

GEN 6,5-9,19: STRUTTURA E PRODUZIONE SIMBOLICA

SOMMARIO: 1. Premesse. — 2. La struttura letteraria di Gen 6,5-9,19. — 3. La struttura narrativa e la produzione simbolica. — 4. Conclusioni.

1. PREMESSE

1.1 Lo scopo del presente contributo è di mostrare un possibile itinerario ermeneutico a partire da una narrazione sufficientemente ampia e significativa, sia per l'attenzione riservata dalla critica letteraria, sia per i nuovi tentativi di lettura apparsi negli ultimi anni ⁽¹⁾.

(1) Per la bibliografia fino al 1970 rimandiamo a C. WESTERMANN, *Genesis*. I (BK, I/1; Neukirchen-Vluyn 1976²), 518-22.615. Dal 1970 gli studi generali o parziali sono andati moltiplicandosi.

I. Ricordiamo tra i commenti e gli studi generali su Gen 1-11: C. WESTERMANN, *Anfang und Ende in der Bibel* (Calwer Hefte, 100; Stuttgart 1969), tr. it.: *Principio e fine nella Bibbia* (Il Pellicano; Brescia 1973); D. ARENHÖVEL, *Ur-Geschichte. Genesis 1-11* (Stutt. Kleiner KommAT, 1; Stuttgart 1970), 1-84; A. TIETSCH, «Die Urgeschichte. Eine Einführung in die ersten Kapiteln der Genesis»: *ZeichZt* 24 (1970) 46-51; W. VOGELS, «L'universalisme de la préhistoire. Gn 1-11»: *EgT* 2 (1971) 5-34; G. AUZOU, *Au commencement Dieu créa le monde* (Lire la Bible; Paris 1973); R. DAVIDSON, *Gen 1-11* (CambrBibComm on the NEB; London/New York 1973); P. GRELOT, «Homme, qui es tu? Les onze premiers chapitres de la Genèse»: *CahEvng* 53, 4 (Paris 1973), tr. it.: *Le origini dell'uomo* (Gn 1-11) (Bibbia oggi, 20; Torino 1981); W.H. GISPEN, *Genesis I* (ComOT; Kampen 1974); O. LORETZ, *Creazione e mito. Uomo e mondo secondo i capitoli iniziali della Genesi* (Studi Biblici, 28; Brescia 1974); N. NEGRETTI-C. WESTERMANN-G. VON RAD, *Gli inizi della nostra storia. Il Genesi*, Torino 1974; J.J. SCULLION, «New Thinking in Creation and Sin in Genesis I-XI»: *AustrBR* 22 (1974) 1-10; SH. FUJITA, «Theology of Hope in Gen 1-11»: *BiTod* 80 (1975) 519-27; L. RUPPERT, *Das Buch Genesis 1,1-25,18* (GeistlSchriftl, 6,1; Düsseldorf 1975); A.H.J. GUNNEWEG, «Schuld ohne Vergebung»: *EvT* 36 (1976) 2-14; E. TESTA, *Genesi. Versione, introduzione, note* (NVersBib, 1; Roma 1976); E. HILL, «How Historical is Gen 1-11?»: *NBlackfr* 58 (1977) 400-407; J. MARBÖCK, «Orientierung zur Biblischen Urgeschichte»: *TPQ* 126 (1978) 3-14; P.D. MILLER, *Genesis 1-11. Studies in Structure and Theme* (JStOTSup, 8; Sheffield 1978); H. MÖLLER, *Der Anfang der Bibel*, Berlin 1978; L. RUPPERT, «"Urgeschichte" oder Urgeschehen? Zur Interpretation von Gen 1-11»: *MuTZ* 30 (1979) 19-32; J.C.L. GIBSON, *Genesis I (ch. 1-11)* (Daily Study Bible; Edinburgh/Philadelphia 1981); N.M. LOSS, «Storia delle origini: Gen I-XI»: R. FABBRI (ed.), *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, 161-182; R. OBERFORCHER, *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik* (InnTS, 8; Innsbruck 1981) (recensito ed apprezzato da A. BONORA, «Nuove prospettive per la critica della redazione»: *BibOr* 24, 1982, 181-86); E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wol-*

Gen 6,5-9,19 lascia intravedere all'interno della sua trama narrativa una silloge di almeno due tradizioni, identificate dalla critica come gli ap-

ken. *Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS, 112; Stuttgart 1983); M. CIMOSA, *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo* (LoB, 1.1; Brescia 1984); L. NEVEU, *Avant Abraham (Genèse I-XI)*, Paris 1984; I.M. KIKAWADA-A. QUINN, *Before Abraham Was: The Unity of Genesis 1-11*, Nashville 1985.

II. Sul racconto del diluvio, sempre da un punto prospettico generale, ricordiamo: J. BRIEND, «Le mythe du déluge»: *BTS* 131 (1971) 2-4; W. BRUEGGEMANN, «Kingship and Chaos. A Study in Tenth Century Theology»: *CBQ* 33 (1971) 317-32; 34 (1972) 19-38; W.M. CLARK, «The Flood and the Structure of the Pre-patriarchal History»: *ZAW* 83 (1971) 174-211; D.J.A. CLINES, «Noah's Flood, 1: The Theology of the Flood Narrative»: *Faith & Thought* 100,2 (1972s) 128-145; J. MALO, «Afirmaciones ligeras. Puntualización acerca del relato del diluvio»: *CuBib* 30 (1973) 243-45; H.H. COHEN, «Noah — The Second Adam»: *Id.*, *The Drunkenness of Noah*, Alabama 1974, 49-60 (con due altri contributi su Gen 6-9 nella stessa opera, ma meno interessanti); L. DEQUEKER, «Noah and Israel. The Everlasting Divine Covenant with Mankind»: *BibETL* 33 (1974) 115-29; D.L. PETERSEN, «The Yahwist on the Flood»: *VT* 26 (1976) 438-46; J.P. MOLINA, «Noé et le déluge. Gen 5,28-9,29»: *ETRel* 55 (1980) 256-64; V. FRITZ, «Solange die Erde steht — Vom Sinn der jahwistischen Fluterzählung in Gen 6-8»: *ZAW* 94 (1982) 599-614; C. SAPIRETTI, *Il diluvio* (Prisma, 42; Palermo 1982); S.E. LOEWENSTAMM, «Die Wasser der biblischen Sintflut. Ihr Hereinbrechen und ihr Verschwinden»: *VT* 34 (1984) 179-194; H.-P. MÜLLER, «Das Motiv Für die Sintflut. Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse»: *ZAW* 97 (1985) 295-316.

III. Studi a riguardo della struttura del racconto: S.E. McEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib, 50; Roma 1971); M. CASALIS, «The Dry and the Wet: A Semiological Analysis of Flood & Creation Myths»: *Semiotica* 17 (1976) 35-67; R.E. LONGACRE, «The Discourse Structure of the Flood Narrative»: *SBL Seminar Papers* (1976) 235-262; B.W. ANDERSON, «From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen 1-11»: *JBL* 97 (1978) 23-39; G.J. WENHAM, «The Coherence of the Flood Narrative»: *VT* 28 (1978) 336-348; G. PELLA, «Les doublets dans la Genèse: pour une nouvelle approche»: *Hokhma* 10 (1979) 37-63; L. NEVEU, *Entrelacs bibliques sur le Déluge. Recherches sur la structure littéraire de Gen 6,5-9,17*, Angers 1981; R. COUFFIGNAL, «La geste de Noé. Approches nouvelles de Genèse VI-IX»: *RThom* 85 (1985) 607-619 (cfr. A. BONORA, 1982, nella sez. seguente).

IV. Studi su punti particolari del racconto: A.N. BARNARD, «Was Noah a Righteous Man? Studies in Texts: Gen 6:8»: *TLond* 84 (1971) 311-314; W.M. CLARK, «The Righteousness of Noah»: *VT* 21 (1971) 261-280; G. MORAWE, «Erwägungen zu Gen 7,11 und 8,2. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des priesterschriftlichen Fluterberichtes»: *TVers* 3 (1971) 31-52; B. PORTEN-U. RAPPAPORT, «Poetic Structure in Gen 9,7»: *VT* 21 (1971) 363-369; J.S. KSELMAN, «A Note on Gen 7:11»: *CBQ* 35 (1973) 491-493; P.A. DE BOER, «Quelques remarques sur l'Arc dans la Nuée (Gen 9,8-17)»: *BibETL* 33 (1974) 105-114; B. DIEBNER-H. SCHULT, «Das Problem der Todesstrafe an Tier und Mensch in Gen 9,5-6»: *Diel-hBLAT* 6 (1974) 2-5; M.V. FOX, «The Sign of the Covenant. Circumcision in the Light of the Priestly 'ôt Etiologies»: *RB* 81 (1974) 557-596; E. KUTSCH, «Ich will euer Gott sein»: *berit in der Priesterschrift*: *ZTK* 71 (1974) 361-388; M. KESSLER, «Rhetorical Criticism of Gen 7»: *PittsbTMonSer* 1 (1974) 1-17; J.M. SASSON, «Word Play in Gen 6: 8-9»: *CBQ* 37 (1975) 165s; M. WEINFELD, «Gen 7:11; 8:1-2 Against the Background of the Ancient Near Eastern Tradition»: *WeltOr* 9 (1978) 242-248; W.J. DUMBRELL, «The Covenant with Noah»: *RefTR* 38 (1979) 1-9; N.P. LEMCHE, «The Chronology in the Story of the Flood»: *JStOT* 18 (1980) 52-62; A. SAVIV, «The Confirmation of Noah's Blessing. An Interpretation of Genesis 8:21-9:1»: *Dor* 9 (1980s) 144-147; L. KATZOFF, «ky ysrb h'dm r' mn'wryw (Gen 8,21)»: *Dor* 10 (1981s) 32-34; L. STACHOWIAK, «Der Sinn der sogenannten noachitischen Gebote (Genesis IX 1-7)»: J. EMERTON (ed.), *Congress Volume - Vienna 1980* (VTSup, 32; Leiden 1981) 395-404; S. ABIR, «Denn im Bilde Gottes machte er den Menschen» (Gen 9,6 P): *TGf* 72 (1982) 79-88; A. BONORA, «La promessa-impegno di Dio con il mondo (Gen 9,8-17). Proposta di struttura letteraria»: *TItSett* 7 (1982) 37-45; C. SAPIRETTI, «Qualche punto problematico nella narrazione del diluvio»: *Egitto e Vicino Oriente* 5 (1982) 59-61; A.M. WOLFF, «Zieh hinaus aus dem Kasten (Gen 8,15-22)»: *TK* 14 (1982) 5-14; L.M. BARRE, «The Poetic Structure of Genesis 9,5»: *ZAW* 96 (1984) 101-104; F.H. CRYER, «The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10-11 and the Chronology of the Flood (Gen 6-9)»: *Bib* 66

porti dello Jahvista (J), con uno stile letterario molto vivace e brillante, e della tradizione sacerdotale (P), con una narrazione più asettica e misurata ⁽²⁾.

A condurre la critica letteraria verso la distinzione delle due tradizioni hanno contribuito le «contraddizioni» e i «doppioni» presenti nella narrazione. Li ricordiamo brevemente, rimandando per ulteriori specificazioni alla fonte più accreditata ⁽³⁾. Tra le «contraddizioni» possiamo elencare: il nome divino (*yhwh* per J, *'ēlōhīm* per P), il numero degli animali introdotti nell'arca (7 coppie di ogni animale puro e una coppia di ogni animale impuro per J; una coppia per ogni specie in P), la presentazione del diluvio (pioggia torrenziale per 40 giorni in J; le sorgenti dell'abisso e le cateratte del cielo in P), il computo del tempo (solo cifre imprecise di 7 e 40 per J; datazioni precise per P). Tra le «ripetizioni» più evidenti ricordiamo: la decisione di annientamento (6,7.13), il travimento degli uomini (6,5.11s), il comando di entrare nell'arca (7,1ss; 6,16-21), l'entrata nell'arca (7,7.13), l'arrivo del diluvio (7,10.11), lo sterminio delle creature (7,21s.23), la fine del diluvio (8,2b-3a.3b-5), la promessa per il futuro (8,21b-22; 9,11).

