

Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento
alla Torà

*Parashat
Noah*

digitalizzazione a cura di
www.torah.it
Gerusalemme, 5778, 2018

PARASHÀH II - NÒACH

(Genesi, VI, 9 - XI, 32)

Il diluvio universale - La torre di Babele

Noè, unico giusto in mezzo all'umanità corrotta, riceve da Dio la notizia della sentenza di morte e di distruzione di tutti gli animali che avevano empito di vizio la terra. Da questo universale cataclisma si sarebbe salvata la famiglia del pio patriarca, a cui si consigliava perciò di costruire un grande barca capace di ospitare due esemplari di ogni specie animale « impura », maschio e femmina, e sette coppie di animali « puri ».

Dopo che Noè ebbe terminato la costruzione dell'arca ed ebbe accolto nei suoi ampi fianchi le schiere degli animali esistenti, cominciò il « diluvio » che durò ininterrotto per quaranta giorni e quaranta notti. Sotto quella pioggia annegarono tutti gli esseri, uomini e bestie, che non avevano trovato rifugio nell'arca. L'acqua cominciò a decrescere dopo 150 giorni e l'enorme casa galleggiante si posò sui monti di Ararat. Prima di uscire a rivedere il sole e la terra, dopo tanta ansiosa clausura, Noè mandò fuori dalla finestra dell'arca prima un corvo, che fece però ogni volta ritorno avendo trovato ancora il mondo sotto l'acqua e il fango, e poi per tre volte una colomba, la quale la seconda volta tornò portando nel becco una foglia d'olivo e la terza volta non fece più ritorno. La terra aveva ripreso il suo aspetto, per cui Noè poté uscire e ringraziare Dio d'averlo salvato in quella totale morte degli esseri.

La condanna dovette sembrare o troppo severa o inutile per la correzione degli uomini, sicché Dio promise a Noè che non avrebbe mai più mandato il diluvio sulla terra.

Uscito dall'arca, Noè riprese il lavoro dei campi e piantò la prima vigna. Poi, fatto il vino, si ubriacò e si coricò tutto nudo nella sua tenda. Cam, il figlio minore, avendolo veduto in così sconcio stato, chiamò i fratelli Sem e Jefet, perchè assistessero all'impudico spettacolo, ma essi, mossi da rispetto filiale e cammi-

nando a ritroso, coprirono le nudità paterne per cui si meritavano la riconoscente benedizione del padre.

S'iniziava così una nuova, seconda umanità, di cui la *parashàh* fornisce i dati genealogici colle varie stirpi e popolazioni derivate dai tre figli di Noè. Fra i personaggi di quella nuova storia viene ricordato Nimròd, grande cacciatore al cospetto di Dio e, fra i fatti più notevoli, la costruzione della Torre di Babele con cui quelle temerarie genti primitive pensavano di dar la scalata al cielo. Ma la confusione linguistica gettata fra gli audaci costruttori li costrinse a desistere dall'impresa e a disperdersi sulla terra.

La *parashàh* si chiude con la genealogia di Sem, colla quale si giunge ad Abramo, capostipite della gente ebraica. E comincia così la vera storia del popolo.

Per quale ragione Noè meritò il favore di Dio il quale lo escluse dalla condanna pronunziata contro tutta l'Umanità del suo tempo? Per meriti d'ordine unicamente morale. Noè è descritto come « uomo giusto (*zaddiq*), integro (*thamim*), in mezzo ai suoi contemporanei », come uomo che « camminava con Dio » (Cap. VI, 9). C'è però nel laconico ritratto del patriarca una parola che può essere, ed è stata infatti, interpretata in due sensi, laudativo l'uno, limitativo e restrittivo l'altro per quanto riguarda le sue virtù assolute o relative. « Fra i suoi contemporanei » può voler dire: o che, nonostante la corruzione generale e il vizio imperante, egli aveva saputo mantenersi onesto e il libato — ciò che sarebbe un magnifico elogio — oppure che, relativamente all'abietto stato di immoralità della gente del suo tempo, egli doveva dirsi virtuoso — ciò che sarebbe una nota sufficiente di buona condotta, ma niente di più. Può anche essere che lo storico non abbia voluto dare alcun rilievo speciale nè in un senso nè nell'altro a quella parola ed abbia voluto far sapere soltanto che Noè era la sola persona onesta in quel tempo e fra quella gente (*Ramban*), senza attribuire un senso di elogio assoluto o di biasimo relativo alla notizia storica obiettiva. La alternativa fra le due diverse interpretazioni è stata oggetto di discussione da parte di due dotti del III secolo. Rabbì Jochanàn diceva che « nella sua generazione » vuol dire che Noè era una persona a modo per il suo tempo e non sarebbe stato tale per altri tempi meno viziosi. Resh Laqish invece intendeva che, se Noè era riuscito ad essere onesto fra gente così perversa, tanto più lo sarebbe stato in una società meno corrotta. R. Haninà illustrava con un esempio o paragone (*mashal*) l'opinione del primo sapiente, dicendo che il caso di Noè era simile a quello d'una botte di vino che fosse stata posta in una cantina, in mezzo a recipienti di aceto, dove l'odore del vino si diffonde per cagion di contrasto più gradito che se fosse in altro luogo. R. Oshajà illustrava pure con un esempio l'interpretazione del secondo interlocutore, paragonando Noè ad una boccetta di profumo che se emana un odore gradito in mezzo alle im-

