una vita di privazioni, di stenti, di fame, senza speranza di riposo. Ma egli teme un destino ancora più atroce (se c'è qualcosa di più atroce che l'eterna fuga dell'uomo inseguito dal rimorso) cioè teme che qualcuno lo uccida, chiunque esso sia. La vita gli è cara più di tutto. Chi sa? forse spera in una

attenuazione della pena, mentre la morte sarebbe la fine senza speranza. L'assicurazione che gli viene fatta, che il suo uccisore sarà severamente punito, pare che calmi le sue inquietudini; sicchè egli, col marchio che deve distinguerlo e sottrarlo al tempo stesso all'altrui vendetta, comincia il suo vagabondaggio sulla terra. L'episodio di Caino è il simbolo e l'esempio della vita feroce di quelle genti primitive presso le quali l'omicidio e la vendetta del sangue erano atti comuni e la forma consueta di quella che per loro era la giustizia. L'autore sacro vuole condannare l'una e l'altra e lo fa con un esempio pratico più efficace di qualunque norma. Quanto il capitolo dice poi di Caino fa l'effetto di uno strano enigma che non si può sciogliere se non immaginando che nella narrazione si sia volutamente saltato qualche particolare e che al reo fosse stata condonata la pena o tramutata in una specie di confino, come quello che la successiva legislazione mosaica imponeva all'omicida involontario. Poichè questo reo di fratricidio, condannato ad errare perpetuamente per le vie del mondo disabitato e a non trarre dalla terra, che per lui sarà irrimediabilmente sterile, alcun alimento, finisce collo stabilirsi (*va-jéshev nel paese di Nod* (Cap. IV, 16), in un luogo non identificato di quel nome. Si è voluto intendere la frase come volesse dire: *si stabilì o abitò in una terra di vagabondaggio (terra vagationis)* cioè — dice il Cassuto « la sua non fu mai una dimora stabile, ma fu un errare continuo da un luogo all'altro », come se il paese avesse preso il nome da colui che ci viveva ramingo, dai confinati che vi risiedevano. Ma si può chiamare *dimorare, abitare, risiedere*, come significa il verbo, l'errare continuo, implacabile da un luogo all'altro? E un paese d'esilio o una terra di confino in cui uno è condannato a stare (*va-jéshev*) si può chiamare veramente luogo di vagabondaggio? Il Midrash (*Bere-shith rabbà*, XXII) dice che Caino, dopo l'assicurazione datagli che nessuno lo avrebbe ucciso, si allontanò — tutto contento — dalla presenza del Signore. Al padre Adamo che, avendolo incontrato, gli aveva chiesto: « Ebbene, com'è andato il tuo processo? » egli rispose: « Ho fatto penitenza e mi sono riconciliato ». Non più dunque la vita incerta e turbinosa dell'uomo che non sta mai fermo, ma qualche cosa di meno duro; tanto è vero che egli ebbe presto un figlio, Chanoch, dopo la cui nascita intraprese la costruzione di una città a cui dette il nome del suo primogenito. Non si costruisce una città quando si è condannati a condurre una vita errabonda. Qualche interprete (Cassuto) ha voluto attribuire la costruzione della città al figliolo, anzichè al padre, ma ci sembra che a questa tesi si opponga la sintassi della frase dove il costruttore che ha dato alla città il nome del proprio figliolo non può essere che Caino, come vogliono i commentatori più autorevoli (*Midrash, Rashì, Ramban, S. D. Luzzatto*). La frase dice precisamente così: « Caino conobbe sua moglie, la quale rimase incinta e partorì Chanoch; egli intraprese la costruzione di una città a

cui pose il nome di suo figlio Chanoch » (IV, 17). Il fratricida condannato ad errare per le solitarie campagne e per i boschi è il primo a costruire quelle dimore stabili dell'umanità sedentaria che sono le città, colle loro case di pietra e colle loro mura così invisibili alla predicazione profetica. « Con Caino comincia una nuova fatica (*eine neue Bestreb-ung*): la città. Sbarazzato dal suolo, sbarazzatosi di Dio, che cosa gli rimaneva? Gli rimaneva se stesso, il fondo delle forze e delle capacità spirituali che l'uomo porta nella sua personalità. Da ciò derivò come una conseguenza naturalissima la costruzione della città. E' profondamente caratteristico che la prima vita cittadina sia cominciata con Caino. Data la necessità di costruire un avvenire a suo figlio, non gli restava altra via che cominciare a edificare la città » (S. R. HIRSCH, *Commento alla Genesi*).

