

Facoltà Teologica del Triveneto
Padova

IL CUSTODE DELLA DIVERSITÀ

Dissertazione per il Dottorato in Teologia

Studente : Gianni TRABACCHIN

Relatori: prof.ssa Roberta RONCHIATO
prof. Mirko POZZOBON
prof. Simone MORANDINI

ANNO ACCADEMICO 2019-2020

*uomini, donne e adolescenti
di tutte le età
di tutte le provenienze
che parlano tutte le lingue
esercitano tutti i mestieri:
li vedo salire verso il Muro,
verso ciò che resta della loro nostalgia collettiva*

(Elie Wiesel, Il mendicante di Gerusalemme, 192)

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ABI	Associazione Biblica Italiana
AdPasc	<i>Lettera apostolica Ad Pascendum</i>
AnBib	Analecta Biblica
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i>
ASE	Annali di Storia dell'Esegesi
ATN	Antico e Nuovo Testamento
BCR	Biblioteca di Cultura Religiosa
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium
BG	<i>La Bibbia di Gerusalemme</i>
Bib	Biblica
BJ 1961	<i>La Bible de Jérusalem</i>
BN	Biblische Notizen München
BnS	la Bibbia nella Storia
BTCon	Biblioteca di Teologia Contemporanea
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CatChC	Catechismo della Chiesa Cattolica
CChr	Corpus christianorum SL serie latina SG serie greca
CEI 1971	<i>La Sacra Bibbia</i> , edizione ufficiale della Conferenza episcopale italiana (1971)
CEI 2008	<i>La Sacra Bibbia</i> , edizione ufficiale della Conferenza episcopale italiana (2008)
Com (I)	Rivista internazionale di teologia e cultura. Communio (ediz. italiana)
Conc (I)	Concilium (ediz. Italiana)
CSANT	Commentario Storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
DB	Dictionnaire de la Bible
DBG	Dizionario Biblico GBU
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplement
EnchB	Enchiridium Biblicum
EnchVat	Enchiridium Vaticanum
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
ETR	Etudes Theologiques et Religieuses
EVO	Egitto e Vicino Oriente
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Garofalo (1964)	<i>La Sacra Bibbia. Tradotta dai testi originali e commentata</i>
GBU	Gruppi biblici universitari
GdT	Giornale di Teologia

GLAT	BOTTERWECK G.J. – RINGGREN H. (a cura), <i>Grande Lessico dell'Antico Testamento</i> , Paideia, Brescia 1988-2010
GLNT	KITTEL G. – FRIEDRICH G. (a cura), <i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> , Paideia, Brescia 1965-1992.
ICAANE	International Congress on the Archeology of the Ancient Near East
IntStB	Introduzione allo studio della Bibbia
IntStBS	Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
LoB	Leggere oggi la Bibbia
LHBOTS	Library of Hebrew Bibel - Old Testament Studies
LXX	<i>Septuaginta Vetus Testamentum Graecum</i>
LOGOS	Corso di Studi Biblici
MySal	<i>Mysterium Salutis</i> , Brescia 1967ss
NAC	The New American Commentary
NIV	New International Version
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
NTA	New Testament Abstracts
NTS	New Testament Supplements
NVB	La Bibbia. Nuovissima Versione dai testi originali
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTE	Old Testament Essays
PCB	Pontificia Commissione Biblica
PdV	Parole di Vita
PG	J.P. MIGNE, <i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , Paris 1857-1866
PIB	Pontificio Istituto Biblico
PL	J.P. MIGNE, <i>Patrologiae cursus completus. Series latina</i> , Paris 1844-1864
PSV	Parola Spirito Vita
RA	Revue Archéologique
RBibl	Revue Biblique
RivBib	Rivista Biblica
RegnoAtt	Il Regno. Attualità
RegnoDoc	Il Regno. Documenti
RPhA	Revue de Philosophie Ancienne
RSB	Ricerche Storico Bibliche
RSR	Recherches de sciences religieuses
RTL	Revue Théologique de Louvain
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBS	Stuttgarter Bibel Studien
SCS	Septuagint Commentary Series
SDO	<i>Lettera apostolica Sacrum Diaconatus Ordinem</i>
SIPHRUT	Literature and Theology of the Hebrew Scriptures
SKK	Stuttgarter Kleiner Kommentar

StBib	Studi Biblici
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
TILC (1985)	<i>Parola del Signore. La Bibbia, traduzione interconfessionale</i>
TM	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
TOB	<i>La Bibbia TOB.</i>
Vg	<i>Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem</i>
VT	Vetus Testament
VTs	Vetus Testament supplement
WA	Weimarer Ausgabe (D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe)
WBC	Word Biblical Commentary
WeBC	Westminster Bible Companion
WStB	Wuppertaler Studien Bibel

INTRODUZIONE

Il 4 febbraio 2019 Sua Santità papa Francesco e il Grande Iman di Al Azhar Ahmad Al Tayyeb hanno sottoscritto ad Abu Dhabi un documento sulla *Fratellanza umana per la Pace Mondiale e la convivenza comune*. Il documento così si apre:

In nome di Dio che ha creato tutti gli esseri umani uguali nei diritti, nei doveri e nella dignità, e li ha chiamati a convivere come fratelli tra di loro, per popolare la terra e diffondere in essa i valori del bene, della carità e della pace¹.

Il gesto della creazione comporta una comune responsabilità verso tutti gli uomini per realizzare insieme un progetto di fraternità, di convivenza, segnato dai valori del bene, della carità e della pace.

È un progetto che da sempre appartiene al cammino dell'umanità. La ricerca infatti della forma più efficace per garantire una pacifica convivenza che permetta di godere dei frutti della terra – nonché delle bellezze e delle bontà della vita, gestendo diritti e doveri, egoismi e liberalità, invidie e gelosie filantropie e quant'altro – ha prodotto grandi riflessioni su come trovare un equilibrio nel realizzare una convivenza dove ci sia benessere materiale, rettitudine morale e l'eudaimonia dei cittadini².

A mo' di esempio: tra i frammenti delle leggi promulgate alla fine del terzo millennio a.C. nella regione di Ur, un re – si ipotizza un certo Ur Nammu – si proclama persona che ama la giustizia e odia la malvagità; è lui che si preoccupa di rendere sicuri i traffici commerciali nel territorio di sua competenza e di approntare riposanti luoghi di sosta per i carovanieri e i viaggiatori. Così facendo procura benessere al suo popolo. Una delle immagini utilizzate potrebbe essere di grande efficacia politica anche oggi, visto che quel re si definiva come «colui che rende ogni cosa abbondante»; egli è la risposta assicurata a qualsiasi aspettativa.

Lo sguardo degli autori della Bibbia si sofferma volentieri su questa ricerca, ma non è mai ingenuo rispetto al decantato progetto di umanità, di fratellanza, che gli uomini cercano di realizzare.

¹<http://w2.vatican.va/content/francesco/it/events/event.dir.html/content/vaticanevents/it/2019/2/4/fratellanza-umana.html>, Fratellanza umana è evidenziato nel sito.

² B. SALVARANI, *Teologia per tempi incerti*, Laterza, Roma 2018, 15.

I primi 11 cc. della Genesi in particolare riflettono sulle radici delle relazioni essenziali che rendono possibile un diffondersi sulla terra in una convivenza buona, vera, pacifica. Sulla relazione con il proprio dio, sulla relazione tra uomo donna e tra fratelli; e sui peccati *originali* che le caratterizzano: come una gelosia competitiva con il Creatore nella libertà dalla responsabilità; oppure il rifiuto dell'essere custodi della vita del fratello, meglio piuttosto appropriarsi della vita dell'altro secondo misure dettate unicamente dal nostro volere. Limiti capaci di vanificare ogni possibile progetto di felice diffusione sulla faccia della terra.

Un tentativo di corretta regolamentazione della convivenza e della gestione delle risorse è la costruzione della città, luogo dove si esercita il potere di dettare norme di relazione da parte di persone investite di autorità al riguardo. Anche in questo caso vi potrebbe essere un qualche «peccato originale» su cui vigilare.

Sempre nel documento sottoscritto ad Abu Dhabi si afferma infatti che:

Il concetto di cittadinanza si basa sull'eguaglianza dei diritti e dei doveri sotto la cui ombra tutti godono della giustizia. Per questo è necessario impegnarsi per stabilire nelle nostre società il concetto della piena cittadinanza e rinunciare all'uso discriminatorio del termine minoranze, che porta con sé i semi del sentirsi isolati e dell'inferiorità; esso prepara il terreno alle ostilità e alla discordia e sottrae le conquiste e i diritti religiosi e civili di alcuni cittadini discriminandoli.

Proprio riguardo all'esperienza della *minoranza* che degenera in *discriminazione*, la Bibbia, fin dal suo inizio, usa un'immagine che riteniamo particolarmente efficace e che può fare da sfondo al riflettere sul progetto di una creazione che si qualifica per la qualità della fraternità. È l'espressione «secondo la propria specie»³ che incontriamo 10 volte nel primo capitolo della Genesi, e che in certo modo dichiara l'impronta creaturale che Dio affida ad ogni sua opera.

³ Per l'espressione si veda G. CASTELLO, *Genesi 1–11. Introduzione e commento alla storia biblica delle origini*. Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 79; F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11, Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 81. Va precisato che l'immagine non si applica a tutte le creature allo stesso modo. Anche se la qualità della relazione attribuita all'uomo in Gen 1,26-27 è di essere "maschio e femmina" ed è la stessa riconosciuta a tutte le creature che salgono nell'arca (Gen 6,19; 7,3.9.16), c'è una signoria unica affidata all'uomo e alla donna. Ogni creatura comunque è custode della sua specificità e un'immagine che può descrivere questo la si trova in Gen 7,13-16: *In quello stesso giorno entrarono nell'arca Noè, con i figli Sem, Cam e Iafet, la moglie di Noè, le tre mogli dei suoi tre figli; essi e tutti i viventi, secondo la loro specie, e tutto il bestiame, secondo la propria specie, e tutti i rettili che strisciano sulla terra, secondo la loro specie, tutti i volatili, secondo la loro specie, tutti gli uccelli, tutti gli esseri alati. Vennero dunque a Noè nell'arca, a due a due, di ogni carne in cui c'è il soffio di vita. Quelli che venivano, maschio e femmina d'ogni carne, entrarono come gli aveva comandato Dio. Il Signore chiuse la porta dietro di lui.*

Ma prima ancora di applicarla alle creature, è bene ricordare – fin dall’inizio – che ogni nostra riflessione, ogni nostro testo, è «secondo la propria specie». E questa specificità va rilevata e custodita proprio per rispettare ogni nostro dialogo con ogni testo. Possiamo effettivamente affermare che *ogni incontro con un testo si realizza secondo la propria specie; e del “tessuto” e del lettore*.

Un testo viene infatti letto e – spesso – la sua comprensione rispecchia più le aspettative del lettore che il suo contenuto; anche perché – specie per una parola che diciamo “di Dio” – ci si attenderebbe una sfera perfetta e ci si ritrova invece a camminare in un bosco⁴. Ma proprio questa pluralità, molteplicità, diversità, non è distorsione della voce di colui che parla; è invece la ricchezza del testo e del percorso di vita ad esso connesso.

Lo ricorda, tra i tanti⁵, Giovanni Paolo II, nel discorso *De tout coeur*, introduttivo al documento *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa* dove così afferma:

Una falsa idea di Dio e dell'Incarnazione spinge un certo numero di cristiani [...] a credere che, essendo Dio l'Essere assoluto, ognuna delle sue parole abbia un valore assoluto, indipendente da tutti i condizionamenti del linguaggio umano. [...] Ma questo significa illudersi e rifiutare i misteri dell'ispirazione scritturale e dell'Incarnazione, rifacendosi ad una falsa nozione dell'Assoluto. Il Dio della Bibbia non è un Essere assoluto che, schiacciando tutto quello che tocca, sopprimerebbe tutte le differenze e tutte le sfumature. È al contrario il Dio creatore, che ha creato la stupefacente varietà degli esseri «ognuno secondo la propria specie», come afferma e riporta il racconto della Genesi (cf. Gen 1). Lungi dall'annullare le differenze, Dio le rispetta e le valorizza (cf. 1Cor 12,18.24.28). Quando si esprime in un linguaggio umano, egli non dà ad ogni espressione un valore uniforme, ma ne utilizza le possibili sfumature con estrema flessibilità, e ne accetta anche le limitazioni⁶.

⁴ J.L. SKA, *Sacra Scrittura e Parola di Dio*, in ID., *Il Libro sigillato e il Libro aperto*, Dehoniane, Bologna 2005, 44-58. Bisogna quindi lasciar perdere la rassicurante immagine della lettura della Bibbia come lo specchiarsi in una sfera dove ogni punto è equidistante (o equivicino) al suo centro e passare a considerare il dialogo con il testo come l’addentrarsi in un bosco, magari alle diverse ore del giorno o addirittura nella notte. Sempre Ska, in due volumi che prendono spunto dalle celebrazioni per il centenario del PIB, riprende le sue riflessioni intorno ai primi cinque libri della Bibbia – problemi di composizione e interpretazione, aspetti letterari e teologici – e li titola «Il cantiere del Pentateuco», suggerendo che vale la pena considerarlo un cantiere ancora aperto. Cf. J.L. SKA, *Il cantiere del Pentateuco*. 1. Problemi di composizione e di interpretazione; 2. Aspetti letterari e teologici, Dehoniane, Bologna 2013.

⁵ Un testo esemplare: «Se Dio vuole esprimere la sua irripetibile rivelazione nella lingua umana, deve accontentarsi di usare come strumento l’intera trama delle forme di pensiero e dei modi di parlare del mondo. Questo non rappresenta per lui alcun svantaggio, perché quello che deve dire, la realtà divina, è molto di più di quanto tutte le forme di pensiero e di linguaggio dell’umanità possano esaurire». Cf. H. URS VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaka Book, Milano 1974, 50.

⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, n. 7. L’anno seguente, il 25 gennaio 1994, la Congregazione per il

Giovanni Paolo II, collegandosi alla *Divino afflante Spiritu*, intende raccomandare agli studiosi l'attenzione ai generi letterari. E per questo ricorda che ogni parola che noi incontriamo nel testo biblico è *secondo la propria specie*, così come già ogni creatura è da Dio voluta plasmata rispettata e valorizzata *secondo la propria specie*.

Questo in fedeltà al principio dell'incarnazione; fedeltà – ossia atto di fede – alla scelta di un Dio che si racconta nella quotidianità frammentata della vita.

La positività del progetto di Dio sul mondo degli uomini e sulla loro storia infatti non si sperimenta come prodotto finito, opera perfetta sulla quale il Creatore vigila nel timore che qualcuno possa sfregiare i suoi artistici manufatti (anche se l'ipotesi del fallimento viene formulata, come in Gen 6ss oppure in Es 32). La creazione ritorna sempre a essere dono e compito affidati all'uomo, perché diventi via via un giardino coltivato e custodito (cf. Gen 2,15), terra dove scorre latte e miele, compimento verso il quale il popolo è in cammino. Per usare un'espressione ad effetto possiamo dire che «la creazione è un capolavoro sempre imperfetto»⁷, Dio infatti costantemente la plasma e la rinnova; sempre che trovi collaboratori corresponsabili, ognuno *secondo la propria specie*.

Un respiro di universalità e di responsabilità che rende esigente entrare correttamente in dialogo e con il Creatore e con le creature⁸. Come la parola di creazione che Dio pronuncia sulle creature, è una parola *secondo la propria specie*, così il progetto di creazione che quella parola contiene invita ogni creatura a vivere l'unicità della relazione, *ognuna secondo la propria specie*.

Nasce una domanda: con questo suo modo di operare, di plasmarmi secondo una specie che mi è propria, il Signore sta veramente cercando di rendere la vita di ciascuna persona un'opera d'arte? Tale diversità e specificità, che intriga spaventa e

Culto emanava l'Istruzione *Varietates Legitimae* circa la Liturgia romana e l'inculturazione, dove tra l'altro, al n. 28, ricordava che «dopo la prima evangelizzazione, è di grande utilità per il popolo nelle celebrazioni liturgiche la proclamazione della parola di Dio nella lingua del paese» (AAS 87[1995] 288-314) e invitava a porvi mano.

⁷ Cf. A. SPREAFICO, *Cieli e terra nuova: la creazione capolavoro imperfetto*, in S. LANZA (a cura), «In principio...». *Origine e inizio dell'Universo. Atti del Convegno. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore 5-6 aprile 2011*, Vita e Pensiero, Milano 2012, 77ss. Il n. 66 della rivista «Parola Spirito e Vita» 2 (2012), ha come argomento l'«In principio» e apre con un editoriale che così titola e motiva la scelta: *Il perenne ricominciare di Dio con l'uomo*.

⁸ Molto bello il raffronto proposto da Alonso Schökel: da una parte il lavoro fatto *con il sudore della fronte* e dall'altra un'attività che è gioco e piacere (Pr 8), i cui prodotti portano il contrassegno della libertà creatrice e risplendono di bellezza. Il gioco poi davanti a Dio diventa liturgia. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *I Proverbi*, Borla, Roma 1988, 283. Cf. anche G.-M. BEHLER, *Il gioco di Dio*, Ancora, Milano 1984.

affascina, è un ostacolo o un'opportunità? Maledizione o benedizione? Dono o castigo? Lo sguardo che Dio volge su ogni creatura – sguardo che genera *secondo la propria specie* – è proprio condizione necessaria per rendere ogni creatura opera unica di un mondo che solo così diventa giardino? Questo modo di guardare di Dio è veramente la felice opportunità offerta per rendere autentico e libero lo sguardo, il mio e il nostro? Gen 1–11 è appunto la sezione del testo biblico dove il formare di Dio *secondo la propria specie* è solennemente annunciato e descritto nell'essere creature in relazione, come uomo donna fratello, padre, figlio ecc.

I racconti di questi capitoli posseggono una caratteristica non trascurabile: i personaggi e le loro vicende sono tra i più familiari per il lettore, fin dalla più tenera età. E proprio per la loro familiarità rischiano, *nella loro specie*, una comprensione scontata. La successione ben ritmata degli avvenimenti narrati può suggerire un fluire logico dei diversi momenti: c'è un punto di partenza – l'evento della creazione – e un punto di arrivo – la dispersione obbligata nella piana di Sinar. Ma appena appena approfondisci un po' ti incontri – ti scontri, meglio – con doppioni, ripetizioni, contraddizioni.

Questo dato è diventato punto di partenza per la formulazione di ipotesi diverse circa la tradizione redazionale sottostante, le relazioni con le culture vicine, e il confluire, in periodi storici differenti, delle diverse pericopi in un racconto unitario, sicché il testo finale appare ben equilibrato, sensato, oserei dire *unitario secondo la sua specie*.

Sono capitoli invece assai intriganti, ma non potrebbe essere *diversamente*: il verbo che in Gen 1 condivide il «creare» (ברא) è «separare» (בדל), reso nelle nostre traduzioni anche con «dividere», «distinguere» (vv. 4.6.7.14.18). Il creare pretende il distinguere⁹. Anche nel linguaggio ordinario, quando si usa il verbo *creare*, ci si riferisce a un operare qualcosa di unico, di irripetibile, non certo a un generico fare o a una produzione di serie; ogni creatura non è il prodotto di una universale catena di montaggio. Essere creati significa essere diversi, con la conseguenza – non trascurabile – che ognuno che vive al mio fianco è un dono che mi sta di fronte per

⁹ La radice originaria del verbo «creare» *bārā'* sembra riferire all'azione di «tagliare, separare, tranciare»: cf. G. BORGONOVO, *L'inno del Creatore per la bellezza della creazione (Gn 1,1–2,4a)*, in ID. ET ALII (a cura), *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, ElleDiCi, Leumann (TO) 2012, 403; È. DANTINNE, *Création et séparation*, «Le Muséon» 74 (1961), 441-451.

diventare insieme un'immagine unica e irripetibile (cf. Gen 1,27; 2,18), un'opera d'arte in definitiva¹⁰.

Potremo dire: unica la responsabilità, molteplici le modalità, tante quante le creature; quasi un commento a Gen 9,5: «Del sangue vostro, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto a ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello».

E. Lévinas afferma che «nel termine 'creazione' viene affermata nello stesso tempo la parentela degli esseri tra di loro, ma anche la loro eterogeneità radicale, la loro esteriorità reciproca a partire dal nulla»¹¹. E in altra parte ci ricorda che «essere a immagine di Dio non significa essere le icone di Dio, bensì trovarsi nella sua traccia»¹². Dio sorgente della diversità, e camminando sulle tracce della diversità, assumendosene la responsabilità, ritroviamo sia Colui che è il Creatore, che tutta la nostra bellezza di creature.

Però i percorsi degli uomini – racconta Gen 1–11 – sembrano seguire strade che via via divaricano dal progetto di Dio fino alla dichiarazione di totale impraticabilità di simile sentiero. L'uomo resiste al progetto, mentre Dio, per parte sua, sembra non disfarsi della sua opera, anche se risponde con interventi che, con cautela, possiamo classificare come *punitivi*¹³.

Come ben riassume von Rad, gli inizi della storia dell'umanità (Gen 1–11) sono segnati da una crescita vertiginosa del peccato. Ad esso Dio sembra rispondere con interventi punitivi, ma sempre misurati: l'espulsione dal giardino non priva l'umanità del dono di generare vita; Caino è segnato dalla maledizione ma anche dalla protezione di Dio; il diluvio è castigo, ma anche impegno a un mondo stabile e rinnovato. Mai Dio chiude la sua premura.

¹⁰ Il Nuovo Zingarelli, vocabolario della lingua italiana, così definisce il *creare*: «far nascere qualcosa di nuovo elaborando in modo originale elementi preesistenti, inventare, ideare; attore che rappresenta una parte per primo o ne dà una interpretazione originale; autore che introduce un personaggio tipico nuovo».

¹¹ Cf. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. JakaBook, Milano ²1990, 301-302. Così B. BORSATO, *L'alterità come etica. Una lettura di Emmanuel Lévinas*, Dehoniane, Bologna 1995, 57-72.

¹² E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Nuovo Melangolo, Recco (GE) 1998, 98.

¹³ Interventi che vanno comunque ben soppesati. Ci sono maledizioni *dirette* che colpiscono il serpente e l'omicida, così come maledizioni *indirette* che risparmiano l'uomo – infatti il raggio che dovrebbe incenerire l'uomo nel giardino viene deviato a rendere sterile il suolo – oppure che colpiscono generazioni future come succede a Canaan figlio di Cam.

In un punto però manca questa consolante assistenza, quella misteriosa volontà di grazia da parte di Dio non si rivela: è alla fine della preistoria. La storia della costruzione della torre termina con un giudizio inesorabile di Dio sull'umanità.

Così alla fine della preistoria sorge una grave domanda: quale sarà d'ora innanzi l'atteggiamento di Dio verso l'umanità ribelle, ora ridotta in frantumi? La catastrofe di 11,1-9 è definitiva? La gratuita pazienza di Dio è oramai esaurita? Ha egli per sempre, nella sua ira, ripudiato i popoli?¹⁴

G. von Rad continua la sua riflessione dicendo che una via d'uscita va cercata nelle peripezie dei patriarchi. Nelle vicende di Abramo infatti si vede come la dispersione è connessa con la benedizione, anzi ne è condizione ineludibile. Bisogna *uscire* – ciò vale per Abramo e vale per il popolo di Israele – e in questo gesto si genera uno spazio e un tempo di benedizione per tutte le famiglie della terra.

Ma se bisogna *uscire*, cioè disperdersi, per entrare nella benedizione, come comprendere la dispersione di Babele? È proprio irreparabile la conclusione del cosiddetto racconto della Torre di Babele? Quale intenzione divina vi emerge? La sentenza, certo almeno in apparenza compiutamente negativa da parte di Dio, nasconde un intento positivo?

L'esperienza umana è plurale: siamo sedentari, pellegrini o profughi – accolti o respinti – su questa terra; è proprio una maledizione questa? e per chi? La Tesi cercherà di rispondere a questi interrogativi¹⁵.

Più precisamente riteniamo che Gen 11,1-9 sia stato composto proprio per affrontare il «peccato originale» presente nei progetti politici dei poteri vigenti nel Vicino Oriente antico: attraverso guerre di conquista si pretende di instaurare una migliore civiltà, capace di regolamentare in modo originale le relazioni tra i vari gruppi, e ciò per creare benessere per tutti. Ma è una illusione.

Lo andiamo a verificare attraverso questo percorso: una verifica di come il brano di Babele è stato letto nel corso dei secoli per riscoprirne una ricchezza di

¹⁴ G. VON RAD, *Genesi. La storia delle origini*, Paideia, Brescia 1993, 178-179.

¹⁵ Accattivante assai, per esempio, ma da verificare nel testo, la riflessione di E. Loewenthal: «Se Dio non avesse confuso le lingue avremmo parlato tutti la stessa lingua, ci saremmo capiti, forse, senza neanche il bisogno di parlare, non sarebbero esistiti il dubbio e la metafora, l'equivoco e l'allusione, e soprattutto mai sarebbe venuto al mondo quel tesoro di suoni e parole, di emozioni e figure, di storia e segreti, che sono tutte le lingue messe insieme. Un tesoro inestimabile, grazie al quale ci si capisce meglio di quanto ci si capirebbe se parlassimo tutti sempre e soltanto la stessa lingua» in E. LOEWENTHAL, *Miti ebraici*, Einaudi, Torino 2016, 27.

interpretazione, che forse negli anni l'abitudine ha appiattito. Come per ogni testo, ma qui specialmente, c'è tutta una storia dell'interpretazione che ha educato – sottoscritto compreso – a una specifica abitudine di lettura; questa a volte è una opportunità, altre volte zavorra. Il tutto per tornare ad assaporare la geniale intuizione del «*secondo la propria specie*». (Cap. I).

Su questo sfondo si considererà la collocazione di Gen 1–11 dentro la storia delle origini, per passare quindi alla sua lettura esegetica, onde mettere a confronto il progetto degli uomini e il progetto di Dio. Avremo così la possibilità di apprezzare la ricchezza del brano in se stesso e il suo apporto specifico all'insieme dei primi undici capitoli della Genesi, sezione alla quale appartiene a pieno titolo (Capp. II-III).

Ipotizzando infine che l'intervento di Dio non sia punitivo ma finalizzato a custodire la bellezza del suo progetto, verificheremo se questa lettura sia presente in altri brani della sacra Scrittura, onde poter affermare che uno dei fili rossi che attraversa tutta la storia del popolo della bibbia è l'invito di Dio a condividere la sua responsabilità a custodire quella armonica diversità che è la bellezza e la ragione della sua quotidiana azione creatrice (Capp. IV-VI).

CAPITOLO PRIMO

Gen 11,1-9 : il brano «letto»

Arte raffinata di un autore è di lasciare ampio spazio tra i caratteri del testo affinché lettori di più diversa condizione possano riconoscervi i propri progetti, paure, gioie e passioni, diventando così a propria volta interpreti e autori, capaci di far rivivere quel testo che l'autore ha deciso di fissare nella scrittura.

Il racconto della cosiddetta «torre di Babele» (Gen 11,1-9) ha messo in campo simboli che hanno avuto grande fortuna e che nel corso dei secoli si sono prestati a molteplici letture¹⁶. Da un lato, per esempio, il brano è stato interpretato come esemplare personificazione della tracotanza dell'uomo – legata alla sua *hybris*, a immagine della scalata prometeica o della vicenda mesopotamica di Gilgamesh – con la conseguente vendetta di Dio. Dall'altro, una più benevola interpretazione, presente già in Giuseppe Flavio, intravedeva nel progetto il desiderio di costruirsi una città affidabile che si opponesse alla dispersione, trasformando di conseguenza la torre altissima in un ideale rifugio in caso di nuovo diluvio. Infine, possiamo segnalare un'interpretazione – più psicologica – che invita a ricordare come sia la paura dell'ignoto a spingere un popolo nomade a costruirsi una siffatta città, a pensare un tale progetto.

La grandiosità dell'orizzonte di riflessione offerto dal racconto, è affascinante. Il progetto descritto in Gen 11,1-9 infatti non può essere opera di un qualche gruppetto di pastori, itineranti da un pascolo stagionale all'altro. Nelle sue proporzioni anzi – costruire una torre e una città per tutta l'umanità – è possibile solo a una organizzazione politica ben articolata con sovrano adeguato¹⁷. Per questo sarebbe interessante individuare con sicurezza il contesto socio-politico-economico dove simile progetto si è sviluppato ma, almeno apparentemente, il testo non ne fa cenno.

¹⁶ Cf. H. BOST, *Babel. Du texte au symbole*, Labor et Fides, Genève 1985, 115; la seconda parte del volume è dedicata alla simbolica di Babele.

¹⁷ È sufficiente immaginare quale dimensione di organizzazione pretendesse il regolamentare le piene del Nilo in Egitto o i corsi del Tigri e dell'Eufrate in Mesopotamia. Noi possiamo confrontare questo genere di lavoro con il coordinamento di tante forze, di ingegneria romana prima e di monachesimo benedettino poi, che hanno permesso nel corso dei secoli la bonifica della pianura padana, irregimentando un fiume come il Po.

Le tre interpretazioni suaccennate, tra l'altro, si collocano in momenti storici diversi e sono connesse a obiettivi e metodi diversi di ricerca.

È allora utile percorrere, seguendo un ordine cronologico, le comprensioni che in differenti epoche si sono imposte nella lettura del brano¹⁸.

Dicevamo prima: opportunità e zavorra. È un po' come cercare di sondare il materiale che nel corso dei secoli si è depositato sui mattoni della costruzione, nascondendo in parte le linee guida del progetto, ma proteggendoli anche dall'usura del tempo. Articoliamo quindi l'analisi in due momenti.

Un primo breve paragrafo è dedicato al «sintomo», cioè allo studio dei titoli assegnati al brano nelle Bibbie di uso corrente.

Il secondo è dedicato all'anamnesi, ovvero a un esame sia pure sintetico della storia dell'interpretazione attraverso la lettura ebraica, il contributo della riflessione ecclesiale con particolare attenzione ai Padri della Chiesa, un accenno alla letteratura moderna, la teologia contemporanea¹⁹.

1. Gen 11,1-9 nei titoli di alcune edizioni moderne della Bibbia

Il testo ebraico riportato nella BHS non ha titoli, e infatti diverse edizioni contemporanee presentano il testo con una semplice divisione in capitoli e versetti²⁰.

¹⁸ Secondo Westermann il brano ha subito una evoluzione nella storia della trasmissione proprio a causa della fusione tra l'originario elemento di primeggiare («ausdruck des Willens zur Größe, zum Überragenden») e il motivo della paura di essere dispersi, da considerarsi un'aggiunta posteriore: cf. C. WESTERMANN, *Genesis. 1. Band Genesis 1–11*, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974, 727. A parere di Anderson invece i due elementi sono ben connessi nel racconto: cf. B. ANDERSON, *Babele: paradigma di unità e di pluralismo del genere umano*, «Concilium» 1 (1977), 109-120.

¹⁹ Interessante sarebbe analizzare come il brano è stato rappresentato nell'arte. Sono state catalogate non meno di 600 interpretazioni, rappresentazioni, della scena della Torre di Babele. Cf. A. DIË, *Turmbau oder Sprachverwirrung? Von der Exegese zur Religionspädagogik, Von der Exegese zur Religions-pädagogik*, in A. MICHEL – H.J. STIPP (hrsg.), *Gott. Mensch. Sprache. Schülerfestschrift für Walter Gross zum 60. Geburtstag*, EOS Verlag, St. Ottilien 2001, 23n. Sull'argomento, un lavoro molto esteso è quello di H. MINKOWSKI, *Aus dem Nebel der Vergangenheit steigt der Turm zu Babel. Bilder aus 1000 Jahren*, Berlin 1969 (opera rivista nel 1991); lavoro ripreso in italiano in H. MINKOWSKI, *Turris Babel. Mille anni di rappresentazioni*, «Rassegna Problemi di architettura dell'ambiente», 5 (4/1983) n. 16, 8-90. Oltre alle opere pittoriche, altri studi descrivono l'evoluzione della figurazione negli anni; si veda, al riguardo, E. PULVIRENTI, «La Torre di Babele iconografia di un mito senza tempo»: <http://www.didatticarte.it/Blog/?p=3548>.

²⁰ Si veda l'edizione ufficiale CEI 2008. L'attuale divisione in capitoli e versetti risale all'epoca della stampa. Già i testi di Qumran presentano delle indicazioni per la lettura e la suddivisione delle parole, ma nulla di più. Sarebbe stimolante – ma è un aspetto che qui non affrontiamo – tener conto dell'evoluzione cronologica della suddivisione dei testi in funzione della proclamazione liturgica. L'attuale liturgia sinagogale, per esempio, colloca la lettura di Gen 11,1-9 all'interno della *Parashat*

Risulta comunque indicativo per cogliere la diffusa pre-comprensione del brano, vedere i tioletti premessi al racconto in varie edizioni della Bibbia nelle nostre lingue moderne²¹.

In alcune di lingua inglese predomina l'intestazione «The Tower of Babel». Viene utilizzato dalla *The Oxford Bible* del 1965 (e confermato nella nuova edizione del 2001), dalla *New American Bible* del 1970, dalla *Revised Standard Version (an ecumenical version)* del 1973, dalla *New English Version* del 1978, dalla *The New Catholic Study Bible* (St. Jerome Edition) del 1985, dalla *New Revised Standard Version (anglicised edition)* del 1995 e infine dalla *English Standard Version* del 2001. Una piccola variazione si incontra nella *Good News Bible* del 1978 che muta il nome della città: «The Tower of Babylon»; modifica interessante perché *Babel* rimanda al racconto, *Babylon* invece si propone come proposta di identificazione storica e geografica della città, che il testo immediatamente non dichiara.

Di più ampio respiro la scelta della *The New English Bible* del 1970: «The Flood and the Tower of Babel», che invita a collegare i diversi avvenimenti presenti in Gen 6–11 e a cogliere il senso del nostro brano nel suo contesto. L'edizione *The way. The living Bible. Illustrated Catholic edition* del 1972 mette infine in evidenza la dispersione delle genti titolando: «God scatters the people».

Anche nelle edizioni in lingua tedesca prevale come designazione «la Torre di Babele». Per un certo tempo le Bibbie di confessione evangelica titolavano «Der Turmbau zu Babel», conservando il titolo presente nella traduzione di Lutero, e ciò fino alla *Stille-Zeit-Bibel* del 1998; sul versante cattolico invece *Die Bibel* del 1964 – con un'introduzione del card. Bea – titolava «Turmbau von Babel». Ma nella *Stuttgarter Altes Testament* del 2005 incontriamo di nuovo «Der Turmbau zu Babel»²².

Noah (Gen 6,9 –11,32), seconda dall'inizio dell'anno; ma tale suddivisione risale a Maimonide (1135-1204 d.C.).

²¹ Ci riferiamo alle bibbie in uso negli ultimi cinquant'anni. In effetti il titolo si impone e diventa il senso dominante, almeno nell'immaginario collettivo; ed è vero che un titolo indovinato non si dimentica facilmente.

²² La variazione tra *zu* e *von* andrebbe verificata anzitutto all'epoca di Lutero, quando il titolo si è imposto; però la diversa preposizione potrebbe indicare la differenza tra Babele intesa come «città con la sua torre» o semplicemente come «torre». E così pure, per lo stesso motivo, risulta difficile chiarire se «Turmbau» evidenzia la torre insieme alla costruzione della città, in luogo del semplice «Turm».

In francese il titolo «La Tour de Babel» è presente nella *Bible de Jérusalem* e nella *T.O.B.* e tale designazione è conservata anche nelle sue traduzioni²³. Lo si ritrova poi nella *Bible des Communautés Chrétiennes* del 1994, nella *Bible des Peuples* del 1998 e nella *Nouvelle Bible Second-ABU* 2002. Interessante il titolo scelto dalla *Bible Pastorale* – Brepols 1997 in una versione fatta dai monaci di Maredsous: «La Tour de Babel, tentation de la puissance totalitaire».

Per quanto concerne la lingua spagnola, la *Nueva Biblia Española* del 1975, la *Biblia latinoamericana* del 1995 e la *Biblia del Peregrino* del 1996 portano «La Torre de Babel». Diversamente la *Biblia Cultural* titola «La dispersión de Babel».

Sorprendente, nel raffronto, la varietà presente nelle edizioni in lingua italiana. Anche qui la qualifica più frequente è «La Torre di Babele»: così nella *Sacra Bibbia Marietti* 1964 e nelle diverse edizioni San Paolo – con la traduzione dai testi originali – sia quella del 1975 che la *Bibbia Emmaus* del 1998 e la *Bibbia Ebron* del 2002. Anche l'ultima traduzione della *CEI* 2008 usa la stessa espressione²⁴. La *Sacra Bibbia Garzanti* nel 1964 invece titolava «Dio disperde gli uomini sulla terra. La torre di Babele», mentre la *Sacra Bibbia di Salani*, 1965, curata dal Pontificio Istituto Biblico, ha scelto «La confusione delle lingue». La *Bibbia della Civiltà Cattolica*, del 1978, raggruppa in un unico grande titolo la conclusione di Gen 9 e di Gen 10–11: «Un mondo di popoli diversi». In particolare, 11,1-9 ha come sottotitolo «Un tentativo di unità», che risuona nella *Bibbia Piemme* 1993: «Il fallimento della ricerca dell'unità».

Da quanto fin qui esaminato risulta che la *torre* è l'immagine dominante, con qualche sporadico riferimento all'esperienza della *dispersione*.

Invece la *Biblia Sagrada* del 1990, in portoghese, riporta un titolo interessante: «A pretensão da cidade». E esso è già un'interpretazione, in quanto invita a pensare alla «città» come a un progetto che emana in sé sentore di presunzione (oltre dunque l'identificazione geografica di Babele), mentre la «torre» appare un elemento se non

²³ Va precisato che nelle edizioni in lingua italiana si dichiara che solo le note e i commenti sono presi da BG o TOB, mentre il testo è quello della CEI 1974; il titolo è quindi una scelta dell'editore.

²⁴ Sia l'edizione tipica per l'uso liturgico del 1971 (edita dalle Edizioni Pastorali Italiane e alla quale furono apportati alcuni miglioramenti nel 1974), che quella del 2008 – consegnata alle comunità ecclesiali e ai fedeli quale testo per le celebrazioni liturgiche, alimento della vita spirituale, fondamento dell'azione pastorale, orientamento e sostegno della testimonianza da render al mondo – non presentano titoli ai brani. I titoli sono invece presenti nella co-edizione CEI - UELCI.

secondario, almeno appartenente, e funzionale a qualcosa di più grande, ossia alla «città».

In effetti il primo dato che emerge da questa semplice scorsa è la constatazione di una omogeneità di fondo, presente nelle Bibbie moderne, dove la torre – anche per la sua configurazione – si innalza, attira lo sguardo, e diventa la costruzione richiamata più frequentemente. Alcuni titoli suggeriscono tuttavia la presenza di una pluralità di simboli che si incrociano e si sovrappongono. Accanto alla *torre* infatti c'è il tema della *dispersione* e dell'*unità*, della *città*, della *confusione*: tutti termini che invitano a interrogarsi sul tipo di connessione che sussiste tra loro²⁵.

Il titolo peraltro non nasce a caso. Esso non rientra nell'ambito della proclamazione liturgica, ma la scelta editoriale sa evidenziare i simboli, il centro narrativo colto più immediatamente dalla sensibilità immaginativa dei lettori.

Ad accompagnare con più accuratezza e correttezza i sintomi, è necessaria una buona anamnesi, una lettura cioè che vada a rivedere la comprensione del brano nel corso dei secoli. Così si potrà rilevare come determinati significati, divenuti poi titoli, si sono imposti in tempi diversi, mettendone in ombra altri, fino ad allora prevalenti.

2. L'interpretazione nel corso dei secoli

Senza la pretesa di essere esaustivi, ripercorriamo anzitutto la tradizione interpretativa presente nella riflessione giudaica antica. Questa ha fatto da riferimento per la lettura cristiana antica, che considereremo in un secondo momento. Rileveremo poi come la letteratura moderna e contemporanea abbia inteso e utilizzato le immagini del nostro brano. Infine, condurremo un'esposizione delle interpretazioni esegetiche più recenti, per concludere con una rassegna sull'uso del brano nei documenti recenti della Chiesa cattolica.

2.1. Letteratura giudaica intertestamentaria e peritestamentaria

Una prima impressione, che si ricava dai commenti giudaici, è che l'attenzione sia poco rivolta alla costruzione della città, mentre una progressiva dovizia di particolari

²⁵ P.D. MILLER, *Eridu, Dunnu and Babel. A Study in Comparative Mythology*, «Hebrew Annual Review» 9 (1985), 242, suggerisce che la storia potrebbe essere correttamente titolata non «la torre di Babele» ma «la città di Babele».

costella la descrizione della torre. Vengono ipotizzate anche delle misure: *3Baruch* afferma che Dio intervenne quando la torre raggiunse l'altezza di 210 metri (cf. 3,1-8); il *Libro dei Giubilei* parla di una sommità che si colloca a 5433 cubiti e due palmi di altezza (2500 metri ca.)²⁶; la lunghezza di un lato alla base misurava 13 stadi, l'altro invece 30. Il tutto edificato in 43 anni di lavoro²⁷.

Di conseguenza anche il castigo si concentra sulla distruzione della torre. Il *Libro dei Giubilei* parla di un vento gagliardo che la getta a terra²⁸. La versione invece secondo gli *Oracoli Sibillini* è la seguente:

Quando venne il momento della realizzazione delle minacce che il Gran Dio aveva precedentemente annunciato contro i mortali, allorquando questi avevano dato inizio all'edificazione della torre nel paese di Assiria (allora essi avevano una sola lingua e volevano innalzarsi su fino al cielo stellato), l'Immortale subito incaricò i venti impetuosi che rasero al suolo la grande torre ed eccitarono tra i mortali un disaccordo reciproco: ecco perché i mortali diedero alla città il nome di Babilonia. Quando la torre crollò e le lingue degli uomini furono mescolate/confuse, tutta la terra si riempì di re locali. È a quel tempo che la decima generazione di uomini sorse dal suolo, da quando il diluvio si era abbattuto sui primi uomini. Allora Cronos, Titano e Japhet divennero re [...]²⁹.

La presunzione dei mortali obbliga l'Immortale a intervenire. Ma la distruzione della torre non è esclusivamente legata a un evento atmosferico catastrofico, causato dall'ira divina: con una buona dose di ironia, il *Midrash Genesis* afferma che è la stessa confusione delle lingue a generare anzitutto disaccordo, violenza e omicidio.

²⁶ *Libro dei Giubilei* X,21; cf. www.intratext.com/IXT/ITA0410/_PAHTM.

²⁷ Le misure citate corrispondono a 2392/2730 metri (se si considera la misura in uso nei paesi ellenistici già sotto l'impero persiano) e 5520/6300 (se si opta per lo stadio alessandrino). La tradizione è conosciuta e condivisa anche dalla letteratura islamica, che parla di un torre alta 5000 cubiti, abbattuta con un tuono che spaventa gli uomini; costoro proprio per questo si mettono a parlare lingue nuove: M. ERBETTA (a cura), *Frammenti di letteratura giudaica peritestamentaria. Giubilei 1-21; Oracoli Sibillini (prologo, libri I. III. IV. V; frammenti 1-3)*, edizione postuma a cura di G. Rizzi, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

²⁸ *Libro dei Giubilei* 10,26. Il testo propone anche la data dell'abbattimento: «Nella quarta settimana, il primo anno, all'inizio di esso, nel trentaquattresimo giubileo». Dovremmo essere intorno al 1639 dalla creazione del mondo (2122 a.e.v.). Cf. *Ivi*, 103.

²⁹ MONACA M. (a cura), *Oracoli Sibillini*, Città Nuova, Roma 2008, III, 97-110). Cf. P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. III, Paideia, Brescia 1999, 420-421, secondo il genere del cosiddetto «comparatismo sibillino» con il dato biblico che si sovrappone al mito greco. Su questa linea anche l'espressione «salire fino al cielo stellato» più che al brano biblico potrebbe rimandare all'immagine presente nella Teogonia di Esiodo della lotta tra i Titani residenti sul monte Othrys e gli dei dell'Olimpo. In seguito le immagini si mescolano e si confondono ulteriormente recuperando dati dal racconto indipendente di Omero del tentativo di salire al cielo di Oto ed Efialte, gli Alroidi figli di Poseidone, racconto presente in Odissea XI, 310ss. Cf. OMERO, *Odissea*, a cura di A. Heubeck, traduzione di G.Au. Privitera, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori 2003, 117-118; A. FERRARI, *Dizionario di mitologia greca e latina*, UTET, Torino 1999, 38-39; G. REALE - A.P. BOS, *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Infatti, una volta che non ci si intende più, succede che «un costruttore ordinava al suo aiutante di portare una pietra e quello portava dell'acqua; chiedeva dell'acqua quegli portava della paglia». E dalla rabbia quello gli spaccava la testa³⁰.

La pluralità delle lingue, quindi, essa pure compresa come evento distruttivo, non poteva avere come effetto se non una disintegrazione, materiale e culturale. Un risultato particolarmente grave se, come parafrasa il *Targum Neofiti* a Gen 11,1, «tutti gli abitanti della terra avevano una sola lingua e un solo parlare e si intrattenevano nella lingua del santuario, poiché è con essa che il mondo fu creato all'inizio»³¹. Il legame tra la realtà e il linguaggio è infatti consentito solo dalla lingua propria del santuario; con la dispersione questo legame viene perduto perché solo quella lingua è in grado di garantire la relazione con la dimensione originaria della creazione³².

Un elemento della riflessione giudaica, posto a motivazione della costruzione della torre di Babele, è l'angoscia, la paura. Da un lato l'umanità ha paura della morte e cerca di sconfiggerla facendosi un nome che non sarà più cancellato, dall'altro c'è la paura di un nuovo diluvio, combattuta con l'ipotesi di salire al cielo per fare delle fessure nella volta celeste, di modo che le acque possano defluire lentamente e svuotare così le grandi riserve che lo avevano prodotto.

Angoscia e paura rivelano, più in profondità, una relazione conflittuale, di timore e di sfida, con la divinità. *Sanhedrin 109a*³³ distingue i costruttori della torre secondo tre motivi di ribellione: quelli che hanno desiderato salire la torre per abitarvi (costoro vengono dispersi da Dio), coloro che vi sono saliti per servire gli idoli (questi sono trasformati in scimmie e fantasmi), infine coloro che salirono per muovere guerra a Dio (a quest'ultimo gruppo Dio confonde i linguaggi). La sfida

³⁰ Cf. BEREŠIT RABBĀ, 38,7.

³¹ Cf. GROSSFELD B. (ed.), *Targum Neofiti I. An exegetical commentary to Genesis; Including Full Rabbinic Parallels*, complete text edited by L.H. Schiffman, Sepher-Hermon Press, New York (NY) 2000.

³² Non siamo in grado di precisare il contesto nel quale è venuta affermandosi l'idea dell'unica lingua del santuario, dotata di forza creatrice. Vedremo che anche Dante è tra coloro che conoscevano questa teoria. Lo squilibrio nella creazione generato dalla confusione delle lingue appare nel *Targum Neofiti* anche nelle aggiunte di particolari strani per quanto riguarda le conseguenze del peccato di orgoglio, come il fatto che gli uomini vengono trasformati in scimmie, spettri, demoni, con testa da cane e piedi di cervo.

³³ Cf. BEREISHIS, *Genesis. A new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources*. Vol 1: *bereshis – noah*. Translation and commentary by Rabbi Meir Zlotowitz, Mesorah, New York 1977, 337.

arriva a tal punto che dalla cima della torre vengono scagliate frecce che ricadono sulla terra arrossate – in apparenza di sangue – e gli uomini sono convinti di avere ucciso Dio³⁴.

Una prospettiva più bucolica vede nella costruzione della torre il bisogno di innalzare una specie di faro che serva da punto di riferimento per i pastori: essi conducevano al pascolo greggi e bestiame e a motivo della configurazione del territorio la ricerca di pascoli non era semplice. Grazie alla torre potevano sempre riorientarsi, anche se si allontanavano di molto dalla città³⁵.

Troviamo ben descritto, in autori come lo Pseudo Filone e Rabbi Eliezer, il programma di Babele come il disegno di edificare un gigantesco idolo, testimonianza della *hybris* umana, sfida e desiderio di immortalità. Più di un commento racconta come i diversi attori del progetto, sotto la guida di Nimrod³⁶, manifestano il loro desiderio di immortalità incidendo i loro nomi sui singoli mattoni³⁷. Proprio per questa ragione, e non solo per la grandezza dell'opera da costruire, un solo mattone era valutato a peso d'oro; per la morte di un uomo non una lacrima, ma per la rottura di un mattone, e il relativo nome frantumato, lacrime a non finire, anche perché per rimpiazzarlo – salendo in cima alla torre – ci voleva un anno³⁸.

Una considerazione a parte merita la lettura allegorica di **Filone**. Egli si interroga su come sia possibile fare affidamento al testo biblico se questo si esprime in racconti mitici, del tutto analoghi a quelli presenti nei miti greci. La risposta al problema viene offerta dalla trasposizione in chiave allegorica del passo biblico, nel suo insieme e nelle singole parti. Nell'opera *De Confusione linguarum* il punto di partenza, per Filone, è la domanda su come si possa negare che un'unica lingua per tutti gli uomini sia un vantaggio e non un danno. La risposta che egli offre, al n. 15, è che «una sola lingua» si riferisce al concorrere di tutti i mali che le diverse città e i

³⁴ Cf. A. COHEN, *Il Talmud*, Laterza, Bari 1999, 312-313.

³⁵ Cf. BEREISHIS, I, 336.

³⁶ Cf. S.R. HAYNES, *Noah's Curse. The Biblical Justification of American Slavery*, University Press, Oxford 2002. Alle pp. 44-46 l'autore, in un capitolo dal significativo titolo «Unauthorised Biography», ricostruisce la leggenda di Nimrod raccogliendo i diversi elementi in gran parte fantastici che sono venuti accumulandosi attorno a questo eroe negativo dell'antichità biblica, «a partire dai primi *midrashim* giudaici fino ai lavori filosofici dei polemisti cristiani del diciannovesimo secolo». Diversi gli idoli innalzati in cima alla torre, molteplici i progetti di trono costruiti, sui quali doveva sedere poi Nimrod, fattosi infine superiore a Dio stesso.

³⁷ Cf. PSEUDO FILONE, *Les Antiquités Bibliques*, vol. I, introduction et texte critiques par D.J. Harrington, traduction par J. Cazeaux, Cerf, Paris 1976, VI 2.

³⁸ Cf. PIRQÉ DE RABBI ELIEZER

diversi popoli si infliggevano l'un l'altro³⁹. Quello dell'ingiustizia, della violenza, era insomma l'unico linguaggio che gli uomini erano in grado di utilizzare, e per questo Dio deve intervenire. La sua lettura allegorica mette in relazione gli elementi del racconto con quanto avviene in ogni singolo abitante della terra:

Molti, invero, hanno fatto crescere in guisa di torre le loro sensazioni ad una tale altezza da sfiorare i confini del cielo. E il cielo – in questo caso – rappresenta allegoricamente il nostro intelletto, perché in esso si aggirano le nature superiori e divine. Ora, tali uomini che tentano questa impresa temeraria antepongono la sensazione all'intelligenza e credono, facendo forza alla realtà, di cogliere tutti gli esseri intelligibili per mezzo di quelli sensibili, costringendo i primi, che sono destinati al comando, al rango di schiavi, e i secondi, che per natura sono schiavi, al ruolo di guide⁴⁰.

Questa lettura definita da Filone stesso allegorica cioè fatta da «interpreti abituati a scrutare la lettera della Legge staccandosi dal suo significato manifesto»⁴¹, apre ad ulteriori orizzonti il racconto originale⁴².

La letteratura giudaica più antica⁴³ sembra quindi interpretare il racconto di Babele come la dimensione collettiva del peccato compiuto dalla coppia originaria. Un peccato di orgoglio, di presunzione, di voler andare contro il progetto di Dio, di opporsi alla sua volontà. Le diverse interpretazioni presenti nella lettura giudaica fanno da sfondo alla comprensione patristica del racconto di Gen 11,1-9. A questa ora si presta attenzione.

2.2. Linee comuni nella recezione del racconto nei Padri della Chiesa⁴⁴

Molti Padri fanno riferimento al racconto di Babele, commentandone i particolari sia in modo diretto che indiretto. L'interpretazione prende spunto da quanto già

³⁹ Cf. FILONE, *De Confusione linguarum*, in *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del «Commentario allegorico alla Bibbia»*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2005.

⁴⁰ *Ivi*, 1080.

⁴¹ *Ivi*, 1047.

⁴² Nella linea della interpretazione allegorica si inserisce anche l'annotazione che il dato della lingua unica non va necessariamente letto come una disgrazia, solo nel caso però che sia la lingua propria del santuario, una lingua sacra.

⁴³ La presentazione qui esposta è parziale e si ferma volutamente là dove inizia la recezione patristica. Anche la riflessione giudaica ha avuto la sua evoluzione e, se si volesse far riferimento al solo titolo del brano, Cassuto per esempio afferma che non intende usare l'intestazione tradizionale di «la torre di Babele» o «la costruzione della torre di Babele», ma preferisce la designazione normalmente impiegata nella letteratura giudaica: «la storia della generazione della divisione»; cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis*, vol. II: *From Noah to Abraham*, Translated from the Hebrew by Israel Abrahams, Hebrew University, 226.

⁴⁴ Cf. C. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauergeschichte (Gen 11,1-9)*, Universitätsverlag, Freiburg 1990, 254-273.

presente nella letteratura giudaica e dalle tecniche esegetiche allora in uso⁴⁵. Neppure in essi è assente il desiderio di ricercare il senso dell'avvenimento di Babele così come è inteso nelle interpretazioni di autori non ecclesiastici. **Eusebio di Cesarea**, ad esempio, ricorda come il racconto della costruzione di una torre fosse presente in Abideno nella *Storia dell'Assiria*, nella Sibilla, in Berosso ed in Estieo⁴⁶, questi ultimi due riportati anche da Giuseppe Flavio⁴⁷.

Nell'ampio orizzonte di riferimento proprio dei Padri, ci proponiamo – attraverso una esposizione che privilegia il criterio cronologico – di rilevare alcune linee condivise. In particolare evidenziamo le motivazioni da loro proposte circa l'agire degli uomini e di Dio, con il relativo significato allegorico e tipologico⁴⁸.

2.2.1. La malvagità umana e l'intervento punitivo di Dio

Elemento presente in misura preponderante è l'affermazione dell'inevitabilità dell'intervento di Dio in Gen 11, a cui è collegata un'interpretazione di tipo moralistico. Dio non può non intervenire per impedire che la malvagità degli uomini – descritta come orgoglio, presunzione, superbia, *hybris* – cresca a dismisura e non si ponga alcun limite. **Giustino** però precisa che Dio comunque rispetta l'autonomia dell'agire degli uomini. Nel *Dialogo con Trifone* egli presenta quanto successo a

⁴⁵ Due esempi al riguardo. L'apologeta greco TEOFILO DI ANTIOCHIA (ca. 120-185), nel secondo dei suoi tre libri *Ad Autolycum* (un difensore degli idoli, derisore e beffeggiatore del nome cristiano), ai cc. 31-32, tratta dell'origine delle città, della divisione delle lingue e delle dinastie dei regnanti. Riferendosi a Babele dice che gli uomini di loro spontanea volontà e non per decisione di Dio – per darsi un nome che non venisse meno – costruirono una città; ma Dio intervenne distruggendo città e torre. Giunge così a realizzazione quanto preannunziato dalla Sibilla (*Oracoli Sibillini*, III, 97-115), e cioè che quando gli uomini vollero salire al cielo stellato, l'intervento dell'Immortale fece sì che dove i venti fecero cadere l'alta e grande torre, le stesse passioni facessero al contempo nascere discordie tra i mortali (PG 6,1101-1103). Più avanti, sempre in *Oracoli Sibillini*, nel Libro XI, vv. 7-20, si racconta che dopo il diluvio venne creata una sesta razza di uomini instancabili che volendo raggiungere il cielo crearono una torre altissima, allora furono divise le lingue, su costoro cadde la collera divina e crollò la torre enorme e generò una contesa terribile. Origene, qualche anno dopo, in ambito alessandrino, nel *Contra Celsum*, riprende gli argomenti di Filone quando afferma che «essi volevano mettere insieme dei materiali e unire al cielo ciò che naturalmente non può esservi unito, per cospirare con la materia contro ciò che è immateriale»: ORIGENE, *Contro Celso*, a cura di Aristide Corona, UTET, Torino 1971, V, 30.

⁴⁶ Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Preparazione evangelica*.2, introduzione traduzione e note a cura di Franco Migliore, Città Nuova, Roma 2012, 312-313.

⁴⁷ Cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, vol. I: *Libri 1-10*, a cura di L. Moraldi, Unione Tipografica – Editrice Torinese, Torino 1998, I.107-119; X, 11.

⁴⁸ Siamo consapevoli della parzialità e della incompletezza di un simile lavoro. La storia della interpretazione tra l'altro presenta accentuazione diversa delle tecniche, anche in relazione ai tempi e ai luoghi: si confrontino ad esempio l'Alessandria d'Egitto dei primi secoli, e l'esegesi in Occidente.

Babele come la testimonianza della decisione di Dio di rispettare il libero arbitrio. Il Signore Dio infatti, nel suo grande progetto, può far sì che «la mia lingua sia incollata alla gola» (Sal 22,16), oppure dona al suo servo una lingua «che sappia quando devo proferire parola» (Is 50,4). In questo modo si afferma che Dio interviene per sanzionare, ma appunto non priva mai l'umanità del libero arbitrio⁴⁹.

Ireneo di Lione nella *Esposizione della predicazione apostolica*⁵⁰, racconta come gli uomini decidano di edificare una torre che raggiunga il cielo. L'obiettivo è di lasciare un monumento alle generazioni future; un memoriale frutto della loro presunzione e della loro audacia e temerarietà; passioni che andavano via via crescendo con il progredire della torre⁵¹. **Tertulliano**, parlando della Trinità, afferma che il Padre ha consegnato ogni giudizio al Figlio (Gv 5,22) per cui è lui che ha abbattuto la «turre superbissima» e ha confuso le lingue⁵².

Ad Alessandria d'Egitto, **Origene** nel *Contra Celsum*⁵³ tratta del racconto di Babele e narra della dispersione nata nella terra di Sinar⁵⁴. In questo caso, con la competenza che gli è propria, l'autore mette l'episodio in relazione alla malvagità, collegando il fatto di Babele a Sap 10,5a: «Quando i popoli furono confusi, unanimi nella loro malvagità».

Gregorio di Nazianzo, esponente della scuola degli antiocheni, nella *Lode alla verginità* si rivolge all'unione coniugale e ricorda che così come essa gode per aver generato dei sapienti, non deve scordare la malvagità degli empi, dei quali è sempre lei la radice. Ricorda infatti che è ancora in lei che trovano radice sia Caino che Sodoma, nonché «coloro che il Cristo disperse perché furono stoltamente superbi a motivo della torre e la cui insolenza fu estinta dalla pioggia venuta dal cielo». Va notato che qui Gregorio – compiendo un'operazione già presente in Tertulliano – ricomponi in un unico grande gesto di purificazione il diluvio, Babele, Sodoma e

⁴⁹ Cf. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, Introduzione traduzione e note a cura di G. Visonà, Paoline, Milano, 102 (PG 6, 713).

⁵⁰ Conservata in traduzione armena. Facciamo riferimento a IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di Enzo Bellini e Giorgio Maschio, Jaka Book, Milano 1997.

⁵¹ IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique, introduction, traduction et note* par A. Rousseau, Du Cerf, Paris 1995, 23.

⁵² TERTULLIANO, *Adversus Praxean*, XVI, 174 (PL 2, 193). Aggiunge inoltre che, sempre a motivo della malvagità, ha fatto piovere acqua nel diluvio, e fuoco e zolfo su Sodoma e Gomorra.

⁵³ ORIGENE, *Contra Celsum*, V, 599 (PG 11, 1224-1225).

⁵⁴ Origene fornisce l'etimologia di Sinar come «battere i denti»: cf. *Ivi*, IV, 21-22

Gomorra⁵⁵. Lo stesso collegamento si ritrova in **Ilario di Poitiers**. Commentando il passo «Disperdili, Signore, confondi le loro lingue. Ho visto nella città violenza e discordia» (Sal 55,10) egli sostiene che questa richiesta si sia già realizzata dopo la costruzione della torre, quando alcuni furono sommersi dal diluvio e altri invece vennero separati dalla divisione delle lingue. Ciò fu causa di eterna lotta tra loro, così da non continuare più a cospirare contro Dio. Adesso l'orante invoca la stessa punizione per i nemici di Gerusalemme⁵⁶.

Qualche anno più tardi, un altro grande antiocheno, **Giovanni Crisostomo**, nell'*Omelia II sulla Pentecoste*⁵⁷, si riconosce nella comune interpretazione. Coloro cioè che avevano progettato la costruzione di una torre che raggiungesse il cielo si erano poi ritrovati in una totale confusione di lingue, a rivelazione della malizia che li abitava. E fu proprio l'intervento di Dio a permettere che si disvelassero finalmente la divisione, la discordia e tutti gli altri dissidi che si portavano dentro⁵⁸.

Molti i rimandi al nostro brano nell'opera di **Girolamo Eusebio**. Commentando ad esempio la bramosia di coloro «che aggiungono casa a casa e campo a campo» (Is 5,8), egli riferisce l'interpretazione tropologica di alcuni, i quali pensano che queste parole siano dirette contro gli eretici. Tali infatti sono coloro che vennero da oriente al campo di Sinar per costruire «la città della confusione e la torre della superbia» (*civitatem confusionis turremque superbiae*)⁵⁹. Commentando poi Is 9,9, «i mattoni sono caduti, ricostruiremo in pietra», espressione che dichiara l'orgoglio e

⁵⁵ Cf. GREGORIO NAZIANZENO, *Poesie/1*, introduzione a cura di Claudio Moreschini, Città Nuova, Roma 1994, 86.

⁵⁶ Cf. ILARIO DI POITIERS, *Tractatus in LIV Psalmum* (PL 9, 352-353).

⁵⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *De Sancta Pentecoste. Omelia II* (PG 50, 467).

⁵⁸ L'interpretazione tradizionale del racconto di Babele viene presentata dal CRISOSTOMO pure nell'*Omelia su Genesi XI* (PG 53, 273-282) dove si parla appunto della presunzione degli uomini che perdono la loro misura di creature e per questo mirano in alto; questa pretesa fa sì che il dono di un'unica lingua, utilizzato però a fine perverso, venga punito con la differenza nel linguaggio: «Dio ferma il loro impulso all'iniquità creando differenze nel linguaggio». Crisostomo inoltre, in una omelia spuria *In triduanam resurrectionem* (PG 50, 824), a voler sottolineare la gravità dell'empietà dei Giudei, paragona l'elevare la torre di Babele con l'edificazione della torre da parte dei Giganti.

⁵⁹ GIROLAMO, *Commento a Isaia (1-4)*, a cura di R. Maisano, Città Nuova, Roma 2013, 181.297 (cf. PL 24, 81). Anche per lui Sinar significa «batter di denti». Nel commento a Zc 5,5-11, afferma che al v. 11 la LXX traduce *Senaar* con *nella terra di Babilonia*. Senaar, infatti, è la pianura dei Caldei dove coloro che avevano mosso i primi passi da oriente e non potevano stare al servizio di Dio, edificarono una torre di superbia. La città fu chiamata Babilonia, cioè «confusione», perché lì le lingue di tutti furono confuse e mescolate. Dunque Donna Empietà viene trasportata dalle due donne con ali di cicogna a Babilonia, perché lì sia costruita la sua casa, venga fissata e sia posta sulla sua base e riposi in una collocazione definitiva. Davvero, infatti, in Babilonia c'è la sede dell'empietà, sia secondo la storia sia secondo i significati mistici. Cf. GIROLAMO, *Commento a Zaccaria. Commento a Malachia*, introduzione, traduzione e note a cura di D. Ciarlo, Città Nuova, Roma 2009, 109-110.

l'arroganza degli abitanti di Samaria, il rimando a Babele è spontaneo. Rivolgendosi quindi agli abitanti di Efraim, l'autore afferma che il Signore distruggerà le loro cospirazioni e le loro lingue – «ogni bocca proferisce parole stolte» (Is 9,16) – saranno scompaginate proprio dalle loro interne contraddizioni per impedire che la loro concordia li renda peggiori⁶⁰. In questo caso l'agire di Dio acquista una sfumatura di prevenzione.

L'interpretazione si sofferma anche sul soggetto dei verbi che descrivono l'agire di Dio. Che lo «scendiamo» di Gen 11,7 possa essere stato pronunciato dalla Trinità è affermazione di Agostino⁶¹; già dichiarata in Cirillo di Alessandria⁶²; viene poi ripresa da **Quodvultdeus**, diacono della chiesa di Cartagine intorno al 420 d.C. e probabile corrispondente epistolare di S. Agostino. Nel suo *Liber promissionum et praedictorum Dei*⁶³ racconta che essendo aumentati gli uomini in ragione della ripresa della fecondità grazie ai tre figli di Noè e alle sue nuore, non si riuscì a sopprimere – nonostante il diluvio – la superbia, radice di ogni peccato. In seguito, i discendenti di Sem, Cam e Iafet, nella loro alterigia innalzarono una torre superba, la cui cima doveva toccare il cielo. Quest'impresa fu però vanificata da Dio, il vero costruttore, attraverso la confusione delle lingue. Così infatti è scritto:

Ecco un'unica lingua è su tutta la terra e hanno dato avvio a quest'impresa. E Dio dice: Venite, scendiamo e confondiamo le loro lingue. È Dio Trinità che parla. [...] Non solo la confusione delle lingue intralcio il compimento del progetto, ma anche la dispersione delle genti nel mondo fece nascere le nazioni, ciascuna con la sua propria lingua⁶⁴.

Interessante sfumatura in **Procopio di Gaza**, inventore delle cosiddette catene, o almeno il primo illustre a farne uso: ricorda che secondo alcuni autori quegli uomini

⁶⁰ Cf. GIROLAMO, *Commento a Isaia* (PL 24, 133-134).

⁶¹ Agostino in *De Civitate Dei* 16,5-6 ipotizza che le parole di Gen 11,7 siano rivolte o da Dio agli angeli oppure da Dio Trinità al Figlio e allo Spirito Santo: cf. AGOSTINO, *La città di Dio*, testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, introduzione e note di D. Gentili e A. Trapè, traduzione di Domenico Gentili, V/2, Città Nuova, Roma 1988, 476-479.

⁶² CIRILLO DI ALESSANDRIA nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni* in 10,34 (PG 74, 28c) dice che è la santa Trinità che esorta se stessa a scendere in Gen 11,7. Più oltre, nei *Dialoghi sulla santa e consustanziale Trinità*, III, 472 (PG 75, 804D-805A) riprende l'argomento affermando che «quando Dio dice "Venite scendiamo"», non parla agli angeli, sì che Dio debba consultarli; ma «che con semplice movimento dell'unica natura, la santa Trinità si è indotta ad operare contro alcuni esseri». Lo PSEUDO-CLEMENTE invece in *Ritrovamenti*, II, 39 mette in bocca a Simon mago, nel dibattito con Pietro, che i plurali di Gen 11,7 confermano che ci sono molti dei.

⁶³ QUODVULTDEUS, *Promesse e predizioni di Dio*, Traduzione introduzione e note a cura di A.V. Nazzaro, Città Nuova, Roma 1989.

⁶⁴ IVI, 67.

non vollero costruire quella torre per salire al cielo, ma semplicemente per farsi un nome presso i posteri e far ricordare le loro grandi opere – sapevano infatti che sarebbero stati dispersi – e per questo escogitavano ogni forma di pretesto, come la torre, per rimandare il momento della dispersione. Un'altra ipotesi che lui riporta è che la torre veniva costruita a motivo del timore dell'arrivo di un altro diluvio⁶⁵. Tuttavia – eseguito il giudizio di condanna del Creatore e Giudice – l'amore, attraverso l'umile grazia di Cristo, ha riunito sotto una sola dottrina ciò che la superba empietà aveva malamente disperso. Ora ogni lingua confessa insieme che il Signore Gesù Cristo, *torre di fortezza* (Sal 61,4), è nella gloria del Padre⁶⁶.

La linea interpretativa, secondo la quale l'avvenimento di Babele è manifestazione della superbia dell'umanità alla quale Dio non può che opporsi ponendo fine alla costruzione, è ampiamente presente nell'esegesi di **Beda il Venerabile**. Con lui siamo già nella prima metà dell'VIII secolo e nella sua lettura confluiscono molti degli elementi emersi nei precedenti autori. Nel libro terzo dell'*Esamerone*, per esempio, dopo aver precisato che non è la città che tocca il cielo ma la torre – “*quod ait, cuius culmen, non civitatis, sed turris significat, id est, arcis quam in editiore loco altioremo coeteris moenibus facere disponebant*”⁶⁷ – afferma che l'opposizione alla dispersione nasce dalla *vanissima ac superbissima mente* degli uomini⁶⁸. Dio però scende a confondere le lingue, di modo che gli uomini pongano fine a quei discorsi sui quali insistentemente si soffermavano «perverse loquendo». Il senso della narrazione viene fissato attraverso il significato dei termini e così abbiamo l'interpretazione di Sinar come *fetor*⁶⁹, vale a dire una pianura che è terra dell'infedeltà⁷⁰, della disobbedienza; il luogo geografico «Babilonia» viene invece qualificato come «città dell'orgoglio»; perciò essa porta un nome che significa *confusione*. Non potrebbe essere diversamente, visto che è costruita sull'amore dei vizi e sull'avida ricerca del favore degli uomini. Ben altra etimologia per «Gerusalemme»: città della verità, visione della pace, città della fedeltà, costruita

⁶⁵ PROCOPIO DI GAZA, *Commentarii in Genesim* (PG 87A, 312-318).

⁶⁶ IBIDEM.

⁶⁷ BEDAE VENERABILIS, *Hexameron*, III (PL 91, 124).

⁶⁸ In BEDAE VENERABILIS, *Quaestiones super Genesim* (Dubia et spuria circa Beda) (PL 93, 299), l'ingegnere capo del progetto è Nimrod.

⁶⁹ Questa etimologia si affianca al «batter di denti» incontrato precedentemente.

⁷⁰ Una pianura percorsa dalle ampie e spaziose vie della perdizione, ricordate in Mt 7,13.

non con mattoni ma con le pietre vive animate dallo Spirito. Essa non ha bisogno di una torre per salire in alto, lei infatti già poggia le sue fondamenta sul monte santo. Se a Babilonia il cemento è il bitume dell'orgoglio e della malvagità, a Gerusalemme il collante è l'umiltà, frutto dell'effusione dello Spirito⁷¹.

Un secolo dopo **Ishodad di Merv**, vescovo nestoriano di Edessa e autore di una catena di commenti siriaci all'AT, riferisce lui pure che l'obiettivo della torre era di toccare il cielo per far scendere Dio dal suo rango, o in alternativa, se egli avesse provocato un secondo diluvio, salire e combattere contro di Lui⁷².

Entrando nel secondo millennio si incontra **Ruperto**, abate **di Deutz**, presso Colonia. Nell'opera *De Trinitate et operibus eius* i cc. XLI-XLIII della sezione *In Genesim liber quartus* sono dedicati a Gen 11,1-9⁷³. Qui si ritrova la doppia etimologia del termine *Sinar*: *batter di denti*, simbolo di un parlare violento, e il *cattivo odore* della loro superbia, che gli uomini con il loro comportamento hanno osato far salire fino alle narici di Dio. L'autore afferma inoltre che per attuare il proposito di celebrare il proprio nome, gli uomini iniziarono a edificare una torre di superbia che attingesse il cielo, ma così facendo imitarono la prevaricazione di Adamo il quale – seguendo quanto aveva affermato il diavolo che cioè mangiando dell'albero sarebbe diventato come Dio – volle salire al di sopra dell'altezza delle nubi ed essere simile all'Altissimo⁷⁴.

A fissare, in breve sintesi, Babele come il simbolo per antonomasia dell'orgoglio e dell'umana presunzione, e come di conseguenza l'intervento di Dio diventi necessario per impedire una ancor più totale distruzione come in Gen 3, possiamo utilizzare le parole di **Alberto Magno**. Egli così afferma: «turrim Babel ex superbia extruerunt, altitudinem suam contra altitudinem divinam elevare cupientes»⁷⁵,

⁷¹ L'immagine è ripresa anche in BEDAE VENERABILIS, *Super Acta Apostolorum Expositio* (PL 92, 947) dove egli precisa che la varietà delle lingue, in senso spirituale, significa la varietà dei carismi, dei diversi doni della grazia. Successivamente, in ID., *Liber Retractationis* in *Actus Apostolorum* (PL 92, 1010) il confronto tra le due città ritorna in riferimento al «cuor solo e anima sola» di At 4,32, una comunione ovviamente possibile in Gerusalemme, non certo a Babilonia.

⁷² Cf. U. NERI (a cura), *Genesi*, Gribaudi, Torino 1986, 167.

⁷³ RUPERTUS TUITIENSIS, *De Trinitate et operibus eius in libris XLII* (PL 167, 364-367).

⁷⁴ In questo riprende Beda nel riferirsi a Gen 3 per il mangiare; Beda, però, in riferimento alla pretesa di Adamo di salire al di sopra delle nubi ed essere simile all'Altissimo, cita Is 14 cioè la morte del re di Babilonia.

⁷⁵ ALBERTO MAGNO in *Postilla super Isaiam*, 2,17.

un'opera cioè di superbia umana e di orgoglio, una sfida aperta, un volersi elevare al di sopra delle altezze di Dio stesso.

Il rimando all'orgoglio e alla suprebia, ben oltre la fine dell'epoca dei Padri, si ritrova in **Lutero** (1483-1546 d.C.) il quale afferma che nel brano appare evidente la supponenza di coloro che anche oggi sono molto preoccupati di se stessi, di fare grande il proprio nome, per niente invece preoccupati che sia santificato il nome di Dio⁷⁶. Sulla stessa linea, **Calvino** asserisce che nel racconto possiamo vedere un grande orgoglio, la ribellione degli uomini contro Dio, un'ambizione rabbiosa e un orgoglioso rifiuto di Dio⁷⁷.

Le parole di Calvino riassumono bene le caratteristiche condivise della lettura di Gen 11: orgoglio, presunzione, superbia, ambizione; un'interpretazione che si è imposta come la più immediata fino ad oggi, ma non è esclusiva.

2.2.2. Uno sguardo diverso sull'agire degli uomini

Un testimone del fatto che l'evento Babele non si debba necessariamente intendere come sfida alla divinità – nella seconda metà del secolo V – è **Dionigi L'Areopagita**. Nella sua *Epistola IX*, egli intrattiene il vescovo Tito sulle diverse immagini con le quali gli uomini parlano di Dio, e che non devono essere facile preda dei profani. Tra le diverse figure cita la «battaglia contro i Giganti, riportata in Genesi, in cui si dice che Dio insidiò per paura quei forti uomini, che pure avevano eretto quella costruzione [la torre] non per fare del male ad altri ma per salvare se stessi»⁷⁸. Questa interpretazione lascia per l'appunto intendere come la costruzione

⁷⁶ Lutero inoltre attualizza, ricordando che la città costruita sui mattoni dell'amore di sé sarà Roma. Cf. M. LUTHER, *In Genesim enarrationes*, (WA 42) H. Böhlhaus Nachf. – Akademische Druck-u. Verlag, Weimar – Graz 1964, 411-420.

⁷⁷ Commenta poi: «L'unità della lingua doveva mantenere fra gli uomini un consenso di pietà: invece questa moltitudine di genti, dopo essersi estraniata dal puro servizio di Dio e dalla santa comunità dei credenti, si congiunge e si unisce insieme per far guerra a Dio». Conclude dicendo che «benché il mondo ancor oggi sia sotto questa maledizione della confusione delle lingue, terribile esempio di punizione, rimane il dono della sua bontà poiché gli uomini, pur essendo diversi quanto al suono della parola, tuttavia dicono tutti la medesima cosa gridando "Abba, Padre!"» (cf. Rm 8,15). Una sola lingua quindi non è male, dipende l'obiettivo per il quale viene ricercata. Cf. J. CALVIN, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, vol. I: *Le livre de la Genèse*, Labor et Fides, Genève 1961, 184.

⁷⁸ Cf. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Lettera IX*,1 (PG 3, 608, 32). Anche Fausto di Riez (inizi del V secolo), qualifica come "Giganti" coloro che tentano di innalzare una torre contro il cielo: cf. FAUSTO DI RIEZ, *Lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1977, 80. Nella *Parafrasi di Pachimere* Dionigi conferma che la torre è «imperfetta, incompiuta»: cf. DIONIGI L'AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, IX, in *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009, 579ss. (PG 3, 928).

della torre non si debba valutare necessariamente come una sfida alla divinità; e se Dio interviene, lo fa per evitare mali peggiori.

2.2.3. *L'intervento preventivo di Dio*

L'intervento di Dio viene considerato da alcuni Padri un gesto di clemenza. In **Giovanni Crisostomo** infatti è presente una lettura che sottolinea la funzione preventiva dell'intervento di Dio, a impedire cioè il prevalere di un male troppo grande. Essa emerge nella prima delle tre omelie dedicate a confutare l'ipotesi che siano i demoni a governare le vicende umane. Egli afferma che l'agire di Dio in Gen 11 è da leggere non come un atto di condanna ma piuttosto come un gesto di clemenza⁷⁹. Questa linea interpretativa trova conferma *nell'Omelia XXXV* sul vangelo di Matteo⁸⁰. Commentando il detto di Gesù che non è venuto a portare la pace ma una spada (Mt 10,34), e chiedendosi come possa essere parola di vangelo un simile detto, Crisostomo prima fa riferimento al medico che per salvare tutto il corpo recide ciò che è incurabile, quindi afferma: «Così avvenne nel caso di quella celebre torre: una discordia positiva pose fine ad una pace negativa e procurò la pace»⁸¹.

Come già accennato, anche in **Girolamo**, accanto alla dichiarazione della gravità del peccato degli uomini, si asserisce che l'intervento di Dio non ha l'obiettivo di annichilire l'umanità, ma di limitare la portata del male progettato e di impedire che i propositi negativi rappresentati dalla torre diventino deleteri per gli uomini. Nel commento al libro di Giona egli annota che, nonostante l'uomo abbia costruito una torre di superbia, l'invio del profeta a Ninive è segno della volontà di Dio a che suo Figlio si faccia compagno degli uomini, affinché nell'abbassamento della penitenza l'uomo possa risalire a quel cielo che gli è stato precluso dalla sua stessa superbia⁸². Per cui l'intervento di Dio si riveste della sua misericordia⁸³.

⁷⁹ Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Daemones non gubernare mundum* (PG 49, 250).

⁸⁰ Cf. ID., *Homelie in sancti evangelii Matteis* (PG 57, 405).

⁸¹ ID., *Omellie sul vangelo di Matteo*.2, introduzione, traduzione e note a cura di S. Zincone, Città Nuova, Roma 2003, 149.

⁸² Cf. EUSEBII HIERONYMI, *Commentarium in Jonam* (PL 25, 1121). Così, nel commento di Mal 2,10 afferma che, avendo noi un solo padre, eravamo destinati a parlare una sola lingua, a professare una stessa fede, ma a causa della superba costruzione della torre siamo stati divisi in molte lingue: cf. ID., *Commentarium in Malachiam* (PL 25, 1560). Nel commento ad Ab 3,14-15 invece, parlando dell'agire di Dio che cerca di preservare quanto di buono è presente anche nelle situazioni negative – distinguendo per esempio tra i capi degli eretici e i loro adepti –, Girolamo porta come esempio il fatto che al tempo della costruzione della torre le lingue erano unite per fare il male, e quindi la divisione si

Una prospettiva interessante è offerta da **Sulpicio Severo**, uomo di nobili origini (nato in Aquitania verso il 360 d.C.), ritiratosi poi a vita monastica e diventato amico di Martino di Tours. Nel suo primo libro delle *Cronache* ricorda come Cus, uno dei figli di Cam, generò Nebrod dal quale fu fondata Babilonia. In seguito, secondo abitudine, alcuni uomini costruirono una torre per farsi un nome imperituro; secondo Sulpicio la dispersione di Babele non è dovuta a cattiveria o malvagità, ma è stato piuttosto un modo per favorire la diffusione dell'umanità su tutta la terra, con minore trauma: «Si dispersero quindi più facilmente, poiché, sentendosi come degli estranei, si separavano l'un l'altro senza difficoltà»⁸⁴.

L'intervento di Dio inteso come gesto di benevolenza invita ad accostare il brano di Gen 11 con una lettura di più ampio respiro; è una prospettiva che si rende evidente prestando attenzione ad alcuni dati che si impongono nella lettura allegorica e tipologica.

2.2.4. *Lecture tipologica e allegorica*

L'«allegoria» è un genere letterario che si propone di raccontare attraverso immagini, realtà che non sono immediatamente descrivibili con i concetti in possesso di colui che sta spiegando o di coloro che stanno ascoltando. La «tipologia» invece mette in relazione i diversi avvenimenti e i concetti presenti nell'Antico Testamento con gli eventi del Nuovo, secondo un principio di anticipazione e di compimento. Non sempre è facile distinguere con precisione tra i due aspetti, anche se evidentemente l'allegoria è un genere letterario mentre la tipologia è un genere

dimostrò utile a impedire il compimento di un progetto malvagio, per evitare che, a causa della stoltezza dei potenti, veri fautori del disegno perverso, tutta l'umanità ne rimanesse vittima: cf. ID., *Commentarium in Abacuc* (PL 25, 1329).

⁸³ Anche Pier Crisologo, vescovo di Ravenna, così descrive la misericordia di Dio, strumento di soccorso per evitare la distruzione della terra: «La colpa e la punizione annientavano tutto ciò che era venuto in questo mondo perché sempre la fragilità era incline a cadere e costringeva sempre alla punizione la severa sentenza del giudice. Così l'angelo è precipitato dal cielo, così l'uomo è cacciato dal paradiso, così il mondo è distrutto dal diluvio, così gli uomini sono confusi dalle lingue»: PIER CRISOLOGO, *Sermo XLIII. De orationi, jejuniis et elemosinis* (PL 52, 319). Ma su tutto brilla la misericordia: cf. ID., *Omellie per la vita quotidiana*, traduzione, introduzione e note a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1978, 17.

⁸⁴ SULPICIO SEVERO, *Cronache*, introduzione, traduzione e note a cura di L. Longobardo, Città Nuova, Roma 2008, 53.

teologico⁸⁵. Raccogliamo alcuni dati esemplari organizzandoli secondo tre figure di riferimento.

a. In riferimento a Cristo

Efrem il siro (306-373 d.C.), nel primo dei suoi inni sul Natale, descrive l'attesa del «Figlio di verità» da parte di Adamo, simbolo dell'umanità che attende l'autentico «Signore del cherubino», l'unico capace di farla abitare sotto i rami dell'albero della vita. Interpretando, sempre alla luce del Natale, il racconto di Babele, afferma che «quanto alla torre, che avevano costruito in molti / il suo simbolo guardava verso l'Uno / che sarebbe sceso a costruire sulla terra / la torre che sale fino al cielo»⁸⁶.

b. In riferimento alla Pentecoste

Altro elemento assai frequente è la relazione stabilita dai Padri tra quanto successo a Babele e quanto avviene il giorno di Pentecoste come raccontato in At 2, un passaggio che potremmo definire dalla disarmonia all'armonia. Solo alcuni esempi: secondo **Gregorio di Nazianzo** grazie all'azione dello Spirito, a Gerusalemme il giorno di Pentecoste la divisione di Babele viene ricondotta ad un'unica armonia⁸⁷. Restando con gli antiocheni, **Giovanni Crisostomo** conferma: «Dall'altro lato, a Pentecoste, l'azione dello Spirito riunisce le diverse lingue della terra di modo che coloro che erano stati divisi possano invece ora ritornare in armonia», anche se non necessariamente ad un'unica lingua⁸⁸. **Cirillo di**

⁸⁵ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria: un contributo all'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985; J. PEPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, Études Augustiniennes, Paris 1987.

⁸⁶ Subito dopo fa riferimento a Peleg (Gen 10,22) e con costui abbiamo la divisione in settanta lingue, ma anche Peleg attendeva Colui che avrebbe diviso la terra tra gli apostoli, a motivo appunto della divisione delle lingue: cf. EFREM IL SIRO, *De Nativitate*, I, 46, CSCO 186,6-187,6.

⁸⁷ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 41,16 (PG 36, 449-450). «Per altro è degna di lode l'antica divisione delle lingue, avvenuta al tempo in cui gli uomini empì e malvagi, che parlavano la stessa lingua (κακῶς καὶ ἄθῶς ὁμοφρονούντες), stavano fabbricando la torre – la stessa audacia dimostrano ancora oggi alcuni uomini –, perché a seguito della distinzione delle lingue, cessò l'intesa e, di conseguenza, si arrestò l'impresa. Ma è cosa ancor più degna di lode il prodigio di questa giornata. Per opera di un solo Spirito, la divisione che si era diffusa fra molti uomini è stata nuovamente ricondotta a un'unica armonia. E vi è distinzione di carismi, che richiede un altro carisma per discernere il migliore fra essi, dal momento che tutti sono in qualcosa degni di fede»: ID., *Tutte le orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano 2002, 997.

⁸⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *De Sancta Pentecoste. Homilia II* (PG 50, 467).

Gerusalemme (nato verso il 370 d.C.) sostiene che il giorno di Pentecoste la folla rimaneva stupita ad ascoltare coloro che poco prima erano riuniti in uno stesso luogo. Una sorpresa sul dono delle lingue, ben diversa da quella sperimentata un tempo a Babele. Là infatti, «la confusione delle lingue portò alla divisione anche delle volontà e dei pensieri di menti che volevano contrapporsi a Dio; qui invece viene ricostituita, grazie alla comprensione di ognuno, l'unione delle volontà, nonché dei buoni propositi che le muovevano». Conclude dicendo che la via per la quale si giunse alla caduta e alle diverse lingue, trova corrispondenza in quella per la quale si realizza la risalita: gli apostoli parlano lingue diverse, ma stavolta gli ascoltatori sono in grado di comprendere⁸⁹.

Rufino, nato a Concordia presso Aquileia nel 345 d.C., nell'introduzione al commento sulla professione di fede, incarico che dichiara di aver ricevuto da un non conosciuto «papa Lorenzo», afferma che gli apostoli diedero disposizioni per il *Credo* prima di disperdersi sulla terra. E «mentre i figli di Noè, al momento di allontanarsi gli uni dagli altri, costruirono con mattoni cotti e catrame una torre “di superbia” la cui cima toccasse il cielo, gli apostoli invece, con pietre vive e perle del Signore, edificarono una difesa della fede che potesse stare salda di fronte al nemico; cosicché né venti né fiumi (o fulmini) né tempeste l'avrebbero travolta». Ben a ragione quindi i figli di Noè furono condannati a confondere le loro lingue perché nessuno potesse comprendere le parole del suo vicino; agli apostoli invece, che costruivano la torre della fede, venne donata la conoscenza di tutte le lingue⁹⁰.

Anche **Romano il Melode**, diacono della chiesa di Costantinopoli tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, nei suoi *kontakia*⁹¹ sulla Pentecoste mette in relazione, nella divisione delle lingue, quanto avvenuto a Babele con quanto successo a Pentecoste. Là l'Altissimo scese per dividere le nazioni, qui per chiamare gli uomini all'unità⁹².

⁸⁹ CIRILLO DI GEUSALEMME, *XVII catechesi battesimale*, improvvisata in Gerusalemme per completare la formazione di coloro che dovevano essere battezzati, e così renderli edotti su quanto ancora rimaneva da dire sullo Spirito Santo (PG 33, 989-990).

⁹⁰ Cf. RUFINO, *Commentarius in Symbolum Apostolorum* (PL 21, 338-339).

⁹¹ Diminutivo di *kovtáz*, un piccolo inno, genere letterario entrato in uso proprio in quell'epoca nel mondo bizantino e giunto con lui al massimo splendore.

⁹² Cf. ROMANO IL MELODE, *Kontakia/2*, traduzione e note di Ugo Trombi, Città Nuova, Roma 2007, 155; R. MAISANO (a cura), *Cantici di Romano il Melode/2*, vol. II, UTET, Torino 2002, 51.

Il racconto di Gen 11,1-9 presenta quindi un evento negativo, ma funzionale a far risaltare in modo nitido la luce della nuova qualità di relazione, di dialogo, che Dio e gli uomini possono intessere dentro all'esperienza della comunità cristiana

c. In riferimento al linguaggio nuovo dell'umanità nella Chiesa delle origini

I Padri della chiesa hanno spesso interpretato la primitiva comunità cristiana come antitipo dell'umanità di Babele, capace di condurre l'umanità a una forma di linguaggio, a un parlarsi nuovo.

Origene (185-253 d.C.) mette a confronto At 4,32 e l'immagine dell'«un cuor solo e un'anima sola» – figura questa di vera virtù – con la scena della confusione delle lingue, indizio della malvagità di quella comunità di uomini. Così l'interpretazione di *una lingua*, rimanda alla comunità cristiana, la quale diventa, in qualche modo, il grembo dell'*oikumene*⁹³.

«Un cuor solo e un'anima» sola verso chi è nel bisogno. **Vittorino di Pettau**, nei frammenti della sua opera sull'Apocalisse⁹⁴ – rimaneggiata e corretta poi da Girolamo – mette in relazione la *confusione* di Babele in Gen 11 con la descrizione della città di Babilonia di Is 14 e il suo progetto di salire sopra le nubi del cielo (vv. 13-14), e con la Sodoma di Ez 16 al tempo del suo orgoglio⁹⁵; anche quest'ultima fu un ammonimento esemplare, come le due precedenti, affinché gli uomini «non stendessero più la mano contro il povero e l'indigente».

Anche **Giovanni Crisostomo** nell'*Omelia II* sulla Pentecoste, ricorda ai cristiani del suo tempo che la fine della torre deve essere monito costante ai ricchi e ai potenti di questo mondo, i quali pensano di lasciare memoria del loro nome costruendo splendide case, terme, portici e strade. Per essere ricordati volentieri, giorno dopo

⁹³ ORIGENE, *In Genesim* (PG 12, 109-112).

⁹⁴ Cf. VITTORINO DI PETOVIO, *Scholia in Apocalypsin Beati Joannis* (PL 5 V, 541).

⁹⁵ Riportiamo il testo di Ez 16,49. Dio dice: «Ecco, questa fu l'iniquità di tua sorella Sòdoma: essa e le sue figlie erano piene di superbia, ingordigia, ozio indolente» (il testo riferisce al peccato di Samaria, che però non è nemmeno la metà di quello di Gerusalemme!). Questa citazione è in linea con la tradizione di leggere in unità l'evento del diluvio, di Babele, della distruzione di Sodoma e Gomorra. Le tre immagini si ritrovano, dice Vittorino, nella descrizione della donna seduta sulla bestia scarlatta di Ap 17,3.

giorno, vale invece la pena dare ai poveri le ricchezze, lasciando da parte pietre preziose, case, torri e mattoni vari⁹⁶.

Agostino Aurelio dedica ampio spazio al commento delle vicende di Babele nel *De Civitate Dei*⁹⁷. Qui troviamo ampiamente descritto il confronto tra la città progetto degli uomini e la città propria della comunità cristiana, edificata secondo il progetto di Dio. La torre viene edificata nella città di Babilonia – il cui nome significa *confusione*⁹⁸ – ed è conseguenza della superba empietà umana. Giustamente quindi il Signore scende a porre fine a un simile progetto⁹⁹. Agostino si interroga sul perché di un tal genere di pena. E la risposta è che siccome il potere si esercita con comandi impartiti dalla bocca/lingua, la confusione delle lingue fu da una parte segno rivolto a chi non voleva obbedire all'ordinamento divino; dall'altra l'azione permise a Dio di ottenere l'effetto desiderato e cioè di distinguere e sparpagliare i popoli per il mondo, situazione a Lui gradita già in Gen 10¹⁰⁰. Alla superbia quindi si oppone l'umiltà, all'orgoglio e alla supponenza si oppongono la docilità e l'obbedienza. Il testo che conclude il c. XIV del *De Civitate Dei* riassume le caratteristiche delle due città ed è esemplare di un certo tipo di lettura cristiana del brano di Babele, città mai esplicitamente citata, ma riferimento presente in tutto il paragrafo:

Due amori quindi diedero origine a due città, alla città terrena l'amor di sé fino all'indifferenza per Dio, alla celeste l'amore a Dio fino all'indifferenza per sé. Inoltre quella si gloria in sé, questa nel Signore. Quella infatti esige la gloria degli

⁹⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *De Sancta Pentecoste. Homilia II* (PG 50, 467).

⁹⁷ Cf. AGOSTINO, *La città di Dio*, 462ss.

⁹⁸ Agostino aggiunge che mentre Gerusalemme-Sion, è «la città del gran Re», Babilonia è «la città del diavolo»: *Ivi*, 477. Stesso appellativo anche ad Atene, città nella quale si difendono con eguale passione sia alcune verità che altrettanti errori: cf. *Ivi*, 731.

⁹⁹ Nel discorso Agostino richiama la maestosa cerchia urbana di mura di Babilonia, di notevole altezza e di ben settanta chilometri di lunghezza, come attestano Ctesia e Clitarco citati da Diodoro Siculo, cf. *Ivi*, 477, n. 9.

¹⁰⁰ Nel *De Genesis contra Manicheos* (1,23.36), Agostino colloca la costruzione della torre alla sera della seconda età, quella della fanciullezza. È l'età della confusione delle lingue, il tempo in cui non si è ancora in grado di elaborare il pensiero, e quindi non è neppure il tempo nel quale poteva essere generato il popolo di Dio; cf. AGOSTINO, *Genesi I. La Genesi difesa contro i manichei – Libro incompiuto su la Genesi*, Opere di Sant'Agostino edizione latino-italiana, Vol. IX/1, Città Nuova, Roma 1988, 107. Sempre attorno all'esperienza del linguaggio nel *De Genesis ad litteram* (IX, 12.20), argomentando su quale lingua poteva aver utilizzato Adamo nell'imporre il nome agli animali terrestri, dice che sarà stata la lingua allora in uso. Non sappiamo se oggi questa ancora esista; anche perché siamo prima della costruzione della torre progettata dalla superbia umana (definita poco oltre – XI,15.19 – «principio del peccato»), da allora infatti esiste la pluralità dei linguaggi; cf. AGOSTINO, *Genesi II. La Genesi alla lettera*, Opere di Sant'Agostino edizione latino-italiana, Vol. IX/II, Città Nuova, Roma 1989, 475.

uomini, per questa la più grande gloria è Dio testimone della coscienza. Quella leva in alto la testa nella sua gloria, questa dice a Dio: «Tu sei la mia gloria anche perché levi in alto la mia testa» (Sal 3,4). In quella domina la passione del dominio nei suoi capi e nei popoli che assoggetta, in questa si scambiano servizio nella carità i capi con il deliberare e i sudditi con l'obbedire. Quella ama la propria forza nei propri eroi, questa dice al suo Dio: «Ti amerò, Signore, mia forza» (Sal 18,2)¹⁰¹.

2.2.5. Conclusioni

La riflessione dei Padri attorno al racconto di Gen 11 è ricca di sfumature, ma alcuni elementi godono di una posizione predominante e vanno evidenziati, anche perché si sono successivamente imposti come dati acquisiti nella riflessione ecclesiale posteriore e spesso il brano è stato recepito non per se stesso, ma per come è stato interpretato. Evidenziamo alcuni motivi ricorrenti.

1. Il primo è la motivazione che spinge l'umanità a mettersi in movimento per costruirsi una città, per farsi un nome, per non disperdersi. La lettura è generalmente negativa, visto che ad esso segue un intervento avverso di Dio. L'interpretazione prevalente – ricca di molteplici rimandi allegorici tipologici e tropologici – è in genere l'*hybris*, l'orgoglio, la superbia, l'arroganza. Questi atteggiamenti trovano ragione nel desiderio di sfidare Dio nella sua posizione di essere superiore, collocato oltre lo spazio riservato agli uomini. A volte la presunzione viene descritta come ingenuità, come sciocco desiderio di cercare un bene attraverso vie sterili. È presente anche l'ipotesi di una torre elevata per sopravvivere a un nuovo diluvio, ma l'elemento dominante è che l'obiettivo degli uomini è di disobbedire, di trans-gredire lo spazio previsto da Dio.
2. Comune alla lettura dei Padri è poi la constatazione che l'orgoglio ha conseguenze deleterie per l'umanità. Il peccato non genera nulla di positivo, può condurre soltanto alla divisione, all'invidia e alla gelosia degli uni verso gli altri. Quindi la scelta di costruire una torre o una città – distinzione avvertita nei commenti – è in ogni caso una scelta che contiene conseguenze mortali.
3. Dio non può non intervenire, e lo fa non tanto per difendere le sue prerogative. Il suo è piuttosto un intervento per impedire che il male degli uomini giunga a compimento. Si deve quindi correttamente formulare l'ipotesi che l'agire di Dio in

¹⁰¹ ID., *La Città di Dio*, introduzione, traduzione, note e appendici di Luigi Alici, Rusconi, Milano 1984, 361.

Gen 11,1-9 non è contro gli uomini a favore di se stesso, ma piuttosto a favore degli uomini contro alcuni loro progetti. E la confusione delle lingue viene interpretata dai Padri come lo strumento di cui Dio si serve per giungere al risultato desiderato.

4. Infine l'incomunicabilità generata dall'orgoglio viene radicalmente risanata a Pentecoste. La prospettiva preferita è quella tipologica: a Babele le lingue producono confusione e dispersione, a Gerusalemme la pluralità delle lingue è un'occasione per raccontare in mille modi diversi la novità del vangelo di Gesù.

Da queste considerazioni ricaviamo alcune domande da tenere presenti nella nostra lettura del testo:

- a. l'umanità nel suo muoversi va *contro* Dio? Oppure vuole fare *senza* di Lui?
- b. L'intervento del Signore è radicale; lo si può descrivere come punitivo oppure come preventivo? È preventivo rispetto all'orgoglio umano o a qualcosa d'altro?
- c. Anche a Gerusalemme Dio desidera che le sue grandi opere vengano raccontate secondo lingue diverse e non secondo un'unica lingua; lì non esiste quella del santuario, per usare un'immagine propria della tradizione. Ma allora Babele è tipo di che cosa esattamente?
- d. I Padri affermano che la scelta dell'umanità a Babele è deleteria a se stessa, non a Dio; il nostro brano infatti rimanda a progetti di qualcuno che è potente, che domina e desidera farsi un nome a spese di tutti.

Una dimensione cosiddetta politica ha certamente influito nella stesura del racconto, ma poi sembra essere diventata marginale nella ricezione della comunità cristiana. Riemerge nella letteratura ed è questo l'argomento del prossimo paragrafo¹⁰².

¹⁰² La prospettiva «politica» non è stata del tutto assente. A mo' di esempio, possiamo ricordare che al tempo della Rivoluzione Francese, l'Abbé Grégoire – prete che lottò per l'abolizione della schiavitù e il riconoscimento dei diritti degli ebrei e della gente di colore – in vista di una promozione delle fasce più deboli della popolazione, sottolineava l'urgenza del riconoscimento del francese come lingua comune; così da correggere la situazione vigente, poiché con 30 diversi dialetti si era ancora fermi alla confusione di Babele. E mentre per la libertà i francesi erano l'avanguardia delle nazioni, era necessario sconfiggere la vergogna di Babele e anche da un punto di vista linguistico assumere la supremazia culturale tra le nazioni, imponendo un'unica lingua a tutti, decretandola legittima. Con la conseguenza appunto di ripetere Babele e di trasformare la lingua unica in uno strumento di potere. È presente una certa contraddizione – così come in tutta la vita dell'Abbé che diventerà Vescovo costituzionale – la quale però conferma che Babele poteva essere un punto di riferimento nella riflessione intorno alle prospettive politiche di una rivoluzione sociale. Cf. A. GOLDSTEIN SEPINWALL,

2.3. Qualche appunto dalla letteratura

Il racconto di Babele, con la ricchezza dei suoi simboli, fa da sfondo – a volte implicitamente, a volte esplicitamente – a numerose opere della letteratura mondiale¹⁰³. Accenniamo solo ad alcune, che consideriamo indizi del modo in cui il brano è stato compreso anche in contesti culturali di riferimento non immediatamente «teologici». Nel fare questa affermazione dichiariamo almeno due limiti.

Il primo è quello di una scelta assolutamente parziale. Nell’immensa bibliografia a disposizione vengono qui offerti alcuni passaggi di pochi autori universalmente riconosciuti; crediamo siano testimoni sintomatici di uno sguardo dell’umanità.

Il secondo – più spinoso – tocca una consuetudine ecclesiale. Le biblioteche *teologiche* “nostre” non contengono molte opere cosiddette di letteratura; allo stesso modo le pubblicazioni religiose necessitano di librerie *ad hoc*¹⁰⁴. È una distinzione che ci abita e sulla quale vigilare, anche se si è convinti che, nel genere letterario del romanzo, autori come Dostoevskij o Kafka stiano facendo ricerca teologica.

2.3.1. Uno sguardo a Dante

Dante è testimone privilegiato della ricchezza del materiale esegetico a disposizione di un poeta, di un letterato. Nell’opera *De Vulgari Eloquentia*, descrivendo l’ignominia del genere umano, cioè di una natura umana sempre pronta al peccato, egli fa riferimento prima all’uomo espulso dal giardino e poi al diluvio¹⁰⁵.

The Abbé Grégoire and the French Revolution. The Making of Modern Universalism, University of California Press, Berkeley - London 2005.