(1985) 241-261; R. HINSCHBERGER, «Image et ressemblance dans la tradition sacerdotale. Gen 1,26-28; 5,1-3; 9,6b»: *RSR* 59 (1985) 185-199.

V. Per quanto riguarda i racconti mesopotamici, ricordiamo solo le opere che interessano più da vicino il confronto con il racconto biblico: E. VISCHER, «Gilgamesh and Genesis. The Flood Story in Context»: *CBQ* 32 (1970) 392-403; A.M.G. CAPOMACCHIA, «L'eroe del diluvio» nella tradizione mesopotamica. Contributo ad uno studio storico di un personaggio mitico»: *StStoRel* 1 (1971) 5-16; T. FRYMER-KENSKY, «The Atrahasis Epic and Its Significance for Our Understanding of Gen 1-9»: *BA* 40 (1977) 147-155; S.E. LOEWENSTAMM, *The Flood: Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures* (AOAT, 24; Kevelaer-Neukirchen 1980), 93-121; A.R. ODEN, «Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11»: *ZAW* 93 (1981) 197-216; I. RAPPAPORT, *Tablet XI of Gilgamesh Epic and the Biblical Flood Story. A Refutation of the Generally Held View that Genesis Chapters 6-9 Is Based Upon a Babylonian Prototype*, Givatayim 1981; ID., «The Flood Story in Bible and Cuneiform Literature. Tablet XI of Gilgamesh Epic Wrongly Interpreted»: *Dor* 12 (1983) 95-103 (cfr. V. FRITZ, 1982, nella seconda sezione di questa bibliografia).

VI. Per essere completi, dovremmo dare anche la ricca bibliografia circa gli aspetti geografici-archeologici del diluvio e le interpretazioni nelle tradizioni giudaica, cristiana e musulmana. Ci limitiamo alle opere più significative. Per l'aspetto geografico-archeologico: F.A. FILBY, *The Flood Reconsidered. A Review of the Evidences of Geology, Archeology, Ancient Literature and the Bible*, Glasgow/London 1970; D.W. PATTEN, «The Biblical Flood: A Geographical Perspective»: *BS* 128 (1971) 36-49; J.W. MONTGOMERY, *The Quest for Noah's Ark...*, New York 1974; e per tutto questo problema basti la risposta di W.H. STEBBING JR. «A Futile Quest: The Search for Noah's Ark»: *BibArchR* 2 (1976) 13-20; B.Z. LURIA, «"hhrym hgbwhym" šbšpwr hmbwl»: *BethM* 22 (1976s) 133-137. Per quanto riguarda la storia dell'esegesi, si veda anzitutto la «catena» aggiornata a cura di U. NERI, *Genesi* (Biblia AT, 1; Torino 1986). Ricordiamo poi tre contributi panoramici: E. TESTA, «La figura di Noè secondo i SS. Padri (contributo alla storia della esegesi)»: *SBFLA* 20 (1970) 138-165; R. STICHEL, *Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau. Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Überlieferungen in der ausserkanonischen und gnostischen Literatur und in Denkmälern der Kunst*, Göttingen 1979; J.P. LEWIS, «Noah and the Flood in Jewish, Christian and Muslim Tradition»: *BA* 47 (1984) 224-239.

(2) Non vogliamo prendere in considerazione da vicino il problema letterario del Pentateuco, per il quale rimandiamo alla bibliografia della nota 4. Constatiamo che le attribuzioni a J e P abbastanza unanimemente sono così distribuite, sulla scia di M. Noth: 6,5-8; 7,1-5.7-10.12.16b.17.22-23; 8,2b.3a.6-12.13b.20-22 allo Jahvista; 6,9-22; 7,6.11.13-16a.17a.18-21.24; 8,1-2a.3b.4-5.13a.14-19; 9,1-3.7-17 a P (9,4-6 viene attribuito ad una revisione di P).

(3) Si veda C. WESTERMANN, *Genesis...* 1976, 532-35.

Tuttavia «contraddizioni» o «ripetizioni», pur provenendo da due (o più?) tradizioni precedentemente indipendenti, pongono al lettore una domanda metodologicamente decisiva: nel tessuto (*textus*) della redazione finale hanno una loro funzione e una ragion d'essere, oppure vanno semplicemente considerate come il frutto di una redazione distratta o, quanto meno, affrettata?

Questa domanda costringe l'interprete a prendere come «testo» di partenza la redazione finale, non per negare la ricca e multiforme tradizione precedente, bensì per valorizzare il risultato unitario e narrativamente riuscito dell'ultimo estensore. In anni recenti, a partire da più punti di vista, è stata messa in discussione la rigidità delle conclusioni dell'ipotesi documentaria (4). In un certo senso essa è una «semplificazione» di un processo tradizionale molto più ricco e meno catalogabile. Per quanto riguarda il ciclo del diluvio, fondandosi sull'analisi sintattica, F.I. Andersen (5) afferma che la distinzione di J e P in Gen 6-9 conduce ad una spartizione di costruzioni grammaticali identiche, assegnate ora all'una ora all'altra tradizione. Ad es., Gen 7,6-17 è un'unica unità letteraria che fa uso del chiasmo e di ripetizioni «epiche»; e tuttavia, secondo l'ipotesi documentaria, i vv. 7-10.12.16b vengono assegnati a J ed il resto a P.

Giustamente si reagisce dunque contro un'ipotesi documentaria applicata in modo troppo ferreo e meccanicistico. D'altra parte, bisogna subito dire che la ricerca di una coerenza interna al racconto non significa il ritorno a posizioni pre-critiche, bensì alla presa di coscienza di una complessità maggiore del problema, che tuttavia non abroga il compito di dare «senso» all'unità testuale nella sua redazione definitiva. In questa linea, bisogna guardare con sospetto i tentativi simili a quelli di G.J. Wenham (6). Egli presenta tre ragioni per sostenere l'unità del racconto: la

(4) L'ipotesi documentaria ha subito forti scossoni in questi ultimi anni, dopo un assestamento che sembrava essere definitivo, soprattutto con le opere di van Seters, Rendtorff e H.H. Schmid. Rimandiamo alla bibliografia sul tema: R. RENDTORFF, «Der Jahwist als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik»: *VTSup* 28 (1975) 158-166; H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976; J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New-Haven-London 1975; R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW, 147; Berlin 1977); P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuchs* (BZAW, 148; Berlin 1977). La discussione suscitata da queste opere è stata vivacissima. Facilmente accessibili sono: F. SALVONI, «Le fonti del Pentateuco nelle recenti discussioni»: *RicBibRel* 14 (1979) 69-90; A. FANULI, «Le "tradizioni" nei libri storici dell'AT. Nuovi orientamenti»: R. FABRIS (ed.), *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, 13-40; E. CORTESE, «Il Pentateuco oggi: La teoria documentaria in crisi?»: *ScuolC* 111 (1983) 79-88. Una rassegna completa si può trovare in A.H.J. GUNNEWEG, «Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung»: *TR* 48 (1983) 227-253; 50 (1985) 107-131. Per un ultimo aggiornamento della discussione, si vedano: R. RENDTORFF, «The Future of Pentateuchal Criticism»: *Henoch* 6 (1984) 1-14; C.J. LABUSCHAGNE, «Neue Wege und Perspektiven in der Pentateuchforschung»: *VT* 36 (1986) 146-162.

(5) *The Sentence in Biblical Hebrew*, The Hague 1974, 119ss. 124ss., citato da WENHAM (1978), 336.

(6) G.J. WENHAM (1978) vuole dimostrare troppo nel suo contributo. Lo studio della struttura, in molte parti ben condotto, giunge a trovare però un'architettura simmetrica di ben 31 elementi (p. 338)! Utilizzeremo il suo studio in alcune parti della nostra analisi. D'altra parte è gratuito uniformare la cronologia, affermando che «l'autore di P, il redattore di Genesi e i traduttori delle antiche versioni compresero i 40 giorni entro i 150 giorni» (p. 344). Lasciando in ombra l'ipotesi documentaria, egli ne propone una «più semplice ed eco-

struttura, la coerenza della cronologia e il parallelo con i racconti mesopotamici. Ma l'unità del racconto non è argomento per negare l'ipotesi documentaria, bensì prova per valorizzare la redazione finale.

La prima parte del nostro contributo tenterà di offrire un'analisi di struttura di superficie che giustifichi la possibilità di leggere come unità testuale Gen 6,5-9,19.

1.2 Una seconda premessa concerne il genere letterario. La narrazione del diluvio si colloca entro la cornice di Gen 1-11 (7). Questa collocazione ci porta a parlare del diluvio come di «eziologia metastorica». Il confronto con i miti e le epopee dell'area mediorientale antica, nel nostro caso la tavola XI di Gilgameš e le tavole II-III di Atrahasis (8), ci testimonia un interesse molto spiccato per il problema del senso dell'esistenza umana nel mondo, nelle sue varie dimensioni, e insieme ci mostra che questa riflessione filosofica (o sapienziale) veniva condotta attraverso le narrazioni «mitiche» delle origini. Le stesse trame narrative venivano utilizzate in diversi contesti, con una finalizzazione tematica ed interpretativa declinabile secondo l'interesse del narratore. Esse diventavano «simboli in azione» o «miti» (9) che plasticamente esprimevano il problema in questione. Anche i racconti di Gen 1-11 si collocano in questa tradizione letteraria. Quando noi parliamo di «eziologia metastorica», intendiamo il modo di parlare della storia di sempre dell'uomo con i suoi eterni problemi, riportandola — come archetipo — alle origini. Quello che la filosofia post-platonica dice con la *meta*-fisica, il genere letterario eziologico lo dice con la *meta*-storia: non un pensiero storico, ma «una conoscenza storica valida ed efficace, raggiunta partendo dalla condizione presente» (10). L'elemento «storico» non andrebbe dunque ricercato nell'archetipo eziologico, che pure potrebbe derivare da un ricordo collettivo decifrabile solo parzial-

normica»: «è meglio pensare nei termini di una fonte epica che è stata rielaborata da un editore posteriore sacerdotale... Questo tipo di ipotesi spiegherebbe sia perché la narrazione del diluvio di Genesi abbia così tanti elementi narrativi in comune con quella mesopotamica, sia perché contenga moduli letterari e sintattici in comune con il resto di Genesi» (p. 348).

(7) Si veda la bibliografia della nota 1, prima sezione. In particolare: C. WESTERMANN (1976) con la discussione critica di L. RUPPERT (1979); R. OBERFORCHER (1981); E. ZENGER (1983), L. NEVEU (1984). Gen 1-11 presenta questa struttura d'insieme: *Premessa*: la «settimana» creazionale (1,1-2,4a P); *I. Le origini*: la prima umanità (formazione: 2,4b-25; potenzialità e fallimenti: 3,1-24; 4,1-16.17-26 J); quadro genealogico conclusivo (5,1-32 P); *II. Il Diluvio*: l'apice del male (6,1-4 J); distruzione della prima umanità e formazione della nuova (distruzione: 6,5-9,19 J+P; la nuova umanità 10,1-32 J+P; nuovi fallimenti 9,20-29; 11,1-9 J); secondo quadro genealogico conclusivo (11,10-11,32 J+P).

(8) Per il lettore di lingua italiana, i testi più accessibili sono: N.K. SANDAR (a cura di), *L'epopea di Gilgameš* (Piccola Biblioteca, 194; Milano 1986); per Atrahasis, alcune parti sono tradotte in L. CAGNI, «Il mito babilonese di Atrahasis. Mondo divino, creazione e destino dell'uomo, peccato e diluvio»: *RBib* 23 (1975) 225-59; per il testo completo si veda W.G. LAMBERT-A.R. MILLARD, *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969. Cfr. inoltre la bibliografia della nota 1, sezione quinta.

(9) Assumiamo «mito» nell'accezione della storia delle religioni, quale l'ha enucleata M. Eliade: il mito esprime plasticamente e drammaticamente ciò che la metafisica e la teologia definiscono dialetticamente. Cfr. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour - Archétypes et répétition*, Paris 1949; tr. it., Roma 1968; Id., *Mito e realtà*, Torino 1966, soprattutto le pp. 23-42; 123-144.