mondizie, tanto più sarebbe fonte di godimento ai sensi quando si trovasse in una bottega di profumiere.

Le note caratteristiche (*zaddiq thamim*) attribuite a Noè sono infatti talmente alte che non ci può esser alcun dubbio sulla sua perfetta virtù anche in senso assoluto. Il termine *zaddiq* è tradotto nei versi che si riferiscono a Noè (VI, 9; VII, 1) probo, onesto, pio, giusto, religioso, uomo che osserva scrupolosamente le leggi divine, ma l'attributo di *zaddiq* è dato nella Bibbia perfino a Dio e quindi designa una perfezione morale eccezionale (*Deuter.*, XXXII, 4; *Salmi*, CXIX, 137; CXLV, 17; *Geremia*, XII, 1; *Giobbe*, XXXIV, 17).

Nel caso di Noè esso è poi rinforzato dall'altro aggettivo *thamim* (come in *Giobbe*, XII, 4) che può essere o un'opposizione del primo, quasi un avverbio, o un secondo attributo; e *thamim* vuol pure significare integro, perfetto, onesto, irreprensibile, ed è la virtù proposta ad Abramo da Dio stesso (*Genesi*, XVII, 1). Sicchè Noè possiede già quelle doti morali ideali che dovranno distinguere i figli d'Israele e primo di tutti Abramo loro capostipite. Noè è, insieme con Daniele e con Giobbe, « uno di quei tre giusti che, grazie alla loro giustizia, si salvarono nella generale rovina » (*Ezechiele*, XIV, 14, 16, 18, 20).

Noè era un onest'uomo che « camminava con Dio ». La frase si legge due volte nel capitolo precedente (V, 22, 24) riguardo a Chanoch che aveva chiuso prematuramente la sua vita a 365 anni ed era poi scomparso, avendolo Dio « preso con sé », ed è ripetuta come esortazione ad Abramo novantenne (*Genesi*, XVII, 1). L'ebraico dice « andare dietro al Signore » (*Deut.*, XIII, 15) « camminare col Signore » (*Genesi*, VI, 9) « camminare davanti al Signore » (*Genesi*, XVII, 1) per significare la onesta e retta condotta, il procedere sulla diritta via della giustizia, della carità, della verità, qual'è la via del Signore (*Geremia*, IX, 22). Benamozegh interpreta le tre frasi filosoficamente così: « Quando si dice « andare dietro Dio » si vuol intendere che Dio è il primo logico, morale ed estetico; « andare con Dio » significa che Egli è mezzo e relazione universale; « andare avanti Dio » vuol dire che Egli è il fine ed il corollario » (BENAMOZEGH, *Dio*, p. 158).

Se qualche dubbio sulle virtù assolute o relative di Noè ci poteva essere in base ai primi attributi conferitigli, l'affermazione che egli « camminava con Dio » toglie qualunque incertezza sull'eccellenza irreprensibile della sua condotta. La divina giustizia, decisa a cancellare dalla terra il vizio ormai incorreggibile mediante una lunga e dirotta pioggia che affogasse uomini ed animali, non poteva coinvolgere nella punizione e nella morte l'uomo virtuoso. E il privilegio della salvezza nell'universale disastro gli viene annunziato da Dio e motivato appunto colla sua condotta onesta « perchè te io ho veduto *zaddiq* in questo secolo ». Un criterio analogo verrà seguito più tardi nella catastrofe che colpirà le città peccatrici al tempo di Abramo ed in cui ebbero salva la vita Lot e la sua piccola famiglia (*Genesi*, XVIII-XIX). L'uomo

onesto, dunque, sfugge alle sventure che colpiscono, per ragione di giustizia, le città e le società umane. Si deve dire perciò che chi perisce nelle catastrofi della natura o della storia, nei terremoti e nelle guerre, è peccatore? E chi si salva è un giusto? E' un grave e forse insolubile problema. L'autore del poema di Giobbe, che ha tentato di risolverlo biblicamente, non c'è riuscito, nonostante l'impegno che vi ha messo, nonostante l'altezza della dialettica con cui ha sviscerato il tema e l'audacia quasi sacrilega della sua requisitoria, la quale si conclude con l'umile sottomissione finale del protagonista alla tesi dell'impenetrabile mistero, dopo che l'eroe piagato ha avuto l'ardire di esporre con ribelle amarezza gli eventi tragici della storia (*shot*), le epidemie e le guerre che si abbattono da un momento all'altro (*pihom*) sugli uomini e travolgono, ironia della sorte, anche gl'innocenti (*neqim*) come se la divina provvidenza aggiungesse al danno anche le beffe alla loro ingenua fede (*Giobbe*, IX, 22-24).