¹⁰³ T. Mann così afferma: «Alla storia del diluvio si affianca quella della Grande Torre. Anch’essa patrimonio di tutti i popoli, veniva tuttavia circoscritta a questo o a quel luogo e offriva motivo al formarsi delle quinte del tempo e al visionario scambio tra presente e passato»; e ricorda come il vecchio Eliezer (Gen 15,2) raccontasse questa storia prima a Giacobbe e poi a Giuseppe: cf. T. MANN, *Giuseppe e i suoi fratelli. I*, Mondadori, Milano 2006, 33. Non si tratta solo di romanzi. Nel 1950 venne fondata una rivista internazionale di letteratura dedicata all’esercizio della «traduzione», sotto l’alto patrocinio dell’UNESCO, e fu chiamata BABELE. Dal 1984 opera a Roma un gruppo di insegnanti (riconosciuto dal MIUR) che si è via via specializzato nell’insegnamento dell’italiano a stranieri e nella qualificazione degli insegnanti di italiano; nome della scuola: Torre di Babele. Non solo letteratura. «Babele.co» è una piattaforma *on line* for business che così si caratterizza: «We believe in Babele 2.0 where people are able to create impressive projects by talking the same language of COLLABORATION».

¹⁰⁴ Come chiesa è occorso non poco tempo per affermare a livello magisteriale la necessità – non facoltativa – dello studio dei generi letterari.

¹⁰⁵ Cf. DANTE ALIGHIERI, *Opera Omnia*, vol. I: *De Vulgari Eloquentia*, a cura di G. Barbieri Squarotti – S. Cecchin – A. Jacomuzzi – M.G. Stassi, UTET, Torino 1983, Libro Primo VII, 6-7, 403-404.

Quindi delinea un'umanità che, incorreggibile e istigata dal gigante Nembrot, «nella sua ignoranza decide non di eguagliare ma di superare il suo Fattore» e lo fa costruendo una torre in Sinar. Dante si riallaccia così alla tradizione del tempo e afferma che la confusione delle lingue fu la misurata sanzione divina sull'orgogliosa opera umana; Dio infatti castiga il figlio ribelle «con una punizione benevola e insieme memorabile». La confusione delle lingue è quindi a perpetua memoria della benevolenza divina¹⁰⁶.

Con un salto di secoli ci soffermiamo su alcuni pensatori dell'Ottocento e del Novecento i quali, utilizzando il simbolo di Babele, offrono una lettura che evidenzia elementi in passato trascurati. Due in particolare: da un lato la valenza politica del racconto; dall'altro, proprio in relazione a un simbolo che trova origine in un popolo della Parola, la funzione del linguaggio.

2.3.2. *La prospettiva politica nel racconto di Babele*

I Fratelli Karamazov è l'ultimo romanzo di **F.M. Dostoevskij**. Nel capitolo dedicato all'arringa del Grande Inquisitore l'autore mette in relazione – in modo assai provocatorio, ma proprio per questo molto acuto – la costruzione della Torre di Babele con la decisione di Gesù di non accondiscendere al Tentatore nel deserto. L'avvio della missione pubblica del Nazareno non è stato l'inizio di una età felice, e ciò perché Gesù ha rifiutato la proposta del Tentatore: il Nazareno ha scelto la libertà, ma gli uomini non saranno mai liberi. La felicità si realizzerà solo quando si darà avvio a un potere totalitario, dove lo Stato-Provvidenza e la Chiesa-Coscienza renderanno superfluo ogni minimo tentativo di autonomia. Quando la Chiesa avrà il sopravvento su tutto, allora si entrerà finalmente nella felicità, oltre ogni illusoria libertà. Quasi a dire, in modo assolutamente dirompente, che sarà la Chiesa infine a

¹⁰⁶ Dante descrive come ciò sia avvenuto: l'intervento di Dio ha fatto sì che gli ingegneri parlassero una lingua, i falegnami un'altra, i muratori un'altra ancora, e così via. Un linguaggio comune rimase a coloro che compivano la medesima azione, ma con gli altri lavoratori non si comunicava più. Solo la discendenza di Sem non partecipò all'impresa e ciò le consentì di conservare l'idioma ebraico, la più antica delle lingue. Per approfondire la riflessione di Dante bisognerebbe rilevare che la ricostruzione grafica del percorso *inferno-purgatorio-paradiso* – con la torre rivolta al basso dell'inferno e quella verso l'alto del paradiso – sembra la rappresentazione di una Torre di Babele, come quelle di Bosch o di Brueghel, anche se la torre dantesca non è contro Dio ma verso Dio. Nimrod, nell'*Inferno*, è condannato a parlare ma senza dire nulla, impossibilitato radicalmente a comunicare. Per un approfondimento delle radici ebraiche della riflessione dantesca è interessante il libro di S. DE BENEDETTI STOW, *Dante e la mistica ebraica*, Giuntina, Firenze 2004.

realizzare il progetto Babele. E non sarà cosa malvagia, visto che è stato proprio il suo fondatore a dare avvio al processo. Quando infatti egli scelse la libertà in luogo del pane, allora «tu li hai sollevato in alto e così hai insegnato loro a inorgogliersi»¹⁰⁷. Qui sta l'illusione, perché in realtà «l'esigenza di una genuflessione in comune è il più grande tormento di ogni uomo preso in sé e dell'umanità nel suo insieme fin dal principio dei secoli»¹⁰⁸. Ci vorrà un po' di tempo per realizzare ciò, «ci saranno ancora dei secoli di licenza intellettuale, di vana scienza e di antropofagia, perché è là che essi finirono dopo aver edificato la loro torre di Babele senza di noi». Ma alla fine il progetto Babele sarà portato a compimento¹⁰⁹. Babele, ossia il progetto di una genuflessione in comune di tutta l'umanità. Si discute se il riferimento, per Dostoevskij, sia alla chiesa come istituzione, alla chiesa cattolica, al potere politico o altro. Lucida è comunque l'affermazione del grande progetto totalitario presente nel simbolo custodito da Babele. E se la prima torre progettata dal rischio libertà/orgoglio rimane incompleta, quella realizzata dallo Stato-Providenza e la Chiesa-coscienza giungerà a compimento.

Un altro interprete del nostro brano è **F. Kafka**. Tra i suoi racconti si incontra una novella del 1917 intitolata *Durante la costruzione della muraglia cinese*. Il progetto è ironicamente qualificato come «indifendibile», non un gran pregio in effetti per quella che dovrebbe essere «La Grande Muraglia». Il motivo di tale costitutiva

¹⁰⁷ F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, traduzione di A. Vella, Einaudi, Torino 2005, 345.

¹⁰⁸ *Ivi*, 339.

¹⁰⁹ Il brano meriterebbe un'analisi a sé stante per la ricchezza di riferimenti espliciti e sottintesi. Riporto alcune righe: «Verrà innalzata una bandiera dove sta scritto: "Prima sfamateli, e poi chiedete loro la virtù". Questa bandiera sarà brandita contro di Te e alla sua ombra sarà distrutto il Tempio Tuo. Al posto del Tempio Tuo sarà innalzato un nuovo edificio, sarà innalzata di nuovo una tremenda Torre di Babele, e sebbene anche questa non sarà condotta a termine, come quella di allora, ma pur tuttavia tu avresti potuto evitare questa nuova torre e alleviare di mille anni le sofferenze degli uomini: giacché a noi per l'appunto torneranno costoro, quando si saranno tormentati per mille anni intorno alla loro torre [...] E allora saremo noi che condurremo a termine la loro torre, giacché a termine la condurrà chi darà loro da mangiare; e da mangiare lo daremo noi soli, in nome Tuo, e mentiremo dicendo di farlo in nome Tuo. Oh giammai, giammai, senza di noi essi non riusciranno a sfamarsi! Nessuna scienza potrà dar loro il pane, finché rimarranno liberi; ma finirà che essi recheranno la libertà loro ai piedi nostri e diranno a noi: "Magari fateci schiavi, ma dateci da mangiare" [...] La preoccupazione di queste misere creature non consiste solo nel cercare qualche cosa di fronte alla quale io o un altro qualunque possiamo genufletterci, ma nel cercare una cosa tale, che anche tutti gli altri credano in essa e vi si genuflettano, e anzi, più precisamente, tutti quanti insieme. Appunto questa esigenza di una genuflessione in comune è il più grande tormento di ogni uomo preso in sé e dell'umanità nel suo insieme fin dal principio dei secoli [...] Ne passeranno ancora dei secoli nel bailamme della libera intelligenza, della scienza umana e dell'antropofagia; poiché avendo cominciato ad edificare la loro torre di Babele senza di noi, andranno a finire con l'antropofagia. Ma un giorno, presa la spada e la porpora di Cesare, il potere sarà riconosciuto a noi e la bestia dell'umanità verrà a leccare i nostri piedi»: *Ivi*, 337-339.

fragilità è che non è possibile difendere la piccola parte di muraglia già costruita, fintanto che la grande opera non sarà compiuta nella sua interezza. Perciò – dice Kafka – se ne costruivano cinquecento metri qui e cinquecento là, altrimenti gli operai stessi si demoralizzavano. Il lavoro qualificato consisteva nel portare mattoni e pietre, ma nessuno sapeva a che scopo precisamente. Così, commenta Kafka, si fornisce «per la prima volta nella storia dell'umanità una solida base per una nuova torre di Babele»¹¹⁰. E poco oltre così descrive i progettisti del sogno:

Certamente, nella sede della direzione – nessuno sa e nessuno di quelli che interrogavi sapeva dove fosse o chi ospitasse – in quella sede penso che circolassero tutti i pensieri e i desideri umani e in cerchi opposti tutte le mete e le soddisfazioni dell'uomo. Il riverbero dei mondi divini entrava però dalla finestra e illuminava le mani dei dirigenti che stavano disegnando progetti¹¹¹.

L'idea viene ripresa nella brevissima novella *Lo stemma cittadino* (1920): ivi Kafka racconta che costruire una torre che raggiunga il cielo è un progetto che abiterà l'umanità per tutta la sua permanenza sulla faccia della terra. Il problema è che simile costruzione pretende molto tempo, più generazioni. Ma una volta che la seconda generazione subentra alla prima, quella giudicherà scadente il lavoro fatto in precedenza, lo raderà al suolo e ripartirà dalle fondamenta. Questa procedura paralizza il progetto e così meglio dedicarsi alla costruzione dei quartieri operai della città. Ma ciò genera soltanto odio, invidia e conflitti sanguinosi. Sentenzia Kafka che, con il passar delle generazioni, «soltanto l'abilità industriale andò perfezionandosi e con essa la smania di menar le mani»¹¹². Alla fine un pugno gigantesco, con cinque colpi ben assestati raderà al suolo finalmente la città, per Kafka il vero problema, non la torre.

I due autori esaminati mettono ben in luce come Babele sia una parabola di progetti politici assolutistici, che via via si susseguono sullo scenario della storia dell'umanità. È una dimensione presente in Gen 11,1-9 e nell'interpretazione di alcuni Padri. Ricordiamo, ad esempio, la denuncia dell'ingiustizia nella comunità

¹¹⁰ F. KAFKA, *Racconti*, a cura di Ervino Pocar, Mondadori, Milano 1973, 402.

¹¹¹ *Ivi*, 403.

¹¹² *Ivi*, 431. Interessante ricordare che la «Dichiarazione di Oxford» del 1994 su «Fede cristiana ed Economia» – elaborata da più di cento studiosi di diverso impegno e orientamento – afferma: «Non dobbiamo permettere che l'avanzamento tecnologico diventi oggetto di venerazione o ci seduca sottraendoci dalla dipendenza da Dio» e cita Gen 11,1-9: cf. P. BOLOGNESI (a cura), *Dichiarazioni evangeliche 2. Il movimento evangelicale 1966-1996*, Dehoniane, Bologna 1997, p. 453, n. 547.

cristiana di Giovanni Crisostomo. Qui però la prospettiva acquista visibilità e centralità.

Se ci chiediamo quale possa essere lo strumento privilegiato per realizzare un tale progetto, più di un autore recente lo individua nel linguaggio.

2.3.3. *Lo strumento del progetto politico: il linguaggio*

Rimanendo nell'alveo della letteratura è paradigmatico un romanzo di **G. Orwell**, 1984¹¹³, dove abbiamo un passaggio significativo: il progetto totalitario non è immaginato solo come l'universale partecipazione all'edificazione di una grande opera, ma anche come obbligo per tutti di parlare un'unica lingua. Nell'appendice del libro Orwell descrive i princîpi della «Novalingua» – già lingua ufficiale dell'Oceania, inventata per venire incontro alle necessità ideologiche del *Socing* (socialismo inglese). È una lingua fatta di «parole brevi, cortissime, con senso preciso, che potevano essere pronunciate rapidamente e che svegliavano solo un minimo di risonanza, di eco, nello spirito di colui che parlava»¹¹⁴. Sostituisce l'Archeolingua ed eliminando ogni sfumatura di significato rende impossibile – e non necessaria – ogni altra forma di pensiero.

I. Calvino, nell'opera *Le città invisibili*, racconta di tante lingue incomprensibili che trovano convergenza nel linguaggio unico del denaro. Parlando infatti dei resoconti che i vari ambasciatori facevano al Gran Kan commenta: «Gli ambasciatori erano persiani armeni siriani copti turcomanni: l'imperatore è colui che è straniero a ciascuno dei suoi sudditi e solo attraverso occhi e orecchi stranieri l'impero poteva manifestare la sua esistenza a Kublai. In lingue incomprensibili al Kan i messi riferivano notizie intese in lingue a loro incomprensibili: da questo opaco spessore sonoro emergevano le cifre introitate dal fisco imperiale [...]»¹¹⁵.

Sempre nell'orizzonte dell'uso del linguaggio come strumento di dominio, via per escludere gli uomini dalla possibilità di dare un senso all'esistenza, è interessante

¹¹³ G. ORWELL, *Romanzi*, vol. II, a cura di Franco Garnero, traduzione di G. Baldini, Mondadori, Milano 1994, 1203-1214.

¹¹⁴ *Ivi*, 1204.

¹¹⁵ I. CALVINO, *Romanzi e racconti*, vol. II, a cura di M. Barengi e B. Falcetto, Mondadori, Milano 1992, 374.

quanto scrive **J.L. Borges**¹¹⁶. In un racconto fantastico, una finzione apparsa per la prima volta nel 1941 nella raccolta *Il giardino dei sentieri che si biforcano*, egli fa esplicito riferimento all'immaginario di Babele per affrontare il fenomeno del linguaggio e sceglie come titolo: *La Biblioteca di Babele*¹¹⁷. Borges descrive dettagliatamente una biblioteca costruita in gallerie esagonali: 5 lati per gli scaffali e uno per il collegamento e ambienti di servizio, 5 scaffali per ogni livello, 32 libri per ogni ripiano, 410 pagine per ogni libro, 40 righe per pagina ecc.; e se uno potesse dedicare l'eternità a percorrere la biblioteca scoprirebbe semplicemente il non senso della sua ricerca, un eterno labirinto che diventa maledizione. Il linguaggio così si presenta come la più grande delle illusioni, la finzione più grande. Che tutte le lingue equivalgano a nessuna lingua mi pare faccia emergere anche in questo caso la funzione politica del linguaggio. Esso diviene lo strumento attraverso il quale l'uomo sperimenta una incomunicabilità che rende impossibile ogni relazione veramente umana, ma possibile ogni potere "salvifico"¹¹⁸.

2.3.4. Conclusioni

Babele quindi, con la sua torre e le sue lingue, è un'immagine che rimanda ad esperienze negative di umanità e di totalitarismo, militare politico o culturale. La critica all'ideologia, al linguaggio del potere, porta oggi a ipotizzare Babele non più solo come sinonimo di confusione, ma anche come tentativo di realizzare un progetto

¹¹⁶ L'autore è cresciuto all'interno dell'«ultraismo», movimento ispanico americano del primo dopoguerra dedito all'elaborazione esasperata degli strumenti letterari come la metafora, una sfida per gli schemi letterari tradizionali. Di difficile valutazione, ma utile coglierne i simboli utilizzati.

¹¹⁷ L'immagine di Babele negli ultimi 50 anni è venuta associandosi più esplicitamente a un discorso ideologico. Dice Ricoeur : «Il mito di Babele è il mito della distruzione del linguaggio come strumento di comunicazione; ora il linguaggio è colpito al tempo stesso come potere dell'individuo a causa della menzogna, del chiacchiericcio, della adulazione e della seduzione; e come istituzione, a causa della dispersione delle lingue, e a causa del malinteso sulla scala degli insiemi culturali, delle nazioni, delle classi, degli ambienti sociali»: P. RICOEUR, *Storia e verità*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, 123. G. Steiner, filosofo del linguaggio e discepolo dello studioso di mistica ebraica Gershom Scholem, titola una delle sue opere, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 2004, dove riflette sulle migliaia di lingue presenti sulla faccia della terra, espressioni della pluralità di interpretazioni della realtà; ed evidenzia come oggi la tendenza sia a unificare il tutto nella lingua del marketing, interpretazione ultimativa della realtà. Cf. G. STEINER, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 2004.

¹¹⁸ Cf. J.L. BORGES, *Tutte le opere*, vol. I, a cura di Domenico Porzio, Mondadori, Milano 2002-2003, 680-689. Si potrebbe continuare con Torben che, nel romanzo *L'uomo che voleva essere colpevole* di Henrik Stangerup, lavora presso l'Istituto Statale per la Semplificazione della Lingua; oppure con altri autori che hanno paragonato la finzione della Biblioteca di Borges alla rete Internet. Ci fermiamo, ma comprendiamo che l'orizzonte della ricerca sarebbe stimolante.

politico di annientamento della diversità, dove il linguaggio tende a divenire un monopolio di stato.

Illuminante al riguardo K. Barth il quale, nell'ambito della riflessione sulla dottrina della creazione, conclude con un capitolo dedicato a «*Les “proches” et les “lointains”*»¹¹⁹. Evidenzia la deriva razzista delle politiche europee – da ultima la politica tedesca fra le due guerre – e i discorsi sulla nazionalità e tutti i privilegi di qualcuna. Risponde dicendo che la terra è un solo popolo e non è un male, non c'è una gerarchia. Condannata non è la pari dignità ma la costruzione di una città e di una torre lontani da Dio e non vicini a lui, come in Pr 18,10: «Torre fortissima è il nome del Signore: il giusto vi si rifugia ed è al sicuro»; oppure come nel Sal 18,2-3: «Ti amo, Signore, mia forza, roccia, fortezza, liberatore; Dio, rupe, riparo; scudo e baluardo, potente salvezza». L'unità dell'umanità diventa un male quando gli uomini la asservono ai propri progetti; Dio interviene e così la dispersione dell'umanità diventa anche la condizione della sua sussistenza. Ciò che emerge dal racconto di Gen 11 è la coscienza che il cosiddetto castigo è il segno della misericordia grande di Dio verso gli uomini. E una grande nostalgia: quella di una unità originaria, di una confidenza naturale tra gli uomini che a motivo dell'orgoglio e della superbia è andata perduta. Come in Gen 3 domina la nostalgia di un rapporto trasparente con Dio, così in Gen 11 emerge la nostalgia di un tempo di rapporti spontanei e fraterni tra gli uomini.

Se Dante si nutre dell'interpretazione teologica del suo tempo, nei contemporanei il ruolo di Dio in certo qual modo passa in secondo piano – anche in Dostoevskij il Nazareno è accantonato. Babele diventa il simbolo del male feroce e assurdo che l'uomo, da solo, riesce a infliggersi e a infliggere. Questo elemento è da tenere presente nel nostro lavoro: non è detto che l'opera del popolo in Sinar sia una rivolta contro Dio. Il vero problema – da sfruttare questa prospettiva – potrebbe anche essere che lì – al contrario – Dio venga lasciato fuori.

La simbolica più recente – a cui abbiamo velocemente accennato – aggiunge accentuazioni ideologiche e linguistiche che si affiancano a quelle più tradizionali.

¹¹⁹ Cf. K. BARTH, *Dogmatique. La doctrine de la Création. Le commandement de Dieu, le Créateur*, vol. III/4, Labor et Fides, Genève 1964, 318ss. Anche Boschi definisce il racconto di Babele come «arroganza del potere centralizzatore e confusione dei popoli con le lingue»: B.G. BOSCHI, *Fondamenti biblici sulla dottrina del peccato originale*, in A. OLM (a cura), *Il peccato originale tra teologia e scienza*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008, 25.

Anche la moderna riflessione della filosofia del linguaggio, per esempio, vede l'unica lingua come una maledizione e la diversità delle lingue come autentica ricchezza¹²⁰, e nel parlare di questo sceglie come immagine di riferimento Babele. È dunque necessario tenere ben aperti gli orizzonti affrontando un brano come Gen 11,1-9.

Già nell'interpretazione tradizionale, dentro alla lettura di una superbia e di un orgoglio umani che vengono ridotti da Dio a più mite consiglio, si incontra un'ampia gradazione di motivazioni nel descrivere l'intervento di Dio sull'agire degli uomini, fino al punto di descrivere la punizione del Signore così misurata da risultare alla fine quasi un dono di grazia. Non a caso, Dante definisce la confusione «una perpetua memoria della benevolenza divina»¹²¹ e Crisostomo afferma che «una discordia positiva pose fine ad una pace negativa e procurò la pace»¹²².

E tutti i Padri, se da un lato sono concordi nel classificare Babele come una maledizione, allo stesso tempo la vedono come un evento superato, risanato, nel giorno di Pentecoste, per un linguaggio nuovo, evangelico. Cirillo di Alessandria afferma che quel giorno a Gerusalemme, grazie alla comprensione di ognuno e all'unione delle volontà e dei buoni progetti, si realizza che «la via per la quale si giunse alla caduta, le diverse lingue, diventa quella per la quale si produce la risalita, gli apostoli parlano lingue diverse e gli ascoltatori sono in grado di comprendere»¹²³.

La storia dell'interpretazione si presenta quindi con una ricchezza che forse lungo il cammino è stata in parte accantonata. Sondiamo quindi il terreno dell'esegesi biblica più recente per verificare la presenza di chiavi di lettura che propongono uno spostamento da una interpretazione esclusivamente negativa a una che evidenzia elementi positivi. È un semplice assaggio, ma necessario in quanto aiuta a prendere ulteriore coscienza di un racconto al quale spesso ci si è accostati (e ci si accosta) avendolo già letto.

¹²⁰ All'origine il volume di W. von HUMBOLT, *La diversità delle lingue*, traduzione e introduzione a cura di D. Di Cesare, premessa di T. De Mauro, Laterza, Roma ³2000.

¹²¹ DANTE ALIGHIERI, *Opera Omnia*, vol. I: *De Vulgari Eloquentia*, 404.

¹²² GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sul vangelo di Matteo*/2, 149.

¹²³ CIRILLO DI GERUSALEMME, *XVII catechesi battesimali* (PG 33, 990).

2.4. L'ipotesi di una lettura «positiva» di Gen 11,1-9

Molti autori fanno riferimento ad Anderson il quale, in un articolo dal titolo *Il racconto di Babele, paradigma dell'unità e della diversità umane*, afferma che la lettura tradizionale della diversità come maledizione non è rispettosa del modo di agire di Dio. È una lettura incompleta, visto che Dio stesso nella storia delle origini si compiace di stabilire con Noè una alleanza universale, e va poi considerato che le visioni escatologiche (come Is 2 e At 2) presentano il raduno finale come un'assemblea dove le diverse lingue vengono rispettate. Per cui, dice, qui non si tratta di un peccato degli uomini ma di una attitudine; Anderson parla di Babele come benedizione, di una «teologia biblica del pluralismo»¹²⁴.

Nell'opera *Return to Babel* alcuni brani della Bibbia – tra i quali Gen 11,1-9 – sono commentati da prospettive diverse, da parte di autori americani, africani, asiatici¹²⁵. Tra costoro interviene anche J. Miguez-Bonino (1924-2012), argentino, che così scrive:

Nel 1552 il conquistador Pizarro sbarcò in quello che ora è l'Ecuador e iniziò una guerra-lampo di conquista di tutto l'impero Tahuantinsuyu (Inca). 30 anni più tardi i 7 milioni di abitanti che egli aveva trovato all'inizio erano ridotti a settecentomila. Le armi di distruzione di massa furono: guerra, epidemie, lavori forzati, con uno sconvolgimento di ogni struttura economica, politica e sociale. Un nuovo impero riorganizzò la vita degli abitanti, redistribuì la terra, riunificò il precedente impero attorno a un nuovo centro e a un nuovo linguaggio.

Non era una novità per quei popoli. Duecentocinquant'anni prima, la dinastia Quechua aveva imposto a tutte le tribù di parlare la sua lingua. Solo i poeti avevano il diritto di cantare con nostalgia le loro antiche culture. Dopo un breve commento,

¹²⁴ Cf. ANDERSON, *Babele*, 109-120. Simile problematica era già presente in H.S. Reimarus in una riflessione del 1740 ca.: «Si dice per tradizione che Dio stesso abbia stabilita la molteplicità delle lingue e la confusione di esse presso la torre di Babilonia, e con ciò Dio stesso avrebbe reso impossibile che la rivelazione, ch'egli ha dato in una sola lingua, potesse diventare universale» questo afferma: cf. H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, Bibliopolis, Napoli 1977, 177.

¹²⁵ Cf. R.J. LEVISON – P. POPE-LEVISON (edd.), *Return to Babel. Global Perspective on the Bible*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1999. La prospettiva di lettura tocca problemi di non poco conto. Nel documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 91-92, si afferma che «tutta la tradizione biblica e, in modo più considerevole, l'insegnamento di Gesù nei vangeli, indica come ascoltatori privilegiati della Parola di Dio quelli che il mondo considera gente di umile condizione [...] Quelli che nella loro impotenza e nella loro privazione di risorse umane, si trovano spinti a porre la loro unica speranza in Dio e nella sua giustizia, hanno una capacità di ascoltare e di interpretare la Parola di Dio, che deve essere presa in considerazione da tutta la chiesa» (EncBibl 82). In un contesto di sazietà culturale diventa necessario confrontare la nostra comprensione del testo con chi vive in altri contesti «politici».

Miguez-Bonino interpreta il brano di Gen 11,1-9 come la decisione di Dio di non volere avere niente a che spartire con la realizzazione di simili imperi. E così conclude:

Dio ricrea quella diversità che qualcuno vuole appiattare. Per questa ragione, Dio deve continuamente «disperdere i superbi nei pensieri del loro cuore» (Lc 1,51), cosicché l'umile possa vivere in libertà. La domanda che rimane rivolta a noi è se possa esistere una diversa modalità di unità, una diversa universalità, che vada oltre l'eliminazione di ogni linguaggio, oltre la centralizzazione di ogni località, la sottomissione in un'unica città, la adorazione di un'unica torre¹²⁶.

J.L. Ska, in un intervento di presentazione della nuova traduzione della Bibbia in lingua friulana, si chiede se Babele sia una benedizione o una maledizione¹²⁷, e se quindi una nuova lingua sia una dono di grazia o un intralcio. L'esegeta conferma che esiste una interpretazione tradizionale, nella linea della maledizione, che emerge chiaramente da Filone d'Alessandria e passa poi per i Rabbini e i Padri della Chiesa. Ma s'incontrano pure esegeti, al momento pochi, che negli ultimi anni hanno tentato di percorrere una via alternativa. Ne cita due; il primo è Emmanuele Testa che traduce Gen 11,1: «Or tutta la terra fu un labbro solo e uguali imprese»¹²⁸. Traduzione efficace per evidenziare che non si tratta di un problema di lingua, ma di programma: una terra cioè unanime nel dedicarsi ai medesimi progetti. E, aggiunge Ska, il testo ebraico è piuttosto favorevole a questa traduzione.

Un secondo autore, citato da Ska e che si è mosso sulla stessa linea, è Christoph Uehlinger. Egli affronta, a partire da un ampio confronto con testi accadici, assiri e neoassiri, il brano del cosiddetto «racconto della costruzione della torre di Babele»

¹²⁶ J. MÍGUEZ-BONINO, *Genesis 11:1-9. A Latin American Perspective*, in LEVISON – POPE-LEVISON, *Return to Babel*, 13-14. Todorov ipotizza dei numeri: «Senza entrare nei dettagli, e per dare solo un'idea globale, si riterrà dunque che nel 1500 la popolazione del globo dev'essere dell'ordine di 400 milioni, dei quali 80 abitano le Americhe. A metà del secolo XVI, di questi 80 milioni ne rimangono 10. Per quanto riguarda in particolare il Messico: alla vigilia della conquista la sua popolazione è di circa 25 milioni, nel 1600 è di un milione»: T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Edition du Seuil, Paris 1982, 138-139. Cifre impressionanti, non facilmente valutabili, ma anche semplicemente a partire dalle relazioni di Bartolomé de Las Casas parlare di decimazione non è eccessivo: cf. G. GUTIERREZ, *Dio o l'oro. Il cammino di liberazione di Bartolomé de Las Casas*, Queriniana, Brescia 1991, 8n. Il programma di Pol Pot, pochi decenni orsono, è riuscito in un paio d'anni a ridurre i cambogiani da sei a quattro milioni.

¹²⁷ J.L. SKA, *La benedizione di Babele*, in R. FABRIS ET ALII (a cura), *Bibbia, popoli e lingue*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 52-55.

¹²⁸ E. TESTA, *Genesi. Introduzione – storia primitiva*, in S. GAROFALO (a cura), *La Sacra Bibbia*, Marietti 1820, Torino 1969. E poi in ID., *Genesi. Versione introduzione e note*, Paoline, Roma 1972, 131. Da notare il titolo dato al brano: «La ziqqurat di Babele».

intitolando il suo lavoro: «Weltreich und “eine Rede”»¹²⁹, ossia un impero universale attorno a un unico discorso. La sua tesi è che il quadro di riferimento del racconto è il genere letterario utilizzato nei discorsi del re o dell'imperatore al momento di salire al potere o di rinnovare la loro autorità su tutto l'impero. «Tenere uno stesso discorso» significa armonia di intenti, di sentimenti, di governo e di religione, ma ciò significa sottomissione completa a un potere totalitario¹³⁰.

Il dibattito prosegue e qualche autore dissente da una valenza politica del nostro racconto, come per esempio Theodore Hiebert che nel «Journal of Biblical Literature» in un articolo dal titolo *The Tower of Babel and the Origin of the World's Culture*, sostiene che il racconto non fa riferimento alla tradizione jahvista e neppure si inserisce nella serie di racconti che descrivono lo sfacelo progressivo del progetto umano, ma semplicemente narra le origini delle culture umane¹³¹.

Un altro autore, André Wénin¹³², ricorda anzitutto come l'interpretazione classica del racconto di Gen 11 segue la linea del serpente, cioè di una relazione uomo-dio vissuta sul versante della competitività, dell'invidia l'uno dell'altro, della gelosia e della arroganza. Orizzonte che conduce a leggere il racconto di Babele come il tentativo dell'umanità di realizzare un progetto di autosufficienza, alternativo a quello di Dio, per appropriarsi delle prerogative della divinità. Dio quindi interviene confondendo le lingue e rende così impossibile agli uomini ogni progetto. Ma, dice l'autore, si potrebbe anche pensare diversamente alle ragioni dell'agire di Dio.

¹²⁹ Cf. C. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauergeschichte (Gen 11,1-9), Universitäts-verlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz – Göttingen 1990. Interessanti le pp. 274-290 dove è presente un *excursus* sulla interpretazione teologica di Gen 11,1-9 nell'esegesi moderna. Il punto di partenza è la riflessione di J. Wellhausen, che poi continua con W. Eichrodt, O. Eissfeldt e G. Fohrer tra gli altri, riflessione che considera il brano come una parte costitutiva di una storia di fondazione Jahwistica. Successiva elaborazione e precisazione è nella ricerca compiuta da G. von Rad, il quale vede nella raccolta «il progressivo divenire sempre più potente del male nel mondo» (das Mächtigwerden der Sünde in der Welt). W. Zimmerli nel suo commento incompiuto alla Genesi quando accenna alla frase «tocchi il cielo» commenta che gli uomini cercano di conseguire le misure di Dio rivelando la volontà di una orgogliosa autoaffermazione e di sentirsi potenti di fronte a Dio. Anche K. Barth, come già visto, parla di malvagio e insano progetto umano voluto contro ogni ascolto del divino, di dialettica tra superbia e scoraggiamento, di un unico gigantesco «come se»! Da ultimo si incontra il lavoro di K. Westermann il quale colloca il brano dentro al genere dei racconti di Colpa e Punizione («Schuld und Strafe»). Ma è proprio così? È questa la domanda che abita l'ipotesi della lettura «positiva».

¹³⁰ L'espressione è ripresa da E. TESTA, *Genesis. Introduzione*, 200.

¹³¹ Cf. T. HIEBERT, *The Tower of Babel and the Origin of the World's Culture*, «Journal of Biblical Literature» 126 (1/2007), 29-58. A questo articolo, in modo assai critico, risponde A. LACOCQUE, *Whatever Happened in the Valley of Shinar? A Reponse to Theodore Hiebert*, «Journal of Biblical Literature» 128 (1/2009), 29-41.

¹³² A. WÉNIN, *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, Dehoniane, Bologna 2005, 47.

Per ipotizzare questo Wénin parte da un testo di Marie Balmory nel quale, al cap. III dall'accattivante titolo *La torre o l'arcobaleno*¹³³, si afferma che la descrizione in Gen 10, cioè la diffusione dell'umanità sulla terra, è bella, «vi sono sempre più umani sulla terra, ma ognuno è unico, mai due volte lo stesso»¹³⁴. E Wénin continua dicendo che, a quanto sembra, è bene così. Gen 11 vede la stessa realtà ma da un altro punto di vista: parte dalla uniformità, tutti ripetono le stesse parole, lo stesso progetto, provano la stessa paura della dispersione. In altri termini il progetto è «evitare la diversità, resistere alla differenziazione, costruire la loro unità a mo' di uniformità»¹³⁵. Però, questo è un progetto di de-creazione, che va contro il senso originario di ogni essere sulla faccia della terra: «essere diverso», «secondo la sua propria specie» (e poi secondo la propria lingua territorio ecc.)¹³⁶. Dio dunque interviene, ma per impedire un progetto di assolutismo, di totalitarismo, dove non esiste che una stessa parola. E questo suo intervento è un dono fatto all'umanità. Yhwh è il Dio dell'alleanza, e l'alleanza può sussistere solo se ognuno rimane se stesso, non si appiattisce sull'altro; se l'arcobaleno rimane qualcosa da contemplare e da «ricordare», non da sfruttare.

R. Rendtorff, nella sua *Teologia dell'Antico Testamento*, afferma che nel racconto di Babele si rende percepibile una rivalità con il mondo divino, come sembra supportare una iscrizione edile della costruzione a terrazze di Babilonia: «per gareggiare la sua cima con il cielo»¹³⁷. Dio interviene ponendo fine al progetto. Molti interpreti intendono ciò come una punizione; però il racconto è ambivalente e in realtà ciò che domina è l'idea del ripristino degli esseri viventi per rientrare in un progetto creativo e non distruttivo del mondo¹³⁸.

¹³³ M. BALMARY, *Il sacrificio interdetto. Freud e la Bibbia*, Queriniana, Brescia 1991, 75-108.

¹³⁴ *Ivi*, 82.

¹³⁵ WÉNIN, *L'uomo biblico*, 47.

¹³⁶ L'approccio psicanalitico al nostro racconto è ben presentato per esempio da J. ANSALDI, *La Paternité de Dieu, liberation ou nevrose?*, «Etudes Theologiques et Religieuses» 55 (1980), 61. «Facciamoci un nome» è inteso come un invito a costruirci secondo l'immaginario collettivo originario, l'inconscio. Per vincere l'angoscia esistenziale gli uomini si costruiscono una città e una torre per non avere più un nome «dato» [mai accolto come «donato»], ma un nome che una società, un gruppo, un capo si dà. Babele è esempio di «autonominazione».

¹³⁷ Cf. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, 2,4, a cura di C. BUTTERWECK, Religiöse Texte, Guetersloher Verlagshaus, Gütersloh 1988, 491.

¹³⁸ R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I: *Sviluppo canonico*, Claudiana, Torino 2001, 31-32.

Una lettura “*positiva*” della pericope in esame è quindi diffusamente proposta in questi lavori e trova terreno di dialogo da un lato nell’odierno contesto culturale (lo sguardo nuovo sulla pluralità e sulla diversità che pone domande nuove al brano di Gen 11,1-9), dall’altro – e prima ancora – l’ipotesi è sostenuta dalla evidenza per cui alcuni termini presenti nel testo pongono interrogativi sul loro significato originario, secondo l’*intentio Auctoris*. Qual è ad esempio il senso dei sintagmi abitualmente resi con «stessa lingua» e «stesse parole»? Si parla di «città» e si parla di «torre»: che cosa descrivono i due termini e che relazione esiste, nel racconto, tra i due elementi? Che cosa significa concretamente «toccare il cielo»? Quale valore dare al «farsi un nome» e chi è il soggetto di tanti verbi alla prima persona plurale? Le domande invitano a un ritorno più attento al testo scritto.

Non solo, l’ipotesi nasce anche dalla percezione che i simboli vadano in certo qual modo ricompresi, anche alla luce di un recupero della valenza politica del brano in questione. Come infatti è emerso nella storia dell’interpretazione, l’identificazione di Babele con Babilonia e l’esperienza babilonese è assodata, come pure l’incidenza del progetto Babilonia nella storia di Israele¹³⁹. È Babilonia infatti che pone fine a una parte non piccola del percorso religioso del popolo di Israele e lo costringe a rimettere in discussione tutte le precedenti garanzie della relazione con Dio: regno, monarchia, tempio, circoncisione ecc. Ma è pur vero che non c’è paragone tra la misura di universalità del progetto politico mesopotamico e la dimensione della stessa nel successivo impero persiano. Per cui anche il contesto storico, a cui solitamente viene riferito il nostro racconto, non è così scontato. Ci possiamo infatti correttamente chiedere: il nostro racconto offre una parola definitiva sulla nostalgia di una monarchia precedente? È una parola di giudizio sull’esperienza concreta dell’esilio, e cosa se ne fa Israele? È un testo ironico sulla nuova politica perseguita dalla magnanimità persiana e sulle illusioni di universalità nate di conseguenza? Nel testo a noi consegnato, Babilonia è già un simbolo per parlare con più libertà di un altro progetto totalitario, sul quale non c’è serenità, possibilità di dibattito? *sul quale solo i poeti avevano diritto di parola?* Parlando cioè della città e della torre di

¹³⁹ Cf. J. BLENKINSOPP, *de-creazione nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1–11*, Dehoniane, Bologna 2013, 230, afferma che in Gen 11,9 l’autore «spiega la ragione per cui la città si chiama Babilonia (Babele)». È usuale che si parli di «etimologia popolare babilonese»: cf. CASTELLO, *Genesi 1–11*, 270; GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 175.

Babele, forse non si stanno descrivendo le vicende di Babilonia, ma essa è il simbolo utilizzato per la sua efficacia per poter discutere di altre città, di altre torri.

Viene quindi utile a questo punto un breve riscontro del fatto che nel testo biblico Babele non rimanda indiscutibilmente ed esclusivamente a Babilonia.

2.5. Il progetto politico di Babilonia come simbolo

La vicenda di Babilonia ci viene consegnata dai testi biblici come immagine aperta, frutto di un lavoro di progressiva codifica, strumento di comprensione di altre vicende politiche. Prendiamo in considerazione due passi¹⁴⁰.

Una delle immagini più conosciute si incontra in Is 14, un *mashal* a lei dedicato. Nell'introduzione si afferma che la terra finalmente riposa tranquilla perché il bastone dell'aguzzino ha cessato di percuotere i popoli, con la sua persecuzione senza sosta. Immagine efficace di liberazione. Ma come viene descritta la dinamica che conduce da un dominio soffocante alla conclusione dell'aggressione e alla riduzione all'impotenza dell'aggressore? Ecco i vv. 12-15:

¹² Come mai sei caduto dal cielo, astro del mattino¹⁴¹, figlio dell'aurora?
Come mai sei stato gettato a terra, signore di popoli?

¹³ Eppure tu pensavi nel tuo cuore: "Salirò in cielo,
sopra le stelle di Dio innalzerò il mio trono,
dimorerò sul monte dell'assemblea, nella vera dimora divina"¹⁴².

¹⁴ Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo".

¹⁵ E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso!"¹⁴³

¹⁴⁰ Va ricordato che Babilonia è una figura «parziale» nel TM. Le 252 ricorrenze sono distribuite in modo assai disuguale: Genesi, 2Cronache, Esdra, Nehemia, Ester e Salmi mettono insieme 19 presenze. 2Re, con alcuni capitoli evidentemente dedicati, arriva a 28. Daniele, in una prospettiva particolare, nomina Babilonia 17 volte. La letteratura profetica presenta le seguenti ricorrenze: Michea 1, Zaccaria 1, Isaia 9, Ezechiele 20. Geremia da solo ne assomma 152, più del 60% del totale nel TM.

¹⁴¹ Anche in questo sintagma si incontra una interessante variazione di comprensione: il termine originario ebraico *hēlēl* rimanda all'*astro del mattino* (lett. si potrebbe rendere con «o Splendido»); la LXX rende con *eosforon*; la Vg ha *Lucifer*, traduzione alla lettera, *colui che porta, annuncia la luce*. Ma la prima lettera, maiuscola, conduce al *principe dei demoni* e così viene inteso nella CEI 1973; nel testo del 2008 si ritorna ad "*astro del mattino*".

¹⁴² Questa è la versione scelta dalla CEI 2008. Il testo originale, probabile risonanza di qualche inno della regione fenicia, parla di «estremo nord», là dove abitava Baal Zephon, e dove si colloca anche il monte Sion come città del gran Re, secondo il Sal 48,3. Alonso Schoekel rende con «al vertice della montagna celeste»: L. ALONSO SCHOEKEL – J.L. SICRE DIAZ, *I profeti*, Borla, Roma 1984, 193.

¹⁴³ Alle «estreme profondità del settentrione» (v. 13) corrispondono «le estreme profondità dell'abisso» (v. 15): cf. A. MOYTER, *Isaia. Introduzione e commentario*, GBU - Città Nuova, Roma 2002, 181.

L'oracolo descrive un itinerario parabolico: il progetto è di salire in alto, il risultato è una caduta vertiginosa e mortale nell'abisso. Il desiderio era quello di farsi *uguale all'Altissimo*, e invece non ci sarà neppure sepoltura per l'oppressore, respinto sia dal cielo che dalla terra. E non resterà neppure il suo nome a intimidire gli abitanti della terra, «non sarà nominata la discendenza degli iniqui» (v. 20). Un testo ricco di ironia, che pur inserito tra altri oracoli di minaccia e di lamento, se ne stacca decisamente per qualità e finezza. Un testo che ricalca il movimento presente in Gen 11,1-9: l'orgoglio del salire, la catastrofe della dispersione. Potremmo intendere il brano quasi come il canto di coloro che finalmente non debbono più fabbricare mattoni. Is 14,4 dice che la canzone va indirizzata contro il re di Babilonia, ma il v. 3 ci ricorda che si canta nel giorno in cui il Signore libera dalle pene, dall'affanno e dalla dura schiavitù a cui si era soggetti.

Capitolo assai più problematico¹⁴⁴, anche Ger 51 tratta di Babilonia e della sua fine. Dio infatti proclama che né Israele né Giuda sono rimaste vedove del loro Dio (v. 5), e ciò forse perché la possibilità del riscatto è offerta dalla comparsa nell'orizzonte della storia di una figura come Ciro, re dei medi e dei persiani¹⁴⁵. Sottolineiamo qui come ai vv. 1-2 si parli del vento che disperde la città come fa con la pula; è questa – come già visto – un'immagine presente negli *Oracoli Sibillini* e in altri autori per descrivere la caduta di Babele in Gen 11. L'oracolo invita poi a ritrovare speranza perché la storia ha ritmi secolari, «un anno giunge una notizia e l'anno dopo un'altra» (v. 46). E nell'alternarsi di un tiranno contro un altro tiranno viene il turno della distruzione anche per il grande impero mesopotamico. A esso si applica la dinamica di Gen 11: «Anche se Babilonia si innalzasse fino al cielo, anche se rendesse inaccessibile la sua cittadella potente, verranno da parte mia devastatori contro di essa. Oracolo del Signore» (v. 53)¹⁴⁶. Il movimento di presuntuoso innalzamento, che il testo originale riferisce all'elevatezza delle fortificazioni, e di devastante demolizione rimanda a Gen 11.

¹⁴⁴ Rimandiamo ad ALONSO SCHOEKEL – SICRE DIAZ, *I profeti*, 467-475, per una presentazione dei diversi problemi.

¹⁴⁵ Come emerge da Tb 14,4 sembra di poter capire che l'amministrazione persiana abbia portato una discreta serenità al gruppo degli esiliati, poi rientrati. È possibile, meglio probabile, che i brani in questione siano stati influenzati anche da tale contesto postesilico.

¹⁴⁶ Secondo ALONSO SCHOEKEL – SICRE DIAZ, *I profeti*, 742, poiché Babilonia si trovava in una zona bassa, non monta-gnosa, l'ergersi fino al cielo sembra un ricordo ingiurioso di Gen 11, la torre della dispersione.

Is 14 e Ger 51 sono due esempi di oracoli profetici che denunciano il progetto di una città che vuole dominare il mondo intero, progetto ben definito e ben conosciuto in tutti i suoi particolari dai profeti.

Non va però dimenticato che in Ger 25,9 si incontra l'oracolo che annuncia i «settant'anni», il tempo durante il quale bisogna servire il re di Babilonia se si vuole vivere e non morire¹⁴⁷. Nella prospettiva di un Dio che si serve dei diversi poteri come strumenti per «martellare» (Ger 51,20-23) i popoli, Nabucodonosor è chiamato «mio servo» per la sua prontezza a mettersi a disposizione dei progetti del Signore degli eserciti (così in Ger 27,6 e 43,10). La lettura inizialmente positiva del ruolo svolto da Nabucodonosor viene poi trasferita alla grande avventura di Ciro, il re del ritorno (cf. Is 45).

Questi pochi passi segnalano che il movimento dell'innalzarsi orgogliosamente e dell'essere poi precipitati è utilizzato per raccontare le alterne vicende di un impero¹⁴⁸. C'è indubbiamente un problema di tempo di composizione degli oracoli; molteplici rimandi e richiami fanno pensare a un grande lavoro redazionale; però il lavoro redazionale è anche sintomo di un dibattito politico più ampio e multiforme di quanto possiamo pensare; e per questo non si deve dare per scontata l'identificazione di Babele di Gen 11,9 con la Babilonia del VI sec. a.C. Molti in effetti potrebbero essere i protagonisti del dibattito sulla comprensione dell'esperienza «Babilonia»: la comunità di coloro che sono sempre rimasti nel paese della promessa; il gruppo di coloro che sono stati deportati già in epoca assira; i deportati in periodi diversi nel periodo neobabilonese; e poi i protagonisti dell'epoca persiana: coloro che hanno prodotto la seconda e la terza parte del libro di Isaia, coloro che sono rientrati quanto prima e hanno prodotto Aggeo e il primo Zaccaria; coloro che sono rimasti a Babilonia e hanno prodotto l'evento Esdra-Nehemia¹⁴⁹. Circa la complessità

¹⁴⁷ Un convivere che va anche ben oltre: Oolibà – cioè Gerusalemme nella glossa (v. 4) – «dei figli di Babilonia, originari di Caldea: ella se ne innamorò non appena li vide e inviò loro messaggeri in Caldea. I figli di Babilonia andarono da lei al letto degli amori» (Ez 23,15-17).

¹⁴⁸ Anche la collocazione in Babilonia delle vicende sia di Ester che di Daniele risponde a questa parabola. Una parabola che ha il suo declinare definitivamente fissato in Ap 17,15 dove ormai la città di un tempo è divenuta «Babilonia la grande, la madre delle prostitute e degli orrori della terra».

¹⁴⁹ Diversi passi del DeuteroIsaia testimoniano il vivace dibattito tra le diverse anime della comunità ebraica, e come l'orizzonte sia plurale. Il respiro della riflessione infatti a volte è di una universalità sorprendentemente audace, a volte si restringe a prospettive ben più limitate. Cf. J. VAN OORSCHOT, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktiongeschichtliche Untersuchung*, De Gruyter, Berlin 1993, 167-177.

dell'elaborazione del racconto è interessante quanto dice Ska: « La torre di Babele è uno dei racconti più isolati di Gen 1-11 [...] difficile trovare tracce della sua recezione nel resto della Bibbia [...] La cosa sorprende assai perché vi sono innumerevoli accenni a Babele nell'AT»¹⁵⁰.

Sono domande, interrogativi, non certezze, ma vanno formulate per obbligare il lettore a riaprire i *termini della questione*. Gen 11,1-9 è un testo artistico, raffinato, e va inteso come uno spartito musicale: può essere eseguito – interpretato – da strumenti diversi, da sensibilità diverse, da mani diverse, materiale diverso; e così è avvenuto nei secoli¹⁵¹.

Ultima, ma non meno utile, la testimonianza di alcuni documenti della Chiesa cattolica per verificare se e come il brano venga utilizzato. Non è un accenno superfluo: spesso i documenti diventano lo spazio dove «una» «lettura» viene fissata, diventando opinione largamente condivisa.

2.6. Babele in alcuni recenti documenti della chiesa cattolica

Il rimando *meno recente* a Babele in documenti ufficiali della Chiesa Cattolica si incontra in Clemente XIII, nella sua istruzione ai fedeli della chiesa cattolica *In dominico agro*. Parlando della utilità del Catechismo romano, da raccomandarsi rispetto agli altri allora in uso, il Papa presenta una lettura tradizionale di Babele quando afferma che:

¹⁵⁰ Il passo per esteso dice così: «La torre di Babele è uno dei racconti più isolati di Gen 1-11. È difficile trovarvi legami con altri testi dei primi capitoli del libro della Genesi e ancora più difficile trovare tracce della sua recezione nel resto della Bibbia. Il primo e unico testo che allude alla vicenda è Sap 10,5. La cosa sorprende assai perché vi sono innumerevoli accenni a Babele nell'AT. Il castigo esemplare in epoca remota poteva e doveva fornire un materiale ideale a chi componeva oracoli contro la grande città mesopotamica. Non ne è il caso. È difficile sottrarsi alla conclusione che il racconto di Gen 11,1-9 sia davvero tardivo e dipenda dalle tradizioni sulla caduta di Babele, piuttosto che il contrario»; cf. J.L. Ska, *Il cantiere del Pentateuco 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, Dehoniane, Bologna 2013, 27-28. Sempre Ska parla di questa pluralità di fazioni e di opinioni che certamente partecipa alla composizione del Pentateuco, il quale di conseguenza si presenta come una cantata a più voci: cf. ID., *Il Cantiere del Pentateuco 2. Aspetti letterari e teologici*, Dehoniane, Bologna 2013, 117.

¹⁵¹ Ed è artistico anche nella prospettiva della filosofia del linguaggio. Gen 11 afferma che il linguaggio degli uomini è caratterizzato dal desiderio dell'omogeneità, ma sono parole ambigue, che generano sospetto, come sempre i grandi proclami o le parole che dovrebbero assicurare progetti di realizzazione di una autentica umanità. E per questo alla fine rimaniamo con l'esperienza/impressione di una irrimediabile confusione. Da una parte sappiamo che la comunicazione linguistica non si fa se non con perdita di significato. Ma esiste anche l'esperienza di una Parola eterna, di un Verbo, che sceglie di farsi parola limitata, carne. Si può dire che la grandezza e la miseria del linguaggio umano facciano parte del messaggio di Gen 11 così come lo si percepisce oggi.

L'amore della novità invece, ha ora pressoché allontanato dalle mani dei pastori questo libro [i.e. il Catechismo romano], compilato con notevole fatica e cura, approvato con il consenso di tutti e accolto con somme lodi, avendo divulgato numerosi altri catechismi, in nessun modo paragonabili con quello romano. Di qui sono emersi due mali: uno, che è stata quasi eliminata la concordia nello stesso modo di insegnare ed è stata arrecata una tale forma di scandalo ai piccoli, ai quali non sembra più di avere essi stessi in «terra una sola lingua» (Gen 11,1) e una comune parlata; l'altro che dai diversi e mutevoli modi di trasmettere la verità cattolica sono sorte contese, e dalla rivalità – mentre uno va dicendo di essere seguace di Apollo, un altro di Cefa, un altro di Paolo – son sorte divisioni degli animi e grandi discordie.

Cosa assolutamente negativa, dice Clemente, visto il «difficilissimo tempo» che la società cristiana stava allora vivendo¹⁵². Si presenta quindi una valutazione positiva dell'espressione «una sola lingua», in relazione ovviamente a un solo catechismo.

Venendo a tempi recenti, di tono diverso Giovanni Paolo II nel messaggio per la Giornata mondiale della Pace del 1983:

Gli uomini non sono più destinati a non comprendersi e a dividersi come in Babele (cf. Gen 11,7-9). A Gerusalemme, nel giorno di Pentecoste, lo Spirito santo fece ritrovare ai primi discepoli del Signore, al di là della diversità delle lingue, il cammino regale della pace nella fraternità. La Chiesa resta il testimone di questa grande speranza¹⁵³.

Una riflessione che invita i cristiani ad assumersi il compito e la responsabilità di scoprire e testimoniare, nella pluralità delle lingue, un cammino condiviso di fraternità e di pace. La diversità pretende condivisione e non appiattimento.

Non molto presente nei documenti della Chiesa cattolica¹⁵⁴, Gen 11,1-9 ritorna invece di frequente nei testi dedicati al fenomeno dei mezzi di comunicazione sociale. L'utilizzo in questo campo è abbastanza recente, anche se manifesta un'adesione all'interpretazione tradizionale e non sempre i riferimenti sono felicemente inseriti. Alcuni esempi, con qualche appunto.

Il n. 10 di *Communio et progressio* afferma:

Quando l'uomo per propria colpa volta le spalle al suo Creatore, per il disordine che ogni errore produce, viene a trovarsi in discordia con se stesso, in rotta con i fratelli,

¹⁵² CLEMENTE XIII, istr. *In dominico agro*, 14 giugno 1761, in *Enchiridium Encicliche* 1/640.

¹⁵³ GIOVANNI PAOLO II, om. *Alle soglie del nuovo anno*, 8 dicembre 1982, in *Enchiridium Pace* 2/5298.

¹⁵⁴ Nessuna citazione di Gen 11 nei documenti del Vat. II.

inibito nella facoltà di comunicare (Gen 4,1-16 e 11,1-9). Ma l'amore di Dio verso gli uomini non ammette di essere rifiutato¹⁵⁵.

A Babele quindi la comunicazione viene inibita perché la creatura ha voltato le spalle al Creatore. Ma l'amore di Dio non può rimanerne indifferente; affermazione che potrebbe suggerire una lettura positiva di Gen 11,1-9.

Il documento *Unità e diversità nella Chiesa* tratta in apertura della testimonianza degli scritti biblici su questo argomento e afferma che «la bella diversità fra gli uomini, dono di Dio, può diventare fonte di divisioni se l'uomo non ascolta la voce di Dio, l'umanità perverte la sua condotta [...] e le nazioni si disperdono (Gen 11) e si combattono»¹⁵⁶. È la condotta dell'uomo a pervertire in dispersione la «bella» diversità fra gli uomini.

Ne *La chiesa di fronte al razzismo* si afferma che a Pentecoste si ribalta Babele. E poi continua:

La chiesa ha la sublime vocazione di realizzare, in se stessa prima di tutto, l'unità del genere umano al di là delle differenze etniche, culturali, nazionali, sociali e di altro genere, al fine di mostrare proprio la caducità di queste differenze, abolite dalla croce di Cristo¹⁵⁷.

Positivo l'intento, ma il riferimento a quanto avvenuto a Babele può essere letto in modo diverso, e l'autore di Gen 10 potrebbe sollevare delle obiezioni riguardo alla caducità delle differenze.

Lo stesso anno, Giovanni Paolo II così scrive nell'esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* al n. 6:

Forse come non mai nella sua storia, l'umanità è quotidianamente e profondamente colpita e scardinata dalla conflittualità. È questo un fenomeno pluriforme, che si distingue dal pluralismo legittimo delle mentalità e delle iniziative, e che si

¹⁵⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO CIRCA I MEZZI DELLA COMUNICAZIONE SOCIALE, istr. past. *Communio et progressio*, 23 maggio 1971, in *Enchiridion Vaticanum* 4/790. Il messaggio per la 34° giornata delle comunicazioni sociali del 24 gennaio 2000 dice che «la storia della comunicazione è come un viaggio, che va dall'orgoglioso progetto di Babele, con la sua carica di confusione e di mutua incomprensione (cf. Gen 11,1-9), fino alla Pentecoste e al dono delle lingue»: cf. GIOVANNI PAOLO II, mess. *Il Tema*, 24 gennaio 2000, in *Enchiridion Vaticanum* 19/8. L'immagine è ripresa da PONTIFICIO CONSIGLIO SULLE COMUNICAZIONI SOCIALI, mess. *Great Good*, 4 giugno 2000, in *Enchiridion Vaticanum* 19/878, dove Babele è detta il «simbolo del collasso della comunicazione (Gen 11,4-8)», e da PONTIFICIO CONSIGLIO SULLE COMUNICAZIONI SOCIALI, doc. *The Church's interest in the Internet*, 22 febbraio 2002, in *Enchiridion Vaticanum* 21/67.

¹⁵⁶ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, doc. *L'église vit aujourd'hui*, 11-15 aprile 1988, in *Enchiridion Vaticanum* 11/549-550.

¹⁵⁷ PONTIFICIA COMMISSIONE «IUSTITIA ET PAX», doc. *I pregiudizi razziali*, 3 novembre 1988, in *Enchiridion Vaticanum* 11/1483.

manifesta nell'infuato contrapporsi di persone, gruppi, categorie, nazioni e blocchi di nazioni. È una contrapposizione che assume forme di violenza, di terrorismo, di guerra. Ancora una volta, ma con proporzioni enormemente ampliate, diversi settori dell'umanità di oggi, volendo mostrare la loro "onnipotenza", rinnovano la stolta esperienza della costruzione della torre di Babele (cf. Gn 11,1-9), la quale però prolifera confusione, lotta, disgregazione ed oppressione¹⁵⁸.

Quindi la costruzione della torre è la testimonianza che ancora una volta l'orgoglio, l'*hybris* umana, prende il sopravvento e invece dell'unità produce una conflittualità di onnipotenze che genera disgregazione ed oppressione. E il buon Dio, aggiungo, non deve darsi la briga di intervenire; siamo autosufficienti nel farci del male.

Coerente con l'interpretazione tipologica è l'utilizzo del simbolo nel documento *Il cristianesimo e le religioni* dove al n. 57 si asserisce che:

Il superamento del peccato di Babele avverrà nello Spirito. Diversamente dal tentativo dei costruttori della torre di Babele che con i loro sforzi vogliono arrivare al cielo, la dimora di Dio, ora lo Spirito Santo scende dal cielo come un dono e dà la possibilità di parlare tutte le lingue e di ascoltare, ciascuno nella propria lingua, le grandezze di Dio (cf. At 2,1-11). La torre di Babele era uno sforzo per realizzare l'unità senza l'universalità: «Facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra» (Gn 11,4). La Pentecoste fu il dono dell'universalità nell'unità¹⁵⁹.

Due gli obiettivi dell'umanità a Babele, non proprio omogenei tra loro, e qui evidenziati: guadagnare la dimora di Dio nei cieli e la ricerca dell'unità senza universalità.

Sintomatico della difficoltà a gestire un simbolo ricco come Babele è quanto emerge dalla esortazione apostolica postsinodale *Reconciliatio et paenitentia* al n. 13:

Le conseguenze del peccato, che sono motivo di divisione e di rottura non solo all'interno di ogni uomo, ma anche nelle varie cerchie in cui egli vive: familiare, ambientale, professionale, sociale, come tante volte si può sperimentalmente constatare, a conferma della pagina biblica riguardante la città di Babele e la sua torre. Intenti a costruire ciò che doveva essere a un tempo simbolo e focolare di unità, quegli uomini si ritrovarono più dispersi di prima, confusi nel linguaggio, divisi tra loro, incapaci di consenso e di convergenza. Perché fallì l'ambizioso progetto? Perché si affaticarono invano i costruttori (Sal 127,1)? Perché gli uomini avevano posto quale segno e garanzia della auspicata unità soltanto un'opera delle loro mani, dimentichi dell'azione del Signore. Essi avevano puntato sulla sola

¹⁵⁸ GIOVANNI PAOLO II, es.ap. *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, in *Enchiridion Vaticanum* 11/1628.

¹⁵⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, doc. *Il Cristianesimo e le religioni*, 30 settembre 1996, in *Enchiridion Vaticanum* 15/1046.

dimensione orizzontale del lavoro e della vita sociale, non curanti di quella verticale, per la quale si sarebbero trovati radicati in Dio¹⁶⁰.

Ne deriva quindi che l'opera delle mani dell'umanità non è problematica perché va contro Dio, quanto piuttosto perché si fa senza di Lui. Annotazione che suggerisce una domanda: se gli uomini a Babele hanno puntato solo sulla dimensione orizzontale, non curanti di quella verticale, quale ruolo ha la torre e quale ruolo ha la città?

I documenti della Chiesa cattolica, di indirizzo diverso, testimoniano una assai variegata interpretazione del racconto di Babele. Si sono infatti rilevate riflessioni con conseguenze importanti su quello che può essere il ruolo di Dio, sul significato della città e della torre, sul senso della dispersione e sul rapporto tra unità e diversità. Tutte, con sfumature diverse, sembrano condividere una adesione alla lettura tradizionale. Anche qui comunque troviamo ragioni per sondare in quali direzioni possa essere compresa la vicenda di Babele.

3. Conclusione

A conclusione di questa rapida scorsa tra tanti testi si può affermare che una lettura del racconto di Babele come di una luminosa testimonianza della *hybris* umana, dell'orgoglio e della presunzione dell'umanità, con la conseguente punizione da parte di Dio – punizione che sembra non dare speranza – non è esclusiva né esaustiva. Si riscontrano diversi filoni che testimoniano nell'interpretazione del brano prospettive, tendenze, sfumature diverse.

Citiamo, a riepilogo e complemento di quanto esposto, l'ampia enumerazione delle tematiche toccate dal nostro brano offerta da S.W. Towner. Egli inizia ricordando l'argomento dell'origine della pluralità delle lingue; del significato del nome proprio *Babilonia*; del perché cumuli di rovine punteggiano l'orizzonte babilonese. Sempre il medesimo racconto – a suo parere – offre poi una critica teologica al desiderio di autoaffermazione degli uomini di cui uno dei principali sintomi è possedere un nome grande; e rende ragione del perché i popoli siano in lotta gli uni con gli altri e del perché l'umanità sia dispersa su tutta la terra. Towner

¹⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2 dicembre 1984, in *Enchiridion Vaticanum* 9/1109.

continua notando che il brano, inteso come stilato contro l'orgoglio e il desiderio di prendere d'assalto il cielo, può invece essere pensato come brano polemico contro la cultura umana e la tecnologia, oppure come un attacco contro l'imperialismo, la cui immagine per eccellenza, allora, era Babilonia e il cui nome faceva rima con oppressione. Se poi si prova a immaginare dove la storia abbia avuto origine – si chiede sempre Towner – si potrebbe far riferimento alle ziggurat in Mesopotamia; ma gli autori avrebbero potuto prendere spunto anche dalla antichissima torre che si trova in Gerico e che risaliva a migliaia di anni prima, oppure alla torre di Sichem in Gdc 9,46-49 e alle probabili antiche torri di Gerusalemme – sempre che la torre sia elemento dominante, primario; non sapendo, direttamente, che fine essa faccia¹⁶¹.

La ricerca fin qui condotta ci assicura quindi che il brano ha un quadro di riferimento consolidato, una abituale lettura ben radicata; ma a partire dalla sua plurale verificata apertura non è detto che non si possa, anzi che valga la pena, ancora una volta, dissodare il terreno¹⁶².

È questa d'altra parte la ricchezza prima che il testo stesso ci consegna; la vigna è preziosa prima ancora che per il tesoro che potrebbe contenere, per la cura con la quale Qualcuno ne ha lavorato il terreno.

È giunto quindi il momento di affrontare direttamente il testo per verificare se non sia successo che l'abitudine alla lettura non abbia impoverito il nostro comprendere, abbia ristretto il nostro orizzonte; mentre invece le molte suggestioni emerse non siano proprio il dono di un incontro con la Parola di un cuore e di una mente capaci veramente di ascoltare. Ritornare cioè sempre al comandamento primo: «Ascolta!

¹⁶¹ Cf. S.W. TOWNER, *Genesis*, Westminster John Knox, Louisville 2001, 107-108.

¹⁶² H. Bost, guardando alla storia dell'interpretazione del nostro brano, annota che «sembra quasi che per molto tempo la simbolica classica di Babele abbia reso conto della diversità delle lingue come la conseguenza di una scelta di orgoglio da parte degli uomini (si vedano al riguardo i commenti midrashici, i padri, i padri della riforma); in un secondo tempo – corrispondente all'autonomia della ricerca derivata dalla filosofia, dalla scienza, dall'arte e dalla linguistica in rapporto al dato rivelato – nasce un secondo schema simbolico, con la lettura dell'esperienza di Babele vista come minaccia da evitare, come fedeltà a una lingua che è totalitarismo, una simbolica che quasi informa il racconto. Ci si chiede quindi da sempre se Babele sia benedizione o maledizione. La prima linea è maledizione, ma se si legge con sguardo meno scontato diventa benedizione. Varietà e differenza sono connotati o negativamente – passato – o positivamente, oggi»: cf. BOST, *Babel. Du texte au symbole*, Labor et Fides, Genève 1985, 207. La parte conclusiva del suo libro (cf. *Ivi*, 229) titola significativamente: *Mort du sens unique*.

CAPITOLO SECONDO

Tornando ad ascoltare il testo scritto

È il momento di affrontare direttamente il «testo scritto», con la precauzione, acquisita dal lavoro sulla storia dell'interpretazione, di vigilare sulla nostra precomprensione avvezza al «testo letto»¹⁹⁶. La lettura è evidentemente funzione necessaria alla sussistenza del testo¹⁹⁷, ma il lettore per parte sua deve essere avveduto del contesto al quale lui stesso appartiene¹⁹⁸.

Va inoltre evidenziato, come illustra bene J.-P. Sonnet¹⁹⁹, un aspetto peculiare della narrazione biblica: il fatto cioè che l'alleanza tra testo e lettore è offerta a tutti, che essa non ha alcun carattere esoterico. Dalla *Biblia pauperum* alla Bibbia per esegeti esperti, passando per la Bibbia per i bambini, il racconto narrativo non cessa di offrirsi a tutti. E nella lunga schiera di questo popolo di lettori, noi siamo certamente gli ultimi arrivati; non è una maledizione, è anzi l'esperienza del Siracide: «Anch'io, venuto per ultimo, mi sono tenuto desto, come uno che racimola dietro i

¹⁹⁶ «Dieci anni. Ecco, a dir poco, il tempo che è stato necessario al racconto biblico per smontare pazientemente nella mia mente l'interpretazione che lo imprigionava fin dal catechismo della mia infanzia, in modo che questa lettura non venisse più a tormentarmi nel mio sforzo di capire»: A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I Gen 1,1–12,4*, Dehoniane, Bologna 2008, 7.

¹⁹⁷ Un volume di C. BODY-TAYLOR dedicato al rapporto tra il TM e la LXX si intitola «*Reading between Lines*». *The Interlinear Paradigm for Interlinear Studies*, Peeters Publishers, Leuven 2011). Il testo viene scritto perché si legga tra le righe. In maniera precisa afferma P. Ricoeur: «il momento in cui la letteratura raggiunge il suo massimo di efficacia è quando il lettore è posto nella condizione di ricevere una risposta per la quale il lettore stesso ha dovuto elaborare le domande più appropriate, quelle cioè che costituiscono il problema estetico e morale posto dall'opera»: cf. P. RICOEUR, *Temps et Récit*, vol. III, Editions du Seuil, Paris 1985, 254.

¹⁹⁸ In un depliant divulgativo di un movimento di promozione della lettura della Bibbia si esortavano i propri aderenti a leggere il testo biblico con cuore e mente liberi, per evitare una lettura dall'orizzonte troppo ristretto. E si portava l'esempio di un esperimento compiuto anni fa negli Stati Uniti: prima l'ascolto in assemblea, poi il racconto in coppia della parabola del Padre e dei due figli di Luca 15. Nel riferire, gli appartenenti a una certa classe sociale dimenticavano che si parlava di carestia mentre avevano ben presente il denaro speso. Un gruppo di emigrati dall'Europa dell'Est ricordava invece benissimo la carestia, meno il denaro. Il tenore di vita incide decisamente nella comprensione del passo. Papa Francesco nell'*Evangelii Gaudium* al n. 2 ricorda che un cuore comodo e avaro, chiuso ai poveri, non consente l'ascolto della voce di Dio. Tra i molti volumi che analizzano l'importanza del contesto, ricordiamo C.G. BARTHOLOMEW, *Introducing Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2015; P. BOVATI – P. BASTA, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*». *Ermeneutica biblica*, San Paolo - Gregorian & Biblical Press, Cinisello Balsamo (MI) - Roma 2012; H.Y. GAMBLE, *Libri e lettori nella chiesa antica. Storia dei primi testi cristiani*, Paideia, Brescia 2006.

¹⁹⁹ J.-P. SONNET, *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, Gregorian & Biblical Press - San Paolo, Roma - Cinisello Balsamo (MI), 84-85.

vendemmiatori, con la benedizione del Signore sono giunto per primo, come un vendemmiatore ho riempito il tino» (Sir 33,16-17)²⁰⁰.

L'alleanza con il testo esige inoltre che il lettore, dopo aver prestato attenzione al proprio contesto socio-culturale, legga il testo nel suo contesto letterario immediato²⁰¹. Una corretta valutazione di Gen 1-11 può avvenire solo dopo la lettura attenta delle singole parti che lo compongono.

Non sfugge, d'altra parte, che anche l'inserimento del brano in una sezione più ampia può essere frutto di una precomprensione data per acquisita. Per questo faremo un breve accenno ad alcune questioni collegate alla struttura della sezione, non per commentarle ma per averle presenti, come esercizio di «de-automazione» della precomprensione²⁰².

Nell'esaminare il contesto letterario, ci soffermeremo sulla conclusione della «storia delle origini», onde rilevare a che titolo Gen 11,1-9 possa appartenere alla grande sezione di Gen 1-11: se come «appendice» (e dunque con un messaggio significativo ma non essenziale, utile ad arricchire un percorso di per sé già completo), oppure come parte integrante, esposizione di un punto di vista esclusivo, e quindi brano necessario²⁰³.

1. Un testo nell'orizzonte dell'universalità

Com'è facilmente constatabile in tutti i commenti dedicati a Genesi – siano essi di natura strettamente esegetica, oppure con finalità teologica, spirituale, pastorale fino a «un approccio interpretativo che trascenda le convenzioni del genere»²⁰⁴ – il libro viene suddiviso in due grandi parti: la prima comprende i capitoli 1-11, abitualmente

²⁰⁰ Cf. E. DE LUCA, *Ora prima*, Qiqajon, Magnano (BL) 1997, 20-21: «Anche all'ultimo lettore è dato di trovare il frutto rimasto, in modo da poter aggiungere la sua nota in fondo all'infinito commento».

²⁰¹ Fondamentale la regola proposta da E. Blum per ogni seria ricerca esegetica: «Per essere capace di comprendere un testo, uno deve conoscere dove e come un testo inizia e dove e come esso abbia fine»: B.Th. DOZEMAN – K. SCHMID – J.B. SCHAWARTZ (a cura), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 33.

²⁰² Il termine «de-automazione» è ripreso da E. VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio. Genesi 1-11 e altri racconti della creazione*, Queriniana, Brescia 1999, p. 23: «È per questo che si richiede una certa forma di 'de-automazione' per la lettura di questi racconti genesiaci»,

²⁰³ Anche se non sappiamo esattamente come venissero ordinati i testi in un tempo in cui questi si trovavano in rotoli separati, e non era ancora stata adottata la forma del codice; cf. M. PERANI, *Il Canone delle Scritture ebraiche*, LOGOS 1, Elledici, Leumann (TO) 2006, 479.

²⁰⁴ W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, Claudiana, Torino 2002, 11.

detta «storia delle origini»; la seconda si estende nei capitoli 12–50 e riguarda le vicende dei Patriarchi²⁰⁵. Secondo questa suddivisione, la pericope in esame (11,1-9) si trova inserita nella prima parte.

Nella coscienza del redattore, il testo di Genesi si presenta tuttavia come una narrazione unitaria. Questo si evidenzia nel dato letterario della formula *'elleh tôledōt*²⁰⁶ che ricorre in tutti i cinquanta capitoli del libro. Non solo la prima parte (con la discendenza del cielo e della terra in 2,4; di Adamo in 5,1; di Noè 6,9; dei figli di Noè in 10,1; di Sem in 11,10 e di Terach in 11,27), ma anche nella seconda. Le *tôledōt* proseguono infatti con la discendenza di Ismaele in 25,12, di Isacco in 25,19, di Esaù in 36,1.9 e di Giacobbe in 37,2²⁰⁷.

D'altro canto, è proprio l'organizzazione del testo secondo il principio delle *tôledōt* a offrire un dato utile a confermare la tradizionale suddivisione di Genesi in due grandi sezioni. Come nota ad esempio Sailhamer²⁰⁸, dopo il racconto di Babele (11,1-9), il corso degli eventi giunge ad uno snodo. Sem è stato presentato come il padre di tutti i figli di Eber (10,21)²⁰⁹, ed è in Eber (10,25) che la genealogia si divide nei due suoi figli: da una parte (in 10,26-31) la discendenza di Yoktam, che popola le montagne di oriente, in conformità al ritornello: «famiglie, lingue, territori

²⁰⁵ Questo è dichiarato fin dai titoli, vedi per esempio i commenti di BLENKINSOPP, *Creazione*; GIUNTOLI, *Genesi 1–11*; A. SCHÜLE, *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)*, Theologischer Verlag, Zürich 2009. Interna poi alla sezione, è l'ipotesi che considera il primo racconto, Gen 1,1–2,4a, come indipendente, cf. BORGONOVO, *L'inno del Creatore*, 431.

²⁰⁶ La formula è utilizzata per introdurre sia una lista genealogica che una «concatenazione» di accadimenti. Sulla struttura del tempo e sulle caratteristiche letterarie delle genealogie nel contesto del Vicino Oriente antico, si vedano BLENKINSOPP, *Creazione*, 151ss.; J.L. SKA, *Le genealogie della Genesi e le risposte alle sfide della storia*, «Ricerche Storico-Bibliche» (1/2005), 89-111; ID., *Una goccia d'inchiostro. Finestre sul panorama biblico*, Dehoniane, Bologna 2008, 67-97.

²⁰⁷ Petersen, distinguendo tra materiale pre-Sacerdotale e Sacerdotale, ritrova nella Genesi una unità tematica – non stilistica, come le *tôledōt* – ed è il motivo della «famiglia»: nella storia delle origini si tratta dell'umanità, presentata come una famiglia che si espande nel tempo e nello spazio, sia prima che dopo il diluvio; in Gen 12–36 è Israele a esistere come una famiglia; infine la storia di Giuseppe focalizza l'attenzione sulle relazioni fraterne nella famiglia di Giacobbe. Cf. D.L. PETERSEN, *The Genesis of Genesis*, in A. LEMAIRE (ed.), *Congress volume Ljubljana 2007*, Brill, Leiden - Boston 2010, 39.

²⁰⁸ H.J. SAILHAMER, *Genesis*, in F.E. GAEBELEIN – J.D. DOUGLAS (edd.), *The Expositor's Bible Commentary with the NIV of the Holy Bible*, Vol II, Regency Library, Grand Rapids (MI) 1990, 103-104.

²⁰⁹ Accettiamo la lettura tradizionale secondo la quale Sem è il fratello maggiore di Jafet. Il testo ebraico (לֹאדָם הָיָה; תָּרַח, יֶלְדָיו יֶשֶׁבֶרְכָא רַב, [עֵֽשָׂא-בְנֵי-לֶךְ' יִבְרָא] אֲחֵי-שֵׁם: דָּל; בְּיֻזְ-וַעֲיִל.ו) è ambiguo, e lo testimoniano sia la LXX che Simmaco (ambiguità rispettata dalla Vulgata); cf. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 168.

e nazioni»; dall'altra (11,10-26) la discendenza di Sem, che continua nell'altro figlio di Eber, Peleg, antenato di Terach e dunque di Abramo (11,18ss)²¹⁰.

Proprio con la *tôledôt* di Terach (11,27-32) abbiamo un determinante cambio di registro. Se fino al versetto precedente ognuno generava figli e figlie, ora il racconto introduce il lettore in un orizzonte nuovo. Terach infatti nella sua terra natale di Ur dei Caldei genera tre figli. Ma Aran – il terzogenito – muore alla presenza del padre, e non può dare continuità al ritornello: *wayyôled bānîm ûbānôt*, «generò figli e figlie». Il primogenito Abram prende in moglie una donna che è sterile. L'unico che sembra poter garantire la discendenza è Nacor, ma il racconto ci dice che lui non parte con il resto della famiglia, rimane in Ur²¹¹. Terach, preso con sé pure Lot²¹², si mette in cammino verso Carran.

L'orizzonte così è nuovo almeno sotto due aspetti. Da un lato il racconto ha finora fatto della proliferazione dell'umanità – sia in bene che in male, nel tempo e nello spazio – un elemento decisivo della storia; ora invece il generare viene messo radicalmente in discussione. Dall'altro, la geografia dei figli di Noè abbracciava tutta la terra (10,32), mentre ora lo sguardo si restringe alle vicende di una famiglia, con tutte le difficoltà che essa incontra a diffondersi nel tempo e a trovarsi uno spazio. Una limitata e laboriosa vicenda di famiglia è il luogo dove il Dio Creatore decide di farsi progressivamente conoscere come «il Dio di Abramo», via di benedizione per tutte le famiglie della terra.

Precisamente per tale ragione, si è soliti considerare la *tôledôt* di Terach (11,27-32) una decisiva cesura nella narrazione e l'inizio dei cicli narrativi dei Patriarchi²¹³. È corretto quindi considerare Gen 11,1-9 come parte della riflessione nell'orizzonte dell'universalità.

²¹⁰ L'ipotesi che rende ragione di questa doppia linea è la presenza di una duplice tradizione, ovvero come la discendenza di Adamo è espressa in due momenti (4,1-26 tradizione post-Sacerdotale; 5,3-32 tradizione Sacerdotale), così la discendenza di Sem è composta da due testimonianze, a loro volta duplicate: 10,22-23.31 (Sacerdotale) e 11,21.24-30 (post-Sacerdotale) da una parte, 11,10b-26.27b.28.a.29-32 (Sacerdotale) e 11,10a.27a.28b (post-Sacerdotale) dall'altra: cf. GIUNTOLI, *Genesis 1-11*, 168.

²¹¹ Notiamo la coincidenza tra Nacor «padre di Terach» e Nacor «figlio di Terach» (11,24-26), sintomo di un materiale più ampio circa le tradizioni sul «dio dei padri». Così in Gen 31,53 Labano giura per «Il Dio di Abramo e il Dio di Nacor», mentre Giacobbe giura per «il Terrore di Isacco».

²¹² Pure nella vicenda di Lot il ritornello «generò figli e figlie» si inceppa (cf. Gen 19,30ss.).

²¹³ Così la maggioranza degli autori. M. WITTE per esempio lo evidenzia nel titolo del suo lavoro: *Die bibliche Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, De Gruyter, Berlin-New York 1998. Si veda anche BLENKINSOPP, *Creazione*, 244: «Gen 11,26 conclude il racconto delle origini, con la storia della famiglia di Terach comincia una nuova epoca».

1.1. Altre ipotesi sulla conclusione della «storia delle origini»

Nel presente lavoro accenniamo a due proposte inerenti la conclusione della «storia delle origini»: l'una colloca la conclusione in 9,29 con la storia di Noè, l'altra in 12,1-9 con la vocazione di Abramo. Alcuni autori considerano questi testi punti di arrivo della sezione iniziale del libro della Genesi, e ciò incide sul ruolo di Gen 11,1-9. Accenniamo alle due ipotesi, partendo dal secondo brano.

a. Gen 12,1-4

La maggior parte degli autori chiude la «storia delle origini» in Gen 11,32. Di parere diverso G. von Rad, il quale individua invece la conclusione in 12,9, dopo il primo quadro della storia della vocazione di Abramo. In questo modo, egli sostiene che la «preistoria» mostra una crescente disgregazione del rapporto tra l'umanità e Dio, infine sfociata in una condanna emessa sui popoli in 11,1-9; ma la volontà salvifica divina si impegna a raggiungere «tutte le stirpi della terra» (12,3), inserendo così una conclusione rassicurante della sezione²¹⁴. A partire da un lavoro di raffinata suddivisione tra tradizione Sacerdotale e Jahvista e poggiando su criteri più teologici che letterari, egli propone la seguente interpretazione:

All'inizio di una via che introduce in un rapporto di alleanza marcatamente esclusivo, c'è già una parola che riguarda la fine di questa stessa via; abbiamo cioè un accenno all'estensione finale, a tutti gli uomini, della salvezza promessa ad Abramo [...] In questo stretto aggancio tra preistoria e storia della salvezza, lo Jahvista accenna in certo modo al significato e al senso ultimo del rapporto di salvezza che Dio ha offerto a Israele. Pertanto non è del tutto esatto vedere conclusa la preistoria con il cap. 11; in tal caso le vien dato un valore troppo indipendente ed isolato. La sua conclusione si trova piuttosto in 12,1-3; anzi c'è qui la sua stessa chiave. Infatti solo partendo da questo preambolo universalistico della storia della salvezza, quale è la preistoria, diventa comprensibile nel suo significato teologico²¹⁵.

La proposta ha il merito di creare una grande inclusione: come in 1,27 il dialogo tra Dio e l'umanità è iniziato con un «disse loro», così la storia riprende in 12,1 con la frase: «Il Signore disse ad Abram». La dinamica della creazione persiste nella

²¹⁴ Cf. VON RAD, *Genesi*, 178.

²¹⁵ *Ivi*, 179. In Gen 12,1 è introdotto il particolarismo dell'elezione. Nel suo insieme 12,1-9 è definito un «brano di transizione»: *Ivi*, 24. Il legame tra Gen 11 e 12 è confermato da altri indizi: il «nome», cercato in 11,4, è dato in dono in 12,2; inoltre, il rimedio alla dispersione, ipotizzato in 11,4, trova una soluzione nella benedizione offerta a «tutte le famiglie» della terra in 12,3.

storia grazie appunto a quel Dio che continua incessantemente a entrare in dialogo con gli uomini, e questo da sempre, fin dall'inizio.

L'ipotesi è condivisa da A. Wénin²¹⁶ in base a un legame a livello di contenuto:

Lasciando la *casa paterna* [...] Abram serve anche il progetto divino di opporsi alla dinamica dei costruttori di Babilonia. Il desiderio di questi ultimi infatti è l'uniformità, la sicurezza, fosse anche al prezzo della negazione delle persone e della loro singolarità. Al contrario, partendo, Abram acconsente a diventare diverso [...] accetta di rinunciare alla logica in opera negli abitanti di Babilonia»²¹⁷.

Non tutti concordano su questi dati. J.L. Ska per esempio sostiene che lo studio accurato di Gen 12,1-3 non conferma tale visione. Gen 12,1-3 è un inserto tardivo, postesilico, che contiene più l'atto di nascita di Israele, che non la promessa di una salvezza universale²¹⁸. L'aspetto che interessa il presente lavoro è che includendo Gen 12 nella sezione, il brano di Babele diventa il racconto di una divina condanna promulgata su tutti i popoli, conforme a una lettura ben attestata nella storia dell'esegesi, «sanata» solo a partire da Abramo.

b. Gen 9,29

Se von Rad posticipa la chiusura della «storia delle origini» rispetto a 11,27, altri invece la anticipano. Qualche autore inserisce una linea di separazione in 9,29. La scelta nasce dalla constatazione che il diluvio, con le sue conseguenze, rappresenta una fine e un nuovo inizio della storia, e non semplicemente un momento di transizione. Si riparte da tre figli di Noè, Sem Jafet e Cam, uno *preferito*, un altro *benvoluto*, il terzo *schiavo* – tramite Canaan.

Questa ipotesi viene preferita per esempio da K. Löning ed E. Zenger²¹⁹. A loro parere dopo Gen 9,29 si determina se il compito di Israele nella creazione è di rimediare a una creazione fallita o di custodire una storia buona. Afferma l'autore:

Qualora la fine della storia delle origini cada, come qui riteniamo, già in 9,29, ciò ha delle conseguenze di vasta portata per la teologia della creazione. [...] In base ad

²¹⁶ Si evince già dal titolo: WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 2008.

²¹⁷ *Ivi*, 174.

²¹⁸ Cf. J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Dehoniane, Bologna 2000, 230.

²¹⁹ Cf. K. LÖNING – E. ZENGER, *In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione*, Queriniana, Brescia 2006, 146-149. Gli autori attingono anche alla dettagliata dimostrazione di N. BAUMGART, *Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29*, «Biblische Notizen München» 82 (1996), 27-58.

essa i cc. 10 e 11 con le lunghe liste dei popoli e delle generazioni e con il racconto della dispersione dei popoli dopo la costruzione della torre di Babele, potrebbero essere letti già come orientamento e introduzione al ciclo di Abramo²²⁰.

La terra è già stata suddivisa in territori, lingue, popoli, l'umanità si è già stabilizzata, e da questa umanità sparsa e dispersa Dio decide di chiamare un uomo, una famiglia, un gruppo.

Riteniamo tuttavia che ci siano buone ragioni per non considerare il racconto di Babele un brano introduttivo alla storia seguente. Diversamente dalle alleanze che saranno in seguito siglate con Abramo e Sara e con il popolo di Israele sul Sinai, osserva G. O'Collins²²¹, quella di Noè è una alleanza di portata universale poiché è stretta con ogni creatura vivente e con la terra stessa, per le generazioni future, e i figli di Noè sono considerati gli antenati di tutti i popoli. Dio si impegna a riconoscere che ogni cosa è buona sulla faccia della terra. Il simbolo permanente di questa alleanza cosmica è l'arcobaleno, che unisce sulle nubi il cielo e la terra (9,8-17)²²². Ciò significa che tutti gli uomini hanno ereditato le benedizioni divine della nuova età (quella che segue il diluvio) e che tutti sono considerati partecipi della nuova alleanza conclusa con Noè. Cita al riguardo C. Westermann, alla fine del suo commento: «L'intera umanità in tutti i suoi membri è creata, conservata e benedetta da Dio»²²³. Il comando: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra» di 1,28 è confermato in 9,1 a conclusione del diluvio; quanto annunciato in 9,19 trova realizzazione in 10,1-32 nella cosiddetta «tavola delle nazioni» ed è messo in discussione in 11,1-9, testo perciò necessario per l'intera storia delle origini.

In effetti, dopo 9,29 almeno un interrogativo attende risposta: a quale titolo si è partecipi della dignità di essere umanità? L'essere «a immagine e somiglianza» (cf. 1,26-27; 5,3; 9,6) non si declina nelle vicende degli uomini allo stesso titolo: la relazione uomo-donna o l'essere fratelli propone una diversità; e il problema viene riproposto in 9,18-27. Specialmente di fronte al racconto di un giudizio senza possibilità di scampo, come il diluvio, la domanda se al progetto buono di Dio si è

²²⁰ LÖNING – ZENGER, *In principio Dio creò*, 146-149.

²²¹ Cf. G. O'COLLINS, *Salvezza per tutti. Gli altri popoli di Dio*, Queriniana Brescia 2011, 24-26.

²²² L'arco deposto cessa di essere lo strumento dell'ira divina verso l'umanità (cf. Sal 7,13 e Ab 3,9-11). E, ironia, Dio depone l'arco e l'umanità innalza una torre.

²²³ WESTERMANN, *Genesis*, 706. L'autore aggiunge che il commento più bello a questo capitolo è il discorso di Paolo all'Aeropago (At 17,22-31) dove l'apostolo fa riferimento all'ordine dei tempi e ai confini dello spazio come luogo di ricerca e di incontro con il dio ignoto.

partecipi perché appartenenti ad una sezione eletta di umanità o semplicemente solo perché umanità, non può essere elusa²²⁴. Quando infatti in Gen 9,5 Dio proclama: «Domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello»²²⁵, è necessario chiedersi: «fratello» a partire da chi? Sono i 'tuoi' o è l'umanità il confine della fraternità? La risposta è offerta in Gen 10–11.

Lo stretto legame quindi che unisce la conclusione del racconto del diluvio con le vicende della discendenza di Noè narrate in Gen 10–11 ci portano a confermare la scelta di considerare 11,27 conclusione della sezione dedicata alle «origini», e di conseguenza ritenere i cc. 10–11 parte necessaria alla riflessione. È da sondare il legame tra i due capitoli, argomento che viene ora affrontato.

1.2. Legami tra Gen 10 e 11,1-9

Verificata come plausibile l'ipotesi di considerare Gen 11,1-9 come un racconto indispensabile per la «storia delle origini», nell'esercizio di «de-automazione» va ora inserita la domanda sul suo legame con il c. 10. La diversità di stile e di genere letterario è evidente: dotto ma ripetitivo nell'obiettivo di creare un quadro geografico di riferimento che comprenda tutti i popoli della terra il c. 10; molto più agile, vivace, quasi descrizione di un pellegrinaggio, la narrazione in 11,1-9.

²²⁴ Una prospettiva universale straordinaria che pretende un minimo di riflessione, specie se teniamo presenti due aspetti. Il primo è considerare il periodo storico nel quale presumibilmente questi racconti sono stati redatti. La ricerca suggerisce il postesilio, un tempo nel quale si imponeva più facilmente la tentazione della chiusura, piuttosto che una disponibilità all'apertura verso tutti i popoli. L'alleanza di Noè invece respira di un orizzonte che si ritrova nell'audacia di Is 56,7, dove il profeta osa immaginare incisa sull'architrave della porta di ingresso al tempio l'espressione: «Casa di preghiera per tutti i popoli», stranieri ed eunuchi compresi. Questa prospettiva poi è presente in Gen 10 in un elenco di popoli che non trova grandi analogie, almeno al momento, nella letteratura antica, dove non si attribuisce a Israele alcuna preminenza nei confronti di tutti gli altri popoli; la specificità di Israele non viene collegata né alla creazione, né a eventi mitologici, né alla preistoria. Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 170 e N. WISEMANN, *Genesis 10: Some Archeological Consideration* in R. HESS – D.T. TSUMURA (a cura) *I Studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1994, 265.

²²⁵ Nella «storia delle origini» il fatto che Dio intervenga con sentenze di «maledizione» è la forma linguistica scelta dal nostro autore per esprimere la necessaria incompatibilità tra il peccato dell'uomo e il progetto di alleanza offerto da Dio. Il Dio di Gen 3 rimane in ogni caso il Dio della vita e del bene, ed è la decisione sbagliata dell'uomo a causare la morte, la sofferenza e la rottura dei rapporti ideali istituiti in Gen 2. Un'ampia analisi di questa motivazione in relazione alla struttura intera della Torah è offerta da G. BORGONOVO, *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele (Gn 2,4b–3,24)*, in ID. ET ALII (a cura), *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, ElleDiCi, Leumann (TO) 2012, 455.

Suscita inoltre una decisa perplessità l'inizio del c. 11 rispetto alla fine del c. 10, dove leggiamo: «Queste furono le famiglie dei figli di Noè secondo le loro genealogie, nelle rispettive nazioni. Da costoro si dispersero le nazioni sulla terra dopo il diluvio» (10,32). Gen 11,1 invece narra di una migrazione, per non disperdersi su tutta la terra.

Non si esclude che l'origine dei due testi sia indipendente²²⁶, ma parimenti si ritiene che non siano stati posti accidentalmente uno di seguito all'altro nella redazione finale²²⁷. Se in Gen 10 infatti ogni esperienza umana è caratterizzata da un territorio suo proprio, da un'identità di nazione, famiglia e lingua, l'unicità di linguaggio in 11,1 obbliga ad almeno una domanda: il mio linguaggio, con quanto esso può significare, è unico o l'unico? La mia lingua è propria, è esclusiva o escludente, è «la lingua»?²²⁸.

La tradizione, sia pure con la libertà interpretativa che le è propria, ha identificato in Nimrod (10,8ss) il progettista della torre di Babele²²⁹: ciò significa che i due brani sono stati sentiti come conseguenti l'uno all'altro. Inoltre, l'identificazione del valente cacciatore (10,9) con l'abile ingegnere (10,10) suggerisce un legame tra i due brani e Babele diventa una finestra aperta su un evento particolare, accaduto in un angolo della grande scena dell'umanità. Tutta la terra sì, ma tutta la terra dove abita Nimrod.

I due brani, giustapposti, presentano opposizioni e contrasti. L'abbinamento audace tra un racconto di dispersione su tutta la terra e un racconto che invece, almeno apparentemente, oppone resistenza a una simile eventualità, non è però

²²⁶ Cf. C. EDENBURG, *From Eden to Babylon. Reading Gen 2-4 as a Paradigmatic Narrative*, in S.L. MCKENZIE (ed.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Brill Academic Pub, Atlanta 2011, 155-168, la quale motiva come la Tavola della nazioni e il racconto di Babele molto difficilmente provengano dalla stessa mano.

²²⁷ Non sfugge la notazione che la fine di Gen 10 consegna un'immagine di dispersione che diventa tema di dibattito di 11,1-9.

²²⁸ V. Havel descrive molto bene come l'ideologia diventi la risposta pronta all'uomo per qualunque necessità e paura; basta abbracciarla e affidarvi e poi in lei spariranno tutti i dubbi e le perplessità perché in essa avviene l'identificazione del centro del potere con il centro della verità. Quindi una lingua è sufficiente per tutti, ovunque. Cf. V. HAVEL, *Il potere dei senza potere*, La Casa di Matriona - Itaca, Milano - Castel Bolognese 2013, 93-94.

²²⁹ Secondo Giuseppe Flavio – ma l'informazione non trova fondamento nel testo biblico – è lo stesso Nimrod l'ispiratore della vicenda di Gen 11,1-9. Per un riferimento alle diverse leggende a cui la figura di Nimrod si ispira, cf. GIUNTOLI, *Genesis 1-11*, 165-167; M.K. Y.H. HOM, «... A Mighty Hunter before YHWH». *Genesis 10,9 and the Moral-Theological Evaluation of Nimrod*, «Vetus Testamentum» 60 (2010), 63-68; J.H. WALTON, *Genesis*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 2001, 369.

necessariamente fortuito²³⁰. L'accostamento di Gen 10 e 11 assicura che la diffusione è una scelta. Proprio la tensione tra le due situazioni può essere il primo insegnamento che il redattore ha voluto comunicare; non è infatti la stessa cosa leggere 11,1-9 partendo o non partendo dalla finale di 10,32.

In conclusione ritengo, come affermano diversi autori²³¹, che quanto viene narrato in Gen 10–11 apporti un contributo essenziale alla riflessione offerta dalla «storia delle origini». Fino ad ora infatti i protagonisti sono sempre stati individui al singolare: si è parlato dell'uomo che diventa tale in relazione alla terra, alla donna, a Dio, al suo simile che è suo fratello. Si è parlato della responsabilità di cui ognuno deve rendere conto individualmente. Certo, anche il diluvio fa riferimento a una totalità: Dio vede che «ogni uomo aveva corrotto la propria condotta sopra la terra» (6,12). L'*adam* ha un cuore rivolto al male in ogni suo progetto, fin dall'adolescenza (6,5.13; 8,21). In Gen 10–11 però è sviluppata la dimensione collettiva della responsabilità: una persona è un essere sociale che vive in un popolo e in un territorio, in una particolare società con la propria lingua: il singolo si fonde dentro la responsabilità nella totalità²³².

Nel presente lavoro si ritiene perciò che non ci sia una cesura definitiva in Gen 9,29, ma che Gen 10 e 11,1-9 siano necessari per completare la riflessione di Gen 1–11. Il progetto della creazione interpella ogni singolo uomo e ogni singolo gruppo di uomini; una torre innalzata al cuore di una città per azzerare la lingua di un popolo

²³⁰ Precisiamo che l'ipotesi di cercare una continuità tra brani opposti ha anche i suoi limiti. Ricoeur, in «*Une lecture de la Poétique d'Aristote*», si chiede se Aristotele, aumentando le opposizioni, i contrasti, le tensioni dell'intrigo tragico, non renda il suo modello, a un tempo, più forte ma anche più limitato: cf. P. RICOEUR, *Temps et Récit*, vol. I, Editions du Seuil, Paris 1985,75. Interessante anche quanto afferma J.L. Ska, riprendendo una riflessione di Eckart Otto: «Leggiamo sincronicamente, ma i libri antichi, in particolare il Pentateuco, sono stati concepiti proprio per essere letti in questo modo? Abbiamo opere stilate in tal modo che ogni parte sia integrata nel tutto in modo organico? Oppure abbiamo, certe volte, una specie di schedario con tutti i documenti semplicemente giustapposti, come nella paratassi ebraica?»: J.L. Ska, in [www.biblico.it/Centenario/ maggio_2010.html](http://www.biblico.it/Centenario/maggio_2010.html). Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 44; G. BORGONOVO, *La Tôrâ, ovvero il Pentateuco*, in ID. ET ALII (a cura), *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, ElleDiCi, Leumann (TO) 2012, 215.

²³¹ VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio*, 145-146; cf. J.C. GERTZ, *The Formation of the Primeval History*, in C.A. EVANS – D.L. PETERSEN – J.N. LOHR (edd.), *The Book of Genesis*, (Supplements to Vetus Testamentum 152) Brill, Leiden 2012, 108ss.

²³² Nello scenario internazionale, Israele è un «poco» di popolo (Dt 7,7), con una sua lingua, un territorio, usi e credenze. Con l'alleanza diventa «popolo del Signore». L'esperienza quotidiana di Israele ha reso necessarie e originarie le domande radicali suggerite da Gen 10–11. «L'importante era fornire alla comunità post-esilica un racconto che spiegasse l'origine del suo mondo e permettesse di capire quale fosse il posto di Israele in questo universo»: cf. J.L. Ska, *Il cantiere del Pentateuco I*, 34-35.

dà luogo a riflessione, assolutamente necessaria, sull'esperienza umana nella sua universalità, sulle sue radici, ovunque²³³.

2. La suddivisione della storia delle origini: Gen 1,1–11,26

Prima di passare allo studio di Gen 11,1-9, è utile dare uno sguardo, sia pure rapido, alle strutture proposte dai diversi autori su Gen 1–11; il nostro brano infatti vi è collocato come svolta perentoria e necessaria a conclusione del percorso narrativo in essi proposto.

La sezione Gen 1–11 può essere strutturata secondo alcuni contenuti essenziali²³⁴:

- a. un duplice racconto della creazione (1,1–2,25)
 - b. primo *fallimento* del progetto ed espulsione della coppia dal giardino (3,1-24)
 - c. l'omicidio del fratello (c. 4)
- a. l'opera della creazione si estende *nel tempo* attraverso i patriarchi pre-diluviani (c. 5)
 - b. la crescita esponenziale del male (6,1-4) conduce al *fallimento* del progetto; fallimento che diventa «universale» con l'espulsione della creazione da tutta la faccia della terra attraverso il diluvio (cc. 6-8)
- a. l'opera della creazione trova *stabilità definitiva* nella decisione di Dio di sancire «la mia alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi, con ogni essere vivente che è con voi» (9,9-10), un'alleanza universale con ogni *bāšār* che è sulla terra (9,17).
 - c. se lo sguardo di Dio riconosce pienezza di vita a ogni creatura, rinnovando il *vedere* di Gen 1,31, non così lo sguardo dell'uomo: esso si sofferma sulla fragile nudità del padre e questo genera una fraternità segnata dalla schiavitù (9,18-29).

²³³ Viene utile ricordare che la distinzione tra «inizi assoluti» e «inizi relativi» è estranea alla cultura del Vicino Oriente Antico. «Ogni inizio è assoluto, nel senso semplice di non legato a nulla che lo preceda; così gli inizi di Israele e quelli delle vocazioni profetiche sono altrettanti strappi nel corso della storia e nella sua continuità. Questa relazione di circolarità assicura l'estensione dei caratteri che appartengono alla prima creazione a tutti gli eventi fondatori, i quali vengono così innalzati alla condizione di eventi di creazione»: A. LACOQUE – P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002, 66.

²³⁴ Ben riassunti in F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 10-11.

- a. l'opera della creazione si estende a tutta la terra, è *lo spazio* che viene ora colonizzato (c. 10)
- c. anche in questo caso il progetto viene contestato da tutta la terra (11,1-9).

In sintesi, in Gen 10–11 è narrato un progetto di creazione, costantemente messo in discussione dai gesti dell'umanità e nello stesso tempo costantemente riproposto e rinnovato dalla parola che Dio.

Questo percorso di lettura viene tracciato anche da altri esegeti. Presentiamo graficamente la struttura della sezione di Gen 1–11 secondo due autori, esemplificativi della maggioranza.

La prima proposta è di G. Borghonovo²³⁵, così articolata:

1,1–2,4a : la «settimana della creazione»	
A. 2,4b-3,24: la prima umanità	A'. 6,5 – 9,19: la nuova umanità
B. 4,1-16: i due fratelli	B'. 9,20-27.28ss: i tre figli di Noè
C. 4,17-26: genealogia e sviluppo	C'. 10,1-32: genealogia e sviluppo
D. 5,1-32: dieci generazioni (da Adamo a Noè)	
E. 6,1-4: la ricerca della vita	E'. 11,1-9: la ricerca dell'unità
	D'. 11,10-26: dieci generazioni (da Sem a Terah)

Secondo questo schema Gen 11,1-9 corrisponde a 6,1-4. In entrambi i passi il tentativo di autodivinizzazione dell'umanità si conclude con il più deprimente fallimento, dichiarato da un intervento di Dio (cf. 6,3 e 11,6ss.)²³⁶.