(10) K. Rahner, citato da M. CIMOSA (1984), 16.

mente, bensì nella «storia» vissuta dal narratore, il quale usa dell'archetipo per esprimere la sua *Weltanschauung*. Da questo punto di vista, per l'interpretazione della pagina biblica non ha molto senso andare alla ricerca dell'arca perduta o delle prove materiali del diluvio ⁽¹¹⁾. Il diluvio è l'esperienza della catastrofe che l'uomo sperimenta nella sua esistenza e di fronte alla quale sorge inderogabile il «perché». Per l'israelita, nelle varie epoche storiche, il diluvio diventa l'esodo, il terremoto, l'esilio..., fatti tutti che cercano una risposta di senso, «eziologicamente» rappresentabile sotto il simbolo del diluvio che la tradizione letteraria mediorientale gli offriva.

Si potrebbe anche parlare di visione teologica della storia costruita con linguaggio simbolico drammatizzato, attinto dal patrimonio culturale circostante e reinterpretato jahvisticamente. Risalendo verso l'origine del tempo, si rappresenta simbolicamente, e quindi universalmente, «la risalita fino al cuore dell'essere» ⁽¹²⁾.

Di qui deriva il compito della seconda parte del nostro studio, vale a dire la ricerca delle aperture simboliche che la struttura narrativa presenta come possibili; in altri termini, la ricerca di quelle tematiche ed interpretazioni del presente storico che hanno guidato la rilettura del «mito» diluviano.

2. La struttura letteraria di Gen 6,5-9,19

2.1 A dettare questa delimitazione del racconto è lo studio stesso della struttura. In un certo senso, questa dovrebbe essere la conclusione della prima parte dello studio. Posta all'inizio, ha il valore di un'ipotesi da dimostrare.

2.2 Gen 6,5-7 è la descrizione della situazione sulla terra (*b'rš*). Lo *yšr* dei pensieri del cuore umano diveniva di giorno in giorno sempre più malvagio (*r'*; v. 5b) e Jahweh si pente (*nḥm*) di aver fatto (*šh*) l'uomo, per cui decide nel suo cuore (*l lbw*) di sterminare (*mḥh*) tutti i viventi dalla faccia della terra (*m'l pny h'dmh*).

A questa situazione corrisponde la condizione finale, a diluvio avvenuto, in 8,21. Jahweh dice al suo cuore (*l lbw*) che non tornerà più ad annientare (*ql*) la terra (*'dmh*) a causa dell'uomo (*b'bwr h'dm*), perché lo *yšr* del suo cuore è malvagio (*r'*) fin dalla sua giovinezza, e non colpirà più (*nk*) i viventi come ha fatto (*šh*).

Più da vicino, la corrispondenza mostra un parallelismo voluto nelle due situazioni di partenza e di arrivo:

(11) Oltre al best-seller di W. Keller, sarebbero molti gli studi più o meno seri da citare al riguardo. Cfr. la nota 1, sezione sesta.

(12) P. GRELOT, *Le origini dell'uomo...*, 18.

	6,5-7		8,21
a.	wyr'		wyrḥ
b.	yhwḥ		yhwḥ
c.	'dm		... (cfr c')
d.	wkl yšr		yšr
c'.	lbw		lb (h'dm)
e.	rq r'		r'
f.	kl hywm		mn'ryw
g.	mḥh		lhkwṭ
h.	't h'dm...		't kl ḥy
i.	ky 'šytm		k'šr 'šyty

All'interno di 6,5-7 troviamo pure una struttura molto calibrata, che dà al passo un movimento «a triplice ondata»:

a.	wyr'	wynḥm	wy'mr
b.	yhwḥ	yhwḥ	yhwḥ
c.	ky	ky	
d.	h'dm	h'dm	h'dm
e.	b'rš	b'rš	(m'l pny h'dmh)
f.	lbw	'l lbw	

Questa triplice sequenza rimarca l'atteggiamento di Jahweh di fronte alla sua creazione, corrosa dalla malvagità dell'uomo, e prepara il lettore alla decisione drastica del v. 7 (13).

2.3 I vv. 6,8-10 restringono l'inquadratura alla cerchia di Noè. È evidente nel v. 9 l'inizio della storia secondo lo schema delle *tôḥdôt* P, ormai inglobato nell'insieme del racconto. I tre versetti, nella redazione, sono infatti montati in modo da ottenere un quadro organico a struttura simmetrica molto stringente:

a.	wnḥ
b.	ms' hn
c.	b'yyny yhwḥ
d.	'lh twldt nḥ
e.	nḥ 'yš šdyq
e'.	tmym hyh
d'.	bdrtyw
c'.	't h'lhym
b'.	hthlk
a'.	nḥ

Il v. 10 ha la notizia della nascita dei tre figli di Noè. La stessa notizia viene ripetuta in 9,18s, creando un'inclusione con questo inizio.

I vv. 11s allargano di nuovo l'obiettivo su tutta la terra che è corrotta (*šḥt*) davanti a Dio. La radice *šḥt*, ripetuta per 3x nel breve spazio dei due versetti, insieme alla quadruplica ripetizione di *rš*, dà una cupa tonalità a tutta l'introduzione.

(13) Per l'analisi di queste unità cfr. WENHAM (1978), 340ss.

Nell'insieme, l'introduzione di 6,5-12 presenta dunque in chiaroscuro Noè, il giusto, nella cornice della malvagità generalizzata:

A. vv. 5-7: la malvagità dell'uomo e il progetto di Jahweh

B. vv. 8-10: Noè e i suoi figli

A' vv. 11s: la corruzione della terra.

2.4 Col v. 13 Jahweh inizia a parlare, dando a Noè le istruzioni, che terminano al v. 21, siglate dalla formula di esecuzione (v. 22) ⁽¹⁴⁾. Questa parte svolge anche la funzione di raccordo tra quanto precede e la narrazione successiva. A proposito di quanto precede si possono rimarcare queste ripetizioni:

— *kl bsr*: 12b → 13a.17.19;

— *ky ml'h h'rš hms*: 11b → 13a;

— *šht*: 11s (3x) → 13b.17.

A proposito di quanto segue, vengono introdotti tre «attori» delle scene seguenti: *tbh* (ripetuto per 7x: 14ab. 15b. 16ab. 18b! 19a), *mbwl* (v. 17) e *bryt* (v. 18). Arca, diluvio e alleanza saranno infatti le colonne portanti di tutto il racconto.

Con più attenzione, si può scorgere l'abile costruzione dei vv. 13-22; le ripetizioni non sono soltanto l'eco della tradizione orale ⁽¹⁵⁾, troppo sbrigativo è considerarle frutto di due tradizioni diverse ⁽¹⁶⁾. Il testo finale plasma tutti gli elementi disponendoli ordinatamente attorno all'affermazione centrale che comprende l'annuncio del diluvio e la promessa di alleanza con Noè. Quasi un preludio o un'*ouverture* dei due temi sinfonici del racconto seguente.

All'ordine di costruire un'arca nel v. 14 (*šh lk*), corrisponde il comando circa il sostentamento per coloro che entreranno in essa nel v. 21 (*qh lk*). Le norme particolari riguardanti il progetto e le misure, bilanciano le istruzioni circa coloro che devono essere ammessi. In conclusione, avremmo:

- | | | |
|-----|------------|---|
| a. | v. 13aα | - Dio parla a Noè |
| b. | v. 13aβb | - proposito di Jahweh e causa |
| c. | vv. 14-16 | - ordine di costruzione dell'arca e misure |
| d. | v. 17 | - annuncio del diluvio e scopo |
| d'. | v. 18a | - annuncio della <i>b'rit</i> con Noè |
| c'. | vv. 18b-21 | - ordine circa l'entrata e il sostentamento |
| a'. | v. 22 | - esecuzione da parte di Noè |

(14) Lo schema narrativo «ordine-esecuzione» nella declamazione orale ha anzitutto il vantaggio di permettere una più facile «memorizzazione» dell'azione ed è una tecnica di «evidenziazione» dei passaggi più importanti del racconto stesso. Cfr. W. BAUMGARTNER, «Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil»: *Fs. H. Gunkel*, Göttingen 1923, 149 ss.

(15) Nei racconti orali la ripetizione ha essenzialmente funzione mnemotecnica. Vale quanto è detto nella nota precedente per lo schema «ordine-esecuzione».

(16) Cfr. WESTERMANN (1976), 560-570.

Il quadro introduttivo ci ha dunque annunciato le due sezioni che verranno sviluppate nel seguito del racconto: il diluvio e la *brīt*.

2.5 I cc. 7-8 sono lo sviluppo del primo tema. Già il tipo stesso di narrazione ci fa supporre che ci troveremo di fronte ad una struttura in qualche modo binaria: crescita e decrescita delle acque, entrata ed uscita dall'arca... Considerando il vocabolario, in prima approssimazione riusciamo a definire queste sequenze narrative:

- A. ordine/esecuzione per l'entrata: 7,1-16
- B. crescita delle acque e durata del diluvio: 7,17-24
- B'. fine del diluvio e decrescita delle acque: 8,1b-14
- A'. ordine/esecuzione per l'uscita: 8,15-19

Al centro di questo sviluppo starebbe l'affermazione che Dio si ricordò (*zkr*) di Noè (8,1a). Analizziamone i particolari.

A. ordine/esecuzione per l'entrata: 7,1-16

L'ordine è nel discorso di Jahweh dei vv. 1-4. Si compone di una catena di imperativo (*bō*: v. 1a) — motivazione (*ky*: v. 1b) — imperativo (*tiq-qah ḥkā*: v. 2a) — motivazione (*ky*: v. 4). Le due motivazioni riprendono il tema della giustizia di Noè (cfr. 6,9) e la decisione di sterminare gli esseri viventi (cfr. 6,7).

L'esecuzione abbraccia i vv. 5-16: dapprima indicata in modo sommario, poi descritta con tutti i particolari. Anche in questo caso balzano agli occhi alcune ripetizioni significative. L'età di Noè viene ricordata nei vv. 6.11; il verbo entrare (*bw*), l'elenco di quelli che entrano e il moto a luogo *l'htbh* appaiono nei vv. 7-9.13-16a (per la precisione *bw* viene utilizzato 2x nei vv. 7-9 e 4x nei vv. 13-16a; se uniamo il comando del v. 1 abbiamo un totale di sette ricorrenze); la formula *k'šr šwh 'lhym* appare nei vv. 9.16a. Vengono isolati i vv. 10-12: essi sono da considerarsi la «prolessi» narrativa del quadro successivo⁽¹⁷⁾. Per i vv. 5-16 avremmo dunque questa struttura:

- a. vv. 5-6: introduzione all'esecuzione + età di Noè
- b. vv. 7-9: entrata nell'arca
- c. vv. 10-12: prolessi narrativa + età di Noè
- b'. vv. 13-16a: entrata nell'arca
- a'. v. 16b: conclusione («Jahweh chiuse la porta dietro a lui»).

(17) Dal punto di vista della traduzione, si possono rendere in italiano con il condizionale passato, che funge da futuro nel passato. In questo modo i versetti verrebbero compresi immediatamente nel loro valore prolettico: «Dopo sette giorni, le acque del diluvio sarebbero state sopra la terra; nell'anno seicentesimo della vita di Noè, nel secondo mese, il diciassette del mese, proprio in quello stesso giorno si sarebbero aperte le sorgenti del grande abisso e le cateratte del cielo. La pioggia sarebbe caduta per quaranta giorni e quaranta notti» (7,10ss).

B. *crescita delle acque e durata del diluvio: 7,17-24*

Il tema di questa seconda scena è stato anticipato nei vv. 10-12. Più che di disordine o di inutile ridondanza, si tratta di un espediente narrativo avveduto, per creare dinamismo nel racconto.

Il vocabolario ci fa distinguere i vv. 17-20 da 21-23; il v. 24 si presenta come inclusione che riprende 17-20. Con un procedere a parallelismo quasi poetico i vv. 17-20 descrivono la crescita delle acque e l'innalzamento dell'arca. Sinonimi e ripetizioni creano letterariamente il senso di «potenza travolgente»:

v. 17 *wyrbw hymym*

wys'w 't-htbh

wtrm m'l h'rs

v. 18

wyrbw m'd 'l-h'rs

wygbrw hymym

wtlk htbh 'l-pny hymym

v. 19

whmym gbrw m'd m'd 'l-rs

wyksw kl-hhrym hgbhym...

v. 20

(hmš 'srh 'mh mlm'lh) gbrw hymym

wyksw hhrym

Nei vv. 21-23 il vocabolario diventa quello dello sterminio. Per due volte viene ripetuta la sequenza «azione di Dio - risultato»:

vv. 21s: *wygw' kl-bšr... ...kl 'sr nšmt-rwḥ ḥyym b'pyw...mtw*

v. 23a: *wymḥ 't-kl-hyqwm... ...wymḥw* ⁽¹⁸⁾.