Il resto del capitolo IV è un breve elenco della discendenza di Caino e delle prime invenzioni ed arti delle genti umane sedentarie: la lavorazione del ferro e del rame, gli strumenti musicali, la pastorizia, la costruzione di tende per la custodia del gregge e l'allevamento del bestiame: cominciano le opere della civiltà umana, del progresso tecnico, delle società costituite. Il capitolo termina colla notizia del terzo figlio, Sheth, nato ad Adamo ed Eva dopo i due primi, ai quali era toccata così triste sorte.

Il cap. V riprende la storia della creazione dell'uomo e registra la genealogia delle famiglie umane da Adamo fino a Noè, colla età di ciascuno dei dieci capostipiti. Il cap. VI riferisce le unioni avvenute in quei tempi remoti, coll'aumentare della popolazione femminile, fra i *benè ha-Élohim* (angeli?) e le belle figlie degli uomini. Si tratta evidentemente di un mito antico perpetuatosi nella tradizione di Israele e registrato qui nei suoi ultimi echi. Come gli eroi o semi-dei della leggenda cananea ed ellenica che erano esseri umanamente superiori per lignaggio e robustezza, così sono pure i *nefilim* (giganti) e i *ghibborim* (eroi) del verso 4, nati da quelle unioni inconsuete. Con questa differenza che i prodotti di questi connubi non furono per l'ebraismo considerati semi-dei ed immortali ma, come tutti i nati da donna, creature caduche e destinate ad una vita breve nella loro carne che, per origine materna, era mortale. « Iddio disse: Il mio spirito non perdurerà, non resterà perpetuamente nell'uomo, in quanto è pur sempre fatto di carne, e la sua vita non oltrepasserà d'ora in poi i 120 anni ». Si è voluto correggere il mito pagano negando a quegli spuri prodotti del connubio anormale qualsiasi carattere sovrumano e, mentre prima, pur non avendo conquistato l'immortalità, avevano vissuto a lungo, qualcuno oltre i 900 anni, ora è negata agli uomini anche questa longevità e il corso della loro esistenza terrena è limitato ai 120 anni, per poi, in tempi più tardi, oltrepassare appena i 70 (*Salmi*, XC, 10).

La *parashàl* si chiude con un severo giudizio sulla specie umana di quell'epoca. L'uomo d'allora parve per i suoi vizi irrimediabilmente perverso, fondamentalmente marcio, afflitto da una incorreggibile malvagità. Fu questa la triste constatazione che dovette fare la divinità; constatazione che, espressa in linguaggio umano quale è il nostro, dovette essere cagione di grande disinganno e dolore per il Signore Iddio. L'uomo aveva deluso l'aspettativa del suo Creatore che, avendolo dotato di intelligenza e di libertà e fatto capace di scegliere fra il bene ed il male, doveva ora constatare quale cattivo uso egli avesse fatto delle sue doti superiori e come avesse macchiato e deturpato la immagine divina impressa sul suo volto e il divino spirito che ne aveva animato le carni. L'uomo possedeva tutte le premesse e presentava tutte le condizioni favorevoli per una esistenza onesta e felice. Il giudizio divino non deve essere interpretato, come fanno alcuni commentatori anche dei maggiori (*Ibn Ezra, Ramban*), come d'una organica inclinazione al male, come di un cattivo istinto connaturato nell'uomo (*tholedah asher notzeràh lo*, dice Ibn Ezra, che viene tradotto dal suo chiosatore S. Z. Netter col tedesco *angeborener Trieb*) di cui egli sarebbe in sostanza la vittima innocente, ma lo *jétzer machshevòth libbò* (VI, 5) è tutto ciò che l'uomo pensa, è tutta la sua attività mentale, sono le sue idee, le sue immaginazioni, il frutto ed il prodotto del suo intelletto che sono proclivi al male più che al bene; non che il cuore umano — come nota S. D. Luzzatto — sia perverso per natura, ma sono i suoi pensieri che sono cattivi fin dalla puerizia, senza che ciò sia naturale e necessario in lui. Data questa constatazione non certo ottimistica, non poteva esserci altro rimedio che purgare l'umana società di tutti i suoi componenti corrotti, lasciando sussistere, per la continuazione della specie che si sperava migliore perchè ne aveva la possibilità, gli elementi più onesti e degni di vivere che esistevano anche allora. Noè è il giusto destinato a sopravvivere alla catastrofe universale. La funzione e la capacità che gli sono attribuite dimostrano che l'uomo può essere onesto e giusto se vuole. « Vedi quello che ho scoperto — diceva Koheleth (VII, 29) — che Iddio ha fatto l'uomo diritto; ma che sono gli uomini quelli che vanno a cercare infiniti artifici » cioè una quantità di macchinazioni stolte e malvage.

*www.torah.it*