²³⁵ BORGONOVO, *La Tôrâ, ovvero il Pentateuco*, 224; ID., *Lettura esegetica di Gen 1–11: tradizione, redazione, narrazione*, in S. LANZA (a cura), «*In Principio...*». Origine e inizio dell'Universo. Atti del Convegno. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore 5-6 aprile 2011, Vita e Pensiero, Milano 2012, 29-55.

²³⁶ Anche C. AMOS, *The Book of Genesis*, Epworth commentaries, Epworth Press, London 2004, 48, mette in parallelo 6,1-4 con 11,1-9 con l'indicazione che sia nell'una che nell'altra situazione si tratta di rotture, forzature degli uomini e limiti posti da Dio a questi gesti. Secondo l'autore, la seconda parte del racconto di 1–11 (esattamente da 6,9 in poi) è un duplicato della prima parte. Anche 6,5-8 è in relazione con 11,27-32 considerati entrambi degli interludi introduttivi alla sezione successiva. Dietro c'è una domanda: visto che il primo mondo è affogato nel diluvio, si fa un secondo tentativo? E questo secondo tentativo non è un andare a tentoni, ma è il modo in cui si rivela il valore autentico della fedeltà messa in gioco nella prima proposta. Varrebbe qui la pena di soffermarci sulle

W. Brueggemann²³⁷, da parte sua, ravvisa le seguenti correlazioni:

- | | | |
|--|--------------------------|--------------------------------|
| - due racconti di creazione: | prima del diluvio | (1,1-2,24) |
| | dopo il diluvio | (9,1-17) |
| - due storie di disubbidienza: | prima del diluvio | (6,1-4) |
| | dopo il diluvio | (9,18-28) |
| - due genealogie di continuità: | prima del diluvio | (5) |
| | dopo il diluvio | (10,1-32; 11,10-29) |
| - due tradizioni di trasgressione e castigo: | <i>prima del diluvio</i> | <i>(3-4)</i> |
| | <i>dopo il diluvio</i> | <i>(11,1-9)</i> ²³⁸ |

I due esempi sono interessanti: da un lato, Brueggemann afferma che Babele consegna una tradizione di trasgressione e castigo (11,1-9), mettendo in relazione Babele con il mangiare dell'albero e il gesto di Caino (3-4), dall'altro, Borgonovo evidenzia la ricerca di una qualità della vita: l'umanità di Babele (11,1-9) è in parallelo con un categoria privilegiata di individui (i *b^enê-hä|élôhîm*: cf. 6,1-4) che può permettersi di appropriarsi di ogni donna, figlia d'uomo. In entrambi il linguaggio dominante è unico e indiscutibile, si impone a misura della volontà di chi può parlare.

In ogni caso, Gen 11,1-9 occupa un posto ben specifico nella struttura nei cc. 1-11 e ha una parola necessaria da dire nella «storia delle origini»²³⁹. E le parole che i nove versetti del nostro racconto dicono sull'argomento costituiscono un ordito sul quale il testo sviluppa in modo raffinato la sua trama. Li vediamo.

3. Il testo di Gen 11,1-9

Prima di esaminare la struttura della pericope, ne presentiamo in un quadro prospettico le principali versioni e una traduzione.

parole rivolte «una seconda volta» da Dio ai suoi chiamati, di ogni tempo e di ogni luogo. Di questa esperienza originaria è paradigma Giona in 3,1.

²³⁷ BRUEGGEMANN, *Genesi*, 40.

²³⁸ A voler ricercare la massima simmetria Brueggemann aggiunge che bisognerebbe giustapporre 12,1-4 con Gen 1.

²³⁹ Una conferma, in «negativo», ci viene dalla conclusione di Ska alla fine del suo lavoro sul Pentateuco. Egli nota che Gen 1-11 ha una propria storia e pressoché nessun aggancio con il resto del Pentateuco. L'universo di Gen 1-11 è di comunità sedentarie, in nessuna parte si prepara una vera e propria «continuazione», l'unità narrativa è chiusa in se stessa. Solo tardivamente la sezione è stata inserita per formare un prologo universalistico a tutta la storia della salvezza: cf. Ska, *Introduzione*, 230.

	TM	LXX	Vg
1	#r<a'ph' - lk' yhiîy>w: tx' _a, hp' äf' ~ydI(x'a] ~yrIßb'd>W	kai. h=n pa/sa h` gh/ cei/loj e[n kai. fwnh. mi,a pa/sin	erat autem terra labii unius et sermonum eorundem
2	~['äs.n"B. yhiþy>w:¥ ~d<Q<+mi #r<a, îB h['²q.bi Waïc.m.YIw:. r["ßn>vi ~v'(Wbv.YEïw:	kai. evge,neto evn tw/ kinh/sai auvtou.j avpo. avnatolw/n eu-ron pedi,on evn gh/ Sennaar kai. katw, khsan evkei	cumque proficiscerentur de oriente invenerunt campum in terra Sennaar et habitaverunt in eo
3	vyaiä Wrúm.aYow: Wh[e ^a rE- la, ~ynIëbel. hn"åB.l.nI hb'h' hp'_rEf.li hp'þr>f.nIw> ~h,ûl' yhi'T.w: !b,a'êl. hn"beL.h; ' rm,xo)l; ~h,þl' hy"ih' rm'êxeh;äw	kai. ei=pen a;nqrwpoj tw/ plhsi,on deu/te plinqeu,swmen pli,nqouj kai. ovpth,swmen auvta.j puri, kai. evge,neto auvtoui/j h` pli,nqoj eivj li,qon kai. a;sfaltoj h=n auvtoui/j o` phlo,j	dixitque alter ad proximum suum venite faciamus lateres et coquamus eos igni habueruntque lateres pro saxis et bitumen pro cemento
4	hb'h'ä Wrúm.aYow' WnL'ä- hn<b.nI	kai. ei=pan deu/te oivkodomh,swmen e`autoi/j po,lin kai. pu,rgon ou- h` kefalh. e;stai	et dixerunt venite faciamus nobis civitatem et turrem cuius culmen pertingat ad caelum et celebremus nomen

	Avåarow 'LD" g>miW ry[i^a ~yIm;êV'b; WnL'p- hf, []n:)w> #Wpßn"-!P ~ve_ #r<a'(h'-lk' ynEïP.-l[; ,	e[wj tou/ ouvranou/ kai. poih,swmen e`autoi/j o;noma pro. tou/ diasparh/nai evpi. prosw,pou pa,shj th/j gh/j	nostrum antequam dividamur in universas terras
5	taoïr>li hw"ëhy> dr,YEåw: LD" _g>Mih;- ta,w> ry[iþh'-ta, ~d"(a'h' ynEïB. WnàB' rv<ïa,	kai. kate,bh ku,rioj ivdei/n th.n po,lin kai. to.n pu,rgon o]n wv kodo,mhsan oi`  ui`oi. tw/n avnqrw,pwn	descendit autem Dominus ut videret civitatem et turrem quam aedificabant filii Adam
6	!hEå hw"©hy> rm,aYOæw tx;a hp'ûf'w>' dx'a ~[; ~L'äxih; hz<ßw>, ~L'êkul.'; tAf+[]l; ~h,ême rcEåB'yI- al{) 'hT'[;w tAf)[]l;¥ Wmßz>y" rv<ïa] lKo±	kai. ei=pen ku,rioj ivdou. ge,noj e]n kai. cei/loj e]n pa,ntwn kai. tou/to h;rxanto poih/sai kai. nu/n ouvk evklei,yei evx auvtw/n pa,nta o[sa a'n evpiqw/ntai poiei/n	et dixit ecce unus est populus et unum labium omnibus coeperuntque hoc facere nec desistent a cogitationibus suis donec eas opere conpleant

7	hd"êr>nE¥ hb'h' ~t' _p'f. ~v'p hl'îb.n"w> W[êm.v.yI al{å 'rv,a] Wh[e(rE tp;îf. vyaib	deu/te kai. kataba,ntej sugce,wmen evkei/ auvtw/n th.n glw/ssan i[na mh. avkou,swsin e[kastoj th.n fwnh.n tou/ plhsi,on	venite igitur descendamus et confundamus ibi linguam eorum ut non audiat unusquisque vocem proximi sui
8	~V'pmi ~t'²ao hw"îhy> #p,Y""w: : #r<a'_h'-lk' ynEâP.-l[; ry[i(h' tn0ðb.li WlßD>x.Y:w:¥	kai. die,speiren auvtou.j ku,rioj evkei/qen evpi. pro,swpon pa,shj th/j gh/j kai. evpau,santo oivkodomou/ntej th.n po,lin kai. to.n pu,rgon	atque ita divisit eos Dominus ex illo loco in universas terras et cessaverunt aedificare civitatem
9	lb,êB' 'Hm'v. ar"ûq' !Keú- l[; hw"ßhy> ll;îB' ~v'²- yKi #r<a'_h'-lK' tp;äf hw"ëhy> ~c'äypih/ '~V'miW #r<a'(h'-lK' ynEßP.-l[;	dia. tou/to evklh,qh to. o;noma auvth/j Su,gcusij o[ti evkei/ sune,ceen ku,rioj ta. cei,lh pa,shj th/j gh/j kai. evkei/qen die,speiren auvtou.j ku,rioj o` qeo.j evpi. pro,swpon pa,shj th/j gh/j	et idcirco vocatum est nomen eius Babel quia ibi confusum est labium universae terrae et inde dispersit eos Dominus super faciem cunctarum regionum

Va detto subito che il TM ci offre una base letteraria molto affidabile; è stabile, non ci sono varianti importanti o determinanti²⁴⁰. L'edizione del TM del Kittel²⁴¹ non ha annotazioni nell'apparato critico, e con essa anche la grande maggioranza degli autori – nei loro commenti – non si sofferma su problemi di critica testuale. La Massorah Gedolah, secondo l'elaborazione di Weil, per parte sua dedica 3 brevi numeri al nostro brano (nn. 74-76)²⁴². Invece, le «aggiunte» presenti nella versione della LXX (e in diverse altre antiche traduzioni), come vedremo, lasciano intendere un'evoluzione nella comprensione teologica del racconto o – più ancora – che diventano la conferma di un tempo di fissazione definitiva del testo, sia ebraico che greco non propriamente lineare e consequenziale²⁴³.

Traduzione del TM

- 1 Ma ecco tutta la terra lingua unica e parole uniche
- 2 nel loro migrare dall'oriente capitarono in una pianura del paese di Sinar e là si stabilirono
- 3 si dissero l'un l'altro mettamoci a far mattoni cuociamoli al fuoco a loro il mattone fece da pietra e il bitume per loro fece da malta
- 4 quindi deliberarono:costruiamoci una città e una torre e la sua cima sia nel cielo e facciamoci un nome per non disperderci su tutta la terra
- 5 Yhwh scende a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo
- 6 e Dio disse ecco essi sono un unico popolo e hanno tutti un'unica lingua questo è l'inizio della loro opera ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile
- 7 scendiamo dunque confondiamo là la loro lingua cosicché²⁴⁴ non comprendano più l'uno la lingua dell'altro
- 8 di là il Signore li disperse sulla superficie di tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città
- 9 per questo la si chiamò Babele perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra

²⁴⁰ Cf. BOST, *Babel. Du texte au symbole*, 14.

²⁴¹ BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Deutsche Bibelgesellschaft, quinta ed. emendata, del 1997

²⁴² MASSORAH GEDOLAH IUXTA CODICEM LENINGRADENSEM B 19A, elaboravit ediditque G.E. Weil, Volumen I, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1971.

²⁴³ «I credenti – e in particolare le chiese cristiane – debbono perciò stare attenti a considerare l'AT come un monumento intangibile, un monolite sempre identico a se stesso; dal punto di vista dei LXX, l'AT non è soltanto il testo ebraico. I LXX sono il segno di una pluralità testuale che è, in realtà, testimone di una pluralità teologica nella tradizione ebraica antica, tramandata anche in greco», da LA BIBBIA DEI SETTANTA.1/Pentateuco, 67. [LUCCA P. (a cura), *La Bibbia Dei Settanta. I. Pentateuco*, (Antico e Nuovo Testamento 14) Morcelliana, Brescia 2012]

²⁴⁴ P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, (Subsidia biblica 27)), Gregorian & Biblical Press, Roma 2009, § 168f, intendono *ʾašer* come pronome relativo con sfumatura finale; forse meglio intenderlo come consecutivo. Cf. *Ivi*, § 169f.

4. La struttura di Gen 11,1-9

La parola che Gen 11,1-9 affida al lettore è curata nel suo articolarsi. Il nostro racconto è chiaramente delimitato da una inclusione, letteraria e teologica, tra il v. 1: («Tutta la terra aveva una sola lingua»²⁴⁵) e il v. 9 («Là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra»). Inoltre, rende il brano coeso il richiamo finale alla dispersione: al v. 4 infatti si afferma il «timore di essere dispersi sulla faccia della terra»; al v. 8: «Dio li disperse sulla faccia di tutta la terra»; e al v. 9: «Di là il Signore li disperse sulla superficie di tutta la terra».

Nel brano sono poi presenti altri indizi, come i doppioni o la frequenza calcolata delle parole, essenziali per la struttura e che andiamo ora a presentare. Successivamente offriremo alcune proposte di suddivisione della pericope.

4.1. Indizi per una struttura

Compatto dentro alla predetta inclusione, il racconto si caratterizza per la presenza di *doppioni*²⁴⁶. Si nota facilmente che la «costruzione» intrapresa dagli uomini è duplice, cioè la città e la torre (vv. 4.5.8)²⁴⁷; duplice è lo «scopo» perseguito dagli uomini: farsi un nome ed evitare la dispersione (v. 4); duplice la «discesa» di Yhwh, al v. 5 per vedere e al v. 7 per intervenire. Anche l'intervento divino persegue due «obiettivi»: confondere le lingue e disperdere gli uomini (vv. 7-8); così pure l'«effetto» dell'intervento è duplice: cessare di costruire la città e dispersione su tutta la terra (v. 8). Il racconto infine presenta una duplice «conclusione»: il Signore confuse le lingue di tutta la terra e disperse gli uomini sulla superficie di tutta la terra (v. 9)²⁴⁸. Il dato letterario è non casuale ed è indubbiamente suggestivo²⁴⁹ per

²⁴⁵ Si discuterà più oltre sulla valenza del v. 1, se è un titolo o l'annuncio della tematica o altro.

²⁴⁶ Prima di valutarli, va ricordato che la grande maggioranza delle strutture proposte per Gen 1-11, come si rileva dai due esempi riportati, utilizzano ampiamente uno schema «a due a due».

²⁴⁷ Nel v. 4 e nel v. 5 il testo parla di «città» e di «torre», al v. 8 solo di «città». Questo dato ha fatto problema sin dall'inizio, tant'è che la LXX aggiunge il lessem «torre» anche al v. 8.

²⁴⁸ Rileviamo anche il doppio *way^ehî* iniziale nei vv. 1-2. Dalla presenza dei doppioni nacque l'ipotesi di almeno due recensioni della pericope: cf. H. GUNKEL, *Genesis*, Mercer University Press,

l'interpretazione del brano: al v. 1 si parla di una sola lingua e di stesse parole; poi tutto il brano si sviluppa in una duplicità che sfocia nella dispersione finale.

Il procedere per doppioni crea a una certa *ridondanza di linguaggio*. Ciò trova conferma nell'ipotesi di C. Uehlinger, il quale propone di comprendere il brano a partire dal confronto con molti testi prodotti dall'amministrazione dell'impero neoassiro. I *motivi dominanti* di Gen 11,1-9 – vale a dire «un unico discorso», la costruzione di «una città con la cittadella», il «farsi un nome» e probabilmente anche l'articolarsi dei costruttori come «un popolo» – trovano riscontri precisi nelle tavolette rinvenute negli archivi di allora. Il modo di procedere della narrazione va quindi compreso nell'orizzonte di un genere letterario retorico di dominio (*Weltherrschaftsrethorik*), tipico appunto del periodo neo-assiro²⁵⁰.

La presenza nel racconto di doppioni potrebbe quindi essere motivata, più che da redazioni diverse, dal desiderio di invitare il lettore a ricordare le espressioni idiomatiche del linguaggio imperiale, l'ampollosità del linguaggio di corte²⁵¹.

Ci sono poi altri elementi che danno unità al testo. Una lettura attenta infatti consente di constatare che le singole parole sono ripetute con cura²⁵², ritornano con *frequenza* calcolata, voluta. L'espressione «tutta la terra» è attestata cinque volte: vv. 1.4.8.9[2x]. Inoltre nei vv. 4.8.9 è unita al sintagma «sulla superficie di». Pure il sostantivo «lingua» ricorre cinque volte (vv. 1.6.7.9[2x]; al v. 7: «la loro lingua»); così pure l'avverbio di luogo «là» ritorna cinque volte (2.7.8.9[2x]; in forma assoluta

Macon (GA) 1997, 92-96; WESTERMANN, *Genesis*, 710-740; K. SEYBOLD, *Der Turmbau zu Babel. Zur Entstehung von Genesis XI,1-9*, «Vetus Testamentum» 26 (1976), 453-479. I diversi schemi sono ben riassunti, descritti graficamente e valutati in BOST, *Babel. Du texte au symbole*, 22-33.

²⁴⁹ Altri autori hanno fatto ipotesi – a mio parere meno felici – come quella di motivare la duplice discesa di Dio con il fatto che la torre è collegata a due santuari: uno sulla cima e l'altro ai piedi della torre – dato peraltro confermato dall'archeologia – ed è la loro presenza a rendere necessario il duplice movimento divino. U. Cassuto, dopo aver a lungo parlato della bellezza del testo, così riassume il suo parere sull'ipotesi della doppia recensione, della città e della torre: «No intelligent Hebrew writer would have produced such insipid texts»: CASSUTO, *A Commentary*, 236.

²⁵⁰ UEHLINGER, *Weltreich*, 512ss.; J. MCKEOWN, *Genesis*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2008, 70-71 propone che Gen 11,1-9 sia letto con lo sguardo dell'esiliato che si ritrova a Babilonia davanti a strutture religiose straordinarie, pensando alle domande che potevano nascere in lui. Circa le ideologie in Mesopotamia, si veda anche L. CAGNI, *Profilo storico del Vicino Oriente Antico*, in R. FABRIS ET ALII, *Introduzione generale alla Bibbia*, ElleDiCi, Leumann (TO) 2006, 36-37.

²⁵¹ Confermate dalle ripetizioni intorno al tema del «fare» e del «fare per noi» (vv. 3.4.6), del «decidere» nel dirsi l'un l'altro degli uomini e nel dire di Dio (vv. 3.6.7), del «nome» e del «chiamare» (vv. 4.9).

²⁵² Cf. W.D. COTTER *Genesis*, The Liturgical Press, Collegeville Minnesota 2003, 68ss.; G. CAPPELLETTO, *Genesi (cc. 1-11). Introduzione e commento*, Messaggero, Padova 2000, 183ss.; J.G. WENHAM, *Genesis*, Word Books, Waco (TX) 1987, 234-235.

o congiunta a una preposizione). Anche Yhwh è nominato cinque volte, ma solamente dal v. 5 in poi (v. 5.6.8.9[2x]). Il lettore è quindi sollecitato a lasciare risuonare alcune parole²⁵³.

Nel testo ebraico è possibile apprezzarne la *musicalità*, attraverso le assonanze, le paronomasie e i giochi di parole. Esemplari quelli tra le consonanti «l», «b», «n», «h» che compongono, in diverso modo, le espressioni: «costruire mattoni (*nlbn lbnim*)», «costruiamo-ci (*nbn.ln*)», la «confusione (*nblh – bbl – bll*)»²⁵⁴. Anche da un punto di vista sonoro il brano presenta una sua compattezza, un’elaborazione attenta e raffinata.

Da non trascurare infine l’annotazione di J.A. Soggin. Egli afferma che nel brano le tensioni ci sono, ma una frammentazione porterebbe a emarginare un elemento essenziale ivi presente, e cioè l’umorismo:

Il tono del testo è finemente umoristico, un elemento che verrebbe completamente meno se il testo venisse diviso in due monconi. Chi legge il testo deve tener presente anche questo elemento, per evitare di prendere troppo sul serio quella che vuol essere soltanto una caricatura²⁵⁵.

²⁵³ Ci sono altri elementi che aiutano a ritmare la struttura come per esempio **hb 'h'** «orsù», un imperativo che esprime decisione efficace, in bocca agli uomini al v. 3 e v. 4 e in bocca a Dio al v. 7.

²⁵⁴ SAILHAMER, *Genesis*, 106, elenca 22 giochi di parole e allitterazioni, suddividendoli in 4 categorie:

- a. Con la stessa consonante: 2b: *šin 'ār wayyēšēbū šām*, «stettero in sennaar»
 3a: *nilb^enāh l^ebēnīm*, «impastiamo mattoni»; 3a: *nišr^epāh lišrepāh*, «formati in fornace»
 3b: *hall^ebēnāh l^eāben*, «mattoni per pietra/massi»
 3b: *haḥēmār ... laḥōmer*, «bitume per legame»
 4a: *nibneh-lānū*, «facciamoci»
 4a: *baššāmāym ... šēm*, (la cima) «nei cieli ... il nome» (nostro)
 5a: *wayyēred yhwh lir'ōt 'et-hā'ir*, «scese Dio per vedere la città»
 5b: *bānū b^enē*, «costruirono i figli – operavano gli operai»
 7b: *šām šepātām 'aser lō' yišm^eū 'iš šepat*, «confusi non compresero»
 9a: *bābel ... bālal*, «babele balbetta»
- b. Con consonanti simili: 3b – 4a – 7a riprendono e ampliano i precedenti
 8a: *'ōtām miššām*, «loro da là»
 9b: *miššām h^epīšām*, «di là li disperse»
- c. Tre esempi con stesse consonanti invertite: vv. 3a.4.7
- d. Tre esempi con consonanti simili invertite: vv. 2b.7b.8a.

CASSUTO, *A Commentary*, 232-234 ne ha inventariato altri ancora. Mi sembra buona l’annotazione di WALTON, *Genesis*, 236, il quale, riprendendo Bullinger, sottolinea che ci sono due tipi di paronomasia: nella prima vi è un’assonanza di suono e di significato, come nelle frasi «facciamoci mattoni» (*nilb^enā leb^enim*: il modo di impastare è il nome del prodotto ottenuto) oppure «cuociamoli al fuoco»; nella seconda v’è un’assonanza di suono ma non di significato (es. *babel Balal*). L’autore sottolinea che le assonanze del secondo tipo obbligano a una pausa per un ulteriore approfondimento.

²⁵⁵ J.A. SOGGIN, *Genesi 1–11*, Marietti, Genova 1991, 173.

Un tragitto che inizia da un'unica lingua e termina nella confusione può ben confermarlo.

4.2. Proposte di strutturazione della pericope

I dati esaminati suggeriscono che il testo si sviluppi secondo un percorso ben pensato. Presentiamo, a titolo esemplificativo, le proposte di suddivisione di H. Van Dyke Parunak, P.A. Ross, J. Des Rochettes, A. Van Der Kooij.

a. H. VAN DYKE PARUNAK vede in Gen 11,1-9 una struttura letteraria a cui dà il nome di *Inverted Hinge*. Il brano è composto di due pannelli tra loro indipendenti, uniti dal v. 5. Non si tratta di sezioni autonome, in quanto congiunte da un legame *indiretto* (A/ba/B) – da non confondere con quello *diretto* (A/ab/B). Nel nostro caso siamo in presenza di un *inverted hinge*. In effetti il v. 5 funziona da anello di congiunzione, in forma chiasmica: il v. 5a («il Signore scende a vedere»), mette in movimento quanto il Signore opererà nella seconda parte; mentre il v. 5b («quanto gli uomini avevano fatto») riassume quanto si era detto nei primi quattro versetti²⁵⁶.

b. P.A. ROSS propone invece una struttura antitetica in questi termini:

A : tutta la terra aveva una sola lingua (v. 1)
B : e si stabilirono là (v. 2)
C : si dissero l'un l'altro (v.3)
D : venite facciamo mattoni (v. 3)
E : su facciamo a noi (v. 4)
F : una città e una torre (v. 4)
G' : IL SIGNORE SCESE A VEDERE
G : QUANTO GLI UOMNI AVEVANO FATTO
F' : la città e la torre (v. 5)
È : che gli uomini costruiscono (v. 5)
D' : Su andiamo a confondere (v. 7)
C' : ognuno la lingua del suo vicino (v. 7)
B' : da là li disperse (v. 8)
A' : confuse il linguaggio di tutta la terra²⁵⁷ (v. 9)

²⁵⁶ Altri esempi portati dall'autore si trovano in Is 53,4 (tra i vv. 1-3 e i vv. 4-6) e Sal 19,12 (tra i vv. 8-11 e i vv. 13-15): cf. H. VAN DYKE PARUNAK, *Translation Techniques in the Bible*, «Journal of Biblical Literature» 102 (1983), 543. Lo stesso schema, applicato a diversi passi di Gen 1–11, è presente in C. SAVASTA, *Forme e Strutture in Genesi 1–11*, EDAS, Messina 1988; E. VAN WOLDE, *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11*, Brill, Leiden 1994, 84-109.

²⁵⁷ Cf. P.A. ROSS, *Creation and blessing. A Guide to the Study and Exposition of Genesis*, Baker Books, Grand Rapids (MI) 1996, 235.

La struttura mette in luce la costruzione del brano attorno a diverse corrispondenze: tra il convenire degli uomini in un'unica lingua e il loro linguaggio alla fine confuso; tra il dirsi l'un l'altro e il non comprendersi più rispetto al progetto pensato. È presente anche l'elemento della dispersione nel convenire «là» (B) e il partire «da là» (B'). L'evento decisivo, che ridefinisce ogni parola degli uomini, è lo scendere di Dio, il suo rendersi loro presente, come anche in Van Dyke Parunak.

c. J. DES ROCHETTES, in un articolo dedicato alla diaspora²⁵⁸, afferma che esiste una tensione universale tra unità e pluralità, tra raduno e dispersione, che precede la specificità ebraica. La presenza di questa tensione viene, a suo parere, descritta in Gen 11,1-9, racconto che titola: «Il mito di Babele»²⁵⁹. La sua è una lettura a tre colonne che evidenzia il ruolo dei due protagonisti (Dio e i figli di Adamo) con al centro la città, che diventa il mito: «Babele». Questa la sua proposta di suddivisione :

A. Dio	B. Babele	C. I figli di adamo
1.	<i>Tutta la terra usava una lingua unica delle parole comuni</i>	
2.	Nella loro migrazione dall'oriente trovarono una vallata nella terra di Shinnear. Abitarono là.	
3.	Dissero l'un l'altro: facciamo dei mattoni cuociamoli al fuoco. Si servirono di mattoni invece di pietre e di bitume invece di calce	
4.	Dissero: costruiamoci una città una torre con la cima al cielo FACCIAMOCI UN NOME per non essere dispersi <i>sulla faccia della terra</i>	

5. Il Signore scese a vedere		la città la torre che i figli di
------------------------------	--	----------------------------------

²⁵⁸ L'autrice definisce la «diaspora-dispersione» un fenomeno congenito per Israele: Abramo era migrante, Mosè esule ecc.

²⁵⁹ Il termine «mito», per il suo riferirsi a una dimensione di universalità, viene dall'autrice preferito a quello di «leggenda», proposto da von Rad. Cf. J. DES ROCHETTES, *Da Babele a Gerusalemme*, «Parola Spirito Vita» 15 (1/1987), 119.

		Adamo avevano costruita
6. e disse : ecco		sono un popolo uno con una lingua unica per tutti.
	Quello che hanno cominciato a fare non sarà rapito loro tutto quello che hanno in mente di fare	
7. Scendiamo là	confondiamo la loro lingua in modo che uno non intenda la lingua dell'altro	
8. il Signore	di là li disperse sulla faccia della terra	e cessarono di costruire la città
9.	IL SUO NOME FU BABELE	l'unità sognata
Là il Signore	confuse la lingua di tutta la terra	ERRORE UMANO→BABELE
Di là il Signore	li disperse sulla faccia di tutta la terra ²⁶⁰	confusione universale

Al centro della pericope c'è il mito che presenta il passaggio dall'unità alla confusione-dispersione. Da un lato abbiamo poi l'agire degli uomini che a poco a poco sfuma, dall'altro il «dire» onnipotente di Dio che opera quello che dice. Con questa struttura l'autrice desidera evidenziare la realtà crudele del mito: gli uomini parlano, ma non si intendono; confusione sperimentata quotidianamente a fianco di un'unità sognata. Anche in questo caso, l'elemento che gioca un ruolo fondamentale nel racconto è «il soggetto» delle azioni, cioè Dio.

d. Altri autori propongono di suddividere il brano in due parti, sempre a partire dal soggetto delle azioni. A. VAN DER KOOIJ segue questa linea:

vv. 1-4: le azioni compiute dagli uomini.

vv. 5-9: le (re)azioni operate da Dio²⁶¹.

²⁶⁰ Cf. *Ivi*, 105-120.

²⁶¹ A. VAN DER KOOIJ, *The City of Babel and Assyrian Imperialism. Genesis 11,1-9 Interpreted in the Light of Mesopotamian Sources*, in A. LEMAIRE (ed.) *Congress volume Leiden 2004*, Brill, Leiden 2006, 7. Anche Cassuto divide il testo in due paragrafi («Molti sono i progetti della vita dell'uomo» e «Questo è il proposito di Dio che viene confermato»): cf. CASSUTO, *A Commentary*, 237. CAPPELLETTI, *Genesi*, 183, afferma che la divisione si impone naturalmente giacché nei vv. 1-4 il soggetto di ogni parola è «tutta la terra/umanità» (*dissero* 2x in 3 e 4). Dal v. 5 al v. 8 abbiamo come soggetto Jhwh: scese (v. 5) – disse (vv. 6-7) – disperse (v. 8). Avverte infine che il v. 9, nella struttura, è anche sintatticamente a sé stante.

Nei vv. 3-4 gli «uomini» sono il soggetto dei *verba dicendi*, mentre Dio è il soggetto di tutti i verbi presenti nei vv. 5-9. Da una parte abbiamo la modalità scelta dall'umanità per edificare l'unità (vv. 3-4), dall'altra il vedere e l'intervenire di Dio, proprio su ciò che sembrava indiscutibile (vv. 8-9).

5. Una struttura bipartita

A partire dai soggetti protagonisti di un racconto dove le parole sono ben misurate, anche nel presente lavoro si fa riferimento a una struttura bipartita, con una introduzione e una conclusione:

Annuncio del tema : un progetto unitario per l'umanità²⁶² v. 1

IL PROGETTO DEGLI UOMINI (vv. 2-4)

dove: in movimento verso una meta v. 2

come: gli strumenti per realizzare il progetto²⁶³ v. 3

cosa: l'obiettivo da raggiungere (non essere dispersi) v. 4

IL PROGETTO DI DIO (vv. 5-8)

lo sguardo di Dio sul progetto degli uomini: Yhwh *vede* v. 5

²⁶² La definizione del v. 1 come «annuncio del tema» si appoggia sulla presenza di un duplice *way'hî* ai vv. 1-2, che stabilisce un «doppio inizio». Detto sintagma suggerisce di dividere il v. 1 («annuncio del tema») dai vv. 2-4 («progetto degli uomini»).

²⁶³ La volontà di realizzare il progetto viene sottolineata dall'uso di **hb' h'** «orsù», imperativo che esprime decisione efficace, e che ritroviamo in bocca agli uomini ai vv. 3 e 4 e in bocca a Dio al v. 7.

la parola di Dio sul progetto degli uomini: Yhwh <i>se ne dà pensiero</i>	vv. 6-7
valore per Yhwh dell'agire degli uomini	v. 6
progetto di Yhwh sull'agire degli uomini	v. 7
la parola di Dio si compie: Yhwh <i>parla</i>	v. 8
<i>Conclusione didattica</i> : il progetto unitario si rivela confusione	v. 9

Il racconto risulta lineare: gli uomini diffusi a gruppi sulla terra ipotizzano che per portare a compimento la loro umanità la soluzione migliore sia di raccogliersi in unità attorno a un progetto forte, preciso, affascinante, che sfidi il tempo e lo spazio: una città con la sua cittadella che sfiori il cielo. E il nome sussisterà²⁶⁴. Ma dall'alto Dio vede e decide di intervenire, proprio perché il progetto è realizzabile.

5.1. Riflessioni sulla dispersione?

Prima di passare alla lettura esegetica – sempre nella premura della «de-automazione» – viene utile, vista la tensione sulla dispersione tra i cc. 10 e 11, tener presente il percorso lungo il quale il racconto vuole condurci a questa riflessione.

Il c. 11 è collocato dopo una serie di affermazioni che indirizzano il lettore a considerare la dispersione dell'umanità su tutta la terra come un evento che consente sì al progetto-creazione di progredire, ma che genera al tempo stesso responsabilità, e con essa il confronto con il senso del limite. Fin dal primo capitolo infatti con la benedizione (cf. Gen 1,28) viene data da Dio all'uomo la responsabilità di «riempire» la terra e di soggiogare e dominare su ognuno degli esseri creati²⁶⁵. L'universalità della presenza «dominante» è confermata in Gen 2: nel giardino l'uomo può appropriarsi di tutti gli alberi e imporre il nome a tutti gli esseri viventi

²⁶⁴ Notiamo un tocco di ironia nel racconto: gli uomini si muovono dalle «montagne» (cf. Gen 10,30) per andare a sistemarsi in una pianura, dove dare inizio al progetto che li porta a raggiungere il «cielo».

²⁶⁵ L'elemento evidenziato è quello dell'universalità della presenza; per esprimere il modo di relazionarsi dell'uomo con tutte le creature, è impiegata l'immagine del «soggiogare» e del «dominare», abitualmente intesa come rimando alla funzione regale dell'umanità nel «giardino», e quindi una presenza positiva: cf. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 84-85.

plasmati da Dio in vista di vincere la sua solitudine. Però non ha un dominio assoluto: di un albero non può mangiare, alla donna non impone il nome (2,23)²⁶⁶.

Il diffondersi avviene anche fuori del giardino secondo diverse modalità: gli uomini infatti costruiscono città (4,17), innalzano tende vicino al bestiame (4,20), apprendono la lavorazione del ferro e l'uso della cetra e del flauto, dominando così sia l'elemento lieve come il suono, sia quello pesante come il metallo (4,21-22). Ma emerge una tensione e una domanda: il diffondersi sulla terra secondo diverse modalità e abilità – sintomatici fra tutte Caino e Abele nel loro essere, rispettivamente, coltivatore del suolo o pastore di greggi (4,2) – è un progressivo reciproco arricchire la propria umanità, oppure è una esperienza da cui difendersi?²⁶⁷. La diffusione infatti si accompagna alla violenza e Caino diventa ramingo e fuggiasco sulla terra, in ragione della sentenza divina su di lui pronunciata per l'omicidio del fratello. E questo suo andare è accompagnato dalla certezza della vendetta: «Chiunque mi incontrerà mi ucciderà!» (4,14). Dio rimedia ponendo un segno su Caino (4,15). Non sarà più ramingo; ma va nella regione di Nod e lì costruisce una città (4,17), facendo sorgere il sospetto che questa più che luogo di incontro, sia un recinto per opporsi alla violenza.

Nonostante la prepotenza, anche nella più distruttiva delle ipotesi di un diluvio che annienti ogni essere vivente sulla faccia della terra (6,7²⁶⁸.13.17; 7,4.21-23), il comando di Dio all'uomo di diffondersi permane (8,17), nella garanzia di un duplice impegno: da una parte l'uomo deve rendere conto della vita di carne di ogni uomo che è suo fratello (9,6-7), dall'altra Dio si impegna a lasciare il suo arco da guerra deposto sulle nubi (9,11ss). Ma c'è pure l'evidenza che qualcuno sia ridotto dai fratelli alla condizione di schiavo, mentre invece qualcun altro possa tranquillamente dimorare in mezzo alle tende del vicino (9,24-27). Una diffusione vissuta in modo ambiguo.

²⁶⁶ Diversamente da Gen 2,20 e 3,20 dove si usa il verbo *wayyiqra'* all'impf qal, in 2,23 il verbo *qr'* è al niph. Il nome proprio che la donna riceve è «Eva», cioè la madre di tutti i viventi, nome a servizio anche in questo caso di una universalità.

²⁶⁷ Questo vale anche nel caso in cui si incontri qualcuno, come Lamec, che si fa garante di giustizia per ogni livido o scalfittura (Gen 4,23), oppure si viva sotto l'alto patronato di «figli di Dio», gente eroica e uomini famosi, molto esperti nel lasciare tracce perenni di sublime umanità (cf. 6,1-4). Entrambi, sia questi ultimi che Lamec, molto competenti nel vivere il dono della relazione che vince ogni solitudine.

²⁶⁸ In Gen 6,7 è presente la stessa espressione usata in 4,14: *mē'al p'ne hā'ādāmā^h*.

Anche Gen 10, che descrive un'umanità che si va progressivamente e ordinatamente posizionando, secondo lingua e cultura e territorio e relazioni proprie, sulla faccia di tutta la terra, descrive – a ben vedere – un diffondersi non propriamente neutro. Uno dei protagonisti infatti è Nimrod il quale, al v. 8, dà avvio a un movimento che si distingue non per il posizionarsi in territori come gli altri protagonisti, ma per il suo crescere in potenza, costruendo città su città²⁶⁹.

Il diffondersi sulla terra non è quindi un movimento necessariamente positivo, comporta dei rischi. Diffondersi anzi significa differenziarsi, secondo lingua famiglia e territorio, e incontrarsi diventa esperienza conflittuale. Così almeno ce la consegnano i capitoli che precedono il nostro.

Dio coltiva un sogno buono verso ogni realtà creata, anzi, se un desiderio oltre ogni altro abita il suo cuore è quello di rendere l'uomo e la donna signori e custodi sulla terra del progetto divino di giardino (cc. 1-2). Ma questa offerta di corresponsabilità può essere rifiutata. E ogni incontro diventa conflittuale: il giardino può ritornare terra informe (3,23), la donna oggetto di dominio e desiderio (3,16; 6,2), il fratello di cui si è custodi diventa schiavo (9,25). Anche la relazione verticale – genealogica – tra padre e figlio corre il rischio di diventare irrisoria (9,22). Mettersi in movimento quindi equivale a incontrarsi, riconoscersi diversi, responsabilizzarsi, mettersi in discussione, entrare in conflitto.

Nasce una constatazione: la «con-vivenza» deve necessariamente trasformarsi in «sopra-vvivenza» (nel senso di vivere sulle spalle di qualcuno) o in «sottomissione»? L'umanità non è in grado di sperimentare un percorso di positiva coesistenza?

A questo punto ecco l'unanime umanità di Babele (Gen 11,1-9). La tradizione ci assicura che il suo andare è motivato dalla presunzione e dalla superbia, dal farsi un nome orgoglioso per non disperdersi; in opposizione quindi al comando di Dio. Ma viste le difficoltà della convivenza, una domanda va fatta: se Dio accetta un uomo dal cuore incline al male fin dall'adolescenza (cf. 8,21), non può accettare anche un progetto limitato di umana convivenza pacificata, sia pure addomesticata, cioè risolta nella riduzione della pluralità pur di ridurre la conflittualità?

²⁶⁹ L'agire di Nimrod richiama 6,1 (*hēḥēl* in entrambi i casi). In 10,14 il sintagma *miššām* si ritrova in 3,23 e 11,8. Rimandi che invitano a guardare oltre il singolo quadro.

B. Anderson, che con un suo articolo ha riavviato il dibattito intorno a Babele, sia pure facendo uso del linguaggio della lettura tradizionale sul brano, offre una riflessione interessante al riguardo:

Sorprende il fatto che sia l'uomo a battersi per conservare l'unità originale, fondata su una sola lingua, uno spazio vitale centralizzato e un'unica finalità. È Dio invece che oppone a questo movimento centripeto una forza centrifuga contraria che spinge nuovamente gli uomini verso l'esterno, disperdendoli in una diversità linguistica spaziale ed etnica²⁷⁰.

L'osservazione di Anderson, sia pure nella dubbia lettura dell'agire dell'umanità in Gen 11 fondato sulla ricerca dell'unità originaria, evidenzia il problema del racconto: perché interviene Dio? Forse perché il suo ruolo, i suoi comandi, sono messi in discussione? O c'è dell'altro? E altri interrogativi vengono ad aggiungersi²⁷¹: perché il dissenso radicale di Dio di fronte all'agire degli uomini? Per l'unità cercata in opposizione alla dispersione? Per l'affidarsi degli uomini a una lingua unica, visto che fino a questo momento l'incontro con il diverso, con l'altro che ti sta di fronte, non ha generato molto di buono²⁷²? Dio interviene per punire oppure è una azione positiva per prevenire situazioni negative? Avere un'unica lingua è vitale o mortale?

E ancora: se l'immagine predominante, nella lettura tradizionale, è quella della torre, in realtà è la costruzione della città che viene sospesa. La *distrazione* è dovuta al lettore o è il testo che vuole *distrarre*? C'è solo questa distrazione o ve ne sono altre? A guardare oltre: la dispersione è una cacciata? Come in Gen 3? Com'è lo sguardo che Dio solleva sulle opere dell'umanità? Qual è la vera preoccupazione del racconto?

Si potrebbe tra l'altro correttamente ipotizzare che a Babele l'umanità non abbia assolutamente la pretesa di andare contro Dio; piuttosto lo ignora. Nella voluta ambiguità della narrazione a Babele si lavora sì per una torre che tocchi il cielo, ma

²⁷⁰ ANDERSON, *Babele*, 109-120.

²⁷¹ Uno scrittore non proprio convenzionale come Oscar Wilde nei suoi aforismi asserisce che «a dar risposte sono capaci tutti, per far domande giuste ci vuole un genio». D'altronde siamo nel grande genere della cosiddetta *eziologia metastorica* e quindi gli avvenimenti iniziali sono la radice del nostro oggi, le domande di ogni uomo, di ogni tempo, di ogni luogo.

²⁷² Tra l'altro si apre qui – aspetto sottolineato da molti – un capitolo amplissimo di antropologia culturale, sulla valutazione del senso dell'alterità nell'antichità. Il motivo della dispersione accompagna solitamente, nella storia delle religioni e nell'etnologia, quella del diluvio e appare come un motivo ritardatore: cf. WESTERMANN, *Genesi*, 91.

come orizzonte di riferimento per tutti coloro che abitano una vastissima ma piatta pianura; una torre panoramica sulla quale si sale per potersi riconoscere tutti, per vedere in unità quanto si sta realizzando, per custodire il nostro nome, visto che nessun altro è interessato a farlo²⁷³.

Gen 11,1-9 è un brano indubbiamente ricco e vale la pena tornare ai mattoni che hanno permesso una così raffinata costruzione.

Vediamo quindi queste parole «uniche», che incontriamo appena andati a capo del c. 10.

²⁷³ CAPPELLETTO, *Genesi*, 183-184, così commenta: «L'ideale dell'unità nella diversità espressa in Gen 10 si scontra subito con il progetto dell'umanità di eliminare le differenze, ritenute disgregatrici e controproducenti per dare vita a un progetto umanamente più efficace», c'è cioè un progetto di Dio, ma è meglio che il bene dell'umanità tutta sia cercato a partire da noi; non si tratta di andare contro Dio, ma di far senza di Lui.

CAPITOLO TERZO

Il progetto degli uomini (Gen 11,1-4)

Il lavoro fin qui svolto ha permesso di apprezzare la ricchezza di Gen 11,1-9, di annotare la pluralità di interessi suscitati, di essere avvertiti delle attenzioni da avere e delle presunzioni da evitare nell'accostare il testo. Ora esso viene analizzato suddividendo il percorso esegetico in due parti: la prima – il presente capitolo – dedicata ai vv. 1-4 dove, come si è visto, i protagonisti sono gli uomini; la seconda – i vv. 5-9, argomento del capitolo successivo – dove il soggetto delle azioni è Dio; con la precisazione, evidenziata nella struttura proposta, di considerare il v. 1 l'annuncio del tema e il v. 9 la conclusione didattica.

1. Annuncio del tema: un progetto unitario per l'umanità (v. 1)

La traduzione del v. 1 proposta per l'uso liturgico così recita: «Tutta la terra aveva un'unica lingua e uniche parole»²⁷⁴. Tale resa trova corrispondenza sia nella versione della LXX (kai. h=n pa/sa h` gh/ cei/loj e[n kai. fwnh. mi, a pa/sin), che nella Vg (*erat autem terra labii unius et sermonum eorundem*). Ma il lettore avverte una tensione con quanto affermato in 10,32 («da costoro si dispersero le nazioni sulla terra dopo il diluvio») e da 10,5.20.31 («ognuno secondo propria lingua»).

Qualche sospetto su un lineare sviluppo della riflessione nel testo è doveroso.

Il primo problema è stabilire il valore del sintagma *way^ehî* nel v. 1, formula narrativa comune nel testo biblico. Può essere letta sia in senso stativo («ed era»), oppure in senso attivo («e avvenne che»)²⁷⁵. La sfumatura non è secondaria. Si può

²⁷⁴ Ci riferiamo alla versione CEI 2008. Garofalo (1964) traduce: «tutta la terra aveva una sola lingua e parole uguali». La Bibbia del Pontificio Istituto Biblico (1965) afferma che: «tutta la terra aveva una sola lingua e le medesime parole»; la Bibbia Concordata (1968) così traspone: «allora tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole» (così CEI 1971); infine la TILC (1985) dice: «un tempo tutta l'umanità parlava la stessa lingua e usava le stesse parole». Ma E. TESTA, *Genesi. Versione, introduzione e note*, Paoline, Roma 1972, rendeva: «or tutta la terra fu un solo labbro e uguali imprese». Per l'interpretazione giudaica del versetto si veda Appendice 1, p. 243.

²⁷⁵ Cf. JOÜON – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §118.b. L'incipit di un racconto serviva ad attirare l'attenzione degli uditori, anche se, osserva Seybold «le formule incipitarie del

infatti supporre che la circostanza a cui ci si riferisce («*unica lingua e uniche parole*») sia un dato acquisito, oppure un progetto che si andrà realizzando, nella costruzione di una città e di una torre.

La medesima forma verbale *way^ehî* è ripetuta all'inizio del v. 2. La sintassi dei primi due versetti offre due dati al riguardo:

- nel v. 1 *way^ehî* è 3ms, mentre il sostantivo «terra» è femminile singolare. La costruzione ebraica esprime in questo caso una frase nominale circostanziale²⁷⁶;
- il v. 2 il sintagma *way^ehî* è seguito da *b* + infcost e da due *wayyiqtol* (*wayyimš^eʾû* e *wayyēšbû*).

Si può affermare che quando due versetti consecutivi iniziano allo stesso modo, ciò non significa che ci si trovi necessariamente di fronte a una ripetizione con funzione enfatica, o all'indizio di due inizi di racconti originariamente autonomi²⁷⁷. I dati sintattici suggeriscono di intendere il primo versetto come l'annuncio dell'argomento, della tematica, e di renderlo quindi nella traduzione quasi come un titolo²⁷⁸; il v. 2 diventa invece l'inizio della narrazione vera e propria, a comunicare la riflessione attorno all'argomento annunciato dal versetto precedente²⁷⁹.

racconto non si sono conservate integralmente, non si sa in quale modo i narratori richiamassero l'attenzione sui loro temi. Magari era sufficiente il riferimento a una figura biblica come «ai tempi di Noè...»: cf. K. SEYBOLD, *Poetica degli scritti narrativi nell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2010, 253.

²⁷⁶ «The structure of the nominal clause has been one of the most hotly debated topics in Biblical Hebrew grammar during the past two decades or so»: JOÜON – MURAOKA, *A grammar of Biblical Hebrew*, §154.a. Secondo Wénin, in questo caso *way^ehî* non può essere considerato il verbo di una frase principale, perché dovrebbe essere al femminile, concordato con il soggetto «tutta la terra»: WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, p.153n.

²⁷⁷ Cf. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»*, 514-518.

²⁷⁸ Alcuni autori propongono di rendere con «c'era una volta». R. PANIKKAR, *Pluralismo e interculturalità*, Jaka Book, Milano 2009, 17, apre il primo capitolo con il seguente sottotitolo: «C'era una volta...», dice Genesi 11,1». L'ipotesi è pure possibile in Gdc 17,7 che riprende l'inizio del capitolo al v. 1. Anche 1Sam 1,1 inizia a raccontare i primordi della storia di Samuele in modo simile: «C'era una volta un uomo di Ramatàim ...».

²⁷⁹ Non è raro nel TM incontrare due versetti consecutivi, introdotti entrambi dall'espressione *way^ehî*. Cf. Gen 5,31-32. In Gen 12,10 vengono riassunti i dati fondamentali degli avvenimenti di cui il racconto sta per interessarsi, e cioè la carestia nel paese e Abramo che scende in Egitto; al v. 11 ci si sofferma a descrivere un avvenimento e una domanda particolare: cosa succede se Abramo fa passare la sposa sua Sara per sua sorella? Simile meccanismo è presente in Gdc 11: al v. 4 si annuncia l'argomento, e cioè la guerra degli Ammoniti con Israele; nel quinto versetto si inizia a raccontare cosa si deve fare quando gli Ammoniti fanno guerra agli Israeliti. Il v. 4 può rappresentare il titolo; il v. 5 l'inizio della narrazione. Diversamente però da Gen 11,2 in questi testi ogni singolo *way^ehî* è poi seguito da un *wayyiqtol*. Esempio più vicino lo si ritrova in 2Cr 12. Il v. 1 parla di un regno consolidato, di un re presuntuoso e perciò infedele, seguito in questo da tutto il suo popolo, nessuno escluso. Il v. 2 è l'inizio del racconto circostanziato, l'inizio della descrizione di come la dinamica denunciata al v. 1 si sia ripresentata tale e quale anche in quel quinto anno del re Robamo.

Possiamo ipotizzare la seguente traduzione per il primo versetto: «Ma ecco tutta la terra lingua unica e parole uniche», attribuendo al *way^ehî* una sfumatura avversativa che lo collega più strettamente al capitolo che precede, invitando tra l'altro il lettore a sorprendersi e a provare stupore per una simile constatazione.

Il soggetto del verbo nel v. 1 è *kōl-hā'āreš* – sostantivo maschile singolare seguito da un sostantivo femminile singolare²⁸⁰ –, un sintagma che nel nostro brano ricorre cinque volte. In tre casi è preceduto dalla preposizione *'al-p^enê* (vv. 4b.8a.9b²⁸¹) e indica la superficie di tutta la terra (è una indicazione topografica, geografica). Nel v. 1 invece come nel v. 9a, non è preceduto da alcuna preposizione e indica «tutta l'umanità»²⁸². Quanto verrà raccontato nel nostro brano riguarda dunque l'umanità nella sua totalità.

Il tempo dell'azione non è specificato: la frase è nominale e quindi può essere resa con «tutta l'umanità è / era / sarà» oppure «tutta l'umanità ha / aveva / avrà». Essendo il nostro versetto introduttivo, e guardando al tempo scelto dalla narrazione a partire dal v. 2 in poi, è ragionevole scegliere il passato: «aveva».

1.1. Il sintagma *šāpāh 'eḥāt ûdebārîm 'āḥādîm*

L'aspetto preso in considerazione nel nostro racconto è che tutta l'umanità è caratterizzata da *šāpāh 'eḥāt ûdebārîm 'āḥādîm*. I due sintagmi sono in perfetto parallelismo sinonimico o, vista l'abilità dell'autore, sintetico. Il sostantivo *šāpāh* è qualificato dall'aggettivo *'eḥāt*, è al singolare («labbra una») ed è affiancato dall'altra espressione, *debārîm 'āḥādîm*, al plurale, che si articola in «parole» plurali, le quali, essendo «uniche», possono suggerire allo stesso tempo sia preziosità che monotonia, ripetitività: le sole parole per tutti²⁸³.

²⁸⁰ Cf. JOÜON – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §139e.

²⁸¹ Come già in Gen 1,29; 7,3; 8,9.

²⁸² Cf. anche Gen 9,19. L'idea di totalità è ulteriormente sottolineata nella LXX la quale, aggiunge *πασιν*, «a tutti» in posizione enfatica, a fine versetto. Il sintagma *kōl-hā'āreš* è utilizzato in senso metonimico con una certa frequenza. In 1Re 2,2 Davide sta per morire, cioè per mettersi in cammino «sulla strada di tutta la terra», vale a dire «di ogni uomo». Il Sal 33,8 si serve di un parallelismo sininimico: «Tema il Signore tutta la terra // tremino davanti a lui gli abitanti del mondo».

²⁸³ L'unicità può essere sintomo di povertà, parole poche e superflue: «sono sempre le stesse parole pronunciate allo stesso modo, dentro allo stesso progetto»: WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 153. Con stile più giornalistico, ma efficace A. MAZZI in «Vita Pastorale» (7/2017, 63) dice: «Oggi alla società non mancano le parole, anzi non sono mai state così diverse, numerose e ricche di sintassi. Però sono belle perché sono sole. Sono parole mute. Non sono frammenti, sono tutte intere, là, sole.

Al v. 6 questa endiadi è trasformata e diviene *'am 'ehād w^ešāpāh 'ahāt*, «popolo uno e lingua una»²⁸⁴. Al v. 7[2x] e al v. 9 il termine *šāpāh* è usato da solo: prima come «la loro lingua», cioè quella dei *b^enê hā'ādām*; poi come la lingua del proprio compagno e infine come la lingua di tutta la terra, di tutta l'umanità. Ciò fa sì che il termine sia portante in tutto il racconto, con le diverse sfumature che via via acquista. Approfondiamo quindi il significato del termine *šāpāh*.

Va notato anzitutto che in Gen 10,5.20.31 il lessema *lāšōn* indicare le «lingue»²⁸⁵, mentre in 11,1 si usa *šāpāh*²⁸⁶. Questo potrebbe suggerire per il nostro termine un uso metaforico, indicativo dell'«idioma» di un gruppo, con il quale detto gruppo esprime il suo modo *proprio* di pensare, di esprimersi, di raccontarsi. In effetti, lo spettro di significati di *šāpāh* va ben oltre il semplice significato di «labbra». Senza voler forzare troppo²⁸⁷, prendiamo in considerazione alcuni esempi.

«Cantando le tue lodi esulteranno le mie labbra (*šāpāh*) e la mia vita (*nepeš*), che tu hai riscattato»: il Sal 71,23 sottolinea lo strettissimo legame tra *šāpāh-nepeš*, tra labbra, parole, respiro e vita riscattata; «labbra» è in senso metonimico lo strumento ideale dell'esultanza della vita. Pr 24,26 invece afferma che «dà un bacio sulle labbra chi risponde con parole giuste», evidenziando piuttosto l'intimità affidabile che nasce e che il gesto manifesta²⁸⁸. Il lessema *šāpāh* descrive pure la rettitudine o la

Noi invece vogliamo parole che non siano mai intere, che tornino ad abbracciarsi, a confondersi tra linguaggi bianchi e neri, raffinati e analfabeti, spaventati e teneri».

²⁸⁴ Diverso il *peso* dell'espressione: «lingua una/unica» seguita da «parole une/uniche» suggerisce una lingua che si racconta in *molteplici parole une*; al v. 6: «popolo uno/unico» diventa l'espressione principale e la «lingua una/unica» la modalità attraverso la quale il popolo si racconta come *unico*. Si valuterà a suo tempo, ma già da ora si deve tener presente che si sta parlando di lingua e parole che caratterizzano, generano, un popolo uno; un'immagine, un progetto sul quale Dio interviene, per impedire che l'umanità si conformi a un popolo uno. Una bella sfida.

²⁸⁵ L. ALONSO SCHOEKEL, *Dizionario di ebraico biblico*, 433 lo rende *lāšōn* con «linguaggio».

²⁸⁶ In Gen 11,1.6.7.9 è detto che gli uomini avevano «un solo labbro», non «una sola lingua»: *lāšōn 'ehāt* perché *lāšōn* è considerato femminile sia quando designa l'organo anatomico sia quando ha una funzione locutrice. Cf. G.L. PRATO, *La «Torre di Babele» e la comunicazione interrotta: pluralità di lingue o ambi-guità nel linguaggio?*, in N. CIOLA – G. PULCINELLI, *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, Dehoniane, Bologna 2008, 55-56.

²⁸⁷ La LXX al v. 1 ha *koilē e fonē* e non usa *glōssā*, ma al v. 7 mette in parallelo *glōssā* con *fonē*. Per CASSUTO, *A Commentary*, 239 non occorre fare distinzioni sottili: lingua e parole sono in parallelo, come si ritrova anche in Ez 3,6, dove sono quasi sinonimi. La CEI 2008 rende con «*proprie lingue*» le ricorrenze di *lāšōn* al c. 10, mentre traduce con «*unica lingua*» il *šāpāh* di inizio c. 11, considerandoli così semplicemente sinonimi.

²⁸⁸ In Gen 41,40 («L'intero mio popolo poserà un bacio sulla tua bocca») si parla di bocca e non di labbra, ma è un modo di dire interessante con il quale il faraone nomina Giuseppe suo secondo e nel paese tutti obbediranno a lui, cioè tutti penderanno dalle sue labbra. Anche in questo passo c'è un uso metaforico delle espressioni.

malvagità di colui che parla: «Labbro veritiero resta saldo per sempre, quello bugiardo per un istante solo» (Pr 12,19). E se si dichiara che una persona è falsa, che le sue sono parole vuote, ecco che si usa la forma duale e le sue diventano parole di «*due labbra*» (cf. 2Re 18,20 o Gb 11,2)²⁸⁹. Interessanti gli apporti di Isaia. Il primo passo rinvia a falsi profeti che usano parole incomprensibili espresse in malo modo, farfugliate: «Con labbra (*šāpāh*) balbettanti e in lingua (*lāšōn*) straniera parlerà a questo popolo» (Is 28,11); nel secondo invece *lāšōn* rimanda a termini che non si capiscono, mentre *šāpāh* sottolinea di più lo stile, il cuore insolente di colui che si esprime in quel modo: «Non vedrai più quel popolo insolente, popolo dal linguaggio (*šāpāh*) oscuro, incomprensibile, dalla lingua (*lāšōn*) barbara che non si capisce» (Is 33,19)²⁹⁰. Dicendo quindi «un solo labbro» si può supporre che l'autore del v. 1 si riferisca all'idioma: idiomatiko è lo specifico di qualcuno; qui – par di capire – c'è un «unico» «specifico» per tutta la terra.

Dalla breve scorsa sui testi emergono diversi usi metonimici dei termini, che nel linguaggio corrente erano allora – e lo sono ancor oggi – interscambiabili.

Per affinare il nostro sguardo sulle possibili sfumature tra «labbra», «lingua», «linguaggio», «idioma» torniamo al c. 10, dove solo lì e per tre volte (vv. 5.20.31) sono affiancati quattro termini scelti per identificare i diversi gruppi umani che si stanno diffondendo sulla faccia di tutta la terra, ognuno secondo la propria specie. Si parla infatti di:

1. *mišpāhā^h*, «*famiglia*», cioè gruppo di appartenenza, parentado, intermedio tra la coppia e la tribù, come sembra suggerire Dt 29,17: «Non vi sia tra voi uomo o donna o famiglia o tribù che volga oggi il cuore lontano dal Signore, nostro Dio, per andare a servire gli dèi di quelle nazioni» (cf. anche 1Sam 20,29; Est 9,29).
2. *'ereš*, «*territorio*»: il termine rimanda al luogo dove uno vive con i suoi familiari. È il paese che Dio ha dato in eredità al suo popolo (cf. Nm 10,30) e che entrambi – Dio e popolo – si impegnano a mantenere come terra di benedizione nella fedeltà alle condizioni del contratto (cf. Es 34,24; Dt 19,2)²⁹¹.

²⁸⁹ In parallelo con la doppiezza delle labbra, sempre come organo dell'uomo usato in senso metaforico, abbiamo il «cuore doppio» (cf. Sal 12,3).

²⁹⁰ Si vedano inoltre Is 32,4; 35,6; 41,17; 45,23; ecc.

²⁹¹ L'alleanza è ancorata a un legame così stretto tra la vita e la terra, per cui chi non lo rispetta non si avere sepoltura nel proprio paese o città (cf. Is 14,20; Ger 20,6; 22,19). Pure interessante quanto lascia intendere Davide: se Saul lo scaccia fuori dal suo paese sarà costretto a servire altri dei (1Sam

3. *gôyîm*, «nazioni»: il termine esprime una unità più grande, già promessa ad Abramo (Gen 12,2) e confermata a Giacobbe-Israele (Gen 35,11). Si può pensare a una struttura politica economica religiosa e sociale ben articolata che si confronta e si scontra con le altre nazioni²⁹².
4. *lāšōn*, «lingua»: che sembra sottolineare più l'aspetto relazionale, quello che mette in rapporto i diversi gruppi, a partire dal linguaggio parlato che li contraddistingue e li differenzia, come succede in Gdc 12,6: «i Galaaditi gli dicevano: Ebbene, di *scibbòlet*, e se quello diceva: *sibbòlet*, non riuscendo a pronunciare bene, allora lo afferravano e lo uccidevano presso i guadi del Giordano».

In Gen 10 abbiamo un ampio spettro di termini per descrivere l'esperienza dei singoli gruppi, e *lāšōn* sembra denotare il linguaggio che, assieme ad altri aspetti, differenzia ogni singolo gruppo. In Gen 11,1 rileviamo l'uso semplicemente di *šāpāh*; un uso metaforico, ad ampio spettro di significato, compreso il rimando a un orizzonte non semplicemente unitario ma anche riduttivo nelle relazioni, e – ipotizziamo – con una valenza politica che al c. 10 è riferito ad altri lessemi.

Due, almeno, le possibili domande soggiacenti. Una, che riteniamo positiva: l'inizio di Gen 11 è l'annuncio dell'apertura della riflessione sul fatto che l'umanità cerca in realtà una lingua *una*, insegue un progetto comune che abiti tutte le differenti lingue? Una seconda, complementare ma ambigua: la lingua è *una* perché qualcuno ha messo a tacere tutte le altre?

Non tiriamo conclusioni anche perché l'immagine offre una univocità che – almeno apparentemente – si affianca alla pluralità: infatti *šāpāh 'eḥāt* è seguito dal plurale *debārîm 'ăḥādîm*, «parole une». Anche questi due termini non hanno un

26,19); Naaman rimedia portandosi via tanta terra quanta ne porta una coppia di muli (2Re 5,17). Immagini forse da collocare in contesti ed epoche diverse, ma il Dio che disperde ha forse un concetto diverso di territorio.

²⁹² Il termine ha una connotazione politica e interpella il rapporto tra Israele e i popoli stranieri. Si può vedere, per esempio, R. ALBERTZ, *Israele in esilio. Storia e letteratura nel VI sec. a.C.*, Paideia, Brescia 2009, che a pp. 191ss dedica un ampio paragrafo ai «Detti sulle Nazioni». Interessante E.S. Gerstenberger: «I raggruppamenti sociali numericamente più consistenti, dal villaggio al quartiere alla nazione fino allo stato [...] in essi si esplicano le più importanti forze economiche e militari, scientifiche e culturali [...] Le produzioni culturali di ogni tipo costano oggi molto sforzo e denaro, come già sapevano gli antichi narratori della “torre di Babele”. Questi avevano una tale considerazione dell'opera umana che persino Dio doveva averne timore (Gen 11,1-9)»: E.S. GERSTENBERGER, *Teologie nell'Antico Testamento. Pluralità e sincretismo della fede veterotestamentaria*, Paideia, Brescia 2005, 319.

significato precisamente delimitato. Il lessema *‘ăḥādîm* in Gen 27,44 e in Dan 11,20, significa «pochi», però in Gen 29,20 – dove il termine quantifica la durata dell’attesa di Giacobbe prima di avere in sposa Rachele – può ben essere reso come «proprio un solo giorno»; più esplicito Ez 37,17 dove i due legni vanno messi uno sull’altro di modo «che formino una cosa sola nella tua mano»; è lo stesso aggettivo usato sia al singolare che al plurale, a descrivere unicità.

A essere «une» sono i/le *debārîm*. Il senso del vocabolo *dābār* è assai esteso; indica infatti «parola», «avvenimento», «cosa/res» dalla più preziosa alla più generica. Alla stessa stregua di *šāpāh ‘eḥāt*, intendiamo *debārîm ‘ăḥādîm* come «parole uniche/ripetitive/monotone»²⁹³, tenendo aperto il rimando a un dire e un fare, dello stesso genere; sono proprio le parole appropriate a narrare la «lingua una»²⁹⁴.

L’endiadi denota l’unicità della lingua che si racconta nella pluralità, e al tempo stesso una pluralità di parole che alla fine è semplice ripetizione.

Si può aggiungere, a supporto di questa lettura, che *šāpāh* rimanda a «orlo» (Es 28,32, 39,23), «riva» (Es 2,3; 7,15); è il limite – che è anche punto di distinzione – che qui viene annullato. Come tratta ampiamente A. Neher sono parole che non generano incontro, ma che rinchiudono in se stessi, parole/progetti/esperienze che non aprono orizzonti, semplicemente ci chiudono nel nostro, l’unico²⁹⁵.

1.2. Possibile contesto mesopotamico del sintagma

Il binomio *šāpāh ‘eḥāt ûdebārîm ‘ăḥādîm* non esprime semplicemente una qualità scadente di comunicazione tra le persone, non vuole denunciare una monotonia nelle relazioni, un appiattimento o una standardizzazione che annoia i rapporti quotidiani. Dice molto di più. Curioso e sintomatico al riguardo – a suggerire un preciso

²⁹³ CH. UELINGER, *Weltreich und «eine Rede»*, 355-359 presenta un’analisi dell’ugaritico *ahdm* e dell’accadico *if/ltenu* per chiarire che «unico» si può rendere con «le stesse» parole, parole «allo stesso modo».

²⁹⁴ Da sottolineare che in Gen 11,1 è la prima volta che appare nella Bibbia sia il termine *šāpāh* che *dabar*. L’interpretazione midrashica afferma che i primi dieci capitoli della Genesi sono in un certo senso capitoli pre-dialogici: discorsi incompleti, parole insufficienti come i monologhi di Adamo ed Eva, come le parole sconosciute di Caino ad Abele.

²⁹⁵ «La prima particolarità del suo Essere era di non possedere che una sola *šapà*, espressione che non bisogna qui intendere, al punto in cui siamo, nel senso di *lingua*, ma nella sua portata etimologica che è quella di *bordo*, di *limite*, di *frontiera*. [...] in nessun posto dell’orizzonte si aprivano varchi per quanto angusti, né erano predisposti sbocchi su altri orizzonti, per quanto vicini»: A. NEHER, *L’esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti 1820, Genova 1997², 114.

retroterra – quanto dice un re assiro nel momento in cui perde la pazienza con gli assediati della città di Shubria; egli sbotta dicendo: «Quando mai hai sentito l'ordine di un re potente ripetuto due volte?»²⁹⁶.

Il primo punto di riferimento di una simile immagine sono le istituzioni sociali e politiche dentro le quali l'umanità si trova a convivere, sopravvivere, sottostare. E questo lo possiamo affermare grazie al confronto con i testi mesopotamici antichi e con la letteratura neo-assira. Sono note da tempo le precise corrispondenze tra la letteratura mesopotamica e quella biblica per quanto riguarda i racconti della creazione e del diluvio, al punto che sono state proposte linee genealogiche per questi brani. Anche la tematica affrontata da Gen 11,1-9 non è estranea all'ambiente e alla letteratura mesopotamica; l'argomento affrontato nel racconto della cosiddetta «torre di Babele» non ne risulta assente²⁹⁷.

Espressioni infatti come «un solo labbro», «uniche parole» (ossia «uniche imprese»), si ritrovano con buona frequenza nei documenti dell'impero neo-assiro (883-606 a.C.) per proclamare che tutto l'impero è in pace sotto la guida dell'unico sovrano. E non è un linguaggio di recente formazione. Molto tempo prima, Sargon di Agade (2300 a.C.) diceva che «egli fece la bocca del suo impero una sola»; un millennio dopo Tiglatpileser I (1115-1077 a.C.) sottomette quarantadue re in cinque anni e dice che «una bocca li fece avere», vale a dire «un solo discorso li fece tenere». A parte infatti alcuni casi dove l'espressione «labbra/lingua/bocca una» sembra voler rimandare al «complotto», solitamente essa viene utilizzata nel formulario della propaganda reale per affermare la potenza del sovrano ed incitare le popolazioni sottomesse a non ribellarsi. «Una sola lingua, uguali parole» non significa quindi parlare una identica lingua, ma è l'invito rivolto a un popolo a coltivare medesimi e comuni opinioni, progetti, visto che può godere di un potere centrale che su tutto vigila e che tutto con benevolenza elargisce²⁹⁸.

²⁹⁶ Cf. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia Storia antica di Israele*, Laterza, Bari 2003, 177.

²⁹⁷ Anche se il paragone non è così facile e richiede cautela, l'ideologia, oggi come allora, si serve dei mattoni tanto quanto degli editti. In Gen 11 infatti siamo di fronte alla parodia di un potere che si gloriava della sua grandezza e potenza e che poi è miserabilmente naufragato, andato in desolazione, perché costruito su principi fragili, su materiale friabile come i mattoni delle sue costruzioni. E così si insegnava ai giovani ebrei che i cieli sono l'abitazione di Dio e che l'incontro con lui si fa sulla terra. Cf. CASSUTO, *A Commentary*, 226.

²⁹⁸ Un'ipotesi riferisce il primo termine *šāpāh 'eḥāt* alla «lingua franca», cioè a una lingua commerciale utilizzata da tutti coloro che erano coinvolti nei traffici economici di allora, con un vocabolario convenzionale e chiuso, e il relativo potere connesso. Accanto alla lingua franca poi ci

Le «lingue» sono il modo di essere di un popolo nel suo insieme, sono il suo raccontarsi; è come l'umanità parla, si costruisce, comprendendo la propria storia; sono i grandi desideri che abitano mente e cuore, e che poi diventano istituzioni politiche, sociali, economiche e religiose. Qui, nel linguaggio di propaganda, la lingua è una. La cosiddetta «tavola dei popoli» presentava un elenco di comunità umane sparse in tutte le direzioni, ognuna «secondo la propria lingua», dentro un proprio spazio delimitato; all'inizio di Gen 11 invece la pluralità, la diversità, la specificità, sono messe in pausa.

Possiamo quindi ritenere che l'espressione scelta introduca, proprio in apertura della narrazione, l'immagine di una umanità dove tutti hanno la stessa mentalità, tutti girano intorno alle stesse parole, si confrontano sempre attorno agli stessi progetti. Significa avere comuni imprese, il desiderio di applicarsi a un'unica opera culturale e culturale, quella programmata dal re e dalla sua corte. Il frutto promesso da un simile potere *totalizzante* è un'armonia universale, univoca, assicurata da una spietata crudeltà²⁹⁹.

Il sumerologo S.N. Kramer affronta ancor più dettagliatamente la questione se esista una versione sumerica antica del racconto di Babele³⁰⁰, a partire dalle linee 136-155 del racconto epico di *Enmerkar e il signore di Aratta*, datato verso la fine del terzo millennio a.C.³⁰¹. Le righe in questione provengono da una lettera che Enmerkar, mitico re di Uruk, invia a un anonimo re di Aratta (città dell'odierno Iran) perché si sottometta e paghi il tributo. In queste righe si racconta di una età dell'oro

sarebbero i diversi dialetti. L'ipotesi è presente già in Berosso, vissuto ca. dal 340 al 260 a.C. Egli fu sacerdote di Bel Marduk, nel tempio babilonese di Esagila restaurato dal re Antioco I Soter, cui dedicò una *Storia babilonese* in tre libri. L'opera, scritta in greco e spesso citata dai Giudei ellenisti, a conferma della storicità delle più antiche vicende narrate nella Bibbia, utilizza fonti cuneiformi in parte ignote, cominciando con la cosmogonia e la storia del diluvio e finendo con Alessandro Magno. Egli afferma nella sua storia che già in origine si poteva constatare che rappresentanti delle diverse etnie, abitanti la grande regione della Caldea, erano presenti e abitavano in Babilonia.

²⁹⁹ Cf. SKA, *La benedizione di Babele*, 13. Prospettiva che non era sfuggita all'autore del libro della Sapienza quando, al tempo dell'irruzione sulla scena politica di qualche impero, afferma che «vivendo nella grande guerra dell'ignoranza, a mali tanto grandi danno il nome di pace» (14,22).

³⁰⁰ Cf. S.N. KRAMER, «*The Babel of tongues*». *A sumerian version*, «Journal of the American Oriental Society» 88 (1968), 108-111; e anche WENHAM, *Genesis*, 236-237; B.K. WALTKE, *Genesis. A commentary*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 2001, 178; SKA, *La benedizione di Babele*, 16. C. MITTERMAYER, *Enmerkara und der Herr von Arata. Einungleicher Wettstreit*, Academic Press - Vandenhoech&Ruprecht, Fribourg - Goettingen 2009, 116ss; GIUNTOLI, *Genesi 1-11*, 170-172. L'argomento è inoltre ampiamente trattato da BOST, *Babel. Du texte au symbole*, 105ss. il quale mette a confronto Babele e l'epopea di Enmerkar.

³⁰¹ Il testo nella versione di S.N. Kramer è riportato nell'Appendice 2 a p. 244 del presente lavoro.

dell'umanità nella quale si parlava la stessa lingua e si viveva in pace, poiché «non c'erano serpenti né dolore né timore, nessuno era nemico all'altro». Tutti perciò all'unisono rendevano lode a Enlil, dio sumerico tra i più importanti, incaricato di sciogliere le contese e le congiure. Tant'è che per questo, e l'espressione è per noi estremamente interessante, «l'intero universo in una sola voce a Enlil in una sola lingua», rendeva lode alla divinità³⁰².

Non va dimenticato che l'argomento della lettera è la proclamazione della supremazia di una civiltà sull'altra. Si dice infatti che la sottomissione di tutto l'universo a Uruk consentirà l'unità culturale e linguistica, condizione e base di una unanime pietà. Per esprimere e testimoniare questo si dice che l'altro «deve parlare la stessa lingua». Il sovrano di Aratta, per parte sua, risponde dicendo che anche loro hanno una civiltà molto sviluppata, e così la narrazione continua con una serie di prove e di enigmi da risolvere³⁰³.

Sempre nel racconto epico *Enmerkar e il signore di Aratta* succede poi che il leader degli dei, Enki (dio sumerico della sapienza) forse per invidia nei confronti di Enlil, confonde i discorsi sulle bocche degli uomini portando tra loro contese, mentre fino a quel momento era stato unico il parlare (II 150-156). Quindi il linguaggio unico è quello originario, mentre è il dio Enki a rendere differenti le lingue³⁰⁴.

La conclusione che se ne può trarre è che il tema è comune, visto che anche alla fine del terzo millennio a.C. ci saranno stati interrogativi intorno alla diversità delle lingue e alla molteplicità dei popoli; meno probabile una relazione di dipendenza tra

³⁰² Il genere espressivo corale è conosciuto a livello biblico quando per esempio tutti gli addetti al culto elevano la lode a Dio a una sola voce (cf. 2Cr 5,13) o quando ai piedi del monte «tutto il popolo rispose a una sola voce dicendo: Tutti i comandamenti che il Signore ha dato, noi li eseguiamo!» (Es 24,3).

³⁰³ L'ipotesi che il testo riferisca al racconto di Babele è discussa e criticata sia da J. VAN DIJK, *La confusion des langues. Note sur le lexicque et la morphologie d'Enmerkar*, 147-155, in «Orientalia NS» (39/1970), 302-310 che considera il testo quasi un genere letterario «epistolare» in uso nella comunicazione tra signori o re, sia da B. ALSTER, *An aspect of "Enmerkar and the Lord of Aratta"*, in «RA» 67 (1973) 101-110, che considera il genere del testo un «incantesimo» volto a catturare la sottomissione del re di Aratta. Cf. WALTON, *Genesis*, 378; WALTKE, *Genesis*, 175.

³⁰⁴ Va inoltre notato che nei testi sumerici il sorgere delle contese non è collegato a una qualche colpa commessa dai fedeli oranti, ma si fonda unicamente sulle rivalità esistenti tra gli dei: la diversità dei linguaggi è il frutto della competitività e delle relative invidie e gelosie tra le divinità. E se a un certo punto gli uomini si rifiutano di pregare gli dei, come si racconta nel poema Atrahasis, ciò è la conseguenza delle dispute divine. Per il racconto biblico invece – come si vedrà – l'umanità non è vittima spettatrice delle beghe divine: il confronto è diretto; tra l'uomo e Dio è possibile un confronto dove sono in gioco due progetti e dove Dio interviene perché la via intrapresa dagli uomini non giunga a compimento.

il testo mesopotamico e il racconto biblico. Un dato comunque è assai importante: un simile modo di comunicare rientra in un genere letterario di pertinenza del potere.

È quindi rilevante notare, come confermato dalla letteratura mesopotamica, che l'immagine e il linguaggio annunciati in Gen 11,1 pongono un interrogativo su chi siano i soggetti di questo parlare universale. Se l'autore biblico accosta la grande scena al plurale di Gen 10 con l'inizio di 11, lo fa pensando a un potere centrale che si considera la ragione di tutto il bene che c'è nel mondo, guarisce da ogni male e offre a ognuno una nuova dignità, ovunque si trovi³⁰⁵. È la prospettiva *politica* che mancava alla riflessione in Gen 1–11³⁰⁶.

A partire da questi dati, mi pare si possa così intendere il v. 1: «*ma invece succede che tutta l'umanità sia linguaggio unico e stesse parole*»³⁰⁷. Parafrasando, si può formulare l'espressione a mo' di domanda: «Ma ogni progetto di umanità si gioca sempre attorno a quelle stesse parole?».

1.3. Conclusioni

Il v. 1 può essere considerato il titolo di un progetto di unità che i diversi poteri cercano di offrire per ricondurre ad armonia le *parole* di tanta differente umanità³⁰⁸.

Non possiamo evitare alcune elementari domande: non sarebbe bello se tutti parlassero lo stesso linguaggio? Se tutti gli uomini ragionassero allo stesso modo e con condiviso equilibrio? Certamente ne nascerebbe una umanità più fraterna, capace di autentica comunione.

Il potere ricorre a un linguaggio adeguato – rivestito della patina del bene comune³⁰⁹ – per rispondere a questo bisogno e desiderio, e assicurare sulla propria capacità salvifica. Il problema che ne consegue è però la cancellazione delle diversità

³⁰⁵ Cf. A. BENDT, *Wisdom of Ancient Sumer*, CDL Press, Bethesda (MD) 2005; GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 17. La dispersione nei poemi mesopotamici non appare fenomeno significativo.

³⁰⁶ Più di un autore, pur mantenendo una versione letterale, lascia trasparire l'annuncio di una tematica *politica*, ad esempio SEYBOLD, *Poetica degli scritti narrativi*, 253, che così rende Gen 11,1: «In tutto il mondo c'era una identica lingua e una identica parola». Altri traducono «ovunque un linguaggio unico e parole uniche».

³⁰⁷ Una lettura che riprende NEHER, *L'esilio della Parola*, 119: la sventura era che l'umanità, nella sua totalità, non aveva che un unico parere, viveva di un unico progetto.

³⁰⁸ Differente umanità che anche in Gen 11,1, così formulato, viene dichiarata come cosa molto buona: S. PETROSINO, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, Il nuovo Melangolo, Genova 2003, 33.

³⁰⁹ H. ARENDT, *From an Interview*, The New York Review of Books, 26 ottobre 1978, commenta: «Solo che invece di comunicare con l'altro, adesso sei incollato».

e l'oppressione, come dimostra la vicenda del re Salomone. 1Re 10,24-25 dice che «tutta la terra cercava il volto di Salomone, per ascoltare la sapienza che Dio aveva messo nel suo cuore. Ognuno gli portava, ogni anno, il proprio tributo, oggetti d'argento e oggetti d'oro, vesti, armi, aromi, cavalli e muli»; uno sfoggio di ricchezza tale che al suo tempo a Gerusalemme l'argento era comune come le pietre (cf. v. 27). In questo progetto di umanità alberga il problema dello sfruttamento delle persone: «Il re Salomone arruolò da tutto Israele uomini per il lavoro coatto e gli uomini del lavoro coatto erano trentamila» (1Re 5,27)³¹⁰.

Rintracciando quindi sullo sfondo del nostro brano le parole dei proclami di benevolenza mesopotamici, che giustificavano la gestione politica di chi stava al potere, considerando voluta la tensione tra la universale pluralità di *esperienze* umane nel c. 10 e l'inizio accentratore del c. 11, ritengo che il sintagma «lingua unica e parole uniche» rimandi all'annuncio di un «progetto unitario»³¹¹, a uno slogan programmatico³¹² per tutta un'umanità; non dimenticando che c'è sempre qualcuno che è portavoce e garante di simile progetto.

Il progetto tra l'altro non deve essere descritto da subito, va solo annunciato; solo in questo modo esso può presentarsi come affascinante, attraente, almeno a prima vista³¹³. Vale quindi veramente la pena vedere come detto programma si sviluppa.

³¹⁰ La Masorah Gedolah mette in relazione il nostro versetto con Qo 5,6 dove si dice che quando si moltiplicano i sogni e le cose senza senso, lì abbondano le parole, quasi a dire che è una benedizione il contesto di una sola parola e di una sola lingua. Conclude però con un richiamo ben preciso: «Ma tu, tu dunque, temi Dio!», perché solo in Lui c'è la parola unica in cui credere e a cui affidare la propria vita. Il rimando è a una forma di autodisciplina; forse anche per quel re di Gerusalemme che pronuncia tutte quelle parole.

³¹¹ Nelson ritiene che il v. 1 non vada inteso come un riassunto del c. 10, ma che rispecchi la quotidiana necessità a cercare abitudini e mentalità adeguate alle nostre aspettative. E annota che oltre ai nostri club, anche le nostre chiese sono piene di gente che si è simpatica. Cf. R.D. NELSON, *From Eden to Babel. An Adventure in Bible Study*, Chalice Press, St.Louis (MO) 2006, 129.

³¹² Cf. JOÜON – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §§ 525.546.566, conferma, da un punto di vista grammaticale, la possibilità di una simile interpretazione.

³¹³ Secondo Walton il modo di raccontare dell'autore è il seguente: egli descrive la storia in generale e poi prende spunto per approfondire un tema particolare. Così facendo, il lettore ha l'impressione di trovarsi di fronte a una regressione a un livello precedente. Una simile strategia è impiegata anche nella storia di Caino: dopo averne descritto la genealogia, che si conclude in una vendetta da 77 volte, l'autore torna a prendere in considerazione la vicenda di Set, dove almeno il nome del Signore è invocato. Cf. WALTON, *Genesis*, 371.

2. Il progetto degli uomini (vv. 2-4)

Dopo l'annuncio del tema, che abbiamo definito come analisi di un progetto di umanità che si sospetta sia unico, il racconto descrive l'avvio del medesimo. Esso viene presentato nei vv. 2-4 nei quali gli uomini sono il soggetto delle azioni e lo precisiamo secondo tre direzioni: *dove* (v. 2), *come* (v. 3), *cosa* (v. 4).

3. «Dove»: in movimento verso una meta (v. 2)

Il racconto prende avvio con la formula narrativa *way^ehî*, già vista al v. 1, e la proposizione subordinata *b^e+nos'ām* (inf. cost. di *nāsa'* + suff 3mp); segue la proposizione principale formata da due *wayyiqtol*: *wayyimš^e'û* e *wayyēš^ebû*.

Una prima precisazione è necessaria circa il referente del pronome suffisso dell'infinito costruito, grammaticalmente di 3mp³¹⁴, mentre *kōl-hā'āreš* al v. 1 è singolare. Se intendiamo «tutta la terra» come idiomatica per dire «tutta l'umanità» è evidente che il suffisso del verbo *nāsa'* denota «gli uomini». La scelta non è neutrale: dopo la lista dei settanta e più diversificati nomi di Gen 10, la storia inizia con una totalità che è al tempo stesso generica e anonima³¹⁵.

Sono tre le azioni che il versetto attribuisce agli uomini: partenza da un luogo, arrivo in un luogo, stabilizzazione³¹⁶.

3.1. Partenza da un luogo

La partenza è da est: *b^enos'ām miqqedem*, «emigrando da oriente/verso oriente».

Il verbo *nāsa'* corrisponde in ebraico a un'azione tecnica: strappare i picchetti della tenda (Gb 4,21; Is 38,12), cioè «levare il campo»³¹⁷. È utilizzato per illustrare gli spostamenti dei patriarchi, come Abramo (Gen 12,9) o Giacobbe (Gen 33,17). Compare nel racconto dell'esodo quando si tratta di descrivere l'azione dell'angelo

³¹⁴ Cf. WALTON, *Genesis*, 372; WESTERMANN, *Genesis*, 721-722.

³¹⁵ L'anonimato consente che «gli uomini» possano venire identificati secondo la specifica prospettiva storica del lettore, e al tempo stesso ogni ascoltatore può riconoscersi in questo peregrinare sulla terra.

³¹⁶ Cf. A. MARCHADOUR, *Genesi. Commento teologico-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 51.

³¹⁷ Si ritiene che il significato originario della radice verbale sia «estrarre» (i pali della tenda); da qui si fanno derivare per estensione i significati di «mettersi in moto», «viaggiare», «peregrinare». Rare le attestazioni nei libri profetici e sapienziali (9 volte su più di 140 ricorrenze). Cf. H. RINGGREN – M.Z. KADDARI, *nāsa'*, in *GLAT V*, 912-913.

del Signore nel momento in cui si interpone tra l'accampamento degli egiziani e quello degli israeliti, movimento che permette di dare avvio alla grande notte del passaggio del mare (Es 14,19); nel Sal 78,52 soggetto del verbo è il Signore³¹⁸.

Uso frequentissimo del verbo *nāsa* ' (ben quarantadue volte) in Nm 33, capitolo che riassume le diverse tappe della peregrinazione degli Israeliti nel deserto. Un peregrinare segnato da fedeltà e infedeltà, da momenti positivi e negativi; però è sempre la stessa radice a indicare i vari passaggi. Per questo riteniamo che il verbo utilizzato in Gen 11,2 non abbia particolari accezioni positive o negative: esso indica un'esperienza nella quale Israele facilmente si riconosce e, con Israele, anche tutti gli altri popoli, e cioè il mettersi in movimento, il peregrinare da nomadi.

Il movimento avviene *miqqedem*, «da oriente»³¹⁹. A prima vista, il sintagma *mîn* + *qedem* (sostantivo m.s.) descrive un moto da luogo. T. Kronholm³²⁰ tuttavia afferma che «non è possibile in alcun modo partire dall'idea che *qedem* nell'AT indichi un ambito geografico delimitabile», e quindi non è utile ricercare una regione geografica ben definita da dove tutta l'umanità si sarebbe messa in movimento³²¹. Più oltre continua dicendo che «il significato spaziale di *miqqedem* può essere precisato solo a partire dal singolo contesto. Abramo piantò la tenda *miqqedem*, cioè a est di Betel (Gen 12,8³²²); Lot, di ritorno dall'Egitto, scelse la pianura del Giordano e si mise in cammino *miqqedem*, cioè a oriente» (Gen 13,10)³²³.

³¹⁸ In CEI 2008 il versetto è reso con «fece partire come pecore il suo popolo», ma l'immagine in ebraico è più efficace, poiché descrive un dio che strappa via il suo popolo all'Egitto, se lo porta via.

³¹⁹ Anche la LXX e la Vg rendono «da oriente», senza articolo così come in ebraico.

³²⁰ T. KRONHOLM, *qedem*, in *GLAT* VII, 820-821.

³²¹ Alcuni studiosi hanno tentato di mettere in relazione la frase «partirono da oriente» con la tradizione sumerica che narra come gli abitanti della Mesopotamia siano effettivamente emigrati dall'Iran meridionale, attraverso le isole Bahrein nel Golfo Persico, isole che il mito identifica con il paese di *Tilmun*, sumerico *Dilmun*, che appaiono nel mito di Enki e Ninhursag, di Dumuzi/Tammuz ed Enkidu, nella narrazione sumerica del diluvio e in alcune narrazioni di Gilgamesh. Anche se non è possibile dimostrare l'esistenza di rapporti di dipendenza del racconto biblico da queste narrazioni, vi sono tuttavia alcune analogie. Osservazioni simili ci ricordano come al fondo delle diverse narrazioni ci siano esperienze umane simili, comuni. Cf. SOGGIN, *Genesi 1–11*, 177.

³²² In Gen 12,8 per due volte si usa *miqqedem* con il significato *ad oriente*: «Di là passò sulle montagne a oriente di Betel [il lessema è seguito dalla preposizione *l'*] e piantò la tenda, avendo Betel ad occidente e Ai ad oriente [uso assoluto]».

³²³ La scelta della regione di Sodoma, che appariva come direzione indovinata, si rivela una regione, una valle, dove la speranza si volge in disperazione, in distruzione. In questo caso l'espressione avrebbe una valenza negativa.

Inoltre, sempre Kronholm, ricorda che «la determinazione geografica espressa tramite *miqqedem* (anche in Gen 2,8³²⁴; 11,2; Zac 14,4) non dev'essere disgiunta, totalmente separata, da una connotazione temporale»³²⁵. Westermann – secondo il suggerimento di Humbert – propone di render «verso oriente», senso garantito dall'origine egiziana del termine *kdm*, che ha lo stesso significato che in ebraico³²⁶.

Il sintagma in esame in Gen 11,2 ha quindi almeno tre traduzioni possibili: «andando verso oriente», «tanto tempo fa gli uomini» si misero in cammino e «migrando da oriente»³²⁷. Le tre interpretazioni sono ragionevoli, presenti in diversi autori e ognuna ha le sue conseguenze per il significato.

Westermann intende che l'itinerario muove dalle tenebre profonde del tempo originario verso la luce chiara dove inizia la storia, dall'indeterminatezza di spazio e di tempo si passa a un luogo ben definito come la pianura di Sinar³²⁸; un movimento quindi che non ha connotazione negativa.

La seconda ipotesi («tempi antichi») era già stata proposta da Skinner agli inizi del secolo scorso. Egli sosteneva che come il v. 1 inizia dicendo «c'era una volta», così il v. 2 vuol dirci che gli uomini si mettono in movimento «da un paese lontano», oppure – sottolineandone la valenza temporale – «tanto tempo fa». Ma sempre lui evidenziava, come la soluzione più semplice, che l'immagine è più quella di un punto di partenza che di una meta; quindi: «da oriente»³²⁹.

³²⁴ GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 92n; 108n; 171n, rende in questo versetto il sintagma con «verso oriente» poiché il racconto presuppone il punto di vista di un narratore localizzato a est, ovvero in Palestina (ipotesi plausibile).

³²⁵ Cf. KRONHOLM, *qedem*, in *GLAT VII*, 820-821. Nei Sal 77,6 e 143,5 l'espressione indica «i tempi antichi», «il tempo dell'inizio». Anche in Gen 2,8, secondo la Vg e le versioni di Aquila Simmaco e Teodozio, l'uomo non è posto nel giardino «ad oriente», ma «da principio». Il termine *qedem* può significare sia «oriente» che «tempi remoti» e «preistoria»: cf. E. JENNI, *qedem* in *THAT II*, 587-589, ripreso da CHR. ROSE, *Nochmals. Der Turmbau zu Babel*, «Vetus Testamentum» 54 (2/2004), 225.

³²⁶ WESTERMANN, *Genesis*, 724.

³²⁷ Suggestivi alcuni usi della radice *qdm*. In Gen 3,24 dove i cherubini sono posti «a oriente» a custodire l'accesso all'albero della vita (stato in luogo) e in Gen 4,16 (moto a luogo) si annota che Caino venne ad abitare «a oriente» di Eden (versione discussa, infatti la LXX rende con «di fronte a Eden» e la Vg con «nella regione orientale» di Eden); suggestiva perché si descrive una umanità che esce da una condizione positiva, e verrebbe da paragonarla al movimento di Gen 11. In entrambi questi casi però i protagonisti vengono allontanati; nel nostro brano invece il movimento non è dovuto a costrizione.

³²⁸ WESTERMANN, *Genesis*, 724.

³²⁹ Cf. J.D.D. SKINNER, *A Critical and exegetical commentary on Genesis*, T&T Clark, Edimburgh 1980, 225.

Inteso quindi come «da oriente» il gesto può essere interpretato in modo lineare: ci si allontana dal luogo dove sorge il sole, dalla sorgente della luce. Neher legge in questo allontanarsi dall'oriente un «disorientarsi»³³⁰. La connotazione è negativa, poiché il movimento è di allontanamento da una vicinanza con una relazione, con una presenza, che è il fondamento, la sorgente della vita.

Nella storia dell'interpretazione si impone abbastanza celermente la lettura metaforica, negativa del sintagma *miqqedem*, come attesta il commento del Targum palestinese, codice Neofiti 1, che così comprende: «quando distolsero il loro cuore». D'altra parte, se Gen 1–11 ha una sua unità, «a oriente» c'era già un giardino (Gen 2,8) dove l'uomo era stato collocato da Dio con determinate responsabilità. E da là il cuore si era distolto in un movimento di separazione, di distanziamento dalla relazione.

Il testo comunque non obbliga a dare immediatamente una tonalità negativa all'espressione che dà avvio al racconto³³¹. Rimane aperta l'ipotesi che l'espressione *miqqedem* descriva semplicemente l'inizio del cammino di ogni gruppo di uomini che si mette in movimento³³². Con una certa dose di ironia, l'autore ci conduce però a guardare alla meta del loro andare; e una volta arrivati si comincerà a svelare il senso non più ingenuo del loro percorso.

Accettiamo quindi la traduzione «migrando da oriente» in quanto appunto si parla di un mettersi in movimento per arrivare alla meta descritta nella seconda parte del versetto.

³³⁰ NEHER, *L'esilio della Parola*, 111-113.

³³¹ Per tutte le culture l'«oriente» è il luogo da dove sorge il sole, punto di orientamento spaziale e punto di riferimento culturale per gli edifici sacri. Pensando però alla storia di Israele forse bisogna fare de-automazione. Le invasioni assire e babilonesi sono venute sempre da est (anche se ~~poi~~ concretamente si attuavano da settentrione cf. Is 43,6; Ger 1,13-15; Abramo in obbedienza al Signore si mette in cammino da est; la liberazione dall'Egitto è un movimento verso est; ma questo è anche per l'esilio, quando per l'appunto le tende sono state radicate. Al contrario il ritorno da Babilonia è da est. L'oriente è quindi ben impresso nelle vicende storiche e di fede di Israele. Il significato morale, oltre che geografico del movimento, va deciso caso per caso. L. ALONSO SCHOEKEL, *Manuale di poetica ebraica*, Queriniana, Brescia 1989, 202-205 ipotizza che tale espressione sia ellittica, ma la valutazione della figura richiede cautela e qui non pare necessaria. Tutti i lettori comunque sanno dare un nome a quell'«oriente».

³³² J.P. FOKKELMANN, *Genesis 11,1-9. The Tower of Babel*, in ID., *Narrative Art in Genesis, Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Van Gorcum, Assen – Amsterdam 1975, 44, dice che il verbo *nāsa* rimanda a un vagabondare come nomadi, senza una meta precisa dove fermarsi.

3.2. Arrivo in un luogo

Dopo un periodo non definito di migrazione, gli uomini arrivano in un luogo ampio, aperto, che sembra rispondere alle loro esigenze: una pianura nella regione di Sinar: *wayyimš^e’û biq’ā^h b’e’eres šin’ār*, «gli uomini capitarono in una pianura nella regione di Sinar».

La modalità con la quale vi giungono è descritta con il verbo *mš’*. Il «trovare» può essere frutto sia di ricerca animata da precisa intenzione, sia da casualità, risultato fortuito e inatteso. Indicativo della diversa valenza del termine è il racconto di Saul alla ricerca delle asine del padre (1Sam 9): all’inizio non le «trova» (v. 4[2x]); poi il suo domestico «si ritrova» (v. 8) in mano un quarto di siclo e mentre vanno alla città dell’uomo di Dio «incappano» (v. 11) in alcune fanciulle che li assicurano che subito «troveranno» (v. 13[2x]) il veggente; infatti lo incontrano e anche le asine vengono «ritrovate» (v. 20)³³³.

Da un lato quindi il trovare è conseguente a una intenzione, come quando nella battaglia del monte Gelboe gli arcieri dei Filistei prendono di mira proprio Saul per eliminarlo e «lo trovano» (1Sam 31,3): era lui l’obiettivo cercato, voluto. Dall’altro, il verbo può essere inteso come un «incappare»; come Giuseppe che ha notizie sui suoi fratelli da un uomo incontrato in campagna (Gen 37,15). In Gen 11,2 il verbo può denotare una ricerca programmata – e se degli uomini si mettono in cammino è perché qualcosa ricercano. Ma si può ragionevolmente mantenere anche il significato di «capitarono»³³⁴, anche perché sia la valle che il paese sono indeterminati.

La «pianura» è indicata dal lessema *biq’ah*, senza articolo. Il termine ha un uso limitato nel TM, al singolare e senza preposizioni³³⁵. Significa «fondovalle in piano», «valle pianeggiante»³³⁶. Anche il termine *’eres*³³⁷ è indeterminato. L’andare

³³³ Cf. S. WAGNER, *māšā’* in GLAT V, 234ss.

³³⁴ È anche il termine scelto nella versione CEI 2008.

³³⁵ Il lessema è attestato una volta in Ger 39,2 (come aggettivo) e quattro volte in Ezechiele, in due momenti significativi della vita del profeta nella regione di Babilonia: 3,22.23 al momento del racconto di vocazione; in 37,1.2, la grande visione delle ossa aride. ERODOTO, in *Storie*, 1.178.193, descrive Babilonia come «una grande pianura». In Ezechiele il termine ha l’articolo e il rimando è a Babilonia. D’altra parte, la pianura è antonimo del monte, luogo dove Dio abita. In Gen 11,2 comunque il termine rimane indeterminato.

³³⁶ Giustamente Snijders si chiede se esistono valli tra i monti nell’estesa pianura alluvionale di Babilonia: cf. L.A. SNIJDERS, *nāhār*, in GLAT V, 675. All’inizio del brano quindi il luogo rimane una valle; alla fine si potranno fare altre ipotesi. A. LACOCQUE, *The Captivity of Innocence. Babel and the Jahwist*, Cascade Books, Eugene Oregon 2010, 27-28, invece di «pianura», rende con «depressione»,

è quindi un movimento di ricerca non mirato, che conduce a una regione dal nome però rilevante: la pianura di *Sinar*.

Il termine è variamente interpretato: viene messo in relazione con i Sumeri, ma etimologicamente il legame sembra non reggere. Testi cuneiformi conoscono una regione chiamata *šanḫar*, in egiziano *sng̃r*; testi assiri più tardivi fanno menzione di una regione nei pressi dell'attuale Mosul detta *singar*³³⁸. Convenzionalmente si fa riferimento a quella parte di Mesopotamia là dove Tigri ed Eufrate scorrono parallelamente nella pianura. Il dato è stato poi compreso e utilizzato nella sua valenza negativa in testi più recenti del canone ebraico, come Dan 1,1-3, dove Sinar è la regione con al centro Babilonia:

L'anno terzo del regno di Ioiakīm, re di Giuda, Nabucodònosor, re di Babilonia, marciò su Gerusalemme e la cinse d'assedio. Il Signore diede Ioiakīm, re di Giuda, nelle sue mani, insieme con una parte degli arredi del tempio di Dio, ed egli li trasportò nel paese di Sinar, nel tempio del suo dio, e li depositò nel tesoro del tempio del suo dio.

In seguito Sinar e Babilonia sembrano essere diventati sinonimi, come testimonia anche Zac 5,11LXX. La grande pentola che contiene l'empietà nel TM viene portata nella terra di Sinar: «Mi rispose: “Vanno nella terra di Sinar, per costruirle una casa. Appena costruita, l'efa sarà posta sopra il suo piedistallo”». Nella traduzione greca di Zac 5,11 le due donne vanno nella terra di *Babilonia*.

In Gen 10 il termine Sinar è nella presentazione della discendenza dei figli di Cam e denota a una regione sulla quale insistono alcune città:

Etiopia generò Nimrod: costui cominciò a essere potente sulla terra. Egli era valente nella caccia davanti al Signore, perciò si dice: «Come Nimrod, valente cacciatore davanti al Signore». L'inizio del suo regno fu Babele, Uruc, Accad e Calne, nella

a voler sottolineare l'ironia del testo: al di là che Sinar abbia una connotazione negativa in quanto tale, è ridicolo che quelli che vogliono costruire una torre altissima si mettano a costruirla a partire dal fondo di una depressione.

³³⁷ Il termine ritorna altre 5 volte in Gen 11,1-9 (vv. 1.4.8.9[2x]) sempre con articolo e preceduto da *kôl*; nel nostro caso, la versione «nella regione di» è accettabile.

³³⁸ La regione di Mosul sarebbe da collocarsi sull'altipiano tra il Tigri e il fiume Habour, nella parte settentrionale della Mesopotamia. Sarebbe quindi Ninive a essere collocata in Sennaar. SOGGIN, *Genesi 1-11*, 177, invece ipotizza che il territorio in origine fosse chiamato Sumer, poi Sumer e Accad e infine Babilonia. Non è chiaro come Sumer e Shinar siano in relazione; anche se appare evidente la coincidenza del territorio. Rose propone che Sinnar fosse il nome usuale di Babilonia tra i popoli che abitavano a ovest dell'Eufrate nella seconda metà del secondo millennio a.C. quando Babilonia era sotto il dominio cassita (cf. ROSE, *Nochmals. Der Turmbau zu Babel*, 223). Una filologia più di stampo morale – come si è visto – rimanda a *na-ar* oppure *shen*, termini che rimandano allo scuotere o al mostrare i denti, gesti di furore e rabbia, interpretazione presente nei testi dei Padri della Chiesa (cf. per esempio Origene in *Contra Celsum* IV 21-22) e così Girolamo nel suo commento a Isaia).

regione di Sinar. Da quella terra si portò ad Assur e costruì Ninive, Recobòt Ir e Calach, e Resen tra Ninive e Calach; quella è la grande città (Gen 10,8-12).