La scena dello sterminio si conclude con il «resto» (*š'r*) dei salvati, Noè e quanti erano con lui nell'arca (v. 23b).

Il v. 24, a modo di inclusione, ritorna sul tema della crescita delle acque. Ai quaranta giorni del v. 17a, i.e. la durata del *mbwl*, corrispondono i centocinquanta giorni della permanenza delle acque ⁽¹⁹⁾.

B'. *decrescita delle acque e fine del diluvio: 8,1b-14*

Dopo la chiave di volta del racconto, il ricordo (*zkr*) di Dio in 8,1a, questa sezione si presenta antitetica a «B» (7,17-24). Pur essendone la controfase, essa riprende con alcuni agganci la sezione «A» (7,1-16) ⁽²⁰⁾.

(18) La forma *wymḥ* del v.23a va interpretata come imperf. *qal* apocopato da *mḥh*, con valore impersonale; cfr. WESTERMANN (1976), 528.

(19) 6 volte ricorre il termine *mym*, cui si deve aggiungere l'iniziale *mbwl*, nel breve spazio della sezione dei vv. 17-25. Di contro si deve notare la martellante presenza dei sintagmi *'l h'rs*, *m'l h'rs*, *'l-pny h'dmh* (9 volte). Per 3 volte è ripetuta la radice *gbr*, per 2 volte: *rbh*, *ksh*, *mḥh*. Da notare infine il parallelo creato dai due verbi di moto *rwm* e *hlk* in 17b e 18b.

(20) Dal punto di vista «quantitativo» la sezione «B'» è più vicina ad «A» che a «B»: ciò crea un bilanciamento asimmetrico della struttura. I legami più letterali sono: *m'ynl thwm* e *'rbt hšmym* (8,2 → 7,11); i «sette giorni» (8,10.12 → 7,4.10); l'età di Noè (8,13 → 7,6.11); la cronologia esatta (8,4s.14 → 7,11).

Anche la proporzione quantitativa la avvicina alla sezione «A». Tutto ciò ha lo scopo di bilanciare asimmetricamente la struttura, evitando la monotonia.

Il legame è tuttavia in primo luogo con 7,17-24:

8,1b	<i>wyškw hmym</i>	≠	7,17	<i>wyrbw hmym</i>
8,2	<i>wyšwbw hmym</i>	≠	7,18	<i>wygbw hmym</i>
8,3	dopo 150 giorni	≠	7,24	per 150 giorni
8,5a	<i>whmym hyw hlwk whswr</i>	≠	7,19	<i>whmym gbrw m'd m'd</i>
8,5b	<i>nr'w r'sy hhrym</i>	≠	7,19	<i>wykw kl hhrym</i>
8,12	<i>ky qlw hmym m'l h'rš</i>	≠	7,19	<i>whmym gbrw... 'l-h'rš</i>
8,14	<i>ybšh h'rš</i>	≠	7,17	<i>hmbwl... 'l-h'rš</i>
8,4	<i>wtnh htbh... 'l hry 'rrt</i>	≠	7,17	<i>wtrm (htbh) m'l h'rš</i>

Anche questa sezione possiede una struttura interna molto accurata, in cui le date e il numero dei giorni scandiscono il progressivo decrescere delle acque (vv. 3.4.5.6.10.12.13.14). Nei vv. 1b-5 la fine del diluvio, tratteggiata con elementi che rimandano a 7,10-12, viene precisata con due date della vita di Noè (vv. 4.5). Pure nei vv. 13-14 il ritiro definitivo delle acque viene precisato con una duplice data. I vv. 6-12 sono scanditi da numeri simbolici: «dopo quaranta giorni» (v. 6), «sette giorni» (v. 10), «sette giorni» (v. 12). Queste tre scene contengono in climax la «missione» (*š/h*) degli animali: corvo e colomba (vv. 6-9), colomba (vv. 10s.12). È il comportamento della colomba ad illustrare il ritiro progressivo delle acque:

- v. 9: tornò verso l'arca, Noè stese la mano e la portò dentro con lui;
- v. 11: tornò da Noè ed aveva nel becco un ramoscello verde di ulivo;
- v. 12: non tornò più da lui.

Le tre scene in climax non devono però cancellare la «prolessi» narrativa dei vv. 10-11: il ramoscello di ulivo dice già la nuova vita e non il semplice ritiro delle acque. Avremmo dunque anche al centro di questa sezione l'anticipo della narrazione successiva:

- a. vv. 1b-5: fine del diluvio
- b. vv. 6-9: dopo quaranta giorni la prima missione di corvo e colomba
- c. vv. 10-11: dopo sette giorni la seconda missione della colomba che riporta il ramoscello di ulivo
- b'. v. 12: dopo sette giorni la terza missione della colomba
- a'. vv. 13-14: prosciugamento completato.

A'. ordine/esecuzione per l'uscita: 8,15-19

Questa sezione sta in parallelo antitetico a 7,1-16, anche se per la brevità si rapporta a 7,17-24. Dopo la breve introduzione del v. 15, abbiamo un movimento binario: al comando di uscire dall'arca (*š' mn-htbh*) rivolto a Noè e familiari (*'th w'stk wbnky wšy-bnyk 'tk*) e di far uscire gli animali che erano con lui ⁽²¹⁾ (*kl-hhyh 'šr-'tk mkl-bšr b'wp wbbhnh wkl-hrms hrms 'l-h'rs*), corrisponde l'esecuzione espressa con parallelismo perfetto per i familiari (*wys'-nh wbnwy w'stw wšy-bnyw 'tw*) e quasi perfetto per gli animali ⁽²²⁾ (*kl-hhyh kl-hrms wkl-h'wp kl rwmš 'l-h'rs lmsphtyhm ys'w mn-htbh*). Nel mezzo di questo movimento, il v. 17 presenta l'accento al tema che sarà sviluppato nella parte successiva (9,1-17). Ancora una volta il redattore usa la tecnica della «prolessi» narrativa, proiettando in avanti la narrazione:

- a. v. 15: introduzione
- b. vv. 16-17a: ordine di uscire dall'arca
- c. v. 17b: preludio della benedizione (*šrs, prh, rbh*)
- b'. vv. 18-19: esecuzione dell'uscita

2.6 I vv. 8,20-22 sono una prima conclusione parziale del racconto. Abbiamo già ricordato l'inclusione di 8,21 con 6,5-7. Insieme al sacrificio offerto da Noè, che ha stretti legami con i racconti dell'area mesopotamica ⁽²³⁾, troviamo nel v. 22 l'«inno dell'eterno ritorno». Nella posizione attuale, è un ulteriore preludio alla *b'rit* del c. 9.

2.7 Il c. 9 era stato annunciato in 6,18; più immediatamente i suoi temi sono stati preparati in 8,17b.22. Nel suo insieme è pure essa una sequenza molto ben costruita. Abbiamo in 9,1-17 tre discorsi di Dio, cadenzati dalla ripetizione di *wy'mr* (vv. 1.8.12.17). Lasciando il v. 17 come conclusione di 12-16, o forse meglio come conclusione di tutt'e tre i discorsi, troviamo questa articolazione:

- A. benedizione di Dio e riconoscimento della sovranità di Dio da parte dell'uomo: vv. 1-7
- B. *b'rit* sancita con ogni essere vivente: vv. 8-11
- C. il segno della *b'rit*: vv. 12-17

A. 9,1-7. Un'inclusione inquadra il primo discorso di Dio, nel segno della benedizione (*brk*) rinnovata. Si confrontino i vv. 1s e 7:

(21) In 8,17 leggiamo il TM *hwš'* come l'imp. *hifil hōšē'*, lasciando cadere la proposta del *Qrē*; cfr. I.L. SEELIGMANN, «Indications of Editorial Alternation and Adaptation in the Massoretic Text and the Septuagint»: VT 11 (1961) 201.

(22) Invece del TM *kl-hrms wkl-h'wp kl rwmš 'l-h'rs*, in parallelo con il v. 1 e le altre «liste», con il supporto della LXX si potrebbe leggere *wkl-hbhmh wkl-h'wp wkl-hrms hrwmš 'l-h'rs*.

(23) Cfr. Atrahasis, III v 30-37: «Gli dèi annusarono la fragranza (del sacrificio), erano adunati come mosche sull'offerta. Dopo che ebbero mangiato l'offerta, Nintu si alzò per querelare tutti loro...».

vv. 1-2: *pʳû ûʳbû**širšû bā'āreš**ûmôra'ûkem wʰittkem...**bʳedkem nittānû*

}

v. 7: *pʳû ûʳbû**ûmil'û 'et-hā'āreš**ûʳdû* ⁽²⁴⁾.

Nella cornice di questa inclusione si colloca un «impegno» da parte dell'uomo; in qualche modo potrebbe essere chiamato «comandamento».

In primo luogo abbiamo un *comando positivo*, quale segno rinnovato della provvidente cura di Dio (v. 3). In seconda battuta, i vv. 4-5 sono una limitazione alla concessione precedente. Per 2x viene ripetuto l'avverbio *'ak*: nel v. 4 per introdurre un *comandamento apodittico* negativo («però non dovete mangiare la carne con la sua vita, cioè il suo sangue»), nel v. 5 per introdurre una *legge* sulla vita umana, di cui Dio solo è giudice (cfr. la triplice ripetizione del verbo *drš*). Da ultimo, il v. 6 completa il quadro con una *legge penale* seguita da motivazione (che rimanda a Gen 1,26s) ⁽²⁵⁾.

B. 9,8-11. La brevissima sezione è dedicata alla stipulazione dell'alleanza e all'impegno assunto dal contraente maggiore. Strutturalmente è composta da due sentenze parallele (cfr. la ripetizione: *w'ny hnny mqym 't-bryty 'tkm*, v. 9; *whqmtly 't-bryty 'tkm*, v. 11). La prima (vv. 9s) presenta i destinatari della *bʳit*: «voi e tutti i vostri discendenti, gli esseri viventi attorno a voi, uccelli, bestie selvatiche, animali domestici, quelli usciti con voi dall'arca e quelli che vivranno in futuro sulla terra». La seconda delle sentenze (v. 11) presenta l'impegno assunto dal contraente maggiore: «nessun essere vivente verrà più sterminato (*krt* ⁽²⁶⁾) dalle acque del diluvio; non ci sarà più diluvio per distruggere la terra».

C. 9,12-17. Il terzo discorso di Dio è dedicato al «segno» (*'wt*) della *bʳit*. Il sintagma *'wt hbryt* appare tre volte (12a.13b.17b). Se osserviamo attentamente le ripetizioni, ne deduciamo una struttura di superficie accurata, che dà ragione dell'apparente ripetitività della pericope. L'impegno (*bryt*) di Dio appare in cinque sentenze: quando non è in sintagma con *'wt*, è oggetto di *zkr* (vv. 15a.16b). La disposizione delle cinque ricorrenze pone al centro della costruzione il v. 15 (12a.13b.15a.16b.17a). La serie dei contraenti, sempre introdotti dalla preposizione *byn* viene pure ripetuta per 5x (12b.13b.15a.16b.17b), lasciando di nuovo al centro il v. 15. Elencando queste ripetizioni si possono cogliere ulteriori finezze nella disposizione:

(24) In parallelo con Gen 1,28 e per evitare la ripetizione troppo ravvicinata, è meglio leggere il TM *wrbw-bh* come *wrdw-bh*.

(25) Gen 9,6 è uno degli esempi più cristallini di costruzione simmetrica a 3+3 accenti: A. *špk/B. am/C. h'dm/C'. b'dm/B'. amw/A'. yšpk*. Le paronomasie tra *dm* e *'dm* e tra le due coniugazioni diverse di *špk* creano anche una rima indelebile per la memoria: *šōpēk dām hā'ādām bā'ādām dammō yiššāpēk*.