Noè ha dunque l'ordine di costruirsi un'enorme barca, di cui gli vengono indicati i piani, le misure e i materiali, colle istruzioni intorno alla popolazione di animali e alle vettovaglie che avrebbe dovuto collocarvi. La storia non dice come fosse considerata dai contemporanei di Noè quella insolita costruzione. Certo dovette suscitare in loro qualche meraviglia. La leggenda rabbinica tenta di colmar la lacuna e racconta in nome di Rabbi José che per il corso di 120 anni Dio andò invitando gli uomini al pentimento, alla conversione al bene, ma senza frutto alcuno, dopo di che comandò a Noè di provvedere alla sua salvezza colla costruzione dell'arca. Dio non avrebbe, nella sua longanime indulgenza, mandato quel flagello sugli uomini senza averli prima avvertiti, redarguiti, minacciati e non già — come diceva Giobbe sotto la spinta delle sue atroci sofferenze — colpendoli *da un momento all'altro*. Noè prese le cose alla larga e cominciò intanto a piantar cipressi e a chi gli domandava a che cosa gli sarebbero serviti, diceva la verità, cioè che gli dovevano servire per la costruzione dell'arca. All'udire quella che pareva una fantasia o una fandonia, la gente rideva di lui e del diluvio. Intanto il buon patriarca badava a innaffiare le giovani piante che crescevano rigogliose. E la gente ripeteva la domanda e rideva di lui, dei cipressi, dell'arca e del diluvio. Poi Noè tagliò gli alberi e cominciò la costruzione della barca, non senza rinnovare gli avvertimenti, le esortazioni, le minacce, finchè Dio, vedendo che il pentimento tardava a venire, si decise a mandare il diluvio, sette giorni dopo che la piccola famiglia umana e le coppie o i gruppi di animali si furono rifugiati nella casa galleggiante. Noè aveva 600 anni ed era il giorno 17 del II mese dell'anno (*Nisàn* o *Tishri* cioè Maggio oppure Novembre), quando « tutte le sorgenti del grande abisso irruperono dalle loro chiuse e le finestre del cielo si spalancarono » (VII, 11). Secondo la cosmogonia antica c'erano le acque su-

periori e quelle inferiori ed ora i due chiusi oceani irrompevano dalle fonti sotterranee e dai serbatoi celesti a inondare la terra e a uccidere il mal seme d'Adamo. Noè uscì dall'arca il 27 del mese secondo (*Ijâr* o *Heshvân*, Giugno o Dicembre) del suo 601 anno di età.

Egli dovette provare un'immensa gioia per esser sopravvissuto alla catastrofe e rese lode a Dio per la grazia ricevuta, erigendo il primo altare di cui parli la nostra storia e offrendo olocausti di bestie e d'uccelli. Ma la lunga prigionia nell'arca, sotto la enorme pioggia, e la vista della terra desolata e vuota dovettero fare nel suo animo una impressione di grande tristezza.