Gen 10, 8-12 è considerato parte di una inserzione più estesa (10,8-19)³³⁹; lo stile infatti è descrittivo, molto diverso da quello puramente *catastale* degli altri versetti. I cinque versetti sembrano preannunciare una discendenza che sarà protagonista principale nella scena politica futura, e che si aggiunge a quella dei Filistei (10,14) e agli altri abitanti della regione di Canaan. A queste informazioni si affiancano quelle di Gen 9 sulla «dignità» di Cam in rapporto agli altri due fratelli e sul senso di ogni possibile intervento del primo nella vita politica o economica di Sem e di Jafet. Non sarà quindi neutrale se da quel seme da cui deriva una maledizione per Canaan, qualcuno avanzerà pretese espansionistiche o richieste di esosi tributi verso i discendenti del fratello Sem. Le notizie quindi di Gen 9,20ss. e di 10,8ss. influiscono sul lettore, sono per lui una precomprensione nel momento nel quale *si incrocia* la regione di Sinar³⁴⁰.

Sinar è nome non proprio neutro quindi, ma neppure radicalmente negativo, al momento, nel nostro racconto. L'abilità dell'autore sembra essere proprio quella di offrire progressivamente elementi che a poco a poco rivelano la loro vera identità.

3.3. Stabilizzazione

E in quella regione gli uomini *wayyēš'bu šām*, «vi si stabilirono»; là decidono di prendere dimora. A partire da quanto si dice in Gen 4, si potrebbe pensare che qui siamo di fronte alla decisione di chiudere con una vita nomade e di diventare sedentari passando a una civiltà urbana, ma al momento non viene dato volto alla modalità dello stabilirsi. A mantenere una posizione neutra, al momento, può essere d'aiuto ricordare come anche la vicenda di Abramo prende avvio dall'oriente. Per descrivere l'arrivo nella regione di Carran di suo padre, Terach, è impiegata la medesima espressione: *wayyēš'bu šam* (11,31)³⁴¹.

³³⁹ Cf. WESTERMANN, *Genesis*, 686ss.; GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 165ss.

³⁴⁰ Immaginando un lettore postesilico, termini come «Babele» o «Calne» (cf. Am 6,2) hanno un rimando ben preciso a momenti diversi, e non propriamente felici, della storia di Israele.

³⁴¹ La meta di Terach è in realtà la terra di Canaan (Gen 11,31); lo stabilirsi a Carran porta WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 174 a definire «paralizzata» la famiglia di Terach. Sarà Abramo poi a partire verso un paese indeterminato (12,1). Una migrazione crea nei protagonisti nuove strutture e nuovi costumi ed una forte coscienza collettiva, che si esprime tra l'altro, nel desiderio di distinguersi dai popoli circostanti: cf. SOGGIN, *Genesi 1–11*, 171. Sono tutti elementi ben presenti nel nostro testo..

L'interpretazione giudaica sottolinea invece in più modi un'intenzionalità negativa soggiacente al peregrinare. TgNeof dice che «gli uomini separarono il loro cuore dal Signore e trovarono una pianura nel paese di Babel e vi dimorarono». Anche l'interpretazione midrashica è negativa. Dice Rabbi Isaac che dovunque si trovi il termine *yashabh* lì Satana sta giocando le sue carte³⁴². In questo installarsi c'è la radice della colpa degli uomini, non nominati direttamente. Il Talmud chiama la valle di Sinar «valle del mondo» e una interpretazione suggerisce che lì erano stati ammassati i corpi dei morti nel diluvio³⁴³.

L'avverbio *šām*, «là», con cui si chiude la frase, è l'annuncio di un luogo che poco a poco prenderà forma nel racconto, fino a diventarne quasi un perno³⁴⁴.

In conclusione, il v. 2 può essere accolto nel suo senso letterale, senza sfumature negative o positive. Si riferisce all'andare dei popoli, sempre alla ricerca di un luogo dove stabilirsi e stabilizzarsi. Per tutti la meta è prendere dimora in una terra che sia ospitale, fertile e pacifica. Dal tipo di progetto che gli uomini decidono di realizzare si comincerà a capire quali siano le loro vere intenzioni, le paure e i desideri che li abitano. Non necessariamente dunque la meta è il luogo del peccato, del male, della falsa religione, dell'autoesaltazione³⁴⁵.

4. Concretizzazione del progetto degli uomini (vv. 3-4)

I vv. 3-4 formano un'unità. Presentano infatti il discorso programmatico degli uomini e sono entrambi introdotti dalla forma verbale *wayyō' m'ērû*, «dissero», e dalla particella *habâ*, «orsù». Il sintagma *'iš 'el-rê'êhû* è usato per esprimere il pronome personale riflessivo³⁴⁶ e può essere ben accettata la traduzione: «[Si dissero] l'un l'altro». Differiscono invece per ricchezza di sonorità: il v. 3 contiene un numero

³⁴² THE MIDRASH RABBAH, vol 1, *Genèse Rabba* (Parashah 38), 389.

³⁴³ BEREŠIT RABBĀ, XXXVIII,7.

³⁴⁴ L'avverbio *šām* infatti in certo qual modo qui scompare per riapparire poi ai vv. 7 (*šām*), 8 (*miššām*), 9 (*šām- miššām*).

³⁴⁵ Se la scelta sarà buona e di benedizione, allora «fabbricheranno case e le abiteranno, planteranno vigne e ne mangeranno il frutto» (Is 65,21; cf. Ez 28,26; 37,25); il paese si trasformerà in una grande pianura, e al centro tranquilla e sicura si eleva sovrana Gerusalemme (cf. Zac 14,10-11).

³⁴⁶ Cf. JOÜON – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §147. Si vedano anche Gen 43,33; Es 33,11; 2Re 7,3.

straordinario di giochi di suoni e parole intorno alle consonanti *l-b-n*; meno ricco il v. 4, che si conclude con *kōl-hā'āreš*, sintagma che fa da inclusione con il v. 1³⁴⁷.

Interessante poi il modo con il quale procede la pianificazione del progetto: per prima cosa, gli uomini decidono di fare qualcosa per il quale siamo invitati a supporre che siano abili (v. 3); poi viene comunicato in quale modo il materiale prodotto sarà utilizzato (v. 4). Verrebbe naturale pensare a un itinerario inverso: solitamente è l'insorgere di un problema o di un desiderio a dare avvio a un processo di elaborazione per trovare la soluzione più adeguata, al quale segue la verifica delle risorse. Qui invece il procedimento è capovolto: prima abbiamo l'annuncio di ciò che gli uomini sono in grado di produrre, poi al v. 4 troviamo il progetto complessivo, ossia la città e la torre. Forse è un modo per suggerire una certa ironia: gli uomini sono capaci solo di fare mattoni, immagine della loro forza, capacità e possibilità³⁴⁸.

4.1 «Come»: gli strumenti per realizzare il progetto (v. 3)

Il v. 3 è aperto dalla formula introduttiva: *wayyō'mē'rū 'iš 'el-rē'ēhū* «si dissero l'un l'altro». È la prima volta che nel TM appare il verbo «dire», alla terza persona plurale: gli uomini si mettono a parlare. Il sintagma in alcuni casi rimanda a un clima affabile, di confidenza, sia che si tratti di un dialogo tra Dio e uomo (cf. Es 33,11) o della condivisione tra persone, dove ognuno comunica le proprie valutazioni nella speranza di una più profonda comprensione degli avvenimenti, specie quando questi, a prima vista, lasciano perplessi (cf. 1Sam 10,11)³⁴⁹.

³⁴⁷ Nel v. 1 detto sintagma ha valore metonimico (indica «gli uomini»), nel v. 4 invece ha un significato geografico, infatti si parla di *'al-pē'nē kol-hā'āreš*.

³⁴⁸ WESTERMANN, *Genesis*, 725 interpreta ulteriormente: poiché non hanno trovato quello che cercavano, gli uomini decidono di costruire una città e una torre. Amos è radicale nel denunciare l'illusorio affidamento dell'uomo alla propria abilità e vigore (2,14-16). Sap 13,13 è di una raffinata ironia: «Quanto avanza ancora, buono proprio a nulla, legno contorto e pieno di nodi, lo prende e lo scolpisce per occupare il tempo libero; con l'abilità dei momenti di riposo gli dà una forma, lo fa simile a un'immagine umana».

³⁴⁹ La frase esprime anche un confronto critico, come quando i marinai si interrogano sulla ragione di tanto infuriare del mare (Gn 1,7) o quando gli abitanti di Ofra investigano per sapere chi abbia demolito l'altare a Baal e fatto a pezzi il palo sacro (Gdc 6,29). Il *Midrash Tanhuma* interpreta *wayyō'mē'rū 'iš 'el-rē'ēhū* in questo modo: «e cioè [Mishraim] a Cush, Cush a Put e Put a Canaan: “Venite facciamoci mattoni” e questo è l'inizio del peccato; anche Dio darà inizio alla sua azione che condurrà alla sentenza dicendo “Venite, hābāh” usando le loro parole per confonderle [sono le quattro nazioni nominate come figli di Cam (Gen 10,6); esse furono le prime a ribellarsi a Dio dando inizio alla costruzione della Torre di Babele], e perciò in futuro saranno tolte dal mondo»: MIDRASH TANHUMA *Noah* 18, 74-75.

Si tratta di una frase idiomatica, però la sua presenza annuncia che l'umanità inizia a raccontarsi, a confrontarsi e a condividere i progetti; e ciò tra individui che, almeno apparentemente, non sono estranei tra loro. Il momento è estremamente importante: finora abbiamo visto l'uomo e la donna scaricare la responsabilità l'uno sull'altra (Gen 3,12-13); è seguito il parlare muto di Caino con il fratello Abele (4,8); quindi il canto di esaltazione della vendetta e del delirio di onnipotenza di Lamech (4,23-24). E non molto di buono, infine, è sembrato emergere dalla «conversazione» tra Noè e Sem, Cam e Jafet (9,23-27). Tutti dialoghi in negativo.

È doveroso quindi interrogarsi sul soggetto del sintagma, su coloro che si stanno esortando reciprocamente ('îš 'el-rê'êhû) a lavorare: sono tutti associati a pari titolo al progetto, oppure c'è una grande massa nella quale si trovano rappresentanti qualificati che si fanno premurosamente carico di rimotivare qualcun altro alla bellezza e al fascino del progetto?

Vediamo come il contenuto del comunicare diventa illuminante per comprendere i possibili protagonisti del dialogo.

a. La prima parola pronunciata è *habâ*, un imperativo che ha funzione di interiezione nel nostro discorso³⁵⁰, una esortazione a farsi coraggio, a partire con slancio. La radice *yhb* significa «dare» e nel TM è utilizzata solo all'imperativo m.s. *qal*. Possiamo dire che siamo davanti a un'azione ridotta alla sola forma dell'imperativo³⁵¹: il discorrere degli uomini si configura come un pretendere³⁵². Ciò diventa molto importante nell'interpretazione perché tutto quanto segue viene messo «sotto il segno dell'avere», come ben sottolinea Neher³⁵³.

³⁵⁰ Cf. JOÜON – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, §§ 349-352. Su 12 ricorrenze del lessema nel TM, 3 si trovano in Gen 11 e solo in 11,7 con soggetto Dio.

³⁵¹ Il termine è utilizzato per esempio da Giacobbe (Gn 29,21) quando il patriarca chiede a Labano la sposa a cui ha diritto, e da Rachele (Gn 30,1) quando pretende dei figli da Giacobbe.

³⁵² Alla maniera della sanguisuga (Pr 30,15) che ha due figlie: *hab hab*, cioè «Dammi! Dammi!».

³⁵³ Neher titola nel paragrafo «Sotto il segno dell'avere» così scrive: «Nel mondo di Babele c'è come un'asfissia della parola, perché i vocaboli vi si scambiano indifferentemente, simili gli uni agli altri, come monete valutate per il loro peso e non per la loro qualità. [...] La parola-cosa di Babele è totalmente sotto il segno dell'avere: è quanto gli uomini di Babele intendono sottolineare fin dal primo vocabolo che esce dalla loro bocca: *habâ* (v. 3), termine della possessione e dell'avere che ripeteranno al v. 4, parola che serve da chiave alle operazioni fondamentali segnalate in questi due versetti e che costituiscono il contenuto originale e irreversibile della generazione di Babele alla storia dell'umanità: la conversione della natura all'artificio (v. 3: la pietra bruta è trasformata in mattone e l'argilla naturale in malta) e la fondazione della società concentrazionaria (v. 4: la città e la torre, chiuse su se stesse). [...] Nell'universo delle cose concentrazionarie, l'uomo non parla più perché ogni sua parola è parlata per lui, prima di lui, attorno a lui»: NEHER, *L'esilio della parola*, 116.

b. Segue il contenuto dell'imperativo, il che cosa si deve fare: *nilb^enê l^ebānîm*, «mettiamoci a far mattoni», e *w^enîsr^epāh lîsrēpāh*, «cuociamoli al fuoco». Fare mattoni e cuocerli corrispondono a due momenti distinti: probabilmente si trova qui un'eco dell'uso edilizio dei babilonesi, i quali per l'interno delle loro costruzioni utilizzavano mattoni essiccati al sole, mentre il rivestimento esterno – che funzionava sia da protezione che da abbellimento – era costituito da mattoni cotti al fuoco. È una tecnica molto antica, inventata in Babilonia durante il quarto millennio e poi esportata³⁵⁴. Anche nel poema babilonese della creazione *Enuma elish*³⁵⁵ si parla della costruzione di Babilonia, fatta di mattoni, e del lavoro degli Anunnaki – probabilmente servitori di Anu, dio supremo sumero – raffigurati con i loro canestri sulle spalle; costoro per un anno fecero mattoni e poi si misero a costruire la Esagila che sfidasse l'Oceano.

c. La seconda parte del v. 3 aggiunge infatti la modalità d'uso del prodotto: *watt^ehî lāhem hall^ebēnâ l^eāben w^ehaḥēmār hāyā^h lāhem laḥōmer*, «a loro il mattone fece da pietra e il bitume per loro fece da malta». Questa immagine ci informa anzitutto sul punto di vista di colui che scrive. I profeti infatti ricordano – e denunciano – che a Gerusalemme e a Samaria le case dei ceti abbienti erano di «pietra squadrata» (Am 5,11; Zacc 5,4). È quindi verosimile che chi parla faccia riferimento all'ambito palestinese. Allo stesso modo, parlando di bitume, è usato il termine ebraico *ḥēmār* e non quello accadico *kōpēr*³⁵⁶, come invece in Gen 6,14.

Il racconto nondimeno sembra dire che questa innovativa tecnica di costruzione consente ai lavoratori nella piana di Sinar di non dover più dipendere da montagne di granito e da cave di pietra. Però, questo far sì che il mattone svolga la funzione della pietra, che il bitume svolga la funzione della malta, rientra in una tecnica non esente

³⁵⁴ Cf. W. von SODEN, *The Ancient Orient. An Introduction to the Study of the Ancient Near East*, trans. D. Schley, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1994 [1985], 112-113. Il riferimento al materiale da costruzione sarebbe un indizio per considerare il brano come una rilettura del racconto di Babele al tempo di Nabucodonosor II: cf. J. VICARI, *La Torre di Babele*, 15.

³⁵⁵ *Enuma Elish* VI,57-63; ANET 68-69.

³⁵⁶ L'indizio corrobora l'ipotesi che l'ambito di composizione del racconto sia palestinese, più che babilonese. Anche Uehlinger nota che le indicazioni circa i mattoni e il bitume non sono precise sul piano tecnico; sembrano apprese per sentito dire. In questo modo, l'autore del brano potrebbe aver voluto sottolineare una certa imprecisione e genericità nelle stesse parole degli uomini: cf. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»*, 360-371.

da equivoci perché ciò che viene costruito non è imperituro³⁵⁷. Tutta l'abilità tecnica dell'uomo è messa a servizio di un «ripiego». Inoltre, il prendere la polvere della terra e farne mattoni è un gesto che può essere interpretato come parodia dell'attività divina³⁵⁸.

In una società dove si usa il mattone come fosse pietra e il bitume come fosse malta potrebbe insorgere una certa confusione. Un simile programma, prima che edilizio, è politico ed economico, e non si colloca propriamente sulla linea della solidarietà. Il contesto biblico infatti invita a mettere in relazione Gen 11,3 con Es 1,14: «Resero loro amara la vita mediante una dura schiavitù, costringendoli a preparare l'argilla e a fabbricare mattoni, e ad ogni sorta di lavoro nei campi; a tutti questi lavori li obbligarono con durezza». Questi sono gli unici passi del TM dove i termini «mattoni» e «bitume» ricorrono assieme. Inoltre, anche il proclama del Faraone è introdotto da *habâ* («Su, interveniamo, perché il popolo non cresca»: Es 1,10)³⁵⁹ e ha assonanza con le espressioni dei costruttori di Babele («Su facciamo [...] su costruiamo»). L'autore di Es 1,14 in questo modo dimostra che l'*hybris* degli egiziani non è per nulla inferiore a quello della generazione della torre³⁶⁰.

P. Gisel va oltre e afferma:

L'uomo creò un universo di mattoni, un universo in cui tutto si può aggiustare. E il Midrash giudaico è di una sorprendente perspicacia quando informa che a Babele,

³⁵⁷ Cassuto sostiene che è ironico fare mattoni, perché si rovinano facilmente, Cf. CASSUTO, A *Commentary*, 241. Per contro, il costruire in pietra richiama Is 9,9, espressione dell'arroganza degli Efraimiti e degli abitanti di Samaria: «I mattoni sono caduti, ricostruiremo in pietra». Anche la denuncia di Abacuc è rivolta a coloro che hanno fatto grandi progetti economici e politici per acquistare fama: «Ed ecco la pietra infatti griderà dalla parete e la trave risponderà dal tavolato» (Ab 2,11). Da non scordare poi che gli unici pozzi di bitume che si incontrano nel racconto biblico sono quelli nella valle di Siddim (Gen 14,10).

³⁵⁸ C'è assonanza con l'episodio di Geremia nella bottega del vasaio: l'artigiano plasma e riplasma la «creta» (Ger 18,4; il sostantivo utilizzato è *hōmer* come in Gen 11,3). L'immagine dovrebbe richiamare l'agire di Dio verso gli uomini, ma è una parola che non plasma il cuore degli Israeliti perché diranno: «È inutile, noi vogliamo seguire i nostri progetti, ognuno di noi caparbiamente secondo il suo cuore malvagio» (Ger 18,12).

³⁵⁹ La riflessione del faraone su come risolvere il problema del numero degli Israeliti viene descritta come un'opera di abilità *nithakmâ*, un progetto di presunta sapienza e competenza (Es 1,10).

³⁶⁰ Cf. C. BERNER, *The Egyptian Bondage and Solomon's Forced. Literary Connections between Exodus 1–15 and 1Kings 1–12?*, in B.T. DOZEMAN – RÖMER T. – SCHMID K. (edd.), *Pentateuch, Hexateuch or Enneateuch: Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Society of biblical Literature, Atlanta (GA) 2001, 221. Gaylord afferma che in 3Bar le città-deposito di Es 1,11 sono intese come torri: cf. H.J. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, Doubleday & Company, Garden City (NY) 1983, 659.

allorché un uomo cadeva dalle impalcature della costruzione, nessuno se ne preoccupava, ma la rottura di un mattone provocava lutti e pianti³⁶¹.

In Gen 11,3 non sono solo i mattoni a svolgere un ruolo di seducente soluzione ai programmi edilizi: anche le parole sono ben soppesate. Non a caso, questo versetto, dal punto di vista della fonetica, è il più curato di tutto il racconto; sono parole accattivanti, hanno una musicalità che si fissa facilmente nell'orecchio, nella mente e poi anche nel cuore di chi le ascolta. Si gioca tra *nilb^enê l^ebānîm* («mettiamoci a far mattoni») e *w^enîsr^epāh lîsrēpāh* («cuociamoli al fuoco»); e poi ancora tra *l^eben – l^ebēnāh* («pietra» – «mattone») e *homer – hemar* («malta» – «bitume»)³⁶².

Non solo. Alla fine al v. 7 le consonanti *l-b-n* serviranno a descrivere l'azione di Dio che scende a “reimpastare” la lingua: il termine usato sarà *nāb^elāh*, «confusione»³⁶³.

Per il momento evidenziamo come le osservazioni di tipo letterario e fonetico non siano estranee al contenuto, anzi facciano parte integrante del cammino di questa umanità³⁶⁴. Il gioco delle consonanti ripetute trasforma le parole in un ritornello accattivante, che può stare sulla bocca di tutti e venir condiviso. Le parole possono poi diventare dei proclami ai quali aderire anche solo per epidermica complicità. Sono parole che non generano comunicazione, confronto, ma pretendono e producono comunque adesione.

Il modo con cui lo scrittore racconta, porta a ipotizzare che il progetto degli uomini di Sinar sia qualcosa di demagogico: se ne parla al plurale, ma non è un «noi»

³⁶¹ P. Gisel., *Babel*, «Lumière et Vie» 281(2009) 7. Nel paragrafo «Immortalità del mattone: l'arte e l'artificio»: così prosegue A. Neher: «Il lavoro silenzioso ed efficace del mattone, la presenza immobile dell'opera d'arte nelle dimensioni del suo tempo e del suo spazio, esercitano sull'uomo una specie di tentazione, invitandolo a diventare simile a questa cosa dalle armonie perfette e apparentemente indistruttibili». E circa il lutto per la rottura di un solo mattone ricorda che «di fronte alla morte di un uomo si può aggiornare la seduta e procedere oltre. Ma la morte di un mattone non ha seguito: di fronte ad essa non si può che piangere e portare il lutto immortale di un disordine irreparabile»: NEHER, *L'esilio della parola*, 118.

³⁶² Il gioco fonetico funziona in assiro: *labanu libittu*. Come già abbiamo osservato, proprio questa raffinatezza rende difficile pensare a un'origine babilonese del racconto; troppi elementi giocano un ruolo incerto. Più facile invece pensare a una origine tra i rimpatriati in epoca postesilica: così UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»*, 345s. Cf. note 254 e 356 del presente lavoro.

³⁶³ Dalla radice *bll*. Queste consonanti formano il sostantivo *n^ebēlāh*, «infamia» (cf. Gdc 20,6; 1Sam 25,25; Ez 4,14). Lo stesso verbo *bll* sarà ripreso in Gen 11,9, mentre al v. 8 sarà impiegato *libnōt*. A conferma della accuratezza del testo.

³⁶⁴ J.L. SKA introducendo alle regole dell'interpretazione del testo biblico, cita il titolo di un'opera lirica di A. Salieri: «Prima la musica, poi le parole»: *Il cantiere del Pentateuco.2. Aspetti letterari e teologici*, 28-31.

collettivo. Se, tra l'altro, prima viene la proposta di fare mattoni e poi segue la finalità per la quale vengono cotti al fuoco, una domanda su chi parla in questo modo va tenuta aperta; anzi attende risposta dal lettore.

Vediamo allora le costruzioni che fioriscono da tanta abilità, e la loro funzione.

4.2. «Cosa» fare e l'obiettivo da raggiungere (v. 4)

Il versetto si apre con il sintagma *wayyô'mêrû*, «dissero». Manca un soggetto esplicito, ma va da sé che, dopo quanto visto nei primi tre versetti, non possiamo più considerare l'avanzare del discorso come un semplice conversare. Il progetto assume una connotazione sempre più politica ed economica, e suppone qualcuno che abbia il potere di deliberare. I mattoni non fanno più semplicemente da pietra, ma diventano una «città», una «torre», di un «nome» imperituro; le *cose di prima* e le *cose di adesso* non sono più le stesse. Passando dal cuocere mattoni a progettare una città, il lettore viene quindi invitato a meglio qualificare i protagonisti di tali discorsi: chi parla e chi ascolta. In questa prospettiva la ripetizione di **habâ** conferma il tono propagandistico delle proposte a seguire, e allo stesso tempo evidenzia che questi discorsi si nutrono di un consenso diffuso. Non esiste opposizione a tale ipotesi di umanità.

Il progetto è descritto nelle sue fasi: l'obiettivo della produzione dei mattoni e della malta è la costruzione di una «città», con una «torre» la cui «cima arrivi al cielo», allo scopo ultimo di farsi un nome e così non disperdersi sulla faccia della terra³⁶⁵. Analizziamo uno ad uno i singoli elementi.

4.2.1. «Costruiamoci una città»

Il gioco di parole rispetto al versetto precedente è limitato, ma sottile: *nilb^enāh l^ebēnîm*, «impastiamo mattoni», si diceva al v. 3, ora si decide di *nibneh-lānû 'îr*, «costruiamo a noi una città»: con le stesse consonanti *l-b-n* si passa dalla pasta dei mattoni al progetto della città. Ora, più che il rumore di chi lavora, è l'annuncio solenne a prendere il sopravvento, diventando esso stesso slogan propagandistico. La prima realtà da costruire è una città.

³⁶⁵ Anche l'accentazione nel TM suddivide il versetto in tre parti: la città e la torre (v. 4a) / per farci un nome (v. 4b) / per non essere dispersi (v. 4c). Tra le parole «città» e «torre» è apposto un accento di breve pausa (*r^ebia*).

La costruzione di una città rivestiva anzitutto un valore politico: nell'antichità, quando un re o il potente di turno conquistava un territorio, dopo averlo sottomesso militarmente e stabilizzato economicamente, a testimonianza e memoria perenne della sua grandezza, edificava una capitale o abbelliva l'esistente. Pensiamo alle città di Alessandria (ne sono state contate fino a settanta) o di Antiochia, a Seleucia, alle diverse Cesarea, a Tolemaide e a Tiberiade, a Costantinopoli ecc.³⁶⁶. L'edificazione di una città era il risultato di un processo di conquista, di dominio su un gruppo, su un popolo, su una nazione con le sue famiglie; tra l'altro, ciò comportava l'imposizione di una lingua ufficiale, amministrativa e commerciale: quella del potere di turno³⁶⁷.

Il piano regolatore prevedeva che all'interno della cerchia muraria trovassero posto gli edifici pubblici, con grandi silos e magazzini per la conservazione dei prodotti agricoli e la custodia dei prodotti artigianali, come l'avorio lavorato. L'area invece destinata a zona residenziale era in genere ridotta e riservata a funzionari³⁶⁸. La costruzione di una città non era quindi un gesto *neutrale*, ma piuttosto il sigillo di un progetto, non propriamente liberante per coloro che la dovevano costruire. Se tutti partecipavano alla costruzione, l'opera finale non era *per tutti*, allo stesso modo. La pianta urbana suggeriva invece una residenza, destinata a garantire e proteggere la vita di chi gestiva il potere.

Anche il contesto biblico più prossimo a Gen 11 conferma la colorazione in negativo del progetto urbano. Infatti, Gen 4,17 racconta la costruzione della prima città per opera di Caino e ad essa dà il nome del figlio³⁶⁹. In 10,12 invece la «grande

³⁶⁶ Si può pensare similmente allo Stato della «Birmania», oggi chiamato «Myanmar», o a «Stalingrado», che divenne «Leningrado», poi «Pietroburgo» e infine «San Pietroburgo». Cf. R. DOLCE – A. PELLITTERI (a cura), *Città nel vicino Oriente e nel Mediterraneo. Linee di storia e simboli dall'antichità ad oggi*, Palermo Flaccovio 2011; L. MAZZINGHI, *Abitare la città. Uno sguardo biblico*, Qiqajon, Magnano (BL) 2015; M. LIVERANI, *Immaginare Babele. Due secoli di studi sulla città orientale antica*, Laterza, Roma Bari 2013.

³⁶⁷ Nel mondo antico la costruzione di una città era connessa con il «sacrificio di fondazione», in onore della divinità alla quale la città era edificata, e sotto la cui protezione veniva posta. La Bibbia documenta una tale pratica in due passi: Gs 6,26 e 1Re 16,34. Nel contesto di Gen 11 la cosa non compare, ma il lettore conosce tale usanza.

³⁶⁸ Un esempio di tale piano regolatore si trova ad Arad e risale agli inizi del secondo millennio, tant'è che il sito è pubblicizzato come la «prima metropoli dell'umanità». Alcuni fanno risalire un tale schema urbanistico ancora più indietro; WALTON, *Genesis*, 372, rimonta addirittura alla fine del quarto millennio a.C.

³⁶⁹ Cf. AMOS, *The Book of Genesis*, 59-60. Per quanto riguarda l'identificazione del costruttore della città (se Caino o piuttosto suo figlio Enok) e del nome della città, cf. F. GIUNTOLI, *Genesi 1-11*, 116-117.

città» appare come il punto di arrivo del progressivo costituirsi di centri di potere nell'area tra i due fiumi³⁷⁰. L'espressione «costruire una città» in 11,4 porta quindi con sé anche l'eco delle precedenti affermazioni.

D'altro canto, lo sguardo del lettore sull'esperienza della città è segnato anche da una comprensione positiva³⁷¹. La città infatti è esperienza che rimanda a un progetto di convivenza e di lavoro, a uno spazio di incontro e di confronto, a una amministrazione strutturata della giustizia. Costruire una città significa dare senso e valore a uno spazio, organizzare la vita di ognuno e di tutti; nella città ogni cosa parla di uno progetto di convivenza, di un obiettivo, di un orizzonte di significato³⁷².

Va rilevato, per esempio, che il Codice deuteronomico (Dt 12–26) presuppone una vita prevalentemente urbana, che si svolge «entro le tue porte»³⁷³. Una vita che deve essere esemplare nell'amministrazione e in particolare nella custodia dei diritti di tutti coloro che diritti non hanno³⁷⁴. Le città fanno parte del dono – con case, cisterne, vigne ed oliveti – che Dio dà in dote al suo popolo al momento dell'ingresso nella terra della promessa (Dt 6,10).

Pure Dio è andato a scegliersi una città, sul terreno da lui reso il migliore, dove ha messo a dimora le viti più preziose, le più genuine (cf. Is 5,1-2; Ger 2,21). In seguito, l'ha abbellita di ogni possibile gioiello e veste (Ez 16,8-14) rendendola pietra scelta, angolare e preziosa (Is 28,16), il giardino più bello in mezzo a tutte le altre città circostanti, vicine e lontane (Is 51,3).

³⁷⁰ Cf. S. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesi 4:1–12:9*, LUMEN, Buenos Aires 1997, 335-336.

³⁷¹ L'immagine della città è plurivalente nella Bibbia: s'incontra, ad esempio uno sguardo negativo su Sodoma e Gomorra (Gen 19), Pitom e Ramses (Es 1,11), Gerico e Ai (Gs 6,8). I toni cambiano quando si passa a Gerusalemme, sia pure con i dovuti distinguo: cf. J.L. SKA, *Una città e una torre (Gen 11,1-9)*, in ID., *Libro sigillato libro aperto*, 255.

³⁷² Il concetto antico di città, quale luogo cosmico capace di inserire il vivere quotidiano nella stabilità del tempo divino, come pure il senso attuale dell'abitare la città, influiscono sulla nostra comprensione del brano di Babele. Cf. PETROSINO, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, 47; CAPPELLETTI, *Genesi*, 187; R. KOOLHAAS, *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, Quodlibet, Macerata 2006, 30-34.

³⁷³ In Dt 12–26 l'espressione «nella tua terra» ritorna 3 volte (15,5.7; 24,14), mentre «entro le tue porte» 13 volte (12,12.18.21; 14,21.27.28.29; 16,11.14; 17,8; 24,14; 26,12).

³⁷⁴ Dt 24,24 dice: «non defrauderai il salariato povero e bisognoso, sia egli uno dei tuoi fratelli o uno dei forestieri che stanno nella tua terra, nelle tue città». Cf. P. BOVATI, *Parole di Libertà. Il messaggio biblico della salvezza*, Dehoniane, Bologna 2012, 93-112, e il paragrafo «La legislazione deuteronomica e la carta internazionale dei Diritti umani»: S. PAGANINI, *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2011, 482-484.

Non bisogna quindi associare all'immagine della città una accezione immediatamente negativa³⁷⁵. Va tenuto presente che Israele fu liberato dal peso di costruire le città-deposito per il faraone per andare a ricevere in eredità città grandi e belle. Ogni residenza umana diventa quindi un dono di cui rendere conto, un luogo da abitare con responsabilità. E certamente può diventare ambigua e magari distruttiva, mortale: sono abbondantissime le denunce profetiche di una convivenza che è a uso e consumo dei commerci dei potenti. In Gen 11 questo elemento si intuisce nella preposizione *lānû*: la misura della città non è più il dono ma i costruttori stessi³⁷⁶. Non c'è nessuno a cui rendere conto del progetto e così la città diventa qualcosa che è «*per noi*», non è più dono di Dio, ma appartiene agli uomini. Scordando una parola che ci si era accordato di ricordare: «Guàrdati dunque dal dire nel tuo cuore: “La mia forza e la potenza della mia mano mi hanno acquistato queste ricchezze”» (Dt 8,17)³⁷⁷. Il sintagma *lānû* appare oltremodo decisivo nel racconto.

4.2.2. «Una torre»

Il racconto evidenzia la presenza nella città di un elemento che la caratterizza in modo particolare: *ûmigdāl werō'sô baššāmayim*, «una torre la cui cima sia nel cielo». Due gli aspetti da tener presenti.

Anzitutto il legame tra *la città e la torre*. Il racconto parla di una città alla quale è collegata una torre, e nel nostro versetto i due elementi sono strettamente congiunti secondo l'ordine dichiarato; anche grammaticalmente non sono separabili³⁷⁸.

³⁷⁵ Tenendo sempre presente l'impegno della deautomazione, anche oggi si può essere sedotti dalla nostalgia dell'ambiente di un tempo, più vicino al vangelo di quanto non sia la civiltà «urbana» in cui ci troviamo a vivere e che ci pone difficoltà: cf. A. BONDOLFI – M. MARIANI (a cura), *Dio uomini e città*, Dehoniane, Bologna 2015. Coscienti che il concetto di *polis* è analogico, non dobbiamo dimenticare che Gesù stesso si trasferì dalla «città» di Nazaret (Mt 2,23) alla «città» di Cafarno (Mt 4,12; Lc 4,31). «Cittadino» è il mandato missionario per i 72 discepoli (Lc 10,1; cf. Mt 10,11-15; 23,34), per Paolo, Barnaba, Sila e Timoteo (At 15,36; 16,4). E se Strabone raccontava nella sua *Geografia* (Libro XIV, 5,2) che al mercato degli schiavi di Delo si arrivava a trattare fino a diecimila individui al giorno, a maggior ragione l'annuncio evangelico doveva essere cittadino.

³⁷⁶ Come vedremo, la preposizione *lānû* ha un ruolo centrale nella descrizione del progetto di umanizzazione. Al momento prendiamo in considerazione il secondo degli elementi che contribuiscono, dopo la città, ad arrivare al cuore del progetto, cioè la torre. Il cuore invece ci pare venga formulato nel momento in cui si dichiara lo scopo principale della ricerca e cioè il «farsi un nome»; lì analizzeremo la preposizione.

³⁷⁷ La stessa dinamica presente nel giardino di Gen 2–3, dove tutti i frutti degli alberi sono disposizione della coppia, ma di uno non si mangia, a ricordare che tutti sono dono e non proprietà.

³⁷⁸ Tutti i commentatori affermano che la torre appartiene alla città. «Non si può separare la torre dalla città, i due elementi non sono scindibili»: CASSUTO, *A Commentary*, 237; «città e torre

In realtà, fin da subito nella storia dell'interpretazione, si è imposta una lettura che descriveva una torre, progettata con il solo obiettivo di raggiungere il cielo, e la «città», alla quale la torre appartiene, di conseguenza è diventata secondaria, comunque relativa³⁷⁹. Tuttavia, la torre non è il primo aspetto né il più importante³⁸⁰. A nostro avviso, la resa migliore del testo, in italiano, è «una città con una torre e la sua cima sia nel cielo».

Questo *ordine* propone di fissare l'attenzione sulla torre a partire dal centro urbano a cui è collegata. Un centro circondato da una cinta di mura dentro alla quale – come documenta l'archeologia – si trovavano i palazzi del potere, i templi principali e dove erano custoditi i simboli religiosi che rendevano ragione del potere³⁸¹. La città così configurata, quindi, con il suo progetto di convivenza e di amministrazione della giustizia, si trasforma in un centro politico e religioso³⁸². Nel prologo del suo Codice, Hammurapi dichiara di essere stato chiamato da Anu e Bel per imporre la giustizia, illuminare il paese e assicurare il benessere dell'umanità. In Mesopotamia è il re infatti a garantire la stabilità dell'ordine sociale nello stato, grazie alla sua relazione esclusiva con il divino³⁸³. Una simile ideologia regale, che si sostanzia nell'unione tra palazzo e tempio, porta a costruire la città a immagine del suo sovrano, fin dal nome. Quando questo accade, la città a immagine

costituiscono probabilmente una endiadi»: WENHAM, *Genesis*, 239; idea ripresa da E.A. SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation and Notes*, Doubleday, Garden City (NY) 1964, 75. Per TOWNER, *Genesis*, 112 «torre» è l'obelisco, il totem dell'ossessione dell'autonomia. D. KELLERMAN, *midāl*, in *GLAT* IV, 907, afferma che, data la complessità della storia redazionale del brano, non vale argomentare se nella parola *ūmidāl* siamo in presenza di un *waw augmentativum* (da rendere: «e soprattutto»). Più probabilmente, continua, si tratta della torre del tempio tipica della civiltà urbana sumero-babilonese, la ziggurat.

³⁷⁹ Nota giustamente WESTERMANN, *Genesis*, 727ss., che al v. 8 sarà citata solo la «città». Inoltre, le parole «torre» e «città» sono indeterminate nel v. 3, mentre compaiono con l'articolo nel v. 5: quando entrerà in scena Dio, città e torre non saranno più qualcosa di impreciso.

³⁸⁰ Forse era inevitabile che la torre facesse ombra con la sua altezza a qualsiasi altro elemento del racconto. Anche questo è un caso dove è necessario l'esercizio di de-automazione.

³⁸¹ La funzione della città non era inoltre propriamente difensiva, ma celebrativa: cf. J.L. SKA, *Come leggere l'Antico Testamento?*, in ID., *Libro sigillato e libro aperto*, 17, che aggiunge come ulteriori esempi Gdc 8,17; 9,51; CAPPELLETTO, *Genesi*, 187. In Gen 11,4 la città che gli uomini vogliono costruire rimanda alle capitali di imperi dove i confini e i relativi popoli nemici distavano migliaia di chilometri.

³⁸² Le strutture politiche esercitano il controllo sui meccanismi di potere all'interno di un gruppo sociale non solo per via di coercizione, ma anche attraverso motivazioni, proclami ben articolati, come vediamo in questi versetti. E così il pinnacolo gerarchico (solitamente un re) può dare senso di identità e di unità alla base, che ne risulta tanto più coesa: cf. G. BUCCELLATI, «Quando in alto i cieli...». *La spiritualità mesopotamica a confronto con quella biblica*, Jaka Book, Milano 2012, 191ss.

³⁸³ La prossimità tra tempio e reggia è rafforzata dal fatto che il santuario del dio era anche il santuario del re. In Am 7,13 il santuario del re è il tempio del regno.

del sovrano nasce in opposizione all'originalità di ogni creatura umana, creata «a immagine e somiglianza di Dio» (Gen 1,26-27); una concezione in contrasto con il dato biblico per il quale ogni uomo che impasta i mattoni ha la dignità di essere a immagine e somiglianza di Dio.

L'ipotesi che possiamo correttamente formulare non è se la città sia a servizio della torre, ma se la torre sia a servizio del progetto-città. Affermato il bisogno di riequilibrare nell'interpretazione del brano il rapporto tra «città» e «torre»³⁸⁴, è necessario dire che la torre non è marginale nella narrazione, tutt'altro. È da ritenere che sia stata inserita proprio per ricordare che la città di cui si sta parlando non è un agglomerato urbano generico: la città è unica e universale, e la torre ne è parte integrante³⁸⁵.

È necessario quindi precisare a che cosa possa riferire il termine *migdāl*, costruzione che noi abbiamo finora considerato dentro alla città, ma non è detto. In ebraico il termine può designare infatti una torre di guardia, di difesa, una torre osservatorio³⁸⁶; oppure la struttura in legno, detta *tribuna*, innalzata per la solenne proclamazione della parola (Ne 8,4); o infine la residenza di uomini famosi e importanti, un palazzo reale connesso con un tempio.

L'ultimo significato è suggerito dall'episodio narrato in Gdc 9,46-49. La guerra intestina tra i signori della «torre di Sichem» e il re Abimelech si va facendo sempre più cruenta. Abimelech prima conquista la campagna (vv. 43-44) e poi aggredisce la città cospargendola di sale (vv. 45). A questo punto, i «signori di *migdāl-š'kem*»,

³⁸⁴ Con il titolo «costruzione della torre di Babele» il brano rimanda a un unico evento; con «costruzione della città di Babele» i rimandi si rincorrono fino alla città dell'Apocalisse. «Città e torre», come già ricordato, sono nominati assieme in Gen 11,4.5; in Gen 11,8 e nella sentenza finale si parla solo della città. Questo induce a pensare che il brano voglia indirizzare il lettore più alla comprensione dell'insieme del progetto, che non ad un suo particolare. Per il dibattito sull'origine composita del brano, evidenziato dal modo in cui la torre è menzionata nel racconto: cf. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»*, 345ss.

³⁸⁵ WALTON, *Genesis*, 73, usa la figura della sineddoche e paragona la torre di Babele al Muro di Berlino, simbolo di un progetto più ampio come la «Cortina di ferro».

³⁸⁶ Qualche autore arriva a mettere in relazione *migdāl* con *gdl* e quindi con «Esagil», nome di un santuario babilonese entro il quale si innalza la torre, la cui cima è «nei cieli». In accadico rimanda alla costruzione la cui cupola/tetto/parte superiore è sopraelevata. L'ipotesi è suggestiva, ma KELLERMAN, *migdāl*, in *GLAT IV*, 904-905 dubita che *migdāl* sia una forma «miqtal» della radice *gdl*. Più probabile, a suo dire, l'ipotesi di Albright secondo il quale il termine *migdāl* sarebbe il risultato della metatesi dell'accadico *madgaltu*, «torre di vedetta», «posto di guardia di frontiera». L. ALONSO SCHOEKEL, *Dizionario*, rende «città turrita». Il termine poteva essere associato al nome di un personaggio come in «Migdal Gad (Gs 15,37) o di un possibile santuario come in Migdal-El (Gs 19,38). Importante, al tempo della ricostruzione di Gerusalemme con Neemia, la Torre di Cananeel (Ne 3,19; 12,39; cf. Ger 31,38 e Zac 14,10).

visto che la loro abitazione non offre più garanzie di difesa, escono e si rifugiano nella cripta del tempio, che sembra collegata al palazzo. Abimelech accende un fuoco con rami d'albero e li fa morire soffocati³⁸⁷. Nel resoconto finale, il totale dei morti ammonta a circa mille persone, tra uomini e donne (v. 49); possiamo dedurre che la *migdāl* era una cittadella di non poco conto, con abitazioni per signori e signore, e relativi servi e serve. L'episodio, non precisissimo nei particolari, suggerisce che nell'ambiente ebraico premonarchico era possibile associare la «torre» a una «cittadella», dove dimoravano dignitari e inquilini potenti, aventi autorità anche sul tempio³⁸⁸.

L'idea quindi di uno spazio urbano chiamato *migdāl*, dove sono distribuite le strutture dedicate all'amministrazione della giustizia e alle transazioni economiche, con al centro un'area sacra (il tempio o i templi e i legittimi rappresentanti a servizio delle divinità), è realtà nota in Israele, anche in epoca monarchica³⁸⁹. «Casa di dio» e «casa del re» costituivano un insieme ben configurato, difeso e difficilmente accessibile.

Gen 11,4, parlando di una «torre», può dunque riferirsi a una «cittadella», cioè all'area urbana solitamente occupata dai palazzi del potere politico e religioso.

Il racconto però non è ambientato in Canaan, ma nella regione di Sinar³⁹⁰, nel territorio tra i due fiumi. In Mesopotamia la costruzione che con più immediatezza si associa all'immagine della torre è la *ziggurat*, una specie di piramide a gradoni, che

³⁸⁷ Rispettando così la sacralità del luogo e non trasgredendo la legge dell'ospitalità.

³⁸⁸ Gli studiosi di archeologia discutono se la costruzione descritta in Gdc 9 (assieme a un'altra simile presente a Meghiddo) rientri nella categoria del *migdal-temple-type*, un genere di costruzioni cultuali del tardo Bronzo o del primo Ferro con funzione anche difensiva. Cf. W.E. MIERSE, *Temples and Sanctuaries from the Early Iron Age Levant. Recovery after Collapse*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2012, 166-174; P. STANCARI, *Carismi di fuoco e di rugiada. Lettura spirituale del libro dei Giudici*, Marietti, Genova 2013, 157-158. H.W. HERTZBERG, *Giosuè Giudici Rut*, Paideia, Brescia 2001, 315.323, parla di «prigione sotterranea del tempio» (una sorte di cripta o un ambiente sotterraneo fortificato), mentre interpretano come «grotta»: A. WÉNIN, *Scacco al re. L'arte di raccontare la violenza nel libro dei Giudici*, Dehoniane, Bologna 2015, 75 e P. ABADIE, *Insoliti eroi. Teologia e storia del libro dei Giudici*, Dehoniane, Bologna 2013, 107ss. Attualmente sembra prevalere il riferimento a un'area interna templare (una cripta): cf. G. RIZZI, *Giudici*, Paoline Milano 2012, 297-298. Il legame tra potere religioso, politico ed economico emerge anche nelle vicende che trattano del tesoro del re e del tempio (cf. Gdc 6,19ss; 2Re 14,13; Is 39,2; Dan 1,2).

³⁸⁹ Cf. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 136ss, dove l'autore descrive le fasi delle strutture palatine e templari e di come stavano in relazione tra loro. Un esempio nel TM: «Salomone decise di costruire una casa al nome del Signore e una reggia per sé» (2Cr 1,18).

³⁹⁰ PRATO, *La «Torre di Babele» e la comunicazione interrotta*, 56, suggerisce che il contesto di riferimento dell'immagine potrebbe essere l'ambiente neoassiro; questo perché nell'interpretazione del brano ci sarebbe una polemica denigratrice contro la costruzione di Dur-Sharrukin, la città incompiuta e abbandonata dopo la morte di Sargon II; cf. VAN DER KOOIJ, *The City of Babel*, 1-17

per la sua forma e per il suo utilizzo era definita «tempio sopraelevato»³⁹¹. Differiva dalle piramidi egiziane anzitutto per il materiale con cui era realizzata, come dichiarato al v. 3: mattoni, cotti o crudi. Al suo interno poi, rispetto alla piramide, non c'era nulla, se non appunto mattoni crudi.

Questa costruzione, alla quale pensiamo che la *migdāl* del nostro racconto si ispiri, nel culto mesopotamico svolgeva una funzione esclusivamente sacra: serviva da scalinata per facilitare la discesa della divinità. Ne deriva che più la torre era alta, meglio testimoniava il desiderio dei fedeli che la divinità venisse loro incontro. Costei entrava per la «Porta degli dei», un edificio sacro situato sulla cima della torre, per scendere ai piedi della torre, dove c'era il tempio e il popolo le presentava doni e preghiere. Una volta graditi questi, la divinità rilasciava la sua benedizione³⁹². La «torre» assumeva in questo modo la funzione di centro visibile di raccolta del popolo: la gente accorreva da ogni parte per chiedere i favori divini e così l'edificio diventava simbolo di unità del popolo dei fedeli³⁹³. Chi dal basso aveva accesso alla scalinata, era il popolo, ma coloro che vivevano negli edifici del potere, a iniziare dal re.

I nomi dati alla ziggurat³⁹⁴ indicano la funzione che era chiamata a svolgere:

³⁹¹ I documenti archeologici attestano che le ziggurat erano costruite con mattoni. Un testo babilonese che presenta i criteri che guidarono Nabopolassar (625-605 a.C.) nel restauro della ziggurat di Nabucadenazar I° (torre mai compiuta), afferma che il sovrano fece fabbricare mattoni cotti al fuoco e fece portare attraverso il canale Arahtou una gran quantità di bitume. Poi con gesti solenni, depose le vesti e trasportò sulla sua testa mattoni e terra: egli si fece operaio della ziggurat in onore di Mardouk; sua la prima cesta, come la posa della prima pietra: cf. H. SEEBASS, *Genesis. Urgeschichte* (1,1–11,26), Neukirchner, Neukirchen-Vluyn 1996, 276-278. Scrive Liverani: «Nel paesaggio babilonese [sorgevano] anche edifici in rovina e ruderi immani. Tra questi si ergeva la *torre di Babele*, o meglio se ne ergevano parecchie, resti delle *ziqqurat* (alti edifici templari a gradoni) edificate sin dalla fine del III millennio e poi continuamente restaurate nel corso dei secoli successivi, ma infine degradate a ruderi vistosi sul piano orizzontale basso-mesopotamico. L'uso del mattone crudo come materiale edilizio fa sì che in Mesopotamia la vicenda alterna di degrado e restauro costituisca un'esperienza corrente, tale anzi da contribuire alla formulazione di una filosofia della storia che considera la periodica rovina come inevitabile e strutturale»: cf. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 259-261.

³⁹² In questo senso sono assai significative in Gen 28,10ss. le immagini che descrivono la «scala di Dio (*sullām- 'ēl*)» trasformata in «casa di Dio (*bēt- 'ēl*)».

³⁹³ Gli edifici non avevano solo la funzione di scalinate di collegamento, servivano anche da guida. Per esempio, secondo il *Cilindro A di Gudea*, XXI 12.20, la ziggurat dell'Eninnu è «la luce che riempie il mondo del suo chiarore», come un astro che brillava nel mezzo del cielo, specie se un fuoco veniva acceso sulla cima della torre: cf. TESTA, *Genesis*, 199.

³⁹⁴ I tentativi per identificare la torre del racconto con un edificio conosciuto trovano posizioni diverse. Alcuni evidenziano il fatto che il brano non parla di una torre storica, ma di un simbolo. Il *Seventh Day Old Testament Commentary*, 287 (riedito a partire dal 1976) fa riferimento all'ipotesi che l'antica torre di Babele si trovasse esattamente sul luogo dove venne poi costruito il tempio a Marduk, sulla riva occidentale del fiume Eufrate. Le tradizioni babilonesi parlano di una fondazione molto antica di quel tempio, o almeno dell'area sacra. Diversi personaggi nel corso dei secoli hanno lavorato

- a Larsa il nome è *EDURANKI*, «tempio che collega il cielo e la terra»³⁹⁵
- una ziggurat a Sippar viene chiamata «tempio della scalinata al cielo puro».

Babilonia ne custodiva più di una; in base alla ricerca archeologica, due appaiono importanti:

- a. ETEMENANKI, «casa del fondamento del cielo e della terra», la cui cima arrivava a cento metri e le cui rovine sono visibili ancor oggi.
- b. E-UR-IMIN-AN-KI, «casa dei sette gradini del cielo e della terra», edificio mai portato a compimento.

La torre quindi rappresenta il centro del potere nella sue dimensioni politiche, economiche e religiose, a quei tempi strettamente interconnesse. Possiamo immaginare quindi una «cittadella – torre» dentro la città che si intende costruire.

In riferimento al racconto biblico, la torre attira l'attenzione per una proprietà ben precisa ed esposta al v. 4: la sua altezza, indicata anche nei nomi delle due ziggurat presenti a Babilonia menzionate poco sopra.

4.2.3. «La sua cima sia nel cielo»

La frase *werō šô baššāmayim*, «la cui cima tocchi il cielo», ha determinato per larga parte la comprensione del brano³⁹⁶. Mettere in relazione terra e cielo: una

a restaurare il tempio, il quale fu completamente distrutto dal re persiano Serse nel 478 a.C. Alessandro Magno avrebbe voluto ricostruirlo, ma la morte prematura glielo impedì. Una torre, che forse rimanda al tempio di Marduk, è descritta dettagliatamente da Erodoto e pure da un testo babilonese cuneiforme. Siccome poi di questa torre se ne perdono le tracce, mentre non molto lontano da essa la torre di Borsippa rimase in piedi, questa può essere la ragione per la quale i giudei e i cristiani hanno identificato la torre di Babele con la torre di Borsippa; città situata a una ventina di km a sud-ovest di Babilonia e oggi curiosamente chiamata Birs-Nimrud: cf. G & H. RAWLINSON, *Herodotus II*, John Murray, London ..., 483-486.

³⁹⁵ Un testo dell'epoca di Warad-Sin (ca. 1770-1759), sovrano di Larsa – antico regno babilonese –, loda la grandezza del re che si adoperò per la costruzione di un tempio: «Egli lo costruì alto come una montagna e fece che la sua testa toccasse il cielo. A motivo di quest'opera gli dei Nanna e Ningal gioiscono. Possano essi concedergli un destino di vita, una lunga vita e stabili fondamenta». In questo caso la cima del tempio tra le nubi, alta come le montagne, non è una sfida lanciata agli dei, ma un gesto che rende loro omaggio: cf. G. PETTINATO, *The Historical Inscriptions of Old Babylonian period. Isin-Larsa Dynasties. A Preliminary Catalogue*, Università degli Studi, Roma 2004, 45.

³⁹⁶ La caratteristica dell'altezza ha stimolato i tentativi di ricostruzione della torre, con ipotesi interessanti come questa di A. SALAS, *Los orígenes. Del Edén a Babel*, San Paolo, Madrid 1992, 146. Egli immagina una torre costruita a vari livelli, ogni livello con un colore che rimandava ai pianeti. La torre infatti era infatti il centro dell'universo:

Livello	larghezza profondità		altezza	colore	pianeta
1	90m	90m	33m	nero	saturno
2	78m	78m	18m	arancio	giove
3	60m	60m	6m	rosso	marte

struttura che può essere letta sia come strumento per aiutare la divinità a venirci incontro, oppure come il simbolo per eccellenza dell'orgoglio, della *hybris* umana³⁹⁷.

I tentativi dell'ingegno umano di inventare qualcosa che consenta al comune mortale di entrare in relazione con il cielo, sono ambigui e spesso descritti come desiderio di violare il confine stabilito dagli dei. È questo un argomento trattato dalla letteratura di molta cultura antica³⁹⁸. Saffo affermava che «non è concesso all'uomo volare fino al cielo. Io non penso di toccare il cielo con le mie due braccia»³⁹⁹. Lo stesso valeva per i Sumeri. Afferma infatti Gilgamesh: «Un uomo, sia pure il più alto, non può raggiungere il cielo, un uomo sia pure il più ampio non può coprire la terra». E continua dicendo ad Enkidu: «Chi, amico mio, può salire su su fino al cielo // Gli dei abitano con Shamas per sempre // ma per l'uomo invece i suoi giorni sono tutti contati // Ogni sua attività è vento»⁴⁰⁰. E potremo vedere ancora gli Aloidì, Oto ed Efialte, giganti figli di Aloeo che sfidano il cielo e forse richiamano il mito di Ullikummi⁴⁰¹. La nostra comprensione della *torre* rimanda al tentativo dell'umanità – presente in tutta la mitologia orientale ed occidentale antica – di salire al cielo, di andare oltre la propria fragilità, nella lotta prometeica di sfidare la vita e la morte e i loro signori, gli dei.

La torre, quindi, alla luce di questo impulso universale, è elemento ben scelto, rende onore alla genialità dell'autore che trae i simboli dall'ambiente in cui vive e

4	51m	51	6m	dorato	sole
5	42m	42m	6m	giallo	venere
6	33m	33m	6m	azzurro	mercurio
7	24m	24m	15m	argento	luna

Un secolo e mezzo prima era stato prodotto uno schema al quale credo si ispirino molte ipotesi come questa: cf. R. JAMIESON, *Genesis-Deuteronomy. A Commentary Critical, Experimental and Practical on the Old and New Testament*, Collins, London 1868, 124. C'è solo una differenza, e cioè se il colore di venere sia giallo oppure bianco.

³⁹⁷ In *Giub* X.26 il nome della torre è «Catastrofe»; nel midrash *Sefer HaYashar* si dice che la torre era così alta che il salirla richiedeva un anno di tempo.

³⁹⁸ Come per esempio Bellerofonte, che in groppa al cavallo alato Pegaso sfida il cielo ma viene disarcionato prima di arrivare alla dimora degli dei. Pegaso invece in cielo ci arriva e viene trasformato in costellazione: cf. A. FERRARI, *Dizionario di mitologia greca e latina*, UTET, Torino 2002, 111.546-547.

³⁹⁹ SAFFO, *Frammenti. Antologia di versi con introduzione, testi, traduzione e commento*, a cura di G. Tedeschi, EUT, Trieste 2015, 45. Si veda anche *Alcmane* 1,16; *Pindaro* *Pyth* 10,27; *Nem* 6,4-6 e *Isth* 7.43-7.

⁴⁰⁰ G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1992, 313.

⁴⁰¹ Cf. M.L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Clarendon Press, Oxford 1999, 121-122; FERRARI, *Dizionario di mitologia greca e latina*, 38-39.152.546.

ben descrive la qualità del progetto. Essa infatti occupa il centro, non geografico, di una ricerca dell'umanità sul senso della propria esistenza che è religiosa ma che trova un simbolo eccellente proprio nella prospettiva spaziale offerta dalla torre: cioè nella figura di una umanità che è in basso e di una vita felice e beata che è in alto; che sogniamo, ma che non possiamo raggiungere. Quindi la lettura tradizionale che fa della torre il centro del racconto, l'immagine per eccellenza dell'orgoglio umano, dell'invidia degli umani al mondo divino, si inserisce bene in questa ricerca diffusa. Ma ci sono alcuni particolari che invitano a guardare più attentamente.

Anzitutto, il progetto città-torre è una condizione che accomuna ogni uomo e viene descritto come scelta di un popolo. Ma nel decidere qualcuno parla al plurale a mo' di slogan, e ciò fa nascere il dubbio che non tutta l'umanità sia sullo stesso piano. Ne può derivare il sospetto che più la torre si eleva, più lo sguardo dell'impastatore di mattoni è distratto dal lavoro al quale è asservito. Più la torre cioè si avvicina al cielo, più veniamo allontanati dalla lotta per un senso autentico delle relazioni qui, tra noi, tra i forni che cuociono i mattoni⁴⁰². E l'autore è abilissimo: più la torre si eleva e più, anche per il lettore – la lettura tradizionale lo conferma – gli addetti ai mattoni diventano sempre più indefinibili. Sospetto insinuato: la torre come una distrazione, a motivare la gestione della città da parte del potere?

Il sospetto trova conferma anche da un altro punto di vista: in verità cosa significa «alta fino al cielo»? Il suo utilizzo a quale contesto riferisce? L'immagine infatti è ampiamente presente nell'AT⁴⁰³ e può avere una valenza iperbolica. È cioè una espressione metaforica al fine di descrivere qualcosa di grande e possente; una forma a indicare un superlativo⁴⁰⁴, così come oggi si parla di *grattacieli*. Un esempio attinente: le città che gli Israeliti sono invitati a conquistare nella terra della promessa

⁴⁰² Descrivendo la situazione sociale della Palestina nell'VIII° secolo, per esempio, BERLEJUNG afferma: «Così il piccolo numero degli appartenenti all'*élite* urbana [= classe dirigente politica, amministrativa e/o religiosa; grandi proprietari terrieri, corrispondenti a non più di un 1-2% della popolazione] viveva in propri quartieri. Questa *élite* era portatrice delle norme e dei valori che davano continuità e sostanza agli ideali della società [...] dettava le abitudini e si ispirava, nel suo stile di vita agli standard internazionali»: A. BERLEJUNG – C. FREVEL (a cura), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2009, 112.

⁴⁰³ Il sintagma *baššāmayim* ha circa quaranta ricorrenze nel TM. Indica sia il luogo da dove il Signore invia i suoi fulmini (Sal 18,4), sia lo spazio riservato al volo dell'aquila (Prov 30,19) o della cicogna (Ger 8,7).

⁴⁰⁴ Un esempio significativo si trova nel Sal 73, dove si descrivono i prepotenti. Costoro sono di una cattiveria smisurata, tant'è che «aprono la loro bocca *fino al cielo* (*baššāmayim*) e la loro lingua percorre la terra» (v. 9). Il Salmo continua denunciando «perciò il loro popolo li segue e beve la loro acqua in abbondanza», tanto Dio è estraneo (vv. 10-11).

sono abitate sia da gente di statura assai elevata e, come gli uomini, anche «le città sono grandi e fortificate fino al cielo» (Dt 1,28; 9,1)⁴⁰⁵. Non c'è sfida alla divinità in questa affermazione; piuttosto la constatazione di essere di fronte a qualcosa di più grande delle umane possibilità; qualcosa di smisurato⁴⁰⁶.

Israele d'altra parte sa che non ha bisogno di salire al cielo per incontrare il suo Dio, per ascoltare la sua parola e per ricevere in dono i frutti buoni dell'alleanza⁴⁰⁷. I messaggeri celesti vengono inviati quasi preventivamente da Dio per portare a compimento il cammino del suo popolo: «Ecco, io mando un angelo davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato» (Es 23,20; cf. Gen 24,7; Es 34,2; 2Mac 15,23; Ml 3,1). Non esiste nazione che abbia un Dio così vicino come sperimenta quotidianamente Israele (Dt 4,7), e nessuna sua parola/incontro di salvezza è inaccessibile:

«Non è nel cielo, perché tu dica: Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? Non è di là dal mare, perché tu dica: Chi attraverserà per noi il mare per prendercelo e farcelo udire e lo possiamo eseguire? Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica» (Dt 30,12-14)⁴⁰⁸.

Allo stesso tempo però Israele è ben cosciente della presunzione, dell'arroganza, della malvagità e della violenza che abitano il cuore dell'uomo e ogni suo progetto (cf. Gen 6,5). Un orgoglio ben descritto, sulla linea del racconto di Gen 11, da quanto Geremia dice all'indirizzo di Babilonia: «Anche se Babilonia si innalzasse fino al cielo, anche se rendesse inaccessibile la sua cittadella potente, verranno da parte mia devastatori contro di essa» (Ger 51,53). La prima a vigilare sulla presunzione deve essere la vigna del Signore, dicono i profeti, perché sanno bene che quel rischio abita anzitutto il suo cuore e i suoi progetti:

«Contro tutti gli alti monti, contro tutti i colli elevati, contro ogni torre eccelsa, contro ogni muro inaccessibile, contro tutte le navi di Tarsis e contro tutte le

⁴⁰⁵ Cf. SKA, *Una città e una torre (Gen 11,1-9)*, 268-269; UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»*, 240.379-380.

⁴⁰⁶ Al di là delle possibili derivazioni (cf. n. 386) *migdal*, contiene la radice *g-d-l*, l'essere grandi.

⁴⁰⁷ Inoltre, come ben descrive il Sal 148 lo splendore di Dio supera i cieli dei cieli. Anzi: «Ecco, i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti» (1Re 8,26). Ogni riduzione della distanza sarebbe idolatria.

⁴⁰⁸ Certo le sue vie e i suoi pensieri distano dai nostri quanto il cielo dalla terra, quella sì è una distanza incolmabile; ma noi lo possiamo invocare «mentre si fa trovare, mentre è vicino» (cf. Is 55,6).

imbarcazioni di lusso. Sarà piegato l'orgoglio degli uomini, sarà abbassata l'alterigia umana; sarà esaltato il Signore, lui solo in quel giorno» (Is 2,14-17; cf. Gb 20,5-7).

La torre «alta fino al cielo» è quindi un'espressione idiomatica, una forma superlativa che non contiene immediatamente l'idea di una sfida alla divinità. Non si mira al cielo casualmente, ma sottilmente si afferma che si vuole realizzarla altissima per chi guarda dalla terra. E c'è da supporre una certa ironia. Che questa torre debba essere alta e toccare il cielo per essere ben visibile e così generare fama ai costruttori, comporta una domanda: se lì c'è l'umanità tutta che sta costruendo, chi altro dovrebbe guardare? C'è dell'ironia nel proporre un così grande progetto fine a se stesso.

L'immagine «fino al cielo» suggerisce anche la sfida alla divinità; Israele sa che non è via percorribile. E allora qual è il senso di un voler salire al cielo parlando al plurale? Ma chi parla? Chi ascolta? La torre diventa espressione della *hybris* di ogni singolo uomo e di ogni singolo progetto politico, ideato in Israele o fuori di esso⁴⁰⁹. Si insinua in questo modo il sospetto che più si manipola la direzione verso l'alto, più si manipola la relazione in orizzontale; vale l'ipotesi che una sfida alla divinità sia in realtà una sfida alla comune creaturalità⁴¹⁰.

E infatti, come prosegue il nostro v. 4, la torre non è fine a se stessa. È necessaria per un obiettivo ulteriore – «farsi un nome per non disperdersi» – e quindi la ragione ultima della torre è la paura, che abita la vita degli uomini su tutta la terra: paura di non avere un nome, paura della dispersione intesa nel senso che ogni sforzo sia vanificato, sia spazzato via «come pila che il vento disperde» (Sal 1,4).

⁴⁰⁹ Cf. P.A. ROSS, *The Dispersion of the Nations in Genesis 11:1-9*, «Bibliotheca Sacra» 138 (1981), 240; SEEBASS, *Genesis. Urgeschichte*, 276-278.

⁴¹⁰ Cf. NELSON, *From Eden to Babel*, 133. Dice Alter: «Nonostante la tradizione esegetica qualifichi il peccato di Babele come peccato di orgoglio per il tentativo di salire sino al cielo, in realtà le espressioni che ci colpiscono fanno parte della letteratura e dell'esprimersi quotidiano presenti in Mesopotamia: *la cui cima tocchi il cielo* è una classica iperbole presente in iscrizioni rinvenute in Mesopotamia appunto per celebrare la grandezza delle torri, mentre il *farsi un nome* erigendo innalzando un ulteriore (finale) conclusivo monumento è un elemento ricorrente della cultura ebraica antica. Il tutto rientra nella polemica contro la tecnologia e il progresso umano che porta l'uomo a un presunzione di autosufficienza, una indipendenza che diventa totalitaria. [...] Il racconto è un esempio quasi esasperato della predisposizione stilistica della narrativa biblica di sfruttare le parole interscambiandole, lavorando deliberatamente con un numero ristretto di termini [...] creando quasi un gioco di specchi»: R. ALTER, *Genesis. Translation and Commentary*, W.W. Norton, New York 1996, 46.47. Analizzando poi il rapporto tra il costruire e la costruzione va tenuto presente il primato babelico del costruito, cioè dei mattoni e del bitume che hanno priorità sul costruttore (sull'esempio della costruzione della reggia labirinto per il «minotauro»).

Passiamo quindi alla seconda parte del versetto che annuncia che il progetto non è abitato dalla paura di Dio, ma dalla paura di perdersi.

4.2.4. «E facciamoci un nome»

Nel sintagma del v. 4 *w^ena 'ăśe^h lanû šēm* è introdotto il termine *šēm*, «nome». Ciò rende possibili alcune paronomasie, alcuni giochi di parole, tra *šēm*, «nome» e *šām*, «là»⁴¹¹. Un gioco tra *nome* e *luogo*, che rende il loro legame indiscutibile e indimenticabile: un luogo di mattoni che è custode di un nome eterno, un nome che rimanda all'eternità di un luogo di mattoni. E il gioco va oltre i confini del nostro brano, visto che la discendenza, il futuro, sarà legato al figlio di Noè, Sem – appellativo che significa appunto «nome». Sarà lui ad assicurare *tôledot* agli uomini della terra (Gen 10,31.32; 11,10), non i mattoni.

Il verbo che comunica l'avvio del progetto è: «facciamo». Per chi viene dalla lettura dei capitoli precedenti, il verbo richiama il *na 'ăśe^h*, «facciamo» di Dio in Gen 1,26. Premesso che il soggetto in Gen 1,26⁴¹² non è lo stesso di Gen 11,4, va detto che l'uso di tale verbo non è per se stesso negativo, sia pure posto in bocca agli uomini. In alcuni contesti esprime disponibilità, l'obbedire di un popolo, anzitutto a Dio: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!» (Es 19,8).

Ma il sintagma – già incontrato al v. 4a nell'espressione *nibneh-lānû 'îr* – che qui qualifica il verbo è *lānû*, una preposizione con suffisso pronominale che esprime un dativo di vantaggio, e che designa relazione, proprietà (Gen 26,20; 34,22); espressione che quindi rendiamo con «facciamoci» // «facciamo per noi». Di conseguenza, prima ancora di vedere l'oggetto del fare, abbiamo la percezione di una situazione nella quale ideatori, realizzatori e destinatari sono i medesimi. Non è quindi una espressione di relazione autentica, in quanto la relazione è chiusa in se stessa; parte da noi stessi e finisce in noi stessi, è relazione di esclusiva autoreferenzialità.

⁴¹¹ Il termine *šēm*, «nome», nel nostro brano ricorre 2 volte: qui e al v. 9 con suff 3fs, mentre l'avverbio *šām*, «là», è attestato al v. 2 e ritornerà con insistenza ai vv. 7.8.9[2x], per un totale di 5 ricorrenze. Nel gioco di parole si inserisce anche *šamayim*, un «cielo» che trova la sua misura dove gli uomini si fanno un nome.

⁴¹² Sono le uniche due ricorrenze di *na 'ăśe^h* in Gen 1–11. Per il dibattito sul plurale si veda, ad esempio, BORGONOVO, *L'inno del Creatore*, 415-416; CASTELLO, *Genesi 1–11*, 86-87.

La gamma di accezioni di senso del «nome»⁴¹³ e del gesto di «dare il nome» è amplissima. Nei capitoli precedenti si incontrano diversi esempi. In Gen 1 Dio dà il nome alla luce e alle tenebre, al firmamento del cielo e alla terra (vv. 5.8.10); il suo nominare è un atto performativo, che è dire-creare-chiamare a un tempo. Dio poi conduce gli animali all'uomo il quale, a sua volta, dà loro il nome e quel nome deve rimanere (Gen 2,19-20). E così si stabilisce una differenza, un essere secondo la propria specie, che in questo caso comunica anche una posizione di autorità, di servizio e di responsabilità⁴¹⁴, dell'uomo in relazione agli animali (Gen 2,15). Sulla stessa linea, in Gen 3,20 l'uomo chiama la moglie Eva, perché essa fu «la madre di tutti i viventi», e così l'uomo identifica la specificità di quella creatura rispetto a tutto il creato⁴¹⁵.

Così facendo si dichiara che qualcuno esiste davanti a me, è altro da me, ha un proprio compito nella creazione⁴¹⁶. Questo aspetto si evidenzia in Gen 2,23 dove la donna viene sì condotta all'uomo allo stesso modo di tutte le altre creature, ma l'uomo non le impone il nome. Ella infatti è l'aiuto che gli sta di fronte, il dono che consente all'uomo di stabilire relazioni autentiche, le uniche in grado di sconfiggere la solitudine.

Nessun uomo è quindi padrone del nome altrui, e nemmeno del proprio: è dato. Viene annunciato prima della nascita (Gen 16,11), oppure durante il travaglio del parto (Gen 35,18), e da quel momento il nome è un *titolo* che custodisce una responsabilità affidata, oltre ogni propria volontà, a colui che lo riceve; esemplari i nomi dei figli di Osea ed Isaia profeti (Os 1; Is 7.8). Questo è evidente nelle vicende di chi è chiamato da Dio, ad esempio nel caso di Mosè il cui nome è imposto dalla figlia del faraone (Es 2,10). E ancor più nel momento in cui Dio impone un nome

⁴¹³ Cf. «nome» in BERLEJUNG – C. FREVEL, *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, 486-488; H. Ringgren – F.V. REITERER – H.-J. FABRY, *šēm*, in GLAT IX, 454-519, in particolare alla col. 513, commenta dicendo che «farsi un nome» non è una posizione di onore ma di potere, e collega Gen 11,4 a Gs 7,5-9: dopo che il cuore del popolo si sciolse come acqua di fronte a una prima vittoria di quelli di Ai, Giosuè ricorda a Dio che non è bene che gli abitanti della regione vengano a sapere quello che è successo, e chiede aiuto dicendo: «Cosa fai per il tuo nome?». Cf. anche ISTITUTO TEOLOGICO DI ASSISI, *Il nome di Dio*, (Convivium Assisiense) Cittadella, Assisi 2010.

⁴¹⁴ Cf. L.A. TURNER, *Genesis (readings)*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 60.

⁴¹⁵ Cf. S. VIRGULIN, *La madre dei viventi* (Gen 3,15.20), «Parola Spirito e Vita» 6 (2/1979), 22-24.

⁴¹⁶ Ogni nuovo venuto riceve un nome che lo colloca dentro una storia di famiglia e gli assegna un compito specifico: così per esempio Caino è «acquistato grazie al Signore» (Gen 4,1), Iabal in riferimento ai pastori, Iubal e i suonatori (Gen 4,20), Set perché c'è un sostituto di Abele (Gen 4,25) ecc.

nuovo, il nome che identifica il chiamato davanti a Dio e agli uomini, come servitore di una piccola parte del suo grande progetto a favore del suo e tuo popolo (Gen 17,5.15; 32,29//35,10)⁴¹⁷.

Il nome quindi, nel bene e nel male, dice relazione, alterità, vocazione, identità; è il segno che annuncia e racconta il posto di una creatura, unico e incredibile, dentro alla storia del clan, del popolo. E viene dato.

C'è inoltre una convinzione che si accompagna a quanto detto finora: se il *nome*, vocazione, progetto, potrà sussistere, ciò non sarà a ragione delle proprie abilità costruttive, ma dell'impegno di Dio che lo porterà a compimento «a motivo del suo nome» (Sal 23,3; 106,8; Dan 3,34-35LXX). A dare infatti uno sguardo alla Scrittura nel suo insieme, vediamo che tutto cerca e trova stabilità in Dio⁴¹⁸. Il Dio di Israele infatti, nel suo «amore edificato per sempre, in una fedeltà che trova la sua stabilità nel cielo» (cf. Sal 89,3), ha deciso di volgere il suo sguardo su Israele, l'«unica nazione sulla terra che Dio è venuto a riscattare come popolo per sé e per procurarsi un nome grande e stabile» (1Cr 17,21). L'*avere un nome* quindi si fonda sulla disponibile accoglienza della propria specifica chiamata.

Non solo. L'esperienza quotidiana è attraversata da paure e domande, generate da fragilità e parzialità, più che da compimento. La memoria stessa di coloro davanti ai quali noi vorremmo permanere con tutta la nostra abilità è fragile, frammentaria. Rammenta molto efficacemente Qohelet che «nessun ricordo resta degli antichi, ma neppure di coloro che saranno, si conserverà memoria presso quelli che verranno in seguito» (1,11); non esistono parole fissate su libri o incise con stilo di ferro e piombo su roccia che resistano al respiro corto del nostro orizzonte (Gb 19,23-24). La speranza nel futuro è caso mai per l'albero, che solo al sentire l'acqua ritorna giovane pianta; non lo è certo per l'uomo (Gb 14,7), troppo breve di giorni e troppo sazio di inquietudine (cf. Gb 14,1).

Due sono le vie abitualmente percorse dagli uomini per far permanere il proprio nome:

⁴¹⁷ Vale anche in negativo: una nuova identità si realizza anche nel caso in cui un re venga sconfitto, o che un nobile sia insediato come vassallo dal sovrano vincitore; il cambio del nome diviene il segno della totale sottomissione al nuovo signore: «Il re di Babilonia nominò re, al posto di Ioiaçhìn, Mattania suo zio, cambiandogli il nome in Sedecìa» (cf. 2Re 24,17).

⁴¹⁸ Il mondo (Sal 93,1; 96,10) e in esso Israele (2Cr 9,8), Gerusalemme (1Re 15,4) e il monte Sion (Sal 125,1), la Dimora (1Cr 28,2) e l'assemblea (Ger 30,20), il regno con il trono (2Sam 7,12-13) e «la casa del tuo servo Davide» (2Sam 7,26), e anche la casa sacerdotale (1Sam 2,35).

a. *i figli*. Esempio quanto dice Giacobbe nel momento in cui addotta i figli di Giuseppe e li benedice: «L'angelo che mi ha liberato da ogni male, benedica questi ragazzi! Sia ricordato in essi il mio nome e il nome dei miei padri, Abramo e Isacco, e si moltiplichino in gran numero in mezzo alla terra!» (Gen 48,16).

b. *una stele*, un monumento, come è diligentemente annotato dallo scriba in 2Sam 18,18: «Ora Assalonne, mentre era in vita, si era eretta la stele che è nella valle del Re, perché diceva: “Io non ho un figlio per conservare il ricordo del mio nome”. Chiamò quella stele con il suo nome e la si chiamò monumento di Assalonne fino ad oggi»⁴¹⁹. Molti secoli dopo il Siracide rammenterà che «i figli e la fondazione di una città consolidano un buon nome» (Sir 40,19)⁴²⁰.

Proprio questo passo del Siracide induce a chiederci quale buon nome vanno consolidando i costruttori di una città munita di torre; si lavora più nella linea della stele che dei figli. La costruzione della città per *fare a se stessi un nome* indirizza a uno spazio, nella duplice dimensione, orizzontale della città e verticale della torre⁴²¹. Ma certo c'è dell'ironia nel fatto che questa umanità, tutta radunata in un'unica grande città, che da dovunque può volgere lo sguardo al centro religioso politico economico, visto che la torre è altissima, abbia bisogno di essere famosa, una nomea indimenticabile: ma davanti a chi!?! Fare un nome a se stessi equivale qui a chiudersi a ogni possibile relazione; solo nel nome *ricevuto* infatti c'è un progetto di umanità.

C'è appunto dell'ironia, ma questo gioco potrebbe anche voler sottolineare l'angoscia che abita la ricerca di una pienezza di senso della propria esistenza⁴²². E Israele può sorridere perché, da questo punto di vista, è più libero. Se nei poemi greci

⁴¹⁹ Alla lettera è «la mano di Assalonne», *yad* in ebraico significa sia mano che monumento; cf. ALONSO SCHOEKEL, *Dizionario*, 323.

⁴²⁰ Per la determinazione del secondo emistichio si veda A. MINISALE, *La versione greca del Siracide*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, 256.258; C. MARTONE (a cura), *La Bibbia dei Settanta. III Libri Poetici*, Morcelliana, Brescia 2013, 1118-1119; Ch.M. MAIER, *Buone e cattive spose nel libro di Ben Sira: una classificazione inoffensiva?*, in N. CALDUCH-BENAGES – Ch.M. MAIER (a cura), *Gli Scritti e altri Libri Sapienziali*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2014, 113.

⁴²¹ Anche singoli palazzi potevano essere destinati a questo scopo; la famosa iscrizione scoperta nel teatro di Cesarea ricorda che Ponzio Pilato aveva edificato un *Tiberieum* in onore del suo imperatore.

⁴²² Così commenta Petrosino: «In questo luogo si concentra una forte aspettativa e si coagula un enorme investimento di senso; più precisamente si deve affermare che la Torre diventa l'oggetto idealizzato nel quale si cerca, e si è certi di trovare, la compensazione di ciò che viene percepita come una mancanza: mancanza di identità, di unità, di stabilità, ultimamente di un nome, del proprio nome»; PETROSINO, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, 54.

e latini infatti la fama è qualcosa di necessario alla dignità dell'eroe, nei testi biblici la fama e la gloria vengono attribuite esclusivamente a Dio⁴²³.

Farsi un nome quindi, attraverso la costruzione di una città con la sua torre, suggerisce che siamo alla presenza di un progetto che ha la presunzione di essere metropoli universale, giacché lì c'è tutta l'umanità. Siamo di fronte all'equivalente sociale, plurale, della pretesa di autoreferenzialità, di autonomia esistenziale raccontata al singolare in Gen 3. È proprio la connessione città-torre che indirizza a una lettura politica del progetto e del nome⁴²⁴.

Una annotazione necessaria: orgoglio, hybris, presunzione, arroganza, autoreferenzialità⁴²⁵, tutto è ben presente. Però, al momento, non sembra contro Dio; siamo piuttosto di fronte a un progetto umano che può fare a meno di Dio: Dio non è una presenza necessaria per dare successo al cammino dell'umanità. Se è presente, lo è come nome dato da noi a lui, come immagine a nostra misura. È proprio un'opera delle nostre mani ben progettata che darà successo a tutte le nostre imprese⁴²⁶.

Il progetto di *farsi un nome* passa attraverso la costruzione di una cittadella *per sé*, di una città costruita non per proteggersi dall'estraneo, ma per impedire che qualcuno esca. Che a qualcuno non venga in mente di disperdersi sulla terra.

⁴²³ Solo in epoca ellenistica avanzata, questi sentimenti diventeranno oggetto di riflessione da parte degli uomini della Bibbia. La fama infatti è il frutto della ricerca amorosa della sapienza (Sap 8,18: «E nell'assidua compagnia di lei c'è la prudenza e fama/celebrità/*eukleia* nel conversare con lei»), ed è con Eleazaro che viene formulato il principio che è preferibile una morte gloriosa a una fine ignominiosa (2Mac 6,19). Cf. G. SCARPAT, *Il libro della Sapienza. II*, Paideia, Brescia 1996, 201.

⁴²⁴ Non va dimenticato che i sovrani che abitavano quelle città «si facevano un nome», come *Sotere* o *Pontifex Maximus* o *Epifane*, garanzia esclusiva della premura divina per il regno. Con «lettura politica» intendiamo il progetto di convivenza che si progetta e la relativa dignità riconosciuta agli abitanti della polis, dei cittadini.

⁴²⁵ Il progetto autoreferenziale a portata universale rende ragione dei rimandi al «farsi un nome» come scelta idolatrica, presenti nella interpretazione ebraica. Nel commentario alla Torah di Rabbi Bachya ben Asher si afferma che il *nome* in Gen 11,4 è una referencia obliqua, trasversale all'idolatria poiché *šēm* è lo stesso termine presente in Es 23,13: «Farete attenzione a quanto vi ho detto: non pronunciate il nome di altri dei; non si senta sulla tua bocca». *Tg Neof* esplicita: «Facciamoci sulla 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». SFORNO, talmudista del XVI sec., così traduce: «Facciamoci una divinità a partire da noi stessi»: *Commento alla Genesi*, a cura di R.M. Ravaglia, Valleripa, Cesena 2008, 112.

⁴²⁶ UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»*, 383, interpreta il «farsi un nome» come «la capacità di mettere insieme azione e profitto [Inbegriff von Taten und Leistungen]». Riferendosi poi a 2Sam 8,13, dove si dice che Davide si guadagnò ancora fama, nota che questo è uno dei rari casi nei quali è l'uomo che è soggetto dell'azione (anche Abramo si farà un nome sulla terra, ma sarà un dono di Dio, non una sua autoproduzione). È quindi un'espressione che non appartiene alla tradizione regale israelitica, ma che viene piuttosto dalla cultura mesopotamica. Cf. anche WESTERMANN, *Genesis*, 729-730.

4.2.5. Per non disperderci su tutta la terra

Il programma prevede che la costruzione abbia un obiettivo («farsi un nome»), strettamente connesso con un rischio da evitare: *pen-nāpûš* 'al-p^enê kol-hā'āreš, «per non disperderci sulla faccia della terra».

Sono almeno tre gli aspetti da verificare, come emerge anche nella storia dell'interpretazione, visto che sia la LXX che la Vulgata intendono il «farsi un nome» come un progetto da portare a compimento *prima di essere dispersi*⁴²⁷:

- l'appartenenza della «dispersione» al nostro versetto;
- cosa significa «non disperdersi»;

1. Più di qualche autore sottolinea come l'elemento della «dispersione» (*pen-nāpûš*) non sia ben coordinato nella narrazione⁴²⁸. Si possono fare due osservazioni al riguardo. Se il progetto è per una città di gente che parla la stessa lingua e usa le stesse parole, dove tutti sono asserviti ad un unico grande progetto, allora una torre è necessaria: essa può diventare l'elemento catalizzatore, di riferimento da ogni dove, che riconduce sempre al progetto. Una dimensione verticale che dà misura alla

⁴²⁷ La Vg rende Gen 11,4b: *et celebremus nomen nostrum antequam dividamur in universas terras*. Anche la LXX rende «prima di essere dispersi» con *pro. tou/ diasparh/nai evpi. prosw, pou pa, shj th/j gh/j*. Suona strana una celebrazione prima della divisione. Un tentativo di spiegazione collega alla tradizione ebraica precristiana presente in Giub 10,18ss, la quale ha messo in relazione la genealogia di Peleg figlio di Eber, da cui parte la divisione delle lingue (Gen 10,25), con la torre di Babele. È da questa linea ereditaria, secondo Giubilei, che ha preso avvio il progetto di Babele in quanto il progettista Nimrod è cognato di Eber, e quindi era informato degli sviluppi. Cf. TESTA, *Genesi*, 198. La torre sarebbe dunque progettata a partire dalla certezza della dispersione. Tutti gli uomini, una volta dispersi, avrebbero così potuto ricordare la propria origine e la propria credenza voltandosi indietro a guardare – da qualsiasi regione della terra – la torre altissima, che sempre avrebbe fatto da riferimento. La versione sarebbe quindi: «prima di essere dispersi». Questa lettura è presente anche in FILONE, *De Confusione linguarum*, 119 dove il *pro* della LXX viene da lui corretto in *prin*, ribadendo così che gli uomini prevedevano che sarebbero stati dispersi. Cf. HARL, M. (ed.), *Genèse*, (La Bible d'Alexandrie 1) Édition du Cerf, Paris 1986, 148 nota. Qui si ritiene sufficiente ricordare che la diffusione è esperienza raccontata al c. 10, voluta da Dio (in Gen 11,4 *diasparēnai* è aoristo passivo), essenziale al progetto della creazione.

⁴²⁸ Già Delitzsch annotava che il motivo della dispersione non si armonizza con quanto detto finora. Riuscirà comprensibile solo alla luce di quanto verrà detto più avanti nei vv. 8a e 9b: cf. WESTERMANN, *Genesis*, 730-731. Secondo Westermann il tema della dispersione è un'aggiunta posteriore a quello del desiderio di primeggiare (la *hybris*). In realtà, il tema della dispersione è centrale in tutti i momenti del racconto: al v. 4b nella prima parte, al v. 8 nella seconda e al v. 9 nella conclusione. Inoltre, quello della dispersione appare un problema chiave, capace di una lettura sintetica del brano. Anzi, la dispersione colloca molto bene il brano nel contesto degli altri capitoli, ad esempio Gen 10, sulla pluralità: cf. Ivi, 727. Ampio spazio all'analisi del rapporto tra confusione delle lingue, dispersione e relativa valutazione dentro alla storia della composizione è offerto da A. SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literatur- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11)*, Theologischer Verlag, Zürich 2006, 386ss.

diffusione orizzontale propria della città. Sotto questo punto di vista, una città con la sua torre e la dispersione non sono argomenti tra loro estranei o sovrapposti.

Una seconda osservazione: la paura di essere dispersi riguarda (come vedremo in seguito) la riflessione di Israele in un'epoca tardiva, post-esilica. Penso che Israele sia interessato a verificare la «sua città», la «sua torre», la sua resistenza alla dispersione, con la connessa sensazione di abbandono e disprezzo⁴²⁹. Anche da questo punto di vista la dispersione appare come un elemento che appartiene appieno al racconto.

2. Verifichiamo quindi il «senso» della dispersione. La radice utilizzata al v. 4 per denotare la dispersione è *pwš*⁴³⁰. Essa compare già due volte in Gen 1–11: prima in 9,19: «[Dai tre figli di Noè] fu popolata tutta la terra»⁴³¹, poi in 10,18: «In seguito si dispersero le famiglie dei Cananei»⁴³². Sono inoltre presenti altri termini che descrivono il fenomeno della dispersione, il suddividersi degli uomini sulla faccia della terra secondo lingua, famiglia, territorio e nazioni⁴³³. Il campo semantico è ampio, le situazioni simili.

Per una corretta comprensione del nostro brano va anzitutto verificato se il disperdersi sia in stretta dipendenza da un comando di Dio. Gen 10,1.32 infatti descrive la diffusione della discendenza di Noè, cioè di tutta l'umanità su tutta la terra, come un fatto conseguente alla fine del diluvio. Questo movimento di dispersione rimanda a Gen 1,28 dove troviamo Dio che benedice l'umanità dicendo:

⁴²⁹ Esemplari le parole di Tob 3,4: «Ci hai consegnato al saccheggio; ci hai abbandonato alla prigionia, alla morte e ad essere la favola, lo scherno, il disprezzo di tutte le genti, tra le quali ci hai dispersi».

⁴³⁰ Presente 65 volte nel TM, 13x qal 16x nifal 36x hifil; nel nostro brano impft qal al v. 4 e impft hifil al v. 8, ma a guardare le diverse ricorrenze della Bibbia non ci sono grandi differenze di significato. Infatti il nostro brano utilizza il verbo *pwš* (vv. 4.8.9) che indica il «disperdersi» (Es 5,12; 2Re 25,5) ma anche il «diffondersi» (2Sam 18,8; Gb 38,24), cf. H. RINGGREN, *pūš* in GLAT VII, 94.

⁴³¹ Il verbo usato qui è *nāpaš*, forma secondaria derivata, cf. Ivi, 93.

⁴³² La radice compare al qal in Gen 9,19, nifal in Gen 10,18, la LXX rende *diespārēsan* in entrambi i casi; la Vg si comporta allo stesso modo e rende *disseminati sunt*.

⁴³³ In Gen 10 si usa il verbo *prd* (vv. 5.32; al v. 20 la proposizione è nominale) che significa piuttosto «separare» (al contrario, Saul e Gionata erano «inseparabili»: cf. 2Sam 1,23); anche *prd* è utilizzato nel contesto della «dispersione» in Ne 4,13; Est 3,9; Sal 92,10; cf. J. HAUSMANN, *pārad*, in GLAT VII, 318.

«Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela». I tre imperativi qal *p^erû – r^ebû – mil'û* ricompaiono dopo il diluvio in Gen 9,1⁴³⁴.

Come già visto, i verbi che denotano la dispersione sono quasi interscambiabili – lo testimonia anche la libertà delle traduzioni della LXX e della Vg – e riesce difficile distinguere in questi passi tra «diffondersi», «dispersersi», con il «moltiplicarsi» ad essi connesso. In ogni caso non sono situazioni negative, fanno invece parte degli effetti della benedizione. Possiamo quindi ritenere, sia pure come dato parziale, che l'opposizione alla dispersione significhi rifiutare un certo modo di essere fecondi sulla faccia della terra – e parallelamente – di essere responsabili, cioè di esercitare la regalità del dominare, del soggiogare, azioni che rientrano nel comando/benedizione di Dio.

Questo aspetto è confermato dal fatto che mentre in Gen 10 c'è un'umanità composta di tutti i figli di Noè, fatta di tante *famiglie*, ognuna con la sua lingua e le sue parole, in Gen 11 *tutta la terra* è fatta di una sola voce. Opporsi alla dispersione è un gesto che si oppone alla dinamica della creazione, che invece è separazione, distinzione, specificazione, ognuno secondo la propria specie, fin da Gen 1. La direzione della creazione, della vita buona, nel progetto di Dio è andare verso la molteplicità; l'umanità della piana di Sinar pensa invece che la vera umanità si sperimenti nel rinchiudersi dentro alla propria città, nell'unica lingua, all'ombra della torre. Quindi, per paura o per orgoglio, una connotazione negativa.

Per Israele però l'esperienza della dispersione va probabilmente collegata al trauma dell'esilio. La dispersione infatti è il salario previsto da Dio per l'infedeltà di Israele: «Vi disperderò (*pwš*) come pula, che vola via al vento del deserto. Questa è la tua sorte, la parte che ti ho destinato – oracolo del Signore – perché mi hai dimenticato e hai confidato nella menzogna» (Ger 13,24-25). Vengono anche denunciate precise responsabilità; il gregge di Israele infatti è stato disperso per colpa dei pastori: «Guai ai pastori che fanno perire e disperdono (*pwš*) il gregge del mio pascolo» (Ger 23,1-4; così anche Ez 34,5-6)⁴³⁵. L'esperienza dell'esilio diventa poi il

⁴³⁴ Rispetto a Gen 1,28 manca il «soggiogare» (CEI 2008 lo inserisce per congettura in 9,7). Van Wolde ipotizza che, almeno immediatamente, il comando non comprende l'obbligo di disperdersi sulla faccia della terra, e quindi la preoccupazione di Gen 11,4 non interpella il ruolo di Dio né il legame degli uomini con lui: cf. VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio*, 148-149.

⁴³⁵ Non trascurabile credo il fatto che i pastori sono guide potenti: «Voci e grida dei pastori, urla delle guide/dei potenti del gregge, perché il Signore distrugge il loro pascolo» (Ger 25,36).

contenuto di preghiere di lamento nazionale, come per esempio il Sal 44⁴³⁶. Ma il Signore infine riconduce il suo popolo e torna ad abitare in mezzo ad esso⁴³⁷.

Una elaborazione complessiva dell'esperienza, con tutti gli elementi ben sistematizzati, si ritrova in Dt 4,27-31:

«Il Signore vi disperderà fra i popoli e non resterete che un piccolo numero fra le nazioni dove il Signore vi condurrà. Là servirete a dèi fatti da mano d'uomo, di legno e di pietra, i quali non vedono, non mangiano, non odorano. Ma di là cercherai il Signore, tuo Dio, e lo troverai, se lo cercherai con tutto il cuore e con tutta l'anima. Nella tua disperazione tutte queste cose ti accadranno; negli ultimi giorni però tornerai al Signore, tuo Dio, e ascolterai la sua voce, poiché il Signore, tuo Dio, è un Dio misericordioso, non ti abbandonerà e non ti distruggerà, non dimenticherà l'alleanza che ha giurato ai tuoi padri» (cf. anche Dt 30,3; Ez 11,17; 12,15-16; 20,23-24.34.41; 28,25-26)⁴³⁸.

Non si può certo mettere in relazione immediata la dispersione dell'esilio a quella di Gen 11,4. Nel nostro versetto essa non è la punizione ad una infedeltà; piuttosto, l'opporvi a essa è una esigenza, una precauzione, che chi sta *lavorando-parlando* sente necessario evitare; anzi una opportunità per dare unità e futuro a tutta l'umanità. Da un lato va tenuta comunque aperta l'ipotesi che Gen 11 sia un momento di riflessione attorno all'esperienza della dispersione conseguente l'esilio. Dall'altro va sottolineato che entrambi i testi suggeriscono una attenzione: comprendere correttamente chi è o chi sono i responsabili. In ogni caso in Gen 11 la dispersione non è punizione ma – a differenza dell'esilio – una possibilità che gli uomini decidono di evitare per paura.

La paura della dispersione, della molteplicità, del non essere tutti ben compaginati nella lingua dell'unica grande città, attraversa i progetti politici dei regni, grandi o piccoli. Anzi, i grandi vigilano affinché non si insinui una minima forma di dispersione. Esemplari le parole di Aman al suo re Assuero: «C'è un popolo disperso tra le nazioni in tutto il tuo regno, le cui leggi differiscono da quelle di tutte le altre

⁴³⁶ L'esperienza della dispersione è negativa, al punto che l'orante denuncia che il Signore non ha ricavato nulla di utile dalla storia del suo popolo: «Ci hai fatti fuggire di fronte agli avversari e i nostri nemici ci hanno spogliati. Ci hai consegnati come pecore da macello, ci hai dispersi (*zārah*) in mezzo alle nazioni. Hai venduto il tuo popolo per niente, sul loro prezzo non hai guadagnato» (Sal 44,11-13).

⁴³⁷ Cf. gli oracoli del DeuteroIsaia (Is 40,11; 42,16; 43,6 ecc.) e il percorso della gloria del Signore in Ezechiele (Ez 43,1-4).

⁴³⁸ Immagini simili con il verbo *pzr* (appartenente allo stesso ambito semantico di *pws*): Ger 50,17.19; Gioele 4,2; Sal 53,6. Anche gli egiziani saranno prima dispersi e poi raccolti (Ez 29,12.13; 30,23.26 più negativo). Dopo la dispersione il raduno comprende Egitto e Assiria con Israele: «Benedetto sia l'Egiziano mio popolo, l'Assiro opera delle mie mani e Israele mia eredità» (Is 19,16ss).

nazioni; essi disobbediscono alle leggi del re e non è conveniente che il re glielo permetta. Se piace al re, dia ordine di ucciderli» (Est 3,8-9TM⁴³⁹). Il discorso viene ripreso in Ester greco, nel decreto promulgato da Artaserse: «Considerando dunque che questa nazione è l'unica ad essere in continuo contrasto con ogni essere umano, differenziandosi per uno strano regime di leggi, e che, ostile ai nostri interessi, compie le peggiori malvagità e ostacola la stabilità del regno [...]» (Est 3,13e LXX). Certo, il tempo di composizione di Ester, e le sue diverse edizioni, non consentono un parallelo diretto fra i due testi. Ma è pur vero che anche Ester è una riflessione sulle vicende di progetti politici naufragati. Spesso Israele ne è stato vittima prescelta, sia in ragione della sua piccolezza sia in ragione della sua diversità, del suo voler continuare ad essere secondo la sua specie, lingua e famiglia e usi e costumi.

E quale sarà la risposta di Israele, piccola realtà in mezzo a un immenso impero?⁴⁴⁰. Passerà attraverso un appiattimento, un annichilimento, un annullamento di se stesso nei nuovi problemi, nelle nuove relazioni, nella nuova mentalità? Oppure si rinchiuderà nel piccolo guscio della propria città, staterello – di cui magari la storia si è già presa la briga di dimostrarne il fallimento – cittadella o altro? O al contrario sarà disponibile a disperdersi audacemente in mezzo agli altri popoli? Credo siano dubbi e perplessità che hanno attraversato tutte le diverse comunità dei credenti israeliti, dalla fine di Samaria in poi⁴⁴¹.

Domande di allora, domande di sempre, ma non va dimenticato che la medesima vicenda, sperimentata in determinate situazioni e da specifiche classi sociali, ha un peso diverso, può essere una paura, un rischio da evitare, oppure un'esperienza di liberazione.

⁴³⁹ Il verbo è *pzr*, stesso campo semantico di *pwš*. Cf. H. RINGGREN, *pwš*, in *GLAT* VII, 93.

⁴⁴⁰ È la domanda che Israele si pone di fronte alle dimensioni sempre più dilatate dei grandi imperi, ma è anche l'interrogativo che interpella Israele nella sua condizione di popolo dell'alleanza, che ha sperimentato una *variegata dispersione*: è sempre una maledizione l'essere dispersi? C'è grande differenza tra il tentativo di ricostruire il regno promesso ribellandosi al potere imperiale o al contrario accettare di collaborare per guadagnarsi il favore dell'impero persiano, affinché a chi è stato deportato venga affidata la gestione dell'amministrazione e così incidere positivamente sulle decisioni del potere stesso (Ne 2,1ss)? Non potrebbe valere il suggerimento di Geremia a far diventare *tua* la terra dove ti trovi vincendo la paura di doversi diffondere sulla terra, di confrontarsi con tante voci e assumersi la quotidiana responsabilità di «scegliere oggi chi si vuole servire» (Gs 24,15)?

⁴⁴¹ Da *Alma Hebraea* numero 4 / aprile 1928: «Avviso: noi ebrei, aspirando a essere naturalizzati cittadini di questa nazione, non miriamo a nessun beneficio che possa derivare da quest'atto, ma piuttosto a formalizzare un altro legame, oltre a quelli che già ci vincolano a questo grande paese, dove abbiamo deciso di creare il nostro focolare. correligionario, diventa cittadino del paese che ti ospita!»: citato in I. GOLDEMBERG, *Il nome del padre*, Giuntina Firenze 2003, 47.

5. Concludendo

A conclusione della lettura del v. 4 possiamo affermare che l'autore ha esplicitato in maniera precisa il progetto degli uomini sotteso all'annuncio del v. 1. Infatti le «parole une» del giorno della partenza si sviluppano ora in un programma di nuova umanizzazione, per una nuova cultura in una nuova grande città. Finalmente delle strutture politiche religiose ed economiche che consentono all'umanità di darsi il nome che le spetta, di diventare un grande popolo che sperimenta e testimonia una autentica fraternità e comunione, oltre i pericoli della dispersione.

Coloro infatti che hanno pensato al progetto della città e del nome, costoro confessano sorprendentemente una grande paura della dispersione. E così mettere al cuore del progetto una torre, diventa garanzia dell'elevatezza di ogni passo di ogni singolo abitante della città, e simbolo della premura del potere politico e religioso del nome al quale ognuno dei cittadini appartiene.

Ma diventa anche parodia di un altro progetto, il progetto di un giardino con tanti alberi e un albero al centro. Se questo è plausibile, allora è possibile che dal cuore di chi deve guardare a una torre, per credere che vale la pena spendere una vita a impastare mattoni (per costruire la città che qualcuno ha progettato per tutti), possa sorgere una invocazione: *magari venga Qualcuno a disperderci!!*

Ma «l'arroganza del potere che si crede onnipotente naufraga in modo ridicolo per l'intervento liberatore di Dio, anche quando il suo nome non è neppure pronunciato»⁴⁴².

E finora il nome di Dio non è stato pronunciato. Finora.

⁴⁴² A. BONORA, *Il libro di Ester*, in A. BONORA ET ALII, *Libri Sapienziali e Altri Scritti*, ElleDiCi, Leumann (TO) 1997, 192.