(26) C'è un sottile gioco verbale nel v. 11: lo stesso verbo *krt* usato per esprimere il contenuto della promessa è il verbo caratteristico della stipulazione del patto (*krt bryt*).

- v. 12: *byny wbynykm wbyn kl-npš hyh šr 'tkm*
 v. 13: *byny wbyn h'rš*
 v. 15: *byny wbynykm wbyn kl-npš hyh bkl-bšr*
 v. 16: *byn 'lhym wbyn kl-npš hyh bkl-bšr šr 'l-h'rš*
 v. 17: *byny wbyn kl-bšr šr 'l-h'rš.*

Il termine *qšt* (arcobaleno) appare 3x, più una quarta come pronome (13a.14b.16a.16b), bilanciando la sezione di nuovo attorno al v. 15. Il tema del ricordo dell'alleanza ricorre parallelamente nei vv. 15a e 16b, precisando che la chiave di volta della costruzione va cercata in 15b. Da ultimo, dobbiamo segnalare la ripetizione di *r'h* (vedere/apparire) nei vv. 14b.16b. Otterremmo dunque una struttura di superficie di questo tipo, nella cornice della evidente inclusione dei vv. 12.17:

- a. v. 12: *z't 'wt-hbryt šr-'ny ntn byn... ldr̄t 'wlm*
 b. v. 13: *'t-qšty ntty b'nn whyth l'wt bryt byn...*
 c. v. 14: *whyh b'nn 'nn 'l-h'rš wnr'th hqšt b'nn*
 d. v. 15a: *wzkrty 't-bryty šr byn...*
 e. v. 15b: *wl'-yhyh 'wd hmym lmbwl lšht kl-bšr*
 b'. v. 16a: *whyth hqšt b'nn*
 c'. v. 16bα: *wr'ytyh*
 d'. v. 16bβ: *lzk̄r bryt 'wlm byn...*
 a'. v. 17: *z't 'wt-hbryt šr hqmt̄y byn...*

Al centro di tutta la costruzione sta l'impegno di Dio già presentato nei vv. 8-11: «non più diluvio per distruggere i viventi».

2.8 Sintetizzando tutta la proposta avremmo per Gen 6,5-9,19 la seguente struttura di superficie (27):

(27) Ci sono almeno 17 *topoi* in comune fra Gen e i racconti mesopotamici. Sono stati elencati da WENHAM (1978), 346s: decisione divina di distruggere l'umanità, decisione di salvare dal diluvio l'eroe, comando di costruire l'arca, obbedienza dell'eroe, comando di entrare nell'arca, esecuzione dell'eroe, chiusura della porta, descrizione del diluvio, sterminio dei viventi, fine delle piogge, l'arca si posa sui monti, apertura della finestra, missione degli uccelli, uscita, sacrificio, gli dèi odorano il sacrificio, benedizione dell'eroe.

- A. Introduzione (6,5-12)
- B. Istruzioni di Dio (6,13-22)
 - nei vv. 17-18 la «prolessi» delle due sezioni seguenti

1^a sezione: il diluvio

- C. Ordine/esecuzione per l'entrata (7,1-16)
 - nei vv. 10-12 la «prolessi» di 7,17-24
- D. L'innalzamento delle acque (7,17-24)
- E. «Dio si ricordò di Noè...» (8,1a)
- D'. L'abbassamento delle acque (8,1b-14)
 - nei vv. 10-11 la «prolessi» di 8,15-19
- C'. Ordine/esecuzione per l'uscita (8,15-19)
 - nel v.17b la «prolessi» di 9,1ss.
- A'. Prima conclusione (8,20-22)

2^a sezione: la b'rit

- B'. L'impegno di Dio
 - nuova benedizione (9,1-7)
 - contenuto dell'impegno (9,8-11)
 - segno dell'impegno (9,12-17)
- A". Seconda conclusione (9,18-19).

Possiamo concludere che il redattore ha usato con fine abilità il materiale tradizionale che aveva a disposizione, costruendo un racconto a pannelli simmetrici con uno stilema particolare che abbiamo chiamato «prolessi narrativa»: il centro della pericope precedente diviene l'annuncio del tema della pericope successiva. Tutto questo non può essere frutto del caso. Ed è questa struttura unitaria a dare senso al testo nella stesura che noi possediamo.

3. *La struttura narrativa e la produzione simbolica*

La struttura letteraria ci si presenta come la porta d'ingresso e la chiave di decifrazione del «labirinto» del testo. A partire dai dati offerti dall'analisi di superficie, dobbiamo ora penetrare nella struttura narrativa e permettere ad essa di «produrre» aperture simboliche che da una parte mettano in evidenza il processo di «eziologia metastorica» soggiacente e generativo del racconto stesso, e dall'altra aprano i confini del testo fino a «comprendere» l'appropriazione dell'interprete.

Tenteremo di percorrere alcuni dei sentieri più fecondi ed illuminanti.

3.1 Prendiamo in considerazione anzitutto questa struttura narrativa: la presenza di giusti in una generazione malvagia (A) — intervento punitore di Dio (D) — «ricordo»⁽²⁸⁾ di Dio (E) — impegno di Dio (B'). Essa

(28) Per un'analisi del tema ed ulteriore bibliografia, cfr. W. SCHOTTRUFF, «zkr, gedenken»: *THAT*, I, 507-518.

richiama due altri interventi di Dio, narrati a partire dalla stessa struttura: la liberazione esodica e il ritorno dall'esilio.

Nel ciclo dell'esodo gli Israeliti si trovano oppressi dalla crudeltà degli Egiziani, dopo la morte di Giuseppe (Es 1,8-22); ma Jahweh si ricorda del suo popolo e non dimentica la promessa fatta ai padri (Es 2,4; 6,5); egli interviene con le «piaghe» (*nega'*) per spezzare l'ostinazione del faraone (Es 7-12), salvando in questo modo il suo popolo e sterminando l'oppressione per mezzo delle acque (Es 14,21b-22.26-29) ⁽²⁹⁾; e alla fine, lega a sé il suo popolo con una *b'rit* (Es 19-24).

Da questa analogia appare che l'autore, o gli autori, rileggono la tradizione del diluvio nell'ottica teologica della liberazione esodica. Il diluvio diventa simbolo capace di assumere in sé la riflessione sulla liberazione dalla schiavitù d'Egitto in vista del servizio dell'alleanza sinaitica. Proprio alla luce di questa analogia si può meglio comprendere la retroproiezione della *b'rit* a Noè nella prospettiva globale della storia sacerdotale ⁽³⁰⁾. Sappiamo infatti che la tradizione P non parla di una *b'rit* al Sinai, in polemica forse con la concezione dtr. Essa preferisce rileggere il diluvio e la figura di Abramo come due momenti in cui si è manifestata la *b'rit* di Dio, intesa quale impegno unilaterale e gratuito di Dio per tutta l'umanità e per la discendenza di Abramo.

Come nell'esodo il ricordo di Dio diventa azione che conduce alla liberazione del popolo d'Israele e distruzione dell'oppressore egiziano, così nel racconto del diluvio diventa liberazione di Noè e distruzione della malvagità umana. Quando dunque il *midraš* di Sap 19,1-9 presenta la liberazione esodica con le tinte di una nuova creazione, in cui le forze del caos sono guidate da Dio contro gli egiziani, si muove nella medesima linea simbolica: l'esodo diventa paradigma per rappresentare la «nuova creazione» del dopo-diluvio.

Per quanto riguarda l'intervento salvifico che pone fine alla catastrofe dell'esilio, prendiamo come testo di riferimento la profezia di Sofonia ⁽³¹⁾. La predicazione di Sofonia si apre con l'annuncio di un giudizio universale, in modo speciale contro Giuda, che culminerà nel «dies irae» (1,2-2,3). I primi versetti ricordano da vicino il proposito di Jahweh in Gen 6,5-12:

«Il Signore annunzia:
Sto per distruggere sulla faccia della terra

(29) Nella narrazione P dell'esodo sono le acque lo strumento con cui Dio sbaraglia l'esercito degli Egiziani: il ricordo di Dio è distruzione dell'esercito egiziano e liberazione del popolo eletto.

(30) Cfr. *infra*. Tra la lunga bibliografia disponibile, si possono consultare i due articoli di E. CORTESE, «Dimensioni letterarie e elementi strutturali di P² per una teologia del documento sacerdotale»: *RBib* 25 (1977) 114-41; «La teologia del documento sacerdotale»: *RBib* 26 (1978) 113-137.

(31) Cfr. L. PIROT-A. CLAMER, *Les petits prophètes* (BPC, VIII/1; Paris 1964); M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres...* (LD, 48; Paris 1968); G. RINALDI-F. LUCIANI, *I profeti minori. III* (La Sacra Bibbia; Torino 1969), 99-122; R. VUILLEUMIER-C.A. KELLER, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie* (CAT, XIb; Neuchâtel 1971); G. BERNINI, *Sofonia...* (Nuovissima versione della Bibbia, 31; Roma 1972); W. RUDOLPH, *Micha, Nahum, Habakuk, Zephania* (KAT, XIII/3; Gütersloh 1975); L. ALONSO SCHÖKEL-J.L. SICRE DIAZ, *I profeti*, Roma 1984, 1265-1287.

ogni essere vivente ('sp 'sp kl m'l pny h'dmh),
 Annienterò gli uomini e gli animali ('sp 'dm wbmhmh),
 gli uccelli e i pesci ('sp 'wp-hšmym wdgy hym),
 gli idoli e i loro adoratori;
 farò sparire l'uomo dalla faccia della terra» (whkrty 't-h'dm m'l pny h'dmh) (1,2-3).

All'intervento punitore del diluvio corrisponde in Sofonia il grande giorno del giudizio, con il suo terrificante simbolismo, su cui si basa la grande sequenza medioevale:

«Sarà un giorno di collera,
 un giorno di grande angoscia,
 un giorno di completa distruzione,
 un giorno di tenebre, di buio,
 un giorno nero e nuvoloso...» (1,15).

La seconda sezione del libro (2,4-3,8) presenta i capi di accusa in un movimento centripeto dai popoli circonvicini verso Gerusalemme, per culminare con la ripetizione dell'accusa formale in 3,8 e la sentenza definitiva:

«Allora aspettatemi:
 un giorno mi alzerò per accusarvi.
 Ho deciso di riunire le nazioni e i regni
 per riversare su di loro il fuoco della mia collera.
 Con la mia ira ardente brucerò tutta la terra.
 Lo dichiaro io, il Signore».

La terza sezione (3,9-20) ⁽³²⁾ guarda al giudizio già attuato e apre l'orizzonte della speranza, universale come universale era il castigo. Come dal diluvio, anche dal giudizio minacciato da Sofonia nascerà una nuova umanità, un «resto» fedele:

«Risparmierò in mezzo a te (whš'rti bqrbk)
 la gente umile e povera,
 che cercherà rifugio in me.
 Il resto del popolo d'Israele (š'ryt ysr'l)
 non commetterà più ingiustizie,
 non dirà più menzogne,
 non parlerà più per ingannare.
 Potrà mangiare e riposare
 senza che alcuno lo spaventi» (3,12s).

La gioia incontenibile, che dalla salvezza promessa proviene, è la risposta al «nuovo patto» in cui Jahweh solo è attore (3,14-17), è l'«arcobaleno» dell'illacerabile amore di Dio.

Liberazione esodica ed esperienza esilica diventano due referenti stori-

(32) Per i problemi di questa sezione, cfr. L. ALONSO SCHÖKEL-J.L. SICRE DIAZ, *I profeti...*, 1266ss. 1282-1287.

ci che alimentano e danno corpo all'antica epopea del diluvio. Il linguaggio del mito assume il valore di «eziologia», di paradigma normativo della storia (per questo preferiamo aggiungere la qualifica di «meta-storica»).