Perciò dovette esser di conforto al suo animo l'annuncio e la promessa di Dio che mai più il diluvio sarebbe venuto a sommergere gli animali che sono in terra. La ragione di questo impegno di Dio non suona però nè piacevole nè onorevole per la povera umanità. « Io mi sono accorto — disse Dio fra sè — che l'uomo è un essere incorreggibile e moralmente perverso », ripetendo così il giudizio dato prima del diluvio e della condanna (VI, 5). Sperava forse Dio che, dopo la catastrofe, sarebbe sorta una migliore specie umana e la storia avrebbe insegnato alle genti nuove ad esser più buone e aveva invece dovuto convincersi che nessuna lezione e nessun esempio erano capaci di incamminare l'uomo sopra una strada migliore e quindi che qualunque punizione sarebbe stata inutile e non era giusto che, per causa di quella creatura irrimediabilmente rea, fossero colpiti tutti gli altri esseri viventi? (VIII, 21). Comunque sia, Dio decideva di non colpire più la terra per causa dell'uomo (perchè altrimenti sarebbe stato necessario mandare il diluvio periodicamente, facendone quasi un'istituzione permanente della natura) e di permettere che le stagioni normali si avvicendassero regolarmente, senza catastrofiche rivoluzioni o mutamenti improvvisi: cioè che in avvenire, per tutte le età, ci sarebbero state sempre la stagione della semina e quella della mietitura, il freddo e il caldo, l'estate e l'inverno, il giorno e la notte. La lunga e interminabile pioggia aveva sconvolto l'ordine delle stagioni e impedito le opere campestri, che devono esser fatte in una data epoca dell'anno e ad una conveniente temperatura, ed aveva oscurato il cielo da parer sempre buio anche a mezzogiorno. Secondo il Talmud sono indicate nel testo le sei stagioni dell'anno, coll'antichissima denominazione e successione e della durata di due mesi ciascuna: cioè l'epoca della semina (*zéra*) da metà Tishri a metà Kislév e poi, in successione regolare, due mesi dell'inverno (*chòref*) e due mesi del freddo (*qòr*), due mesi della mietitura (*qazir*) e due mesi dell'estate (*qàiz*) e finalmente due mesi di caldo (*chom*). La stagione del *qòr* (freddo) sarebbe distinta da quella del *chòref* (inverno) per essere più rigida e andrebbe da metà Shevât a metà Nisàn; il *qàiz* (estate) sarebbe l'epoca della raccolta dei fichi che si mettono a seccare all'aria aperta ed il *chom* (caldo) ne indicherebbe l'ultima fase, da metà Av a metà

Tishri, quando la temperatura è più torrida (*Rashù*). Ibn Ezra ci vuol vedere le quattro stagioni dell'anno e cioè: la stagione della semina (autunno?) e quella della mietitura (primavera?), la stagione invernale designata coi due termini di freddo (*qòr*) e d'inverno (*chòref*), l'uno il principio e l'altro la fine, come l'estate sarebbe designata coi due termini di *qàiz* e di *chom*, indicanti l'uno il principio e l'altro la fine della stagione calda. Ma forse non si tratta che di denominazioni generiche, adattabili a tutti i climi ed a tutti i cieli.

Una tavoletta scoperta nel 1908 a Gezer e che è fatta risalire da alcuni all'XI Secolo av. E. V., da altri al VII e al VI, porta inciso una specie di calendario agricolo in cui le stagioni dell'anno sono indicate in base ai lavori campestri. Esse sono: il mese della raccolta, il mese della seminazione (il *zéra'* della Genesi), il mese della seminazione tardiva, il mese della raccolta del lino, il mese della mietitura dell'orzo (il *qazir* della Genesi), il mese della raccolta ultima e generale, il mese della potatura delle viti, il mese delle frutta estive (il *qàiz* della Genesi); le prime tre stagioni od operazioni e la settimana corrispondenti a due mesi ciascuno, le altre quattro della durata di un mese solo (vedi D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Firenze, 1934, pagg. 1-2).

Per tornare al diluvio, molti critici sono propensi a vedervi un racconto mitologico, anziché un evento storico. Le storie che narrano di antichi diluvi si trovano presso popoli di varia origine; più vicino al racconto biblico è il mito babilonese, dove si parla pure di una barca nella quale si rifugia la famiglia umana che dev'essere salvata e ci sono pure la colomba e il corvo, ma dove l'analogia è tutta esteriore. « La storia babilonese è politeistica e non ha contenuto morale. Il diluvio ebraico, a differenza di quello babilonese, è la proclamazione dell'eterna credenza che la base della società umana è la giustizia e la società che ne è priva merita di perire e inevitabilmente perisce ». (J. H. HERTZ, *Il Pentateuco con traduzione inglese* - Londra, 1947, pag. 197-8). Il Hertz riporta pure il giudizio del Gunkel, secondo il quale il parallelo babilonese non serve ad altro che a dar rilievo alla grandezza unica del monoteismo ebraico, che è riuscito a purificare e trasformare i caratteri più repugnanti dell'antica tradizione intorno al diluvio. Per gli psicanalisti Freud e Rank il mito del diluvio, così diffuso fra gli uomini, non sarebbe altro che l'espressione universale della nascita del mondo.

A Noè, padre della seconda specie umana, Dio ripeteva la benedizione e l'augurio che aveva già fatto al primo uomo, dandogli la signoria su tutti gli animali della terra, dell'acqua e del cielo, colla differenza che gli veniva permesso di servirsene come alimento, mentre a Adamo era stato concesso di cibarsi soltanto dell'erba della campagna. Ma se è permesso uccidere gli animali a scopo di alimen-

to, è però dichiarata sacra e intangibile la vita umana, della cui uccisione viene resa responsabile perfino la bestia che la abbia commessa. (*Genesi*, IX, 5; vedi *Esodo*, XXI, 28). L'omicida è reo di morte, perchè egli distrugge un essere creato a immagine di Dio. La santità della vita umana è accentuata con eccezionale vigore e con una serie di ripetute proposizioni, per tre versi consecutivi, che devono rendere degno di orrore l'omicidio.