CAPITOLO QUARTO

Il progetto di Dio (Gen 11,5-9)

La prima parte del racconto ha visto protagonisti gli uomini. Essi si sono messi liberamente in movimento sul palcoscenico della creazione mirando a una città che fosse garanzia di un nome, ma anche assicurazione per la grande e ben celata paura della dispersione. Ora passiamo alla seconda parte del dittico: anche Dio architetta un progetto, custodito nel nome di ognuno, e interviene (vv. 5-9).

La sua azione è descritta in quattro versetti: Dio vede, si dà pensiero del progetto degli uomini, ne definisce l'autentico orizzonte, pronuncia la sua Parola, sempre efficace e creatrice. Vediamo da vicino questo percorso.

1. Lo sguardo di Dio sul progetto degli Uomini: *Yhwh vede* (v. 5)

Siamo alla seconda parte del brano, quando entra in scena lo sguardo del Signore. Nell'economia del racconto è una presenza nuova, finora mai chiamata in causa⁴⁴³. Egli si rende presente con un gesto (*wayyēred yhwh lir'ōt*, «scese a vedere») e il suo nome è dichiarato esplicitamente⁴⁴⁴.

L'antropomorfismo – tecnica necessaria a Dio per farsi intendere dagli uomini⁴⁴⁵ – presente nell'immagine di Yhwh che scende a vedere è connesso all'idea che la

⁴⁴³ Nel racconto della trasgressione in Gen 3 – dimensione personale dell'autosufficienza umana in relazione con la sua dimensione sociale, sviluppata nel nostro brano – Dio è l'argomento della discussione del dialogo tra il serpente e la donna, ma non compare tra gli attori. Dopo aver mangiato del frutto, l'uomo e la donna prestano attenzione al *qôl yhwh* e hanno paura. Anche in Gen 11 all'inizio la presenza divina è ignorata, ma dal v. 5 l'incontro diventa inevitabile. È la passione di Dio per l'uomo (come ricorda Amos in 4,12: «Preparati all'incontro con il tuo Dio, o Israele!») a renderlo inderogabile.

⁴⁴⁴ Finora, in Gen 11,1-9 abbiamo incontrato un solo nome proprio: «Sinar». Adesso compare il nome proprio di Dio: Yhwh.

⁴⁴⁵ La traduzione di A.S. TOAFF, *Pentateuco e Haftarat*, con traduzione italiana e note, testo ebraico a fronte, Giuntina, Firenze 1995, 17 n. 1, traduzione fatta per il pubblico ebraico d'Italia, in una nota a Gen 11,5 avverte i lettori che non dobbiamo meravigliarci degli antropomorfismi utilizzati dalla Bibbia: poiché l'agiografo parla a uomini deve usare «vocaboli e frasi che esprimono sentimenti e atti propri alla natura umana. È necessario per farsi intendere». Anche GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, [127,1-2], commenta: «Penso di avere ripetuto a sufficienza che quando il Dio cui mi riferisco dice: "Dio salendo lasciò Abramo" (Gen 17,22), oppure "il Signore parlò a Mosé" (Es 6,29), o ancora: "Il Signore scese a vedere la torre che avevano costruito i figli degli uomini" (Gen 11,5), oppure quando si dice che Dio "chiuse dal di fuori l'arca di Noè" (Gen 7,16), non dovete pensare che il Dio ingenerato in persona sia sceso o salito da qualche parte». E continua affermando che l'ineffabile Padre e Signore dell'universo vede e ascolta con chiarezza ma non con gli occhi e gli orecchi, bensì con una potenza indicibile.

divinità risiede nei cieli e per manifestarsi deve abbassarsi⁴⁴⁶. Se nel giardino infatti potevamo immaginare che Dio e l'uomo collaborassero spalla a spalla, successivamente la coppia originaria ne era uscita, e pure Caino si era allontanato dal Signore (Gen 4,16), sempre in un movimento orizzontale. A partire dal diluvio abbiamo la differenziazione – funzionale al racconto – tra il luogo di Dio e il luogo dell'uomo: per la prima volta Dio guarda la terra dall'alto (6,12). Le rispettive ubicazioni si confermano al momento del sacrificio offerto da Noè, quando il profumo degli olocausti sale verso l'alto e giunge gradito alle narici di Dio (8,21). L'azione del Signore che ammassa le nubi per la pioggia e appoggia su di esse l'arco, a ricordarsi di essere moderato nell'apertura delle cateratte della volta celeste, conferma che il suo punto di vista – nello spazio – è nell'alto del cielo (9,12.17).

In Gen 11,5, abbiamo la collocazione di Dio nel più alto dei cieli. Egli infatti si trova ad una distanza tale che per volgere lo sguardo deve scendere⁴⁴⁷, deve abbassarsi per farsi vicino⁴⁴⁸. Due passi biblici possono servire a delineare il senso del gesto di Dio.

Il primo è quando il Signore risponde al grido contro Sodoma e Gomorra e dichiara: «Voglio scendere a vedere se proprio hanno fatto tutto il male di cui è giunto il grido fino a me; lo voglio sapere!» (Gen 18,21). La seconda, quando, avendo visto la miseria e udito il grido e conosciuto le sofferenze del suo popolo in Egitto, egli proclama: «Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo

⁴⁴⁶ Si è visto che la ziggurat babilonese era strumento per l'incontro fra la terra e il cielo. Nelle sue Storie (I,170ss; 181-183) Erodoto racconta che una sacerdotessa saliva sulla cima della torre, dov'era ubicato un tempio, e nella notte la divinità vi scendeva per unirsi a lei (citato in SOGGIN, *Genesi 1–11*, 178). La testimonianza di Erodoto risale all'incirca al 460 a.C. Anche nel testo biblico troviamo ben motivata la dimora di Dio nel più alto dei cieli, dove egli siede sul suo trono (Is 6), sopra la volta del mondo, avendo sotto i suoi piedi come un pavimento in lastre di zaffiro, limpido come il cielo (Es 24,10). Da dove risiede, egli osserva la vita degli uomini che da quell'altezza sembrano cavallette (Is 40,22). Da là ancora, Dio comanda alle nubi e apre le porte del cielo (Sal 78,23).

⁴⁴⁷ È la prima volta che si utilizza il termine *yrd* nel TM. «In Gen 11,5 come 18,21 l'uso di *yrd* esprime il superamento della distanza tra Dio e l'uomo, rinunciando a qualsiasi accenno a una teofania. Per J la mitica dimora celeste non svolge più alcun ruolo, piuttosto gli interessa unicamente la separazione della sfera umana e divina che unicamente Jhwh può da solo annullare»: G. MAYER, *jārad*, in *GLAT* III, 1052. In effetti, mancano molti elementi della classica teofania, però la manifestazione di Dio ha qui tutti i crismi dell'ufficialità.

⁴⁴⁸ Per questa sua collocazione, se decide di intervenire, Dio deve affacciarsi dall'alto, dalla sua casa. Dal cielo guarda (Sal 102,20), anzi deve piegare il cielo (Sal 144,5), il che significa inclinare, prestare attenzione, gesto proprio dell'orecchio, ma anche del cuore (Sal 17,6 e 119,36). In altri testi Yhwh decide di scendere, vuoi per manifestarsi maestosamente sul Sinai (Es 19,11.20.34,5), ma anche per ascoltare il sospiro del prigioniero e per liberare i condannati a morte (Sal 102,21). In tal modo, lo scendere del Signore diventa una teofania, sostiene LACOCQUE, *The captivity of Innocence*, 54. Ma a suo parere non sembra questo l'obiettivo primario del racconto di Gen 11,1-9.

uscire» (Es 3,7-8)⁴⁴⁹. In entrambi i casi è Dio che decide; egli scende a «vedere» e si fa partecipe della storia degli uomini: a Sodoma per verificare se è vero il grido udito, in Esodo in risposta al grido udito. Scende per ristabilire la giustizia, per ricreare sulla faccia di tutta la terra un ambiente di autentica umanità⁴⁵⁰. Il dio che in Gen 11,5 «scende per vedere» le opere degli uomini è quindi in continuità con colui che «domanda conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello», come si era impegnato in Gen 9,5.

Nel nostro passo non viene presupposta una trasgressione. Si potrebbe avvicinare la decisione di Dio a quanto detto nel Sal 14,2: «Il Signore dal cielo si china sui figli dell'uomo per vedere se c'è un uomo saggio, uno che cerchi Dio»⁴⁵¹. Egli, che ha creato l'uomo ricco del suo spirito perché abbia saggezza, intelligenza e scienza in ogni genere di lavoro (Es 35,31), *abile* a custodire e a coltivare, nonché a costruire in tutta libertà, volge il suo sguardo al cammino che l'umanità sta percorrendo, al progetto che sta inseguendo, perché desidera conoscerlo.

È però inevitabile: nel momento in cui il Signore entra in scena, la prospettiva cambia, subentrano nuove misure, diventa necessario chiarire le rispettive posizioni. Il gesto di Dio che «scende per vedere» dà un orizzonte nuovo al racconto e invita a prendere coscienza di una presenza finora non considerata. Indubbiamente, la comparsa di Dio toglie ogni possibile autoreferenzialità.

Se lo sguardo del lettore è stato spesso catturato dalla torre, lo sguardo di Dio è «sulla città e la torre» (*'et-hā'îr w^e'et-hammigāl*: v. 5), sull'insieme del progetto. Il vedere di Yhwh non si ferma alla superficie, non confonde e non appiattisce. È uno sguardo che coglie i diversi aspetti del progetto, nonché la condizione di coloro che abitano la città. Si deve comunque ribadire che lo scendere di Dio qui non è motivato dal fatto che egli si sente messo in discussione dal comportamento degli uomini.

Un altro dato da evidenziare, in connessione con il vedere di Dio, è che solo ora i protagonisti al plurale della storia ricevono un nome specifico: *b^enê hā'ādām*, «figli dell'uomo/uomini». La Vulgata rende letteralmente con *fili Adam*, richiamo all'origine di ogni uomo, alla dimensione di creaturalità, connessa a quel nome.

⁴⁴⁹ Cf. C. LEVIN, *Der Jahwist*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 49.

⁴⁵⁰ Cf. VAN DER KOOLJ, *The City of Babel*, 3; WESTERMANN, *Genesis*, 719; WITTE, *Die biblische Urgeschichte*, 88-89. Il Sal 113 descrive lo sguardo del Signore che si china a guardare e riequilibria le relazioni sociali. Immagine simile in Michea 1,3.

⁴⁵¹ Nel salmo la radice usata è *šqp* (cf. anche Sal 53,3).

L'umanità pensava di farsi un «nome», ecco ora che un nome viene dato, ed è ben determinato: un nome che mette ogni protagonista nella giusta relazione con colui che ora entra in scena.

Il fatto che ogni uomo sia generato in Adamo – «a sua immagine, secondo la sua somiglianza» (Gen 5,3) – sottolinea la positività della sua origine: essere figli di Adamo è certificazione di immagine e di somiglianza tra noi e con Dio; si può entrare in dialogo con lui e in dialogo autentico tra noi. È rassicurazione che lo sguardo del Signore sulle opere degli uomini non è necessariamente competitivo, anzi, la relazione è possibile ed è fonte di vita: «Il Signore guarda dal cielo: egli vede tutti gli uomini; dal trono dove siede scruta tutti gli abitanti della terra, lui, che di ognuno ha plasmato il cuore e ne comprende tutte le opere» (Sal 33,13-15)⁴⁵².

È quindi solo quando interviene Dio – ci avverte il narratore che al v. 1 non aveva dato un volto ai protagonisti – che gli uomini ricevono un nome che certifica della loro specificità, che è dignità. In Gen 6,1-4 erano presenti le *banôt hā'ādām*, «figlie di 'ādām», oggetto di premura e predilezione da parte dei *b^enê- 'ēlōhîm*, «figli di Dio»; da lì poi erano venuti i *n^epilîm*, i «giganti» e i *gibbōrîm 'āšer mē'ōlām*, «eroi dell'antichità», *'anšê hassēm*, «uomini di nome»⁴⁵³ (Gen 6,4). Adesso lo sguardo di Dio introduce un nome: *b^enê hā'ādām*, quasi una risposta alla richiesta dei protagonisti del racconto di «farsi un nome».

Con l'introduzione del volto di Dio, che si china per vedere la città e la torre, fatta dai «figli dell'uomo (*āšer bānû b^enê hā'ādām*)», si immette nel brano un tocco di ironia: gli uomini stanno cercando di innalzare un manufatto stupefacente in altezza, che stupisca anche coloro che abitano i cieli, ma per prestarvi un minimo di attenzione Dio deve scendere, rivelando così tutta la limitatezza del progetto⁴⁵⁴.

⁴⁵² La preghiera innalzata da Salomone nella liturgia di inaugurazione del tempio di Gerusalemme rassicura al riguardo: «Tu ascoltala nel cielo, luogo della tua dimora, perdona, agisci e dà a ciascuno secondo la sua condotta, tu che conosci il suo cuore, poiché solo tu conosci il cuore di tutti gli uomini (*b^enê hā'ādām*)» (1Re 8,39).

⁴⁵³ Non ci addentriamo nel dibattito intorno a espressioni difficili e di interpretazione ancor più discussa, che hanno stimolato la fantasia degli autori nei secoli. Si veda per esempio, I. ADANI, *I secoli delle principesse di bellezza impareggiabile*, Amsterdam 1692, 51. Sottolineiamo soltanto che questi personaggi sono «di nome», *si sono fatti un nome*.

⁴⁵⁴ «L'ironia come mezzo strategico del racconto è utilizzata in funzione metaforica e perciò si presta in modo particolare a fungere da forma linguistica teologica. [...] Vista dal basso la torre è come un grattacielo (con la punta che tocca il cielo), vista dall'alto, anche gli occhi divini non ne distinguono nulla [...] Quindi il nostro racconto si trova anzitutto sotto il contrasto dialettico dello sguardo divino sulle cose e gli eventi sul piano umano. Tutto ciò che viene raccontato appare *sub*

L'ironia è data anche dal fatto che lo sguardo di Yhwh chiama ciascuno nella linea della responsabilità. Finora il titolo di «costruttore di città (*bōnēh 'îr*)» era stato riservato a Caino (o al figlio Enoch: 4,17) e a Nimrod (10,11-12). Adesso sono chiamati a responsabilità tutti gli uomini.

Il v. 5, in conclusione, presenta un gesto di Dio che genera risonanze assai suggestive. Non appare dettato da rivalsa rispetto a scelte insolenti o distruttive degli uomini, come invece dichiarato all'inizio della storia del diluvio in Gen 6,5; al momento sembra un segno dell'interesse buono di Yhwh per la vita degli uomini. Certo, la luce del suo volto dà colore nuovo a ogni precedente mattone del racconto.

Dopo essere stato annunciato, l'intervento del Signore viene esplicitato.

2. La parola di Dio sul progetto degli uomini (vv. 6-7)

L'interesse del Signore per il progetto dei figli dell'uomo è raccontato in due momenti:

- il v. 6 descrive la riflessione di Dio sul valore dell'agire degli uomini secondo tre affermazioni: (a) la rilevazione del dato: sono un unico popolo e unica lingua; (b) l'interpretazione del dato: è solo l'inizio; (c) il giudizio di fattibilità: «Ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile»
- il v. 7 presenta la modalità con la quale il Signore decide di intervenire: «Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». Vediamo i due versetti.

2.1. Il valore per Yhwh del progetto degli uomini (v. 6)

Lo sguardo del Signore percepisce nell'agire dell'umanità un rischio. Il desiderio dell'umanità che il suo progetto si realizzi ha come controparte la preoccupazione di Yhwh che esso possa giungere a compimento. Vediamo di comprendere la ragione.

L'espressione usata per introdurre la valutazione divina al v. 6 è *wayyōmer Yhwh*, «e il Signore disse», attestato in Gen 1 dieci volte per esprimere la parola

specie aeternitatis e sta dunque sotto la luce particolare che fa apparire tutto ciò che è umano una "commedia". [...]. Di qui il tono allegro e rilassato che aleggia su tante storie bibliche»: SEYBOLD, *Poetica degli scritti narrativi*, 247. Limentani, elaborando dati del Midrash, così parafrasa: «Dice il Signore: bisogna sperare che quando saranno bene in alto, il panorama più vasto mostri loro mete migliori. [...] Venite scendiamo fra questi sciocchi, confondiamo le loro lingue e costringiamoli a pensare»: G. LIMENTANI, *Gli uomini del libro. Storie e leggende ebraiche*, Adelphi, Milano 1975, 82-84.

performativa di Elohim. A ben guardare l'insieme di Gen 1–11 un indizio emerge: il verbo *wayyōmer* seguito dal soggetto *Yhwh* [*Yhwh-Elohim*] è di norma rivolto a qualcuno: all'uomo (3.9.17), alla donna (3.13.16), al serpente (3.14), a Caino (4.6.9.10.15), a Noè (7.18)⁴⁵⁵. In Gen 11,6 invece siamo di fronte a un *monologo*⁴⁵⁶, che richiama l'espressione presente in 8,21 dove si utilizza l'immagine di *Yhwh* che «dice in cuor suo».

Nel nostro brano *wayyōmer* è già stato utilizzato al v. 3, dove, seguito dal sintagma *'iš 'el-rê'êhû*, «dirsi l'uno all'altro» introduce un dialogo, e al v. 4 dove segue un proclama, una deliberazione. Dialoghi apparenti che descrivono un contesto in cui la custodia della differenza tra l'io e il tu non viene praticata. Invece nel v. 6 il *monologo* di *Yhwh* esprime la sua necessità irrevocabile di introdurre una prospettiva diversa, una parola per ridare misura nuova alla sua creazione. Il sintagma *wayyomer Yhwh*⁴⁵⁷ rinvia a un intervento autonomo di Dio, voluto indipendentemente dal parere degli uomini.

Analizzando il monologo il primo elemento da affrontare è come coordinare i tre sintagmi: *hēn*, «ecco», *w'zè*, «questo è», e *w'attā*, «e ora». Gli esegeti in genere concordano sulla resa delle singole parti, ma la coordinazione delle tre parti del versetto, se confriamo le diverse traduzioni, può variare, sia pure non in maniera radicale⁴⁵⁸. Dopo la prima affermazione: «Ecco, essi sono un unico popolo e hanno

⁴⁵⁵ Altre ricorrenze del sintagma, quando *Elohim* parla a Noè (Gen 6,13; 8,15; 9,17) e ai figli di Noè (9,1.8).

⁴⁵⁶ Mirguet, nella sua ampia ricerca su come vengono articolati i discorsi divini nel Pentateuco, dedica attenzione al genere letterario detto del *discours monologué*. Egli inserisce il nostro brano in due possibili strutture. Nella prima presenta i monologhi in stile diretto, presenti in Gen 1–11(18) e uniti in coppia; collega così 11,6-7 a 18,17-19: da una parte Dio rende possibile l'incontro a tutti con la pluralità delle lingue, dall'altra (dentro a questa pluralità) Dio cerca un dialogo di elezione a favore di tutti. Un secondo schema, secondo struttura concentrica, pone 11,6-7 (dove si tratta della creazione della relazione tra gruppi) in relazione con 2,18 (qui c'è la creazione della relazione tra gli uomini). Il monologo permette di presentare in modo narrativamente fluido il pensiero di Dio, le motivazioni che lo spingono ad agire, la legislazione che ne può derivare. Cf. F. MIRGUET, *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque*, Brill, Leiden - Boston 2009, 80.83.87-94; cf. ID. «Racontar Dieu» dans le Pentateuque. *Médiations syntaxiques et narratives*, «Revue Théologique de Louvain» 38 (4/2007), 488-517; TESTA, *Genesi*, 436 parla di «soliloquio».

⁴⁵⁷ Tecnicamente consente di esprimere in modo autonomo, lineare e solenne, il pensiero divino.

⁴⁵⁸ Interessante notare le traduzioni.: «Il Signore disse: «Ecco, essi sono un unico popolo e hanno tutti un'unica lingua; questo è l'inizio della loro opera, e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile» (CEI 2008); «Ecco, c'è una sola razza e un solo labbro per tutti, e hanno cominciato a fare questo, e ora non desisteranno da tutto ciò che si mettono a fare» (LXX): «Ecco essi sono un popolo solo ed hanno tutti una medesima lingua; questo è l'inizio delle loro opere. Ora dunque non sarà precluso ad essi quanto è venuto loro in mente di fare» (Bibbia Concordata 1968); «Voici que tous font un seul peuple et parlent une seule langue, et tel est le début de leurs entreprises!

tutti un'unica lingua» (*hēn 'am 'eḥād wešāpāh 'aḥat lekullām*) si pone per lo più una virgola, a volte un punto e virgola. Segue: «Questo è l'inizio della loro opera» (*wezē haḥillām la 'āsôt*), e qui vengono posti una virgola, un punto, il punto e virgola, i due punti e il punto esclamativo. Infine, «Ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile» (*we'attā lō'-yibbāšēr mahem kol 'āšer yāzmû la 'āsôt*) viene coordinato in conseguenza del segno di interpunzione che precede. Alla luce della sintassi proposta la possibilità interpretativa è duplice: la città è il compimento della lingua una, oppure la lingua una è acquisita e con tale presupposto tutto quanto gli uomini hanno in mente di fare non sarà loro impossibile – il caso presente riguarda la città, ma la città ne è solo un esempio di quanto la lingua una può produrre.

Per parte loro, gli accenti del TM – interpretazione essi stessi – invitano a considerare una prima parte: «ecco sono un solo popolo ... e questo è solo l'inizio del loro fare»; la seconda parte invece va intesa come: «ora non sarà loro impossibile tutto quanto avranno in progetto di fare». E così sia nella prima che nella seconda parte del versetto il referente ultimo è il *la 'āsôt* degli uomini. È una buona soluzione che mette come referente dell'attenzione di Dio quanto gli uomini hanno in progetto di fare – meglio *di farsi* – per dare pienezza alla loro umanità.

Articoliamo quindi l'analisi del monologo divino⁴⁵⁹ in 3 momenti:

- la constatazione che il progetto è «popolo unico e lingua unica»;
- questo va compreso come «inizio» dell'opera;
- il *farsi/ogni farsi* può giungere a compimento.

2.1.1. Ecco, essi sono un unico popolo e hanno tutti un'unica lingua (v. 6a)

Il v. 6 si apre con un'affermazione: *hēn 'am 'eḥād wešāpāh 'aḥat lekullām*, «Ecco, essi sono un unico popolo e hanno tutti un'unica lingua». Il rimando al v. 1,

Maintenant, aucun dessein ne sera irréalisable pour eux» (BJ 1961); «Behold, they are one people, and they have all one language, and this is only the beginning of what they will do. And nothing that they propose to do will now be impossible for them» (ESV 2001); «Siehe, es ist einerlei Volk und einerlei Sprache unter ihnen allen, und dies ist der Anfang ihres Tuns; nun wird ihnen nichts mehr verwehrt werden können von allem, was sie sich vorgenommen haben zu tun» (LUT 1984). «Ecco essi sono un solo popolo e hanno tutti una sola lingua; questo è l'inizio di ciò che stanno per fare: ora non sarà per loro impossibile tutto quello che hanno in progetto di fare» (CASTELLO, *Genesi 1–11*); «Ecco essi sono un unico popolo e hanno tutti un'unica lingua; e questo è l'inizio della loro impresa. Ormai nulla impedirà loro di fare tutto ciò che hanno meditato» (GIUNTOLI, *Genesi*, 169).

⁴⁵⁹ Parafrasando E. Lévinas, Lacocque riporta una frase molto efficace: «La totalità, la indifferenziazione è interrotta nel momento in cui la trascendenza, l'infinità, Dio, l'etica, parla»: LACOCQUE, *The Captivity of Innocence*, 55 n. 100.

dove compare *šāpāh* ‘*eḥāt* e successivamente *d̥bārîm* ‘*āḥādîm* (nel v. 6 invece l’espressione è ‘*am* ‘*eḥād*) è immediato. Le traduzioni rendono con sfumature diverse⁴⁶⁰, ma tutte tendono a interpretare come parallelismo sintetico: «Eccoli lì, tutti, un solo popolo e un’unica parola». Questo è il dato che lo sguardo di Dio percepisce immediatamente: un unico popolo che si esprime con un’unica lingua. Il suo sguardo non si è lasciato distrarre dalla torre e dalla sua altezza; il Signore non si sente messo in discussione, neppure da un possibile tentativo di scalata al cielo da parte di eroici superuomini. Neppure si sofferma sulle dimensioni della città; non emerge, almeno immediatamente, un giudizio di condanna da parte di Dio per un comandamento trasgredito.

Il suo sguardo si fissa sul «popolo uno» e sulla «lingua una»; su questa relazione chiusa, una lingua a un popolo e un popolo con una lingua⁴⁶¹.

Si incontra qui, per la prima volta nel TM, il termine ‘*ām*, «popolo». In Gen 10 infatti – lo si è visto – si utilizzano termini come *mišpātîm*, «famiglie» e *gôyîm*, «nazioni». Il termine ‘*ām* copre un ampio spettro di significati e può denotare coloro che appartengono ad un gruppo nel quale sembrano rientrare i nativi del paese (Gen 23,12) e il personale in genere, compresi gli schiavi acquistati lungo il cammino (Gen 14,16). Con suffissi possessivi, il sostantivo diventa «tecnico» nelle formule di alleanza, ad indicare che Israele è «il popolo» di proprietà esclusiva di Dio (Es 19,5; Dt 7,6)⁴⁶². L’espressione ‘*am* ‘*eḥād* si ritrova soltanto un’altra volta nel TM, esattamente in Est 3,8, dove denota un popolo che si qualifica per una unicità che rimanda a una adesione indiscussa al proprio Dio, e che non ha nessuna intenzione di uniformarsi alle leggi, allo stile di vita di adesione al progetto, degli altri popoli: «C’è

⁴⁶⁰ Cf. ad esempio La LXX: *ivdou. ge,noj e]n kai. cei/loj e]n pa,ntwn*, «ecco una sola razza e un solo labbro per tutti» e la Vulgata: *ecce unus est populus et unum labium omnibus*.

⁴⁶¹ È un monologo, ma il parlare di Dio cerca non una città né una torre, ma un popolo e una vita.

⁴⁶² Dentro alla relazione di alleanza Israele è un popolo che dimora in disparte e tra le nazioni non si annovera (Nm 23,9), ma non deve dimorare solitario in una foresta (Mi 7,14). È chiamato ad abitare in mezzo ai popoli – non come tutti gli altri popoli (1Sam 7,4ss) – a volte «disperso», a volte «radunato», in costante tensione tra l’essere pienamente *con* tutti i popoli, ma il non essere mai pienamente *come* tutti i popoli. L’elezione (Lv 20,24.26), la chiamata, la testimonianza, il cammino di alleanza sono possibili dentro a questa unicità custodita; un dono quindi, non però per rinchiuderti, separarti, ma per esporti (Lv 26,45). Cf. W. VON SODEN – E. LIPÍŃSKI, ‘*am*, in *GLAT VI*, 806-824; G.L. PRATO, *Identità e memoria nell’Israele Antico. Storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici*, Paideia Brescia 2010; SEEBASS, *Genesis. Urgeschichte*, 279.

un popolo unico, sparso e insieme isolato, fra i popoli in tutte le province del tuo regno le cui leggi differiscono da quelle di tutte le altre nazioni»⁴⁶³.

Da queste brevi note, tenendo conto del carattere di autoreferenzialità che l'essere «uno» contiene fin dall'inizio del racconto, possiamo comprendere che mentre per Israele «essere popolo» è «essere in relazione», nel versetto in esame «essere popolo uno» va inteso come l'essere uno in quanto chiuso in se stesso, uniformato alle comuni leggi del re come in Est 3,7ss. In Gen 11,6 quindi l'oggetto in questione non è la costruzione di case, strade o torri, ma la realizzazione di un progetto politico ben definito: appartenere ad un solo popolo con una parola unica⁴⁶⁴. Un progetto declinato come rassicurante all'inizio del brano, ma che ora Dio denuncia.

Anche Israele in effetti sperimenta il rischio di essere un popolo che quotidianamente presta attenzione a un'unica parola e rinuncia alla Parola. I profeti lo denunciano; esemplare al riguardo Is 30,10-12:

Essi dicono ai veggenti: «Non abbiate visioni» e ai profeti: «Non fateci profezie sincere, diteci cose piacevoli, profetateci illusioni! Scostatevi dalla retta via, uscite dal sentiero, toglieteci dalla vista il Santo d'Israele». Pertanto dice il Santo d'Israele: «Poiché voi rigettate questa parola e confidate nella vessazione dei deboli e nella perfidia, ponendole a vostro sostegno»⁴⁶⁵.

Tenendo sullo sfondo questo contesto profetico⁴⁶⁶, l'attenzione di Dio (prima ancora che sulla dimensione etica) si ferma sul fatto che l'affermazione di «un popolo» e «una lingua» equivale a cancellare ogni differenza; uniformare le diverse specie – condizione previa per ogni progetto di creazione⁴⁶⁷ – volgendosi invece a un progetto che rende impossibile ogni relazione di alleanza e di fraternità.

Dopo la constatazione, l'intervento di Dio viene a denunciare la possibilità del progetto degli uomini, come inizio e come fattibilità.

⁴⁶³ Il discorso di Aman in Est 3,8TM contrappone Israele a tutti i popoli dell'impero, attraverso il duplice impiego rafforzativo di *kôl*: «tutte le province» e «ogni popolo». Il lessema '*ehād*' sottolinea ulteriormente la singolarità e l'unicità di questo popolo in opposizione a tutto il resto dell'impero. Cf. C. VIALLE, *Une Analyse comparisée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux Récits d'une même Histoire*, Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2010, 103 n.98.

⁴⁶⁴ «Una lingua» come ideale cosmico politico ritorna all'interno dell'opera *Enmerkar e il Signore di Aratta* nel racconto sumerico dal titolo: *La supplica (scongiuro) di Nudimmud*. Alla riga 155 dice così: «La lingua dell'umanità era una». Cf. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»*, 416.

⁴⁶⁵ Si può ancora vedere Sal 73,9-11; Ger 7,4.

⁴⁶⁶ Is 28,10 descrive in tutta ironia la comunicazione che si sviluppa in un popolo con una stessa lingua: *šaw lašaw šaw lašaw qaw laqaw qaw laqaw z'er šam z'er šam*, «Sì: precetto su precetto, precetto su precetto, norma su norma, norma su norma, un po' qui, un po' là».

⁴⁶⁷ Cf. G.L. PRATO, *La «tavola dei popoli» (Gen 10) da testo delle origini a immagine normativa*, in ID., *Identità e memoria nell'Israele Antico*, Paideia, Brescia 2010, 88-124.

2.1.2. Questo è l'inizio della loro opera (v. 6b)

Il secondo elemento della diagnosi è: *w'ezè haḥillām la 'āsôt*, «questo è l'inizio della loro opera». Il termine *haḥillām* ha una duplice valenza: abitualmente esprime un comportamento di profanazione (cf. Am 2,7b; Ger 34,16), qui invece viene inteso nel senso di «principio», «inizio»⁴⁶⁸. Ci si può chiedere: l'inizio *cronologico*, come in Gen 4,26 (*hūḥal*), dove con Set si iniziò a invocare il nome del Signore? Oppure si intende sottolineare lo spirito con il quale si sta dentro all'opera? In questo secondo caso saremmo sulla linea del giudizio su Ezechia, come in 2Cr 31,21: «Quanto aveva intrapreso (*hēḥēl*) per il servizio del tempio di Dio, per la Legge e per i comandamenti, cercando il suo Dio, lo fece con tutto il cuore; per questo ebbe successo». Non principio cronologico, ma un cuore in autentica relazione, qui sta l'inizio del fare di Ezechia. A vedere le ricorrenze di *ḥll* che precedono il nostro passo, cioè Gen 6,1 («Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra») e Gen 10,8 («Etiopia generò Nimrod: costui cominciò a essere potente sulla terra»), esse riferiscono certo a inizio cronologico, ma è anche avvio di una modalità di essere umanità, di un vivere le relazioni da padroni.

Dio afferma che gli uomini sono in grado di portare a compimento quanto hanno iniziato materialmente, e ancor prima nelle intenzioni. È un inizio che diventa giudizio di Dio sul futuro dell'umanità⁴⁶⁹: il Signore richiama l'attenzione su quella uni-vocità che rende distruttivo tutto il percorso; è su di essa, sulla condizione previa che bisogna intervenire e non sulle conseguenze; e non è detto che l'umanità ne sia cosciente. Così dicendo, emerge per la prima volta nel racconto l'opinione di Dio, la sua ritrosia, il suo timore, la sua opposizione verso l'uniformità, l'azzeramento delle differenze. Nella seconda parte del v. 6 il Signore conferma che il progetto è in grado di giungere al suo naturale compimento. Affascinante il modo di narrare: sembra quasi che Dio stesso sia sorpreso dalla determinazione degli uomini di voler camminare in una certa direzione per costruire una tale città e torre⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ Cf. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 174. LACOCQUE, *The Captivity of Innocence*, 57-58, riporta anche il parere di A. NEHER, *De l'hébreu au français. Manuel de l'Hebraïsant: la traduction*, Klincksieck, Paris 1969, 117.

⁴⁶⁹ L'inizio invece che Dio si porta nel cuore è il creare secondo specie (Gen 1), tutto un altro «principio». Cf. CASSUTO, *A Commentary*, 245; SEEBASS, *Genesis. Urgeschichte*, 273.

⁴⁷⁰ Questa la ragione per la quale alcune versioni pongono qui un punto esclamativo.

2.1.3. Ora ogni progetto può giungere a compimento (v. 6c)

Colui che è il Creatore perché porta a compimento il «fare» (cf. *la'asôt*: Gen 2,3) giudica il progetto degli uomini realizzabile: *w^e 'attā lō'-yibbāšēr mahem kol 'āšer yāzmū la'asôt*, «ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile»⁴⁷¹. Il percorso avviato è in grado di giungere a realizzazione; via ogni illusione che sia un progetto destinato al fallimento. Con molto disincanto viene denunciata la tendenza presente nella storia degli uomini – a livello di convivenza politica, economica e religiosa – di costruire una società che punta ad una falsa unità, a un farsi un nome che è sempre il nome di qualcuno, ad edificare spazi di convivenza dove parole e gesti sono così condivisi e rassicuranti da non dover nemmeno essere pensati; dove tutto è già dato e chi possiede l'accesso alle «parole une» per fare un «popolo uno» possiede anche l'accesso alla torre⁴⁷².

Il fatto che l'interpretazione data da Dio sia introdotta da *w^e 'attā* non sorprende. Anzi, pur nel suo uso comune il sintagma può essere indizio che il discorso si va facendo risolutivo. Esemplare è il suo uso nel *cantico d'amore* di Isaia per la città di Gerusalemme: «E ora (*w^e 'attā*), abitanti di Gerusalemme e uomini di Giuda, siate voi giudici fra me e la mia vigna» (Is 5,3) e «Ora (*w^e 'attā*) voglio farvi conoscere ciò che sto per fare alla mia vigna: toglierò la sua siepe e si trasformerà in pascolo; demolirò il suo muro di cinta e verrà calpestata» (Is 5,5)⁴⁷³.

Le due forme verbali utilizzate per esprimere la fattibilità del progetto derivano dalle due radici: *bšr*, «essere impossibile»⁴⁷⁴ e *zmm*, «meditare», «comprendere»⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, 81 interpreta la frase in senso interrogativo: «E ora non sarà impedito a loro nulla di ciò che si proporranno di fare?».

⁴⁷² Cf. LACOCQUE, *Whatever Happened in the Valley of Shinar?*, 40-41.

⁴⁷³ Non di rado il sintagma introduce anche ammonimenti espliciti di Dio al suo popolo, come in Is 28,22: «Ora cessate di agire con arroganza perché non si stringano di più le vostre catene, perché un decreto di rovina io ho udito, da parte del Signore, Dio degli eserciti, riguardo a tutta la terra». cf. CASSUTO, *A Commentary*, 236.245.

⁴⁷⁴ La radice *bšr*, «essere alto, inaccessibile» (da cui i toponimi *bešer* e *bošrâ*) compare nei passi dove si parla di città «fortificate», «inaccessibili», come Nm 13,28; Dt 3,5; Gs 14,12 ecc. Il termine ha una connotazione negativa, come in Ger 51,53: «Anche se Babilonia si innalzasse fino al cielo, anche se rendesse inaccessibile la sua cittadella potente, verranno da parte mia devastatori contro di essa». In senso lato significa *essere impossibile* come qui e in Gb 42,2. Cf. H. HAAG, *mibšār* in GLAT IV, 900.

⁴⁷⁵ La radice *zmm* ha una connotazione per lo più negativa. Si riferisce a una progettazione malvagia in Dt 19,18-19: «I giudici indagheranno con diligenza (*drš*) e, se quel testimone risulta falso perché ha deposto il falso contro il suo fratello, farete a lui quello che egli aveva pensato (*zmm*) di fare al suo fratello. Così stirperai il male in mezzo a te». Nell'uso del sostantivo *m^ezimmâ* è spesso il contesto a decidere: in Pr 8,12 il termine si riferisce alla Sapienza che trova la scienza dei consigli (cf.

Il primo sintagma, al negativo (*lō'-yibbāṣēr*), dichiara che l'obiettivo può essere raggiunto, il secondo verbo (*yāzmû*) dice di un progetto pensato, elaborato. Sono forme poco frequenti, tuttavia sono presenti assieme in un passo nella Bibbia, e questo ci aiuta a intuire qualcosa del pensare di Dio. Si tratta di Gb 42,2: «Comprendo che tutto puoi e che nessun progetto è impossibile per te» (*w^e lō' yibbāṣēr mimmekā m^ezimmā^h*)⁴⁷⁶.

Giobbe conclude così la sua lunga diatriba attorno a un dubbio radicale: egli ha speso la sua esistenza in fedeltà al progetto di Dio; per quale ragione allora a un certo momento tutto ciò che era garanzia della sua bontà e rettitudine (ossia greggi armenti servi e figli e salute) è sparito in un istante? Chi è il regista di tutto questo? Quali segreti di sapienza (cf. Gb 11,6), spingono ad agire in tale modo?

Giobbe reagisce denunciando un Dio che tratta il suo servo (1,8; 2,3; 42,8) da nemico (13,24) e senza una ragione (2,3; 9,17). Per questo suo pensiero viene zittito dagli amici che parlano molto in difesa di Dio (13,7; 36,2) e contro di lui, in quanto con il suo comportamento sta distruggendo ogni pietà e timor di Dio (15,4); loro sanno, infatti, non c'è nulla «che non sia chiaro anche a noi» (15,9). Le posizioni sono opposte: per gli amici l'operato di Dio ha un senso logico, è perfettamente interpretato e custodito nelle loro parole, mentre per Giobbe l'operato di Dio non ha alcun senso, non corrisponde più ai gesti e alle parole della sua vita. Una convinzione è comune: le parole dell'uno e degli altri hanno la pretesa, ognuna per sua parte, di esser parola ultima, definitiva, sull'agire di Dio nella vita degli uomini.

Il salto di qualità, nella relazione, avviene nel momento in cui Giobbe riconosce che lui pure si è comportato come gli amici quando ha preteso di far rientrare la giustizia di Dio nel suo schema⁴⁷⁷. Solo nell'incontro con la parola autentica di Dio – incontro possibile per Giobbe, per gli amici non è detto, ci vorrà la mediazione di Giobbe stesso (42,7-8) – e non con le molte parole riportate (15,17-18), ecco che Giobbe confessa: «Tutto puoi e nessun progetto è impossibile per te» (42,2). Tu sei il

Pr 2,11), mentre in Pr 24,8 rimanda a uno stolto, a una persona intrigante raffinata. Il verbo ricorre solo tredici volte nell'AT, sei con soggetto Jhwh, sette con soggetto l'uomo. Cf. S. STEINGRIMSSON, *zmm* in GLAT II, 638.

⁴⁷⁶ WALTON, *Genesis*, 484; WENHAM, *Genesis*, 240; M. GERHARDS, *Conditio humana. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2–3 un 11,1–9*, Neukirchen-Vluyn 2013, 281–282.

⁴⁷⁷ C'è un parallelo interessante circa le meraviglie (*nīplā'ôt*) di Dio: Elihu afferma *w^elō' nēdā'* «noi non conosciamo» (Gb 37,5), e Giobbe conferma: *w^elō' 'ēdā'*, «io non comprendo» (42,3).

sensu, non io; Tu sei la giustizia, non io. Non spetta infatti a Giobbe stabilire la misura di possibilità del progetto (*kî-kōl tûkāl w^e lō'-yibbāšēr mimmekā m^ezimmā^h*), perché per quanto si elevi, il suo orizzonte resta limitato, e per quanto siano elevate le sue riflessioni egli ammette che se avesse preteso di considerare le sue parole come le ultime, avrebbe « rinnegato Dio, che sta in alto » (31,28). Giobbe resta su polvere e cenere, non per punizione ma per rimanere creatura di fronte al suo Dio.

Dal percorso di Giobbe derivano due osservazioni, utili alla comprensione di Gen 11,1-9. La prima è che Dio, se pure non rientra negli schemi degli uomini, non è loro indifferente. Quando Giobbe pretende che Dio parli, egli parla: Dio non può tacere di fronte al cammino dell'uomo che cerca un senso alla sua vita. Chiamato in causa o no, interviene, sia in Gb 38 che in Gen 11. Certamente, le sue parole non saranno mai «le stesse», quelle che rientrano nell'umano discorrere, saranno sempre «altre»; ma è il suo parlare che mette in moto la meraviglia della creazione: «sublime in potenza e rettitudine, grande per giustizia: egli non opprime» (Gb 38,23).

In gioco quindi non vi è la formulazione di un giudizio di condanna o meno, anche se il discorso di Dio ha il tono di una requisitoria, sia per Giobbe che per l'umanità di Gen 11⁴⁷⁸. Dio non interviene a mettere una mano sulla bocca a Giobbe quando dichiara che solo «per l'albero c'è speranza» (Gb 14,7); interviene piuttosto a togliergliela (Gb 40,4) per condurlo a confessare che egli non è in grado di agire *sub specie totalitatis*⁴⁷⁹, di avere una parola «una» sul fare del suo Dio. Gli amici invece hanno una parola «una», una teoria della retribuzione in grado di rendere conto di ogni giustizia di Dio. Perciò «la mia ira si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe» (42,7-8).

Allo stesso modo, in Gen 11,6, Dio interviene su quel «tutto» (*kol*) che ha la pretesa di essere la parola unica «da fare» (*la'asôt*)⁴⁸⁰. Egli con la sua parola interviene nella vita degli uomini non per chiudere ogni via di sviluppo, ma per proporre una parola che apra un cammino di vita, per tutti⁴⁸¹. Sia per Giobbe, che per

⁴⁷⁸ Anche se va ricordato che è Giobbe a dichiarare che nulla è impossibile a Dio, mentre in Gen 11 è Dio a dichiarare che «nulla è impossibile» agli uomini.

⁴⁷⁹ È quanto confessa anche Qohelet: «Ho visto che l'uomo non può scoprire tutta l'opera di Dio, tutto quello che si fa sotto il sole: per quanto l'uomo si affatichi a cercare, non scoprirà nulla. Anche se un sapiente dicesse di sapere, non potrà scoprire nulla» (Qo 8,17; cf. Sir 18,6).

⁴⁸⁰ Con la differenza che il problema in Giobbe è teologico (riguarda la relazione e il dialogo tra Dio e uomo), in Babele la questione è politica-culturale (e riguarda il dialogo tra gli uomini).

⁴⁸¹ SOGGIN, *Genesi 1-11*, 179; PRATO, *La «Torre di Babele» e la comunicazione interrotta*, 57.

l'umanità nella piana di Sinar, la decisione di Dio è di mettere una parola «altra» (un undicesimo *wayyomer*) a fianco delle parole «une», riconducendo l'uno e gli altri alla propria misura di umanità.

Seconda osservazione. Giobbe benedice il nome del Signore! (Gb 1,21). Il Nome rimane sempre al centro del suo itinerario. Anche quando il Signore toglie il bene al suo percorso, Giobbe ha bisogno di quel nome come sua misura. In Gen 11 invece il nome del Signore non c'è; le parole di quella umanità non andranno contro di lui, ma sono parole in assoluta autonomia, e qui sta il vero problema: non esiste più la parola di ognuno che sia *secondo la specie* di colui che la pronuncia, e che possa essere umile eco, risonanza, di una parola altra; parole che non raccontano l'essere a *immagine e somiglianza*. È la presunzione di «coloro che abitano case di fango, che nella polvere hanno il loro fondamento» (Gb 4,16) e che vogliono trasformare in pietra la polvere dei mattoni.

Qui sta tutta l'ambiguità dell'espressione al v. 6: «Quanto hanno in progetto di fare». La prospettiva è positiva quando il «fare» (*la 'ăśôt*) è inteso come il «mettere in pratica» la parola di Dio (cf. Es 31,16; 35,29; Lv 8,5; Nm 15,3; 16,28; Dt 1,14; 4,1.5.13, ecc.). Ma nella pianura di Sinar avviene qualcosa di opposto⁴⁸²: parole solenni, slogan affascinanti, una manualità in grado di produrre manufatti straordinari; il nome dell'umanità passa attraverso questo progetto. Parole rivestite di un alone di religiosità, che ignorano Dio, come se non ci fosse.

E Dio denuncia non un gesto di orgoglio a sfidarlo, ma il fatto di essere ignorato. Denuncia l'umana presunzione di dare alle proprie parole, ai progetti, un respiro di universalità che non possiedono. Nessuno degli uomini può parlare da Dio all'umanità. Un tale processo, una volta innescato, non ha limiti e diventa assolutamente rischioso per la sussistenza di una umanità che deve invece risplendere della bellezza dell'essere creatura, ognuno parte del tutto secondo il nome ricevuto (Gen 2,19).

Annotiamo che l'espressione «*ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile*» richiama Gen 3,22: anche qui la posta in gioco è l'autosufficienza nella conoscenza del bene e del male, un gesto in competizione con Dio che ben può giungere a compimento. Un cenno va fatto anche a Gen 3,15: c'è una «inimicizia»

⁴⁸² Ed è appunto il termine *zāmam* che dà una coloritura negativa alla nostra espressione.

(*‘ēbāh*)⁴⁸³ che Dio si è impegnato a porre e a custodire, perché egli è in grado di comprendere l’orizzonte autentico dell’agire dell’umanità⁴⁸⁴.

Per coloro che hanno seguito fino a questo punto il racconto di Gen 1–11 non è difficile comprendere che l’uniformità, «l’unità unanime di un universo finalmente univoco»⁴⁸⁵, l’uguaglianza apparente – uniche parole, gesti, discorsi, progetti, popolo – non genera *tôb m’ôd*, ma riporta al *tôhû wābohû* (cf. Ger 4,22-23; Is 34,11); da non intendersi più come caos ma come uniformità, come ordine senza nessuna specificità. Dio infatti vede nel percorso dell’umanità un progetto, un’abitudine, un pensare, che si oppongono radicalmente alla pienezza di autentica umanità che egli cerca di realizzare con gli uomini⁴⁸⁶.

A questo punto della narrazione ci si attende che venga svelato lo strumento scelto da Dio, nella sua totale libertà e liberalità, per garantire all’umanità una condizione di vita non intenta solo a far mattoni, per assicurare che le parole une del popolo unico non prendano il sopravvento sulla specificità originaria di ogni uomo.

2.2. L’intervento di Yhwh sul popolo dalla lingua una (v. 7)

Yhwh decide di scendere⁴⁸⁷, di intervenire per realizzare quel limite che, a suo parere, diventa il segno che impedisce agli uomini di uniformarsi in tutto e per tutto. Concretamente confonde le loro lingue, «là» (*šām*), di modo che non siano più in

⁴⁸³ M. BUBER, *Immagini del bene e del male*, Gribaudi, Milano 2006, 19, parla di «compassione divina» (interpretazione di Otto Procksch nel suo commentario a Genesi del 1913, l’unica corretta, a detta di Buber).

⁴⁸⁴ Quando si comprende l’orizzonte liberante della relazione con Dio allora l’invocazione diviene: «Se tu squarciassi i cieli e scendessi!» (Is 63,19). Cf. MARCHADOUR, *Genesi*, 155; R. WILLIAMS, *L’eredità della riforma*, «Regno Documenti» 5 (2014), 186-192.

⁴⁸⁵ DES ROCHETTES, *Da Babele a Gerusalemme*, 110.

⁴⁸⁶ La parola di Dio, da Gen 1,28, attende che qualcuno accetti di diventare suo interlocutore per chiamarlo a coscienza, nelle sue azioni e nelle sue ragioni (Gen 3,9.13; 4,9.10). Ma l’uomo è tentato di rifuggire il confronto, dichiarando di non avere il dovere di custodire qualcosa che sia altro. Nella parola unica di Gen 11 questo atteggiamento è ben presente, e Dio interviene, sembra di capire, per porre una distanza da rispettare, un minimo sotto il quale non scendere per rendere possibile un incontro.

⁴⁸⁷ In processione, dall’alto del *gigunû* (tempio sulla sommità della *ziqqurat*), gli dei babilonesi erano soliti scendere nel Santuario basso, per apparire amorevolmente ai fedeli della città (cf. TESTA, *Genesi*, 135). Il movimento è simile a quello che Dio compie in Gen 18,21. Ma se si immagina da una parte la solennità delle processioni babilonesi con le effigi, i simulacri delle divinità, e si constata dall’altra l’essenzialità dell’azione di Dio in Gen 11 e della sua descrizione, allora è condivisibile l’opinione che proprio tali celebrazioni possano aver fatto da punto di riferimento nel dare forma al movimento. Il contrasto tra le due modalità dice inoltre l’incompatibilità tra le due concezioni dell’azione divina a favore del popolo.

grado di ascoltarsi l'un l'altro, di dare per scontato, conosciuto e compreso, ognuno il progetto del suo vicino, del suo compagno, del suo amico.

Lasciamo al momento in sospeso la domanda se questa sia la meta finale o se, invece, sempre nella sapiente abilità compositiva dell'autore, il percorso trovi il suo compimento un poco oltre, cioè nella impossibilità di costruire la città. C'è in ogni caso dell'ironia nella narrazione, in quanto questa si compiace di raccontare come basti così poco per porre fine a un progetto straordinario, unico e irripetibile, monumentale.

a. «Scendiamo dunque»

Il sintagma *hābāh nērdāh*, «scendiamo dunque», all'inizio del versetto è oggetto di dibattito tra gli Autori, per due motivi: per la decisione di scendere e per l'uso del plurale⁴⁸⁸.

Il primo elemento a creare una certa difficoltà è la decisione di Dio di scendere, dal momento che l'azione è già presente al v. 5. Ma qualche differenza c'è⁴⁸⁹. Va osservato anzitutto che al v. 5 Dio scende «per vedere», mentre al v. 7 è «per agire». Si potrebbe quindi rendere il primo impiego con: «Dio scese a vedere», nel secondo caso invece con «Dio scende a rivelarsi, a farsi presente, attraverso un'azione concreta»; il contesto consente una tale interpretazione. Inoltre, al v. 5 è il narratore ad affermare la discesa di Yhwh, al v. 7 è affermato da Dio stesso⁴⁹⁰.

Il secondo motivo di discussione è l'uso della forma plurale: *nērdāh w^enāb^elāh*, «scendiamo e confondiamo».

⁴⁸⁸ Questo è uno dei tredici passi dell'AT dove gli scribi ebrei hanno corretto il plurale in singolare. Cf. WESTERMANN, *Genesis*, 735.

⁴⁸⁹ In ogni caso, la ripetizione può essere anche il modo con il quale il narratore guida il lettore a prestare particolare attenzione al gesto che egli si appresta a raccontare: cf. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 1990, 112ss; MIRGUET, «*Raconter Dieu*», 508ss; ALONSO SCHOEKEL, *Manuale di poetica ebraica*, 97-105; K. SEYBOLD, *Poetica dei Salmi*, Paideia, Brescia 2007, 85ss; ID. *Poetica degli scritti narrativi*, 246.254.

⁴⁹⁰ Secondo Cassuto la contraddizione tra il v. 5 e il v. 7 può essere risolta interpretando il v. 6 in questo modo: il Signore infatti pensava che gli uomini fossero [...] perciò Dio scese (cf. CASSUTO, *A Commentary*, 247). Sanhedrin 38b e altri immaginano che nella prima discesa Dio abbia preso visione della situazione, poi sia ritornato al cielo, abbia riunito il suo consiglio dei ministri e abbia preso la decisione, esprimendo la sentenza della confusione delle lingue, la cui esecuzione poi è stata affidata ad alcuni angeli (sarebbe motivata dall'estrema umiltà di Dio, in rapporto all'orgoglio degli uomini). Altri esegeti rimandano alla presenza di due livelli redazionali, non abilmente resi omogenei. Tant'è che al v. 5 ci si riferisce alla città e alla torre, mentre il 7 parla della confusione delle lingue e non c'è un legame diretto tra torre e confusione della lingua. Cf. BLENKINSOPP, *Creazione*, 231ss.

Mirguet⁴⁹¹ interpreta la prima persona plurale nei monologhi divini come un «noi» in attesa di dialogo; l'uso del «noi» sottolinea l'assenza dell'interlocutore desiderato. È una lettura più teologica che grammaticale, e che risulta efficace in Gen 1,26 dove Elohim cerca di coinvolgere l'uomo che sta per creare⁴⁹². Nel nostro caso i due verbi non esprimono nessuna richiesta di collaborazione. Possiamo invece considerare il plurale come una forma retorica utilizzata dall'autore per evidenziare una decisione esclusivamente divina, un modo per segnare chiaramente il confine tra lo spazio degli uomini e lo spazio divino⁴⁹³.

Non è inoltre da escludere che il plurale sia un residuo della concezione dell'esistenza di una corte divina, come appare nel materiale narrativo degli strati più antichi del Pentateuco (Gen 3,22; 6,1ss; 18,1ss)⁴⁹⁴, ad indicare la solennità e la gravità della decisione. Una struttura simile si ritrova in Is 6; 1Re 22,19ss; Sal 50,1.

Notiamo inoltre nel v. 7 la presenza di espressioni già incontrate: *hābāh*, «orsù» (due volte negli slogan degli uomini, ai vv. 3 e 4, e anche sulle loro labbra al plurale); come pure il fatto che al v. 3 gli uomini parlino «ognuno al suo compagno», mentre al v. 7 l'intervento di Dio è affinché ognuno «non comprenda la lingua del suo compagno»⁴⁹⁵.

Per fare questo Dio si mette fretta, nel senso che il suo *hābāh*, «orsù» è nel segno dell'urgenza, non nel segno della pretesa, come abbiano visto per l'umanità in 3 e 4; urgenza verso un progetto che egli dichiara di non condividere. Ricordando Gen 9,5ss., se abbiamo parole «une», lingua «una», non esiste in realtà fraternità e neppure la responsabilità «ognuno del proprio fratello».

⁴⁹¹ Cf. MIRGUET, *La représentation du divin*, 89. Sono due coortativi (esortativi della prima persona) e non due iussivi (esortativi della seconda e terza) come ci si attenderebbe: cf. A. ROFÉ, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica. 1. Pentateuco e libri storici*, Paideia, Brescia 2011, 49. Nachmanide (1194-1270) interpreta il plurale come rivolto alla terra: cf. L. ESLINGER, *The Enigmatic Plural like «one of us» (Genesis I 26, III 22, and XI 7) in Hyperchronic Perspective*, «Vetus Testamentum» 56 (2/2006), 171-184.

⁴⁹² Cf. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 24.

⁴⁹³ Cf. ESLINGER, *The Enigmatic Plural*, 173-174.

⁴⁹⁴ Così per esempio K. SEYBOLD, *melek*, in *GLAT V*, 122. Come ricorda l'esegesi giudaica, Dio parla a settanta angeli ai quali ordina di scendere ognuno con una sua lingua: cf. il TgJo che premette: «Disse il Signore ai settanta angeli che stanno davanti a Lui». Per i Padri come Procopio ed Efrem il Siro, le parole «Venite, scendiamo» sono dette al Figlio e allo Spirito Santo (perché né le prime né le ultime lingue fossero date senza il Figlio e senza lo Spirito Santo). Agostino invece lo interpreta come detto agli angeli (anche se non esclude l'ipotesi della Trinità).

⁴⁹⁵ Cf. V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990, 354.

b. «Confondiamo là la loro lingua»

Lo strumento usato dal Signore per realizzare il suo proposito è «confondere»: *nāb^elāh šām š^epātām*, «confondiamo là la loro lingua». Il termine ha valenza tecnica nell'ambito delle offerte da presentare al sacerdote: indica la farina intrisa o impastata con olio (*b^elūlāh-baššemen*, cf. Lev 2,5; 7,10 ecc.). Alcuni usi della radice *bll* rimandano, come assonanza, a immagini più negative come «stoltezza», «infamia» (cf. Is 32,6: *nābāl n^ebālāh*; Ger 29,23: *n^ebālāh*), forse a ricordare che lo stolto è fatto di un impasto così ben amalgamato (Pr 27,22) da avere una resistenza all'usura del tempo da far invidia ai mattoni. Difficile, in ogni caso, stabilire con esattezza il senso dell'azione.

A parte l'uso incerto in Gdc 19,21, rimane un solo parallelo utile – almeno a prima vista – in Os 7,8: «Èfraim si mescola (*yitbōlāl*) con le genti, Èfraim è come una focaccia non rivoltata». L'immagine suggerita nel versetto, dove viene utilizzato il verbo *bālal* nella forma *hitpolel* (unica ricorrenza nel TM), è che Efraim si comporta come una ingenua colomba (cf. 7,11) chiedendo aiuto una volta all'Assiria e una volta all'Egitto; ma è una *mescolanza* che nulla produce, visto che lo straniero gli divora la forza ed Efraim nemmeno se ne accorge. Egli è disposto ad uniformarsi a qualsiasi alleanza, tranne a Colui che lo potrebbe guarire; malgrado tutto, Dio è il solo a non essere ricercato. Questa immagine si potrebbe collegare a Gen 11,7 in quanto descrive il comportamento dell'umanità: gente disposta ad adeguarsi, a far proprio, qualunque progetto, tranne quello che potrebbe veramente liberare.

Noi comunque, anche in questo caso, rimaniamo abbagliati dalla domanda: cosa fa concretamente Dio? È la classica domanda che cerca di dare consequenzialità storica a una narrazione che si rispecchia nell'esperienza quotidiana. In realtà, non c'è bisogno di spiegare come Dio abbia confuso le lingue, perché ciò che importa è il risultato che tutti vedono, da tutti sperimentato e che tutti interroga⁴⁹⁶.

Più ancora che eziologico, il racconto è riflessione sul valore del gesto per l'umanità.

⁴⁹⁶ «Quando Dio si propone di confondere le labbra dei costruttori della città e della torre di Babele, non pensa affatto alla creazione di idiomi diversi, ma a togliere la unanimità e la concordia, suscitando in loro lo spirito di guerra e causando la rottura della centralizzazione politica e religiosa. Anche in babilonese la frase parallela (*non capire il labbro di uno*) significa ribellarsi, fare una rivoluzione, mettere in discordia una città che prima godeva armonia religiosa e politica»: TESTA, *Genesi*, 135.

La domanda più corretta è: che senso può avere una tale esperienza? È una parola di vita o è un castigo?

Certamente il termine *nāb^elāh* è stato scelto per attuare un gioco di parole molto efficace: da *l^ebēnāh* del v. 3 (l'impastare mattoni) a *nāb^elāh*⁴⁹⁷ del v. 7 (confondiamo), invertendo solo l'ordine delle consonanti. Quel suono che al v. 3 invitava ad impastare mattoni su mattoni, ora, pronunciato da Dio, risuona in modo diverso. Gli slogan che riecheggiavano sulle labbra degli uomini come progetti di straordinaria bellezza, presunti capaci di impastare autentica umanità, vengono scompigliati. Viene trasformato in confusione l'elemento base per la costruzione della città: non tanto i mattoni, ma quella lingua unica che si doveva pronunciare nell'unico nome da farsi. Dio scende a rompere il circolo vizioso nel quale l'umanità si è infilata⁴⁹⁸. Il tono è ampiamente ironico.

Dio scende a «confondere», a rendere non più assoluto l'unico *šāpāh* che abitava il cuore dell'umanità: è questo, al di là delle «stesse parole», l'oggetto della attenzione di Dio sull'agire degli uomini. Quella che era *šāpāh 'eḥāt*, «lingua unica», e *debārīm 'āḥādīm*, «uniche parole», e ciò per *kōl-hā'āreṣ*, «tutta la terra» (v. 1); ciò che era *'am 'eḥād*, «popolo unico», in *šāpāh 'eḥāt*, «unica lingua», per *lekullām*, «tutti» (v. 6), questo *uno* per *tutta la terra*, viene reso impossibile dall'intervento di Dio. La lingua viene confusa e ricondotta alla pluralità originaria⁴⁹⁹.

Va inoltre sottolineato che Dio non interviene in maniera indiscriminata. Non è casuale la presenza di un avverbio di luogo: *šām*⁵⁰⁰: Dio scende in un contesto ben preciso a confondere/mescolare: «là» dove le lingue degli uomini, gli slogan di tutti loro sono *uno*, là dove sono unici i progetti, i disegni, là dove si sta faticando per il nome. L'avverbio di luogo, nel nostro racconto, ci consente di non dover armonizzare la diversità delle lingue del c. 10 con l'apparente unicità del c. 11.

⁴⁹⁷ Cf. JOÜON – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 82j, con correzione di vocale fatta per rendere l'assonanza ancora più efficace.

⁴⁹⁸ Cf. HAMILTON, *The Book of Genesis*, 355; AMOS, *The Book of Genesis*, 60.

⁴⁹⁹ Il dio di Israele invece «conta il numero delle stelle e chiama *ciascuna* per nome» (Sal 147,4; vd Is 40,26).. Quello è l'unico *lekullām* concesso: il suo chiamare ognuno per nome.

⁵⁰⁰ L'avverbio *šām* è omesso nella versione italiana CEI 2008 e anche in quella di Di Segni. Compare invece in TM, LXX, Vg, Pesh, e anche in alcune versioni moderne.

Da una parte abbiamo la mappatura di una universale diversità, dall'altra la localizzazione di una universale tentazione; *šām*: non verso quel luogo, ma verso quel male Dio interviene⁵⁰¹.

c. «Cosciché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro».

La seconda parte del v. 7 descrive la finalità dell'azione di Dio: *lô' yišm'êû 'îš s'epat rē'êhû*, «cosicché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». Il percorso di umanizzazione del territorio era stato inaugurato al v. 3 con il sintagma *wayyô'm'êrû 'îš 'el-rê'êhû*, «si dissero l'un l'altro», nell'apparente inizio di un dialogo che è venuto progressivamente rivelandosi come parola unica per un popolo uno. A questa qualità di relazione (nuovamente ora descritta come *'îš s'epat rē'êhû*) Dio pone un limite: nella sua prospettiva la scelta degli uomini non conduce ad una migliore qualità di umanità. La lingua incentrata sul *farsi* non ha ragione di essere.

L'attenzione del lettore è attirata dalla presenza del verbo *šāma'*, termine carico di significato, qui utilizzato al negativo. Lo spettro di utilizzo del verbo *šm'* è ampio⁵⁰². Il lettore credente lo riferisce immediatamente alla professione di fede di Israele in Dt 6,4⁵⁰³ per una fede che nasce dall'ascolto, e per un ascolto che si realizza facendo la Parola (Es 24,7).

Nel nostro passo il significato è desunto a partire dal contenuto di quanto viene comunicato, come si è visto nei vv. 1-4. «Ascoltare» significa per gli uomini di Sinar ritrovarsi unanimi in quell'unica lingua, acconsentirvi, accondiscendervi⁵⁰⁴. Dio mette in moto un'azione che genera una confusione che impedisce il darsi retta fino

⁵⁰¹ L'avverbio «là» può essere successivamente interpretato nella linea della localizzazione geografica. Scrive BLENKINSOPP, *Creazione*, 231: «In ogni caso, checché ne sia dei presunti stadi precedenti, orali o scritti, del racconto, per l'autore la città che essi progettano di costruire e nella quale pensano di stabilirsi è Babilonia, la Babilonia imperiale, che ha distrutto il regno di Giuda nel 586 a.C., ed è stata conquistata da Ciro, re di Persia, circa cinquant'anni dopo». L'obiettivo del racconto, tuttavia, non è delimitare uno spazio, quanto identificare un'universale tentazione.

⁵⁰² Utilizzato all'incirca mille volte nel TM, il verbo è ricco di moltissime sfumature, ad esempio «venire a sapere» (Gen 14,14), «esaudire» (Gen 17,20), «origliare» (Gen 18,10) o «fai come ti dice» (Gen 21,12). Dalla copiosa bibliografia, ricordiamo alcuni titoli: B. CALATI ET ALII, *Ascolta...!*, «Parola Spirito e Vita» 1 (1979); P. STANCARI, *Considerazioni sulla «Laicità» nell'ascolto della Parola di Dio*, in M. CASTELLI ET ALII, *Dialoghi sulla laicità*, Città Nuova, Roma 1986, 22-30; S. PINTO, «Ascolta figlio». *Autorità e antropologia dell' insegnamento in Pr 1-9*, Città Nuova, Roma 2006; A. LUZZATTO – L. NASON, *In ascolto delle Scritture di Israele*, Dehoniane, Bologna 2012; L. MAZZINGHI, *L'indagine e l'ascolto. Metodo e sguardo dei saggi di Israele*, Dehoniane, Bologna 2014; U. LINCOLN, *Die Theologie und das Hören*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014.

⁵⁰³ Cf. A. MELLO, *Ascolta Israele*, «Parola Spirito e Vita» 1 (1979), 27ss.

⁵⁰⁴ Cf. ALONSO SCHOEKEL, *Dizionario di ebraico biblico*, 870-872.

al sottomettersi. Si può correttamente intendere il «non ascoltare» come l'impossibilità di riconoscersi nell'unico progetto.

In effetti, a guardare i capitoli precedenti, *šāma'* è stato utilizzato 4 volte: tre in Gen 3 e una in Gen 4. In Gen 3 ha come soggetto l'uomo e la donna (cf. v. 8 *wayyišm'û*) quando realizzano che Dio sta passeggiando nel giardino, e poiché hanno ascoltato (*šāma'tî*: v. 10) si sono scoperti nudi, indifesi e impauriti. Immagine suggestiva: basta una «voce» (*qôl*) altra per rompere l'equilibrio che l'uomo e la donna pensavano di avere raggiunto e per trasformare gli alberi in nascondiglio. In Gen 3,17 il verbo introduce, invece, il discorso di Dio all'uomo: «Poiché hai prestato ascolto alla voce della donna» e non alla voce di Colui che aveva stabilito che non si doveva mangiare. Evidentemente, non si tratta di un divieto di conversazione tra uomo e donna; concerne invece il consenso al progetto di appropriarsi dell'albero. Sulla stessa linea si può comprendere anche la quarta ricorrenza del verbo, in Gen 4,23, dove Lamech invita le sue due donne ad ascoltare la sua voce (*š'ema'an*: imperativo fm.pl.) e ad affidarsi alla sua forza, al suo esercizio della giustizia, segnato da una violenza decuplicata rispetto a Caino.

Dio interviene per aggiungere una parola altra affinché non rimanga voce unica il dialogo tra il serpente e la donna; affianca il chiedere conto a ognuno di suo fratello (ascolto che è responsabilità come in Gen 9,5, come era stato richiesto a Caino in Gen 4) affinché la vendetta settanta volte (Gen 4,23) non prenda il sopravvento nelle relazioni tra gli uomini⁵⁰⁵. Le parole uniche degli uomini sono mortali; Dio interviene non per punire, ma per impedire che la parola unica annulli il valore unico di ogni singola parola⁵⁰⁶, a custodia di ogni singolo uomo⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ Più di un autore sottolinea che l'uniformità delle parole è un sintomo della qualità delle relazioni. Per esempio: «Qui è la profonda intuizione del mito: gli uomini potranno sempre scambiare delle parole, magari in lingue conosciute da tutti, però non si capiscono più. Realtà crudele del mito: parlano e non si intendono. Questa è la confusione che sperimentiamo tutti i giorni da una estremità all'altra del mondo. Però sempre l'uomo, immagine di Dio, sogna l'unità. Così si capisce che la dispersione fisica è soltanto la conseguenza della confusione degli spiriti tradotta nell'incomprensibilità del linguaggio, la dispersione è la faccia visibile della confusione intima dei cuori. Se io ti ascolto, ti sento, ma non riesco a decifrare, ad afferrare una delle parole che stai dicendo siamo giunti al vertice dell'alienazione»: DES ROCHETTES, *Da Babele a Gerusalemme*, 110. Il problema quindi della confusione non è quindi chiuso in se stesso, ma rimanda alla incomprendibilità dei linguaggi del cuore.

⁵⁰⁶ Una parola altra che invita a ridiscutere le proprie misure, «ascoltino o non ascoltino» (cf. Ez 2,5; 3,10-11; Is 6,9 ripreso in Mt 13,15).

⁵⁰⁷ Stupendo, al riguardo, il Sal 12 dove tra l'altro si dice: «Recida il Signore le labbra adulatrici, la lingua che vanta imprese grandiose, quanti dicono: "Con la nostra lingua siamo forti, le nostre labbra

Questa dinamica non è estranea all'esperienza quotidiana di Israele, popolo chiamato a vivere in una terra donata. Ricorda per esempio Dio al suo profeta: «Non a grandi popoli dal linguaggio astruso e di lingua oscura, dei quali tu non comprendi le parole; se ti avessi inviato a popoli simili, ti avrebbero ascoltato» (Ez 3,6). È proprio il linguaggio del popolo chiamato a essere unico che è chiuso, incapace di comprendere, ascoltare, comunicare, entrare in una prospettiva di nuova umanità; tutti incapaci di guardare oltre. Ma, confessa in modo splendido l'orante del Sal 81,7: «Un linguaggio (*s'epat*) mai inteso io sento»; c'è un linguaggio nuovo, un linguaggio che confonde, ma che per chi porta la cesta sulla spalla, è linguaggio di liberazione.

Va ricordato che non si è destinati a camminare ognuno per proprio conto sulla terra degli uomini. Siamo invece chiamati a diventare una grande umanità, responsabile di un affascinante giardino, e non nell'annullamento di un fratello sull'altro, di una voce in quella del più forte. L'opposizione alla parola unica diventa il simbolo di una creazione che va crescendo *ognuno secondo la propria specie, ognuno a suo modo a immagine e somiglianza*. Solo nella pluralità, nell'aprirsi a un progetto altro – rispetto all'unico grande nome per un'unica grande umanità – solo nelle parole altre che confondano il *facciamoci* al plurale dell'umanità, solo così è possibile mettersi in cammino – insieme, perché portatori ognuno di una parola diversa – verso la parola che salva.

Letto in questa prospettiva il gesto di Dio del *confondere* potrebbe sembrare riduttivo; un gesto (come appare dalle interpretazioni) ambiguo, carico di ironia più che di spettacolarità⁵⁰⁸. La ragione è che dopo l'ipotesi del diluvio il Signore ha deciso che la via della distruzione non gli appartiene. Con Abramo infatti si apre un'epoca nuova: un uomo, uno fra molti, che accetta di uscire dalla sua cultura, dalla sua lingua, dal suo popolo, per mettere in moto l'azione creatrice di Dio nella storia. Ma l'epoca nuova in realtà non è nuova: inizia in Gen 1 quando il dire di Dio desidera che ognuno diventi, secondo la propria specie, a sua immagine e

sono con noi: chi sarà il nostro padrone?»». A questa invocazione dei vv. 4-5 segue la risposta del Signore al v. 6: «Per l'oppressione dei miseri e il gemito dei poveri, ecco, mi alzerò – dice il Signore – metterò in salvo chi è disprezzato». Dio è colui che si pone come salvezza al desiderio, al respiro, all'alito, al pre-parlare del misero e del povero.

⁵⁰⁸ Come si è visto nella storia della interpretazione, sembrerebbe più degno di teofania il far crollare la torre con un terremoto o un potente tuono.

somiglianza, non a immagine e somiglianza delle parole une di quell'umanità. Solo così quell'umanità potrà essere una.

Comunque, nel frattempo, l'azione di Dio conduce al suo risultato ultimo: lo sguardo di Dio si era subito fissato sul progetto di città con torre che gli uomini stavano costruendo e ora quel progetto si spegne.

3. Compimento e memoria della parola di Dio (vv. 8-9)

Dopo il monologo di Dio, il narratore passa a utilizzare la terza persona per narrare l'adempimento dell'intenzione divina. Alla voce del narratore sono affidate alcune informazioni, divise in due versetti, strettamente collegati tra loro. Rileviamo infatti che i vv. 8a.9b utilizzano gli stessi termini, con una collocazione leggermente diversa:

v. 8a : «disperse Yhwh essi di là sulla superficie di tutta la terra»

v. 9b : «E di là li disperse Yhwh sulla superficie di tutta la terra»⁵⁰⁹.

Oltre al valore della ripetizione, è da chiedersi se il termine ultimo dell'intervento di Dio sia effettivamente la dispersione, e se questa sia la conseguenza della confusione della lingua da lui voluta. Certamente i due versetti sono la risposta divina al timore degli uomini formulato al v. 4: «Per non essere dispersi sulla superficie di tutta la terra».

Inoltre, se consideriamo il v. 8b («Ed essi cessarono di costruire la città»), si tratta di verificare il tipo di legame che sussiste tra la dispersione e la città⁵¹⁰. Il tema della città viene ripreso al v. 9a: «Per questo il suo nome fu detto Babele, perché colà il Signore mescolò il labbro di tutta la terra», e Babele diventa il luogo dell'azione di Dio annunciata del v. 7.

Inoltre, si deve tener conto della evidente diversa funzione dei due versetti: il v. 8 è la conclusione della seconda parte del brano, iniziato al v. 5; là Dio scendeva, qui porta a compimento il suo intervento. Il v. 9 invece si presenta come un versetto eziologico, riepilogativo di tutto il racconto; è l'immagine che il narratore affida

⁵⁰⁹ Il soggetto in entrambi i casi è Yhwh, il verbo è *ypš* (*wayyiqtol hifil* nel v. 8a e perfetto *hifil* nel v. 9b), il complemento oggetto «essi» (particella acc. nel v. 8, suff. verb. nel v. 9); infine ritroviamo *miššām* (in due posizioni diverse) e *'al-p'enê kol-hā'āreš*.

⁵¹⁰ Ricordiamo inoltre che anche al v. 4 compariva il legame tra «città» e «dispersione»; là erano presenti anche una torre e un nome, entrambi da farsi.

all'ascoltatore/lettore affinché memorizzi bene il significato del racconto. Si ha in ogni caso l'impressione di un sovraccarico, con tutta probabilità voluto, e i tentativi di risposta non sono pochi⁵¹¹.

L'obiettivo finale del progetto presentato alla fine del v. 4, il grande timore di quegli uomini in cammino, era di finire dispersi sulla faccia della terra, perché nella dispersione non era possibile farsi un nome. Per questo avevano scelto di costruirsi una città con al centro la cittadella del potere e relativa torre. Nel commento del v. 4 è emerso che quella paura va posta sulle labbra di alcune persone ben individuate; sono i discorsi di chi sta al potere, e che quel potere deve difendere. Però è un progetto che affascina il cuore di ogni uomo. È a questo progetto che Dio volge attenzione.

3.1. La parola di Dio si compie (v. 8)

La decisione di Dio è di disperdere l'umanità: *wayyāpeš yhw̄h 'ōtām miššām 'al-p^enē kol-hā'āreš*, «di là il Signore li disperse sulla superficie di tutta la terra»⁵¹². Il v. 7 affermava l'intenzione divina di confondere le lingue e il fallimento dell'umanità sul piano della comunicazione; il v. 8 descrive da un punto di vista spaziale l'effetto dell'intervento di Dio: contro la possibile ipotesi di una lingua una e grazie a una parola altra che rende ogni parola *secondo la propria specie*, viene reso impossibile una convivenza, un aggregarsi come comunità secondo un determinato progetto. In questa prospettiva, la confusione produce la dispersione; anzi, – precisa il v. 9 – la dispersione sulla superficie di tutta la terra diventa il segno e la via per custodire la *confusione delle lingue*⁵¹³.

⁵¹¹ Perciò non possiamo dare torto a coloro che scelgono di distinguere diverse fasi di composizione, con una «mescolanza» finale non ben riuscita, dibattito al quale si è accennato al punto 3 nel cap. secondo del nostro lavoro. A. VAN DER KOOIJ, *The City of Babel*, 3, propone una struttura concentrica dei vv. 8-9, con al centro il nome di Babele e ai lati estremi il riferimento alla faccia di tutta la terra:

A - motivo della dispersione (v. 8a)

B - abbandono delle attività edilizie, di costruzione (v. 8b)

C - nome di Babele (v. 9aα)

B' - confusione delle lingue (v. 9aβ)

A' - motivo della dispersione (v. 9b).

⁵¹² La Vg ha «divisit» non «dispersit».

⁵¹³ Le interpretazioni dei Padri evidenziano due prospettive: la dispersione genera la confusione delle lingue (cf. GREGORIO DI NISSA, *Adversus Eumonium*, 12, PG 45, 996ss), oppure la confusione genera la dispersione (cf. AGOSTINO, *La Città di Dio*, XVI IV 200s). La prima ipotesi propone che,

Come già infatti si è visto nell'analisi del v. 4, l'esperienza della dispersione è enigmatica per Israele⁵¹⁴. Ma anche se il soggetto che compie l'azione è Dio, non per questo il gesto equivale automaticamente a una maledizione. Esemplari le parole di Mosè all'assemblea di Israele prima della sua morte: «Quando l'Altissimo divideva le nazioni, quando separava i figli dell'uomo, egli stabilì i confini dei popoli secondo il numero dei figli d'Israele. Perché porzione del Signore è il suo popolo, Giacobbe sua parte di eredità» (Dt 32,8-9).

C'è quindi una dispersione, che è quasi cancellazione, connessa alla malvagità degli uomini (come ben riassume Sir 10,13ss: «il Signore ha estirpato le radici delle nazioni, al loro posto ha piantato gli umili», cf. Ger 23,29); ma c'è anche una dispersione che è il contesto necessario alla elezione, un *vattene* che diventa possibilità di benedizione/maledizione per tutte le famiglie della terra⁵¹⁵.

È necessario che ogni uomo esca dalla uniformità dell'unica lingua perché solo così e su tutta la terra il dire di Dio può trovare interlocutori attenti e disponibili; nessuna creatura infatti è interlocutrice unica della parola di Dio. Nella dispersione ogni uomo è chiamato a riconoscersi *secondo la propria specie*; dalla confusione delle lingue nasce la dispersione che è il luogo che custodisce questa dimensione essenziale del progetto di creazione, non la lingua una.

In Gen 9,19 infatti si afferma che «questi tre sono i figli di Noè e da questi fu popolata tutta la terra»⁵¹⁶, ma dalla dispersione raccontata in Gen 9 nasce una

lontani, non ci si capisce più; la seconda è che la confusione genera incomprensione e di conseguenza aggressività, quindi la dispersione è necessaria per non distruggersi del tutto. Così il TgJon premette al sintagma «li disperse»: «Si manifestò la Parola del Signore sulla città, e con lui i settanta angeli corrispondenti alle settanta nazioni, ciascuno con la lingua della sua nazione e con in mano i caratteri della sua scrittura. Ne consegue che uno non sapeva quel che diceva l'altro, e si uccidevano l'un l'altro». Cf. VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio*, 149-150.

⁵¹⁴ Il verbo *pûš* all'hifil denota di frequente la dispersione dell'esilio (cf. RINGGREN, GLAT VII 95-96) ed era oggetto di dibattito tra esiliati e rimasti, come ci ricorda Ez 11,14-21. Esperienza enigmatica anche in relazione alla maledizione di Giacobbe per la quale Simeone e Levi sono dispersi in mezzo a Israele (Gen 49,7); esperienza enigmatica proiettata anche sulle vicende dell'Egitto (cf. Ez 29,12-16; 30,15-26). Cf. GERHARDS, *Conditio humana*; SCHÜLE, *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*.

⁵¹⁵ Riguardo alla dispersione come preparazione all'elezione Soggin si esprime così: «Il nostro racconto si conclude con un giudizio implicitamente negativo: questa volta JHWH ha voluto bensì prevenire, invece di castigare, bloccando l'uomo a metà strada. Ma la fondamentale unità tra Dio e l'uomo è ormai turbata dall'incomprensione. Tutto si rivela quindi pronto per l'elezione di un popolo speciale, messo da parte da Dio e quindi "santo" secondo il concetto ebraico del termine. E verso questa elezione ci conducono le genealogie della sezione seguente»: SOGGIN, *Genesi 1-11*, 180.

⁵¹⁶ In questo versetto la radice *npz* «fu popolata», ha una certa assonanza con *pwz*, «disperdere». Entrambe appartengono allo stesso campo semantico.

schiavitù tra fratelli. Nella piana di Sinar l'intervento di Dio non genera schiavitù, la impedisce⁵¹⁷.

Infine va notato che Dio li disperse *miššām*: si erano messi in movimento da tutta la terra per arrivare «là» (v. 2) e ora «da là» sono diffusi, sparsi su tutta la superficie della terra. L'avverbio di luogo invita a non dimenticare che il luogo era di mattoni, e grazie a questi doveva diventare custode di un nome eterno; «da là» si viene dispersi.

Nel v. 8b è quindi esplicitato l'obiettivo dell'intervento di Dio, il risultato a cui egli vuole pervenire: *wayyahd^elû libnôt hā'îr*, «ed essi cessarono di costruire la città». Proprio il fatto che l'effetto ultimo del comando divino sia la necessità di cessare di costruire quella città, di un'ingannevole umanità dall'unica lingua, ci conferma nel leggere il brano come una riflessione su un progetto di cittadinanza diversa, di relazioni non più fondate sul linguaggio unico di chi – singolo e gruppo sociale e istituzioni civili e religiose – questo linguaggio può proclamare. Ciò porta a qualificare l'intervento di Dio non come punitivo, ma come impegno a custodire una pluralità, che è la sola via per farsi un nome che sia *ognuno secondo la propria specie*, nella responsabilità verso la singolarità di ogni uomo e donna di questo mondo, ciascuno per sua parte immagine e somiglianza del vero «unico».

Il riferimento della pericope non è semplicemente alle vicende assiro-babilonesi. C'è un quadretto assai significativo anche nelle vicende di Israele. In 2Sam 11-12 si narra della guerra per Rabbà degli Ammoniti, e delle vittime, tra le quali Uria. Un giorno Ioab manda a chiamare Davide dicendogli: «Ora raduna il resto del popolo, accàmpati contro la città e prendila; altrimenti, se la prendessi io, porterebbe il mio nome» (2Sam 12,28). Davide raduna il popolo, conquista la città⁵¹⁸ e così essa prende il nome di Davide. Dietro c'è una storia di infedeltà, di sangue sparso; lo sa Davide e lo sa Ioab, ma il «farsi un nome» attraverso la città diventa necessità

⁵¹⁷ Il timore della dispersione espresso in Gen 11 è resistenza ai disegni che Dio ha in serbo per la creazione. Gli uomini non vogliono *spargersi sulla terra* ma conservare la loro rassicurante omogeneità. «Sia la torre che la città sono quindi tentativi di mantenere una unità pavida e utilitaristica, che, diffidando dei disegni di Dio, oppone resistenza al suo progetto di dispersione [...] Solitamente l'unità viene ritenuta il progetto di Dio e la dispersione il suo castigo»: BRUEGGEMANN *Genesi*, 127. Credo che Calvino abbia buone ragioni quando, discostandosi da tutta l'esegesi e la teologia scolastica, commenta Gen 11,8 con queste parole: «Il Signore li disperde di là su tutta la terra: in realtà l'uomo era già stato disperso sulla terra; ma questo non va visto come una punizione, perché appare piuttosto come il frutto della benedizione e della grazia di Dio»: CALVIN, *Commentaires de Jean Calvin*, 184.

⁵¹⁸ Interessante che in 2Sam 12,31 si dice che gli abitanti sono trasferiti alle fornaci da mattoni.

ineludibile per il potere⁵¹⁹. Questa e altre esperienze permettono a Israele di riflettere sul significato del «cessare di costruire una città». Esso conosce bene che un tale avvenimento dichiara la fine della festa dei potenti e la dignità ritrovata degli ultimi. Come dice Is 24,8: «È cessata la gioia dei tamburelli, è finito il chiasso dei gaudenti, è cessata la gioia della cetra» (cf. Am 2,6-8; 6,1-7); contro tutti coloro che avevano cessato di agire saggiamente (Sal 36,4), Dio interviene a far cessare tutto questo e a rivelare il nome vero di un simile progetto urbano: «città del nulla» (*qiryat-tōhû*: Is 24,10). Si tratta allora di ripartire per un nuovo progetto che abbia come primo passo una scelta imperativa: «Cessate di fare il male». Il contenuto è ben definito: «Imparate a fare il bene, cercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova» (cf. Is 1,16-17).

Nel frattempo la torre è scomparsa dall'orizzonte narrativo⁵²⁰. Nella LXX compare anche al v. 8 (kai. evpau, santo oivkodomou/ntej th.n po,lin kai. to.n pu,rgon) e questo è un indizio di come il brano abbia generato difficoltà e dibattito fin dall'inizio. La sua assenza nel TM non è tuttavia così traumatica; è ad altro che si deve prestare attenzione⁵²¹.

Volgersi, mettersi in ascolto di un Dio che con molta discrezione e ironia, mettendosi tutto in gioco, si assume il compito di piantare alberi, di stabilire confini, di deporre strumenti di guerra, di custodire lo specifico di ogni singola creatura affinché il percorso dell'umanità non si costituisca distruttivo per il popolo tutto/popoli tutti.

3.2. Fare memoria della Parola (v. 9)

Il v. 9 è ricco di sonorità. La prima espressione è '*al-kēn qārā*', segue l'indicazione del nome: *šēmāh bābel kī-šām bālal*, così la finale dei due emistichi: *šēpat kol-hā'āreš* e '*al-pēnē kol-hā'āreš*'; una serie di allitterazioni che favoriscono la

⁵¹⁹ Anche Salomone «costruì a Gerusalemme, nel Libano e in tutto il territorio del suo dominio tutto ciò che gli piacque» (1Re 9,19), con tutte le conseguenze sociali, politiche e religiose.

⁵²⁰ Nel *Midrash Genesi* 38,8 Rabbi Giuda spiega che gli uomini avevano finito di costruire la città ma non ancora la torre. Un'altra tradizione ebraica dice che la torre è stata distrutta da un gigantesco tuono/fulgore sceso dal cielo, mentre secondo l'opinione di Berosso-Alessandro Polistore essa fu abbattuta nel corso di un violento uragano: cf. A. DINI, *Frammenti di Berosso (da Apollodoro e altri)* in <https://www.academia.edu/25823286/>.

⁵²¹ Anche nel v. 9 il nome viene dato solo alla città, si parla soltanto di essa. Questo può essere segno dei diversi passaggi nella redazione, ma anche del fatto che l'autore ha voluto che l'attenzione del lettore fosse alla fine distolta dalla torre e volta alla città.

memorizzazione. Anche il soggetto che ha condotto gli avvenimenti, *Yhwh*, è ripetuto in entrambi gli emistichi: a evitare ogni dubbio su chi sia il vero protagonista della storia, della città e dell'umanità tutta.

Il versetto è costituito da tre affermazioni che lo collegano al racconto e che allo stesso tempo ne dicono la funzione redazionale:

- all'inizio si dichiara la ragione eziologica del nostro racconto: *'al-kēn qārā' šēmāh bābel*, «per questo si chiamò il suo nome Babele», quello è il nome e la realtà a cui fare riferimento per dare un volto al racconto, nella prospettiva del redattore finale;
- la seconda affermazione (*kî-šām bālal yhwh šēpat kol-hā'āreš*, «perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra») richiama il v. 7 (*wēnābēlāh šām šēpātām*) e rinvia al v. 1 (*kōl-hā'āreš šāpāh 'eḥāt*);
- infine la terza (*ūmiššām hēpīšām yhwh 'al-pēnē kol-hā'āreš*, «di là il Signore li disperse su tutta la terra») si ricollega al versetto precedente (*wayyāpeš yhwh 'ōtām miššām*), mentre *kol-hā'āreš* fa da solenne inclusione con l'inizio del brano (cf. v. 1).

Questi semplici elementi qualificano il versetto come parte essenziale del racconto; pur in uno stile redazionale il versetto si propone come riassuntivo di tutta la riflessione fin qui svolta. Vediamone in dettaglio i diversi elementi.

a. «Per questo la si chiamò Babele»

Il v. 9 si apre con la formula eziologica: *'al-kēn qārā' šēmāh bābel*, «per questo la si chiamò Babele».

L'espressione «per questo si chiamò il suo nome»⁵²² viene riferita sia a persone (cf. Gen 29,34-35; 30,6), in occasione del lutto per la morte di Giacobbe (cf. Gen 50,11), oppure per una vittoria sui nemici (cf. 2Sam 5,20), sia a cose: come un mucchio di pietre intorno a una stele (cf. Gen 31,48; Gs 7,26), delle capanne (cf. Gen 31,48), o l'acqua amara di Mara (cf. Es 15,23) oppure la fonte buona di Sansone (cf. Gdc 15,19).

⁵²² L'espressione è frequente in Genesi, meno nel resto del TM, dove ci sono però espressioni equivalenti, utilizzando il verbo *'amar* in luogo di *qārā'* (cf. 1Sam 19,24; 2Sam 5,8; 1Re 23,28).

Il suffisso femminile del termine *šēmāh* conferma che il nome viene dato alla città – ultimo termine del versetto precedente – e non alla torre⁵²³.

Qualcosa di estremamente importante infatti è stato raccontato, qualcosa che è immagine di ciò che avviene costantemente nella vita dell'umanità; un avvenimento associato ad una esperienza quotidiana che ora diventa simbolo a servizio di ogni ascoltatore/lettore. Il nome della città infatti viene messo in stretta relazione, sia nella seconda che nella terza parte del versetto, con «tutta la terra» facendolo così diventare simbolo universale.

Alla città ora è dato un nome: «Babele»⁵²⁴. La scelta non è casuale: la sua grandezza⁵²⁵, il suo valore simbolico al momento in cui il brano viene fissato – frutto di un già ben avviato movimento di idealizzazione – fanno sì che essa diventi rappresentazione di ogni progetto politico che si pretenda custode di universale uniformità. Un progetto rassicurante che garantisce successo sulla paura che l'umana esistenza non abbia basi propriamente solide, affidabili. È sufficiente fare affidamento a qualcuno che ti riconosce la dignità di fabbricare mattoni per la sua città con la torre, dei quali e della quale l'umanità tutta andrà poi orgogliosa.

In luogo di Babele si potevano scegliere realtà altrettanto significative, ma anche Babilonia ha le sue buone credenziali⁵²⁶. In *Enuma Elish* è inserito un inno in accadico che così racconta:

⁵²³ In ebraico «torre» è di genere maschile. Anche la LXX rimane fedele al senso originario usando al v. 9 τὸ ὄνομα ἀνδρῆς essendo anche in greco *pu, rgon* maschile.

⁵²⁴ Legato all'esperienza politica del popolo al quale l'autore appartiene, il termine «Babel» di Gen 11,9 viene riferito abitualmente, e così è inteso nelle traduzioni, a Babilonia. Significativi al riguardo i documenti nei libri di Esdra (cf. 2,1: Nabucodonosor «re di Babel in Babel»; cf. 5,13-14) e Nehemia (7,6; 13,6). Continua il gioco delle assonanze tra *balal* (vv. 7.9), *babel* (v. 9) e *Babilonia*.

⁵²⁵ All'epoca dell'esilio, la cinta esterna delle mura della città di Babilonia aveva una lunghezza superiore ai dodici chilometri; all'interno una cinta quadrata, ad alta intensità di costruzioni sacre, misurava di lato un chilometro e mezzo abbondante. Anche se, come dice Festorazzi citando A. PARROT, *Babilonia e l'Antico Testamento*, Paoline, Roma 1973, 57, dà molto a pensare che a Babilonia non si sia trovata traccia di insediamento dell'epoca di Hammurabi, il suo re più famoso, probabilmente a motivo della fragilità del materiale usato per costruire: cf. F. FESTORAZZI, *La Bibbia e il problema delle origini*, Paideia, Brescia 1966, 314.

⁵²⁶ SODEN si chiede come mai, tra le tante altre a disposizione, il narratore abbia scelto la città di Babilonia come luogo del suo racconto. C'erano città più antiche e più famose, impresse nella memoria degli uomini di allora. Sappiamo però che l'autore biblico ha saputo riassumere la storia delle vicende della monarchia israelitica in un racconto, in un unico quadro ben conosciuto ai suoi lettori, che molto dice, molto domanda, per molto tempo. Cf. W. VON SODEN, *Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos*, in H.P. MULLER (ed.), *Bibel und alter Orient*, De Gruyter, Berlin – New York 1985, 147. Un altro studioso, WALTON, *Genesis*, 378, suggerisce che la città alla quale in realtà si fa riferimento sia Eridu, primo esempio di città babilonese, risaliente al periodo Ubaid nel quinto millennio a.C.

Quando Marduk ascoltò questo / Splendente straordinariamente nelle sue forme, come il giorno avvolto meravigliosamente [...]: / «Costruite Babilonia, secondo il progetto da voi presentato / Sia tutta rivestita di mattoni / Il suo nome sarà “il santuario”» / Annunaki si dedicò agli utensili . /

Per un anno intero essi modellarono mattoni. / Quando giunse il secondo anno / Essi innalzarono la cima di Esagila uguale ad Apsu / Avendo costruito sulla piattaforma una torre alta tanto quanto Apsu / E sistemata come residenza per Marduk, Enlil ed Ea / E alla loro presenza egli rimase in grandezza⁵²⁷.

Una tavoletta di argilla conservata al British Museum riproduce una carta geografica del mondo allora noto: la città di Babilonia è al centro⁵²⁸. Ed è certo che un buon israelita poteva elaborare in maniera molto efficace e ironica una composizione che riassume tutte le tematiche connesse a Babele-Babilonia:

Tu, giovane babilonese, [...] tu chiami la tua città Babele – Babili «porta di Dio» o Bab-ilani «porta degli dei» e voi chiamate la vostra torre «casa della fondazione del cielo e della terra». Tu desideri che la cima della vostra torre tocchi il cielo [...] Ma voi non capite, che anche se raggiungete vette altissime con la vostra ziggurat, non arriverete in ogni caso mai vicino a Lui così come quando siete ben piantati sulla terra; non comprendete che colui che abita veramente i cieli, se vuole dare anche una sola occhiata alla vostra elevata torre lui deve scendere [...] La vostra intenzione è di costruire una città gigantesca che contenga tutta l'umanità ma voi avete dimenticato che è Dio a voler riempire la terra della presenza umana, e il piano di Dio si realizzerà sicuramente. Voi siete fieri di voi stessi, ma voi sapete che è proibito all'uomo esaltare se stesso, se non si è esaltati dal Signore, e l'orgoglio è da lui visto come una cosa iniqua che conduce alla caduta, al degrado, una punizione che si conviene al crimine [...] Ma il vostro regno è ora frantumato e le vostre famiglie disperse. E in ogni caso avete scelto proprio il nome adatto per la vostra città! Nel vostro linguaggio infatti esso suona come gloria e orgoglio, ma nel nostro idioma esso connette immediatamente il nostro pensare alla confusione, quella confusione che per se stessa genera la dispersione e la distruzione dei suoi abitanti in ogni direzione⁵²⁹.

Una parodia che richiama alcuni titoli che i profeti di Israele hanno attribuito alla città, come ad esempio: «Babilonia, perla dei regni, splendore orgoglioso dei Caldei» (Is 13,19), oppure: «Perché non sarai più chiamata – il tuo nome non sarà più – signora di regni» (Is 47,5). Babele e i suoi titoli, nella sua presunzione a pensare «Io

⁵²⁷ *Enuma Elish* VI, 55-65; ANET, 68-69.

⁵²⁸ Pubblicata per la prima volta in E. UNGER, *Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, De Gruyter, Berlin 1931, figg. 3 e 4. È il centro del mondo anche da un punto di vista giuridico: nel 1879 un esemplare del Cilindro di Ciro, considerato appunto prototipo della carta dei diritti dei popoli, è stato trovato nelle fondamenta dell'Esagila, il tempio a Dio Marduk, a Babilonia. Il reperto è stato donato, nel 1971, dallo scià di Persia all'ONU.

⁵²⁹ Cf. CASSUTO, *A Commentary*, 229-230; ROSS, *Creation and blessing*, 241. Da un'altra prospettiva l'ironia può essere formulata in modo non meno efficace. «Se noi supponiamo che la torre fosse una ziggurat e non una fortezza militare, possiamo dedurre che gli abitanti della città fossero persone religiose, almeno apparentemente, né più né meno dei cristiani che nel corso dei secoli hanno costruito nel centro delle loro città cattedrali con guglie superbe [...] coloro che volevano farsi un nome ora sono ricordati ma il loro nome è legato alla vergogna»: ANDERSON, *Babele*, 112.

e nessun altro!» (cf. Is 47,8), costituiscono quindi uno sfondo sufficiente per considerarla adeguata ad un discorso di universalità. In ogni caso, titoli simili venivano utilizzati anche per altre città. Lam 2,15, per esempio, descrive Gerusalemme come «bellezza perfetta, gioia di tutta la terra»⁵³⁰; un appellativo attribuito pure a Tiro in Ez 27,3-4: «Tiro, tu dicevi: “Io sono una nave di perfetta bellezza”. [...] I tuoi costruttori ti hanno reso bellissima». I titoli e le credenziali che essi presuppongono (cioè una origine e una sussistenza assicurata dalla divinità, l’invincibilità delle mura, la sacralità degli edifici e delle immagini in essi contenute ecc.) sono quindi utilizzati da diverse realtà cittadine, non necessariamente megalopoli.

La città di Babilonia, con tutta probabilità, si prestava molto bene ad essere scelta sia per il momento storico e per il luogo concreto nel quale il brano è stato redatto, sia per il suo ruolo unico nell’esperienza religiosa propria di Israele⁵³¹. Esperienza certamente non solo babilonese: tutti i popoli infatti sono protagonisti in modi diversi di progetti «babelici».

b. «Il Signore confuse la lingua di tutta la terra»

La centralità della città è poi collegata a due avvenimenti, «confusione» e «dispersione», decisivi nella storia dell’umanità; Babele è la città dove si è manifestata in pienezza l’azione di Yhwh. Il versetto infatti continua dicendo: «*kî-šām bālal yhwh š’pat kol-hā’āreš*, «perché là il Signore confuse la lingua di tutta la

⁵³⁰ Titolo presente pure nel Sal 50,2: «Da Sion, bellezza perfetta, Dio risplende».

⁵³¹ Certamente il nome *Babilonia* cammina di pari passo con l’esperienza dell’esilio. J. VICARI, *La Torre di Babele*, Arkeios, Roma 2001, 99, rifacendosi al lavoro di Uehlinger, intravede nel racconto la presenza di quattro strati che possono rendere in parte ragione della scelta del nome di Babilonia:

a. Un nucleo originario riflette un evento storico: l’arresto della costruzione della città di Dur-Sarrukin per la morte sul campo di battaglia del suo promotore, il re assiro Sargon II, nel 705 a.C.

b. Un primo rimaneggiamento del testo si è verificato nel momento in cui gli ebrei vengono deportati a Babilonia dopo la loro disfatta contro Nabucodonosor II. La città e la torre saranno localizzate satiricamente a Babilonia. Presto con l’aiuto di Dio, i grandi lavori di Nabucodonosor e poi di Nabopolassar, ai quali gli ebrei sono costretti a partecipare, finiscono. Bisogna ricordare che gli ebrei erano sottomessi a quel che abbiamo chiamato sistema tecno-teocratico mesopotamico, che a loro doveva sembrare implacabile, onnipotente così come efficace. Potevano solo denunciare quel che faceva la sua forza: la coerenza a tutti i livelli tra il pensiero, la parola, l’azione e il fine, qualunque esso fosse.

c. Più tardi, liberati da Ciro, gli Ebrei tornano a Gerusalemme. La versione babilonese è inserita nel contesto del post-diluvio. Perde la sua dimensione di scritto di resistenza.

d. Un’ultima redazione dell’epoca acmenide insiste sulla dispersione degli uomini sulla terra e le dà lo statuto simbolico che resterà il suo fino ad oggi.

terra». Con un gioco di parole, non perfetto ma efficace per sonorità, il testo fa derivare il nome *bābel*, «Babele», da *bālal*, «confusione». La LXX traduce il termine al v. 9a direttamente con «confusione» (in greco: *Su,gcusi,j*). In realtà il nome *bābel* viene fatto correntemente derivare da *bal ili*, «porta della divinità»⁵³². Questa ipotesi si appoggia sul fatto che, secondo i dati in nostro possesso, la più antica attestazione extrabiblica di Babilonia è *kà-dingir-ki* (normalmente scritto *kà-dingir-ra*) che significa «porta di Dio». Il nome compare successivamente nell'accadico e nell'antico babilonese *Bab-ili(m)*, «porta di dio (degli dei)»; probabilmente il nome originario del sito e il suo significato ci è sconosciuto⁵³³.

Così facendo, però, collegando cioè *bābel* con *balal*, l'autore afferma che il nome che gli uomini pensavano di darsi, quel nome che doveva stabilire, descrivere, la loro grandezza, era «porta degli dei» e quindi porta di accesso alla divinità. Mentre invece il vero nome della grande metropoli luogo di incontro e successo dell'umanità unita, si rivela come «confusione»⁵³⁴.