Ma in questo modo la struttura narrativa stessa del racconto esige di trovare nuovi eventi che verifichino la validità del paradigma eziologico. È legittimo ampliare il simbolo dell'eziologia fino a comprendere il «ricordo» decisivo di Dio per il «vero giusto», liberandolo dalla potenza della morte ed istituendo in lui il nuovo, definitivo e gratuito patto. In questa prospettiva ci è possibile rileggere l'interpretazione spirituale di Origene:

«Et sic per singulos habitationum gradus adscendentibus peruenitur ad ipsum Noe, qui interpretatur requies uel iustus, qui est Christus Iesus. Neque enim in illum Noe conuenit quod dicit Lamech pater eius: *Hic enim, inquit, requiem dabit nobis ab operibus et a tristitiis manuum nostrarum et a terra quam maledixit Dominus Deus*. Quomodo enim uerum erit quod ille Noe requiem dederit illi Lamech uel populo qui tunc habebatur in terris, uel quomodo tristitiis et labore cessatum est temporibus Noe uel quomodo ablatum est maledictum terrae, quod dederat Dominus, ubi potius et iracundia diuina maior ostenditur et refertur dicere Deus quia *Poenitet me quod feci hominem super terram*, et iterum dicit: *Deleam omnem carnem quae est super terram*, et super omnia summae offensae indicium interitus uiuentium datur?

Si uero respicias ad Dominum nostrum Iesum Christum, de quo dicitur: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*, et iterum de quo dicitur: *Factus pro nobis maledictum, ut nos de maledicto legis redimeret*, et iterum cum dicit: *Venite ad me qui laborati et onerati estis et ego reficiam uos et inuenietis requiem animabus uestris*, inuenies hunc esse qui uere requiem dedit hominibus et liberauit terram de maledicto quo maledixit ei Dominus Deus» ⁽³³⁾.

Accanto all'eziologia della salvezza esodica ed esilica, seguendo gli spunti di molti esegeti ⁽³⁴⁾, è facile accostare la struttura narrativa del diluvio alla «creazione».

3.2 È in particolare il materiale proveniente da P ad evidenziare il rapporto diluvio-creazione. Anzitutto, la situazione che precede il diluvio è l'antitesi perfetta al giudizio positivo con cui si chiudeva l'opera divina dei sei giorni:

Gen 1,31
wyr' 'lhym 't-kl-'šr 'šh
whnh-ṭwb m'd

≠ Gen 6,12
wyr' 'lhym 't-h'rš
whnh nšḥth.

Per questo il diluvio non può che essere descritto come anticreazione e ritorno al caos originario:

Gen 1,2
whšk 'l-pny thwm

≠ Gen 7,11b. 18
nbq'w kl-m'ynt thwm rbh
htbh 'l-pny hmym.

(33) ORIGENE, *Homélies sur la Genèse* (tr. L. Doutreleau) (SC, 7bis; Paris 1976), 92.

(34) Cfr. NEGRETTI-WESTERMANN-VONRAD (1974), 54-57; per uno sguardo alla tradizione, cfr. U NERI (1986), 108-151;

Una volta compiuta la distruzione, il ritorno alla normalità viene dipinto con le tinte di una nuova creazione. In questa luce vanno letti questi paralleli:

8,1b: <i>rwh 'l-h'rš</i>	1,2: <i>wrwh 'l'hym mrhpt 'l-pny hmym</i>
8,5: <i>nr'w r'sy hhrym</i>	1,9: <i>wtr'h hybšh.</i>
8,14: <i>ybšh h'rš</i>	

Sempre in quest'ottica bisogna leggere l'«inno dell'eterno ritorno» di 8,22 (J). Per l'autore biblico, come per tutto il mondo antico, i cicli stagionali non erano affatto un dato scontato, «scientifico»; essi erano piuttosto visti come il risultato di una lotta drammatica tra forze contrapposte⁽³⁵⁾. Il fatto che le stagioni e l'alternanza notte/giorno si susseguano con regolarità diventa per l'autore biblico *segno* della misericordia e grazia divina, che sole possono assicurare stabilità a questa creazione.

Il materiale proveniente da P legge tutto questo con la categoria di *b^e-rīt*⁽³⁶⁾; anzitutto ripetendo la benedizione di Gen 1:

9,1.7: *prw wrbw wml'w 't-h'rš* = 1,22
prw wrbw šršw b'rš wrdw (37) *bh* = 1,28;

in secondo luogo, insieme alla benedizione per l'uomo, ripetendo la concessione per provvedere al suo nutrimento:

9,2: *bkl 'šr trmš h'dmh wbkl-dgy hym* = 1,29: *hnh ntty lkm...*
bydkm ntnw
 9,3: *kl-rmš 'šr hw'-hy lkm yhyh l'klh* 1,29: *w't-kl-h's 'šr-bw pry*
kyrq 'šb ntty lkm 't-kl = *'š zr' zr' lkm yhyh*
l'khl
 1,30: *'t-kl-yrq 'šb l'klh.*

Il parallelo scandisce anche una progressione, esplicitamente ricordata in 9,3: mentre in Gen 1 si parlava di un nutrimento esclusivamente vegetale, ora si parla anche di un nutrimento animale. La progressione si deve interpretare nella linea di un'ulteriore responsabilità dell'uomo, quale risposta alla nuova concessione a lui offerta da Dio. Ad ogni nuova libertà si collega una nuova possibilità di rapportarsi a Dio o di rifiutarlo.

Un secondo dato strutturale che permette l'istituzione del rapporto diluvio/creazione proviene dalla attenta considerazione del calendario⁽³⁸⁾.

(35) Il mito ha la funzione principale di rendere intelligibile la realtà e l'ordine attuali. Bisognerebbe ricordare a questo punto i grandi cicli mitici e i rituali dell'area cananaica. Per il lettore di lingua italiana si rimanda a P. XELLA, *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona 1982; in particolare «Baal e Yam», «Baal e Mot».

(36) Cfr. *infra*, lo studio della *b^e-rīt* noaica.

(37) Cfr. nota 24.

(38) Dai numerosi studi sul calendario segnaliamo: A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (EB; Paris 1957); ID., «Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine»: *VT* 7 (1957) 35-61; A. MODA, «La date de la cène; sur la thèse de M.lle Annie Jaubert»: *Nikolaus* 3 (1975) 53-116, con un ricco status quaestionis; H. CAZELLES, «Sur les origines du calendrier des Jubilés»: *Bib* 43 (1962) 202-212; E. VOGT, «Note sur le calendrier du déluge»: *Bib* 43 (1962) 212-216; P. SACCHI, «Testi palestinesi anteriori al 200 a.C.»: *RBib* 34 (1986) 182-204, con ulteriore bibliografia. Cfr. anche WESTERMANN (1976), 580ss.

È noto che le due tradizioni J e P presentano due cronologie già a prima vista distinguibili. La tradizione J offre solo cifre «simboliche» di 40 e 7 (cfr. 7,4.10.12.17; 8,6.10.12). La tradizione P, invece, presenta un vero e proprio calendario del diluvio. Raccogliamo in un diagramma tutti i dati:

7,6	(il diluvio avviene nell'anno 600° della vita di Noè)
7,11	anno 600, 17.II (inizio del diluvio)
7,24	150 giorni (le acque restano sulla terra)
8,3	dopo 150 giorni (le acque calarono)
8,4	(anno 600) 17.VII (l'arca si posa sull'Ararat)
8,5	(anno 600) 1.X ⁽³⁹⁾ (apparvero le cime dei monti)
8,13	anno 601, 1.I (le acque sono prosciugate)
8,14	(anno 601) 27.II (tutta la terra fu asciutta)

Il significato da attribuire a queste date esplicite viene dalla considerazione del calendario di riferimento di P, il medesimo che viene «fondato» dalla settimana creazionale⁽⁴⁰⁾. Si tratta di un calendario giudaico antico, riscoperto sulla base del *Libro dei Giubilei*⁽⁴¹⁾ e sufficientemente conosciuto in ambito biblico per i risvolti che comporta circa la problematica della datazione dell'Ultima Cena⁽⁴²⁾. In *Giub* VI,32-38 troviamo questo comando dell'angelo a Mosè:

«E tu ordina ai figli di Israele che osservino gli anni secondo questo calcolo: 364 giorni formano un anno intero e che non alterino il (computo del) tempo dei suoi giorni e delle sue feste — poiché tutto capiterà, ad essi, secondo la loro testimonianza — e che non passino oltre il giorno (stabilito) e non violino la festa! E se trasgrediranno e non celebreranno (le feste) così come fu ordinato a Noè, allora tutti altereranno i tempi ed anche gli anni si sposteranno da questo (computo) e anche gli anni e le stagioni trasgrediranno la propria legge. E tutti i figli di Israele dimenticheranno e non troveranno la via (per calcolare) gli anni e dimenticheranno l'inizio del mese, il sabato e la festa. E sbagliaranno tutta la regola degli anni. Infatti io so e ti annunzio fin da oggi... che essi dimenticheranno le feste del mio patto e che, nelle varie feste dei pagani, andranno appresso al loro errore e alla loro ignoranza. E vi saranno quelli che osserveranno, per la diminuzione della luna, che essa altererà i tempi e anticiperà, di anno in anno, dieci giorni. Per questo a loro accadrà che altereranno i tempi e considereranno spregevole il giorno della testimonianza e impuro il giorno di festa e tutto confonderanno: i giorni santi con gli impuri e gli impuri coi santi, dato che essi sbagliaranno i mesi, le settimane, le

(39) La LXX ha 1.XI (giorno sesto), creando con la data seguente (1.I) un intervallo di 61 giorni (30 + 31). Questo intervallo coincide esattamente con il tempo indicato da Gen 8,6-12 (J) se si pensa di aggiungere ai 40 giorni 3 periodi di 7 giorni. Potrebbe essere un indizio molto antico della volontà di armonizzare la cronologia delle due tradizioni. Cfr. A. JAUBERT, *La date de la Cène...*, 35.

(40) Rimandiamo allo studio di P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (BSR; Paris 1969), 112-123.

(41) *Apocrifi dell'Antico Testamento* (a cura di P. Sacchi) (Classici delle Religioni; Torino 1981), 179-411, con la bibliografia specifica.

(42) A partire dall'opera di A. JAUBERT, *La date de la Cène...*

feste e i giubilei. Perciò io ti ordino e ti dico di dir loro... di fare l'anno di 364 giorni soltanto...» (43).

Questo calendario antico era solare di 364 giorni, con una divisione molto regolare: 4 stagioni uguali (91x4), ciascuna stagione era formata da un numero identico di settimane (13x7, per un totale di 52 settimane) e un ugual numero di mesi (tre mesi, ciascuno di 30 giorni, più un giorno «intercalare» dopo il 3° mese). La regolarità del calendario faceva cadere sempre nel IV giorno (mercoledì) l'inizio dell'anno e delle quattro stagioni; e, di conseguenza, anche le maggiori feste ebraiche, tra cui la Pasqua, cadevano sempre nel IV giorno. Per questo motivo, la tradizione P colloca nel IV giorno la creazione degli astri, con lo scopo di «essere segni per le feste, per i giorni e per gli anni» (Gen 1,14).

Nella struttura di questo calendario le date ricordate da P assumono il loro significato perspicuo. Il diluvio inizia il 17 del secondo mese, i.e. *primo giorno*: è l'inizio di un'anti-creazione (Gen 6,5-8,13). Per 150 giorni le acque crescono sulla terra (Gen 7,24) e dopo i 150 giorni cominciano a calare (Gen 8,3), finché il 17 del settimo mese l'arca si posa sull'Ararat. Il 17.VII equivale ad un *giorno sesto*: fine dell'anti-creazione. Dal 17.II al 17.VII sono passati esattamente 150 giorni. Se computiamo il giorno di partenza e il giorno di arrivo, 152 giorni, il che equivale a tre mesi di 30 giorni e a due di 31 giorni. Il 1° del decimo mese (i.e. *giorno quarto*) appaiono le cime dei monti: è il giorno d'inizio della quarta stagione, un giorno dunque di commemorazione, come ricorda *Giub VI,23* (44). Le acque sono prosciugate il 1° giorno del primo mese del nuovo anno della vita di Noè: è un *quarto giorno*, un «capodanno» che segna l'inizio di un nuovo periodo della storia di Noè e dell'umanità.

Da ultimo, e questo ci farà più discutere, il 27 del secondo mese tutta la terra fu asciutta. Quale il senso di questa data?