La tradizione ebraica ha scoperto nei primi capitoli della Genesi e nella storia del diluvio i sette precetti dei figli di Noè, cioè la legislazione morale-giuridica fondamentale delle società umane, la quale prescrive: 1) la costituzione dei tribunali (non potendosi lasciare all'arbitrio dei privati o delle folle la condanna dell'omicida); 2) il divieto della bestemmia; 3) il divieto dell'idolatria; 4) il divieto dell'incesto; 5) dell'omicidio; 6) del furto; 7) e finalmente la proibizione di strappare un membro ad un animale vivo. Quest'ultimo articolo 7 è dedotto, con una sottile ermeneutica, dal verso 4 del capitolo IX che proibisce di « mangiar la carne colla sua vita », cioè col suo sangue, per cui il divieto ha un duplice contenuto, quello principale di non cibarsi del sangue, perchè esso costituisce l'essenza vitale (*néfesh*) dell'animale (v. *Levitico*, XVII, 11, 14; 26; *Deuter.*, XII, 23), e quello di non mutilare con un atto di crudeltà qualunque essere vivente, ciò che è designato con la formula tradizionale di *éver min ha-chaj* (membro da un essere vivente). Gli altri articoli, ad eccezione dell'articolo 5 che risulta dal discorso fatto a Noè in cui è vietato esplicitamente l'omicidio, sono dedotti mediante il metodo dialettico caro ai Farisei da altri passi della Genesi. Le fonti bibliche a cui si possono attingere le norme della condotta morale universale sono indicati con minor uso di sottigliezza dal Benamozegh. Egli scrive che la nozione di un Dio unico (art. 3 della legge noachide) risulta dalla rivelazione stessa che Egli fece alle genti primitive; che l'interdizione delle unioni incestuose (art. 4) può ricavarsi senza difficoltà dalla storia della creazione della donna e della istituzione del matrimonio (*Genesi*, II, 22-24); che la proibizione del furto (art. 6) esiste in germe nella distinzione fatta da Dio ad Adamo fra le cose di cui gli è consentito l'uso e quelle che gli sono vietate (E. BENAMOZEGH, *Scritti scelti; I precetti della Legge noachide o universale*, p. 155). Il divieto della bestemmia è un corollario ineccepibile della credenza in Dio, allo stesso modo che una società umana bene ordinata non può esimersi dalla costituzione di una magistratura giudicatrice. Coi precetti noachidi l'Ebraismo ha dato una dimostrazione eloquente dell'universalismo della sua idea. « L'universalismo dei precetti divini si manifesta nell'idea della primitiva rivelazione ai *bené Noach*, che racchiude i principi fondamentali dell'etica validi per tutti quanti i popoli » (J. GUTTMANN, *Ha-filosofia shel ha-Jahadùth*, 1951, pag. 36).

Iddio dunque contrae un patto (*berith*) colla famiglia umana superstite, patto valevole per i suoi discendenti d'ogni epoca e luogo, per cui il diluvio non verrà più a distruggere le vite animali, in modo da estendere così a tutti i successori di Noè quella salvezza promessa già a lui col precedente patto (*Genesi*, VI, 18). Pegno della permanente validità di questa promessa sarà l'arcobaleno, segno mnemonico per la mente divina, secondo lo stile antropomorfo dell'antico testo. Il discorso con cui Dio s'impegna a non ripeter mai più la terribile condanna ha una grande solennità ed ampiezza. « Ecco, ora io stabilisco il Mio patto con voi e col vostro seme dopo di voi e con ogni vivente creatura ché è con voi, volatile e animale, e con qualsiasi bestia della terra esistente insieme a voi, con tutti coloro che escono dall'arca, con ogni essere vivente della terra. Io stabilisco con voi questo Mio patto: che nessuna creatura sarà mai più troncata dall'acqua del diluvio e che il diluvio non verrà più a distruggere la terra. Dio disse: questo sarà il segno del patto che Io stabilisco tra Me e voi e con ogni anima vivente che si trova insieme a voi, per tutti i secoli, in perpetuo; Io cioè colloco il Mio arcobaleno quale segno del patto fra Me e la terra; quando Io stenderò le nubi sulla terra e l'arcobaleno comparirà tra le nuvole, Io ricorderò il Mio patto intervenuto fra Me e voi, patto valevole per ogni anima vivente di qualsiasi creatura, per cui l'acqua non verrà più come un diluvio a distruggere ogni creatura. L'arcobaleno apparirà tra le nuvole ed Io, vedendolo, Mi ricorderò del patto eterno intervenuto tra Dio ed ogni anima vivente di qualsivoglia creatura che è sulla terra. E Dio disse a Noè: Questo è il segno del patto che Io ho stabilito fra Me ed ogni creatura che è in terra » (*Genesi*, IX, 8-17).