Con questa frase quindi da un lato si conferma l'efficacia di quanto detto da Dio al v. 7: *nāb^ēlāh šām s^epātām*, «confondiamo là la loro lingua»; dall'altro si viene anche invitati a ritornare al v. 1: *way^ēhī kol-hā'āreš sāpāh 'eḥāt*. Il racconto aveva infatti preso avvio da quello che noi abbiamo considerato come uno slogan, una constatazione: gli uomini girano sempre attorno agli stessi progetti. Giungeranno a buon fine tutti i grandi progetti a lungo conclamati? Sono affidabili i grandi discorsi e le nobili parole di origine sacrale propri di ogni apparato di potere? No, perché Dio viene a confondere un genere letterario di dominio che annulla ogni forma di umanità.

⁵³² Il nome è attestato qui e precedentemente in Gen 10,10; poi bisogna andare fino a 1Re 17,30 per incontrarlo nuovamente.

⁵³³ Cf. J. WISEMAN, *Babylon*, in G.W. BROMILEY ET ALII (EDD.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1979, 385 e HAMILTON, *The Book of Genesis*, 357. Ringgren suggerisce che i diversi nomi proposti siano tutti probabilmente eziologici, mentre il nome originario di Babilonia, che suonava probabilmente *ba-bil-la*, non è né sumerico né accadico e il suo significato originale è sconosciuto, GLAT I, 1015. Gli egizi scrivevano *b-bī-r'* (= *bbr* o *bbl*). Il termine *šešac*, di Ger 25,26 e 51,41 è generalmente considerato come un «atbash» cifrato, che indica il nome Babele, ma può essere un raro caso in cui compare l'antico nome *šeš-ki*: cf. MARSHALL I.H. ET ALII (a cura), *Dizionario Biblico GBU*, edizione italiana a cura di R. Diprose, Edizioni GBU, Chieti - Roma 2008, 180.

⁵³⁴ Il gioco *babel-balal* funziona bene nella lingua ebraica; il legame è inoltre funzionale a una lettura del fatto che ognuna delle otto porte della città di Babilonia era dedicata e custodita da un Dio. Ma poi il pantheon babilonese arrivava a circa cinquecento divinità, tra maggiori e minori. Quindi il gioco con il termine «confusione» è efficace anche per una riflessione critica a livello religioso.

c. «E di là il Signore li disperse su tutta la terra»

L'intervento di Dio (*ûmiššām hēpîšām Yhwh 'al-p^enê kol-hā'āreš*, «e di là il Signore li disperse su tutta la terra») non è casuale, indistinto, vendicativo, tutt'altro. Ancora una volta, la quinta, risuona nel racconto l'avverbio di luogo *šām*, anzi *miššām*: Dio interviene e prende posizione in maniera precisa, ben definita.

Il progetto chiamato «Babele» non appartiene al Dio della creazione, al Dio dell'*ognuno secondo la propria specie* nell'essere in relazione con lui e tra noi. Il Dio dei primi capitoli della Genesi non ha nulla a che spartire con progetti del «genere-Babele». Egli in effetti è l'Unico, e sarà sempre in competizione con ogni progetto che voglia essere «uno». La sua sarà una presenza, una parola sempre «altra», e, aggiunge l'autore, «dovunque» perché è tutta la terra a divenire custode della «dispersione» voluta da Dio.

Il racconto era iniziato da *kol-hā'āreš*, «tutta la terra» in cerca di un *šām*, «là», e si conclude ora da un *miššām*, «di là» che si disperde *'al-p^enê kol-hā'āreš*, «sulla faccia di tutta la terra»⁵³⁵. La liberazione dal giogo prodotto dal linguaggio e dai relativi progetti di Babele è l'impegno che Dio si assume nei confronti dell'umanità, uno dei doni originari che l'autore invita a scoprire alle «radici della storia»⁵³⁶.

La dispersione quindi si rivela, in Gen 11,9, come desiderio, esperienza, attesa, che abita il cuore di ogni creatura perseguitata, oppressa, costretta a servire progetti potenti, fondati sull'ingiustizia, sulla menzogna, sull'impossibilità di dire una parola altra; questo in mezzo al popolo di Israele, e su tutta la faccia della terra.

La dispersione è la passione di Dio di stare dalla parte della sua creazione, *ognuno a sua immagine e somiglianza secondo la propria specie*⁵³⁷.

⁵³⁵ In Gen 2 l'uomo è posto nel giardino per custodirlo, ora è tutta la terra a diventare custode dell'umanità dispersa.

⁵³⁶ Una bella immagine di progetto di vita buono, connesso con l'esperienza della dispersione, si incontra in Dt 2 dove Mosè ricorda i trentotto anni di cammino da Kadesh Barnea fino al torrente Zered. Egli descrive l'itinerario come un percorso tra popoli diversi – tutti *imparentati* in quanto figli di Esaù e figli di Lot – popoli in mezzo ai quali Israele non avrà suolo in eredità, nemmeno quanto ne calpesta la pianta del piede. In quella terra infatti si sono già dispersi altri popoli, secondo un disegno divino, attraverso vicende diverse, che continuano anche oggi. E Israele deve imparare a respirare di questa diversità, in mezzo a questa pluralità, perdendo tra l'altro tutti «gli uomini di guerra» (cf. Dt 2,16). Poi in Dt 7 si intima lo sterminio dei popoli residenti in Canaan, ma Israele gode di una riflessione non univoca ... grazie a Dio!

⁵³⁷ Per noi, cristiani, la dispersione su tutta la terra trova poi pienezza di significato in At 2,5-11: «Costoro che parlano non sono forse tutti Galilei? E com'è che li sentiamo ciascuno parlare la nostra lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della

Esperienza del singolo individuo e di tutto un popolo. In questa creazione siamo tutti protagonisti, chiamati in prima persona non a essere padroni, ma a essere custodi, del giardino e del fratello; e per questo chiamati a rendere conto, e non a noi stessi. È perciò necessario lasciarsi disperdere perché solo così possiamo ritrovare Dio *presente; a partire da Giacobbe, chiamato a riconoscere che: «Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo» (Gen 28,16); dispersi là dove il Signore vuole incontrarci.*

Il Signore, da Babele fino a tutti gli altri esperimenti degli uomini, continuerà a mettere a fianco delle nostre fragili parole une, la sua parola altra. Qohelet direbbe un «sempre» (*hā'ōlām*) che spiazza ogni nostro momento unico (cf. Qo 3,11).

4. Una prima conclusione

Il lavoro sin qui svolto ci consente di guardare in modo positivo al racconto da noi preso in considerazione. Se all'inizio del nostro cammino Giovanni Paolo II ci ricordava che il «Dio della Bibbia non è un Essere assoluto che, schiacciando tutto quello che tocca, sopprimerebbe tutte le differenze e tutte le sfumature. È al contrario il Dio creatore, che [...] lungi dall'annullare le differenze, le rispetta e le valorizza»⁵³⁸, Gen 11,1-9 conferma la premura del Dio creatore per la diversità.

Una cura che viene a rispondere in modo positivo ai timori sollevati G. Von Rad circa la volontà di bene di Dio per l'umanità:

La storia della costruzione della torre termina con un giudizio inesorabile di Dio sull'umanità. Così l'intera preistoria sembra chiudersi con una stridente dissonanza, e la domanda già formulata si ripropone ancor più insistentemente: il rapporto di Dio con i popoli è ora definitivamente infranto? La gratuita pazienza di Dio è oramai esaurita? Ha egli per sempre, nella sua ira, ripudiato i popoli?⁵³⁹

Gli uomini possono mettere Dio in un angolo, accantonarlo, ma la dispersione di Dio non è certamente un ripudiare i popoli, nessun popolo deve essere messo all'angolo. E se l'interpretazione nel passato aveva soffermato lo sguardo in modo quasi esclusivo, per non dire *univoco*, sui volti orgogliosi degli uomini, vale ora la

Cappadòcia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirène, stranieri di Roma, Ebrei e proseliti, Cretesi e Arabi e li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio». Non una lingua per tutti, ma una parola altra in ogni lingua!

⁵³⁸ Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, n.7.

⁵³⁹ VON RAD, *Genesi*, 178-179.

pena recuperare un po' di attenzione per accogliere con gratitudine lo sguardo di Dio sulla nostra vita.

L'ipotesi inoltre che Gen 11,1-9 sia un brano che comunica un messaggio necessario alla cosiddetta *storia delle origini* trova conferma positiva nella lettura finora svolta. Ora è il momento di evidenziare tutto il valore di Gen 11,1-9, e per se stesso e nell'insieme di Gen 1-11. A questo è dedicato il prossimo capitolo.

CAPITOLO QUINTO

La bellezza della costruzione di Gen 11,1-9

Il nostro testo si caratterizza per i molti argomenti affrontati e abilmente intrecciati tra loro⁵⁴⁰. Il brano possiede infatti una sua precisa unità, custodita dai vari elementi letterari evidenziati nella lettura esegetica; unità che ora vale la pena ripercorrere nella sua valenza teologica⁵⁴¹. Questo ci consentirà successivamente di cogliere il necessario inserimento del racconto nell'insieme di Gen 1–11⁵⁴².

Vediamo distintamente questi due momenti.

⁵⁴⁰ Diverse le posizioni degli autori, come rileva anche G.F. RAVASI, *Il libro della Genesi (1–11)*, Città Nuova, Roma 1990, 162. Riportiamo due pareri. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»*, 512, afferma che «in Gen 11,1-9 il motivo dominante di *einen Rede*, con la costruzione di una *Stadt und Zitadelle*, il motivo poi del *farsi un nome* e probabilmente anche quello della qualificazione della gente che si organizza come *ein Volk*, sono da interpretarsi nell'orizzonte neo assiro di un «Weltherrschaftsrhetorik» cioè di un *genere letterario retorico di dominio*». BRUEGGEMANN, *Genesi*, 128, per parte sua afferma: «È consuetudine leggere questo testo come depositario di un semplice *aut-aut*: o l'unità dei popoli, disubbediente e fondata sulla *superbia*, o la dispersione, provocata da Dio come *punizione*. La nostra interpretazione invece ragiona in base a una tensione non duplice ma *triplice*: (a) l'unità desiderata dagli uomini in opposizione al volere di Dio, (b) la dispersione temuta dagli uomini e attuata da Dio a mo' di punizione, ma anche (c) una *unità* voluta da Dio, basata unicamente sulla fedeltà nei suoi confronti. Qui questa unità è espressa come una *dispersione* nel senso di uno *spargersi* su tutta la terra. Il progetto che Dio ha in serbo per l'umanità non comporta né una *omogeneità pavida e utilitaristica*, ricercata come se Dio non fosse il Signore del creato, né una *dispersione delle varie parti* dell'umanità, attuata come se le varie componenti dell'umanità fossero *autonome* e non un tutt'uno».

⁵⁴¹ Osserva Panikkar: «Una lingua che non sia anche la mia creazione non è la mia lingua; non è una lingua umana, ma un semplice codice per imporre degli ordini sotto la sigla dell'informazione. Forse uno degli ultimi bastioni della mentalità colonialista consiste nel credere alle grandi lingue dell'umanità, mentre il linguaggio reale è sempre dialogico, quindi è un dialetto»: R. PANIKKAR, *La storia di Babele. Pace e pluralismo*. Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1990, citato in PETROSINO, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, 103.

⁵⁴² Il racconto ha una sua autonomia, una intuizione e formulazione originaria indipendente, ma come ben dice qualche autore, all'epoca della redazione finale, pochi dettagli di carattere archeologico, sono entrati a comporre un quadro artistico che trascende il suo sfondo culturale e storico per diventare paradigma della vita umana di tutti i tempi e di tutti i luoghi: «Tenuto conto dell'insieme della storia di Adamo ed Eva, l'inizio non appare come il primissimo momento del tempo della sua origine, momento che non si finirebbe di ridurre a un punto. I redattori di questi capitoli l'hanno concepito piuttosto come una durata necessaria e sufficiente affinché si manifestassero quelli che a loro sembravano essere i dati fondamentali e rivelatori dell'umanità. È dunque questa visione, globale e insieme schematica, che ci è parsa la chiave della loro concezione dell'inizio. E anche se possiamo esitare nel farci entrare la storia di Caino e Abele, e a fortiori gli episodi che seguono fino al termine del c. 11, è incontestabile che la loro rappresentazione del momento iniziale non era esclusivamente di ordine cronologico, ma piuttosto di ordine esistenziale. L'umanità è iniziata, secondo loro, da quando è stata riconoscibile come tale secondo i criteri di determinazione che essi, nella loro epoca, avevano»: P. GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, Queriniana, Brescia 1993, 97.

1. Sguardo d'insieme su Gen 11,1-9

1.1. Costruirsi come umanità a partire da unica lingua, uniche parole

Il racconto si apre su un'immagine ben definita: una sola lingua, le stesse parole⁵⁴³. Questa icona va intesa come l'asserzione che l'umanità, nella sua naturale dispersione sulla faccia della terra (Gen 10) e nella sua fatica a condividere un serio cammino di comunione della specificità (a partire dalla relazione uomo-donna e tra fratelli: Gen 3.4.6), sperimenta il desiderio e la fatica di custodirsi e costruirsi come unità. Il tentativo infatti di risposta a questa universale aspirazione risulta ambiguo.

La ragione risiede nel fatto che quel progetto, i gesti e le parole su cui si costruisce la via dell'unità, è segnato dall'autoreferenzialità: la lingua e le parole sono lingua e parole esclusivamente di uomini; anonimi finché non arriva lo sguardo del Signore; uomini che si propongono come ragione identitaria lingua e parole uniche.

E la terra porta perennemente i segni di questa «lingua una» che si racconta in «parole une»: lo sperimentarono coloro che avevano partecipato alle opere faraoniche del vicino Egitto; lo conobbero bene gli esiliati, sia quelli di Ninive che quelli di Babilonia. È il linguaggio scritto e descritto nella letteratura⁵⁴⁴, nonché nell'arte che decorava le porte e le vie sacre delle loro grandi città. È il linguaggio economico dei mercanti di Ninive (Na 3,16) o del principe di Tiro e di tutti i

⁵⁴³ Penetrante al riguardo la riflessione di NEHER, *L'esilio della Parola*, 114-115: «Così, sul limitare dell'XI capitolo della Genesi, la terra era bloccata [...] Come in una grande sfida, "la terra tutta", la terra e l'umanità che essa portava, si irrigidì allora nei suoi orizzonti sigillati e inventò, per designare le sue componenti, cioè la sua Parola, i suoi Oggetti, i suoi Avvenimenti, il termine *dabar*. La terra tutta non era che un solo e identico serbatoio di una moltitudine di *dabar*, ma ognuno di questi *dabar* era un *dabar* chiuso. La terra tutta era un conglomerato di *d'barîm* chiusi. All'interno delle sue barriere, chiusa su se stessa, essa realizzava finalmente il suo Essere profondo; la terra intera era una sola frontiera, un insieme di elementi chiusi».

⁵⁴⁴ Del medesimo argomento, per esempio, tratta Esiodo in *Le opere e i giorni*, vv. 106-201, il proemio alla Teogonia e cioè il *mito delle cinque razze* (aurea, argentea, di bronzo, di ferro e, infine, la razza degli umani mortali, opera di Zeus destinata ad essere da lui distrutta a causa della sua inarrestabile corruzione morale): cf. E. CORSINI, *Esiodo e la Bibbia. Il Proemio della Teogonia. Il mito delle cinque razze*, «Ricerche Storico Bibliche» 2/2007, 7-31. Il passaggio dalla singolarità alla molteplicità è presente, sempre nella mitologia greca, anche nelle cosiddette *Fabulae* di Igino (la n. 143; in realtà antologia mitologica del II sec. d.C.) dove si racconta che «gli uomini vissero per un certo tempo senza città e senza leggi, parlando una sola lingua sotto lo sguardo benevolo di Giove. Ma in seguito Mercurio tradusse/insegnò le lingue degli uomini (per cui viene detto *ermeneutes interprete*; in greco appunto *Ermes*); egli stesso distribuì le nazioni sulla terra. Da allora la discordia prese corpo tra gli uomini e ciò non fu gradito a Giove»: PRATO, *La «Torre di Babele» e la comunicazione interrotta*, 57. Difficile stabilire la genealogia dei racconti, ma l'argomento interessa tutte le culture.

commercianti interessati ai suoi emporii (Ez 26-28). Ricchezze a volte sperperate (Ez 6,36) o consegnate (Ger 20,5), rovine e macerie che testimoniavano fallimenti⁵⁴⁵; ma sempre l'umanità torna a raccontarsi attorno allo stesso progetto.

«Una lingua» che non era estranea neppure all'esperienza monarchica di Israele. Qohelet, nel momento in cui si propone di descrivere la sublime potenza del più grande dei re di Gerusalemme, prende il «facciamoci» di Gen 11,4 che diventa sulle sue labbra una straordinaria formula di autocompiacimento, ovviamente alla prima persona singolare:

«Ho intrapreso grandi opere, mi sono fabbricato case, mi sono piantato vigneti. Mi sono fatto parchi e giardini e vi ho piantato alberi da frutto d'ogni specie; mi sono fatto vasche per irrigare con l'acqua quelle piantagioni in crescita. Ho acquistato schiavi e schiave e altri ne ho avuti nati in casa; ho posseduto anche armenti e greggi in gran numero, più di tutti i miei predecessori a Gerusalemme. Ho accumulato per me anche argento e oro, ricchezze di re e di province [...] Sono divenuto più ricco e più potente di tutti i miei predecessori a Gerusalemme, pur conservando la mia sapienza» (Qo 2,4-9)⁵⁴⁶.

La dimensione politica dell'«unica lingua» e delle «stesse parole» è il rimando costante che soggiace a ognuna delle parole del racconto. Unica è l'umanità e comune il desiderio che abita il cuore di ogni uomo di trovare piena realizzazione di se stessi partecipando a un progetto politico adeguato, orgoglio della nostra abilità. Ma all'interno del popolo uno, di «lingua una», c'è chi può parlare a nome di tutti, e c'è ampia parte di umanità che deve essere contenta di faticare per chi può permettersi una parola unica per tutti⁵⁴⁷.

Dentro a questa umanità ci sono dignità riconosciute e dignità negate⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ Senza essere esplicitata, ma in modo evidente, la storia della costruzione della torre in Gen 11 termina con l'immagine di una gigantesca rovina in abbandono: cf. SEYBOLD, *Poetica degli scritti narrativi*, 252.

⁵⁴⁶ Grande abilità dell'autore nel raccogliere in questi versetti la reiterazione della preposizione con suffisso pronominale *lî*, «per me» (*bānîfî*: v. 4; *nāṭā'î*: v. 4; *'šîfî*: vv. 5.6.8; *hāyā^h*: v. 7 [2x]; *kānastî*: v. 8, per un totale di otto ricorrenze in cinque versetti) che suonano molto vicini al *w^ena'āšeh-lānû šēm*.

⁵⁴⁷ Qualsiasi collettività umana preoccupata della propria unità (che voglia ottenerla o mantenerla) è esposta alla tentazione dei costruttori di Babilonia: l'uniformità. E l'uniformità è sempre sintomo:

- da un lato della vittoria (più o meno visibile) della logica di uno solo,
- dall'altro dell'adesione (più o meno volontaria) degli altri,
- oppure della loro abdicazione (più o meno consapevole).

⁵⁴⁸ Non va dimenticato che chi sente pronunciare le stesse uniche e solite parole è quella gran massa di poveri che al fallimento del progetto è costretta a: «mettersi là in vendita ai vostri nemici come schiavi e schiave, ma nessuno vi acquisterà» (Dt 28,68), e magari invidiare coloro che, vendutisi come schiavi a Giuseppe, possono dire: «Ci hai salvato la vita!» (Gen 47,23-25).

È verso quel genere di progetto – per lasciarsi ammaestrare in quel progetto – che tutta l’umanità si mette in cammino. E quando arriva alla pianura di Sinar vi si stabilisce: Sinar non è un luogo, è il progetto dove l’umanità decide di mettere radici⁵⁴⁹. E quel luogo, tra l’altro, attrae, è ammaliante.

Questo progetto è il problema serio sollevato dal nostro testo.

1.2. Un’umanità per una città con la sua torre

L’elemento che più immediatamente colpisce è la torre. Essa occupa uno spazio non indifferente, specie per la millenaria tradizione interpretativa; rimane un elemento molto delicato da analizzare e incide in ogni caso nell’intuizione dell’insieme.

Ma l’argomento centrale del racconto è uno: la costruzione della città. Il progetto è affascinante perché è in grado di rispondere alle esigenze fondamentali di ogni singolo uomo: come può infatti un piccolo gruppo pensare di soggiogare forze della natura come le periodiche esondazioni del Tigri e dell’Eufrate o del Nilo, che ad ogni stagione cancellano gli incerti confini delle proprietà?

E come, molto più quotidianamente, amministrare una giustizia efficace se ogni capo di bestiame che invade una vigna o la disputa per un pozzo, diventano motivo di contrasto tra piccoli gruppi che non hanno un’autorità superiore alla quale appellarsi (cf. Gen 21,25; Es 22,4)? Ecco allora la grande città in grado di soddisfare le necessità di chi, a motivo delle sue piccole e limitate forze, non potrebbe mai trovare risposte soddisfacenti sia ai propri bisogni di sopravvivenza, che ai sogni di giustizia⁵⁵⁰.

⁵⁴⁹ Più di un autore sottolinea che il racconto si apre con la presentazione di un mettersi in movimento alla ricerca di un luogo, dove qualcuno sa già che sarà possibile realizzare un progetto di totalità: cf. ANDERSON, *Babele*, 114; CASTELLO, *Genesi 1–11*, 268; WESTERMANN, *Genesis*, 727.

⁵⁵⁰ J. GOODNICK WESTENHOLZ (ed.), *Royal Cities of the Biblical World*, Bible Lands Museum, Jerusalem 1996; W.E. AUFRECHT – S. W. GAULEY – N.A. MIRAU (edd.), *Urbanism in Antiquity. From Mesopotamia to Crete*, Academic Press, Sheffield 1997; M. DIETLER – B. HAYDEN (edd.), *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Smithsonian Institution Press, Washington (DC) 2001; A. BARBI, *Gerusalemme, Antiochia, Roma. Gli Atti degli Apostoli*, «Parola Spirito Vita» 50 (2/2004), 105-124; L. BENEVOLO, *Storia della città* vol. I: *La città antica*, Laterza, Roma - Bari 2006²; M.E. MILLS, *Urban Imagination in Biblical Prophecy*, T&T Clark, New York - London 2012.

E sono sempre le stesse parole che si appropriano degli stessi bisogni; la città diventa il luogo dove ci si rassicura contro le forze del caos che minacciano l'umanità⁵⁵¹.

Siamo in tanti, pensiamo in modi diversi, ma c'è una via che rende le differenze utili ed è il metterle a disposizione del bene di tutti; diventando tutti funzionali, apparentemente protagonisti, di un unico grande progetto. L'unità intesa come omogeneità – decisione presentata come popolare, assolutamente democratica⁵⁵² – si propone di generare relazioni rispettose delle responsabilità ed è molto funzionale ai grandi progetti necessari a far funzionare bene le cose del mondo⁵⁵³.

Si possono usare «mattoni come pietra» e «bitume per malta» e ciò è indizio di un'agile tecnica costruttiva; ma la geniale saggezza nell'inventare ha i suoi limiti. Mattone per pietra dice abilità, ma la presunzione dell'abilità cela la fragilità.

Un simile progetto è ben possibile, ovunque. Deve però essere chiaro, da quell'inizio in poi, che nessuna città – nemmeno con una torre che sfiora le nubi – ha un fondamento divino; è sempre progetto di uomini⁵⁵⁴.

1.3. Costruire una torre per non disorientarsi

La torre appartiene a pieno titolo alla città, non viceversa. Anch'essa fa parte del progetto e deve essere *altissima*, per assicurare e rassicurare dell'orizzonte di universale umanizzazione entro cui si auto-costruisce, si auto-definisce la città. Essa diventa l'orizzonte, il cielo a cui l'umanità deve fare riferimento. In questo senso non è una sfida al cielo, ma un suo sostituto; un rimando a un innominato dio del cielo e

⁵⁵¹ In G.R. CASTELLINO (a cura), *Testi sumerici e accadici*, UTET, Torino 1977, 491-492, è presente un testo accadico dove vengono elencate ben undici porte che dovrebbero riferire al tempi dell'Esagila in Babele: «Io che ero sceso nella fossa, son tornato alla "porta Sole d'oriente",

alla "porta dell'abbondanza mi fu data abbondanza

alla "porta del genio protettore" un genio protettore mi si fece vicino

alla "porta della salute" io vidi salvezza

alla "porta della vita" ricevetti la vita

alla "porta del sole d'oriente" fui contato tra i vivi

alla "porta meravigliosa dello splendore" furono chiari i miei segni augurali

alla "porta scioglimento del Peccato" il mio legame fu sciolto

alla "porta del Culto" la mia bocca poté chiedere un responso

alla "porta scioglimento del Pianto" i miei sospiri furono sciolti

alla "porta dell'Acqua Pura" fui spruzzato con acque purificatrici

alla "porta della Salvezza" conversai con Marduk

alla "porta della prosperità" baciai i piedi di Sarpanitum».

⁵⁵² ANDERSON, *Babele*, 115.

⁵⁵³ SKINNER, *A Critical and exegetical commentary on Genesis*, 228-230.

⁵⁵⁴ Non è questa la «città di Dio» (Sal 87,3), la «città del nostro Dio» (Sal 48,2.9).

deve attirare e distrarre lo sguardo di ogni uomo intento a impastare mattoni. Non si alzano gli occhi verso qualcuno, basta alzarli verso la torre e lì si trovano tutte le motivazioni necessarie a continuare il lavoro, da schiavo però⁵⁵⁵. Come già diceva Jacob, la libertà dell'uomo è ambigua e i costruttori

«non vogliono spingersi fino al cielo, desiderano solo riunirsi sulla terrazza, perché hanno paura di essere disorientati. È questa ansietà che genera tutto, che spinge ad organizzarsi in una struttura sociale ben determinata. E magari darsi anche un capo dittatore di nome Nimrod»⁵⁵⁶.

Lo straordinario progetto mira a inserire la vita dell'umanità entro un unico orizzonte, politico-religioso, a servizio dell'orgoglio, dei desideri di grandezza, e delle molteplici ansietà, di coloro che reggono il potere dei grandi imperi⁵⁵⁷.

La torre è comunque invenzione geniale del racconto: simbolicamente attraente e molto funzionale alla riflessione sulla *hybris* che abita i progetti degli uomini. Grazie ad essa si può far credere che le parole di unità del potere siano di origine divina, e con la sua presenza certifica chi ha diritto di parola e chi questo diritto non ha.

Si deve inoltre considerare la finezza del racconto, che presenta qualcosa che sta nelle positive possibilità dell'uomo: da un lato la concentrazione di tutte le energie, dall'altro l'acquisto della gloria; cioè una «ingenua» megalomania. Si tratta delle forze originarie, archetipiche, di ciò che noi chiamiamo *civiltà*. Ma già in questa dinamica, il giudizio del nostro autore vede una ribellione contro Dio, un segreto titanismo. E un'umanità, purchè si senta ancora unita in se stessa, ha le mani libere per ogni pazzia⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵ Schiavi allora come oggi: «Giacché il socialismo non è soltanto la questione operaia, o del così detto quarto stato, ma è soprattutto la questione dell'ateismo, la questione della Torre di Babele, che appunto si costituisce senza Dio, non per salire dalla terra ai cieli, ma per far scendere i cieli sulla terra»: F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di A. Poliedro, Garzanti, Milano 1989, I, 28.

⁵⁵⁶ Cf. B. JACOB, *The First Book of the Bible. Genesis*, KTAV, New York 1974, 79. Cf. A. MELLO, *La diaspora necessaria. Gen 10–11*, «Parola Spirito Vita» 26 (2/1992), che a pp. 21-22 aggiunge: «l'ansietà dell'uomo davanti al nuovo, al diverso, all'originale; il suo istintivo rifugiarsi in ciò che è uguale, ripetitivo, rassicurante».

⁵⁵⁷ Così commenta NEHER, *L'esilio della Parola*, 115: «Questa torre di Babele sarebbe stata come l'asse che avrebbe collegato tra loro i poli verticali e attorno al quale l'insieme del sistema sarebbe stato centrato, o meglio concentrato. Poiché è proprio la *concentrazione* che il sistema di Babele evoca, con la connotazione sociale, politica e morale che questo termine ha assunto nel ventesimo secolo: l'universo di Babele è un universo concentrazionario e l'origine della sua identità concentrazionaria si scopre proprio in quell'agglomerato primario costituito da *d'barîm 'ahudîm*, dagli *elementi chiusi*, altrettanti materiali costitutivi di una *Babele* la quale, senza l'intervento divino, si sarebbe rapidamente sostituita al mondo creato da *b'éréšîr*».

⁵⁵⁸ Lo dice VON RAD, *Genesi*, 173, che tra il 1930 e il 1940, in Germania, aveva tra i 29 e i 39 anni.

1.4. Una costruzione per un nome inconfondibile

Il nome della città è Babele. È stata un'esperienza storica concreta e decisiva nella storia di Israele. Poi mano a mano che i suoi mattoni si sbriciolavano, essa diventava simbolo universale di ogni progetto di ogni città, dove c'è una parola unica, dove nasce un nome che non è frutto di relazione, di incontro, ma di pura accondiscendenza. E proprio per questo lì si sperimenta vera dispersione, la vera solitudine che attanaglia il cuore di ogni uomo.

Babele è il suo nome, un nome che va ben oltre l'area sacra che celebrava la salvezza, ben oltre la doppia cerchia di mura che custodiva da ogni timore. Sono gli strumenti per generare un simbolo che deve interpellare la vita propria di ogni lettore; così egli può riandare anche a quello che era il tempio di Gerusalemme, a quello distrutto e a quello ancora da ricostruire al tempo di Tb 13, magari alto come il cielo (Sal 78,69); e al progetto di Nehemia, coppiere del re, che risiede nella «cittadella» di Susa e può quindi dialogare con coloro che vi abitano e chiedere al re che «mi dia il legname per munire di travi le porte della cittadella del tempio, per le mura della città e la casa dove andrò ad abitare» (Ne 2,8).

Ed è corretta l'ipotesi che la paura di essere dispersi entri in contrasto con il comando di Dio di dominare la terra. Per dominare *tutta la terra* bisogna disperdersi (Gen 1,28; 9,1-2); ma *tutta la terra* (cf. Gen 13,9; Es 19,5) impedisce a ogni nome, a ogni città, a ogni parola di essere unica per tutta l'umanità⁵⁵⁹. Forse appunto qui si annida un indizio di peccato; anche perché il disperdersi è connesso con la fecondità e con la responsabilità verso i fratelli venuti al mondo a tua immagine e somiglianza⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ C'è anche una dimensione psicologica di cui tener conto. Come dice Dozzi per esempio: «Un discorso sulle “differenze” nei rapporti umani intriga profondamente, perché apre le prospettive più contrapposte, come ci ricordano tanti detti della saggezza popolare nei quali, di volta in volta, le differenze vengono viste come un “bene” o un “male” per il vivere insieme: “cerchiamo ciò che unisce e non ciò che divide”, “non ti piglio se non ti somiglio”, “le diversità si attraggono”, “è bello completarsi a vicenda”, “non posso vivere insieme a lui perché è troppo diverso da me” [...] Paura di sentirsi diversi dagli altri e paura di avvertire l'altro diverso da noi. La diversità rimanda in modo drammatico all'“unicità”, che è un dato di fatto, ma che necessita di un percorso di crescita per essere accettata. Vivere la propria unicità, e quindi le correlate diversità, in modo sereno – non colpevole e non arrogante – significa aver accettato che siamo “separati”, non per cattiveria nostra o altrui, ma perché questa è la prima grande vocazione di ogni umano: essere se stesso»: D. DOZZI, *Genesi. Cantico della creazione, cantico della creatura*, Dehoniane, Bologna 2002, 88-89.

⁵⁶⁰ Interessante quanto detto nella lunga riflessione intorno all'esperienza dell'esilio in Lv 26 dove a un certo punto si afferma che il tempo della dispersione in mezzo ai popoli è anche il tempo in cui la terra, il suolo può riprendersi, godere dei suoi sabati (cf. Lv 26,34.43; 2Cr 36,21).

Da evidenziare infine che nel nostro racconto le tre realtà – città torre nome – non hanno articolo fintanto che parlano gli uomini; rimangono qualcosa di molto indeterminato, qualcosa di inadeguato fin dall’inizio a rispondere alle aspettative dei costruttori. È solo quando inizia a parlare Dio che la città e la torre acquistano l’articolo, e con esso una identità ben precisa; diventando un progetto che si obbliga al confronto.

Forse non sapevano bene tutti quegli uomini che se il Signore non vigila sulla città, invano si affaticano i costruttori (cf. Sal 127,1⁵⁶¹). Ma l’orgoglio, e più ancora la paura, possono portare a considerarlo come un temibile antagonista e non come colui che consente/obbliga a mettere l’articolo determinativo al progetto. Dio infatti interviene a dare misura, limite, termine, a ciò che dovrebbe essere sì inconfondibile, ma perché indeterminato. È invece la sua Parola che ha la funzione di rendere inconfondibile, unico, ognuno, ogni cosa secondo la propria specie.

1.5. Dio svela le autentiche prospettive del progetto

Diversamente da molti autori fin qui incontrati, Walton⁵⁶² interpreta Babele come l’istituzionalizzazione del paganesimo, intendendolo non tanto come molteplicità di divinità e assenza di regole morali, quanto piuttosto come la riduzione della divinità alle proprie misure, ai propri bisogni. Costruire un tempio alla divinità, realizzare una statua meravigliosa, nutrirla e invocarla con preghiere sacrifici e offerte: tutto questo viene istituzionalizzato definitivamente nel racconto del processo di urbanizzazione che si instaura tra gli uomini in Babele.

L’eredità di Babele è la nostra abitudine ad accostarci a Dio secondo nostre aspettative e misure, e Dio è tale solo se corrisponde ad esse. E così facendo, in definitiva, il suo volto e la sua presenza diventano assolutamente ininfluenti al nostro cammino⁵⁶³. Un Dio a misura dell’umanità.

Ma il Dio che volge lo sguardo a Babele desidera una umanità a misura di Lui, a sua immagine e somiglianza. La sua presenza è discreta; interviene per custodire,

⁵⁶¹ Citiamo un passo dai salmi, ma i riti di fondazione di una città, di un tempio, di un palazzo reale con i relativi sacrifici ben cruenti sono appunto comuni a tutte le culture.

⁵⁶² WALTON, *Genesis*, 380-385.

⁵⁶³ Anche Nelson condivide il titolo di Cassuto: «la generazione della divisione», divisione non solo come punto di arrivo, ma anche come punto di partenza; autonomia da Dio, autosufficienza, cf. NELSON, *From Eden to Babel*, 127ss.

non per distruggere. La sua premura – letta dall’umanità come *il limite* – è quella di offrire sempre una parola *altra* alle parole *uniche* dell’umanità. È proprio questa presenza che fa saltare, quasi per implosione, i progetti degli uomini; non verso una dispersione punitiva, ma verso un diffondersi che è ricupero di una misura altra: la misura della propria dignità, della propria famiglia, della propria lingua, *ognuno secondo la sua specie*. Creature, in uno spazio e in un tempo definiti.

L’opera degli uomini non è impossibile; ma l’intervento di Dio non è collegato a un suo sentimento di invidia. Egli riconosce (e non cancella) il potere di agire dell’uomo, da una parte capace di generare il bene, dall’altra pronto a distruggere, a schiavizzare, a creare relazioni di morte⁵⁶⁴.

Dio si rende presente proprio perché è in grado di prendere sul serio l’opera degli uomini e di percepirne l’autentica misura. Egli interviene proprio perché comprende il senso ultimo del progetto (Sal 33,13-15).

1.6. Dio custode della possibilità della creazione

Yhwh non viene a imporre la sua lingua in concorrenza con la lingua pensata dagli uomini; piuttosto, viene a confondere le lingue, a *reindirizzare* il percorso, viene a dare un nuovo orientamento. Anche l’interpretazione giudaica di Isaac Abravanel (nel XVI sec.) sottolineava che Dio non ha arrestato nulla, ha invece diretto, orientato e soprattutto conferito all’iniziativa umana un’autonomia irreversibile. E il Talmud, già prima, sottolineava che la torre alla fine non è stata distrutta, ne sono stati semplicemente sospesi i lavori⁵⁶⁵.

Questo è il modo di agire di Dio: non sottrae all’uomo nulla della possibilità, ma nulla nemmeno della responsabilità, del render conto. E così egli appare all’umanità

⁵⁶⁴ NEHER, *L’esilio della Parola*, 119-120, formula il binomio *creazione-profanazione* e dice: «L’invenzione crea e al tempo stesso distrugge, pone una dimensione dove tutto può simultaneamente svilupparsi o annientarsi. Il fuoco prometeico, l’utensile, la tecnica, la scienza, l’arte portano l’uomo, attraverso un ritmo che gli viene dalle fonti intime del suo essere, in punti dello spazio e del tempo che son tutti, senza eccezione, cime e abissi insieme. Nella sua ascensione inventiva, l’uomo opera passo dopo passo alla sua caduta come, inversamente, i burroni che scava sono anche rampe di lancio [...]». E così «*cime e abissi insieme, eroi e scimmie*».

⁵⁶⁵ VON RAD, *Genesi*, 175, afferma: «Sembra che il racconto, nella sua composizione antichissima, rappresentasse la costruzione della torre direttamente come un pericolo e una minaccia portata agli dei. L’elaborazione jahvistica ha eliminato questo aspetto. Al contrario, ora al complesso è stato aggiunto un tratto di sdegnosa ironia divina: “Colui che troneggia in cielo si fa beffe di loro” (Sal 2,4). La conseguenza è che ormai nel nostro racconto non appare più chiaramente in che cosa consistesse il peccato dell’uomo, e perciò l’intervento di Dio ha un carattere più preveniente».

come un concorrente che si oppone alla tentazione dell'autosufficienza, di bastare a se stessi, di non dover rendere conto a nessuno se non al proprio nome.

L'autore di Gen 11 ha davanti a sé il dato della molteplicità delle lingue e vi riflette attraverso un racconto il cui tema è la *confusione* delle lingue. Così facendo pone una intrigante domanda: dove sta la vera *confusione*? Esisteva già una gran quantità di lingue, ma gli uomini – non Dio – vollero che ve ne fosse soltanto una; una imposizione totalitaria. E tutto questo in un contesto, in una civiltà a matrice prevalentemente orale, a sottolineare ulteriormente l'importanza, la preziosità della parola⁵⁶⁶. La creazione inizia là dove si smette di balbettare, di ripetere, e dove ognuno invece è immagine e somiglianza *secondo la propria specie*. La creazione è possibile là dove si parla la propria lingua e si assumono le proprie responsabilità⁵⁶⁷.

Diventa comprensibile allora l'interpretazione che vede nel confondere e nel disperdere – decisioni con le quali si chiude il brano e che possono convivere nel nostro racconto⁵⁶⁸ – non una condanna all'incomunicabilità, «un modo per risvegliare gli uomini dal loro sonno magico e dalla frenesia macchinale che li accompagna per costringerli a pensare»⁵⁶⁹. Per altra via Umberto Eco afferma che «le lingue naturali sono perfette proprio in quanto plurali, perché la verità è multipla, e la menzogna consiste nel ritenerla unica e definitiva»⁵⁷⁰. A partire da questa osservazione Prato conclude che la *confusio linguarum*, posta all'origine di ogni pluralismo, può dirsi veramente una *felix culpa*⁵⁷¹.

⁵⁶⁶ Cf. F. CASTEL, «Dio disse...». *I primi undici capitoli della Genesi. Parola di Dio, miti dell'antico Oriente e tradizioni d'Israele*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 184. Ovviamente le valutazioni divergono. Leggiamo in LACOCQUE – RICOEUR, *Come pensa la Bibbia*, 40: «Non si trova nessun testo biblico dove sia presente una comprensione positiva, ottimistica, del fenomeno: infatti, come afferma Westermann, la divisione delle lingue è universalmente vista come qualcosa che rende la vita più difficoltosa, o come una punizione». Sulla stessa linea anche P. WEBER, *L'èglise en ville*, «Revue Théologique de Louvain» 33 (4/2002), 525-527. Così sempre LACOCQUE, *Whatever Happened in the Valley of Shinar?*, 29-41 controbatte a un articolo di T. HIEBERT, *The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures*, «Journal of Biblical Literature» 126 (1/2007), 29-58, il quale affermava che Babele non esprime l'orgoglio dell'umanità e la decisione di Dio di porre fine a tale storia, quanto piuttosto un racconto che vuole solo narrare l'origine delle culture dell'umanità.

⁵⁶⁷ Si veda Mosè e Ietro in Es 18 sulla conduzione del popolo: non ci deve essere una sola lingua; solo nella differenziazione si potrà fare giustizia e far progredire il popolo verso l'unica lingua della comunione, della fraternità, del giardino esemplare di sua proprietà.

⁵⁶⁸ NELSON, *From Eden to Babel*, 138-139; W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002, 643.

⁵⁶⁹ PETROSINO, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, 105 suggerisce, nello stile dello slogan, la bella immagine del passare dall'unica lingua alla lingua dell'Unico.

⁵⁷⁰ U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993, 370.

⁵⁷¹ PRATO, *La «Torre di Babele» e la comunicazione interrotta*, 62.

1.7. «Secondo la propria specie» non è facoltativo

L'umanità, opponendosi alla dispersione, si oppone alla diversità, alla differenziazione. Molto più facile da gestire e da dominare l'omogeneità, l'uniformità. In definitiva, il progetto degli uomini è un progetto di *decreazione* al quale il Signore pone rimedio. Il Dio dell'alleanza chiama ciascuno per nome, e l'alleanza sussiste solo se ognuno rimane se stesso, se non si appiattisce sull'altro. In questo senso l'intervento di Dio è un dono fatto all'umanità⁵⁷².

Collocata in tale contesto, la fine della costruzione della città a linguaggio unico costituisce una critica radicale a qualsiasi tentativo di realizzare l'unità degli umani in senso totalitario. Non che Dio sia contrario a un percorso di unità, ma il racconto di Gen 11,1-9 suggerisce che se Dio desidera l'unità, non la desidera a prezzo dell'abolizione delle differenze.

Questo tipo di unità, ci avverte il racconto, non è solo un vicolo cieco per l'umanità, ma è anche contraria al desiderio del Creatore⁵⁷³. Per utilizzare una immagine nota, possiamo dire che Dio è a favore di una *convivialità della differenze*⁵⁷⁴. La condizione originaria, quando la terra passa da una condizione di «informatà» a un tutto «buono/bello» (cf. Gen 1,31), non sta nella «uniformità» ma nell'*ognuno secondo la propria specie*. La diversità non è facoltativa ed è punto di partenza irrinunciabile per ogni percorso di umanità. La vera confusione sta nelle parole une. E così lo sguardo dalla torre ritorna alla città.

1.8. Secondo la propria specie, a immagine di Dio

Ogni progetto *babelico* pretende una globalizzazione che cancelli ogni cultura, perché ogni lingua e parola dev'essere a servizio dell'unico mercato, politico religioso ed economico. Solo paura e potere possono fare da sostegno al progetto di costruire una sola grande città per immortalare il proprio nome. Ma un sogno ispirato

⁵⁷² Cf. WÉNIN, *L'uomo biblico*, 47s; BALMARY, *Il Sacrificio interdetto*, 77.

⁵⁷³ Cf. WÉNIN, *L'uomo biblico*, 162.

⁵⁷⁴ Cf. CAPPELLETTO, *Genesi*, 187. Egli afferma che: «Attualmente il nostro testo è conclusione del percorso involutivo dell'umanità, la quale non riuscendo in un modo o nell'altro ad accaparrarsi le prerogative divine che spera, cerca di raggiungerle attraverso una torre che permetta di salire su fino al cielo. Non viene detta l'intenzione della costruzione, a Dio però il gesto, il progetto non sta bene. E Dio interviene confondendo le lingue che contrariamente a quanto affermato al c. 10 sono ancora una e l'umanità non è ancora dispersa». Anche SOGGIN, *Genesi 1-11*, 176, sostiene che il senso dell'intervento è più preventivo che punitivo.

dal timore di essere dispersi e dalla paura di morire non è un sogno che viene da Dio, degno della relazione con lui. Dio si compiace della sua creazione *secondo la propria specie*, in ogni lingua, nazione, cultura, territorio. Anzi proprio questa diversità rende possibile l'essere in comunione attorno all'unico Dio⁵⁷⁵.

Già Ovadiah ben Yaacob Sforno, saggio ebraico della fine del 1400, educato prima a Cesena e poi a Roma, così commenta la conclusione del racconto di Babele:

Il problema è che il «dio degli dei», come egli accetta anche di farsi chiamare, non può accettare che tutti gli uomini siano asserviti a un'unica divinità, ad una monolitica idolatria. Il «dio degli dei» invece sa che dalla molteplicità delle religioni nasce la possibilità della riflessione, del confronto, della ricerca, e solo questo è il clima favorevole che condurrà a quel giorno promesso da Zaccaria 14,9: «Il Signore sarà re di tutta la terra e ci sarà il Signore soltanto, e soltanto il suo nome»⁵⁷⁶.

Il racconto allora non si presenta semplicemente come una critica all'imperialismo o al sapere mitologico o alle tendenze prometeiche presenti da sempre nell'umana società. È piuttosto una critica anche ai tentativi religiosi di reprimere il pluralismo o di costruire una «copertura sacra» che consolidi, compatti, ingabbi, alla fine, la libertà umana⁵⁷⁷. Esemplare al riguardo l'*akītu* a Babilonia, cioè la festa religiosa annuale in onore degli dei, con la posizione centrale riservata a Marduk. È la festa della esibizione del potere politico e religioso, e della sua legittimazione. Il re di Babilonia infatti veniva presentato come il vicario di Dio: a lui competeva il ruolo principale durante la festa, ed era lui che presiedeva alle varie processioni in onore delle divinità, quelle sì plurali⁵⁷⁸.

Ma questa è la vera confusione. L'equivoco originario di Babele è proprio questo: si vuole mimare la Parola con una lingua, si confonde Parola parole e lingua, ed è tale confusione che l'intervento divino viene a confondere. Si riafferma non solo il

⁵⁷⁵ Cf. SKA, *La benedizione di Babele*, 60-63.

⁵⁷⁶ Rabbi OVADYAH BEN YAACOB SFORNO, *Commentary on the Torah. Complete Volume*, translation and explanatory notes by Rabbi R. Pelcovitz, Mesorah, Brooklyn (NY) 1987, 60. Arno Borst ha dedicato 4 volumi alle credenze sull'origine della molteplicità delle lingue e dei popoli. Apre con il riferimento a Bonigrino da Verona che nel 1279 finì sul rogo perché davanti al tribunale dell'Inquisizione di Bologna aveva osato affermare che nel mondo vi sono 72 lingue, così come vi sono 72 fedi o religioni. Cf. A. BORST, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 Voll., Anton Hiesermann, Stuttgart 1957-1963.

⁵⁷⁷ Cf. BRUEGGEMANN, *Genesi*, 129.

⁵⁷⁸ Esisteva anche un itinerario ben preciso, che però a noi non è dato di ben padroneggiare. Queste informazioni vengono fornite da alcune tavolette conosciute come *tintir*, di epoca contemporanea ad altre che contengono la narrazione dell'*Enuma elish*. Cf. F. ESCRIBANO MARTIN – A. GALLEGLO LOPEZ, *Babylon as a great urban area of religious character*, in ICAANE 7, 109-112.

primato della Parola, ma anche il legame essenziale, creaturale, necessario, tra l'unicità della Parola e la molteplicità unica, singolare, irripetibile, ognuna secondo la propria specie, delle singole parole. Dice Panikkar: «Non esiste prospettiva globale come vorrebbe lo slogan “global perspectiv”. È una contraddizione di termini. Nemmeno gli angeli e – se mi consentite – nemmeno Dio, dice il Talmud, ha una prospettiva globale»⁵⁷⁹.

La storia di Babele è anche la storia di tutti i progetti nei quali Israele aveva confidato per il passato, ai quali aveva dato il timbro di progetti indistruttibili e indiscutibili, perché voluti da Dio e da lui custoditi (Gdc 9,7-15; Ne 9; Ger 8,19-20)⁵⁸⁰. D'altra parte, una simile riflessione non ha certo come destinatari i babilonesi; è invece necessario che Israele se ne appropri.

Perché grande è la fatica di Israele ad accettarsi, proprio nel postesilio, come popolo a un tempo radunato, raccolto, capace di una lingua unica, e anche allo stesso tempo disperso, non più rivolto verso se stesso, ma testimone in mezzo ai popoli.

Il messaggio che emerge da Gen 11,1-9 non si pone come riflessione indipendente; si fonda, esplicita e a sua volta illumina, quanto è stato detto fino a queste righe nell'insieme di Gen 1–11. All'apporto specifico che il racconto ambientato a Babele offre gli altri capitoli che precedono, diamo ora attenzione.

2. Apporto di Gen 11,1-9 nel contesto di Gen 1–11

La pericope in esame è ben inserita in Gen 1–11. Nel grande affresco che delinea gli interrogativi che da sempre vengono all'umanità, sono presenti tensioni non indifferenti⁵⁸¹. Interrogativi sul senso della nostra esperienza con tutte le presunzioni

⁵⁷⁹ Cf. PANIKKAR, *La storia di Babele*, citato in PETROSINO, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, 103. A questo va aggiunta la lettura cosiddetta di genere: cosa significa un unico linguaggio dove la prospettiva al femminile è, come minimo, emarginata, dimenticata, data per scontata oppure superflua come impegno a una comprensione specifica? Cf. T. COHN ESKENAZI – A.L. WEISS (edd.), *The Torah. A Women's Commentary*, URJ Press, New York 2008, 48ss.

⁵⁸⁰ La confusione linguistica è ancor più negativa quando è intesa in senso allegorico, come attesta l'esempio autorevole di FILONE nel *De confusione linguarum*, 189. Egli la intende come sintesi e amalgama di tutte quelle componenti che caratterizzano la malvagità umana, che Dio vuole rendere sorda e muta. Cf. G. SCARPAT, *La torre di Babele in Filone e nella Sapienza (Sap 10,5)*, «Rivista Biblica» 39 (1991), 167-173; A. CHOURAQUI, *Entête (La Genèse)*, J.C. Lattès, Paris 1992, 123-124.

⁵⁸¹ Tensioni che il testo si compiace non di affermare, ma di suggerire; non offre risposte quanto piuttosto pone delle domande. Esso vuole essere e rimane un testo «enigmatico». Suggerisce K. SEYBOLD, *Poetica degli scritti narrativi*, 252: «“Babele”, la città che si è smarrita nel caos delle lingue, lascia implicitamente dietro di sé nella fantasia dell'ascoltatore o del lettore l'immagine

e i fallimenti, o sul ruolo che la relazione con Dio occupa per dare senso pieno alla nostra storia oggi. E il nostro brano è a pieno diritto inserito in questa riflessione.

Gen 1–11 propone, infatti, in una descrizione essenziale, il senso di tutte le relazioni che costituiscono il tessuto della nostra vita: con Dio, con il creato nel lavoro, la relazione uomo-donna, l'essere fratelli e l'essere figli. Ma non basta. Apparteniamo a una famiglia, a un clan, a un gruppo, da nomadi senza fissa dimora diventiamo cittadini, organizzandoci come nazione e come territorio⁵⁸². E il progetto ultimo con cui siamo chiamati a confrontarci è di essere un popolo; e su come poi l'essere popolo tra popoli possa diventare esperienza di salvezza⁵⁸³. Nasce una domanda: come Dio ha dato credito alla fragilità della coppia, della fraternità, si può e si deve scommettere anche su una pluralità balbettante, in apparenza confusa e dispersa? Babele è questa domanda necessaria⁵⁸⁴. Per questo andiamo a vedere il legame che unisce Gen 11 ai capitoli 3, 4 e 10 del medesimo Libro.

2.1. Stretto è il legame tra Gen 3 e Gen 11⁵⁸⁵

P. Beauchamp è uno degli autori che meglio evidenzia il nesso tra il testo in esame e Gen 3⁵⁸⁶. Dice infatti:

L'episodio di Babele si avvicina a una delle fonti arcaiche di Gen 3: «*Ecco che [l'uomo ha accresciuto la sua potenza]. Adesso [non si fermerà più]*». [...] Queste

emblematica della rovina di una torre immensa, una immagine ravvivata più dalle fondamenta di torri portate alla luce dagli scavi, che dalle saghe che nella cultura orientale del racconto erano andate formandosi attorno a quelle gigantesche rovine di ziqqurat nel mezzo della metropolis».

⁵⁸² Dice Roberto Mancini: «La politica è quell'esperienza umana che ci spinge fuori dai nostri automatismi di conservazione e che orienta le nostre esperienze essenziali alla condivisione con tutti»: R. MANCINI, «Ore Undici» 10 (2016), 2-3.

⁵⁸³ Certo, il progetto «popolo» parte con l'esodo, ma l'annuncio del tema crediamo rientri a pieno titolo nella riflessione «originaria».

⁵⁸⁴ P. GRELOT, *Le origini dell'uomo. Genesi 1–11*, Gribaudi, Torino 1981, 5, rileva che la rottura dell'unità umana è per la società peccatrice quello che fu per gli antenati della razza umana la cosiddetta perdita del «paradiso». Il dramma che si svolge nel giardino e quello nella piana di Sinar sono due eventi «originari» nella storia del peccato del mondo; sono distinti nella rappresentazione figurativa, ma legati nella realtà: l'uno riguardante la comunità coniugale (di ordine naturale), l'altro la comunità politica (di ordine culturale).

⁵⁸⁵ ANDERSON, *Babele*, 116.

⁵⁸⁶ Egli prima offre uno sguardo d'insieme ai vari capitoli e afferma che «a dispetto della composizione a intarsio (che elude le coerenze troppo immediate), il movimento d'insieme è unificato. Il fratricidio di Caino è un atto prolifico che sfocia nelle violenze che causano il diluvio, processo inverso rispetto a quello della creazione. La confusione succede alla distinzione, e la confusione dell'uomo trascina con sé la confusione del cosmo. Confusione delle nature divina e umana (6,4); confusione di ogni carne e violenza prodotta dall'incremento della vendetta fraticida (4,23s; 6,11); infine confusione della parola a Babele (11)»: P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 250.

parole di un Dio che parla al plurale (*noi*) seguono lo stesso schema in 3,22 e 11,6, con una decisione parallela: *espulsione, dispersione*. Dalla versione individuale del primo peccato, dieci capitoli ci hanno condotti a conseguenze più essenzialmente politiche che nell'era antidiluviana⁵⁸⁷.

Lee Humphrey rileva che come in Gen 3 l'uomo e la donna furono espulsi dal giardino per avere mangiato dell'idea di farsi uguali a Dio, così nella costruzione della città l'umanità cerca di diventare dio a se stessa; e la città diventa un nuovo giardino, luogo dove si fa esercizio di autentica umanità⁵⁸⁸.

Anche Nelson sostiene che la storia di Babele è il tentativo di costruire un nuovo Eden, non più per una coppia, ma per tutta l'umanità. Il rischio in Gen 3 è che l'uomo diventi come Dio, in Gen 11 è che l'uomo si faccia Dio a se stesso, in una uniformità che rifiuta la diversità e la differenza, e quindi la dispersione. La reazione di Dio – sia in Eden che a Babele – è presa dopo aver consultato il suo «consiglio di amministrazione» (Gen 3,22; 11,7): in 3,23 Dio scaccia l'uomo e la donna fuori dal giardino; in 11,9 il Signore disperde gli uomini su tutta la terra⁵⁸⁹. Per Cassuto,

l'inserzione del presente racconto nel piano narrativo dei cc. 1–11 ha come obiettivo, nella prospettiva della Torah, di inculcare due insegnamenti etico-religiosi:

- a. l'orgoglio vanaglorioso del potere materiale è peccaminoso agli occhi di Dio
- b. il progetto di Dio è per sempre e ogni tentativo dell'uomo di azzerarlo è destinato al fallimento⁵⁹⁰.

Poi ricorda che, come in Gen 3,20.22 e Gen 6,1-2, anche nel nostro brano la ragione del racconto è l'opposizione dell'umanità a ogni limitazione che possa venire in qualche modo dalla divinità; questa è una idea che si sviluppa nel periodo profetico, come testimonia esemplarmente Is 2,12: «Poiché ci sarà un giorno del

⁵⁸⁷ Ivi, 255. L'autore aggiunge: «Ma la posizione del capitolo 11 ne determina l'interpretazione: originariamente indipendente dal tema del diluvio, la separazione delle lingue è tuttavia associata a un insieme (Gen 10) di disposizioni separatrici inaugurate dal regime imposto ai viventi, uomini e animali, a partire dai figli di Noè. Tutte hanno un'efficacia positiva, benché non possano ancora introdurre alla salvezza, cui tutte le "famiglie" della terra potranno accedere solo attraverso la porta stretta della benedizione di Abramo».

⁵⁸⁸ Cf. W. LEE HUMPHREYS, *The Character of God in the Book of Genesis. A narrative appraisal*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 2001, 76-77. Egli afferma che la ragione dell'intervento di Dio non sta nell'impedire la costruzione della città o della torre, ma di impedire che l'umanità diventi dio a se stessa. E quindi l'intervento divino è sì di natura punitiva, ma con chiara finalità preventiva. L'umanità cerca unità; Dio invece vuole diversità, differenza.

⁵⁸⁹ Cf. NELSON, *From Eden to Babel*, 147-148. Egli nota che come la torre non mira a raggiungere qualcosa oltre la nostra portata, così nel giardino non si tratta tanto di andare a carpire qualcosa di proibito, tenuto nascosto e non alla portata della coppia originaria, quanto di appropriarsi in maniera esclusiva, possessiva, di qualcosa che è a tua disposizione.

⁵⁹⁰ CASSUTO, *A Commentary*, 225. Un dipinto non è mai lo stesso alle diverse ore del giorno, così un testo non è mai lo stesso alle di-verse età della vita.

Signore degli eserciti contro ogni superbo e altero, contro chiunque si innalza ad abbatte­rlo» (cf. vv. 13-17)⁵⁹¹.

Concordiamo con le osservazioni fatte. Ci pare di dover mettere maggiormente in risalto il legame tra la decisione del confondere, a cui seguono la dispersione e l'impossibilità di costruire la città di Gen 11, e la decisione di Dio in Gen 3 di porre l'inimicizia tra il serpente e la donna. Lì è una inimicizia che impedisce l'identificazione dei progetti della discendenza della donna con i progetti della discendenza del serpente e il loro fallimento. Allo stesso modo la *confusione* di 11 e la dispersione diventano condizione e custodia di pluralità⁵⁹².

Il legame ulteriore poi può essere visto, in un orizzonte biblico più ampio, nel fatto che così come la via all'albero della vita rimane precluso, o meglio rimane dono indiscusso della volontà del Dio del giardino, così anche la grande città non è nelle possibilità dell'umanità, le rimane preclusa, a sua salvezza. Ma a partire da Ap 21,10 abbiamo il dono della grandiosa città santa dove si può accedere liberamente all'albero della vita che si trova «in mezzo alla piazza della città, e da una parte e dall'altra del fiume» (Ap 22,2).

2.2. Il legame tra Gen 4 e Gen 11

Il brano di Gen 11, oltre a manifestare legami tematici con Gen 3, presenta alcuni aspetti di continuità con Gen 4.

Interessante una riflessione di Levi Della Torre. Caino, dopo aver rotto con i progenitori, cioè con il suo passato, e persa ogni speranza per il futuro,

si riavvicina ai genitori e genera un figlio e una città: riannoda il filo delle *toledot*, delle generazioni, filo che aveva spezzato in Abele. Partito male rispetto alla prossimità con il fratello, ora Caino, fuggitivo e senza dimora, inaugura una realtà nuova con la città, che ha due caratteri fondamentali: dimorare e vivere la prossimità. Crea un luogo dove dimorare insieme, che è anche un luogo della memoria del passato e del futuro, degli antenati e dei figli⁵⁹³ [...]. In Genesi 11 gli uomini costruiscono un'altra città, verticale questa volta: la Torre di Babele. A differenza di Caino che va verso oriente (verso l'originario), gli uomini di Babele muovono verso

⁵⁹¹ Cf. Ivi; Ross, *The Dispersion of the Nations*, 242.

⁵⁹² Il linguaggio in orizzontale, che nel progetto «Babele» non è possibile se non come dominio dell'uno su tutti, si riaprirà nella vicenda di Abramo, in una dimensione verticale che sembrava estranea. Con Abramo un progetto di diversa umanità si mette in cammino verso un nuovo Paese e in lui saranno benedette tutte le nazioni della terra, l'umanità tutta.

⁵⁹³ Il figlio infatti si chiama Enoch, termine che rimanda ad *hanukkah*, cioè rinnovamento, inaugurazione (Gen 4,17).

occidente (Gen 11,2) e cercano di fissare una prossimità che è identità (avevano la stessa lingua, le stesse parole e fatti – *devarim*); e il contrappasso della pretesa di formare una convivenza di identici è la distruzione della convivenza e la separazione delle lingue⁵⁹⁴.

Il legame tra Caino e Babele evidenzia in modo netto la fatica di un autentico orizzonte fraterno che renda possibile un progetto di vera umanità⁵⁹⁵. La storia di Caino e Abele può essere intesa come il rifiuto, a livello familiare ma originario, di quella diversità che non viene accolta nemmeno a Babele.

È utile aggiungere un ulteriore parallelismo: a Caino viene imposto da Dio un segno per impedire che venga annientato dalla vendetta lucida, «settanta volte sette», degli uomini (Gen 4,14-16.24); così facendo, Dio si oppone a un percorso di umanità che fa dello slogan di Lamech la ragione della giustizia. Allo stesso modo, il segno della confusione e della dispersione diventa anch'esso un opporsi agli slogan della potente umanità; un credito che Dio apre ancora una volta con tutta la terra perché crede essa sia in grado di custodire il dono della diversità.

L. Scheffczyk rileva, in riferimento alla discendenza di Caino (Gen 4,17-24), che in Gen 11

emerge, sotto forma di domanda, il problema se non esista un legame subliminale fra il progresso della tecnica e l'incremento del peccato, cosa che si può grossomodo intravedere nell'albero genealogico dei Cainiti (Gen

⁵⁹⁴ S. LEVI DELLA TORRE, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Donzelli, Roma 1995, 46. Continua, in una interessante attualizzazione: «Morale: un conto concepire la prossimità tra diversi, un altro invece è includere l'identico escludendo il non identico. Il richiamo delle identità disgrega le collettività: i conflitti etnici lo insegnano. E quell'allontanarsi dall'anteriorità (verso occidente) ci potrebbe avvertire che, se la città non ricorda ogni volta i suoi antecedenti, il suo rapporto originario di scambio con l'ambiente, se non coltiva nei suoi stessi materiali la reminiscenza che sono terra e torneranno terra, la città stessa si sommergerà di rifiuti inestinguibili, diventando rifiuto a se stessa»: *Ivi*, 47. Aggiunge ANDERSON che «la città è simbolo della libertà creatrice dell'uomo che domina il suo ambiente naturale e si raccoglie nella unità e nella socialità. È un luogo di sicurezza contro le potenze del caos che minacciano dall'esterno. È il posto dove la gente può erigere dei monumenti commemorativi, anche di carattere religioso (come una ziggurat o una cattedrale con le sue guglie che sfidano il cielo), i quali, almeno in un certo periodo di tempo, resistono al flusso e alla contingenza della storia. Tuttavia la libertà dell'uomo ha sempre in sé una ambivalenza di creatività e di ansietà, perciò le parole "per non disperderci" sono logicamente collegate con il "nome" che significa dominio. E il riferimento conduce in Eb 11,10 dove Abramo "aspettava la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso"»: citato in PETROSINO, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, 105.

⁵⁹⁵ In questo senso sono corrette varie ipotesi di percorso di composizione letteraria, come fa per esempio Seybold, il quale afferma che la storia di Caino e Abele in Gen 4 e la storia della Torre di Babele in Gen 11 erano in origine delle saghe, in seguito stilisticamente rielaborate in miti secondari o storie primordiali. Cf. SEYBOLD, *Poetica degli scritti narrativi*, 47.

4,17-22); lì invero diviene visibile un certo parallelismo fra il progresso dell'uomo nella produzione e i pensieri cattivi (vedi il *canto di Lamech*)⁵⁹⁶.

Babele invece legge con molto disincanto il percorso culturale compiuto dall'umanità. Probabilmente perché, dopo l'esperienza di 6,1-4 e di 9,23-24⁵⁹⁷, l'autore ha ben chiara davanti a sé, nella sua prospettiva politica, la composizione di una società decisamente articolata in classi sociali; elemento che nei primi capitoli della Genesi non emerge.

2.3. Il legame tra Gen 11 e Gen 10: non semplicemente accostati

La lettura esegetica aiuta a rendere ancora più interessante l'accostamento di Gen 10 e Gen 11, elemento già evidenziato nelle pagine precedenti. Con G.L. Prato si premette che Gen 10 va considerato come un testo delle origini e come tale deve presentare la situazione attuale del mondo, in cui la divisione tra i popoli potrebbe avere delle conseguenze negative; sulle conseguenze interviene Gen 11,1-9⁵⁹⁸. Anche se, ricorda sempre Prato, dobbiamo tenere presente che il concetto di popoli *stranieri* si è sovrainposto successivamente alla prospettiva originaria.

Già si è notato che la tavola delle nazioni – che descrive la diaspora etnica, linguistica, politica, territoriale, nel disegno ordinato alla costruzione del regno di Dio nella storia⁵⁹⁹ – nomina un *valente cacciatore davanti al Signore*: Nimrod, che

⁵⁹⁶ L. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Lateran University Press, Roma 2012, 244. E annota: «Nella lavorazione del metallo (Gen 4,17-22) viene individuato il progresso che tutto il mondo antico, compresi i miti dell'antico Oriente, reputa decisivo. Se si considera quale significato acquistarono queste abilità tecniche e artistiche in Israele, anche solo in ambito culturale, ad esempio nella costruzione del tempio (cf. 1Re 7), si comprende come mai il passaggio all'«età della tecnica» fissato in un certo senso qui, sia riconosciuto senza dubbio come progresso e valutato come positivo per l'esperienza umana. Questa valutazione si prolunga fino alla fine della cosiddetta «preistoria», fino alla storia della torre di Babele (Gen 11,1-9), assai rilevante dal punto di vista storico culturale e religioso. L'autore di tale narrazione dimostra un evidente interesse anche per il dettaglio storico culturale di una nuova tecnica di costruzione: per la prima volta venivano usati mattoni cotti». Sotto questo aspetto JACOB, *Das Erste Buch der Tora*, 298, esamina l'avvenimento con la seguente annotazione: «Fu una delle invenzioni di maggior successo che mai siano state fatte. Con la produzione di mattoni cotti l'uomo si è emancipato dalla pietra, data dalla natura, e dai suoi luoghi di estrazione».

⁵⁹⁷ Anche qui legami da sottolineare come fa J.S. KAMINSKY, *The Theology of Genesis*, in A.C. EVANS – N.J. LOHR – L. PETERSEN (a cura), *The Book of Genesis. Composition, Reception and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2012, 643: «Il comportamento di Cam verso Noè, in apparenza enigmatico, indica o uno strappo (breach) o meglio ancora come una inversione in ciò che il testo biblico intende come ordine naturale, e l'incidente della Torre di Babele in Gen 11 descrive un ulteriore tentativo umano di violare la barriera che separa la dimensione umana (*realm*) da quella divina».

⁵⁹⁸ PRATO, *Identità e memoria nell'Israele antico*, 110-111.

⁵⁹⁹ Cf. ANDERSON, *Babele*, 117.

l'interpretazione tradizionale presenta come il progettista di Babele (Gen 10,9)⁶⁰⁰. L'episodio della costruzione della città poi descrive la paura degli uomini di «essere dispersi» (11,4). Ma il lettore potrebbe anche insinuare il sospetto che le relazioni, già in 10, non siano poi così piane come descritto; e dietro a ogni nome, a ogni lingua, a ogni popolo, ci sia un tentativo di occupazione, di sfruttamento, di imperare sulla nazione confinante.

I cc. 10-11 quindi presentano la possibilità di un diffondersi naturale sulla faccia della terra⁶⁰¹, con degli inconvenienti però: la città e la torre, il nome o la fama, l'unità linguistica e anche politica, sono tutti elementi che compongono un programma antidiasporico⁶⁰²; ed è il pericolo che abita tutti i popoli della terra di essere ognuno autosufficiente a se stesso nei suoi territori, lingua, nome.

La dispersione invece voluta da Dio è quella per cui tutta la terra verrà popolata da un'umanità che avrà cura di tutte le creature, operando a sua immagine per far

⁶⁰⁰ Si è tentato in vari modi di identificare Nimrod con qualche personaggio storico come Tumulti-Ninurta I (re assiro dell'epoca dei Giudici) o con divinità patrona della caccia e creatrici di creature fantastiche. In Gen 10 è chiaramente un eroe umano e non una divinità o semidivinità. L'interpretazione tradizionale in seguito ha fatto propria la prospettiva nominando Nimrod dirigente responsabile della ditta che ha vinto l'appalto dei lavori a Babilonia. Come spiega RASHI, fu lui infatti a consigliare la generazione della dispersione ed è da lui che venne agli uomini il primo impulso a costruire un impero sovranazionale per contrastare la diversità etnica, linguistica e politica iscritta nel piano divino.

⁶⁰¹ WENHAM, *Genesis*, 242 afferma che la tavola delle nazioni, esempio unico nella letteratura mondiale, porterebbe a concludere che ogni umanità vive nel contesto assegnatole. Rispetto a questa visione troppo positiva Gen 11,1-9 corregge verso un percorso di affidabile unità. In effetti l'ultima parola di Gen 10,32 è «dopo il diluvio». «Diluvio» è l'ultimo termine del versetto e in ebraico è *mabbûl* e questa potrebbe essere una assonanza che conduce a Babel e mette in relazione i due capitoli. Cf. anche MARCHADOUR, *Genesi*, 150.

⁶⁰² MELLO, *La diaspora necessaria*, 20-21. Interessante l'ipotesi di WITTE, *Die bibliche Urgeschichte*, 320-321, che egli stesso definisce non provata. Witte propone che il retroscena della narrazione si identifica con Babilonia, ma il riferimento non è il tentativo p.e. di Sargon II, ma quello fallito di Alessandro Magno: ricostruire l'Etemenanki con 10.000 soldati e fare di Babilonia la capitale del regno macedone. La menzione del «nome» potrebbe essere stata suggerita dal costume di Alessandro di dare il proprio nome a diverse città da lui conquistate. Il racconto potrebbe anche contenere una reazione contro la politica linguistica di Alessandro, che cercava di unificare il suo impero grazie alla lingua greca, mentre i Persiani praticavano piuttosto il plurilinguismo. Si può comunque parlare di *hybris*, di presunzione sia politica che teologica. J. DERRIDA, *Des tours de Babel*, in ID., *Psyché. Invention de l'autre*, Tome I, Galilée, Paris 1987, 90 così afferma: «Il testo della Genesi collega immediatamente, come se si trattasse dello stesso disegno: innalzare una torre, costruire una città, farsi un nome in una lingua universale che sia anche un idioma, e riunire una filiazione [...] Cercando di "farsi un nome", di fondare contemporaneamente una lingua universale e una genealogia unica, i Semiti vogliono ridurre il mondo alla ragione, e questa ragione può significare simultaneamente violenza colonialista (poiché essi universalizzerebbero così il loro idioma) e una trasparenza pacifica della comunità umana». LACOCQUE, *The Captivity of Innocence*, 37 dice che «alla fine Babilonia non è più il grande magnete che attira e raduna tutta l'umanità ma ne è il gran repellente». Anche IBN EZRA, nel suo commentario al Pentateuco, afferma che «Dio disperse il popolo per suo proprio beneficio»: IBN EZRA, *Commentary on the Pentateuco. Genesis (Bereshit)*, Translated and annotated by H.N. Strickman & A.M. Silver, Menorah, New York 1988, 137.

prosperare e condurre alla piena funzione e produttività tutti i membri del creato, *secondo la loro specie*⁶⁰³. L'alleanza di Dio con Noè⁶⁰⁴ è collocata in un momento storico – secondo il tempo della narrazione – in cui Israele non esiste ancora. È questo un espediente molto efficace per sottolineare il fatto che Dio ha cura proprio di tutti, e che anche Israele potrà capire se stesso in modo adeguato solo nella misura in cui saprà inserire in un contesto più ampio il dono dell'alleanza che ha ricevuto⁶⁰⁵.

È evidente infatti che l'intervento di Dio non è una punizione, un castigo in seguito a una colpa, quanto piuttosto un'azione preventiva, che anticipa una possibile colpa e che, se ciò è vero, vuole evitare delle conseguenze catastrofiche come quella di costruire una città dove si parla una unica medesima lingua⁶⁰⁶.

Dopo il confronto tra Gen 11,1-9 e gli altri capitoli di Gen 1–11, in particolare i cc. 3.4.10, e avendo evidenziato la condivisione di una comune riflessione sul rapporto tra progetto creativo di Dio e contro-progetto dell'umanità, nei diversi livelli di relazione, ci si può anche chiedere: se Dio interviene in Gen 11,1-9 per impedire alla fin fine il compimento di un progetto umano che annulla l'uomo, perché non ha impedito la possibilità di un peccato in Gen 3?

Forse perché (e questo mi pare il colore proprio che Gen 11 offre a tutto Gen 1–11) Dio non teme di essere annullato o soppiantato dagli uomini. Dio teme che l'uomo soppianti l'uomo, e questo è terribilmente possibile. E questo – egli lo rivela, l'uomo lo cela – è solo il principio di un progetto che può ben riuscire: meglio allora

⁶⁰³ BRUEGGEMANN, *Genesi*, 127.

⁶⁰⁴ Un argomento interessante, qui non affrontato, è la valutazione dell'universalità della figura di Noè. «Il racconto dell'AT su Noè trasmette una visione universale della benevolenza divina, e tale universalismo è “decentrato” anziché “centralizzato”. Esso non implica una visione in cui tutte le “altre” persone giungano necessariamente a Gerusalemme e lì condividano le benedizioni specifiche del popolo eletto [...]. Questa visione così “aperta” di un Noè “uomo per tutti i popoli” viene inoltre sviluppata e incoraggiata da alcuni altri libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento (Ez 14,14; Sir 44,17; Sap 10,4; Mt 24,37-39; Eb 11,7; 1Pt 3,20s)»: O'COLLINS, *Salvezza per tutti*, 24-28.

⁶⁰⁵ «Fin dall'inizio Dio ha profuso nella creazione una infinità di elementi diversificanti; e la sua benedizione creatrice, rinnovata dopo il diluvio – così come è alleanza rinnovata fin dall'inizio quella al Sinai – ha fatto proliferare il pluralismo etnico” (Gen 10)»: A. SACCHI, *I libri storici. Israele racconta la sua storia*, Figlie di san Paolo, Milano 2000, 66; Cf. ANDERSON, *Babele*, 110-111. La rappresentazione del progetto storico di Dio non contempla un'umanità unificata e omogenea, ma l'unità del genere umano nella diversità, lo sa anche Israele. Infatti per Is 2,1-4 a Sion si radune-ranno popoli e nazioni nella specificità della loro peculiarità e identità etnica (anche se in Isaia bisogna valutare la possibilità di un raduno di popoli diversi della diaspora, ma tutti di religione giudaica).

⁶⁰⁶ BOST, *Babel. Du texte au symbole*, 84, la definisce *prophylactique*. Sulla stessa linea è VON RAD, *Genesi*, 148, pur non negando la posizione punitiva. Per parte sua, WESTERMANN, *Genesis*, 739, afferma che «l'intenzione divina non è veramente quella di una punizione, quanto di un gesto atto a preservare gli uomini da un rischio che non è che evocato al v. 6b».

intervenire preventivamente, con la cessazione della costruzione della città e poi con la chiamata di Abramo, proprio da quelle regioni. Una storia, quella di Gen 1–11, che si presenta come sfida lanciata a Dio, ma che in realtà nasconde – mentre Dio con la sua azione svela – il vero oggetto del contendere: la responsabilità nelle relazioni tra gli uomini. La diversità è responsabilità dell'uomo all'uomo, su questo Dio non fa sconti; non per preservare il suo ruolo, ma la qualità dell'umanità.

2.4. Un breve accenno ad Abramo

Audace l'autore-redattore a porre la scena di Babele come ultimo passo del grande affresco sugli interrogativi di fondo che attraversano l'umanità, e i tentativi a che nasca un percorso che costruisca rapporti personali con tutti i protagonisti della storia dell'umanità. Questo incide anche sulla lettura della vicenda di Abramo⁶⁰⁷. C'è in effetti notevole differenza tra l'inserire la storia di Abramo alla fine del c. 10, oppure dopo aver letto Babele.

I legami tra 11 e 12 sono molti e sono discussi⁶⁰⁸. Ma anche senza voler prendere alla lettera le assonanze e le proposte di legame letterario stretto tra 11,1-9 e 12,1-3, resta il fatto che il dialogo tra Dio e Abramo prende consistenza in un ambiente per così dire *ostile*; meglio ancora, nell'ambiente delle nostre autonomie e delle nostre infedeltà, dentro alla nostra falsa interpretazione dell'unicità delle nostre vite e delle

⁶⁰⁷ Un uomo che diventi luogo di realizzazione delle promesse di Jhwh all'uomo (cf. Gen 18,19).

⁶⁰⁸ Come in parte già si è visto, il confronto tra Gen 11,1-9 e Abramo in Gen 12,1-4 è molto stimolante. Per esempio in 11,3-4 gli uomini parlano tra loro e in 6-7 Dio parla tra sé e sé, mentre in 12,1 nasce un dialogo, Dio parla ad Abramo. Gli uomini sono un gruppo anonimo e solo quando interviene Dio appare un qualche articolo determinativo, mentre Abramo è chiamato per nome. L'iniziativa in Gen 11 è in mano agli uomini, con Abramo l'iniziativa è tutta di Dio. Gli uomini vogliono farsi un nome, ad Abramo è Dio a rendere grande il nome. Qualcuno sottolinea che a Babele gli uomini si mettono in cammino per sedentarizzarsi; ma a dire il vero anche Abramo si mette in cammino per dimorare, sono poi le carestie che lo costringono ogni volta a ripartire. Ci sono assonanze tematiche, non proprio omogenee: gli uomini cercano benedizione, diventando un'unica lingua e un solo popolo; Abramo invece diventa invocazione di benedizione per tutte le famiglie della terra, ovunque esse si trovino. Per cui si conclude facilmente che le antitesi mostrano chiaramente che il racconto di vocazione di Abramo è costruito in opposizione, in risposta a Gen 11,1-9. Altri autori invece dicono che legami ci sono ma non così decisivi. Qualcuno ricorda che forse il retroterra è diverso e si rimanda al dato che anche a Ur dei Caldei c'era una piccola ziggurat di poco più di 20 metri dedicata alla dea luna Sin o Nanna (2700 a.C. ca.); la ziggurat di Ur – l'esemplare oggi meglio conservato – appare oggi fatta di mattoni crudi all'interno e cotti all'esterno, rinizzata con bitume; questa è la città punto di partenza della migrazione della tribù di Abramo e quindi quella potrebbe essere la torre della dispersione. Neher afferma che Gen 1–11 è una serie di monologhi dove ogni dialogo abortisce, è con Abramo che il dialogo tra Dio e l'uomo inizia. Anzi Neher arriva a dire che «Abramo ha ridato a *dabar* il suo significato umano; ha introdotto la Parola nella storia», entrando così in una dimensione assolutamente altra: cf. NEHER, *L'esilio della Parola*, 125.

nostre storie⁶⁰⁹. È lì che Dio lancia la sfida più grande: parlare a un uomo, chiamarlo per nome, invitarlo a mettersi in cammino verso il suo progetto e non verso un progetto di mattoni e bitume. Una diaspora necessaria perché sia possibile un dialogo, non solo tra uomini, ma prima ancora con Dio. Abramo, sradicato dalla Mesopotamia, sua patria, e sospinto dalla fede verso terre ignote, diventa il paradigma di un nuovo popolo attraverso il quale tutti i popoli dell'umanità possono sperimentare la benedizione di Dio, non rinunciando alla loro dignità etnica e nazionale, ma entrando a far parte del piano salvifico di Dio che si compiace della diversità e del pluralismo della sua creazione⁶¹⁰.

Molto acuta, come d'abitudine, la riflessione di A. Neher il quale fa un confronto tra Prometeo e Nimrod e conclude riferendo ad Abramo⁶¹¹. Dice:

Così ci sembra si illustra la differenza tra l'episodio biblico della torre di Babele e il mito di Prometeo cui spesso viene paragonato. Certo nei due racconti noi assistiamo alla nascita del potere inventivo dell'uomo e alla sua contestazione da parte della divina potenza. Ma Prometeo è un individuo che scopre e utilizza la sensibilità interna del suo genio umano, mentre Nimrod e i suoi compagni costituiscono una società che cerca le sue norme al di fuori, nell'inerzia della materia di cui fa suo il modello. Prometeo erge a valore l'umanità del suo Io, mentre la generazione di Babele vede nell'uniformità della cosa il valore umano per eccellenza. L'avventura di Prometeo è una rivolta; quella di Babele un patto con la materia ribelle. La rivolta di Prometeo si nutre delle proprie iniziative; quella di Babele dipende dalla resistenza del mondo fisico in cui è chiusa. Prometeo offre la sua rivolta in un gesto altruistico; gli uomini di Babele si trincerano nell'egoismo indifferente del loro mondo chiuso. È bastato che Dio si aprisse una breccia in questo mondo chiuso perché, simile a una violenta corrente d'aria in un recipiente chiuso, la parola dei regni eterni mettesse lo scompiglio e ingarbugliasse il sistema mandandolo in rovina. Nessuna parola era più, d'ora in poi, intellegibile, perché di fronte al sì impersonale umano si ergeva di nuovo l'uomo nella sua alterità irriducibile. La confusione delle lingue riapriva le parole a significati diversificati. La parola si staccava, si scollava dalla cosa. [...] *Dio aspettava però una parola liberata non da lui ma dall'uomo stesso e quest'uomo sarà Abramo.*

⁶⁰⁹ Cf. MELLO, *La diaspora necessaria*, 17.

⁶¹⁰ Rabbi J. SACKS nel suo «*The Dignity of Difference*». *How to Avoid the Clash of Civilisations*, «Sacred Heart University Review» 25 (1/2009) – testo da lui ha sottotitolato «come evitare il collasso della civilizzazione» (il silenziare il rumore sordo della civiltà) – a p. 53 propone che almeno parte del senso del racconto è che Dio insiste affinché la gente faccia spazio alla differenza. Dio può essere incontrato [solo] nell'altro essere umano, non in uno come noi, come me. Dio può essere incontrato solo in colui che è altro da me. Aggiungo io: a Pentecoste ci si incontra nella lingua dell'altro. Cf. anche ANDERSON, *Babele*, 120, il quale cita Ap 7,9-10: «Dopo queste cose vidi: ecco, una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, tribù, popolo e lingua», immagine che possiamo considerare una realizzazione del cammino di Abramo.

⁶¹¹ NEHER, *L'esilio della parola*, 122-123, il titolo della sezione è «Prometeo e Nimrod: la parola attende il suo redentore».

Come appare anche da queste righe, il legame tra Babele e Abramo è elemento riconosciuto⁶¹². La valutazione non è uniforme, giustamente, ma ci sono interessanti sottolineature.

J. Tammi Schneider per esempio rileva che la storia di Abramo è anche la storia di Sara, e così, dopo l'evento catastrofico di Babele, in Gen 11,10 inizia, per contrasto, la storia di un'altra famiglia, questa volta secondo la volontà di Dio⁶¹³.

Va poi sottolineato che allargando l'orizzonte di Gen 11,1-9 anche alla storia di Abramo, si trasformano pure le domande che Babele fa sorgere. Se nella pianura di Sinar ci si chiede perché la dispersione, da Gen 12 questa diventa una dimensione necessaria alla chiamata. Se gli uomini si mettono in cammino per costruire una città e una torre, altri uomini lasciano il territorio originario per abitare la terra con le loro tende, affrontando con coraggio le carestie della vita e confrontandosi con altri popoli, altre lingue e altri poteri. Se a Babele c'è un progetto senza Dio, se la sua presenza può essere compresa come competitiva, limitante la piena realizzazione dell'uomo, con Abramo invece la domanda si trasforma e ci si chiede quale sia la vera natura dello «scendere» di Dio sulla storia degli uomini. Con Abramo in effetti si riscopre il fare di Dio che rende nuova la storia dell'umanità.

Se ci chiediamo se è possibile il progetto di Dio nella terra della confusione – e non per assurdo – nelle regioni ordinate del c. 10, caso mai lo fossero – ecco Abramo. Egli viene dalla terra dell'esilio, terra memoria del fallimento e dell'impotenza dei progetti di un popolo. È accompagnato da una donna sterile, con lui portatrice della promessa di grande popolo; e da un nipote orfano, al quale cederà la valle e i pascoli più fertili⁶¹⁴. Si mette in cammino per una terra *promessa*; l'attraversa compiendo tutti i gesti di riconoscimento della signoria del suo dio su quella regione, fino a che di altare in altare arriva la carestia. Per confondere le attese

⁶¹² Non approfondiamo la figura di Abramo nel TM. Il discorso sarebbe interessante (cf. K. SCHMID, *Genesis in the Pentateuch*, 36), qui a noi interessa sottolineare l'interconnessione tra la storia di Babele e di Abramo.

⁶¹³ J.T. SCHNEIDER, *Sarah, Mother of Nations*, Continuum, New York - London 2004, 9-10. La storia di Gen 11,1-9 è situata in Babele e con il suo cercare un nome e una città questa storia contrasta con quella che è la volontà di Dio, volontà – annota anche lei – che non viene esplicitamente affermata nel racconto.

⁶¹⁴ Anche Abramo, a motivo di Lot e dei rispettivi mandriani, è in certo qual modo chiamato a fare esperienza di dispersione; è un andare alla ricerca di una terra che non è maledizione, tutt'altro, però nemmeno evento neutro. È invece scelta esigente, decisione finalmente responsabile, che rivela tutta la grandezza del protagonista: «non sta forse davanti a te tutto il territorio? Sepàrati da me. Se tu vai a sinistra, io andrò a destra; se tu vai a destra, io andrò a sinistra» (Gen 13,9).

e i desideri dell'umanità, le sue pretese e i suoi progetti, ecco una lingua di parole nuove, fatta di fragilità e di debolezza, di una promessa che si realizza a cento anni e anche allora rimane promessa. È un dio altro per una umanità altra. Sono le misure altre della storia di Abramo a confondere le misure grandi, imponenti, dell'umanità di Babele. Per custodire la dimensione originaria della relazione: «Forse credevi che io fossi come te?» (Sal 50,21).

Un accenno; ma è come un seme gettato che porterà il suo frutto⁶¹⁵.

2.5. Un'immagine a concludere

M. Eliade racconta, in riferimento ai riti di ascensione, che un numero considerevole di miti parla di un albero, di una liana, di una corda, di una ragnatela o di una scala che collegano la terra al cielo e grazie a essi certi esseri privilegiati – come lo sciamano tartaro o il sacrificatore vedico – salgono effettivamente al cielo. Kosingas prete - re di certe popolazioni della Tracia minaccia di abbandonare i suoi sudditi, salendo una scala di legno fino alla dea Hera. Nei misteri di Mitra la scala cerimoniale aveva sette gradini⁶¹⁶. Per il pensiero antico il centro si configura come il luogo del sacro per eccellenza, il punto dove è possibile una comunicazione con la trascendenza; il luogo, cioè, dove la potenza divina ha scelto di manifestarsi e dove è possibile il passaggio di livello tra le tre regioni cosmiche di cielo, terra e inferi. Questo è il punto di passaggio dell' *axis mundi*, l'asse cosmico attorno al quale il mondo è stato creato, e la localizzazione di tale centralità cosmica conferisce al luogo individuato i caratteri di stabilità che ne fanno un punto di riferimento rispetto all'intorno caotico e indifferenziato. Ogni luogo individuato nei secoli come centralità, sia naturale (montagna, albero, grotta, lago) sia costruito (casa, città,

⁶¹⁵ Solo così anche il più piccolo dei popoli come quello ebraico, potrà diventare benedizione per tutti e aver un posto centrale nella storia degli uomini, mantenendosi sempre diverso e mai omologandosi agli altri popoli (cf. Sal 33,10-12); cf. CAPPELLETO, *Genesi*, 188. La risposta infatti all'*hybris* di Gen 1-11 si può trovare nelle parole di Qohelet: «Fin dal mattino semina il tuo seme e a sera non dare riposo alle tue mani, perché non sai quale lavoro ti riuscirà meglio, se questo o quello, o se tutti e due andranno bene» (Qo 11,6); ma da questa fedeltà il Signore farà germogliare *il seme della pace* (Zac 8,12).

⁶¹⁶ Ciascuno di metallo diverso. L'ottavo gradino, secondo Celso, rappresenta la sfera delle stelle fisse, l'Empireo. Allo stesso modo si montava fino all'ultimo cielo percorrendo i sette piani del *ziqqurat* babilonese o si attraversavano le diverse regioni cosmiche scalando la terrazza del tempio di Barabudur (o Borobudur, tempio buddista del 750 a.C., di 35 m ca. di altezza, nell'isola di Giava in Indonesia).

tempio), è un punto nel quale il collegamento con la Realtà eterna è ritenuto possibile ed è, quindi, una sede di significato in quanto l'esistenza umana trova in esso un ancoraggio di stabilità⁶¹⁷.

Babele racconta in modo raffinato tutto questo; lo mette in discussione; racconta che l'*axis mundi* è una parola che mette tutti in cammino. E diventa così la migliore introduzione alla prima parola accolta liberamente da un uomo: «esci!» (Gen 12,1); parola che diventa garanzia di stabilità nell'andare.

Da allora Israele ha cercato di custodire questo annuncio; per questo concludiamo dando una rapida scorsa ad alcuni passi biblici testimoni del desiderio di essere custodi gelosi dell'impegno di responsabilità di fronte a ogni diversità.

⁶¹⁷ Cf. M. ELIADE, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaka Book, Milano 1980, 47; C. MANENTI, *Luoghi del sacro e spazi del vivere*, «Regno-Attualità» 6 (2010), 198.

CAPITOLO SESTO

Dopo Babele. Insieme custodi della diversità

Dio sceglie di entrare in scena nella storia degli uomini – *da principio* – non come giudice o guerriero, ma come creatore. Si compiace di diffondere *il tutto molto buono* del suo dirsi *secondo misure diverse*. E si riserva un tempo senza sera né mattina per contemplare le sue creature che sul globo terrestre giocano davanti a Lui ogni istante, prendendosi il piacere di mettere insieme il buono di ognuno per produrre frutti migliori dell'oro più fino (Pr 8,19). *Ognuno secondo la propria specie* a collaborare al suo originario progetto di creazione; una passione «per tutta la terra» (Sap 11,24), un cuor solo e un'anima sola (At 4,32) dove lo specifico di tutti risponde al bisogno di ciascuno (At 2,44-45).

Il progetto lo realizziamo mettendo a servizio di tutti la nostra piccola, limitata, fragile porzione di creatura, segnata sia dalla debolezza che dalla presunzione; questa è creazione. Egli infatti chiama le nostre labbra balbuzienti, impacciate (Es 4,10), impure (Is 6,5), ingenuie nella loro giovinezza (Ger 1,6), lontane dal cuore (Is 29,13), a raccontare le sue parole. E come lui scommette su ciascuno di noi, così invita anche noi a scommettere sulle limitate parole di chi ci è accanto, deboli fragili presuntuose, e persino sul silenzio orante ebbro (1Sam 1,13). Non temiamo: Dio ci rende partecipi al canto di un amore che vale più della vita (Sal 63,4).

Un filo rosso che da Babele si dipana attraverso tutto il testo biblico. Presentiamo a sua descrizione quattro testi che raccontano alcune sfumature della necessità, in ogni progetto politico che pretenda la realizzazione di una comunità creativa, di farsi anzitutto custodi della specificità di ogni creatura, custodi di diversità, accoglierla e non uniformarla, men che meno cancellarla, con tutti i timori – nostri – connessi.

La necessità della custodia della diversità si evidenzia nella tentazione di un progetto di regno e popolo unico (1Re 12,24). La dimensione politica si rivela poi nello sguardo di Dio su una città *per noi* (Sal 87). Il linguaggio di chi esercita il potere viene verificato nella sua capacità di custodire ogni lingua (At 6,1-6); per scoprire infine che il grande progetto di umanità per cui ci si spende è un progetto plurale – mai una lingua e uniche parole – come attestato solennemente in Ap 21,3.

Quattro situazioni, due dall'AT e due dal NT, esemplari nel rassicurarci della fedeltà di Dio, del suo impegno ad accompagnarci ad apprezzare la bellezza della nostra necessaria e relativa specificità.

1. **Rispettare la diversità delle tue «Case»⁶¹⁸: 1Re 12,24**

Un avvenimento significativo della storia di Israele da un punto di vista politico-religioso è il cosiddetto *scisma*, la divisione del regno di Davide e Salomone in Regno del Nord e Regno del Sud. La posta in palio è l'unità di tutte le famiglie di Israele attorno all'unico credo, nell'unico territorio, con un solo re a servizio dell'unico progetto, benedetto da Dio.

A questo riguardo risulta assai attraente l'affermazione presente in 1Re 12,24: «Ognuno torni a casa, perché questo fatto è dipeso da me». È l'ordine di Dio a Roboamo e alla casa di Giuda e di Beniamino che, forti di 180.000 guerrieri scelti, avevano deciso di dichiarare guerra alla secessionista casa di Israele.

L'espressione è inserita in una sezione complicata sul piano testuale, sintomo di una riflessione e di una elaborazione sofferta, discussa⁶¹⁹; anche perché

⁶¹⁸ Il termine riferisce a «tutta la casa di Giuda» convocata per combattere contro «la casa d'Israele» (1Re 12,21). Semaià, uomo di Dio, viene mandato a comunicare «a tutta la casa di Giuda e di Beniamino» che «ognuno torni alla propria casa» (1Re 12,23-24).

⁶¹⁹ A titolo informativo. Toews rileva questa situazione: 2Cr 10,1-11,4 è praticamente una traduzione alla lettera di 1Re 12,1-24; 3RegniLXX 11,26-13,34 essenzialmente traduce 1Re 11,26-13,34 mentre per sua parte 3Regni 12,24^{a-z} non trova corrispondenza e si trova al posto di 1Re 12. Le varie aggiunte (3Regni 2,35a-o,46a-l; 16,28a-h; 4Regni 1,18a-d e molte altre minori) sembrano far parte di un vasto pro-getto di reinterpretazione del TM: cf. W.I. TOEWS, *Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam I*, The Society of Biblical Literature, Atlanta 1993, 27-28. Croatto dice che per mezzo dell'intervento di Achia in 1Re 11,29-39 (racconto probabilmente redazionale) si chiarisce qual è il destino del regno di Salomone, facendo cadere tutta la responsabilità sul figlio Roboamo: cf. S.J. CROATTO, *Schisme ou processus de libération? «L'envers de l'histoire» dans 1Rois 12*, in A. LACOCQUE (ed.), *Guide des nouvelles lectures de la Bible*, Bayard, Paris 2005, 204ss. Il dato di un retroterra testuale complicato è ben descritto anche nel lavoro di Treballe Barrera sulle versioni della LXX (antica versione, recensione protolucianica, proto-teodozionica, l'esaplare e la lucianica e altri manoscritti ancora) con le varie edizioni del TM fino al protorabbinico: cf. J.C. TREBALLE BARRERA, *Solomon y Jeroboam. Historia de la recensión y redacción de 1Reyes*, 2-12,14, Universidad Pontificia. Inst. Español Bibl. y Arqueológico, Salamanca 1980. ROFÉ, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica*, 180ss, parla di redazione efraimita e l'origine settentrionale del materiale suggerisce una composizione pre-deuteronomistica, antecedente al 622. M. NOBILE, *1-2 Re. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2010, 166, propone una triplice redazione attuata da un redattore della storia deuteronomistica (siglato DtrG) su cui poi un secondo redattore avrebbe operato ulteriori inserzioni di racconti profetici (DtrP), su cui infine avrebbe lavorato un terzo redattore con simpatie "nomistiche", a favore cioè della Legge come 14,8b.9a (DtrN) (questa ipotesi è di W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 112). È comunque bastante – come indizio – annotare quanto 1Re 12,24 venga esteso nella LXX, nell'edizione critica

probabilmente si trova al punto di arrivo di un lungo e complicato cammino di assimilazione, di un fallito tentativo di unificazione di gruppi diversi con esperienze originarie diverse. Questi gruppi nella terra di Canaan hanno cercato di raccogliersi, anche per necessità, in un progetto che imponeva la messa in discussione della propria identità, avendo come collante la fede nell'unico Dio YHWH⁶²⁰: la monarchia era l'ipotesi offerta dai popoli vicini «un re come tutte le nazioni che mi stanno intorno» (Dt 17,14).

Più immediatamente, l'indicazione di Semaia in 1Re 12,24 trova origine nella politica fiscale introdotta da Salomone per finanziare il suo programma economico e politico. Da molti punti di vista Salomone è descritto come un nuovo faraone: ricorre al lavoro forzato per realizzare le sue costruzioni (1Re 5,13; 9,15; cf. Es 1,11) e istituisce un esercito permanente (1Cr 8,5-6; cf. Es 14). Diventa costruttore di città, fortifica le esistenti, innalza città deposito come aveva fatto il faraone con gli schiavi ebrei e le fortifica. Centralizza e ammassa nelle sue città la ricchezza ottenuta con l'imposizione di tributi (2Cr 8,1-6; cf. 2Cr 9,26-27)⁶²¹.

E al cuore del progetto una città, e in essa un tempio.

Ma qualcuno cerca di opporsi. Un uomo di riguardo, fedele e apprezzato collaboratore, l'efraimita Geroboamo, lui pure figlio di una vedova, «alza la mano» contro il re Salomone. Il racconto (1Re 11,26-40) collega il probabile complotto ad una investitura ricevuta da Geroboamo da parte del profeta Achia di Silo. Quest'ultimo, incontrando Geroboamo in aperta campagna, prende il proprio mantello nuovo e lo riduce in dodici pezzi. Così facendo intende annunciare a Geroboamo – su decreto del Dio di Israele (1Re 11,30) e a motivo della diffusa

d'uso comune di RALPHS. A complemento dell'analisi va tenuto presente quanto afferma Fritz e cioè che i racconti sono stati composti a esperienza monarchica conclusa, senza nessun desiderio di restaurarla. Nulla è avvenuto per caso. La volontà di Dio è ben superiore alla nostra: cf. V. FRITZ, *1 & 2 Kings. A continental Commentary*, Minneapolis 2003, 144-145. Assai dubbioso circa la possibilità di ricostruire il percorso redazionale pure H. RINGGREN, *Israele. I Padri, l'epoca dei Re, il Giudaismo*, Jaka Book, Milano 1987, 89.

⁶²⁰ Cook sviluppa l'ipotesi che la società israelitica del primo millennio fosse una società a doppio sistema, con la monarchia che venne ad inserirsi su una struttura acefala, a sfondo agricolo: cf. S.L. COOK, *The Social Roots of Biblical Yahwism*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004, 269; A.E. KILLEBREW, *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300-1100 B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, 234-235.

⁶²¹ Questo è il racconto. L'archeologia invece segnala che, ad esempio, le cosiddette «grandi stalle di Salomone» presenti a Meghiddo, sono in realtà dell'epoca di Omri o ancora più recenti: cf. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTER, *L'impero svelato. Riscoprire la forza dell'Apocalisse per il nostro tempo*, EMI, Bologna 2001, 269.

idolatria – che a lui saranno date dieci tribù; una soltanto sarà lasciata a Salomone, per rispetto alla memoria del padre Davide. Le trame di Geroboamo vengono alla luce e lui deve rifugiarsi in Egitto. Da lì viene chiamato dalle tribù del nord⁶²², le quali avevano deciso di tornare alla dispersione originaria, stanche delle imposizioni fiscali legate alla monarchia.

Alla morte di Salomone, il figlio Roboamo rifiuta ogni accordo con le tribù del nord le quali nominano Geroboamo re di Israele. Roboamo⁶²³ vorrebbe imporsi con la forza, ma viene bloccato (cf. 1Re 12,24). Questa disposizione in realtà non è una sorpresa in quanto già qualche versetto sopra, 1Re 12,15, si affermava: «Era disposizione del Signore che si attuasce la parola che il Signore aveva rivolta a Geroboamo, figlio di Nebat, per mezzo di Achia di Silo»⁶²⁴. Il come e il quando di questa disposizione è raccontato in 1Re 12,21-24:

Roboamo, giunto a Gerusalemme, convocò tutta la casa di Giuda e la tribù di Beniamino, centoottantamila guerrieri scelti, per combattere contro la casa d'Israele e per restituire il regno a Roboamo, figlio di Salomone. La parola di Dio fu rivolta a Semaia, uomo di Dio: «Riferisci a Roboamo, figlio di Salomone, re di Giuda, a tutta la casa di Giuda e di Beniamino e al resto del popolo: Così dice il Signore: “Non salite a combattere contro i vostri fratelli israeliti; ognuno torni a casa, perché questo fatto è

⁶²² Difficile coordinare il racconto, chiaramente composito. Si veda NOBILE, 1–2 Re, 166-167; CROATTO, *Schisme ou processus de libération?*, 212ss; G.N. KNOPPERS, *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Salomon and the Dual Monarchies*, Vol. I: *The Reign of Salomon and the Rise of Jeroboam*, Scholars, Atlanta (GA) 1993, 180ss.