P. Sacchi, commentando *Giub VI,38* (45), spiega la durata del diluvio in questo modo: «Presupponendo che il Sacerdotale conoscesse perfettamente il testo babilonese, da cui dipendeva, e che parlava di un anno, ne consegue: 1) che egli sapeva che il diluvio era durato un anno; 2) che il fatto che egli avesse un calendario di 354 giorni doveva essere considerato una innovazione; 3) che per rispettare la verità, secondo il nuovo calendario di 354 giorni, doveva far durare il diluvio un anno più dieci giorni». Secondo Sacchi, la tradizione P seguirebbe dunque un calendario lunare e la datazione 27.II sarebbe da spiegare in relazione al calendario babilonese, di modo che la durata del diluvio rimanesse di 364 giorni. Una difficoltà che scardina questa argomentazione è attribuire a P un calendario di 354 giorni (lunare). Sacchi stesso, in uno studio recente (46), mostra di non accettare più questa opinione.

Una seconda pista di interpretazione sarebbe quella proposta da E.

(43) *Apocrifi dell'AT...*, 251s.

(44) «I giorni della commemorazione e i giorni opportuni sono all'inizio del 1°, del 4°, del 7° e del 10° mese, alle quattro ripartizioni dell'anno; sono scritti e stabiliti per testimonianza eterna»: *Apocrifi dell'AT...*, 249.

(45) *Apocrifi dell'AT...*, 252.

(46) «Testi palestinesi...», 198-201.

Vogt ⁽⁴⁷⁾. Egli congettura che la data originaria sia stata il 17 del secondo mese: «Il cambiamento della data in 27.II forse fu messo in atto con intenzione polemica contro il calendario sacerdotale e si chiuse un occhio sul fatto che ogni simbolismo delle date venne rovinato e l'elemento dei 150 giorni divenne senza senso. La variazione testuale potrebbe però anche essere dovuta ad una dittografia, scrivendo erroneamente 'šrym ywm (venti) invece di 'šr ywm» ⁽⁴⁸⁾. Se questo fosse accolto, il senso sarebbe che il 365° giorno dopo l'inizio della distruzione anti-creazionale, e dunque il primo giorno di un nuovo anno, segnerebbe l'inizio di una nuova epoca di salvezza e di una nuova creazione, dal momento che il 17.II cade nel *primo* giorno della settimana. Questa correzione sembra essere almeno in parte già posta in atto da *Giub* V,31-32, che fa diventare il 27.II la data di uscita dall'arca, in ossequio alla tradizione: «E le acque sparirono da sopra la terra nel settimo anno del quinto settennio e nel 17° giorno del secondo mese la terra si asciugò. E il 27 (Noè) aprì l'arca e ne mandò via le fiere, gli animali, gli uccelli e i rettili».

Accogliere congetture è sempre molto rischioso, specialmente se le motivazioni sono di ordine ideologico. Più semplicemente, vorremmo ricordare che il 27.II cade nel *quarto* giorno, il giorno commemorativo dell'inizio dei quattro trimestri, il giorno della Pasqua e della festa dei tabernacoli. Oltre che essere una «nuova creazione», elemento che ci viene offerto dalla datazione 1.I di Gen 8,13, la datazione del 27.II amplia il significato della nuova epoca di salvezza alludendo ad essa come a «pasqua», «esodo» dall'arca per un «servizio» a Jahweh che chiama all'alleanza. La simbolica della nuova creazione si intreccia dunque con l'eziologia salvifica che prelude alla vicenda esodica, già sottolineata precedentemente.

Lo studio del calendario e i rimandi letterali o strutturali con Gen 1 pongono in luce il rapporto del diluvio con la creazione. Il diluvio è anti-creazione ed inizia, quindi, il primo giorno della settimana, terminando il sesto giorno, quando l'arca si posa sull'Ararat. Ma il diluvio è anche nuova creazione (Gen 8,20ss; 9,1-7), «pasqua» di Noè e di quanti con lui «escono» dall'arca per rendere culto a Jahweh ed accogliere da lui il dono di una *b'rit*, dal momento che la nuova vita inizia il «giorno quarto».

A partire da queste relazioni, il simbolo può (e deve) essere espanso, per essere appropriato dall'interprete. Ci offre un primo spunto la prima lettera di Pietro: «Anche Cristo è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio; messo a morte nella carne, ma reso vivo nello spirito. E in spirito andò ad annunziare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione; essi avevano un tempo rifiutato di credere quando la magnanimità di Dio pazientava nei giorni di Noè, mentre si fabbricava l'arca, nella quale poche persone, otto in tutto, furono salvate per mezzo dell'acqua. Figura (*antitypos*), questa, del battesimo, che ora salva voi...» (3,18-21).

Creazione, diluvio, esodo e battesimo sono un contrappunto frequente nei commentari patristici, talvolta con delle «partiture» esasperate, ma molte altre volte con esempi di espansione simbolica corretta, che trova

(47) E. VOGT, «Note sur le calendrier...», 212-216 (cfr. nota 38).

(48) *Ibid.*, 215.

nel nostro studio una giustificazione esegetica. Mi limito solo a citare alcune righe del commento di Ruperto di Deutz (1075 ca.-1129), che «si innalza come un gigante alle soglie del XII secolo» (H. De Lubac) ed ha il valore di sintetizzare la patristica ⁽⁴⁹⁾:

«Itaque diluuium baptisma: hi qui in diluuiio perierunt, peccata nostra quae in baptismo delentur, praefiguraverunt. Et hoc modo mystice prophetia completur dicentis: *Iste consolabitur* uel requiescere nos faciet *ab operibus nostris*. Vnus erat Noe et in illo uno saluatum est semen ad recuperationem orbis terrarum, quia uidelicet unus est Christus, in quo est nostra salus, *et non est in aliquo alio salus: nec enim nomen aliud sub caelo datum est hominibus, in quo oporteat nos saluos fieri*. Arca uero quia sanctam significauit ecclesiam, quae utique ex hominibus consistit, ipsa quoque secundum quandam similitudinem fieri iussa est humani corporis...» ⁽⁵⁰⁾.

«Quadraginta diebus et quadraginta noctibus omne, quod ab incarnatione uel passione Domini residuum est, signatur saeculi tempus, quo baptismi aquae inundare forisque relictis ingredientium in ecclesiam peccata obruere non cessant. Nam sicut in transitu filiorum Israhel per mare Rubrum Aegyptii qui submerguntur malignos spiritus uel peccata significant, sic impii qui in diluuiio pereunt, arca superstita cum paucis, peccata decidentia recte figurant» ⁽⁵¹⁾.

3.3 Ambrogio, nel suo *De Noe* ⁽⁵²⁾, sullo spunto dei «sette giorni» che separano l'annuncio dall'attuazione del diluvio, pone in luce un ulteriore elemento strutturale di importanza capitale per la teologia del racconto:

«Illud quoque studio est quaerere, quae causa est cur, posteaquam ingressus est Noe arcam et induxit animantia, post septem dies diluuium factum sit. Non enim otiosum uidetur quod non aut plures aut pauciores interpositi sint dies, sed tot quot in constitutione mundi fuerunt. Sex enim diebus factus est mundus, *septimo die requieuit deus ab operibus suis*. Quo declarauit indicio ipsum se esse auctorem mundi atque diluuii, mundum propter bonitatem suam cecidit, diluuium fecit nostrorum merito delictorum. ... Ergo spatium dedit ad poenitentiam dominus magis uolens ignoscere quam punire, ut imminens diluuii terrore suspensos ad ueniam cogeret postulandam, quo dum periculum futurae mortis horrescunt, impietati atque iniustitiae renuntiarent. ... Expectauit ergo et septimo die, ipso quo ab operatione requieuit, ut si uenia posceretur, sequeretur correctio, et ab indignatione requiesceret» ⁽⁵³⁾.

Non vogliamo qui riprendere la relazione creazione/diluuium nei termini svolti dal paragrafo precedente. Dal simbolo numerico settenario, Ambro-

(49) Cfr. U. NERI (1986), pp. CXIV-CXX.

(50) RUPERTUS TVITIENSIS, *De sancta Trinitate et operibus eius* (ed. R. Haacke) (CCCM,21; Turnhout 1971), 301 (*In Genesim* IV,17).

(51) *Ibid.*, 304 (*In Genesim* IV,19).

(52) AMBROSIIUS, «De Noe»: *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, 2/I, Milano/Roma 1984, 306-519. Quanto al problema della dipendenza di Ambrogio dall'opera di Filone *Quaestiones in Genesim*, cfr. l'«Introduzione» di A. Pastorino (pp. 309-342; in particolare 322-337). Bibliografia alle pp. 341s.

(53) AMBROSIIUS, «De Noe»..., 404-406 (XIII,42).

gio — e prima di lui Filone ⁽⁵⁴⁾ — ha colto una relazione che lo studio della struttura di superficie ha confermato: la motivazione che induce Jahweh a pentirsi di aver fatto l'uomo (Gen 6,5ss) è la medesima che sostiene la volontà di non maledire più il suolo a causa dell'uomo, né di colpire più gli esseri viventi (Gen 8,21). La sequenza narrativa del diluvio sta tesa fra questi due poli ⁽⁵⁵⁾: non si può parlare di Dio, senza parlare delle due facce della realtà. Creazione e diluvio non sono solo i due fuochi dell'architettura elittica di Gen 1-11. Essi sono anche i fuochi di ogni discorso su Dio. L'esperienza umana non permette di parlare della realtà di Dio, senza ricordare il problema delle catastrofi e senza toccare il problema del male.

Lo specifico biblico del diluvio viene colto inserendo queste pagine nella «galassia» teologica della Bibbia. Balza subito agli occhi il parallelo con gli *oracoli di minaccia* della letteratura profetica. La caratteristica di Gen 6-9 sta nel dilatare a tutta l'umanità quanto i profeti concentrano sul popolo di Israele. Come nell'oracolo di minaccia la catastrofe non è mai l'ultima parola, ma sempre rimane la speranza di un «resto» e di un futuro ⁽⁵⁶⁾, così Noè è presentato come «resto» e vi è per lui e l'umanità che da lui discende una nuova benedizione e una promessa illacerabile. In seconda battuta, va ricordato il tema *apocalittico* del giudizio di Dio sul mondo e sull'umanità, già nel testo di Is 24-27. Anche nella tradizione apocalittica, al giudizio di Dio *contro* il male si affianca la promessa di nuovi cieli e nuova terra (Is 65,17). Anche a questo proposito i tracciati teologici di protologia ed escatologia si snodano parallelamente.

Il *proprium* del racconto biblico sta nell'unicità di azione e di presentazione del Dio del diluvio — del giudizio profetico — dell'apocalittica. Creazione e diluvio appaiono come i paradigmi eziologici entro cui possiamo collocare la speranza e la minaccia profetiche, la promessa e il giudizio apocalittici. Il racconto del diluvio mostra una tradizione che ha riflettuto sulla storia d'Israele a fondo, allargando poi il suo obiettivo fino a comprendere tutta l'umanità.

Da questo punto di vista, l'«*arche-tipo*» del diluvio e il *telos* dell'apocalittica si congiungono in un intreccio unitario, rendendo il *presente* pro-

(54) Cfr. *Quaestiones in Genesim*, II 13, riprodotto dalla «catena» di Procopio (PG 296b) e citato da U. NERI (1986), 122: «Il diluvio venne sette giorni dopo che Noè era entrato nell'arca. Così, nella sua bontà, Dio dava agli uomini tempo di distaccarsi dai peccati pentendosi. (...) E ciò mostra anche la benignità di Dio, che in pochi giorni, a chi se ne fosse pentito, avrebbe perdonato la malvagità durata tanti anni. Ma "sette" è un numero che ricorda la creazione del mondo; Dio, così, chiaramente voleva dire "Sono io, lo stesso che allora fece il mondo e portò all'essere le cose che non c'erano, a distruggere ora le cose che sono; della creazione fu causa la mia bontà, della distruzione l'empietà dei beneficati"».

(55) Cfr. WESTERMANN (1976), 636-640; G. VON RAD, *Genesi* (AT, 2; Brescia 1972), 158s.