E' chiaro che l'arcobaleno, quale fenomeno naturale di rifrazione della luce, preesisteva al diluvio e non fu una nuova creazione. Nachmanide (R. Moshé ben Nachman 1195-1270) scrive nel suo commento a *Genesi*, IX, 12: « Dobbiamo credere a quanto sostengono i Greci che l'arcobaleno è prodotto dai raggi solari che si rifrangono nell'aria umida; il testo infatti ha il verbo al passato (*natatti*, che vuol dire: io ho posto) e non al presente (*ani nothèn*) e va inteso così: l'arco che Io ho posto sulle nuvole fino dal giorno della creazione sarà da oggi in poi quale segno del patto concluso fra Me e voi ».

L'episodio dell'ubriachezza di Noè e del diverso comportamento dei tre figliuoli dà origine alla maledizione di Canaan, figlio di Cam, che aveva mostrato così poco rispetto per il padre. Pare che autore dell'atto irriverente fosse stato il nipote (*benò ha-qatàn*, come in francese *petit fils*) Canaan, progenitore di quelle nemiche genti idolatre, di quella razza servile e degenerata che furono gli abitanti del paese destinato agli Ebrei. Alla condanna dei discendenti di Cam fa riscontro l'augurio fatto ai discendenti degli altri due figliuoli, Sem e Jefeth, di essere solidali nelle opere della civiltà e della pace. « Jefeth progenitore dei

popoli indo-europei o ariani riceve la benedizione di prosperità mondiale e di esteso dominio; egli avrebbe dovuto *abitare nelle tende di Sem*, cioè dovevano sussistere amichevoli relazioni fra le razze semitiche e quelle giapetiche. E' la prima delle previsioni universalistiche che la Scrittura fa riguardo al giorno in cui cesserà l'inimicizia fra le nazioni ed esse saranno unite nel riconoscimento del Dio d'Israele. La parola *Jefeth* può significare pure bellezza. I rabbini concepivano la bellezza come una categoria della purità; l'augurio fatto a Jefeth era che la bellezza della Grecia dimorasse nelle tende di Sem » (J. H. HERTZ, *Commento al passo*).

Il capo X traccia la genealogia delle varie genti discese dai tre figli di Noè. Sono nomi di progenitori delle popolazioni giapetiche che abitarono più tardi le terre dell'Asia Minore, le isole dell'Egeo, i paesi lungo le rive del Mar Caspio, dei popoli camiti che ebbero sede in Egitto, nell'Etiopia, nella Libia, nella Fenicia e nella Palestina, nella Siria e nel Libano; e dei semiti d'Assiria, di Mesopotamia, d'Arabia. Tutte queste genti parlavano una medesima lingua, uniforme in tutto e per tutto, qualunque fosse la loro sede. C'era in quelle società umane unità di sangue (erano tutti discendenti da uno stesso uomo, Noè) ed unità di lingua. Era un'umanità ideale che aveva uno stesso progenitore, un solo Dio ed una medesima lingua. Come mai sorsero poi tante e così diverse favelle? Forse il mito della Torre di Babele voleva rispondere a questo problema. Sembra che, partendo verso occidente, dalle montagne dell'Ararat dove si era posata l'arca, quelle antiche famiglie si stabilissero in quella pianura di Shinàr dove Nimrod, gran cacciatore di animali e conquistatore di terre, aveva fondato il suo impero (*Genesi*, X, 10). Era la terra di Babilonia. Forse già stanchi di andar in cerca di nuove sedi, pensarono di costruire una grande città con una torre la cui cima toccasse il cielo, e in quell'ampia vallata prender stabile dimora, anziché spargersi su tutta la terra, secondo l'ordine di Dio e il loro destino (*Genesi*, I, 28; IX, 1, 7). Erano i precursori dei grandi conglomerati urbani, coi loro enormi alveari di calcina, coi grattacieli spettacolosi che chiudono oggi una popolazione molto ma molto maggiore di quella che allora viveva sulla terra. Si sono immaginate le ragioni più fantastiche per quest'impresa temeraria: si è detto che quelle genti, avendo ancora nella mente il ricordo del diluvio e credendo che esso fosse stato prodotto dal crollo della volta celeste, pensassero di puntellarla con qualche solida costruzione onde evitare una seconda catastrofe; o si è attribuita l'idea di quel monumento ad ambizione di gloria, cioè al desiderio di legare il loro nome alla sua eterna grandezza e durata; o si è immaginato che essi volessero dare la scalata al cielo per detronizzare quel Dio di cui temevano il giudizio. « La scala fra il cielo e la terra è un'antica figura. In Egitto e in Babilonia funzione della scala o dei