⁶²³ La pericope (1Re 12,1-24) che registra il fallimento del disegno di Roboamo di mantenere unito il regno si ritrova anche nel supplemento greco 3Regni 12,24x-z. La maggioranza degli studiosi qualifica i vv. 21-24 come tardivi, della redazione deuteronomica. In realtà - dice Knoppers - le espressioni «casa di Giuda» e «casa di Israele» non sono sintomo di opera recente (presenti comunque in 2Sam 2, poi si passa a 1Re 12 e poi a 2Re 19 e poi in 1Cr 28,4; 2Cr 11,1; Ne 4,10 che rimanda a tutta la gente di Giuda; Is 37,31; Ger 3,18 casa di Israele e casa di Giuda; così come Ger 5,11; 11,10.17; 31,27.31; 33,34; Ez 25,3; Os 1,7; Mi 1,5; Zac 8,13; 10,16; 12,7). Così come l'espressione «casa di Beniamino» è rara ma appare in brani ipotizzati preesilici, esilici e postesilici: cf. G.N. KNOPPERS, *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Salomon and the Dual Monarchies*, Vol. II: *The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah*, Scholars, Atlanta (GA) 1994, 16ss.

⁶²⁴ ROFÉ, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica*, 183, parla di due scuole profetiche: quella deuteronomistica che sottolinea il compiersi della parola profetica (cf. 1Re 11,29-39; 12,1-20); l'altra è ebraimita e qui i profeti hanno il compito di rimproverare e mettere in guardia (come Giosuè in 24; Samuele in 1Sam 12). Il fatto poi che in 1Re 12,22 il profeta sia chiamato «uomo di dio» (*ʾiš ha-ʾlōhīm*) invece che «uomo di Jhwh», con una espressione che si ritrova attribuita a Mosè a Samuele a Elia ed Eliseo, porterebbe ad attribuire il racconto ai circoli del nord, diventando una smentita che la conclusione del brano sia un'inserzione tardiva. E quindi il dibattito sull'unità, sul rispetto delle differenze, non è una semplice annotazione simbolica della teologia posteriore, ma un riflessione originaria. Questo a parere di M.A. SWEENEY, *Reading the Hebrew Bible After the Shoah. Engaging Holocaust Theology*, Fortress Press, Minneapolis 2008, 172. Interessante notare che la Peshitta aggiunge che «questa fu una provocazione da parte del Signore». Cf. T. RÖMER, *Dal Deuteronomio ai libri dei Re. Introduzione storica, letteraria e sociologica*, Claudiana, Torino 2007, 141-142; TREBOLLE BARRERA, *Solomon y Jeroboam*, 366.

dipeso da me”». Ascoltarono la parola del Signore e tornarono indietro, come il Signore aveva ordinato⁶²⁵.

Il nostro versetto quindi afferma che Dio decide di impedire ogni guerra fratricida tra i due regni, perché quanto è avvenuto (la separazione, la divisione) dipende da lui, fa parte del suo progetto. Una affermazione sull’esperienza della divisione dei due regni, alla quale vale la pena dedicare qualche breve parola.

1.1. La fedeltà al dono esige la custodia della pluralità e della diversità

In 1Sam 8 la monarchia è presentata come una concessione. Israele desidera essere un popolo omologato agli altri popoli, disposto a correre il rischio di nominarsi un rovo come re (Gdc 9,15), pur di acquisire un linguaggio politico e sociale «come tutti i popoli» (1Sam 8,20). Questo disegno esige anche una capitale e un tempio affiancato al palazzo del re. L’opposizione al progetto è dovuta al rischio della schiavitù ad esso connessa⁶²⁶; rischio che diviene realtà nelle grandi opere di Salomone. Alla fine è Dio stesso a dichiarare sua volontà, cosa buona, la separazione tra la casa di Israele e la casa di Davide; è Lui che impedisce la continuazione del progetto, e della relativa schiavitù. Un tornare alle proprie tende (1Re 12,16.24) che rimanda alla dispersione originaria di Gs 22,4-8, per ridare dignità e libertà ad ogni più piccolo componente del popolo di Dio.

All’interno del dibattito sul prezzo della monarchia per le singole identità, emerge un altro elemento interessante. Quando Geroboamo e tutta l’assemblea d’Israele chiedono a Roboamo: «Tuo padre ha reso duro il nostro giogo; ora tu alleggerisci la dura servitù di tuo padre e il giogo pesante che egli ci ha imposto, e noi ti serviremo» (1Re 12,4-5) si affrontano due posizioni: da un lato «gli anziani che erano stati al servizio di Salomone» (12,6), dall’altro «i giovani che erano cresciuti con lui ed

⁶²⁵ La situazione testuale del passaggio è complessa, ma il TM e la LXX riportano il testo allo stesso modo ed esso risulta ben conservato. Schenker afferma che nonostante le differenze è innegabile che le due forme sono sostanzialmente identiche, poiché esse presentano lo stesso materiale narrativo. Non c’è nulla del contenuto presente in una che manchi nell’altra. Le due forme provengono dallo stesso archetipo letterario che entrambe riproducono in maniera identica, tranne che per alcune variazioni che riconducono alle differenze evocate: cf. A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique dans l’Histoire la plus ancienne du Texte de 1Rois 2-14*, Gabalda, Paris 2000, 1-2.

⁶²⁶ Cook per esempio afferma che in accordo con i partigiani delle tradizioni connesse con i cosiddetti «Testi-Sinai», Israele deve fedeltà a un unico *proprietary terriero*: Yhwh, colui che ha dato a Israele i diritti divini sulla proprietà del paese. Yhwh domanda semplicemente che il popolo condivida equamente il paese e riconosca formalmente il dono ricevuto come la provvidenza di Dio per i suoi mezzi di sussistenza: cf. COOK, *The Social Roots of Biblical Yahwism*, 268.

erano al suo servizio» (12,8)⁶²⁷. La proposta degli anziani è di sostituire il discorso dell'arroganza con quello della reciprocità; invitano perciò il re ad acquisire il linguaggio del servizio: «Gli dissero: “Se oggi ti farai servo sottomettendoti a questo popolo, se li ascolterai e se dirai loro parole buone, essi ti saranno servi per sempre”» (1Re 12,7)⁶²⁸. All'arroganza di chi è al potere si oppone una visione del potere come servizio reciproco, assunto liberamente dai due contraenti, re e popolo⁶²⁹. Ma l'insistenza nella ripetizione della radice 'bd, «servire», mostra che non è una questione di parola: le «parole» sono «azioni» (*dabar*) e nel nostro caso servizio concreto. Provocatoria demistificazione del potere politico⁶³⁰.

E così il confronto avviene tra una prospettiva sapiente e una arrogante e ottusa⁶³¹. Oggetto del contendere non è il diritto alla terra o meno, quanto il diritto di un gruppo di imporre un proprio progetto di regno, di esercizio di potere politico che non è mai estraneo al potere economico. E c'è la percezione che esista una parola che pretende di avere una sua autorevolezza per imporre una tale decisione. Ma allo stesso tempo risulta chiaro che la fraternità nella diversità è un valore che va oltre e prima di ogni unità. E così la divisione dei due regni diviene la testimonianza della

⁶²⁷ Più che due tipi di assemblea, probabile siano due mentalità; anche perché i giovani cresciuti con lui non sono propriamente adolescenti: Roboamo in 1Re 14,21 ha 41 anni quando sale al trono.

⁶²⁸ Nel testo parallelo di 2Cr 10,7 non è presente l'espressione «se ti piegherai alle loro richieste».

⁶²⁹ R. NORTH nella dispensa ad uso degli studenti per l'insegnamento di Palestinologia al PIB negli anni '70 riassume così la storia di Geroboamo: «Aequitas, non secessio nec schisma» e lo spiegava in 4 punti:

1. La divisione del regno ha una motivazione né politica né religiosa, ma socioeconomica. Il diritto esige la liberazione dagli oneri di Salomone nella regione settentrionale che era ugualmente autonoma.

2. Il regime indipendente di Geroboamo non è quindi una secessione. È semplicemente un ritorno allo stato precedentemente vigente *de jure*. La ricusazione della continuazione di unire sotto un unico amministratore le due parti di una anzianità era legittima.

3. La dichiarazione di indipendenza comunque sotto Geroboamo non deve essere definita uno scisma, cioè un'apostasia religiosa. Si continua infatti a venerare lo stesso Jhwh, sia pure sotto il simbolo del toro.

4. L'enigmatico c. 13 esprime la volontà di Dio circa la necessità di un incontrarsi nella differenza, non nella fedeltà a un progetto politico ma nella fedeltà radicale al progetto di Dio.

Vedi anche S. FROLOV, *Joshua's Double Demise* (*Josh. xxiv 28-31; Judg. ii 6-9: Making Sense of a Repetition*), «Vetus Testamentum» 58 (2008), 315ss.

⁶³⁰ C. BALZARETTI, *I libri dei Re*, Città Nuova, Roma 2002, 75. E aggiunge che se da una parte l'AT procede alla desacralizzazione della politica, togliendo ogni fondamento religioso all'autorità costituita, dall'altra esso porta avanti la depoliticizzazione della religione: Dio cambia i re e sceglie chi vuole, perciò la religione non potrà mai giustificare una istituzione politica. Quando il profeta Achia annuncia a Geroboamo che riceverà dieci tribù, egli ripete per la casa di Geroboamo la stessa profezia che Natan fece alla casa di Davide: «io sarò con te e ti edificherò una casa stabile come l'ho edificata per Davide» (11,38). Dunque, l'elezione di Davide non esclude la libertà di Dio di eleggere anche altri. Cf. *Ivi*, 74-79.

⁶³¹ Cf. NOBILE, *1-2 Re*, 167.

necessità di confrontarsi costantemente con un fratello che è altro da te, e che proprio per questo rimane tuo fratello⁶³². Qui, come a Babele, Dio interviene affinché *il regno del nostro dio* non diventi il luogo della *loro schiavitù*.

2. *Una città custode dell'anagrafe della diversità: il Salmo 87*

Un regno serio pretende una capitale all'altezza. E il Sal 87 fa al nostro caso. La situazione testuale è complessa⁶³³; l'obiettivo del presente paragrafo non è di risolvere l'infinità di problemi sollevati dal testo⁶³⁴, quanto evidenziare alcune domande da esso provocate sulla funzione di una nazione e della sua città nelle relazioni tra i popoli.

Il salmo colpisce per la presenza di un universalismo di così ampio respiro che può essere pensato solo in un periodo in cui le nazioni vicine ad Israele non erano più rivali tra di loro ma facevano parte di una realtà completamente nuova, come l'impero persiano⁶³⁵. Anche Alonso Schoekel propone un contesto storico di composizione tardivo, visto che Babilonia è cristallizzata come figura emblematica (v. 4). A suo parere inoltre il salmo si distanzia dalle concezioni tradizionali e la figura stessa di Gerusalemme è nuova⁶³⁶. Un canto unico che fissa uno sguardo appassionato sulla città. Evidenziamone alcuni aspetti.

⁶³² Una frase efficace di Knoppers: «Heterogeneity, and not homogeneity, may be the deuteronomist's intent». Knoppers afferma che «a contrast between the reactions of Israelites and Judahites to disunion may well represent deliberate narrative strategy on the part of Deuteronomist». KNOPPERS, *Two Nations under God*, II, 21.

⁶³³ Secondo B. PIACENTINI, *I Salmi. Preghiera e poesia*, Paoline, Milano 2012, 465, bisogna ammettere che ogni tentativo di ricostruzione dell'ordine primitivo non va al di là della semplice congettura, per quanto ingegnosa possa sembrare; e cita una affermazione paradossale di E. BEAUCAMP, *Dai Salmi al «Pater»*. *Commento teologico-spirituale al Salterio*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, il quale dice che non si riesce mai a capire chi parla, a chi si parla e di chi si parla.

⁶³⁴ Inserito tra i canti di Sion, il Sal 87 è abitualmente considerato postesilico e diverse sono le proposte sul contesto di utilizzo: nel corso di una festa al tempio, accompagnava una danza sacra per la commemorazione dell'ingresso dell'arca a Gerusalemme, nella festa dell'intronizzazione di Yhwh; nel corso di un rito per l'ammissione di un proselito alla comunità giudaica; una lirica per festeggiare la restaurazione del tempio dopo l'esilio. E ancora, un canto per celebrare l'universalità della posizione di Gerusalemme, del tempio e del Dio in esso venerato rispetto a tutti i popoli. Il titolo del salmo nella Liturgia delle Ore è «Gerusalemme, madre di tutti i popoli». Per la struttura si veda D. LIFSCHITZ, *È tempo di cantare. Il grande salterio*. Vol. II/B: *Salmi 51–100*, Dehoniane, Bologna 1998; T. LORENZIN, *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2000; L. ALONSO SCHOEKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, vol. II, Borla, Roma 1992.

⁶³⁵ Cf. PIACENTINI, *I Salmi*, 771ss, evidenzia un periodo nel quale il culto aveva una apertura universale, o forse era l'impegno del culto a pregare per i governanti.

⁶³⁶ ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 202.

2.1. La città, le sue caratteristiche e i nomi in essa custoditi

«Le sue fondamenta sono su un monte santo» (v. 1)⁶³⁷. Il riferimento è al Dio che, diversamente dalla pianura scelta dagli uomini per la loro città, come abile architetto progetta la città piantandola sul monte della sua eredità. Si può arguire che il monte scelto sia il monte autentico, l'unico adeguato a fondare la relazione con lui⁶³⁸.

Il gesto è motivato da un amore di predilezione⁶³⁹: Yhwh ama «le porte di Sion» «più di tutte le dimore di Giacobbe» (v. 2). L'immagine scelta per descrivere questo legame particolare è data dalle «porte»: luogo dove si amministra la giustizia⁶⁴⁰; luogo di benedizione per tutti coloro che lì arrivano in pellegrinaggio (il midrash dice che attraverso le porte le preghiere salivano a Dio e ne scendevano le benedizioni). Ma anzitutto la porta è il luogo attraverso il quale si entra e si esce dalla città, tutti passano attraverso di essa e così si evidenzia che la città è luogo di incontro, di relazione. Una relazione che chi ama attende corrisposta in una generosa responsabilità⁶⁴¹.

In particolare il salmo annuncia un decreto unico: «qual meraviglioso proclama per te, città di Dio» (v. 3)⁶⁴², che conduce a riconoscere una sorprendente modalità di essere presente, di agire, di Dio⁶⁴³.

⁶³⁷ Il termine che fa difficoltà è *yesûdatô*, mentre si considera trascurabile la differenza tra «monte» e «monti» attestata in diversi manoscritti, motivata con un legame di consonanza con gli altri due plurali successivi «porte» e «dimore». Il suffisso però è maschile e quindi riferito a Gerusalemme stride. Se si legge il termine *yesûdatô* come participio passivo femminile qal da *ysd* fondare, con suffisso pronominale di terza persona maschile, con valore di agente, riferito a Yhwh (nominato in 2a) allora le difficoltà sono superate (così Dahood e Beaucamp E.); cf. L. MANICARDI, *Sion. La «Città di Dio»* (Sal 87), «Parola Spirito e Vita» 50 (2005), 85.

⁶³⁸ Come ricorda anche l'inno a Inanna, non arriva preghiera al cuore della divinità fino a che essa non viene innalzata dal monte appropriato. Costruita al vertice dell'universo, autentico *Safôn*, la nostra città domina l'intera superficie della terra e la confusione dei popoli. La santità di Dio le dà basi mai distrutte: anche se crollasse, su quelle fondazioni potrebbe sempre risorgere, al contrario di ogni altra città: cf. BEAUCAMP, *Dai Salmi al «Pater»*, 153). Nell'AT per la frequenza del tema la fondazione di Sion era associata alla fondazione della terra; si veda Tebe per gli egiziani, l'«Occhio del Re» (il dio sole); cf. ANET 8; ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 207.

⁶³⁹ Nel Sal 78,67-68 «rifiutò la tenda di Giuseppe, non scelse la tribù di Èfraim, ma scelse la tribù di Giuda, il monte Sion che egli ama» (cf. Sal 68,17; Sal 132,14). Nel Sal 118,22 la predilezione è per «la pietra scartata dai costruttori».

⁶⁴⁰ Cf. A. JANES in, *Gerusalemme patria di tutti*, 15.

⁶⁴¹ Nel cantico della vigna (Is 5) e altri passi (Is 2,3 // Mi 4,2 e Is 28,16ss) la predilezione rimanda a una responsabilità; è una vocazione al servizio: raccontare la bellezza di colui che per te e con te si è messo in gioco: «Che cosa dovevo fare ancora alla mia vigna che io non abbia fatto?» (Is 5,4).

⁶⁴² CEI 2008, con altri, rende così: «Si te si dicono cose gloriose, città di Dio! - Sela» (Lifschitz rende *sela* con «per sempre»). Fa problema il pl. fem. di *nkbdwt*, «cose gloriose» con il singolare maschile *medabber*, «si dice». ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 201, considera *mdbr* come

Notiamo che tutto avviene nella città, non nel tempio al centro della città.

Ecco quindi al v. 4 il sorprendente annuncio: «Iscriverò⁶⁴⁴ Raab e Babilonia tra coloro che mi conoscono»; la frase è pregnante, vista la relazione profonda espressa dalla radice *yd'*. Ma il versetto continua ricordando: «Ecco, Filistea, Tiro e Cus, per ciascuno si dice: “Qui la nascita!”». La comprensione di questa seconda parte del versetto dipende dal pronome dimostrativo *zeh* reso al singolare o al plurale⁶⁴⁵, divergenza che proponiamo di superare rendendo: «per ciascuno si dice»⁶⁴⁶. La differenza però è preziosa perché suggerisce due possibili significati. Rendendo con il plurale – «tutti costoro sono nati là» – otteniamo quanto Cimosa parafrasa: «farò l'elenco dei popoli che mi conoscono: ci metterò l'Egitto (=Raab) e Babilonia, i popoli di Filistea, di Tiro e di Etiopia. Di loro si dice: “Là sono nati”»⁶⁴⁷. Il proclama al plurale annuncia una paternità che viene da Dio e che si radica in una città, Gerusalemme. L'anagrafica dei popoli quindi sta a Gerusalemme e al contrario di Gen 11,6 non sono più un unico popolo; qui ognuno ha il suo nome proprio.

C'è anche un secondo significato da ricordare, rendendo *zeh* al singolare: «là costui è nato». Tale espressione può riferire alla costituzione di un'altra anagrafe:

passivo impersonale costruito con *nkbdwt* come complemento (cf. la grammatica di W. GESENIUS – E. KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar*, traduzione di A.E. Cowley, Oxford 1910, 121a); altri correggono *medabber* in parallelo con *'oheb* v. 2, colui che ama è anche colui che parla. Così il termine «città di Dio» sembra non doversi interpretare come un superlativo ma come un genitivo di appartenenza.

⁶⁴³ *Nkbdwt*, sia come soggetto collettivo che qualifica il pubblico proclama (*medabber*) sia come avverbio modale, ha un significato indubbio: si tratta di qualcosa di glorioso, di superlativamente glorioso per la città. È una notificazione pubblica, magnifica e solenne. È la città di Dio, come in Sal 46,5 e 48,9. Però ciò che segue rompe con una tradizione e stabilisce una nuova misura di gloria. In Is 60,7.13 il Signore promette di onorare e nobilitare la sua casa, «lo sgabello dei suoi piedi»; qui la città porta il titolo di *'yr h'lhym* (con l'articolo): per il fatto che è città del Dio unico e vero, avrà un destino universale, cf. ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 207.

⁶⁴⁴ Ravasi dice che il v. 4 ha all'inizio un «farò ricordare» (*'azkîr*) che foneticamente allude alla funzione del *mazkîr*, il segretario curiale il cui compito era quella di far ricordare gli atti del sovrano, quindi di registrare. E quindi la traduzione «iscriverò» suggerita da F. ZORREL, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, quod aliis collaborantibus edidit Franciscus Zorell, Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1984, 209) è corretta e si può accettare. Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Vol. II: 51–100, Dehoniane, Bologna 1983, 794.

⁶⁴⁵ La LXX *evgenh, qhsan* e la Vg hanno il plurale: «costoro sono nati là» mentre invece il TM porta il singolare *dL; yU*. Lifschitz (con Zorrel) afferma che *zeh* ha valore collettivo, come in Is 44,5, e può essere reso come appunto la LXX e Vulgata (così anche CEI 1972: tutti là sono nati, mentre CEI 2008 rende al singolare). Gli autori oscillano tra il singolare e il plurale, come già fecero le versioni antiche. Questa lista può richiamare quella presente in Sal 83,7-13 dove troviamo coloro che avevano concluso un patto per conquistare tutti assieme «i pascoli di Dio».

⁶⁴⁶ La parafrasi è presente in molte versioni protestanti, già la Diodati 1821 rendeva con «dei quali si dirà: costui è nato qui».

⁶⁴⁷ A. CIMOSA, *Perché, Signore, mi nascondi il tuo volto? Commento esegetico-spirituale del Salmi (Salmi 50–100)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 309.

l'elenco degli appartenenti al popolo di Israele. Gli Israeliti, nel corso dei secoli dispersi in mezzo ai popoli, adesso – grazie all'intervento di Dio e al lavoro coordinato di tutte le nazioni elencate – ricevono una nuova carta di identità, un titolo che riconosce loro l'appartenenza ufficiale al popolo di Israele e il diritto di rientrare nella terra di origine. Come dice A. Mello: «Filistea e Tiro con l'Etiopia, anch'esse, come l'Egitto e Babilonia, avranno cura di ricercare e di ricordare ciascuno dei vostri fratelli ebrei»⁶⁴⁸. Novità sorprendente: l'appartenenza ufficiale al popolo di Israele viene stabilita da funzionari stranieri, come si intuisce nei testi che parlano del periodo persiano⁶⁴⁹. I popoli cioè vengono impiegati per un nuovo servizio a favore del popolo di Israele: garantire l'identità di coloro che erano delusi e avevano perduto ogni speranza (cf. Is 49,21-23).

Però l'immagine, già di per sé affascinante, invita ad andare oltre, e ciò è suggerito nei due versetti successivi (5-6) dove compaiono altre due ricorrenze dell'espressione «là costui è nato»⁶⁵⁰.

Il v. 5 ci presenta il proclama intorno a Sion: «Si dirà di Sion: “L'uno e l'altro in essa sono nati e lui, l'Altissimo, la mantiene salda”»⁶⁵¹. Mentre il secondo emistichio dichiara che la stabilità della città è legata all'azione del Signore, il primo propone la città come luogo non di raccolta ma di origine di tutte le genti/tutti/ dell'uno e

⁶⁴⁸ A. MELLO, *Leggere e pregare i Salmi*, Qiqajon, Magnano (BL) 2008, 378.

⁶⁴⁹ LIFSCHITZ, *È tempo di cantare. Il grande salterio*. Vol. II/B, 333, sottolinea che l'espressione «costui là è nato» sembra essere la citazione della formula ufficiale giuridica con cui si dichiarava un individuo nativo di una determinata città, dotato della pienezza dei diritti municipali. I popoli elencati, oppressori e stranieri, sarebbero adottati e la loro nascita «impura» sarebbe sanata in radice sino a diventare «i familiari», «i conoscenti», cioè «i fedeli di Jhwh». Cf. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento*, 640ss.; ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 207, così commenta: «“Parla il Signore”: l'hiphil di *zkr* significa qui *andar nominando ad alta voce, chiamare per nome*. Aprono la lista del censimento, cosa inaudita, due nemici emblematici e tradizionali: Egitto e Babilonia, protagonisti del primo e del secondo esodo. Compiuta la loro missione storica, adesso riconoscono il Signore (si ricordi il Faraone che si rifiutava di «riconoscere il Signore»: Es 5,2) [...] Tutti sono evocati quando il Signore pronuncia il loro nome in questa pubblica convocazione». E conclude annotando: «È giunto il momento di una nuova, inedita, chiamata».

⁶⁵⁰ Le tre espressioni (vv. 4.5.6) non sono utilizzate allo stesso modo. Lancellotti evidenzia che il primo (v. 4) è un detto divino (oracolo), riconoscibile dalla prima persona del verbo iniziale (inscriverò) e dal suffisso pronominale (mi); il secondo (v. 5) è una riflessione del salmista; il terzo (v. 6) una conferma di tipo simbolico-apocalittico. Cf. A. LANCELOTTI, *I Salmi. Versione, introduzione e note*, Paoline, Roma 1984, 581.

⁶⁵¹ Questa è la versione CEI 2008. Altri, correggendo *yulad* in *yeled*, propongono una lettura messianica (dalla LXX): «un bimbo è in essa!». Il titolo divino «Altissimo» viene considerato attribuito al bambino (cfr Is 9,5-6), cf. PIACENTINI, *I Salmi*, 465.771-777. ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 205, ricorda che in ebraico «essere nato da» usa la preposizione *l'* e non *b'*. Inoltre, MANICARDI, *Sion*, 99, annota che la connessione della simbologia urbana con quella materna emerge anche dall'uso del verbo *kûn* (v. 5: «la tiene salda»), legato all'idea di fecondità. Il verbo è talvolta applicato alla casa, sia nel senso di edificio che di discendenza (così in 2Sam 7,12.13.16).

dell'altro⁶⁵². Il gesto di Dio può riferire al raduno degli esuli (cf. Ger 12,15; Zac 2,15a), però qui, come esplicita bene Cimosà nella sua versione: «Ogni popolo ha qui la sua patria»⁶⁵³, si annuncia non l'apertura delle frontiere a popoli stranieri ma il diritto di abitare collegato a un diritto di cittadinanza; ognuno è cittadino alla pari⁶⁵⁴. Viene da pensare a Babele dove il parlare di ognuno al proprio compagno (Gen 11,3) è in vista del fare mattoni, qui si proclama la dignità di ciascuno.

Il v. 6 attesta che colui che tiene ora il registro delle presenze⁶⁵⁵, il testimone dei diritti di un popolo sulla terra, è Yhwh: «Il Signore registrerà nel libro dei popoli: “Là costui è nato”». Già Dan 12,1 parlava di un registro dei salvati, ma collegato con gli appartenenti al popolo di Israele; nel Sal 87 è per tutti i popoli e la forza generatrice della città fa sì che tutti si riconoscano in Dio conoscenti, familiari, l'un l'altro. Gerusalemme diventa la sede di una rinnovata creazione dell'umanità⁶⁵⁶.

2.2. La città dove si danza la sorgente

Il v. 7⁶⁵⁷ presenta la solenne celebrazione⁶⁵⁸ di risposta al dono: una grande danza di tutti coloro che riconoscono le proprie sorgenti nella città eletta da Dio e non più dagli uomini. Come afferma Manicardi il Sal 87 rappresenta un momento connesso al punto culminante e finale dell'allargamento e del trasferimento della santità: dall'arca al tempio, quindi al monte del tempio e infine alla città stessa. Il Sal 87 sembra contenere una *memoria* appena accennata della *storia passata* di Sion e,

⁶⁵² L. Alonso Schoekel sottolinea che nell'espressione 'ys w'ys- *uno a uno*, resa con *tutti*, la duplicazione significa non tanto l'universalità come in Lv 17,10.13, quanto la moltitudine, come in Gen 14,10 ed Es 8,10 e la diversità, come in Sal 12,3 e Dt 25,13s; nella seconda parte il pronome personale maschile singolare – che riferisce all'Altissimo è anticipato in posizione enfatica: cf. ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 201.

⁶⁵³ Cf. CIMOSA, *Perché, Signore, mi nascondi il tuo volto?*, 309.

⁶⁵⁴ ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 208 afferma: «Il Salmo 87 si spinge davvero oltre».

⁶⁵⁵ Ivi.: l'espressione *bktwb-nel libro*, stato costruito, corrisponde forse alla forma aramaizzante *k^etab*; si confronti con Ez 13,9 *ubiktob*. Il salmo immagina che sia Yhwh ad accogliere le persone che vengono a farsi registrare: è lui che annota; il verbo *spr* in 2Cr 2,16 significa fare censimento.

⁶⁵⁶ A. WEISER, *I Salmi. Parte seconda: Ps. 61–150*, traduzione ed edizione italiana a cura di T. Federici, Paideia, Brescia 1984, 641.

⁶⁵⁷ Problematico. Per la traduzione: «E danzando canteranno: “Sono in te tutte le mie sorgenti”» si veda ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 208. Cimosà rende: «E si canterà danzando: “Tu sei la nostra patria”»: CIMOSA, *Perché, Signore, mi nascondi il tuo volto?*, 311.

⁶⁵⁸ Qualche autore ipotizza che il v. 7 sia una rubrica liturgica rivolta a tutti i cittadini ora radunati, lo si può dedurre dai due *selah* che dividono il salmo in tre parti 1-3 e 4-6 e poi il 7. Per la festa, si veda J.L. MAYS, *Salmi*, Claudiana, Torino 2010, 312 e A. DEISLER, *I salmi. Esegesi e spiritualità*, Città Nuova, Roma 2^a1991, 315.

soprattutto, l'*annuncio* della sua *gloria futura* attraverso la visione del censimento dei popoli che sono registrati come cittadini di Sion.

L'immagine del censimento diventa straordinaria se, come fanno molti esegeti, si colloca il tempo di composizione del salmo in epoca post-esilica; epoca nella quale si fece ricorso a liste e registri genealogici per verificare la purezza dell'ascendenza dei rientrati dalla deportazione babilonese (cf. Esd 1,7-2,67). Qui invece abbiamo un testo che – in opposizione alla ricerca dell'omogeneità – applica lo strumento del censimento ai popoli stranieri, impuri e pagani, per sottolineare l'orizzonte ampio dell'azione storica di Dio, il respiro universalistico della fede nel Dio Uno creatore e redentore⁶⁵⁹. Una città non fondata su un'unica lingua ma anagrafe della pluralità e della diversità⁶⁶⁰.

Non sono i popoli stranieri che si convertono a Gerusalemme, siamo piuttosto di fronte alla proposta di uno sguardo nuovo su tutti i popoli, e dove ci si educa a questo sguardo nuovo è appunto a Gerusalemme⁶⁶¹. Oltre ogni perplessità, oltre ogni nostro fallimento, l'autore ha il coraggio di sognare la sua città non come luogo esclusivo ed escludente degli altri popoli, ma come scuola di danza per rendere lode all'unico Dio che tutti ha generato e disperso sulla faccia di tutta la terra.

2.3. Farsi un nome a Gerusalemme

Già Is 19 aveva affermato: «In quel giorno Israele sarà il terzo con l'Egitto e l'Assiria, una benedizione in mezzo alla terra. Li benedirà il Signore degli eserciti

⁶⁵⁹ Cf. MANICARDI, *Sion*, 96.102; A. MELLO, *I Salmi. Un libro per pregare*, Qiqajon, Magnano (BL) 2007, 142-143.

⁶⁶⁰ Cf. LORENZIN, *I Salmi*, 345. A detta di Maggioni il concetto di diritto di cittadinanza non è così estraneo alla storia di Israele e traspare nella legislazione. Egli infatti afferma che il Sal 87 presenta il sogno di unità di tutti i popoli. Un sogno che Israele ha tentato di tradurre anche in norme legislative affinché diventasse struttura permanente della professione quotidiana della propria fede. Si veda la premura per il forestiero in Es 23,9 e Lv 19,9-10. Sono forti i richiami a proteggere lo straniero fino ad affermare: «Lo straniero che dimora in mezzo a voi lo tratterete come colui che è nato fra di voi» (Lv 19,33-34). Sembra una applicazione concreta del nostro salmo. Ci deve essere un'unica legge per il nativo e per l'immigrato (Es 12,49). Cf. B. MAGGIONI, *Davanti a Dio. I salmi 76-150*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 57.

⁶⁶¹ Non tutti condividono. Già la LXX ha esplicitato l'immagine materna in messianica. Beaucamp afferma: «“Beati i figli di questa madre! E beata la madre di questi figli, così numerosi (Sal 113,9) e così degni di lei!” Questo ci dice il salmo che, ricostruito, non manca di bellezza né di significato. Ma innegabilmente, siamo lontani dall'interpretazione universalistica e quasi evangelica che qualcuno ha creduto di poter dare»: cf. BEAUCAMP, *Dai Salmi al «Pater»*, 160-161. Trebolle sottolinea che la teologia di Sion si muove tra particolarismo e universalismo: cf. J.C TREBOLLE BARRERA, *Il libro dei Salmi. Religione, potere e sapere*, Cittadella, Assisi 2003, 293-294. Anche per O'COLLINS, *Salvezza per tutti*, 117-119, il quadro complessivo rimane confuso e inconcludente.

dicendo: “Benedetto sia l’Egiziano mio popolo, l’Assiro opera delle mie mani e Israele mia eredità”» (vv. 24-25). Israele non è l’unica parola di salvezza, è il terzo; è l’eredità promessa, ma il titolo ‘*ammi*, «popolo mio» ora viene condiviso con l’Egitto (cf. Es 3,7) e il titolo *ûma’ăšēh yād^ekā* «opera delle tue mani» (cf. Is 64,7) con l’Assiria; lo stupore dei titoli/nomi condivisi. Il salmo sembra trasferire la promessa da Abramo (Gen 17,5-6) a Gerusalemme, rendendola quasi patriarca universale⁶⁶².

Ora *šām*, «là» non è più la Babele di Gen 11, ma Gerusalemme. Sion diventa lo spazio per eccellenza della presenza di Yhwh tra gli esseri umani, fino al punto che per riferirsi a Sion è sufficiente l’avverbio *šām*, «là», divenuto una categoria teologica⁶⁶³. Risuonato cinque volte sul progetto della città di Babele, *šām* è finalmente progetto di comunione nella diversità; non nelle parole uniche. ma dell’apertura a tutte le lingue e a tutte le parole⁶⁶⁴. Ogni cittadino del mondo è anche, e anzitutto, cittadino di Gerusalemme, come se ci fosse nato⁶⁶⁵. Se alla lista delle nazioni di Gen 10 seguiva il racconto del tentativo di annullare lingue e territori, ora si può leggere il Sal 87 per riconoscere a quell’elenco una dignità negata in Gen 11,1-9: tutti cittadini alla pari, rimanendo nelle loro famiglie, lingue, territori e nazioni.

Da questa linea di comprensione del salmo, scaturiscono alcuni interrogativi per noi credenti cristiani oggi. Alonso Schoekel così scrive: «Il salmo può modulare un tono di rimprovero e di ammonimento: sentiamo davvero tutti i popoli con uguali diritti di cittadinanza cristiana grazie al Battesimo (cfr 1Cor 12,13; Col 3,11; Ap 7,9)? Oppure imponiamo, noi cristiani di secolare tradizione, una conversione culturale come condizione o garanzia della conversione o dell’ortodossia religiosa? Il nostro comune rendimento di grazie deve risuonare in un’unica lingua? Contro

⁶⁶² Cf. ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 204-205.

⁶⁶³ Cf. TREBOLLE BARRERA, *Il libro dei Salmi*, 294; CIMOSA, *Perché, Signore, mi nascondi il tuo volto?*, 310.

⁶⁶⁴ Cf. J.-M. POFFET, «*Tutti fanno in te la loro dimora*», «Communio» 219 (1/2009), 46. Un canto che potrebbe sembrare patriottico, nazionalistico e che invece si apre all’universalità. È questo un sogno anche di Gesù: «Molti verranno dall’Oriente all’Occidente e siederanno a mensa con Abramo ...» (Mt 8,10-11). Già il nome della città contiene la promessa della pluralità: Yerushalaim infatti è duale, come osserva E. BARTOLINI, *Dalla torre di Babele alla Pentecoste*, «Horeb» 5 (2/1996), 24.

⁶⁶⁵ Cf. R. LACK, *Mia forza e mio canto è il Signore. I salmi e i cantici di lodi e vesperi*, Paoline, Roma 1985, 292-293. Il contenuto del Sal 87 è eccezionale e senza precedenti nell’AT (oltre la già considerevole apertura di Sof 3,9s e Zc 8,20-23).

l'uniformità e le omologazioni forzate, contro imposizioni culturali in nome di Cristo, il salmo proclama con forza e gioia: «Uno per uno, tutti sono nati in essa»⁶⁶⁶.

E infatti l'imparare a custodire linguaggi diversi è anche il compito che la prima comunità cristiana assegna fin dall'inizio ad alcuni dei suoi componenti, come emerge all'inizio di At 6, terzo brano a cui facciamo riferimento.

3. *Un ministero a servizio della diversità: At 6,1-7*

La *dispersione* annunciata da Luca in At 1,8 segue un preciso percorso: «Riceverete la forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi, e di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra».

L'investitura si attua come compimento del giorno di Pentecoste in At 2,1-13: lo Spirito scende a «dividersi»⁶⁶⁷ (v. 3) per andare a stabilirsi su ognuno di coloro che si erano riuniti in uno stesso luogo; così il gruppo dei discepoli inizia a parlare in lingue «altre» (v. 4). Capacità che si evidenzia prima ancora di uscire dalla stanza dove sono riuniti.

Usciti, c'è anche un prodigio di ascolto: ognuno dei presenti li sente parlare nella propria lingua nativa, dato evidenziato tre volte (vv. 6.8.11). E mentre coloro che parlano sono tutti Galilei⁶⁶⁸ (v. 7), gli ascoltatori provengono da «tutte le nazioni che sono sotto il cielo», ma sono accomunati dall'unica lingua dell'osservanza, hanno sempre mantenuto la loro identità giudaica. L'annuncio però (v. 11) non viene loro rivolto nella lingua della loro comune appartenenza religiosa, ma è la parola che si diversifica, che si specifica per ogni ascoltatore. Coloro che si erano separati dai popoli per riunirsi nella propria città con il proprio tempio, sono rimandati alla terra

⁶⁶⁶ Cf. ALONSO SCHOEKEL – CARNITI, *I Salmi*, 209. Una lettura che rende ragione della radice del comando di Gesù: «fate discepoli tutti i popoli» (Mt 28,19). Sulla linea del nostro salmo si trova anzitutto Eb 12,22. I discepoli poi sono mandati a tutti (At,1,8; Rom 9,24), nessuno è più straniero (Ef 2,19-20). La sorgente della nuova fraternità è in Ap 22,17. Cf. CIMOSA, *Perché, Signore, mi nascondi il tuo volto?*, 311; MAYS, *Salmi*, 313. LG 13 dice: «Tutti gli uomini sono chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza»: CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, in *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1/1965).

⁶⁶⁷ Una tradizione giudaica racconta che ci furono dei «tuoni», al plurale e non al singolare, perché la voce di Dio si divise in più lingue, precisamente «settanta», in modo che tutte le nazioni potessero comprendere.

⁶⁶⁸ Essendo «Galilea delle genti» (Mt 4,15), il rimando è a una unità che è pluralità.

di partenza, alla cultura di appartenenza originaria. Richiamando Babele, vediamo ora lo Spirito venire a custodire la specificità di ogni lingua, di ogni cultura.

Questa dinamica appare evidente in quello che – nella corsa che il vangelo compie da Gerusalemme a Roma – è considerato il primo snodo: la comparsa degli ellenisti⁶⁶⁹.

Il conflitto intorno alle vedove in At 6 appare piuttosto fittizio⁶⁷⁰. Nella comunità religiosa di Gerusalemme del primo secolo tutto poteva fare difficoltà, ma non certo il fatto di essere ellenisti, o di provare simpatia per qualche corrente di pensiero aperta a usi e costumi più occidentali⁶⁷¹. Secondo Penna si tratta di una società e di un pensiero talmente sfaccettati da giustificare l'uso del plurale *giudaismi*⁶⁷².

Viene da pensare che il moltiplicarsi delle adesioni alla nuova corrente religiosa sorta all'interno del giudaismo fosse composto da una pluralità che sconcerta. Il rischio era una frammentazione insignificante e la tentazione di uniformarsi in un'unica osservanza per farsi un nome inconfondibile⁶⁷³.

⁶⁶⁹ Un ulteriore snodo/conflitto si apre più avanti quando ci si interroga sull'obbligatorietà della circoncisione ai pagani; metodologia per riflettere sul problema: una grande assemblea a Gerusalemme con molto spazio alla discussione e al confronto. Il terzo è la rottura tra Barnaba e Paolo a causa di Marco. Cf. M. DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui*, Bellarmin, Paris 2000, 41-42. Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Labor et Fides, Genève 2007, 204-205.

⁶⁷⁰ Cf. J.D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo* 2/1, Paideia, Brescia 2012, 256-257.

⁶⁷¹ Cf. G. LUEDEMANN, *The Acts of the Apostles. What Really Happened in the Earliest Days of the Church*, Prometheus Books, Amherst (NY) 92-96; K.C. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 2003, 345-348; M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres*, vol. I: *Introduction – Textes*, J. Gabalda, Paris 1990, 101; J. TAYLOR, *Les Actes des Deux Apôtres. IV Commentaire historique (Act 1,1-8,14)*, J. Gabalda, Paris 2000, 170ss; R.P. THOMPSON, *Keeping the Church in its Place. The Church as Narrative Character in Acts*, Clark International, New York 2006. Cf. anche R.E. BROWN – J.P. MEIER, *Antiochia e Roma. Chiese-madri della cattolicità antica*, Cittadella, Assisi 1987, 11-16; costoro parlano di quattro gruppi di giudeo cristiani.

⁶⁷² R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 67. M. HENGEL, *Giudaismo ed Ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2001, 224, afferma: «Il giudaismo tutto, a partire approssimativamente dalla metà del III sec. a.C., dovrebbe a rigor di termini essere definito *giudaismo ellenistico*, e si dovrebbe più opportunamente distinguere tra giudaismo di lingua greca della diaspora occidentale da una parte, e giudaismo di lingua aramaica/ebraica della Palestina e di Babilonia dall'altra». Ma anche questa distinzione - prosegue - risulta unilaterale perché anche Gerusalemme diventa via via una città di lingua greca. Le iscrizioni rinvenute attestano che una nutrita minoranza parlava il greco come lingua materna.

⁶⁷³ G. JOSSA, *Gli ellenisti e i timorati di Dio*, «Ricerche Storico Bibliche» 2 (2001), 105. Commenta Dunn: «Il v. 6,1 introduce una delle fasi più affascinanti del primissimo cristianesimo. L'idillio di un gruppo di credenti in rapida crescita, l'attestazione della loro condizione approvata da Dio e la loro integrità protetta da un percepibile alone di santità, la loro intrepida predicazione nel tempio e in famiglia e l'avversione da parte delle confuse autorità del tempio, tutto ciò viene interrotto dalla nota stonata di una lite in famiglia. E la centralità dei personaggi finora visti viene sostituita da

Il verbo «moltiplicarsi» $\epsilon\pi\lambda\eta\upsilon\sigma\alpha\iota$, $\nu\omega\alpha$ forma infatti nel nostro brano (At 6,1-7) una precisa inclusione: v. 1: «In quei giorni, aumentando il numero dei discepoli», v. 7: «Il numero dei discepoli a Gerusalemme si moltiplicava grandemente». Ciò suggerisce la presenza di una riflessione sulla necessità di trovare modalità adeguate per prendersi cura della diversità⁶⁷⁴. Per questo soffermiamo la nostra attenzione su At 6,1-7 per verificare come le diversità diventino occasione di crescita, se servite con premura dalla comunità.

3.1. Il racconto di Atti 6,1-7⁶⁷⁵

Il testo è reso compatto dall'inclusione sulla crescita delle adesioni (vv. 1.7), arricchito dalla definizione – prima volta in Atti – che coloro che aderivano acquisivano il titolo di *mathetes*, «discepoli» (6,1.2.7)⁶⁷⁶.

La struttura del brano è del tipo *soluzione di un conflitto*: dopo l'esposizione del problema (v.1) si elabora la proposta di soluzione (vv. 2-4); all'esecuzione (vv. 5-6) segue la constatazione della riuscita (v. 7)⁶⁷⁷.

Da un lato quindi il tema dominante sembra essere quello della crescita del numero dei discepoli, il che comporta la difficoltà di una attenzione puntuale alle persone più deboli; dall'altro lato però la presenza per tre volte dell'espressione *logos tou theou* (vv. 2.4.7) sottolinea la decisività del servizio della parola.

una figura come Stefano – il discorso a lui attribuito è il più lungo degli Atti – o da una figura come Filippo – che apre ai samaritani e agli eunuchi l'annuncio della nuova via – e conduce i dispersi (di questo gruppo sembra di capire) a fondare una nuova comunità nella metropoli di Antiochia di Siria». Cf. DUNN, *Gli albori del cristianesimo* 2/1, 255.

⁶⁷⁴ Cf. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, 203. Inoltre At 6 e l'istituzione dei Sette, che si affiancano ai Dodici, prepara anche la comparsa di Paolo, come ricorda G. BIGUZZI, *Witnessing Two by Two in the Acts of the Apostles*, «Biblica» 92 (2011), 4.

⁶⁷⁵ Prendiamo in considerazione il testo nella sua composizione attuale; per la storia della composizione e i diversi passaggi, a partire anche da manoscritti etiopici non pubblicati, cf. BOISMARD – LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres*, 86ss. Cf. A. BARBI, *Atti degli Apostoli* (cc. 1-14). *Introduzione e commento*, Messaggero, Padova 2003, 180. Il racconto si collega alle cosiddette storie di insediamento presenti nella narrazione veterotestamentaria (Es 18; Nm 11; 27,16-23; Dt 1,9-18) dove in ragione della crescita del popolo devono essere inventate degli strumenti gestionali in grado di rispondere alle nuove esigenze.

⁶⁷⁶ L'uso del termine *mathetes* è specifico cristiano; il corrispettivo ebraico *talmid* è praticamente assente nell'AT. Presente in greco fin dai Sofisti del quinto secolo (Socrate era contrario), è indice di una elaborazione cristiana del rapporto discepolo-maestro, cf. A.J. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003, 346.

⁶⁷⁷ MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, 205-206. Lo stesso schema è presente in At 1,15-26 (elezione di Mattia); 5,33-42 (intervento di Gamaliele) e 15,5-33 (assemblea di Gerusalemme).

Il quadro invita a riflettere su come armonizzare l'annuncio, nella parola e nella carità⁶⁷⁸. Il racconto prende avvio da una «mormorazione» (*goggismòs*)⁶⁷⁹ (v. 1), una lagnanza, un malcontento, collegati a una «trascuratezza», a una dimenticanza abituale: il verbo infatti *paratheoreo* è all'imperfetto e descrive una mancanza quotidiana. A lamentarsi sono gli ellenisti nei confronti degli ebrei.

Verrebbe da dire che la prima connotazione della lamentazione è designata dalla lingua; ma è una prospettiva debole, come abbiamo visto⁶⁸⁰. Il problema linguistico avrà una certa rilevanza, ma dietro alle parole diverse c'è comunque anche una cultura, una mentalità, un modo di elaborare la stessa fede in gesti e abitudini diversi. L'entusiasmo di chi ha scoperto il modo autentico di vivere la fede professata fino a poco tempo prima genera tensioni tra i diversi gruppi che si venivano formando in Gerusalemme⁶⁸¹.

Il motivo della frizione era che venivano trascurate le vedove nella *diakonia* quotidiana. Sappiamo quanto per Luca – in continuità con la legislazione e la predicazione profetica dell'AT – esse siano importanti (cf. Lc 2,47; 4,27; 7,11; 18,1; 21,1; At 9,39). Il riferimento è probabilmente alle spose di Giudei rientrati a Gerusalemme per lì concludere la loro esistenza. Queste, una volta rimaste vedove, perdevano ogni diritto e non avevano nessun sostegno da parte della parentela⁶⁸².

⁶⁷⁸ Cf. A.B. ROBINSON – R.W. WALL, *Called to Be Church. The Book of Acts for a New Day*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2006, 88ss. Annotano tra l'altro: come il Maestro ha inviato prima i Dodici e poi i Settanta, allo stesso modo il collegio apostolico presiede alla designazione dei Sette.

⁶⁷⁹ Il termine *goggismos* ricorre nel NT solo in Gv 7,12; Fil 2,14; 1Pt 4,9. Ha difficile valutazione, nella LXX indica un consistente malcontento dovuto a una disobbedienza. Luca aveva già presentato un mormorare attorno alle mense: «I farisei e i loro scribi mormoravano e dicevano ai suoi discepoli: "Come mai mangiate e bevete insieme ai pubblicani e ai peccatori?"» (Lc 5,30; cf. anche 15,2 e 19,7).

⁶⁸⁰ TAYLOR, *Les Actes des Deux Apôtres*, 172.

⁶⁸¹ Cf. ROBINSON – WALL, *Called to Be Church*, 91. Jossa sottolinea la difficoltà di stabilire una differenza: Ellenisti e Greci sembrano intercambiabili nell'uso dei Codici Alessandrino in At 9,29 e Vaticano in 11,20. Per lui gli ellenisti sono giudei provenienti dalla diaspora che parlano il greco. Per Troiani, è possibile che le loro abitudini li facciano apparire come meno ortodossi agli ebrei originari di Gerusalemme, cf. JOSSA, *Gli ellenisti e i timorati di Dio*, 112-113; L. TROIANI, *L'ellenismo nel pensiero giudaico di Filone*, «Ricerche Storico-Bibliche» 10 (1-2/1998), 68-80; ID., *Osservazioni sopra l'Apologia di Filone: gli Hypothetica*, «Athenaeum» 66 (1978) 179-190; ID., *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo delle origini*, Paideia, Brescia 1999; BARBI, *Atti degli Apostoli*, 183; V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze del cristianesimo delle origini*, Dehoniane, Bologna 1995, 177ss. Interessante l'osservazione di MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, 208: «Il termine *ellenista* è stato inventato da Luca (nessuno l'ha usato prima di lui) e Luca non lo spiega!».

⁶⁸² F. BIANCHI, *Atti degli Apostoli*, Città Nuova, Roma 2003, 73. Hengel invece ipotizza «che le vedove trascurate non siano delle povere donne ma appartenenti a una aristocrazia che al gruppo di rigida osservanza non entrava in grande simpatia»: HENGEL, *Giudaismo ed Ellenismo*, 224.

Il gesto in questione è definito *diakonìa* al v. 1, *diakonèin* alle mense al v. 2; il sostantivo è utilizzato al v. 4 per la *diakonìa* della parola dei Dodici⁶⁸³. Al v. 3 questo servizio è chiamato *kreìas*, necessità, e quindi la carenza tocca un ambito non facoltativo della premura per le persone. Non è una celebrazione particolare a fare difficoltà; il possibile riferimento è a un cesto settimanale e a un piatto quotidiano, come previsto dalle norme rabbiniche⁶⁸⁴. Non vengono dette le ragioni della dimenticanza; qualcuno ipotizza timori di impurità legale⁶⁸⁵; ciò che viene evidenziato è che un gruppo *diverso* viene emarginato da chi ha la gestione della carità. Ci possiamo porre la domanda di Martin, ripresa da Marguerat: «Non essere ebreo, non essere uomo, non essere donna con un uomo vivo, ciò significa essere lasciati da parte nella comunità dove si ha un cuor solo e un'anima sola, dove nessuno era bisognoso?»⁶⁸⁶.

Intervengono i Dodici (v. 2)⁶⁸⁷. Costoro sono gli apostoli (v. 6), ai piedi dei quali veniva deposto il ricavato della condivisione. Ne consegue che sono anche i responsabili del disservizio nella comunità, anche se non è detto che fossero loro a svolgere il servizio alle mense. Certo è che i ministeri erano due: ministero della parola e ministero della distribuzione quotidiana. Il primo era centrale, ma l'aumento del numero dei discepoli aveva generato incompatibilità tra le due *diakonie*, della parola e delle mense⁶⁸⁸.

⁶⁸³ Dal punto di vista statistico, i termini *diakonein*, *diakonia* e *diakonos* ricorrono rispettivamente in Mt 6-0-3; Mc 5-0-2; Lc 8-1-0; Gv 3-0-3; At 2-8-0; in Paolo (escluse le Pastoralì) 5-20-18. Nei Vangeli prevale il verbo, in At e Paolo il servizio concreto e il ministro. In Atti *diakonia* è il ministero di Giuda (1,17.25) e così in 6,4 e 20,24; 21,19, dove è prestato da Paolo. In 6,1 – come in 11,29 e 12,23 – riferisce a un servizio concreto reso a chi si trova in condizioni di necessità materiale.

⁶⁸⁴ Cesto settimanale (*quppa*) e piatto quotidiano (*tamhui*) previsto dalle norme rabbiniche per i poveri. Non sappiamo se fosse già in uso nel primo secolo. At 2,46 parla di un *luogo* quotidiano di condivisione e di mutuo aiuto. Questi pasti potevano essere occasione di divisione e contrasto come si vede in 1Cor 11,17ss e Gal 2,11ss. Secondo Filone presso i Terapeuti alcuni giovani compivano tali servizi e venivano chiamati diaconi. Cf. TAYLOR, *Les Actes des Deux Apôtres*, 177-180. M. OEHLER, *Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens*, «New Testament Studies» 51 (3/2005), 404, fa riferimento all'*eranos* in Omero e alle libere associazioni di mutuo aiuto presenti in Grecia dove ognuno si impegnava con libera oblazione per un qualsiasi tipo di aiuto tra persone in difficoltà o per indicare una colletta per una qualsivoglia situazione di difficoltà.

⁶⁸⁵ Cf. F. MANNS, *Saulo di Tarso. La chiamata all'universalità*, Edizioni Terra Santa, Milano 2008, 38ss. (nel capitolo dedicato a Stephanos, un ellenista contestatore).

⁶⁸⁶ F. MARTIN, *Actes des Apôtres. Lecture sémiotique*, 120; MARGUERAT, *Actes des Apôtres*, 208.

⁶⁸⁷ Finora chiamati Undici. Su i «Dodici» e i «Sette», cf. G.C. BOTTINI - N. CASALINI, *Informazione e ricostruzione in Atti. Note di lettura*, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem 2002, 142 n. 36. Cf. anche BARRETT, *Atti degli Apostoli*, 349.

⁶⁸⁸ Il servizio alle mense a volte viene messo in relazione con l'eucaristia, anche nella prospettiva di anticipazione del banchetto escatologico: cf. J.P. HEIL, *The Leal Scenes in Luke Acts. An Audience-*

Convocata l'assemblea dei discepoli, i Dodici danno l'indicazione di principio: la parola di Dio non può essere trascurata; gli apostoli sono i garanti della gerarchia dei bisogni: prima la parola, poi le mense. Da questo principio essi propongono una soluzione (v. 3): coloro che hanno percepito la serietà del problema, cerchino in mezzo a loro sette uomini dotati di buone qualità; noi poi li proporremo ufficialmente per tale servizio. Modalità educativa: gli apostoli riconoscono la dignità dell'analisi e contestualmente una capacità di risposta autonoma e responsabile a coloro che hanno sollevato il problema; e così si crea un nuovo ministero. «Sette» rimanda a un modello probabilmente diffuso: è il numero dei notabili ebrei amministratori della comunità – secondo il Talmud⁶⁸⁹ – e pure i Romani avevano i *Septemviri*.

I criteri: i Sette (v. 3) devono essere «uomini di buona reputazione» e stimati da tutti (cf. At 5,34; 10,22; 22,12) visto che devono amministrare denaro (cf. 1Tm 3,8); «pieni di Spirito»⁶⁹⁰ e «di sapienza», capaci di discernere grazie allo Spirito che sempre precede⁶⁹¹. Si tratta di superare la tentazione di una universale abilità, per riconoscere il compito specifico di ciascuno occasione di nuova responsabilità e di autentica fraternità. Gli apostoli invece (v. 4) si riservano la preghiera, compito di presidenza (At 2,42; 12,12) che continua il servizio alla Parola della quale *divennero ministri* (Lc 1,2).

La proposta è accettata e l'assemblea elegge sette uomini⁶⁹²: Stefano, Filippo, Proco-ro, Nicanore, Timone, Parmenas e Nicola, un proselito di Antiochia. Tutti portano nomi greci⁶⁹³; l'accento ad Antiochia ricorda che di città in città la comunità cristiana va crescendo e maturando nella fraternità e nella condivisione.

oriented Approach, Society of Biblical Literature, Atlanta 1999, 242. In At 6 più verosimilmente siamo nell'ambito di una *necessità* quotidiana, la condivisione dei beni e il pacifico svolgimento dei pasti comunitari (cf. 2,44-46). Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli*, 186.

⁶⁸⁹ Sia *Giuseppe Flavio* (Ant IV 214; Ant IV 287; Bell. Iud. II 570-571) che Filone (Op 89-128; Werke II 59-72) riferiscono che per il corretto funzionamento della comunità così come della celebrazione sinagogale erano necessarie sette persone. Ma anche Diodoro Siculo riferisce che era composto da «sette uomini saggi» il gruppo che amministrava una città; Plutarco parla de «Il convito dei sette savi»; Erodoto riferisce invece dei 7 nobili persiani.

⁶⁹⁰ «Spirito» in maiuscolo, come in CEI 2008.

⁶⁹¹ Lo Spirito è qualità necessaria nell'annuncio della parola. E infatti il TO sopprime il riferimento alla saggezza per il servizio alle mense perché non è necessario, cf. BOISMARD – LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres*, 98.

⁶⁹² Bruce propone di chiamarli *elemosinieri* (ma anche questo termine, visto il prosieguo della narrazione, non pare appropriato), cf. F.F. BRUCE, *The Actes of the Apostels. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990, 147.

⁶⁹³ Anche nel gruppo dei Dodici ci sono Andrea Filippo e Bartolomeo. Procoro secondo l'iconografia bizantina sarebbe lo scriba al quale l'evangelista Giovanni ha dettato il suo vangelo.

Questi Sette vengono presentati agli apostoli (v. 6) i quali prima pregano (cf.. At 1,24-25) e quindi impongono loro le mani⁶⁹⁴. Il gesto, in Atti, serve a guarire (9,17 e 28,28) e a comunicare lo Spirito (8,17 e 19,6), ma questi ne sono già dotati. Il passo in Atti che più si avvicina è 13,1-3 :

C'erano nella Chiesa di Antiòchia profeti e maestri: Bàrnaba, Simeone detto Niger, Lucio di Cirene, Manaèn, compagno d'infanzia di Erode il tetrarca, e Saulo. Mentre essi stavano celebrando il culto del Signore e digiunando, lo Spirito Santo disse: «Riservate per me Bàrnaba e Saulo per l'opera alla quale li ho chiamati». Allora, dopo aver digiunato e pregato, imposero loro le mani e li congedarono.

Qui preghiera e imposizione delle mani sembrano destinati a raccomandare alla grazia di Dio coloro che stanno per partire per la missione, contesto simile ad At 6⁶⁹⁵.

Si discute se il v. 7 rientri a pieno titolo nel nostro racconto. A parte l'inclusione già ricordata, vale la pena pensare che Luca sia interessato ad evidenziare che la comunità sta crescendo. Ciò avviene grazie alla disponibilità dei discepoli tutti al confronto aperto, nella fiducia ad affidare responsabilità; e così nel nostro racconto attorno ai Sette troviamo apostoli, vedove ellenistiche, e una grande moltitudine di sacerdoti⁶⁹⁶ che aderisce alla fede. Tutto questo è frutto della diffusione della Parola. La chiesa è frutto della Parola; non del ridurla a nostra misura, ma nell'aprirsi alla sua universalità⁶⁹⁷.

Circa l'essere proseliti, si veda per esempio B. WANDER, *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002. Anche Paolo ha un elenco di sette compagni di viaggio: Sòpatro di Berea, Aristarco e Secondo di Tessalònica, Gaio di Derbe e Timòteo, Tìchico e Tròfimo (At 20,4).

⁶⁹⁴ Sintatticamente potrebbero essere i discepoli tutti a imporre le mani sui sette ma già il v. 3 aveva preannunciato che quel gesto era di competenza degli apostoli, cf. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, 209. Loisy aveva evidenziato che l'investitura dei sette avviene secondo uno schema che si ritrova nei testi tardivi del NT e negli scritti postapostolici come Didachè e Ignazio di Antiochia. Cf. TAYLOR, *Les Actes des Deux Apôtres*, 183.

⁶⁹⁵ BOISMARD – LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres*, 99. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 351 annota molti punti di contatto di At 6,1-6 con Nm 27,15-23. J. DUPONT, *Les ministères de l'Eglise naissante d'après les Actes des Apôtres*, in *Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum 1*, Anselmiana, Roma 1970, 116-117, dice che la reminiscenza sarebbe interessante, ma in realtà vocabolario e situazioni sono diversi. Per lui l'imposizione delle mani serve per la consegna di un'autorità tutta particolare in stretta connessione con il servizio da svolgere.

⁶⁹⁶ Si pensa ai sacerdoti che a turno funzionavano al tempio più che alla famiglie dei sommi sacerdoti, cf. per esempio P.-É. LANGEVIN, *Les Actes des apôtres. Introduction générale, traduction et commentaire*, Media Paul, Montréal 2003, 79. Il riferimento ai sacerdoti che obbediscono alla fede può essere un cenno alla vittoria degli apostoli rispetto al sinedrio (At 4,19; 5,29); un accenno a un problema che esplode nella predicazione di Stefano contro il tempio; oppure riferimento al fatto che tutti i gruppi sono ormai rappresentati nella comunità cristiana. Cf. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, 352; MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, 213.

⁶⁹⁷ Cf. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres*, 214. Aggiunge ancora: «Parola e pane: mentre nella storia della chiesa il ministero è andato via via separando i due, Gesù è stato uomo del pane e della

3.2. Ministri della diversità per custodire un'autentica gerarchia dei bisogni

La storia dell'interpretazione non ci favorisce nella comprensione di At 6 in riferimento al ministero⁶⁹⁸. Presenta bene Bellia:

Per molto tempo *diacono* e *servizio alle mense* è stato un binomio inscindibile. Questo ha determinato una lettura praticamente monotematica della diaconia biblica fino al punto da determinare la stessa *lex orandi* delle preghiere di ordinazione diaconale⁶⁹⁹. Dal significato base di servizio alle mense derivava la qualifica di addetto alle opere di assistenza caritativa della Chiesa. Si deve alle osservazioni critiche avanzate prima da D. Georgi e, particolarmente, al successivo lavoro di certosina ricerca di J.N.Collins, se si è potuto finalmente pervenire ad una innovativa visione esegetica e quindi a una più fondata concezione biblico-teologica della *diakonia* cristiana, colta in una accezione finalmente più organica e documentata⁷⁰⁰.

In effetti il brano sembra porre più domande che risposte, come ben descrive Barrett:

Le domande che nascono dal racconto e che non trovano risposta: quali erano le idee specifiche dei sette? E quali quelle dei dodici? Qual era il rapporto tra questi due gruppi, e coloro che essi rappresentavano, e nei confronti del giudaismo ufficiale? Uno dei due provocava le autorità con atteggiamenti che l'altro non assumeva? Se è così, perché? I sette avevano legami con i samaritani per quanto concerne la dottrina, la prassi, le persone? E con i giudei di Qumran? Qual era il rapporto di Saulo (7,58; 8,1) con loro? Quale agli inizi? E successivamente? Che ruolo svolsero i sette

parola e anche i ministeri nella chiesa devono tenere agganciate le due realtà. Pane e parola, vangelo e vita, comunione fraterna e comunione dei beni».

⁶⁹⁸ È verso il 180 che Ireneo di Lione scrive che Stefano protomartire è stato scelto dagli apostoli come primo diacono. Da allora At 6 è stato considerato fondamento del ministero diaconale nella chiesa. F. MARTIN, *Actes des Apôtres. Lecture sémiotique*, 124, propende per valutare il racconto di At 6 come il racconto dell'istituzione del diaconato, anche se non vengono date le istruzioni al riguardo. Per E. TESTA, *La fede della chiesa madre di Gerusalemme*, Dehoniane, Roma 1995, 244ss, i Sette sono coloro che devono farsi carico della divisione e della tentazione che la diversità diventi giudizio e separazione. E cita J. Dupont il quale suggerisce che potrebbero essere i prodromi dei presbiteri e degli episcopi più che dei diaconi, e così via.

⁶⁹⁹ Nel *Rito di ordinazione dei diaconi* del 1979 l'omelia così recita: «Sull'esempio dei diaconi scelti dagli apostoli al ministero della carità, siate degni della stima del popolo di Dio, pieni di Spirito Santo e di sapienza». Nella preghiera di ordinazione poi si dice: «In antico scegliesti i figli di Levi a servizio del tabernacolo santo. Agli inizi della tua Chiesa gli apostoli del tuo Figlio, guidati dallo Spirito Santo, scelsero sette uomini stimati dal popolo, come collaboratori nel ministero. Con la preghiera e con l'imposizione delle mani affidarono a loro il servizio della carità, per potersi dedicare pienamente all'orazione e all'annuncio della parola». Le due immagini bibliche del diaconato sono: i leviti per l'AT e i Sette per il Nuovo. Nella seconda edizione tipica del *Pontificale Romano* del 1992 nell'omelia abbiamo una piccola correzione che tiene conto della presenza dei diaconi sposati.

⁷⁰⁰ G. BELLIA, *Servi di Chi, Servi perché. Piccolo manuale della diaconia cristiana*, Rogate, Roma 2010, 37. In nota Bellia osserva che il binomio «diacono - servizio alle mense» dipende «dall'esegesi classica che trova nel teologo protestante Beyer – 1935 – una completa codificazione». Significativo il fatto che proprio i due documenti di Paolo VI che ripristinano e disciplinano il diaconato nella Chiesa Latina (SDO del 18 giugno 1967 e AdPasc del 15 agosto 1972), senza fare alcun riferimento ad At 6, puntano unicamente sui due testi paolini di Fil 1,1 e 1Tim 3,8-13, cf. D. MOGAVERO, *Il diaconato nella chiesa, oggi*, 326. Si veda anche B.D. DUPUY, *Teologia dei ministeri ecclesiastici*, Queriniana, Brescia 1977, 614.

nell'estensione del vangelo ai gentili? Come predicavano? Quali condizioni stabilirono per l'appartenenza alla chiesa? È possibile trovare tracce di costoro nella letteratura seriore? Tante congetture, quasi nessuna risposta"⁷⁰¹.

Certamente Luca vuole presentare una comunità che, camminando insieme nel rispetto dei ruoli e dei bisogni, è in grado di dare risposta alle tensioni, consentendo la crescita della comunità stessa. Il prosieguo della narrazione però non ci illumina sul senso del servizio alle mense. Appena istituito, quel tipo di ministero scompare; anche se la comunità ellenistica dà il suo ampio contributo alla diffusione della chiesa oltre i confini di Gerusalemme.

Alcuni aspetti vanno comunque sottolineati. Anzitutto il nostro brano ci conferma che nella prima comunità cristiana l'autorità aveva una definizione ben specificata, era una diakonia, un "servizio"⁷⁰². Proprio per questo, lo stile, il metodo, è decisivo: chi ha la responsabilità ultima deve mettersi in ascolto della vita e delle fatiche, delle contraddizioni, presenti nella vita delle persone della comunità. L'ascolto delle sofferenze conduce a riconoscere lo specifico e il limite del proprio servizio. Nella fiducia che lo Spirito precede, tutti sono invitati a indicare dove lo Spirito ci vuole condurre – e proprio per questo il compito degli apostoli sarà di condurre la comunità a diventare sensibile alla presenza dello Spirito nella vita dei diversi componenti della comunità stessa.

In secondo luogo, si costituiscono in servizio coloro che già sono stati ad esso chiamati. Si tratta di garantire che ognuno sia oggetto di attenzione e premura nella sua specificità, che è segnata da fatiche, esclusioni, emarginazioni. Non siamo credenti perché apparteniamo a una etnia religiosa, ma perché oggetto dell'attenzione e della premura di un dio che ci vuole bene, e noi a nostra volta custodi della carità verso ognuno nella sua specifica condizione. Il ministero è a garanzia della custodia della specificità.

Così facendo non si impoverisce la comunione e non si confonde la verità. Il percorso che conduce a prendere coscienza che c'è una lingua nuova da accogliere con pari dignità, da rispettare, custodire e servire, conduce a riscoprire la bellezza dei diversi doni e la bellezza del proprio; nonché la responsabilità che un discepolo deve

⁷⁰¹ Cf. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, 344.

⁷⁰² Sarà Agostino a dire che il vescovo è «servo dei servi di Dio» (Ep. 217), titolo che dal XIII sec. viene riservato solo al papa. All'inizio i ministeri ordinati sono qualificati come *diakonia*, sarà nel medioevo che si imporrà la parola «gerarchia»: cf. BELLIA, *Servi di Chi, Servi perché*, 35-40.

assumersi rispetto al cammino della Parola. E lo stupore è che c'è già chi è in grado di raccontare le meraviglie di Dio nella lingua propria del singolo ascoltatore.

Ecco che la figura dei sette acquista un'altra dimensione. Non devono organizzare un servizio più efficiente, ma servire quella Parola che li ha chiamati e investiti di una *diakonia*, e che ora li spinge a vigilare sulle chiusure e a mettersi in cammino verso terre dove mai si sarebbe pensato di mettere piede⁷⁰³. Forse per questo la diaconia dei Sette viene subito dopo descritta nei gesti di Stefano e di Filippo.

Ognuno con un piccolo dono a servizio di una grazia che si compiace – essa stessa – di raccontarsi in modo «multiforme» (Rm 12,3; 1Cor 12,9; Ef 4,7; 1Pt 4,10). E il ministero custodisce il dispiegarsi multiforme di questa «grazia su grazia» (Gv 1,16) che si fa incontro a ogni uomo che viene su questa terra; contro ogni tentazione che ad essa si acceda in una sola lingua, con le stesse parole, un'unica città e il suo tempio.

4. *Nella diversità per una nuova formula di alleanza: popoli al plurale nella Sua città (Ap 21,2-6)*

La meta dell'andare dell'umanità, meta desiderata, sperata, cercata, progettata in Gen 11, non viene annientata dall'intervenire di Dio nella storia degli uomini. Anzi proprio lo stile del ministero intuito in At 6 conferma che una città, una *polis* vera, autentica, dove ci sia posto e speranza per tutti, dove a tutti venga riconosciuta pari dignità, è il desiderio del nostro Dio.

Una città che non pretende un'umanità appiattita attorno ad un'unica lingua, attorno ad un unico affascinante progetto che sale dal mare. Di certo non una città abitata da popoli, moltitudini, nazioni e lingue radunati attorno a una donna vestita di scarlatto, seduta sopra una bestia. Cioè un progetto che si innalza davanti allo sguardo della terra intera, una terra ammirata e stupita e che si fa adepta della bestia

⁷⁰³ Cf. F. MARTIN, *Actes des Apôtres. Lecture sémiotique*, 124. Il documento *Battesimo Eucaristia e Ministero*, il cosiddetto *Documento di Lima* del gennaio 1982 così afferma: «Il NT non descrive una forma unica di ministero che dovrebbe servire da modello o norma permanente per ogni futuro ministero nella chiesa. Nel NT appare piuttosto una varietà di forme esistenti in luoghi e tempi differenti. Mentre lo Spirito Santo continuava a guidare la chiesa nella vita, nel culto e nella missione, alcuni elementi di questa varietà iniziale furono ulteriormente sviluppati, e poi fissati in un modello più universale di ministero. Durante il secondo e terzo secolo, un modello tripartito, con vescovo presbitero e diacono, divenne stabile come forma del ministero ordinato in ogni parte della chiesa»: COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESA, *Battesimo Eucaristia e Ministero*, in *Enchiridium Oecumenicum* I/3136.

per adorare lei e il drago. Un progetto di schiavitù e di morte che al suo centro decide di innalzare una statua animata, la quale ha diritto di vita e di morte su ogni genere di commercio, di scambio, su ogni ipotesi di relazione (cf. Ap 13,1ss)⁷⁰⁴.

La città sognata da Dio invece è suo dono disceso dal cielo (Ap 21,2) per un progetto di autentica comunione e condivisione; essa infatti è «pronta come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 21,2). Una comunione, una conoscenza dove nessuno è trascurato e dove nessuno è temuto; infatti «le sue porte non si chiuderanno mai durante il giorno, perché non vi sarà più notte» (Ap 21,25). Il popolo non ha bisogno di tempio per assicurarsi lo sguardo benevolo di Dio. È Lui stesso che si rende compagno di vita degli uomini nella città⁷⁰⁵, è Lui che tiene sempre accesa la luce, primo gesto di ogni creazione (Ap 21,22-24). E la dignità di ognuno è garantita dalla presenza di quell'Agnello che con il suo sangue ha riscattato uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione (cf. Ap 5,9).

Al cuore della città non c'è più una torre che distraeva tutta la terra dalla produzione di mattoni, ma un albero di vita che dà frutti 12 volte l'anno e le cui foglie guariscono le nazioni (cf. Ap 22,2), eliminando così da essa ogni operatore di falsità e di morte, con l'accluso carico di affanno, di lutto e di lamento (cf. Ap 21,4.27).

Nella città donata da Dio agli uomini viene definitivamente riscritta la formula dell'alleanza: «Ecco la tenda di Dio con gli uomini⁷⁰⁶! Egli abiterà con loro ed essi saranno suoi popoli⁷⁰⁷ ed egli sarà il Dio con loro, il loro Dio» (Ap 21,3)⁷⁰⁸.

⁷⁰⁴ E. SCHÜSSLER F. (in *Revelation: Vision of a Just World*, Minneapolis Augsburg 1991, 1) afferma: «Io non leggo l'Apocalisse solo dal punto di vista del sistema dei sessi (la prostituta e la sposa con tutto il retroterra profetico e sapienziale), ma anche in relazione al sistema patriarcale classico dell'Occidente e alle strutture interconnesse di razzismo, classismo, colonialismo e sessismo. Una tale lettura presterà attenzione, ad esempio, non solo alla caratterizzazione sessuale della figura di Babilonia, ma anche alla sua descrizione in termini di elevata condizione sociale, ruolo dominante, straordinaria ricchezza e aspirazioni divine». Aggiunge Alex Zanotelli nella prefazione a HOWARD-BROOK – GWYTER, *L'impero svelato*, 8: «Uscite fuori dall'Impero del denaro, facendo vedere la bellezza dell'accoglienza dell'altro, ricco perché differente da me. Il sogno della "convivialità delle differenze" (Ivan Illich, Tonino Bello)».

⁷⁰⁵ F. BARTOLI, *Uscite, popolo mio, da Babilonia, Il vangelo dell'Apocalisse: resistenza e gioia*, Messaggero, Padova 2012, 298: «Ecco la tenda, la nuova tenda del convegno, luogo dell'incontro e non dell'esclusione; non c'è più sacro né profano, non ci sono spazi umani da cui Dio sia escluso per principio, né in cui sia presente in modo particolare, ma tutto è consacrabile, cioè abitabile dalla presenza di Dio».

⁷⁰⁶ Il termine *anthropoi* usato qui coscientemente anticipa l'universalità dichiarata nella seconda parte del versetto. Cf. per esempio J. ABELLA, *Vangelo di Giovanni, Lettere e Apocalisse. Confessare e testimoniare la vita in un mondo ostile*, Dehoniane, Bologna 2000, 483.

È un desiderio e un progetto pregato per secoli nei salmi: che tutte le genti conoscano la salvezza del nostro Dio e che tutti, re compresi, vengano a prostrarsi e a servire Lui, e solo Lui (cf. Sal 67,3; 72,11.17; 86,9). Ma in Ap 21 il sogno è ancora più grande, unico. Come già ipotizzato per il Sal 87, la Parola ci apre a una prospettiva nuova e definitiva: l'alleanza non è semplicemente un contratto assunto da un popolo e poi aperto a nuove adesioni; è una alleanza siglata con tutti e sottoscritta da tutti. Per questo bisogna rinnovare la formula e dopo «suoi popoli» si ritocca anche il nome di Dio: non più «loro Dio», ma che «Il Dio-con-loro» è il loro Dio. Dopo il nuovo universo e la nuova metropoli, ecco nuovi abitanti in una creazione rinnovata radicalmente e con una formula di alleanza riscritta⁷⁰⁹. Ora l'alleanza è per ogni popolo, secondo la propria specie. E tutto questo avviene, si realizza, non in un semplice «luogo», ma in una città, in una comunità di persone, una città nuova, una realtà in cui la comunione di *uomini* e di *popoli* contraddistingue la totalità delle dimensioni della vita⁷¹⁰.

⁷⁰⁷ L'uso del plurale di *laos* è lezione ben testimoniata nei codici Sinaitico, Alessandrino, e Vaticano greco 2066 (046); ma data l'originalità si suppone sia stata corretta con il singolare, come riportano il codice Porfiriano, i manoscritti dalla tradizione bizantina e le varie traduzioni latine: cf. C. DOGLIO, *Apocalisse. Introduzione traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 188. Commenta BARTOLI, *Uscite, popolo mio*, 297: «È notevole l'espressione "suoi popoli": sebbene Gerusalemme sia la città dell'unità, non abolisce le diversità, anzi all'interno di essa ogni popolo resta se stesso. L'unità che nasce dall'amore non solo tollera le differenze, ma ne fa singolarità che esaltano la bellezza di ciascuno e del tutto, piuttosto che elementi di divisione». Si veda anche F. CONTRERAS MOLINA in *APOKALYPSIS*, 622-625; G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2005, 351-352.

⁷⁰⁸ Anche questa seconda parte della formula dell'alleanza è scelta con cura e ha una storia testuale significativa. Così come la intendiamo ora *kai. auvtw.j o` qeo.j metv auvtw/n e;stai iauvtw/n qeo,j* appunto *auvtw/n qeo,j* è tra parentesi quadra, come in molte edizioni critiche poiché è presente nel Codice Alessandrino ma è assente in molti altri codici. Difficile quindi stabilire se sia un'aggiunta dell'Alessandrino o una omissione degli altri. Certo è ridondante, ma riprende bene il nuovo annuncio che l'alleanza è una nuova presenza: non si tratta solo di «loro Dio» ma che «è il Dio-con-loro, l'Emmanuele, che è il loro Dio» (scelta seguita anche da CEI 2008). Cf. DOGLIO, *Apocalisse*, 189; U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi teologia*, Dehoniane, Bologna 1988, 261.

⁷⁰⁹ Realtà che «non si può esprimere in modo più splendido della descrizione di Ap 21,2-5»: M.-J.Y. CONGAR, *Il mistero del tempio. L'economia della Presenza di Dio dalla Genesi all'Apocalisse*, Borla, Torino 1963, 250.

⁷¹⁰ «Contravvenendo a ogni aspettativa Giovanni ha modificato la sua tradizione per presentare una città decisamente capace di accogliere tutti (in nota 34 precisa che questa città fatta a cubo ha una base di 4.928.400 Km²). In 21,3 Giovanni cita Ez 37,27: «La mia dimora [il santuario] sarà presso di loro e io sarò loro Dio ed essi saranno mio popolo», modificando però l'ultima parola: «Saranno suoi popoli»: E.M. BORING, *Apocalisse*, Claudiana, Torino 2008, 266. Grasso nota che ora la convivenza umana raggiunge il massimo della sua positività, S. GRASSO, *Apocalisse, Città Nuova*, Roma 2011, 203.

Dice U. Vanni: «La presenza faccia a faccia con Dio diventerà comunicativa. Tutto quello che è stato sofferenza e dolore nel corso della storia della salvezza sarà completamente superato, annullato. Positivamente, ci sarà una condivisione vertiginosa di vita fra gli uomini e Dio, abitanti sotto la stessa tenda (Ap 21,3)»⁷¹¹.

Come sottolineano alcuni autori, Babele e Gerusalemme non sono due momenti successivi. Il tempo del racconto presenta l'ascesa della prima e la sua distruzione; ad essa segue la nuova Gerusalemme. Ma per una amplissima fetta della nostra umanità le due realtà sono oggi ancora ben compresenti, il male continua ad esistere anche là dove si sta raccontando che si sta realizzando la città perfetta (Ap 21,8; 22,15); lì ogni uomo è chiamato ogni giorno a decidersi per quale delle due città spendersi⁷¹².

In seguito alle grandi imprese di Augusto, che tra l'altro era riuscito a chiudere per ben tre volte il tempio di Giano detto Quirino, Plinio il vecchio affermava:

L'illimitata grandezza della Pace Romana, che avvolge gli uomini con le loro diverse terre e tribù, ma anche le montagne e le cime che si innalzano fino alle nubi, la loro prole e anche la loro vegetazione. Possa questo dono degli dei durare per sempre! Così essi sembrano veramente aver dato alla razza umana i romani quasi come un secondo sole (Storia naturale 28,3).

Un mondo ognuno con le sue leggi, regole, famiglie, territori e quant'altro, tutto era stato uniformato sotto l'unico linguaggio del sovrano, il quale ha il coraggio di dare a tutto questo il nome di pace (cf. Sap 14,23).

Nei progetti di Roma o di Babilonia, dove si fa commercio di «schiavi e vite umane» (Ap 18,13), dei corpi e delle anime degli uomini, ognuno può diventare un prodotto, una merce di scambio; tutti impiegati a generare utili per innalzare la torre che distrae dalla concezione politica ed economica che sovrintende alla costruzione della città⁷¹³.

⁷¹¹ A. CASALEGNO (a cura di), *Tempo ed eternità, In colloquio con Ugo Vanni*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione san Luigi, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 37.

⁷¹² HOWARD-BROOK – GWYTER, *L'impero svelato*, 258-259.

⁷¹³ Manlio Dinucci nel quotidiano *Il Manifesto* del 26.06.2018 afferma che «Dagli Stati Uniti all'Europa, la crisi dei migranti suscita accese polemiche interne e internazionali sulle politiche da adottare riguardo ai flussi migratori. Ovunque però essi vengono rappresentati secondo un cliché che capovolge la realtà: quello dei paesi ricchi che sarebbero costretti a subire la crescente pressione migratoria dai paesi poveri. Si nasconde la causa di fondo: il sistema economico che nel mondo permette a una ristretta minoranza di accumulare ricchezza a spese della crescente maggioranza, impoverendola e provocando così l'emigrazione forzata». E poco oltre aggiunge: «La Francia controlla il sistema monetario di 14 ex colonie africane attraverso il Franco CFA (in origine acronimo

Ma c'è anche un altro progetto: è il progetto di Dio; Egli si compiace di disperdere, di diversificare, di confondere. Lui non vuole una città che diventi capitale di un potere a immagine e somiglianza dell'impero precedente, ma che sia piuttosto il luogo, la ragione, la sorgente di un incontrarsi nuovo, diverso, tra popoli. In questa città non si entra in relazione attraverso un'unica lingua, anzi lì si esercita un ministero che dà dignità a ogni differenza, accolta come dono e non come contrarietà. E ogni incontro con il diverso, ogni esperienza di diversità, diventa invito a fare nuova la mia responsabilità.

Dovunque⁷¹⁴.

di «Colonie Francesi d'Africa», riciclato in «Comunità Finanziaria Africana»); per mantenere la parità con l'euro, i 14 paesi africani devono versare al Tesoro francese metà delle loro riserve valutarie». È un'opinione di parte, ma una nota dell'OXFAM international al World Economic Forum di giugno 2015 sull'Africa recitava così: «Africa's economy is *rising*, but countries across the continent remain blighted by poverty and inequality. It is among the world's fastest-growing continents, but the rich world is reaping the rewards of this growth, as billions of dollars a year flow out of Africa».

⁷¹⁴ Perché Gerusalemme è dovunque e quella città diventa la nostra creazione. Intrigante il racconto di Nirenstein: «Una volta, verso Anata, ho incontrato un vecchio beduino che abitava a meno di mezz'ora di macchina da Gerusalemme, verso il mar Morto. Ci sedemmo davanti alla sua tenda, gli chiesi che ne pensava di Gerusalemme. Mi disse, mentre si accendeva una sigaretta di tabacco biondo appena arrotolata, che c'era stato una volta sola, e poi abbassò la sigaretta e lentamente si illuminò di un sorriso meraviglioso, largo e raro: Gerusalemme! Era nel suo cuore, lo rendeva allegro anche se c'era stato solo quella volta. Oh, Yerushalayim, disse, al-Quds è bellissima. E indicava l'est, come sempre tutti fanno pensando a Gerusalemme, mentre là, in quel caso, quel giorno, la Gerusalemme fisica era a ovest. Ma cosa importava?», cf. F. NIRENSTEIN, *A Gerusalemme*, Rizzoli, Milano 2011, 27.

CONCLUSIONE

*Ognuno secondo la propria specie
per uscire da una terra informe e deserta
e tornare a coltivare e custodire il giardino*

Dio fa sorgere da oriente una luce che, nel ritmo della sera e del mattino, trasforma una condizione caotica, informe, mortale, in condizione di vita. Ogni realtà al suo posto: il cielo in alto, l'abisso in basso, il mare a occidente e la terra a oriente. E poi, ognuno secondo la propria specie, le piante e gli animali, e l'uomo e la donna. Tutto molto buono. Un meraviglioso progetto di giardino, ben ordinato, luogo della collaborazione, del coltivare e del custodire, del gustare il bello e di apprezzare il buono, dello starsi di fronte rispettando la specificità di ogni creatura: albero, donna, fratello, padre. Perfino il Creatore rispetta il ritmo delle stagioni, del seme e della messe, del freddo e del caldo.

- Il Dio di Babele è sempre il dio di un progetto buono per tutta l'umanità.

Un dio che si mette in gioco perché le vicende degli uomini – ognuno con la sua storia, la sua lingua, le sue ricchezze, la sua specificità – diventino storia di salvezza. Sempre pronto a porre segni di *incompatibilità*, di non riduzione a sottomissione, che facciano resistenza all'annientamento dell'altro. Segni di un progetto di umanità che è suo dono, ma che possono essere fraintesi come imposizioni e limitazioni alla propria piena realizzazione: come un comando di poter mangiare, una inimicizia con la creaturalità del serpente o con il suolo bagnato dal sangue di tuo fratello; oppure un segno a limitare il diritto di vendetta; o addirittura una lingua diversa⁷¹⁵.

⁷¹⁵ A. WÉNIN, *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. IV Gen 37–50*, Dehoniane, Bologna 2007, 229: «La salvezza appare come un processo di alleanza in cui ognuno a suo modo gioca lo stesso gioco della vita e contribuisce alla sconfitta della bramosia, della violenza e della morte, cooperando con le sue scelte alla salvezza che riceve da Dio e dall'altro. In questo gioco, Dio rimane al suo posto di dispensatore della benedizione, rinunciando a un qualsiasi controllo sulla salvezza nella misura in cui invita gli umani a strutturare, con il loro agire libero, le sue condizioni di opportunità. Confida così interamente in loro, nell'eletto e negli altri, scegliendo di affidarsi a loro e al gioco delle mediazioni umane. Assumendo questo rischio, Dio stesso manifesta il suo rifiuto di giocare il gioco del dominio e della concorrenza, frutto dell'invidia. Questo è il cammino di vita abbozzato da Dio tramite l'elezione: dietro all'apparente preferenza accordata a un eletto, si nasconde in realtà il suo amore per tutti in un infinito rispetto della libertà di ognuno, ma anche la sua segreta speranza di vedere gli umani realizzare insieme il suo desiderio di vita».

- Ma il *tob* – bello, desiderabile, gustoso e gioioso – quel *molto buono* che rende veramente compiuta la mia vita è dono, non conquista o proprietà⁷¹⁶.

Ma io devo rimanere limitato a quella specificità che mi appartiene, e quindi attendere ogni sei giorni il sabato per gustarne la totalità, nello spazio e nel tempo che Dio ha benedetto, ma di cui si è anche appropriato, consacrandolo? O gustare di tutti i frutti del giardino, sempre rispettando l'ultimo, a memoria che tutti sono dono in custodia?

È proprio necessario che la soluzione alla solitudine sia la donna che Dio mette sorprendentemente di fronte ad ognuno, e non piuttosto quella o quelle che a mia scelta, come *figlio di Dio*, posso avere a mia disposizione? Una vendetta settantasette volte a rassicurazione di quelli della mia casa non è in definitiva infinitamente più efficace – e chiarificatrice della gerarchia delle relazioni – che non una semplice vendetta sette volte, o un po' di sangue sparso limitato alla misura del sangue sparso e nulla più?

E io sono fratello di ognuno a partire dallo sguardo su di lui di qualcun Altro o dal mio? E poi dovrei mettermi in ascolto della sua lingua, dovrei rispettarne usi e tradizioni, quando è molto più efficace ed efficiente per una grande umanità parlare tutti la stessa lingua – la mia –, usando tutti le medesime parole – le mie ?⁷¹⁷

E Dio invece è convinto che è il *buono* di ogni singola creatura che concorre al *molto buono* che egli riconosce quando il suo sguardo si posa su *tutto quanto aveva fatto*.

- Questa premura emerge chiaramente dalla lettura del racconto della costruzione della città di Babele con la sua torre. Il Dio che interviene a Babele lo fa affinché il *molto buono* che lui vede nel progetto di umanità sia gustato – in ogni sua parte e con uguale dignità – specie da chi conduce un'esistenza impastata di mattoni

⁷¹⁶ Così descrive la dinamica del cuore dell'uomo P. SEQUERI, *Senza volgersi indietro. Meditazioni per tempi forti*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 113: «Se ci impegnassimo tutti insieme per un vero progresso civile, l'umanità diventerebbe buona e felice. E noi non faremo più le frustranti esperienze della nostra impotenza. Noi non dovremmo più affidarci ad altri che a noi stessi. Noi potremmo garantire indefinitamente i risultati dei nostri sforzi e delle nostre scoperte. Noi potremmo rendere efficace la giustizia, libero l'amore, accessibile la verità delle cose. Potremmo custodire i nostri beni al riparo e progettare razionalmente il nostro futuro».

⁷¹⁷ «Gli uomini coltivano con ostinazione residua il sogno di un'unica fabbrica che arrivi all'origine dell'infinita varietà. Dio demolì a Shin'ar la pretesa di agguantare per virtù di tecnica, di ingegneria, l'universo. Non ne siamo rimasti persuasi. La dispersione lì avvenuta delle lingue e delle fedi da parte di Dio costituisce prova di una provvidenza che non è stata ancora apprezzata»: E. DE LUCA, *Una nuvola come tappeto*, Feltrinelli, Milano 1991, 19.

– nei gesti e nelle parole – e affinché costoro possano sollevare lo sguardo sulla città che stanno costruendo, senza che il loro cuore debba essere necessariamente illuso⁷¹⁸ dalla torre che tanto li dovrebbe riempire di orgoglio. E possano invece i loro sguardi fissarsi in tutta libertà a contemplare, a gustare, ogni parola e lingua diversa, ogni “nome” con chi – nella città – sta di fronte⁷¹⁹.

Ci abita il sincero desiderio di avere un nome accolto, riconosciuto, compreso e ben voluto, assicurato da relazioni non angosianti. E per raggiungere l’obiettivo siamo disposti a metterci a servizio gratuito di chi ci sta accanto, non solo perché è fratello, ma addirittura anche perché lo diventi. Ma ci abita pure la smania di impadronirci della vita degli altri, di diventare i signori delle relazioni e al tempo stesso posso diventare schiavo senza condizioni di progetti a puro fine commerciale, per il mio esclusivo benessere; e nel frattempo continuo a giocare sempre con le stesse parole, sempre uguali a se stesse, mediaticamente raffinate, gridate per frastornare chi le deve ascoltare senza diritto di replica⁷²⁰.

- Babele custodisce e organizza la sacralità del nostro progetto di piena umanità. La riflessione degli umani ha schematizzato che un tempo la città andava

⁷¹⁸ Cf. S. LEVI DELLA TORRE, *Gerusalemme: la città trovata, la città duale*, in CENTRO ECUMENICO EUROPEO PER LA PACE (a cura), *Gerusalemme patria di tutti*, Dehoniane, Bologna 1995, 99-114. In una nota a p. 101 evidenzia che il termine *fittile*, cioè «fatto di terracotta», deriva dal latino *fictilis*, che ha la stessa radice di *fictio*, da cui «fittizio» e «finzione».

⁷¹⁹ Afferma S. Augrùso: «Il genere umano resta sedotto dal sogno velleitario e narcisistico di affidare la propria compattezza al monumento-segno di un sistema totalizzante e autosufficiente, politico e religioso insieme, in cui il divino è solo una dimensione interna, disponibile e manipolabile, che sostanzialmente pertanto estromette Dio, la sua irriducibile alterità. L’effetto che ne sortisce è l’esatto opposto di quello desiderato. L’enorme mole della torre incompiuta diventa la tragica testimonianza dell’impossibilità stessa, per gli uomini, di rivolgersi la parola, di intendersi». S. AUGRÙSO, *E tergerà ogni lacrima dai loro occhi. Dall’evasione all’esodo con la parola di Dio*, Messaggero, Padova 2007, 75. E Geffré afferma: «Allora Babele non sarebbe solo il segno della confusione delle lingue, ma del ritorno alla situazione originaria di una umanità culturalmente e religiosamente diversificata. È sorprendente che la Bibbia ci parli costantemente di un Dio che benedice il “molteplice” dell’uomo, fin da quando lo creò maschio e femmina. Benedice la molteplicità delle famiglie della terra, la molteplicità delle nazioni e delle culture, legata alla diversità dei climi e di varie realtà naturali, senza dimenticare la molteplicità genetica dell’uomo, che non è mai univoco, né per il colore della pelle, né per i tratti biologici, anche se è sempre uno nella sua “umanità”. In definitiva, a essere in discussione è ciò che sarebbe implicito nell’atto creativo. Il molteplice e la storicità sono una caduta, una sorta di fallimento rispetto all’unità ideale da tutti sognata, oppure la molteplicità è veramente voluta in quanto tale? In questo caso non sarebbe l’effetto di una caduta, ma, misteriosamente, un mezzo di redenzione dell’uomo e allo stesso tempo una manifestazione della ricchezza inesauribile del mistero di Dio»; C. GEFFRÉ, *Professione Teologo. Quale pensiero cristiano per il XXI secolo? A colloquio con Gwendoline Jarczyk*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 157.

⁷²⁰ NELSON, *From Eden to Babel*, 129.

sviluppandosi secondo una concezione sacrale dello spazio ed era tutta incentrata – centrata in – un gioco di delicato equilibrio tra i poteri del palazzo e i poteri del tempio, entrambi con fondamento divino. Come sottolinea Mircea Eliade, l'esperienza profana dello spazio, cioè l'idea di un cosmo totalmente desacralizzato, è un atteggiamento recente dello spirito umano, ma su tale concezione spaziale è maturata la città contemporanea⁷²¹. Paradigmatico al riguardo è il pensiero sulla città espresso da Rem Koolhaas⁷²². Egli descrive la città contemporanea, la «città generica», come una città finalmente «liberata dalla schiavitù del centro, dalla camicia di forza dell'identità». Ma essendo senza centro, essendo pensata solo a partire da una riflessione – bella l'espressione – «soltanto sui bisogni dell'oggi e sulle capacità dell'oggi», diventa città senza storia, recinto di recitazione senza vita autentica; luogo dell'isolamento individualista. Chi racconta Babele sa bene che lo spazio è sacro e dono (Es 3,5; Dt 5,16), ma può essere gestito in modo molto funzionale da chi ha una parola affascinante da proclamare nel tempo degli uomini. Colui che racconta di Babele sa anche che per imporre la lingua dell'unica città si può radunare un esercito di 180.000 guerrieri scelti (1Re,12.21).

- A partire proprio dalla esperienza quotidiana del suo popolo l'autore compone un racconto che rivela disincanto per ogni torre, ogni cittadella o altro pubblico edificio al centro della città.

E con disincanto il lettore oggi è invitato a porsi qualche interrogativo, guardando alle cities e alle cittadelle finanziarie, con le torri che sfidano il cielo. In esse bisogna costruire i server il più possibile vicini alle sedi delle Borse, culle del libero mercato, per sfruttare quei centesimi di secondo di vantaggio che permettono transazioni veloci, affidabili e ricchissime – di modo che nessun ente di controllo è nel momento in grado di verificare. Pleonastico chiedersi se tutto ciò non sia nuova idolatria e se le forme architettoniche non servano a lasciare a bocca aperta il resto della città, ridotta magari a bidonville⁷²³.

⁷²¹ Cf. MANENTI, *Luoghi del sacro e spazi del vivere*, 197-206; M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Boringhieri Torino 1973.

⁷²² Cf. KOOLHAAS, *Junkspace*, 30ss.

⁷²³ A cercare un'immagine per descrivere come sarebbe finita Babele senza l'intervento di Dio – se mai tale pensare è possibile – ci si può riferire a P. LEVI nel suo *Se questo è un uomo*, Einaudi Torino 1947, 99, dove parla della Buna – fabbrica di gomma da cui non né è uscito nemmeno un

E d'altra parte, nell'epoca della globalizzazione, chi abita questo mondo si sente in ogni istante fortunato, perché connesso ad ogni avvenimento, da spettatore non protagonista ma sempre *on-line*, e in questo ruolo viene chiamato a sentirsi realizzato, disperso – questa volta sì dispersione dell'unica lingua e delle stesse parole – in una molteplicità di relazioni virtuali che diluiscono ogni appartenenza vitale⁷²⁴.

- Ironia, via di Dio a risanare questo percorso disumanizzante. L'ironia (dal greco *eironeia*, finzione, quando diamo alle parole il senso opposto a quello che le parole dicono; *il pudore della verità* secondo Vladimir Jankélévitch): il suo cioè apparire preoccupato dell'umanità che progetta di raggiungere il cielo, e lo dice mentre Lui sta scendendo per potersi fare un minimo di idea dell'altisonante progetto umano⁷²⁵. Così descrive P. Sequeri il senso del divino e dell'umano ironizzare:

riportare alla memoria degli esseri umani la modestia delle loro imprese collettive, ridestare nei singoli lo spirito della investigazione intorno alle misteriose promesse nascoste negli atti fondamentali del vivere, *ironizzare* – esattamente a immagine e somiglianza di Dio – sul delirio di onnipotenza che presiede l'affanno per l'edificazione della città più 'alta' e 'progredita' è il compito che ci attende anche oggi. Visitando i lavori della sua costruzione, non manchiamo di portare alla luce gli scheletri di coloro che sono stati sacrificati alla sua fondazione. E prendiamoci tenera cura, nel frattempo, di coloro che a essa stanno per essere sacrificati. [...] Non possiamo, e non dobbiamo, sottrarci all'edificazione di città migliori. Dobbiamo però impedire che essa requisisca il nostro spirito come può fare soltanto la venuta del regno. La città degli esseri umani ne risulterà un po' meno alta. Ma certamente

grammo – e la *Torre del Carburio* la cui sommità è raramente visibile in mezzo alla nebbia e che gli stessi prigionieri del Lager hanno costruito. «I suoi mattoni sono chiamati “ziegel”, “briques”, “tegula”, “cegli”, “kamenny”, “bricks”, “teglak” (sempre mattoni ma in tanta confusione di lingue), e l'odio li ha cementati; l'odio e la discordia come la Torre di Babele, e così noi la chiamiamo “Babelturn”, “Bobelturm”; e odiamo in essa il sogno demenziale di grandezza dei nostri padroni, il loro disprezzo di Dio e degli uomini, di noi uomini».

⁷²⁴ A. AUTIERO (a cura di), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche Atti del convegno. Trento 26-28 maggio 2004*, Dehoniane, Bologna 2005, 46. SEQUERI, *Senza volgersi indietro*, 114 così afferma: «Mentre noi costruiamo la città perfetta, molti muoiono. Pazienza. Molti rimangono indietro. Pazienza. A molti è imposto di sacrificare la propria dignità, i propri affetti, le proprie legittime aspirazioni. Pazienza. Dunque la città che deve riunire tutte le genti del mondo sotto un'unica lingua e un unico potere sarà in realtà per pochi, per pochissimi. Quanto più è elevato il profilo del delirio collettivo di onnipotenza, tanto maggiore è in realtà il tasso di esclusione che esso produce».

⁷²⁵ Si veda a questo proposito S. GABURRO, *L'ironia, «voce di sottile silenzio». Per una ermeneutica del linguaggio rivelativo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013; L. MAGGI, *Quando Dio si diverte. La Bibbia sotto le lenti dell'ironia*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, 19.

più abitabile. E anche la sua rozza giustizia – incapace di risparmiare l'innocente e di liberarci dal male – più sopportabile⁷²⁶.

Abbiamo infatti delle responsabilità visto che dentro a questa umanità ci stiamo anzitutto da discepoli e non da maestri. E con il *pudore della verità* riconosciamo che non è la storia di un percorso di esponenziale successo verso una perfezione compiuta; non è la strada della perfetta salvezza; anzi è più facile e coerente definirla la storia della fallita salvezza più che della salvezza riuscita. E per questo la sentiamo vera e la sentiamo nostra storia di salvezza.

- Babel ci dichiara eredi di antiche passioni che giudicavano la differenza come rifiuto della verità, esperienze di divisione e di sospetto di fronte alla diversità altrui. Penso a quanto affermato da Giovanni Paolo II in *Slavorum apostoli* n. 17 (2.6.1985) dove racconta che:

A Venezia, davanti ai rappresentanti della cultura ecclesiastica, che essendo attaccati a un concetto piuttosto angusto della realtà ecclesiale, erano contrari a questa visione, san Cirillo la difese con coraggio, indicando il fatto che molti popoli avevano già introdotto in passato e possedevano una liturgia scritta e celebrata nella propria lingua, come “gli armeni, i persiani, gli abasgi, i georgiani, i sugdi, i goti, gli avari, i tirsi, i khazari, gli arabi, i copti, i siriani e molti altri” (Vita Costantini XVI, 8, p. 205). Ricordando che Dio fa sorgere il suo sole e fa cadere la pioggia su tutti gli uomini senza eccezione (Mt 5,45), egli diceva: “Non respiriamo tutti l'aria allo stesso modo? E voi non vi vergognate di stabilire tre sole lingue (l'ebraico, il greco e il latino) decidendo che tutti gli altri popoli e stirpi restino ciechi e sordi! Ditemi: sostenete questo, perché considerate Dio tanto debole da non essere in grado di concederlo, oppure tanto invidioso da non volerlo?” (Vita Costantini XVI, 4-6, p. 205)⁷²⁷.