(56) «Realizzandosi, la catastrofe consuma la propria disfatta, prepara la salvezza... La storia viene così assolutamente negata. Tra Dio e Israele, non si può parlare d'amore, né di qualunque altra cosa, poiché la particella «tra», caratteristica dell'alleanza, non ha più senso. In fin dei conti, è il rapporto tra il Divino e l'Umano che viene abolito da questa negazione della storia. Ma la stessa non-storia non è che un'introduzione a una nuova storia, in cui tutto ridiventa positivo» (A. NEHER, *L'essenza del profetismo* [Radici, 4; Casale Monferrato 1984], 180s).

fetico un «particolare» dell'orizzonte universale offerto dalla protologia e dall'apocalittica.

Non abbiamo in Gen 6-9 una teodicea compiuta: si sente il desiderio, dopo aver letto il diluvio, di riascoltare l'acuta risposta del Dio di Giobbe (Gb 38,1-42,6) ⁽⁵⁷⁾ o la sferzante verità di Qohelet (Qoh 7,29-8,14). Tuttavia la tensione fra introduzione e conclusione esprime narrativamente l'«aporia» del male: esso è parte di questa creazione, e quindi «sottomesso» al Creatore; ma non è (più) voluto da Lui, anche se «tollerato» ⁽⁵⁸⁾.

3.4 Da ultimo, vorremmo portare l'attenzione sulla seconda parte del racconto, dedicata alla *b'rit* donata da Dio a Noè. La conclusione dei racconti paralleli dell'area mesopotamica prevede una glorificazione dell'eroe protagonista, scampato alla catastrofe, con il conferimento dell'immortalità ⁽⁵⁹⁾. Noè non riceve il dono dell'immortalità, bensì una nuova benedizione e una *b'rit* unilateralmente sancita da Jahweh a garanzia della sua volontà di benedizione.

Già altri studi ⁽⁶⁰⁾ hanno mostrato la struttura parallela di Gen 9,8-17 e la *b'rit* con Abramo di Gen 17. Riporto i dati essenziali:

1. annuncio dell'alleanza

w'ny hnny: 9,9a;

'ny hnh: 17,4a;

2. contenuto dell'alleanza
introduzione

whqnty: 9,11a;

whqnty: 17,7a;

(57) «Quella di Giobbe non è ovviamente una soluzione; è solo il suggerimento sull'impossibilità di una soluzione, perché l'uomo è un frammento troppo piccolo dell'universo per poterne discernere il disegno totale. Ma in realtà nel libro di Giobbe la cosa importante non sono le risposte date, quanto piuttosto il non dare risposte» (J. BOWKER, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1972², 22).

(58) Questa riflessione ci permette di introdurre una specificazione circa la categoria di «castigo». In Gen 1-11 più pagine possono essere presentate con la struttura di «delitto-castigo». Tra di esse, anche il racconto del diluvio. Non bisogna però assumere i termini acriticamente, attribuendo al Dio di Gen 1-11 la duplice e ambivalente caratteristica del Dio salvatore e del Dio punitore. La categoria di «castigo» in queste pagine vuole esprimere l'«orrore» del male, causato dal comportamento sbagliato dell'uomo. L'intervento di Dio, in simboli giudiziali, evidenzia la presa di posizione dell'uomo. D'altra parte, con una forte coscienza che tutto dipende da Dio, si fanno risalire a Lui anche quegli eventi che sono l'epifania del male e che sono frutto della libertà sbagliata dell'uomo. Per un approfondimento del tema, cfr. D.J.A. CLINES (1972s), A.H.J. GUNNEWEG (1976), P.D. MILLER (1978), H.-P. MÜLLER (1985).

(59) La glorificazione dell'eroe nei racconti mesopotamici ci è testimoniata anche dal nome. Il sumero Ziusudra (*ZI.UD.SUD.DU*), reso in greco *xisuthros*, significa «tempo di vita prolungata». Lo stesso significato ha il nome dell'eroe in akkadico: *ut-napištim-rûqu*. Quanto all'ebraico *no'h*, al di là delle interpretazioni allegoriche testimoniate nella tradizione giudaica e patristica, la discussione etimologica non è ancora risolta, ma quasi certamente l'origine è pre-israelitica: cfr. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT* (neu bearbeitet von W. Baumgartner - J.J. Stamm), Leiden 1983³, 647a.

(60) Il parallelo era già notato da Ruperto di Deutz (*In Genesim* IV,35; cfr. CCCM,21, pp. 321s). Il rimando è a NEGRETTI-WESTERMANN-VON RAD (1974), 25s.

- oggetto
wl'-ykr̥t kl-bśr 'wd mmy *w'rbh 'tk bm'd m'd*: 17,2b.
hmbwl: 9,11a; 4b.6;
 wntty lk wlzr'k 'hryk 't 'rş
 mgryk 't kl-'rş kn'n: 17,8a;
 lhywt lk l'hym wlzr'k 'hryk:
 17,7b.8b;
3. il segno dell'alleanza
z't 'wt hbryt... 't qšty: 9,12; *wnmltm 't bśr 'rltkm whyh*
 l'wt bryt: 17,11b;
4. il ricordo dell'alleanza
wzkrty 't-bryty: 9,15a; ...(cfr. Es 2,24b; 6,5b).

La *b'rit* con Noè è letterariamente una retroproiezione della *b'rit* con Abramo. È importante indurre la motivazione teologica di questo parallelo: universalizzando la categoria di *b'rit*, si è voluto legare la storia del popolo dell'alleanza a quella di tutta l'umanità. Ma da questo confronto risalta anche la diversità delle due *b'rit*: l'arcobaleno è segno cosmico, appartenente all'ambito della creazione e indipendente dalla volontà dell'uomo, mentre la circoncisione è un atto di risposta ad un comando di Dio, e quindi è da collocare su di un piano storico-esistenziale.

Il fallimento dell'alleanza sinaitica può essere pareggiato solo per un nuovo intervento di Jahweh, che cambia il «cuore» del suo popolo, e che, unilateralmente, promette la sua fedeltà:

«Vi prenderò dalla genti, vi radunerò da ogni nazione e vi ricondurrò nella vostra terra... Metterò dentro di voi un cuore nuovo e uno spirito nuovo... Voi sarete il mio popolo, io sarò il vostro Dio» (Ez 36,24-28).

La promessa rivolta a Noè diventa «trascrizione» della «nuova alleanza» attesa dopo il fallimento dell'antica. Il «nuovo inizio» dopo la catastrofe del diluvio viene letto come «*arche-tipo*» del «nuovo inizio» atteso dopo l'esilio. In un volume molto suggestivo, che invita a pensare, Paul Beauchamp scrive:

«Si ammetterà dunque che il discorso dell'alleanza detta antica è attraversato da un altro discorso, che proviene al tempo stesso dalla sua origine e dal suo termine. Di modo che, come la Legge, l'alleanza antica è un dispositivo intermedio tra due tempi, tra due doni, tra il dono e il perdono» ⁽⁶¹⁾.

La «riscrittura» del racconto del diluvio da parte di P dopo il fallimento dell'antica alleanza giustifica l'espansione simbolica nella direzione battesimale, non come simbolo apposto dall'esterno, ma come fiore sbocciato dal tronco portante del racconto. Si è corretti dunque quando si uniscono alla costellazione simbolica del diluvio i testi paolini sulla *kainotēs zōēs* del battezzato (Rom 6) e sulla *kainē ktisis* di colui che è in Cristo (2 Cor 5,17; Gal 6,15).

Tra i molti testi patristici che hanno sviluppato il simbolo, cito dal commentario di Ruperto di Deutz:

(61) P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento* (Bibl. Cultura religiosa, 46; Brescia 1985), 312 (l'originale francese è del 1976).

«Praeterea sciendum quod non dixerit praesenti tempore, ecce ego statuo, sed futuro, *ecce, inquit, ego statuam pactum meum uobiscum*, et quod non tantum dixerit uobiscum, sed addiderit, *cum semine uestro post uos*. Dicit quidem et postmodum, *et erit signum foederis quod constitui inter Deum et omnem carnem super terram*. Sed illic quoque pro futuro recte accipitur praeteritum, iuxta illud quod scriptum est: *Qui fecit quae futura sunt*. Quaerendum igitur est hoc pactum et clarum erit, quanti ualeant cetera quae nunc ex ore Dei procedunt. Dicimus itaque quia pactum multoties quidem promissum, sed unum et semel initum, pactum, inquam, unum, quo solo inimicitiae soluuntur, quae erant inter Deum et homines, incarnatio uel passio Christi Filii Dei est, illic absque ulla contradictione certa est constitutio pacis cum ratione dati et accepti, dum accepta Deus fide hominum dat hominibus eundem Christum Filium suum, ut saluentur per ipsum...

In eo Deus cum hominibus pactum pepigit per Christum Filium suum, quod illo in cruce moriente nos sibi reconcilians lauit nos a peccatis nostris in sanguine eius, deditque nobis per illum sanctum caritatis suae Spiritum, dedicans illum quo renasceremur aquae et Spiritus sancti baptismum. Talis utique Christi Filii Dei arcus ist, qui in nubibus apparet, signum est» (62).

4. Conclusioni

La lettura sincronica di Gen 6-9 ha mostrato, ci sembra, la sua fecondità e ha indotto la nostra ricerca a percorrere sentieri interpretativi all'interno della «storicità» del *testo* scritto, prima che ad interessarci della sua *pre-istoria* o del «fatto» che sta al di là di esso. Il punto prospettico nel quale ci siamo collocati è la *scrittura* definitiva di quel racconto. Come un fiume gonfio d'acqua, quella scrittura porta con sé le tracce di una lunga tradizione culturale e teologica, orale e scritta, che l'ha preceduta. E costringe l'interprete a non bloccare il fluire, ma a cercare la foce, perché una scrittura provoca dopo di sé nuove interpretazioni, che a delta innervano il terreno fecondo della tradizione entro cui il testo viene consegnato di generazione in generazione. Con le parole di un poeta russo, molto amate da Roman Jakobson e citate da P. Beauchamp (63), potremmo illustrare questo spostamento di accento così:

«Ho capito che la patria della creazione è situata nel futuro; è da là che procede il vento inviato dagli dèi della parola».

Più in particolare, mi sembrano due le acquisizioni della metodologia applicata a Gen 6-9.

4.1 Anzitutto, la dimostrazione che l'opera del «redattore» non è un *collage* distratto e maldestro di opere precedenti meglio riuscite. Il racconto finale è esso stesso «opera» in senso pieno e non è lecito scavalcarlo

(62) RUPERTUS TVITIENSIS, *De sancta Trinitate...* (CCCM,21), 320ss (*In Genesim* IV, 34.36).

(63) P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento...*, 199.

alla ricerca sempre ipotetica (e illusoria?) di un originale migliore. Il «mito genetico» non dà ragione dell'abile risultato della redazione. Piuttosto, dovremo tener conto della lunga tradizione precedente in funzione e in vista della comprensione del *testo* da noi letto. In questa luce, gli apporti dello J e di P vanno letti a partire dalla redazione finale ed è un cammino depistante la ricerca di un'interpretazione «separata» dei due racconti (ipotetici) indipendenti. Non è necessario sottolineare che questo approccio non significa ritornare a posizioni precritiche, bensì far procedere il discorso critico oltre la sola direttrice «archeologica».

4.2 In secondo luogo, il punto prospettico della *scrittura* quale noi la possediamo introduce il racconto di Gen 6-9 nell'unità *testuale* di tutta la Bibbia e della tradizione interpretativa che ad essa risale e da essa si diparte. I «simboli» del racconto, pizzicati in questa cassa armonica, fanno vibrare le armoniche di tutto il corpo scritturistico e di tutta la tradizione interpretativa, «facendo pensare» l'interprete ed invitandolo ad unificare questa nuova armonia. Non ci deve essere la paura di «tradire». La scrittura stessa di Gen 6-9 ha già operato la sutura tra il «fatto» passato, anche inteso in senso semplicemente letterario, e l'archetipo simbolico vissuto in altri momenti della storia della salvezza, come l'esodo e l'esilio. Si tratta di continuare in questa opera interpretativa, percorrendo la direzione opposta, dall'archetipo al nuovo «fatto».

La scrittura prende allora nuovo «corpo», risorge nell'interpretazione, cammina di nuovo nel nostro oggi.

GIANANTONIO BORGONOV

Seminario Arciv. - Venegono Inferiore (VA)

5 giugno 1987