gradini era di servir all'uomo quale mezzo per salire al cielo e diventare come Dio o era simbolo di ascesa al disopra di Dio. E' questa la funzione e il simbolo dei gradini della torre di Babele». (Vedi GUNKEL, *Genesis*, 1917, cap. 28; H. A. COOK, *The religion of Anc. Pal. in the Light of Archeologie*, 1930, p. 25; JECH. KAUFMANN, *Toledoth ha-emunah ha-israelith*, vol. II, p. 143, 411). La semplice vita e l'ingenua fantasia delle genti semitiche nomadi aveva orrore delle grandi città architettoniche della Caldea. Gli Ebrei che uscivano dall'Egitto erano rimasti spaventati dalla descrizione delle « città grandi e fortificate fino al cielo » (*Deuter.*, I, 28) fatta dagli esploratori al ritorno dal loro viaggio. « Quelle piramidi enormi, di cui sfuggiva loro lo scopo, generavano favole senza fine. Il nomade non capisce le grandi costruzioni e spiega tutte le rovine colossali con racconti puerili. La folle torre di Barsippa soprattutto doveva suggerir loro riflessioni bizzarre; la potenza dell'uomo spinta a quel punto non era un'ingiuria a Dio? I miti sull'origine di Babele rivestono una fisionomia ostile; Babele è una città d'orgoglio, un attentato contro Dio ». (RENAN, *Hist. d. peup. d'Israel*, I, p. 73, 78).

Qualunque fosse lo scopo dell'impresa, essa non aveva alcun carattere di necessità o di bontà, ma anzi era deprecabile perchè l'audacia e l'orgoglio umano che avevano potuto immaginare un disegno così folle, si sarebbero esercitati poi in chi sa quali empie azioni, se quella costruzione temeraria fosse stata condotta a termine. Bisognava rompere quella empia solidarietà d'intenti, bisognava sciogliere quella società d'ambiziosi che, trascurando i semplici doveri delle società umane, avevano abbandonato le campagne e si preparavano a disertare la terra. E poichè — come abbiamo detto — essi parlavano una medesima lingua e formavano quindi una sola gente, non c'era altro mezzo per impedire la continuazione dell'impresa se non di gettar in mezzo a loro lo scompiglio, togliendo loro la bella ma dannosa unità della favella. Non sembrerà un mezzo troppo radicale se si pensa quanto pericolose siano le alleanze fra le persone viziose, fra le clientele prepotenti, fra le classi sfruttatrici, fra le società corrotte, fra i popoli barbari, fra gli Stati imperialisti. Forse la discordia era già entrata fra le loro file, come accade spesso fra gli ambiziosi e i malvagi e la fine dell'unità della lingua non è che una figura per denotare la perdita dell'unità d'intenti e della concordia nel lavoro che avevano regnato in principio fra quelle folle. Non intendersi più, non capirsi l'un l'altro, parlare una lingua diversa, ha voluto sempre dire avere idee, propositi, scopi contrari. E la perdita dell'unità nella lingua, nella politica, nei costumi, nella fede, è considerata un male, una punizione, una condanna, come è un bene e un premio il ritorno all'unità, la riconquista della concordia nelle famiglie e fra le genti. Ed è questo l'ideale additato dall'Ebraismo agli sforzi umani, ideale che pare vada allontanandosi dall'orizzonte cruento della storia, invece che avvicinarsi ed avverarsi.

Anche oggi gli uomini costruiscono le città enormi, le torri alte fino al cielo, gli audaci, complicati strumenti con cui si valicano gli spazi infiniti, ma lo fanno con intenti che non sono ispirati alla concordia, che non sono indice dell'unità umana, ma della confusione delle lingue, delle idee, dei propositi che sconvolge l'Umanità, e che è un peccato, un castigo, una pena, un disastro. Così si deve interpretare la storia o il mito della torre di Babele. Per cui, pur tenendo conto del senso di sfiducia, di perplessità, di paura che nella mente ebraica dovevano suscitare le costruzioni architettoniche, segno d'orgoglio e d'ambizione e mezzo di oppressione, di sfruttamento, di schiavitù per le povere folle e monumenti di auto-glorificazione dei tiranni conquistatori, non si deve dire che questo giudizio pessimista rivela l'odio contro la civiltà da cui sarebbe stato mosso l'Autore sacro, per il quale ogni passo sulla via del progresso sarebbe stato un delitto seguito da una punizione immediata, che si concreta, come dice Renan (*Hist.*, II, 241) colla divisione dell'Umanità. « La folle impresa di Babilonia provoca la dispersione che è a modo suo un castigo, una caduta » (*id.*, p. 242). Era dunque un'impresa folle che non poteva meritare l'aiuto di Dio nè l'approvazione d'un sistema di idee morali e religiose come quelle che costituiscono il patrimonio sacro d'Israele.