⁷²⁶ SEQUERI, *Senza volgersi indietro*, 116-117. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, 280-281, facendo riferimento a *Vita Activa* di H. Arendt dice che *mondo* è lo spazio che garantisce la pluralità dell'essere-in-comune, in quanto riunisce insieme gli uomini conservando allo stesso tempo quella distanza e quella separazione che ne salvano la distinzione, così «come un tavolo è posto tra quelli che vi si siedono intorno». È il luogo dell'*in-fra* che accomuna e lega gli uomini in una relazione ugualitaria e orizzontale impedendo loro, però, di *cadarsi addosso*, di essere risucchiati e inglobati in un tutto fusionale e indistinto; è lo *spazio intermedio* che sorge tra gli individui creando tra l'uno e l'altro una distanza irriducibile. E poco prima cita J.M. Bergoglio: «Oggi i vincoli di razza, storia e cultura non sono omogenei e neanche i diritti civili sono uguali per tutti, essere cittadino di una grande città è qualcosa di molto complesso. Nella città ci sono moltissimi *non cittadini*, *cittadini a metà* e *di troppo*. O perché non godono di pieni diritti – gli esclusi, gli stranieri, i senza tetto, i bambini non scolarizzati, gli anziani e i malati senza protezione sociale – o perché non assolvono ai propri doveri. In questo senso, lo sguardo trascendente della fede, che conduce al rispetto e all'amore del prossimo, aiuta a scegliere di essere cittadino di una realtà concreta e mettere in pratica atteggiamenti e comportamenti che creano cittadinanza» (dal saluto iniziale rivolto da Bergoglio ai partecipanti al primo Congresso di Pastorale Urbana tenutosi a Buenos Aires il 25 agosto del 2011; pubblicato sulla rivista online Munera (Cittadella) e confluito poi nel libro *Dio nella città*, San Paolo Milano 2013).

⁷²⁷ EV 9, 1590-1591.

M.-J. Y. Congar cita un passo di M. Légaut che in riferimento al modo di pensare dei cattolici prima del Vat II afferma:

Ciò che ciascuno chiamava unità, era forse uno sforzo disperato di assorbire l'altro, renderlo simile a noi o dipendente da noi, cancellare le nostre differenze. Si comprende perché il presente ci disturba: ci pone di fronte all'alternativa di accettare di riconoscerci solidali con uomini diversi cioè accettare di essere cambiati da loro; oppure scartare questi uomini senza poterli allontanare – poiché il mondo si rimpicciolisce – e quindi di vivere nel rifiuto, nella polemica, nella contrazione, nell'isolamento, nella “grandi contese” con i mulini a vento, nel rimpianto dell'indipendenza, nel divorante e impotente desiderio di non dover nulla a nessuno⁷²⁸.

Abbiamo costruito anche noi la nostra Babele, per secoli, abbiamo innalzato le nostre torri e ci siamo distratti; e abbiamo profittato per distrarre la vita di tanta umanità, uomini e donne semplici, poveri, senza potere; li abbiamo lasciati anche senza lingua, visto che non erano in grado di parlare la nostra, l'unica adeguata.

Ma abbiamo anche imparato. In un contesto molto esigente, faticoso, in un contesto di linguaggio unico, Pierre Claverie – domenicano, vescovo di Orano (Algeria), ucciso l'1 agosto del 1996 mentre stava rientrando da una cerimonia in ricordo dei sette monaci di Tibhirine – qualche mese prima della morte, in un discorso pronunciato in un Club di Marsiglia, così confessava:

Sono giunto alla convinzione personale che non c'è umanità se non al plurale e che, quando pretendiamo – all'interno della Chiesa Cattolica ne abbiamo triste esperienza nel corso della storia – di possedere la verità o di parlare in nome dell'umanità, cadiamo nel totalitarismo e nell'esclusione. Nessuno possiede la verità, ognuno la ricerca. [...] Non si possiede la verità, e io ho bisogno della verità degli altri⁷²⁹.

Lo Spirito oggi ci guida verso altri sentieri, ci riconosciamo fortunatamente dispersi; e così possiamo diventare veramente chiesa *cattolica*: cioè una chiesa pellegrina e inculturata in un luogo e in uno spazio non più ideale ma concreto: in ogni paese, in ogni cultura, in ogni popolo⁷³⁰. Una chiesa che ovunque è custode di umanità secondo il vangelo, come succede a Pentecoste dove si racconta a ognuno nella sua propria lingua la bellezza del progetto di Dio di trasformare questo nostro

⁷²⁸ M.-J. Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Dehoniane, Bologna 1973, 211.

⁷²⁹ Il testo del discorso è pubblicato in francese su Nouveaux Cahiers du Sud, I, *Intégrisme, Algerie, jusqu'ou peut-on comprendre?*, gennaio 1996 e reperibile in italiano in «RegnoDoc» 17/1996 538-539. Giovanni Paolo II in TMA 35 afferma: «Un capitolo doloroso, sul quale i figli della chiesa non possono non tornare con animo aperto al pentimento, è costituito dall'acquiescenza manifestata, specie in alcuni secoli, a metodi di intolleranza e persino di violenza nel servizio della verità».

⁷³⁰ S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008, 635-636.

mondo in una *molto buona* creazione, fatta di tanti piccoli *tob*, ognuno secondo la sua specie.

Testimoniare il vangelo oggi significa incarnare un progetto di *diversità riconciliata*, vivere un potere di contro-cultura rispetto al concetto unidimensionale dell'umanità, a cui rischia di condurre la globalizzazione, con le sue leggi di mercato, della redditività, dei mass media⁷³¹.

- In Es 34,10 il Signore decide di tornare a *stare di fronte* al popolo che Lui ha deciso di continuare a considerare *suo*, nonostante l'infedeltà. Dio persevera nello starci di fronte e chiede a noi di essere a sua immagine e somiglianza: starci di fronte come uomini e donne, come fratelli e padri e figli, e come custodi del giardino e costruttori di città; rimanere di fronte al *secondo la propria specie* di ogni creatura, per incontrarne l'autentica origine. Non posso pretendere che l'altro parli la mia lingua, usi le mie parole, diventi il mio progetto, il mio nome o quant'altro. E la ragione è che l'altro non è solo se stesso, ma è una parte del *tôb* che partecipa alla costruzione del *molto buono* del progetto di Dio:

se nell'altro non si offre nient'altro che ciò che ognuno in sostanza conosce da se stesso, ossia questo essere con la finitezza propria della sua natura, angosciato dai suoi limiti, di cui egli non conosce l'arrivo non annunciato: morte, malattia, follia, colpi del destino dall'esterno e dall'interno; un essere a cui l'angoscia può mettere le ali per prestazioni stupefacenti. Perché l'io dovrebbe perdersi per un tu che, nel più profondo, non può apprezzare diversamente da se stesso? No: se nel fratello non incontra Dio, se nell'amore non spira alcun soffio di infinito, se io non posso amare il fratello con un amore che proviene da molto più lontano della mia capacità finita di amare, se dunque nel nostro incontro ciò che può portare il nome elevato di amore

⁷³¹ Cf. GEFFRÉ, *Professione teologo*, 148. L'immagine della diversità riconciliata è presente nel documento «*L'unità davanti a noi*» nn. 31-34 della Commissione congiunta cattolica romana – evangelica luterana del 3 marzo 1984; ripreso da papa Francesco a Caserta nell'incontro con il pastore evangelico Giovanni Traettino del 28 luglio 2014 e nell'incontro alla ChristusKirche luterana a Roma il 15 novembre 2015. E poi nell'omelia all'Aeroporto di Maquehue (Temuco, Cile) del 17 gennaio 2018 ha detto: «Una delle principali tentazioni da affrontare è quella di confondere unità con uniformità. Gesù non chiede a suo Padre che tutti siano uguali, identici; perché l'unità non nasce né nascerà dal neutralizzare o mettere a tacere le differenze. L'unità non è un simulacro né di integrazione forzata né di emarginazione armonizzatrice. La ricchezza di una terra nasce proprio dal fatto che ogni componente sappia condividere la propria sapienza con le altre. Non è e non sarà un'uniformità asfissiante che nasce normalmente dal predominio e dalla forza del più forte, e nemmeno una separazione che non riconosca la bontà degli altri. L'unità domandata e offerta da Gesù riconosce ciò che ogni popolo, ogni cultura è invitata ad apportare a questa terra benedetta. L'unità è una diversità riconciliata perché non tollera che in suo nome si legittimino le ingiustizie personali o comunitarie».

non viene da Dio e non ritorna a Dio, non vale la pena di vivere l'avventura. Infatti, l'uomo non può liberarsi né del suo carcere né della sua solitudine⁷³².

Come afferma V. Zelinskij citando Olivier Clément:

non posso immaginare che Cristo possa essere estraneo a qualcuno o a qualcosa creato da Lui. Quando leggo i sufi, prego con loro. Le rivelazioni di Cristo sono seminate nelle culture diverse, nelle realtà così lontane le une dalle altre. Non intendo solo il Vecchio Testamento. Quando Dio si rivelerà in tutta la Sua creazione, scopriremo una grande diversità e moltitudine delle Sue rivelazioni per ora nascoste e che non possiamo spiegare⁷³³.

Per questo Dio, in modi a volte sorprendenti come a Babele, continua a ritornare ad essere custode della diversità. Colui che desidera realizzare un giardino semina comunque; e non fa problema se uno produce il 30, e l'altro il 60, e l'altro il cento (Mc 4,8). Secondo i nostri criteri ci sono valori di merito, di efficienza, di efficacia. Per il Giardiniere – Seminatore – Vignaiolo la cosa non fa differenza; è lui il primo a dare a uno dieci a uno cinque e a uno, uno. Non gli importa se ci siamo resi a lui disponibili di primo mattino o un'ora prima che scenda la sera⁷³⁴. La gioia del padrone è che noi lavoriamo per lui, secondo la misura della nostra specificità. È chi ha avuto paura del padrone, che non è degno del padrone (Mt 25,25)! È questa diversità che Lui custodisce oltre ogni nostra invidia (Mt 20,15).

Viviamo specificità a volte come dono, a volte con gelosia e rivalità. Lui, il solo buono (Mt 19,16 e par.), non è abitato dal timore che possiamo diventare come Lui, anzi ogni discepolo ben preparato sarà come il suo Maestro (Lc 6,40), e «là dove sono io, là sarà anche il mio servitore» (Gv 12,26). Desidera che custodiamo noi stessi perché solo così – proprio attraverso le nostre piccole e limitate storie di vita – ci possiamo assumere la nostra piccola fetta di responsabilità – ognuno secondo la propria parte (1Cor 12,27) – per raccontare che siamo stati generati da lui (1Gv 5,18)⁷³⁵.

⁷³² H.U. VON BALTHASAR, *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, 162-163.

⁷³³ Cf. V. ZELINSKIJ, *Il regno e il tormento della fede. Russia, ortodossia, riconciliazione*, Effatà, Cantalupa (TO) 2014, 151.

⁷³⁴ «La maniera biblica per amministrare i diversi carismi (1Cor 12) è raccogliarli in comunità e scambiarseli; è lo spirito di competizione che è distruttivo»: L.A.G. TAGLE, *Gente di Pasqua, la comunità cristiana, profezia di speranza*, EMI, Bologna 2013, 113.

⁷³⁵ «Nella valle di Babele gli uomini non capirono che il "cielo" da raggiungere non stava in alto ma stava di fronte a loro, nella strada verso il molteplice»: L. BRUNI, *Le imprese del patriarca. Mercato, denaro e relazioni umane nel libro della Genesi*, Dehoniane, Bologna 2015, 41-46.

Mi interrogo sull'utilità e attualità della ricerca condotta. Indubbiamente il discorso pretende una riflessione sulla fattibilità nella quotidianità delle prospettive evidenziate. Qui ci permettiamo di sottolineare come il far rientrare nel proprio orizzonte l'impegno della custodia del dono della diversità sia una tematica che interroga ogni uomo che percorre i sentieri dell'umanità su questa nostra terra, oggi.

Tornando al documento del 4 febbraio 2019 di Sua Santità papa Francesco e del Grande Iman di Al Azhar Ahmad Al Tayyeb, sottoscritto ad Abu Dhabi, dal titolo «Fratellanza umana per la Pace Mondiale e la convivenza comune» troviamo anzitutto indicate una via, una condotta e un metodo e criterio, per accogliere la responsabilità della custodia della diversità:

In nome di Dio e di tutto questo, Al-Azhar al-Sharif – con i musulmani d'Oriente e d'Occidente –, insieme alla Chiesa Cattolica – con i cattolici d'Oriente e d'Occidente –, dichiarano di adottare la cultura del dialogo come via; la collaborazione comune come condotta; la conoscenza reciproca come metodo e criterio.

Il documento prosegue affermando che il rischio non sta solo nell'imposizione di un linguaggio unico, da un punto di vista politico o economico o culturale. Non c'è solo il pericolo di una lingua unica che annienti ogni altra lingua, siamo invece straordinariamente capaci di far scendere un silenzio di tomba su ogni nostra ingiustizia:

Affermiamo altresì che le forti crisi politiche, l'ingiustizia e la mancanza di una distribuzione equa delle risorse naturali hanno generato, e continuano a farlo, enormi quantità di malati, di bisognosi e di morti, provocando crisi letali di cui sono vittime diversi paesi, nonostante le ricchezze naturali e le risorse delle giovani generazioni che li caratterizzano. Nei confronti di tali crisi che portano a morire di fame milioni di bambini, già ridotti a scheletri umani – a motivo della povertà e della fame –, regna un silenzio internazionale inaccettabile.

Oltre alla lingua unica quindi, c'è anche la capacità di un assordante silenzio che soffoca, tacita, annulla ogni voce; e prosegue il documento:

La libertà è un diritto di ogni persona: ciascuno gode della libertà di credo, di pensiero, di espressione e di azione. Il pluralismo e le diversità di religione, di colore, di sesso, di razza e di lingua sono una sapiente volontà divina, con la quale Dio ha creato gli esseri umani. Questa Sapienza divina è l'origine da cui deriva il diritto alla libertà di credo e alla libertà di essere diversi. Per questo si condanna il fatto di costringere la gente ad aderire a una certa religione o a una certa cultura, come pure di imporre uno stile di civiltà che gli altri non accettano.

Non ho la sensazione che sia familiare al linguaggio quotidiano delle comunità cristiane oggi la gioia per una sapienza divina che è origine, ragione, della

libertà di essere diversi. Con la connessa necessità di educarci a gustare questa sapiente volontà divina così come ci viene raccontata dalla diversità di religione, di colore, di sesso, di razza e lingua.

La custodia della diversità poi, oltre le persone, pretende uno sguardo che abbracci tutto il creato, come ricorda «Laudato si'» al n. 34:

Ogni anno scompaiono migliaia di specie vegetali e animali che non potremo più conoscere, che i nostri figli non potranno vedere, perse per sempre. La stragrande maggioranza si estingue per ragioni che hanno a che fare con qualche attività umana. Per causa nostra, migliaia di specie non daranno gloria a Dio con la loro esistenza né potranno comunicarci il proprio messaggio. Non ne abbiamo il diritto.

Va detto che l'argomento della libertà nella diversità è il sogno di ogni giovinezza, come coloro che hanno avuto la possibilità di confrontarsi per esempio con «il gabbiano Jonathan Livingston» e la libertà di essere diversi e combattere per i propri ideali.

Ed è vero d'altra parte che i geni ci fanno essere come siamo: statura eretta, occhi in posizione frontale e, non ultimo, un grande sviluppo della corteccia cerebrale; ma i pensieri, le emozioni, i comportamenti, gli atteggiamenti non dipendono solo dalle caratteristiche geneticamente determinate; siamo cioè in grado di non essere schiavi di ciò che la genetica ha stabilito per noi⁷³⁶.

Non da ultimo si può rimanere sorpresi nello *smart issue* (il problema intelligente del momento, un linguaggio che mi è assolutamente estraneo ...) di una rivista dedicata alla moda di leggere un testo come questo:

Il diverso fa paura. O pena. O rabbia. O fastidio. Perché ci destabilizza. Ci costringe a uscire dalle nostre cucce comode, dai pensieri prefabbricati, dalle immagini rassicuranti passate al photoshop. Il nero. Il giallo. Il rifugiato. Il gay. Il povero. Il ciccone. Il disabile. Il brutto. Lo sfigato. Buh! Tutto quello che non conosciamo, che è altro da noi, ci fa sentire in pericolo. È lo scarto delle nostre certezze, il cono d'ombra in cui non entriamo. Per questo passiamo la vita a omologarci. Gli stessi vestiti, le stesse facce coi nasi all'insù, gli stessi corpi atletici, le stesse opinioni. Essere uguali agli altri ci dà l'illusione di essere più forti, più giusti, migliori.⁷³⁷

Decisamente intrigante ed entusiasmante a un tempo, quindi, la scelta del buon Dio di farsi custode della diversità. Perché in questa sapienza è custodito il dono sorprendente che ognuno di noi è corpo di Cristo per sua parte (cf. 1Cor 12,27),

⁷³⁶ Questo argomento è trattato da M. LAMBERTO, *La libertà di essere diversi: Natura e cultura alla prova delle neuroscienze*, (Biblioteca paperbacks 64) Il Mulino, Bologna 2013.

⁷³⁷ Elle, di Maria Elena Viola del 20/06/2018

secondo l'energia propria di ogni membro; e dall'energia di ognuno ci è consentito di essere edificati nella carità (cf. Ef 4,16).

Un progetto audace, uno sguardo di una libertà incredibile su questo nostro mondo, un impegno e un dono di fronte al quale ci possiamo sentire impotenti, perché «se il Signore non custodisce la città, invano veglia il custode» (Sal 127,1); ma il seme di questo regno germoglia e cresce (cf Mc 4,26-29).

POSTFAZIONE

Interpretare il racconto di Babele come esemplare testimonianza della *hybris* umana e della conseguente punizione da parte di Dio è lettura riduttiva, e l'abitudine a un uso funzionale del racconto ha impoverito il nostro comprendere.

Va inoltre tenuto presente come il comando all'umanità di diffondersi sulla terra – in tutto Gen 1-11 – sia vissuto in modo ambiguo: diffondersi è il frutto della parola pronunciata da Dio sull'infermità della terra e genera il differenziarsi; e avvenendo secondo lingua famiglia e territorio – come uomo donna fratello – è esperienza conflittuale. Il progetto-creazione genera infatti una responsabilità che interpella il singolo, la coppia, la fraternità, la comunità tutta; confronto con ogni altra creatura e la conseguente esperienza del limite.

Alla fatica/paura della diversità l'umanità, in Gen 11,1-9, risponde con un progetto di unificazione, di uniformità; ma Dio vi si oppone. Nell'analisi della breve narrazione emerge che alcune distrazioni accompagnano il lettore: al centro non c'è una torre, ma la costruzione di una città; in essa si lavora sì per una torre che tocchi il cielo, ma come torre panoramica dove si sale per potersi riconoscere tutti, per vedere in unità quanto si sta realizzando, per custodire il proprio nome; lì a Babele non si ha la pretesa di andare contro Dio; piuttosto lo si ignora,

I dati emersi ci invitano a interpretare l'agire degli uomini e il loro desiderio di lingua unica come un progetto politico – volentieri sperimentato dalle civiltà del tempo – e l'intervento di Dio a impedire una città dove si parla una lingua unica. Certamente la dispersione è una cacciata – come in Gen 3 – ma ad arrestare qualcosa di possibile, qualcosa che allo sguardo degli uomini è affascinante e allo sguardo di Dio distruttivo.

Infatti le «parole une» del giorno della partenza si sviluppano in un programma di nuova umanizzazione, per una nuova cultura in una nuova grande città (vv. 1-4). Finalmente strutture politiche religiose ed economiche che consentono all'umanità di darsi il nome che le spetta; di diventare un grande popolo che sperimenta e testimonia una autentica fraternità e comunione, oltre i pericoli – e la paura – della dispersione. E così mettere al cuore del progetto una torre diventa garanzia dell'elevatezza di ogni passo di ogni singolo abitante della città, e simbolo della

premura del potere politico e religioso del nome al quale ognuno dei cittadini appartiene. Ma è possibile che dal cuore di chi deve guardare a una torre per credere che vale la pena spendere una vita a impastare mattoni sorga una invocazione: «magari venga Qualcuno a disperderci!».

E Dio interviene (5-9); e lo fa affinché l'arroganza del potere onnipotente faccia naufragio, non per il collasso della città con la sua torre, ma per la forza unica e irripetibile della Parola.

Se all'inizio di questo lavoro si ricordava che il «Dio della Bibbia è il Dio creatore, che lungi dall'annullare le differenze, le rispetta e le valorizza», Gen 11,1-9 conferma la premura di Dio per la diversità. Se ci si è posti l'interrogativo, alla fine di Gen 1-11, se la gratuita pazienza di Dio fosse ormai esaurita nel ripudio dei popoli, possiamo invece affermare che gli uomini possono mettere Dio in un angolo, ma la dispersione non è un ripudio. Dio vede la verità autentica del cammino dell'umanità e se ne prende cura.

L'interpretazione nel passato soffermava lo sguardo in modo quasi esclusivo sui volti orgogliosi degli uomini; vale invece la pena volgere la nostra attenzione ad accogliere con gratitudine il vedere di Dio nella profondità della nostra vita.

In Gen 3 Dio non è intervenuto a impedire il peccato ma ha accettato la sfida di un confronto faccia a faccia con l'uomo, ha accettato una inimicizia nella quale anche Lui si mette in gioco. In Gen 11,1-9 interviene – apporto specifico a Gen 1-11 – non perché Lui tema di essere annullato o soppiantato dagli uomini. Dio teme che l'uomo soppianti l'uomo, e questo è terribilmente possibile; è il *principio* di un progetto che può ben riuscire, e Dio lo denuncia.

La diversità è responsabilità dell'uomo all'uomo. Su questo Dio non fa sconti; non per preservare il suo ruolo, ma la qualità dell'umanità. E il luogo dove sperimentare la ricchezza del dono di Dio che dà futuro e stabilità all'umanità non è una montagna, un albero, neppure una casa, una città, o un tempio. Babele racconta in modo raffinato che ciò che consente un percorso di salvezza è una parola pronunciata nella tua terra e che mette tutti in cammino. E la prima sarà proprio un «esci!» (Gen 12,1) dalla tua terra.

Da allora Israele ha cercato di custodire questo annuncio e questa esperienza; pertanto abbiamo dato uno sguardo ad alcuni passi biblici testimoni del desiderio e

dell'impegno del popolo di Dio ad essere custode geloso della responsabilità di fronte a ogni diversità. Dio non vuole un regno, un potere, a immagine e somiglianza degli altri imperi (1Re 12,24); preferisce una città che sia il luogo, la ragione, la sorgente di un incontrarsi nuovo, diverso (Sal 87). Nella città non si entra in relazione attraverso un'unica lingua, ma si esercita un ministero che dà dignità a ogni differenza, accolta come dono e non come contrarietà (At 6). Tutti siamo suoi popoli, e ogni esperienza di diversità diventa invito a fare nuova la mia responsabilità nell'accoglienza della città che scende da Dio (Ap 21).

Per educarci a questo noi guardiamo al Figlio. Egli ci conduce a imparare una nuova lingua, facendosi carne, a nostra immagine e somiglianza, fratello tra fratelli (Eb 2,17). È Parola non accolta nel nostro alloggio già all'inizio (Lc 2,6); spesso giudicata come presuntuosa da arrivare a chiedergli: "Chi credi di essere?" (Gv 8,53). Parola incompresa fin sulla croce: scendi! se le tue parole sono vere!! (cf. Mt 27,39ss). E dimentichiamo che pure per Lui la parola del Padre rimane altra, nel grido del "Dio mio" (Mt 27,46).

Una parola sempre altra che ha l'ardire di credere alle nostre povere parole perché possiamo farci un nome: "quando fu giorno, chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici, ai quali diede anche il nome di apostoli" (Lc 6,13).

Prendo a prestito un'immagine da un articolo di Marcello Mattè⁷³⁸ che riflette su 2Cor 4,7: siamo vasi di creta che custodiscono un tesoro, una manifestazione particolare dello Spirito donata a ciascuno, come Lui vuole (1Cor 12,7,11). Vasi che vorrebbero essere di ferro e tentano di esserlo, con tutti i rischi che comporta a confondere il vaso con il tesoro.

Ma chi rischia di più è il buon Dio, esposto fino allo sfinimento alla tentazione di cedere al *satana* che gli rinfaccia la fragilità e l'inaffidabilità delle sue creature. E ha ragione il *tentatore* perché può dire tranquillamente: "non vedi per chi stai dando la vita! Per chi la disprezza, la umilia!". Ma Dio rimane in viaggio con noi, creta con creta; e la sua Parola si confonde con le nostre, e le nostre confondono la sua. Ma Lui,, a prezzo della sua vita, continua voler credere a ogni gesto discreto del cammino degli uomini; anche a un solo bicchiere d'acqua che racconta il suo nome (Mc 9,41).

⁷³⁸ cf. MARCELLO MATTE', Un tesoro in vasi di creta, in *Presbyteri* 2 (2020)119.

*lode a Colui che ha preso un corpo accanto ai nostri corpi
ha svolto un lavoro tra i tanti nostri lavori
si è fatto compagno di viaggio di tanta gente diversa
e si è affidato a cuori imperfetti
ma appassionati, ognuno a suo modo
per raccontare parole che profumavano di regno dei cieli
con l'unica attenzione a fuggire se tutti avevano un'unica parola
farlo re
e una sola volta si è innalzato da terra per attirarci a lui
per farci dono di essere tutti figli
Lui tutto in tutti
nella libertà ⁷³⁹*

⁷³⁹ Cf. 2Cor 3,17-18; Col 3,11. «Con voi rendo grazie per la delicatezza del nostro Dio. Egli cerca di avvicinarsi ad ognuno nella modalità in cui può accoglierlo, e così nascono i più diversi titoli. Esprimono il desiderio del nostro Dio di essere vicino ad ogni cuore, perché la lingua dell'amore di Dio si pronuncia sempre *in dialetto*, non conosce altro modo». Papa Francesco durante la celebrazione mariana in Plaza de Armas a Trujillo, (Perù) sabato 20 gennaio 2018.

APPENDICE 1

Interpretazione giudaica di Gen 11,1 (c. 3 nota 274 p. 87)

L'interpretazione giudaica del versetto, si divide fin dall'inizio in almeno due direzioni. Una prima, interpreta in modo positivo e, come testimonia il Targum Jonathan, sostiene che l'unica lingua era quella del santuario, quella mediante la quale il mondo fu creato in principio, cioè l'ebraico, la lingua santa: «Tutti gli abitanti della terra parlavano una sola lingua e le stesse parole, *e avevano tutti la stessa idea di innalzarsi per mezzo della lingua sacra, che parlavano e per mezzo della quale il mondo era stato creato*» (la parte in corsivo riprende un'espressione del Targum Neofiti e idee sviluppate dal Midrash, cf. D. BANON, *La lettura infinita. Il Midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, 89). Una seconda corrente invece interpreta in modo negativo l'affermazione e vede nell'unicità delle lingua e delle stesse parole un grande male. Il Targum frammentario di Gen 11,1 afferma: «Tutta la terra aveva un'unica lingua; *con un disegno unico si alzarono per ribellarsi*» (Tg Ps Jo a «parole» aggiunge «e un solo parere»). Così commenta anche Rashi: «Gli uomini erano animati da uno stesso disegno. Dicevano: “Dio non ha nessun diritto di riservare per sé le regioni celesti. Saliamo al cielo e facciamogli guerra”. Altra interpretazione, giocando tra i termini *'ahadim* stesse e *yahid* unico: parole contrarie a Colui che è l'Unico nel mondo» (sempre in Genesi Rabbah XXXVIII 6; cf. anche RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, 79).

Altre immagini interessanti: Yerushalmi Meghillah suggerisce che gli uomini parlavano tutti settanta lingue e ognuno comprendeva tutte le altre lingue; Ibn Ezra invece così commenta: «a quell'epoca, le parole di un saggio e le parole di uno stolto erano identiche, si utilizzava tutti le medesime parole ma senza alcun significato specifico». Bereshit Rabbah in XXXVIII,1 racconta che una volta ogni 1656 anni – periodo che va dalla creazione al diluvio – il firmamento crolla perché non credono che il diluvio sia venuto per punizione, «ma venite e facciamo dei sostegni, uno a settentrione, uno a mezzogiorno, uno a occidente, e questo che sta qui lo sostiene dall'oriente: la parola delle loro labbra». E tutta la terra aveva un medesimo linguaggio e usava le stesse parole. In XXXVIII,6 poi gioca trasformando *debarim* *'ehadim* le stesse parole, leggendo *debarim* *'ehodim*, parole rese inaccessibili. Dietro a molte traduzioni c'è il dibattito sulla superiorità della lingua ebraica rispetto a tutte le altre lingue, infatti una preghiera fatta in un non perfetto ebraico perde della sua efficacia (cf. trattato Shabbat 12)

Passando a lavori più recenti la traduzione della Bibbia Ebraica in lingua italiana a cura di Rav Dario Disegni (1960) rende così: «in tutta la terra si parlava una lingua unica e si usavano le stesse espressioni».

APPENDICE 2

Enmerkar e il signore di Aratta (c. 3 nota 302 pg. 95)

Il testo nella versione di KRAMER dice così:

“ci fu un tempo in cui non c’era il serpente,
non c’era lo scorpione
non c’era la iena, non c’era il leone,
non c’era fiera non c’era il lupo
non esisteva la paura e non esisteva il terrore
l’uomo non aveva rivali...

in quelle regioni le terre di Subaru e di Hamazi
il parlare all’unisono dei Sumeri,
la grande regione dei decreti della sovranità di Uri,
la terra che aveva tutto ciò che serviva la regione di Martu,
sicuro riparo l’universo intero,
il popolo all’unisono a Enlil,
in una stessa lingua....

Ada il signore, Ada il principe,
Ada il re, Ada il signore,
Ada il principe, Ada il re,
Ada il signore, Ada il principe, Ada il re.
Enki, il signore dell’abbondanza i cui comandi sono degni di fede
il signore della sapienza che comprende la terra
il sovrano degli dei
dotò di sapienza il signore di Eridu
mutò il discorso sulle loro bocche
portò contese in mezzo a loro
nel discorrere degli uomini
che fino a quel momento era stato unico”

BIBLIOGRAFIA

a. Fonti bibliche

ELLIGER K. – RUDOLPH W. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2001

AUCTORITATE ACADEMIAE SCIENTIARUM GOTTINGENSIS (ed.), *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931-

FISCHER B. ET ALII (ed.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007⁵.

BERETTA P. (a cura), *Genesi. Ebraico greco latino italiano*, (Bibbia Ebraica Interlineare 1), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006.

— *Cinque Meghillot. Rut Cantico Dei Cantici Qohelet Lamentazioni Ester*, (Bibbia ebraica interlineare 17-21) San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008.

BIBLIA HEBRAICA, ed. R. Kittel, textum masoreticum curavit P. Kahle, 1962

DIE LUTHER-BIBEL, edizione riveduta nel 1984

DISEGNI D. (a cura), *Bibbia Ebraica*, Giuntina, Firenze 1995.

ENGLISH STANDARD VERSION 2001, (2009 Oxford Apocrypha), (2017 Catholic edition)

HARL, M. (ed.), *Genèse*, (La Bible d'Alexandrie 1) Édition du Cerf, Paris 1986.

La Bibbia concordata, tradotta dai testi originali con introduzioni e note a cura della Società Biblica Italiana, Arnoldo Mondadori, Milano 1968

La Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Du Cerf, Paris 1973.

La Bibbia di Gerusalemme, edizione italiana a cura di un gruppo di biblisti italiani, Dehoniane, Bologna 2009.

La Sacra Bibbia, tradotta dai testi originali con note, a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma, Casa Editrice Adriano Salani, 1965.

La Sacra Bibbia, tradotta dai testi originali e commentata, 3 voll., a cura e sotto la direzione di mons. Salvatore Garofalo, Marietti, Casale Monferrato (TO) 1964.

La Sacra Bibbia, edizione ufficiale della Conferenza episcopale italiana, UELCI – Unione Editori e Librai Cattolici Italiani, Roma 1974.

La Sacra Bibbia, edizione ufficiale della Conferenza episcopale italiana, UELCI – Unione Editori e Librai Cattolici Italiani, Roma 2008.

LUCCA P. (a cura), *La Bibbia Dei Settanta. I. Pentateuco*, (Antico e Nuovo Testamento 14) Morcelliana, Brescia 2012.

Parola del Signore. La Bibbia, traduzione interconfessionale in lingua corrente, ElleDiCi – Alleanza Biblica Universale, Leumann (TO) – Roma 1985.

REGGI R. (a cura), *Pentateuco, traduzione interlineare in italiano*, Dehoniane, Bologna 2011.

—, *Re, Traduzione Interlineare Italiana*, Dehoniane, Bologna 2012.

SEPTUAGINTA: *Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 2006.

TOB *La Bibbia TOB. Nuova edizione CEI*, ElleDiCi, Leumann (TO) 2009.

WEIL G.E. (ed.), *Massorah Gedolah Iuxta Codicem Leningradensem B 19a*, Vol. I, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1971.

• **Apocrifi o Pseudoepigrafi**

CHARLESWORTH H. J. (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha*, vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, Doubleday & Company, Garden City (NY) 1983.

ERBETTA M. (a cura), *Frammenti di letteratura giudaica peritestamentaria. Giubileo 1-21; Oracoli Sibillini (prologo, libri I. III. IV. V; frammenti 1-3)*, edizione postuma a cura di G. Rizzi, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

MONACA M. (a cura), *Oracoli Sibillini*, (Testi Patristici 199) Città Nuova, Roma 2008.

b. Qumran

LA BIBLIOTECA DI QUMRAN, edizione bilingue dei manoscritti (trad. dal francese di IBBA G.) *1. TORAH. Genesi*, EDB, Bologna 2013.

c. Fonti ebraiche, giudaiche e rabbiniche

- **Targum**

GROSSFELD B. (ed.), *Targum Neofiti I. An exegetical commentary to Genesis; Including Full Rabbinic Parallels*, complete text edited by L.H. Schiffman, Sepher-Hermon Press, New York (NY) 2000.

- **Midrash e commentari**

BEREISHIS. *Genesis. A new Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, Vol I: *bereishis – noah*, Translation and commentary by Rabbi Meir Zlotowitz, Mesorah, New York 1977.

BEREISHIS. *Genesis. Introduction, Translation and Concise Commentary with Haftarahs*, Translated and annotated by Rabbi Meir Zlotowitz, The Family Chumash Mesorah, New York 1989.

BERESIT RABBÂ, *Commento alla Genesi*, a cura di Tommaso Federici, introduzione versione note di Alfredo Ravenna, (Classici delle Religioni) UTET, Torino 1978.

COHEN A., *Il Talmud*, traduzione di Alfredo Toaff, Laterza, Bari 1999.

MIDRACH RABBA: *Genèse Rabba*, Vol I, traduit de l'hébreu par B. Maruani et A. Cohen-Arazi, annoté et introduit par B. Maruani, (Les Dix Paroles) Verdier, Lagrasse 1987.

MIDRASH TANHUMA-YELAMMEDENU, *An English Translation of Genesis and Exodus from the Printed Version of Tanhuma-Yelammedenu with an Introduction, Notes, and Indexes*, by S.A. Berman, Ktav Hoboken, New Jersey 1996.

PIRQÉ RABBÀ DI RABBI ELIEZER, Introduction, translation, annotation and indices by G. Friedlander, Varda books 2008.

RASHI (RABBI SHLOMOH BEN YITZCHAK), *Commentary on the Torah*, vol I: *Bereishis–Genesis*, Mesorah, New York 1996.

RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, prefazione di P. De Benedetti, introduzione e traduzione di L. Cattani, Marietti 1820, Casale Monferrato (AL) 1985.

TOAFF A.S., *Pentateuco e Haftarat*, con traduzione italiana e note, testo ebraico a fronte, (Bibbia Ebraica 2) Giuntina, Firenze 1995.

- **Pseudo Filone e Filone**

PSEUDO FILONE, *Les Antiquités Bibliques*, Vol. I-II, introduction et texte critiques par D.J. Harrington, traduction par J. Cazeaux, (Sources Chretiennes 229-230) Cerf, Paris 1976.

FILONE, *De Confusione linguarum*, in *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del «Commentario allegorico alla Bibbia»*, a cura di R. Radice, (Il Pensiero Occidentale) Bompiani, Milano 2005.

- **Giuseppe Flavio**

GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, vol. I: *Libri 1–10*, a cura di L. Moraldi, (Classici delle Religioni – Sezione 2. La religione ebraica) Unione Tipografica – Editrice Torinese, Torino 1998,

.

d. Fonti del Vicino Oriente antico

TEXTE AUS DER UMWELT DES ALTEN TESTAMENTS, (Religiöse Texte), in Gemeinschaft mit R. Borger .. [Et Al.], herausgegeben von O. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1988.

ERCOLANI A. – XELLA P. (a cura), *La Sapienza Nel Vicino Oriente E Nel Mediterraneo. Antologia di testi*, Carrocci, Roma 2013.

KITCHEN A. K. – LAWRENCE J.N. P., *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East. Part 1: The Texts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012.

PRITCHARD J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, (3rd ed. with Supplement) Princeton University, Princeton NJ 1969.

e. Fonti patristiche

AGOSTINO A., *Genesi I. La Genesi difesa contro i manichei. Libro incompiuto su la Genesi*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum ecclesiasticorum Latinorum*, introduzioni generali di A. De Giovanni e A. Penna; introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzi, Opere esegetiche IX/I, (Nuova Biblioteca Agostiniana) Città Nuova, Roma 1988.

— *Genesi II. La Genesi alla lettera*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum ecclesiasticorum Latinorum*, introduzione, note e indici di L. Carrozzi, Opere esegetiche IX/II, (Nuova Biblioteca Agostiniana) Città Nuova, Roma 1989.

— *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e appendici di Luigi Alici, Rusconi, Milano 1984.

— *La città di Dio*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, introduzione e note di D. Gentili e A. Trapè, traduzione di Domenico Gentili, (Nuova Biblioteca Agostiniana) Città Nuova, Roma 1988.

ALBERTO MAGNO, *Postilla super Isaiam. Postillae super Ieremiam et Postillae super Ezechielem: fragmenta*, in H. OSTENDLER (ed.), *Opera Omnia* 19, Monasterii Westfalorum, Aschendorff 1952.

BEDAE VENERABILIS, *Hexameron*, III, PL 91, 009-190.

— *Quaestiones super Genesim* (Dubia et spuria circa Beda), PL 93, 233 - 364C

— *Super Acta Apostolorum Expositio*, PL 92, 937-996A

— *Liber Retractationis in Actus Apostolorum*, PL 92, 995-1032C

CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, PG 74, 9-756.

— *Dialoghi sulla santa e consustanziale Trinità*, PG 75, 657-1124.

CIRILLO DI GERUSALEMME, *XVII catechesi battesimali*, PG 33, 967-1012.

DIONIGI L'AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, IX, in P. SCAZZOSO – E. BELLINI (a cura), *Tutte le opere*, (Il pensiero Occidentale) Bompiani, Milano 2009.

— *Lettera IX*, PG 3, 1103-1018

- EFREM IL SIRO, *De Nativitate*, I, 46, CSCO 186, 6-187
- EUSEBII HIERONYMI, *Preparazione evangelica.2*, introduzione traduzione e note a cura di Franco Migliore, (Testi Patristici 225) Città Nuova, Roma 2012.
- *Commentarium in Jonam*, PL 25, 1117-1152.
- *Commentarium in Abacuc*, PL 25, 1273-1338.
- *Commentarium in Malachiam*, PL 25, 1541-1578
- FAUSTO DI RIEZ, *Lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1977.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sul vangelo di Matteo.2 (26-61)*, introduzione, traduzione e note a cura di S. Zincone, (Testi Patristici 171) Città Nuova, Roma 2003.
- *Daemones non gubernare mundum*, PG 49, 241-255.
- *De Sancta Pentecoste. Homilia II*, PG 50, 463-469
- *Omelia su Genesi XI*, PG 53, 273-282.
- *Homeliae in sancti evangelii Matteis*, PG 57, 375-474
- *In triduanam resurrectionem*, PG 50, 821-824
- GIROLAMO, *Commento a Isaia (1-4)*, a cura di R. Maisano, (Opere di Girolamo IV/1) Città Nuova, Roma 2013.
- *Commento a Zaccaria. Commento a Malachia*, introduzione, traduzione e note a cura di D. Ciarlo, (Testi Patristici 210) Città Nuova, Roma 2009.
- GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, introduzione traduzione e note a cura di G. Visonà, (Lecture cristiane del primo millennio) Paoline, Milano 1988.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, (Il Pensiero Occidentale) Bompiani, Milano 2000.
- *Poesie / 1*, introduzione a cura di Claudio Moreschini, (Testi Patristici 115) Città Nuova, Roma 1994.
- *Oratio 41*, PG 36, 427-452
- GREGORIO DI NISSA, *Adversus Eumonium*, PG 45, 237-1122.
- ILARIO DI POITIERS, *Tractatus in LIV Psalmum*, PL 9, 221-908

- IRENEO DI LIONE, *Contro le Eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini e G. Maschio, (Già e non ancora 320), Jaka Book, Milano 1997.
- IRÉNÉE DE LYON, *Demonstration de la prédication apostolique, introduction, traduction et note* par A. Rousseau, Du Cerf, Paris 1995.
- ORIGENE, *Contro Celso*, a cura di Aristide Corona, (Classici delle Religioni) UTET, Torino 1971.
- *In Genesim*, PG 12, 91-146.
- PIER CRISOLOGO, *Omellie per la vita quotidiana*, traduzione, introduzione e note a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1978.
- *Sermo XLIII. De orationi, jejuniis et elemosinis*, PL 52, 319-322
- PROCOPIO DI GAZA, *Commentarii in Genesim*, PG 87A 13-512
- PSEUDO-CLEMENTE *Ritrovamenti*, II, 39
- QUODVULTDEUS, *Promesse e predizioni di Dio*, Traduzione introduzione e note a cura di A.V. Nazzaro, Città Nuova, Roma 1989.
- SULPICIO SEVERO, *Cronache*, introduzione, traduzione e note a cura di L. Longobardo, (Collana Testi Patristici 204) Città Nuova, Roma 2008.
- ROMANO IL MELODE, *Kontakia/2*, traduzione e note di Ugo Trombi, Città Nuova, Roma 2007.
- RUFINO, *Commentarius in Symbolum Apostolorum*, PL 21, 336-386.
- RUPERTUS TUITIENSIS, *De Trinitate et operibus eius in libris XLII*, PL 167, 199-1827
- MAISANO R. (a cura), *Cantici di Romano il Melode/2*, (Classici) UTET, Torino 2002.
- TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolycum*, PG 6, 1023-1168
- TERTULLIANO, *Adversus Praxean*, PL 2, 153-196
- VITTORINO DI PETOVIO, *Scholia in Apocalypsin Beati Joannis*, PL 5, 317-344C

f. Fonti del Magistero

- CLEMENTE XIII, istr. *In dominico agro*, 14 giugno 1761, in *Enchiridium Encicliche* 1/640.

- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, doc. *L'église vit aujourd'hui*, 11-15 aprile 1988, in *Enchiridion Vaticanum* 11/549-550.
- COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESA, *Battesimo Eucaristia e Ministero*, Lima 1982, in *Enchiridion Oecumenicum* 1/3136.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, doc. *Il Cristianesimo e le religioni*, 30 settembre 1996, in *Enchiridion Vaticanum* 15/1046.
- CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, in *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1/1965), 1-69.
- ENCHIRIDION VATICANUM 9, *Documenti Ufficiali della Santa Sede dal 25.1.1983 al 14.12.1985*, Dehoniane, Bologna 1988.
- FRANCESCO, es. ap. *Evangelii gaudium*, 6 dicembre 2013, in *Acta Apostolicae Sedis* 12 (2013), 1021-1137.
- GIOVANNI PAOLO II, om. *Alle soglie del nuovo anno*, 8 dicembre 1982, in *Enchiridion Pace* 2/5298.
- es. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2 dicembre 1984, in *Enchiridion Vaticanum* 9/1109
- es. ap. *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, in *Enchiridion Vaticanum* 11/1628
- mess. *Il Tema*, 24 gennaio 2000, in *Enchiridion Vaticanum* 19/8
- lett. ap. *Tertio Millennio adveniente*, Paoline, Milano 1999
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993.
- PONTIFICIA COMMISSIONE «IUSTITIA ET PAX», doc. *I pregiudizi razziali*, 3 novembre 1988, in *Enchiridion Vaticanum* 11/1483
- PONTIFICIO CONSIGLIO CIRCA I MEZZI DELLA COMUNICAZIONE SOCIALE, istr. past. *Communio et progressio*, 23 maggio 1971, in *Enchiridion Vaticanum* 4/790
- PONTIFICIO CONSIGLIO SULLE COMUNICAZIONI SOCIALI, mess. *Great Good*, 4 giugno 2000, in *Enchiridion Vaticanum* 19/878
- Varietates Legitimae* (AAS 87[1995] 288-314)

Grammatiche - Dizionari

GESENIUS W. – KAUTZSCH E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, traduzione di A.E. Cowley, Oxford ²1910).

JOÜON P. – MURAOKA T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, (Subsidia biblica 27), Gregorian & Biblical Press, Roma ²2009.

GRANDE LESSICO DELL'ANTICO TESTAMENTO, (a cura di G.J. Botterwerk, H. Ringgren, H.-J. Fabry) Paideia Brescia 2000-2010.

THEOLOGISCHE HANDWÖRTERBUCH ZUM ATEN TESTAMENT, a cura di Jenni E. - , Westermann C., Zurich 1971

g. Studi

ABADIE P., *Insoliti eroi. Teologia e storia del libro dei Giudici*, Dehoniane, Bologna 2013.

ABELLA J., *Vangelo di Giovanni, Lettere e Apocalisse. Confessare e testimoniare la vita in un mondo ostile*, (Parola-Missione 5) Dehoniane, Bologna 2000.

ADANI I., *I secoli delle principesse di bellezza imparaggiabile*, Amsterdamo 1692

ALBERTZ R., *Israele in esilio. Storia e letteratura nel VI sec. a.C.*, (Introduzione allo studio della Bibbia supplementi 42) Paideia, Brescia 2009.

ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, (Biblioteca Biblica 1) Queriniana, Brescia 1989.

—, *Dizionario di ebraico biblico*, edizione italiana a cura di M. Zappella, consulenza scientifica di G.L. Prato, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013.

ALONSO SCHOEKEL L. – CARNITI C., *I Salmi*, vol. II, Borla, Roma 1993.

ALONSO SCHOEKEL L. – SICRE DIAZ J. L., *I profeti*, Borla, Roma 1984.

ALONSO SCHOEKEL L. – VILCHEZ LINDEZ J., *I Proverbi. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1988.

ALTER R., *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 1990.

— *Genesis. Translation and Commentary*, W.W. Norton, New York 1996.

- AMOS C., *The Book of Genesis*, (Epworth commentaries) Epworth Press, London 2004.
- ANDERSON B., *Babele: paradigma di unità e di pluralismo del genere umano*, «Concilium» 1/1977, 109-120.
- ANSALDI J., *Paternité de Dieu, liberation ou nevrose?*, «Etudes Theologiques et Religieuses» 55 (1980), 1-172.
- AUFRECHT E.W. – GAULEY W.S. – MIRAU A.N. (edd.), *Urbanism in Antiquity. From Mesopotamia to Crete*, (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series 244), Academic Press, Sheffield 1997.
- AUGRUSO S., *E tergerà ogni lacrima dai loro occhi. Dall'evasione all'esodo con la parola di Dio*, (ROTEM Ascolto orante della Parola di Dio 10) Messaggero, Padova 2007.
- AUTIERO A. (ed.), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche. Atti del convegno. Trento 26-28 maggio 2004*, (Centro per le scienze religiose in Trento. Nuova serie 12) Dehoniane, Bologna 2005.
- BALMARY M., *Il Sacrificio interdetto. Freud e la Bibbia*, Queriniana, Brescia 1991.
- BALTHASAR H.U von, *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea 162) Queriniana, Brescia 2013.
- *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaka Book, Milano 1974.
- BALZARETTI C., *I libri dei Re*, (Guide Spirituali all'Antico Testamento) Città Nuova, Roma 2002.
- BANON D., *La lettura infinita. Il Midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, (Di fronte e attraverso 845) Jaka Book, Milano 2009.
- BARBI A., *Atti degli Apostoli (cc. 1–14). Introduzione e commento*, (Dabar-Logos-Parola) Messaggero, Padova 2003.
- *Gerusalemme, Antiochia, Roma. Gli Atti degli Apostoli*, «Parola Spirito Vita» 50 (2/2004), 105-124.
- BARRETT K.C., *Atti degli Apostoli*, (Commentario Nuovo Testamento 5/1) Paideia, Brescia 2003.

- BARTH K., *Dogmatique. La doctrine de la Création. Le commandement de Dieu, le Créateur*, vol. III/4, Labor et Fides, Genève 1964.
- BARTHOLOMEW C.G., *Introducing Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2015.
- BARTOLI F., *Uscite, popolo mio, da Babilonia. Il vangelo dell'Apocalisse: resistenza e gioia*, Messaggero, Padova 2012.
- BARTOLINI E.L., *Dalla torre di Babele alla Pentecoste*, «Horeb» 5 (2/1996), 22-29.
- BAUMGART N.C., *Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29*, «Biblische Notizen München» 82 (1996), 27-58.
- BEAUCAMP E., *Dai Salmi al «Pater».* *Commento teologico-spirituale al Salterio*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991.
- BEAUCHAMP P., *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*, (Biblica 1) Glossa, Milano 2001.
- BEHLER G.-M., *Il gioco di Dio*, Ancora, Milano 1984.
- BELLIA GIUSEPPE, *Servi di Chi, Servi perché. Piccolo manuale della diaconia cristiana*, Rogate, Roma 2010.
- BENEVOLO L., *Storia della città*, Vol. I: *La città antica*, Laterza, Roma – Bari ²2006.
- BENDT A., *Wisdom of Ancient Sumer*, CDL Press, Bethesda (MD) 2005.
- BERLEJUNG A. – FREVEL C. (a cura), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, (Biblioteca Teologia Contemporanea 143) Queriniana, Brescia 2009.
- BERNER C., *The Egyptian Bondage and Solomon's Forced Labor. Literary Connections between Exodus 1–15 and 1Kings 1–12?*, in B.T. DOZEMAN – RÖMER T. – SCHMID K. (edd.), *Pentateuch, Hexateuch or Enneateuch: Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Society of biblical Literature, Atlanta (GA) 2001, 211-240.
- BIANCHI F., *Atti degli Apostoli*, (Nuovo Testamento commento esegetico-spirituale) Città Nuova, Roma 2003.

- BIGUZZI G., *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, (I Libri Biblici NT 20) Paoline, Milano 2005.
- *Witnessing Two by Two in the Acts of the Apostles*, «Biblica» 92 (2011), 1-20.
- BLENKINSOPP J., *Creazione de-creazione nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1-11*, Dehoniane, Bologna 2013.
- BODY-TAYLOR C., «*Reading between Lines*». *The Interlinear Paradigm for Interlinear Studies*, (Biblical Tools and Studies) Peeters Publishers, Leuven 2011.
- BOISMARD M.-É. – LAMOUILLE A., *Les Actes des deux Apôtres*, vol. I: *Introduction – Textes*, (Études Bibliques 12) J. Gabalda, Paris 1990.
- BOLOGNESI P. (a cura), *Dichiarazioni evangeliche 2. Il movimento evangelicale 1966-1996*, Dehoniane, Bologna 1997.
- BONDOLFI A. – MARIANI M. (a cura), *Dio uomini e città*, Dehoniane, Bologna 2015.
- BONORA A., *Il libro di Ester*, in A. BONORA ET ALII, *Libri Sapienziali e Altri Scritti*, (LOGOS. Corso di Studi biblici 4) ElleDiCi, Leumann (TO) 1997, 183-194.
- BORGES J. L., *Tutte le opere*, vol. I, a cura di Domenico Porzio, (I Meridiani) Mondadori, Milano 2002-2003.
- BORGONOVO G., *Lettura esegetica di Gen 1-11: tradizione, redazione, narrazione*, in S. LANZA (a cura), «*In Principio...*». *Origine e inizio dell'Universo. Atti del Convegno. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore 5-6 aprile 2011*, Vita e Pensiero, Milano 2012, 29-55.
- *La Tôrâ, ovvero il Pentateuco*, in ID. ET ALII (a cura), *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, (LOGOS. Corso di Studi biblici 2) ElleDiCi, Leumann (TO) 2012, 80-316.
- *L'inno del Creatore per la bellezza della creazione (Gn 1,1-2,4a)*, in ID. ET ALII (a cura), *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, (LOGOS. Corso di Studi biblici 2) ElleDiCi, Leumann (TO) 2012, 392-428.
- *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele (Gn 2,4b-3,24)*, in ID. ET ALII (a cura), *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, (LOGOS. Corso di Studi biblici 2) ElleDiCi, Leumann (TO) 2012, 429-466.

- BORING M. E., *Apocalisse*, (Strumenti 43 Commentari) Claudiana, Torino 2008.
- BORSATO B., *L'alterità come etica. Una lettura di Emmanuel Lévinas*, Dehoniane, Bologna 1995.
- BORST A., *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 Voll., Anton Hiesermann, Stuttgart 1957-1963.
- BOSCHI B.G., *Fondamenti biblici sulla dottrina del peccato originale*, in A. OLM (a cura), *Il peccato originale tra teologia e scienza*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008, 15-33.
- BOST H., *Babel. Du texte au symbole*, Labor et Fides, Genève 1985.
- BOTTINI G.C. – CASALINI N., *Informazione e ricostruzione in Atti degli Apostoli. Note di lettura*, (Liber annuus LII) Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem 2002.
- BOVATI P. – BASTA P., «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*». *Ermeneutica biblica*, (Lectio) S. Paolo, Gregorian & Biblical Press - San Paolo, Roma - Cinisello Balsamo (MI), Roma 2012.
- BOVATI P., *Parole di Libertà. Il messaggio biblico della salvezza*, Dehoniane, Bologna 2012.
- BROWN E.R. – MEIER P.J., *Antiochia e Roma. Chiese-madri della cattolicità antica*, (Orizzonti biblici) Cittadella, Assisi 1987.
- BRUCE F.F., *The Actes of the Apostels. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990.
- BRUEGGEMANN W., *Genesi*, (Strumenti) Claudiana, Torino 2002.
- *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002.
- BRUNI L., *Le imprese del patriarca. Mercato, denaro e relazioni umane nel libro della Genesi*, Dehoniane, Bologna 2015.
- BUBER M., *Immagini del bene e del male*, Gribaudi, Milano 2006.

- BUCCELLATI G., «Quando in alto i cieli...». *La spiritualità mesopotamica a confronto con quella biblica*, (Il paese delle quattro rive. Corpus Mesopotamico 4 – Di fronte e attraverso 1059) Jaka Book, Milano 2012.
- CAGNI L., *Profilo storico del Vicino Oriente Antico*, in R. FABRIS ET ALII, *Introduzione generale alla Bibbia*, (LOGOS. Corso di Studi biblici 1) ElleDiCi, Leumann (TO) 2006, 31-48.
- CALATI B., *Dalla S. Scrittura alla regola di san Benedetto*, in «Parola Spirito e Vita» 1(1980).
- CALVIN J., *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, vol. I: *Le livre de la Genèse*, Labor et Fides, Genève 1961.
- CALVINO I., *Romanzi e racconti*, vol. II, a cura di M. Barenghi e B. Falcetto, Mondadori, Milano 1992.
- CAPPELLETTO G., *Genesi (cc. 1–11). Introduzione e commento*, (Dabar – Logos – Parola) Messaggero, Padova 2000.
- CASALEGNO A. (a cura), *Tempo ed eternità. In colloquio con Ugo Vanni*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione san Luigi, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.
- CASSUTO U., *A Commentary on the Book of Genesis*, vol. II: *From Noah to Abraham*, Translated from the Hebrew by Israel Abrahams, Hebrew University, Jerusalem 1964.
- CASTEL F., «Dio disse...». *I primi undici capitoli della Genesi. Parola di Dio, miti dell'antico Oriente e tradizioni d'Israele*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987.
- CASTELLI M. ET ALII, *Dialoghi sulla Laicità. La profezia del popolo di Dio sul mondo*, Città Nuova, Roma 1986.
- CASTELLINO R.G. (a cura), *Testi sumerici e accadici*, (Classici delle Religioni) UTET, Torino 1977.
- CASTELLO G., *Genesi 1–11. Introduzione e commento alla storia biblica delle origini*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013.
- CRNTO ECUMENICO EUROPER PER LA PACE (a cura di), *Gerusalemme patria di tutti*, coll. Teologia viva, EDB Bologna 1995.

- CHOURAQUI A., *Entête (La Genèse)*, J.C. Lattès, Paris 1992.
- CIMOSA M., *Perché, Signore, mi nascondi il tuo volto? Commento esegetico-spirituale del Salmi (Salmi 50–100)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.
- COHN ESKENAZI T. – A.L. WEISS (edd.), *The Torah. A Women's Commentary*, URJ Press, New York 2008.
- CONGAR M.-J.Y., *Il mistero del tempio. L'economia della Presenza di Dio dalla Genesi all'Apocalisse*, (Le Idee e la Vita 9) Borla, Torino 1963.
- *Ministeri e comunione ecclesiale*, Dehoniane, Bologna 1973.
- CONTRERAS MOLINA F., *Nuova Gerusalemme, città aperta*, in *APOKALYPSIS: percorsi in onore di Ugo Vanni*, a cura di E. Bosetti e A. Colacrai, Cittadella, Assisi 2005.
- COOK S.L., *The Social Roots of Biblical Yahwism*, (Studies in Biblical Literature 8) Society of Biblical Literature, Atlanta 2004.
- CORSINI E., *Esiado e la Bibbia. Il Proemio della Teogonia. Il mito delle cinque razze*, «Ricerche storico-bibliche» 2 (2007), 7-31.
- COTTER W.D., *Genesis*, (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry) The Liturgical Press, Collegeville Minnesota 2003.
- CROATTO J.S., *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesi 4:1–12:9*, LUMEN, Buenos Aires 1997.
- *Schisme ou processus de libération? «L'envers de l'histoire» dans 1Rois 12*, in *Guide des nouvelles lectures de la Bible*, collection sous la direction de A.C. LACOCQUE Bayard, Paris 2005, 201-221.
- DANTE ALIGHIERI, *Opera Omnia*, vol. I: *De Vulgari Eloquentia*, a cura di G. Barbieri Squarotti – S. Cecchin – A. Jacomuzzi – M.G. Stassi, UTET, Torino 1983.
- DANTINNE É., *Création et séparation*, (Le Muséon 74) Peeters, Luovain 1961.
- DE BENEDETTI STOW S., *Dante e la mistica ebraica*, Giuntina, Firenze 2004.
- DEISSLER A., *I salmi. Esegesi e spiritualità*, Città Nuova, Roma ²1991.
- DE LUCA E., *Ora prima*, Qiqajon, Magnano (BL) 1997.

- DERRIDA J., *Des tours de Babel*, in ID., *Psyché. Invention de l'autre*, Tome I, Galilée, Paris 1987, 203-235. Trad. it. *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Vol. I, (Di fronte e attraverso 836) Jaka Book, Milano 2008, 225-263.
- DES ROCHETTES J., *Da Babele a Gerusalemme*, «Parola Spirito Vita» 15 (1/1987), 105-120.
- DIETLER M. – HAYDEN B. (edd.), *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Smithsonian Institution Press, Washington (DC) 2001.
- DIETRICH W., *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972.
- DIRE A., *Turmbau oder Sprachverwirrung? Von der Exegese zur Religionspädagogik*, in A. MICHEL – H.J. STIPP (hrsg.), *Gott. Mensch. Sprache. Schülerfestschrift für Walter Gross zum 60. Geburtstag*, (Arbeiten zu Test und Sprache im Alten Testament 68), EOS Verlag, St. Ottilien 2001.
- DOGLIO C., *Apocalisse. Introduzione traduzione e commento*, (NVB 56) San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.
- DOLCE R. – PELLITTERI A. (a cura), *Città nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo. Linee di storia e di simboli dall'antichità ad oggi*, Flaccovio, Palermo 2011.
- DOSTOEVSKIJ F., *I fratelli Karamazov*, traduzione di A. Vella, Einaudi, Torino 2005.
- , *I fratelli Karamazov*, traduzione italiana di A. Poliedro, Garzanti, Milano 1989,
- DOZEMAN B.TH. – SCHMID K. – SCHWARTZ J.B. (a cura), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, (Forschungen zum Alten Testament 78) Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- DOZZI D., *Genesi. Cantico della creazione, cantico della creatura*, (La Bibbia di San Francesco 1) Dehoniane, Bologna 2002.
- DUMAIS M., *Communauté et mission. Une lectures des Actes des Apôtres pour aujourd'hui*, Bellarmin, Paris 2000.
- DUNN D.G.J. *Gli albori del Cristianesimo* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 54) Paideia, Brescia 2012.

- DUPONT J., *Les ministères de l'Eglise naissante d'après les Actes des Apôtres*, in *Ministères et celebration de l'Eucharistie. Sacramentum 1* (Studia Anselmiana 61), Anselmiana, Roma 1970, 94-148.
- *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1975.
- *Teologia della chiesa negli Atti degli Apostoli*, (Studi Biblici 10) Dehoniane, Bologna 1984.
- *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985.
- DUPUY D.B., *Teologia dei ministeri ecclesiastici*, (Mysterium Salutis 8) Queriniana, Brescia 1977.
- ECO U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- EDENBURG C., *From Eden to Babylon. Reading Gen 2-4 as a Paradigmatic Narrative*, in *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, ed. by T.B. Dozeman, T. Römer, K. Schmid, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011.
- ELIADE M., *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1973.
- *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, (In fronte e attraverso 70) Jaka Book, Milano 1980.
- ERODOTO, *Le Storie*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, Vol. I-II, UTET, Torino 1996
- ESCRIBANO MARTIN F. — GALLEGLO LOPEZ A., *Babylon as a Great Urban Area of Religious Character*, ICAANE 7, London 2010, 109-112.
- ESLINGER L., *The Enigmatic Plural like «one of us» (Genesis I 26, III 22, and XI 7) in Hyperchronic Perspective*, «Vetus Testamentum» 56 (2/2006), 171-184.
- FERRARI A., *Dizionario di mitologia greca e latina*, UTET, Torino 2002.
- FESTORAZZI F., *La Bibbia e il problema delle origini*, (Esegesi Biblica 3) Paideia, Brescia 1966.
- FILIPPI A., *Il perenne ricominciare di Dio con l'uomo*, in «Parola Spirito e Vita» n. 66, 2/2012, 3-12

- FITZMYER A.J., *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003.
- FOKKELMAN J.P., *Genesis 11,1-9. The Tower of Babel*, in ID. *Narrative Art in Genesis, Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Van Gorcum, Assen – Amsterdam 1975, 11-45.
- FRITZ V., *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- FROLOV S., *Joshua's Double Demise (Josh. xxiv 28-31; Judg. ii 6-9: Making Sense of a Repetition)*, «Vetus Testamentum» 58 (2008), 315-323.
- FUSCO V., *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze del cristianesimo delle origini*, Dehoniane, Bologna 1995.
- GABURRO S., *L'ironia, «voce di sottile silenzio». Per una ermeneutica del linguaggio rivelativo*, San Paolo, Cinisello Balsamo Milano 2013.
- GAMBLE Y.H., *Libri e lettori nella chiesa antica. Storia dei primi testi cristiani*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 26) Paideia, Brescia 2006.
- GEFFRÉ C., *Professione teologo. Quale pensiero cristiano per il XXI secolo? A colloquio con Gwendoline Jarczyk*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.
- GERHARDS M., *Conditio humana. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Biespiel von Gen 2-3 und 11,1-9*, (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 137) Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2013.
- GERSTENBERGER S.E., *Teologie nell'Antico Testamento. Pluralità e sincretismo della fede veterotestamentaria*, (Introduzione allo Studio della Bibbia 25) Paideia, Brescia 2005.
- GERTZ J.C., *The Formation of the Primeval History*, in C.A. EVANS – D.L. PETERSEN – J.N. LOHR (edd.), *The Book of Genesis*, (Supplements to Vetus Testamentum 152) Brill, Leiden 2012.
- GIBERT P., *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, (Biblioteca Biblica 11) Queriniana, Brescia 1993.
- GISEL P., *Verité et Histoire*, in *Babel*, «Lumière et Vie» 281 (2009), pp. 5-17

- GIUNTOLI F., *Genesi 1–11. Introduzione, traduzione e commento*, (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 1/1) San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013.
- GOLDEMBERG I., *Il nome del padre*, Giuntina, Firenze 2003.
- GOLDSTEIN SEPINWALL A., *The Abbé Grégoire and the French Revolution. The Making of modern Universalism*, University of California Press, Berkeley - London 2005.
- GOODNICK WESTENHOLZ J. (ed.), *Royal Cities of the Biblical World*, Bible Lands Museum, Jerusalem 1996.
- GRASSO S., *Apocalisse*, (Commento esegetico e spirituale) Città Nuova, Roma 2011.
- GRELOT P., *Le origini dell'uomo. Genesi 1–11*, (Bibbia-Oggi strumenti per vivere la parola 20) Gribaudi, Torino 1981.
- GUNKEL H., *Genesis*, Mercer University Press, Macon (GA) 1997.
- GUTIERREZ G., *Dio o l'oro. Il cammino di liberazione di Bartolomé de Las Casas*, (Nuovi Saggi 55) Queriniana, Brescia 1991.
- HAMILTON P.V., *The Book of Genesis*, (The New International Commentary on the Old Testament) Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990.
- HAUSMANN J., *pārad*, in *GLAT VII*, 317-319.
- HAVEL V., *Il potere dei senza potere*, La Casa di Matriona - Itaca, Milano - Castel Bolognese 2013.
- HAYNES R.S., *Noah's Curse. The Biblical Justification of American Slavery*, (Religion in America Series) University Press, Oxford 2002.
- HEIL J.P., *The Leal Scenes in Luke Acts. An Audience-oriented Approach*, (Monograph series 52) Society of Biblical Literature, Atlanta 1999.
- HENGEL M., *Giudaismo ed Ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, (Biblioteca di Storia e Storiografia del tempi biblici 14) Paideia, Brescia 2001.
- HERTZBERG H.W., *Giosuè Giudici Rut*, (Antico Testamento 9) Paideia, Brescia 2001.
- HESS R.S. – TSUMURA D.T. (a cura), *I Studied Inscriptions from Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*,

- (Sources For Biblical And Theological Study 4) Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1994.
- HIEBERT T., *The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures*, «Journal of Biblical Literature» 126 (1/2007), 29-58.
- HOWARD-BROOK W. – GWYTHYR A., *L'impero svelato. Riscoprire la forza dell'Apocalisse per il nostro tempo*, EMI, Bologna 2001.
- von HUMBOLT W., *La diversità delle lingue*, traduzione e introduzione a cura di D. Di Cesare, premessa di T. De Mauro, Laterza, Roma ³2000.
- HUMPHREYS W.L., *The Character of God in the Book of Genesis. A narrative appraisal*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 2001.
- IBN EZRA, *Commentary on the Pentateuco. Genesis (Bereshit)*, Translated and annotated by H.N. Strickman & A.M. Silver, Menorah, New York 1988.
- ISTITUTO TEOLOGICO DI ASSISI, *Il nome di Dio*, (Convivium Assisiense) Cittadella, Assisi 2010.
- JACOB B., *The First Book of the Bible. Genesis*, KTAV, New York 1974. Or. ted.: *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Schocken, Berlin 1934.
- JAMIESON R., *Genesis-Deuteronomy. A Commentary Critical, Experimental and Practical on the Old and New Testamen*, Collins, London 1868.
- JOSSA G., *Gli ellenisti e i timorati di Dio*, «Ricerche storico-bibliche» 2 (2001), 103-122.
- KAFKA F., *Racconti*, a cura di Ervino Pocar, (Meridiani 34) Mondadori, Vicenza 1973.
- KAMINSKY J.S., *The Theology of Genesis*, in A.C. EVANS – N.J. LOHR – L. PETERSEN (a cura), *The Book of Genesis. Composition, Reception and Interpretation*, (Supplements to Vetus Testamentum 152) Brill, Leiden-Boston (MA) 2012, 633-656.
- KELLERMAN D., *migdāl*, in *GLAT IV*, 903-909.
- KILLEBREW A.E., *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300-1100 B.C.E.*,

- (Archaeology and Biblical Studies 9) Society of Biblical Literature, Atlanta 2005.
- KNOPPERS G. N., *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Salomon and the Dual Monarchies*, Vol. I: *The Reign of Salomon and the Rise of Jeroboam*, (Harvard Semitic Museum Monographs 52) Scholars, Atlanta (GA) 1993.
- *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Salomon and the Dual Monarchies*, Vol. II: *The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah*, (Harvard Semitic Museum Monographs 53) Scholars, Atlanta (GA) 1994.
- KOOLHAAS R., *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, Quodlibet, Macerata 2006.
- KRAMER S.N., «*The Babel of Tongues*». *A Sumerian Version*, «Journal of the American Oriental Society» 88 (1968), 108-111.
- KRONHOLM T., *qedem*, in *GLAT VII*, 818-824.
- LACK R., *Mia forza e mio canto è il Signore. I salmi e i cantici di lodi e vesperi*, (Parola e Liturgia 6) Paoline, Roma 1985.
- LACOCQUE A., *The Captivity of Innocence. Babel and the Jahwist*, Cascade Books, Eugene Oregon 2010.
- *Whatever Happened in the Valley of Shinar? A Reponse to Theodore Hiebert*, «Journal of Biblical Literature» 128 (1/2009), 29-41.
- LACOQUE A. – RICOEUR P., *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*. (Introduzione allo Studio della Bibbia Supplementi 9) Paideia, Brescia 2002.
- LAMBERTO M., *La libertà di essere diversi: Natura e cultura alla prova delle neuroscienze*, (Biblioteca paperbacks 64) Il Mulino, Bologna 2013.
- LANCELLOTTI, A. *I Salmi. Versione, introduzione e note*, (Nuovissima Versione della Bibbia dai testi originali 18) Paoline, Roma 1984.
- LANGVIN P.-E., *Les Actes des apôtres. Introduction générale, traduction et commentaire*, Media Paul, Montréal 2003.
- LEVI P., *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1947.

- LEVI DELLA TORRE S., *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, (Saggine 11) Donzelli, Roma 1995.
- *Gerusalemme: la città trovata, la città duale*, in CENTRO ECUMENICO EUROPEO PER LA PACE (a cura), *Gerusalemme patria di tutti*, Dehoniane, Bologna 1995, 99-114.
- LEVIN C., *Der Jahwist*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 157) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.
- LÉVINAS E., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, (Di fronte e attraverso 92) Jaka Book, Milano ²1990.
- *Umanesimo dell'altro uomo*, (Opuscola 86) Il Nuovo Melangolo, Recco (GE) 1998.
- LEVISON R.J. – POPE-LEVISON P. (edd.), *Return to Babel. Global Perspective on the Bible*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1999.
- LIFSCHITZ D., *È tempo di cantare. Il grande salterio*, Vol. II/A: *Salmi 51–100*, Dehoniane, Bologna 2001.
- LIMENTANI G., *Gli uomini del libro. Leggende ebraiche*, Adelphi, Milano 1975.
- LINCOLN U., *Die Theologie und das Hören*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014.
- LIVERANI M., *Immaginare Babele. Due secoli di studi sulla città orientale antica*, Laterza, Bari 2013.
- *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma Bari 2003.
- LOENING K. – ZENGER E., *In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione*, (Giornale di Teologia 321) Queriniana, Brescia 2006.
- LOEWENTHAL E., *Miti ebraici*, (Saggi) Einaudi, Torino 2016.
- LORENZIN T., *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*, (I Libri Biblici Primo testamento 14) Paoline, Milano 2000.
- LUEDEMANN G., *The Acts of the Apostles. What Really Happened in the Earliest Days of the Church*, Prometheus Books, Amherst (NY) 2005.
- LUND A. J., *The Influence of the Septuagint on the Peshitta: a Re-evaluation of Criteria in light of Comparative Study of the Version in Genesis and Psalm* 1996

- LUTHER M., *In Genesim enarrationes*, (WA 42) H. Böhlaus Nachf. – Akademische Druck- u. Verlag, Weimar – Graz 1964.
- LUZZATTO A. – NASON L., *In ascolto delle Scritture di Israele*, Dehoniane, Bologna 2012.
- MAGGI L., *Quando Dio si diverte. La Bibbia sotto le lenti dell'ironia*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008.
- MAGGIONI B., *Davanti a Dio. I salmi 76–150*, (Sestante 18) Vita e Pensiero, Milano 2002.
- MAIER Ch.M., *Buone e cattive spose nel libro di Ben Sira: una classificazione inoffensiva?*, in N. CALDUCH-BENAGES – Ch.M. MAIER (a cura), *Gli Scritti e altri Libri Sapientziali*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2014, 111-126.
- MANCINI R., *Per una politica umana*, in «Ore Undici» 10 (2016), 2-3
- MANENTI C., *Luoghi del sacro e spazi del vivere*, «Regno-Attualità» 6 (2010), 197-206.
- MANICARDI L., *Sion. La «Città di Dio» (Sal 87)*, «Parola Spirito Vita» 50 (2/2004), 83-102.
- MANN T., *Giuseppe e i suoi fratelli. Le storie di Giacobbe*, Mondadori, Milano 2006.
- MANNS F., *Saulo di Tarso. La chiamata all'universalità*, (Maranatha 1) Edizioni Terra Santa, Milano 2008.
- MARCHADOUR A., *Genesi. Commento teologico-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.
- MARGUERAT D., *Les Actes des Apôtres (1–12)*, (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série 5^a), Labor et Fides, Genève 2007.
- MARSHALL I.H. ET ALII (a cura), *Dizionario Biblico GBU*, edizione italiana a cura di R. Diprose, Edizioni GBU, Chieti - Roma 2008.
- MARTONE C. (a cura), *La Bibbia dei Settanta. III Libri Poetici*, (Antico e Nuovo Testamento 16) Morcelliana, Brescia 2013.
- MAYER G., *jārad*, in *GLAT III*, 1048-1052.
- MAYS L. J., *Salmi*, Claudiana, Torino 2010.
- MAZZI A., *Ascoltando il Mondo delle Emozioni*, in «Vita Pastorale» 7/2017, 63

- MAZZINGHI L., *Abitare la città. Uno sguardo biblico*, Qiqajon, Magnano (BL) 2015.
- *L'indagine e l'ascolto. Metodo e sguardo dei saggi di Israele*, Dehoniane, Bologna 2014.
- MCKEOWN J., *Genesis*, (The Two Horizons Old Testament Commentary) Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2008.
- MELLO A., «Ascolta Israele!». L'ascolto della Parola nel Deuteronomio, in «Parola Spirito e Vita» 1 (1980), 27-41.
- *La diaspora necessaria. Gen 10-11*, «Parola Spirito Vita» 26 (2/1992), 9-23.
- *I Salmi. Un libro per pregare*, Qiqajon, Magnano (BL) 2007.
- *Leggere e pregare i Salmi*, Qiqajon, Magnano (BL) 2008.
- MIERSE E.W., *Temples and Sanctuaries from the Early Iron Age Levant. Recovery after Collapse*, (History, Archaeology, and Culture of Levant 4) Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2012.
- MÍGUEZ-BONINO J., *Genesis 11:1-9. A Latin American Perspective*, in R.J. LEVISON – P. POPE-LEVISON (edd.), *Return to Babel. Global Perspective on the Bible*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1999, 13-16
- MILLER P.D., *Eridu, Dunnu and Babel. A Study in Comparative Mythology*, «Hebrew Annual Review» 9 (1985), 227-251.
- MILLS E.M., *Urban Imagination in Biblical Prophecy*, T&T Clark, New York - London 2012.
- MINISALE A., *La versione greca del Siracide*, (Analecta Biblica 133) Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995.
- MINKOWSKI H., *Aus dem Nebel der Vergangenheit steigt der Turm zu Babel. Bilder aus 1000 Jahren*, Berlin 1969.
- *Turris Babel. Mille anni di rappresentazioni*, «Rassegna, Problemi di architettura dell'ambiente» 5 (4/1983) n. 16, 8-90.
- MIRGUET F., *La representation du divin dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives*, (Vetus Testament Supplement 123) Brill, Leiden - Boston 2009.

- «*Raconter Dieu*» dans *le Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives*, «Revue Théologique de Louvain» 38 (4/2007), 488-517.
- MITTERMAYER C., *Enmerkara und der Herr von Arata. Einungleicher Wettstreit*, (Orbis Biblicus et Orientalis 239) Academic Press - Vandenhoech & Ruprecht, Fribourg - Goettingen 2009.
- MOGAVERO D., *Il diaconato nella chiesa, oggi: valore, funzione, prospettive*, in AA.VV. *Episcopato presbiterato diaconato. Teologia e diritto canonico* (a cura di Ernesto Cappellini), Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 324-385.
- MOYTER A., *Isaia. Introduzione e commentario*, GBU - Città Nuova, Roma 2002.
- NEHER A., *De l'hébreu au français. Manuel de l'Hebraïsant: la traduction*, Klincksieck, Paris 1969.
- *L'esilio della Parola, dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti 1820, Genova ²1997.
- NELSON R.D., *From Eden to Babel. An Adventure in Bible Study*, Chalice Press, St. Louis (MO) 2006.
- NERI U. (a cura), *Genesi*, (Biblia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande Tradizione) Gribaudi, Torino 1986.
- NIRENSTEIN F., *A Gerusalemme*, Rizzoli, Milano 2011.
- NOBILE M., *1-2 Re. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2010.
- O'COLLINS G., *Salvezza per tutti. Gli altri popoli di Dio*, (Giornale di Teologia 352) Queriniana, Brescia 2011.
- OEHLER M., *Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens*, «New Testament Studies» 51 (3/2005), 393-415.
- OLMI A. (a cura), *Il peccato originale tra teologia e scienza*, (Teologia 30) Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008.
- ORWELL G., *Romanzi*, vol. II, a cura di Franco Garnero, traduzione di G. Baldini, Mondadori, Milano 1994.
- PAGANINI S., *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2011.

- PANIKKAR R., *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1990.
- *Pluralismo e interculturalità*, (Culture e religioni in dialogo 6/1) Jaka Book, Milano 2009.
- PARROT A., *Babilonia e l'Antico Testamento*, Paoline, Roma 1973.
- PAPA FRANCESCO (Jorge Mario Bergoglio), *Dio nella città*, coll. I Papi Del Terzo Millennio, San Paolo, Milano 2013.
- PENNA R., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, (Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente 6) San Paolo, Cinisello Balsamo Milano 2001.
- PEPIN J., *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1987.
- PERANI M., *Il Canone delle Scritture ebraiche*, (LOGOS 1) Elledici, Leumann (TO) 2006, 473-485
- PETERSEN L.D., *The Genesis of Genesis*, in A. LEMAIRE (ed.), *Congress volume Ljubljana 2007*, (Supplements to Vetus Testamentum 133) Brill, Leiden - Boston 2010, 27-40.
- PETROSINO S., *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, Il nuovo Melangolo, Genova 2003.
- PETTINATO G., *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1992.
- *The Historical Inscriptions of Old Babylonian Period. Isin-Lrsa Dynisties. A Preliminary Catalogue*, Università degli Studi, Roma 2004.
- PIACENTINI B., *I Salmi. Preghiera e poesia*, (La Parola e la sua ricchezza 14) Paoline, Milano 2012.
- PIÉ-NINOT S., *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea 138) Queriniana, Brescia 2008.
- PINTO S., «Ascolta figlio». *Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*, (Studi Biblici) Città Nuova, Roma 2006.
- POFFET J.-M., *Tutti fanno in te la loro dimora*, «Communio» 219 (1/2009), 46- 54.

- PRATO G.L., *Identità e memoria nell'Israele Antico. Storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici*, Paideia, Brescia 2010.
- , *La «tavola dei popoli» (Gen 10) da testo delle origini a immagine normativa*, in ID., *Identità e memoria nell'Israele Antico*, Paideia Brescia 2010, 88-124.
- *La «Torre di Babele» e la comunicazione interrotta: pluralità di lingue o ambiguità nel linguaggio?*, in N. CIOLA – G. PULCINELLI, *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, (Supplementi alla Rivista Biblica 50) Dehoniane, Bologna 2008, 53-62.
- PULCINI E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, (Nuova Cultura 219) Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- VON RAD G., *Genesi. La storia delle origini*, Paideia, Brescia 1993.
- RAVASI G., *Il libro della Genesi (1-11)*, (Guide spirituali dell'Antico Testamento) Città Nuova, Roma 1990.
- *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Vol. II: 51–100, Dehoniane, Bologna 1983.
- RAWLINSON G., *History of Herodotus*, Sagwan Press, London 2018.
- REALE G. – BOS P.A., *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- REIMARUS H.S., *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, Bibliopolis, Napoli 1977.
- RENDTORFF R., *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. I: I testi canonici*, Claudiana, Torino 2001.
- RICOEUR P., *Storia e verità*, Marco Editore, Lungro di Cosenza (Cosenza) 1994.
- *Temps et Récit*, Vol. I.III, Editions du Seuil, Paris 1983; 1985.
- RINGGREN H., *pûš*, in *GLAT* VII, 95-97.
- , *Israele. I Padri, l'epoca dei Re, il Giudaismo*, (Storia delle Religioni 11) Jaka Book, Milano 1987.
- RINGGREN H. – KADDARI M.Z., *nāsa'*, in *GLAT* V, 912-913
- RINGGREN – REITERER F.V. – FABRY H.-J., *šēm*, in *GLAT* IX, 454-519.

- RINGGREN H. – SEYBOLD K. – FABRY H.J., *melek*, in *GLAT V*, 97-132.
- RIZZI G., *Giudici*, Paoline, Milano 2012.
- ROBINSON A.B. – WALL R.W., *Called to Be Church. The Book of Acts for a New Day*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2006.
- ROFÉ A., *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica. 2 Profeti, salmi e libri sapienziali* (Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi 49) Paideia, Brescia 2011.
- RÖMER TH., *Dal Deuteronomio ai libri dei Re. Introduzione storica, letteraria e sociologica*, Claudiana, Torino 2007.
- ROSE CHR. *Nochmals. Der Turmbau zu Babel*, «Vetus Testamentum» 54 (2/2004), 223-238.
- ROSS P.A., *Creation and blessing. A Guide to the Study and Exposition of Genesis*, Baker Books, Grand Rapids (MI) 1996.
- *The Dispersion of the Nations in Genesis 11:1-9*, «Bibliotheca Sacra» 138 (1981), 119-133.
- SACCHI A., *I libri storici. Israele racconta la sua storia*, Figlie di san Paolo, Milano 2000.
- (a cura), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. III, Paideia, Brescia 1999.
- SACKS J., «*The Dignity of Difference*». *How to Avoid the Clash of Civilisations*, in «Sacred Heart University Review» 25 (1/2009), 10-19.
- SAILHAMER H.J., *Genesis*, in F.E. GAEBELEIN – J.D. DOUGLAS (edd.) *The Expositor's Bible Commentary with the NIV of the Holy Bible*, Vol. II, Regency Library, Grand Rapids (MI) 1990.
- SALVARANI S., *Teologia per tempi incerti*, Laterza, Roma 2018, 15.
- SALAS A., *Los orígenes. Del Edén a Babel*, San Paolo, Madrid 1992.
- SAVASTA C., *Forme e Strutture in Genesi 1-11*, EDAS, Messina 1988.
- SCARPAT G., *Il libro della Sapienza. II*, Paideia, Brescia 1996.
- *La torre di Babele in Filone e nella Sapienza (Sap 10,5)*, «Rivista Biblica» 39 (1991), 167-173.

- SCHEFFCZYK L., *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, (Dogmatica cattolica III) Lateran University Press, Roma 2012.
- SCHENKER A., *Septante et Texte Massorétique dans l'Histoire la plus ancienne du Texte de 1Rois 2-14*, (Cahiers de la Revue Biblique 48), Gabalda, Paris 2000.
- SCHNEIDER T.J., *Sarah, Mother of Nations*, Continuum, New York - London 2004.
- SCHÜLE A., *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literatur- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11)*, (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments band 86) Theologischer Verlag, Zürich 2006.
- *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)*, (Züricher Bibelkommentare AT 1.1) Theologischer Verlag, Zürich 2009.
- SCHÜSSLER E. F., *Revelation: Vision of a Just World*, Minneapolis Augsburg 1991
- SEEBASS H., *Genesis. Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1996.
- SEQUERI P., *Senza volgersi indietro. Meditazioni per tempi forti*, (Sestante 15) Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Seventh Day Adventist Bible Commentary*, vol 1: Genesis to Deuteronomy, F. D. NICOL (ed.) Review and Herald Publ. Ass., 1953.
- SEYBOLD K., *Der Turmbau zu Babel. Zur Entstehung von Genesis XI,1-9*, «Vetus Testamentum» 26 (1976), 453-479.
- *Poetica degli scritti narrativi nell'Antico Testamento*, (Introduzione allo Studio della Bibbia suppl. 44) Paideia, Brescia 2010.
- *Poetica dei Salmi*, (Introduzione allo Studio della Bibbia suppl. 35) Paideia, Brescia 2007.
- SFORNO OVADYA BEN YAAQOV, *Commento alla Genesi*, a cura di R.M. Ravaglia, Valleripa, Cesena 2008.
- *Commentary on the Torah. Complete Volume*, translation and explanatory notes by Rabbi R. Pelcovitz, (The AerScroll Mesorah Series) Mesorah, Brooklyn (NY) 1987.
- SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria: un contributo all'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.

- SKA J.L., *Il cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, Dehoniane, Bologna 2013.
- *Il cantiere del Pentateuco. 2. Aspetti letterari e teologici*, Dehoniane, Bologna 2013.
- *Come leggere l'Antico Testamento?*, in ID., *Libro sigillato e libro aperto*, Dehoniane, Bologna 2005, 13-31.
- *Sacra Scrittura e Parola di Dio*, in ID., *Il Libro sigillato e il Libro aperto*, Dehoniane, Bologna 2005, 43-58.
- *Una città e una torre (Gen 11,1-9)*, in ID., *Il Libro sigillato e il Libro aperto*, Dehoniane, Bologna 2005, 255-277.
- *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Dehoniane, Bologna 2000.
- *Una goccia d'inchiostro. Finestre sul panorama biblico*, Dehoniane, Bologna 2008.
- *La benedizione di Babele*, in R. FABRIS ET ALII (a cura), *Bibbia, popoli e lingue*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 52-55
- *Le genealogie della Genesi e le risposte alle sfide della storia*, «Ricerche storico-bibliche» (1/2005), 89-111.
- SKINNER D.D.J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, (The International Critical Commentary) T&T Clark, Edimburgh ²1980.
- SODEN W. VON, *Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos*, in H.P. MULLER (ed.), *Bibel und Alter Orient*, (Altorientalische Beiträge zum Alten Testament 162) de Gruyter, Berlin – New York 1985, 134-147.
- , *The Ancient Orient. An Introduction to the Study of the Ancient Near East*, translated by D. Schley, Eerdemans, Grand Rapids (MI), 1994 [1985],
- SODEN W. VON – E. LIPÍŃSKI, 'am, in *GLAT VI*, 806-824.
- SOGGIN A.J., *Genesi 1–11*, (Commentario Storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento 1/I) Marietti 1820, Genova 1991.

- SONNET J.-P., *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, (Lectio) Gregorian & Biblical Press - San Paolo, Roma - Cinisello Balsamo (MI) 2011.
- SPEISER E.A., *Genesis. Introduction, Translation and Notes*, (Anchor Bible 1) Doubleday, Garden City (NY) 1964.
- SPREAFICO A., *Cieli e terra nuova: la creazione capolavoro imperfetto*, in S. LANZA (a cura), «*In principio...*». *Origine e inizio dell'universo. Atti del Convegno. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore 5-6 aprile 2011*, Vita e Pensiero, Milano 2012, 77-89.
- STANCARI P., *Carismi di fuoco e di rugiada. Lettura spirituale del libro dei Giudici*, Marietti 1820, Genova 2013.
- *Considerazioni sulla «Laicità» nell'ascolto della Parola di Dio*, in M. CASTELLI ET ALII, *Dialoghi sulla laicità*, Città Nuova, Roma 1986, 22-30.
- STEINER G., *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 2004.
- STRABONE, *L'Anatolia meridionale, Libro XIV della Geografia*, a cura di N. Biffi, Edipuglia, Santo Spirito - Bari 2009.
- SWEENEY M.A., *Reading the Hebrew Bible After the Shoah. Engaging Holocaust Theology*, Fortress Press, Minneapolis 2008.
- TAGLE L.A.G., *Gente di Pasqua, la comunità cristiana, profezia di speranza*, EMI, Bologna 2013.
- TAYLOR J., *Les Actes des Deux Apôtres. IV Commentaire historique (Act 1,1-8,14)*, (Études Bibliques 41) J. Gabalda, Paris 2000.
- TESTA E., *Genesi. Versione, introduzione e note*, (Nuovissima Versione della Bibbia dai testi originali 1) Paoline, Roma 1972.
- SAFFO, *Frammenti. Antologia di versi con introduzione, testi, traduzione e commento*, a cura di G. Tedeschi, EUT, Trieste 2015.
- TESTA E., *Genesi. Introduzione – storia primitiva*, in S. GAROFALO (a cura), *La Sacra Bibbia*, Marietti 1820, Torino 1969.
- *La fede della chiesa madre di Gerusalemme*, Dehoniane, Roma 1995.
- THOMPSON R.P., *Keeping the Church in its Place. The Church as Narrative Character in Acts*, Clark International, New York 2006.

- TODOROV TZV., *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Edition du Seuil, Paris 1982.
- TOEWS W.I., *Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam I*, (Monograph series 47) The Society of Biblical Literature, Atlanta 1993.
- TOWNER W.S., *Genesis*, (Westminster Bible Companion) Westminster John Knox, Louisville 2001.
- TREBOLLE BARRERA J.C., *Solomon y Jeroboan. Historia de la recensión y redacción de 1Reyes 2-12,14*, (Bibliotheca Salamanticensis. Dissertationes 3) Universidad Pontificia. Inst. Español Bibl. y Arqueológico, Salamanca 1980.
- *Il libro dei Salmi. Religione, potere e sapere*, (Orizzonti Biblici) Cittadella, Assisi 2003.
- TROIANI L., *Osservazioni sopra l'Apologia di Filone: gli Hypothesica*, «Athenaeum» 66 (1978) 179-190.
- *L'ellenismo nel pensiero giudaico di Filone*, «Ricerche storico-bibliche» 10 (1-2/1998), 68-80.
- *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo delle origini*, (Studi Biblici 123) Paideia, Brescia 1999.
- TURNER L.A., *Genesis (readings)*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.
- UEHLINGER CHR., *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauergeschichte (Gen 11,1-9)*, (Orbis Biblicus et Orientalis 101) Universitätsverlag, Freiburg 1990.
- UNGER E., *Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, De Gruyter, Berlin 1931.
- VAN DER KOOIJ A., *The City of Babel and Assyrian Imperialism. Genesis 11,1-9 Interpreted in the Light of Mesopotamian Sources*, in A. LEMAIRE (ed.) *Congress volume Leiden 2004*, (Supplements to Vetus Testamentum 109) Brill, Leiden 2006, 1-17.
- VAN DIJK J., *La confusion des langues. Note sur le lexique et la morphologie d'Enmerkar*, 147-155, in «Orientalia NS» (39/1970), 302-310.
- VAN DYKE PARUNAK H., *Translation Techniques in the Bible*, «Journal of Biblical Literature» 102 (1983), 523-548.

- VANNI U., *L'Apocalisse. Ermeneutica esegesi teologia*, (Supplementi alla Rivista Biblica 17), Dehoniane, Bologna 1988.
- VAN OORSCHOT J., *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redactionsgeschichtliche Untersuchung*, (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 206) De Gruyter, Berlin 1993.
- VAN WOLDE J.E., *Racconti dell'inizio. Genesi 1–11 e altri racconti della creazione*, (Biblioteca Biblica 24) Queriniana, Brescia 1999.
- *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11*, Brill, Leiden 1994.
- VIALLE C., *Une Analyse comparisée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux Récits d'une même Histoire*, (Bibliotheca Ephemerides Theologicae Lovanienses 233) Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2010.
- VICARI J., *La Torre di Babele*, Arkeios, Roma 2001.
- VIRGULIN S., *La madre dei viventi* (Gen 3,15.20), «Parola Spirito e Vita» 6 (2/1979), 11-24
- WALTKE B.K., *Genesis. A commentary*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 2001.
- WALTON H.J., *Genesis*, (The NIV Application Commentary. From Biblical Text ... to contemporary life) Zondervan, Grand Rapids (MI) 2001.
- WANDER B., *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora*, (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente) San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.
- WEBER PH., *L'église en ville*, «Revue Théologique de Louvain» 33 (4/2002), 521-545.
- WEISER A., *I Salmi. Parte seconda: Ps. 61–150*, traduzione ed edizione italiana a cura di T. Federici, (Antico Testamento 15) Paideia, Brescia 1984.
- WENHAM J.G., *Genesis*, (Word Biblical Commentary 1) Word Books, Waco (TX) 1987.
- WENIN A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I Gen 1,1-12,4*, Dehoniane, Bologna 2008.
- *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. IV Gen 37–50*, Dehoniane, Bologna 2007.
- , *Scacco al re. L'arte di raccontare la violenza nel libro dei Giudici*, Dehoniane, Bologna 2015.

- *L'uomo biblico*, (Lecture nel Primo Testamento) Dehoniane, Bologna 2005.
- WEST L.M., *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Clarendon press, Oxford 1999.
- WESTERMANN C., *Genesis. 1.Band Genesis 1–11*, (Biblicher Kommentar Altes Testamen I/1) Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974 ²1999.
- WIESEL E., *Il mendicante di Gerusalemme*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015.
- WILLIAMS R., *L'eredità della riforma*, «Regno Documenti» 5 (2014), 186-192
- WISEMAN J., *Babylon*, in G.W. BROMILEY ET ALII (EDD.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I, Eerdmans, Grand Rapid (MI) 1979, 385-391.
- WITTE M., *Die bibliche Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26* (Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 265) de Gruyter, Berlin-New York 1998.
- ZELINSKIJ V., *Il regno e il tormento della fede. Russia, ortodossia, riconciliazione*, Effatà, Cantalupa (TO) 2014.
- ZORREL F., *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, quod aliis collaborantibus edidit Franciscus Zorell, Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1984.

SITOGRAFIA

- DINI A., *Frammenti di Berosso (da Apollodoro e altri)*. <https://www.academia.edu/25823286/>
- Fratellanza umana per la Pace Mondiale e la convivenza comune*.
<http://w2.vatican.va/content/francesco/it/events/event.dir.html/content/vaticanevents/it/2019/2/4/fratellanza-umana.html>.
- PULVIRENTI E., «La Torre di Babele iconografia di un mito senza tempo».
<http://www.didatticarte.it/Blog/?p=3548>.
- SKA J.L., in www.biblico.it/Centenario/maggio_2010.html.
- www.intratext.com/IXT/ITA0410/_PAHTM

INDICE

ABBREVIAZIONI E SIGLE	3
INTRODUZIONE	5
CAPITOLO PRIMO. <i>Gen 11,1-9: il brano «letto»</i>	13
1. Gen 11,1-9 nei titoli di alcune edizioni moderne della Bibbia	14
2. L'interpretazione nel corso dei secoli	17
2.1. Letteratura giudaica intertestamentaria e peritestamentaria	17
2.2. Linee comuni nella recezione del racconto nei Padri della Chiesa	21
2.2.1. <i>La malvagità umana e l'intervento punitivo di Dio</i>	22
2.2.2. <i>Uno sguardo diverso sull'agire degli uomini</i>	28
2.2.3. <i>L'intervento preventivo di Dio</i>	29
2.2.4. <i>Lecture tipologica e allegorica</i>	30
a. In riferimento a Cristo	31
b. In riferimento alla Pentecoste	31
c. In riferimento al linguaggio nuovo dell'umanità nella Chiesa delle origini	33
2.2.5. <i>Conclusioni</i>	35
2.3. Qualche appunto dalla letteratura	37
2.3.1. <i>Uno sguardo a Dante</i>	37
2.3.2. <i>La prospettiva politica nel racconto di Babele</i>	38
2.3.3. <i>Lo strumento del progetto politico: il linguaggio</i>	41
2.3.4. <i>Conclusioni</i>	42
2.4. L'ipotesi di una lettura «positiva» di Gen 11,1-9	45
2.5. Il progetto politico di babilonia come simbolo	50
2.6. Babele in alcuni recenti documenti della chiesa cattolica	53
3. Conclusione	57
CAPITOLO SECONDO. <i>Tornando ad ascoltare il testo scritto</i>	59
1. Un testo nell'orizzonte dell'universalità	60
1.1. Altre ipotesi sulla conclusione della «storia delle origini»	63
a. Gen 12,1-4	63
b. Gen 9,29	64

1.2. Legami tra Gen 10 e 11,1-9	66
2. La suddivisione della storia delle origini: Gen 1,1–11,26	69
3. Il testo di Gen 11,1-9	71
4. La struttura di Gen 11,1-9	74
4.1. Indizi	75
4.2. Proposte di strutturazione della pericope	77
5. Una struttura bipartita	81
5.1. Riflessioni sulla dispersione?	82
 CAPITOLO TERZO. <i>Il progetto degli uomini (Gen 11,1-4)</i>	87
1. Annuncio del tema: un progetto unitario per l'umanità (v. 1)	87
1.1. Il sintagma <i>šāpāh 'eḥāt ûdebārîm 'ăḥādîm</i>	89
1.2. Possibile contesto mesopotamico del sintagma	93
1.3. Conclusioni	97
2. Il progetto degli uomini (vv. 2-4)	99
3. «Dove»: in movimento verso una meta (v. 2)	99
3.1. Partenza da un luogo	99
3.2. Arrivo in un luogo	103
3.3. Stabilizzazione	105
4. Concretizzazione del progetto degli uomini (vv. 3-4)	106
4.1. «Come»: gli strumenti per realizzare il progetto (v. 3)	107
4.2. «Cosa» fare e l'obiettivo da raggiungere (v. 4)	112
4.2.1. «Costruiamoci una città»	112
4.2.2. «Una torre»	115
4.2.3. «La sua cima sia nel cielo»	120
4.2.4. «E facciamoci un nome»	125
4.2.5. <i>Per non disperderci su tutta la terra</i>	130
5. Concludendo	134
 CAPITOLO QUARTO. <i>Il progetto di Dio (Gen 11,5-9)</i>	137
1. Lo sguardo di Dio sul progetto degli Uomini: <i>Yhwh vede</i> (v. 5)	137
2. La parola di Dio sul progetto degli uomini (vv. 6-7)	141
2.1. Il valore per Yhwh del progetto degli uomini (v. 6)	141

2.1.1. <i>Ecco, essi sono un unico popolo e hanno tutti un'unica lingua (v. 6a)</i>	143
2.1.2. <i>Questo è l'inizio della loro opera (v. 6b)</i>	146
2.1.3. <i>Ora ogni progetto può giungere a compimento (v. 6c)</i>	147
2.2. L'intervento di Yhwh sul popolo dalla lingua una (v. 7)	151
a. «Scendiamo dunque»	152
b. «Confondiamo là la loro lingua»	154
c. «Cosicché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro»	156
3. Compimento e memoria della parola di Dio (vv. 8-9)	159
3.1. La parola di Dio si compie (v. 8)	160
3.2. Fare memoria della Parola (v. 9)	163
a. «Per questo la si chiamò Babele»	164
b. «Il Signore confuse la lingua di tutta la terra»	167
c. «E di là il Signore li disperse su tutta la terra»	169
4. Una prima conclusione	170
 CAPITOLO QUINTO. <i>La bellezza della costruzione di Gen 11,1-9</i>	173
1. Sguardo d'insieme su Gen 11,1-9	174
1.1. Costruirsi come umanità a partire da unica lingua, uniche parole	174
1.2. Un'umanità per una città con la sua torre	176
1.3. Costruire una torre per non disorientarsi	177
1.4. Una costruzione per un nome inconfondibile	179
1.5. Dio svela le autentiche prospettive del progetto	180
1.6. Dio custode della possibilità della creazione	181
1.7. «Secondo la propria specie» non è facoltativo	183
1.8. Secondo la propria specie, a immagine di Dio	185
2. Apporto di Gen 11,1-9 nel contesto di Gen 1-11	185
2.1. Stretto è il legame tra Gen 3 e Gen 11	186
2.2. Il legame tra Gen 4 e Gen 11	188
2.3. Il legame tra Gen 11 e Gen 10: non semplicemente accostati	190
2.4. Un breve accenno ad Abramo	193
2.5. Un'immagine a concludere	196

CAPITOLO SESTO. <i>Dopo Babele. Insieme custodi della diversità</i>	199
1. Rispettare la diversità delle tue «Case»: 1Re 12,24	200
1.1. La fedeltà al dono esige la custodia della pluralità e della diversità	203
2. Una città custode dell'anagrafe della diversità: il Salmo 87	205
2.1. La città, le sue caratteristiche e i nomi in essa custoditi	206
2.2. La città dove si danza la sorgente	209
2.3. Farsi un nome a Gerusalemme	210
3. Un ministero a servizio della diversità: At 6,1-7	212
3.1. Il racconto di Atti 6,1-7	214
3.2. Ministri della diversità per custodire un'autentica gerarchia dei bisogni	219
4. Nella diversità per una nuova formula di alleanza: popoli al plurale nella sua città (Ap 21,2-6)	221
CONCLUSIONE	227
POSTFAZIONE	239
APPENDICE	243
BIBLIOGRAFIA	245
INDICE	279