Dopo il racconto della fallita impresa di Babele e la dispersione degli uomini su tutta la terra, il cap. XI riprende la genealogia di Sem, limitandola però a quella di uno dei suoi figliuoli, Arpachshad, perchè da lui discenderà Térach padre di Abramo, capostipite della famiglia ebraica. Abramo era nato in Ur della Caldea, dove si era sposato con Sarai e da dove era partito col padre e coi parenti, continuando il viaggio verso occidente già iniziato dai proavi dopo il diluvio. La famiglia era giunta a Charàn, città posta sulle grandi strade che conducevano dalla Mesopotamia al Mediterraneo, nel punto d'incrocio delle vie commerciali che venivano dalla Babilonia a mezzogiorno, da Ninive ad oriente e da Damasco a occidente. A Charàn si erano fermati e là Térach era morto. Così comincia la vera storia del popolo semitico degli ebrei, semitico perchè ebbe come progenitore Sem, chiamato (X, 21) padre di tutti i figli di Ever; ebraico o perchè discendente da questo Ever pronipote di Sem per cui Abramo verrà chiamato l'ebreo (*ha-ivri*) (*Genesi*, XXIV, 13) o perchè la famiglia veniva dalle regioni transeufratensi, dal di là del fiume (*me-éver hanahàr*). Giosuè (XXIV, 3), in un discorso tenuto in un'assemblea di anziani, di capi, di giudici, rievocando le prime origini del popolo, dice nel nome di Dio « al di là del fiume abitarono i vostri padri da tempo immemorabile, Térach cioè padre di Abramo e padre di Nachòr, i quali adoravano falsi dei. Io presi il padre vostro Abramo dal di là del fiume e lo condussi attraverso tutto il paese di Canaan ». E' la tradizione stessa riportata dalla nostra *parashah*. Un passo del Deute-

ronomio (XXVI, 5) e uno di Ezechiele (XVI, 3, 45) sembrano l'eco d'un'altra tradizione che ricongiungeva ad un ceppo arameo, emoreo e hittita l'origine della gente Ebraica. L'Ebreo che recava al Tempio le primizie dei suoi prodotti campestri doveva dire: « Un arameo nomade, sperduto fu mio padre » (e arameo o caldeo sono pressochè sinonimi); Ezechiele dice a Gerusalemme: « La tua origine, i tuoi natali sono del paese dei Cananei, tuo padre era un emoreo e tua madre una hittita »; « terra degli emorei » è chiamato, tanto nei monumenti assiri quanto nella Bibbia, il paese di Canaan e gli emorei erano una gente semitica che aveva dominato per lunghi secoli nella Palestina settentrionale e orientale fino alla conquista ebraica; i Hittiti invece, venendo dall'Asia minore, erano penetrati in Siria e poi nella Palestina cacciando nell'interno gli antichi abitanti emorei. Si è discusso chi fosse l'« arameo nomade » del Deuteronomio, se fosse Giacobbe oppure Abramo; ma tanto per l'uno quanto per l'altro non tutto in quella frase corrisponde alle vicende da loro sofferte. Buber osserva che il participio *ovèd* (smarrito, sviato, sperduto) è tolto al linguaggio pastorale ed è adoperato quando una pecora o un agnello ha abbandonato il gregge a cui appartiene (*Geremia*, L, 6; *Ezechiele*, XXXIV, 4, 16; *Salmi*, CXIX, 176). Dio aveva fatto andare errante Abramo — come egli dirà più tardi (*Genesi*, XX, 13) —, lontano dalla casa paterna, ed egli aveva dovuto lasciare la patria e la famiglia, come un agnello che abbandona il gregge mal sicuro e mal custodito. « A Charàn, nel paese di Aram, dove la tribù dei Terakhiti, cioè la tribù di Abramo, si era stabilita, Dio l'aveva fatto allontanare dai suoi parenti. Sia che i Terakhiti derivassero da gente aramea, emigrata un giorno in Ur, o che si chiamassero Aramei perchè avevano preso dimora a Paddàn-Arà, Abramo era in realtà un arameo nomade, sperduto. Il fatto di non essere descritto in altro luogo come tale, ma come ebreo (XVI, 13) — appellativo che non è probabilmente una designazione di tribù ma che significa soltanto: membro della Comunità dei viandanti o immigranti —, va collegato alla tradizione che Abramo era stato da Dio fatto allontanare dalla casa paterna e condotto nella Cananea, per diventare il progenitore di una nuova nazione; ma nel momento in cui andava ramingo, egli era ancora un arameo » (BUBER, *Israel and Palestine*, Londra, 1952, pag. 7-8).

www.torah.it