

Chi si librava sulle acque? Interpretazioni e trasformazioni di Gen 1,2

Giuseppe Regalzi

Abstract

“And the Spirit of God was hovering upon the waters”: the sentence we read at the end of Gen 1:2 still puzzles the interpreters. What do these words exactly mean? Should the Hebrew *ruah* be translated as “wind”, or as “Spirit”? And, in any case, why is the *ruah* no more mentioned in the following verses, and is therefore apparently devoid of any role in the creation of the world?

This paper aims at tracing some of the interpretations and transformations Gen 1:2 underwent during the centuries, and at showing how the *ruah* was neither a wind nor a Spirit in the first stage of this process.

Le parole iniziali della Genesi ci informano che prima della creazione le tenebre avvolgevano l’Oceano primordiale; e un poco di quell’oscurità sembra essersi propagata al testo che ne parla. «In principio Dio creò il cielo e la terra. Prima la terra era desolata e deserta, e le tenebre ricoprivano la superficie dell’Abisso; e lo spirito di Dio si librava sulla superficie delle acque».¹ Il misterioso רוח אלהים, «spirito [o vento] di Dio», che troviamo nominato alla fine del v. 2, ha affaticato in modo particolare gli interpreti; ma tutta la frase di cui questo sintagma costituisce il soggetto risulta problematica: le uniche parole sicure si riducono in effetti a «sulla superficie delle acque».² Così, limitandoci agli interpreti antichi, i Settanta rendono con l’anodino και πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος,³ «e il vento [o lo

¹ Com’è noto la sintassi del primo verso della Genesi è incerta. Anche se si interpreta בראשית כמו uno stato costruito, è tuttavia inevitabile riconoscere nel v. 1,2 una descrizione dello stato del mondo prima della creazione. Una traduzione alternativa potrà essere dunque: «Quando Dio si accinse a creare il cielo e la terra, la terra era desolata e deserta, etc.».

² Il testimone più antico della fine del v. 1,2 è il ms. 4QGen^a di Qumran, che dovrebbe risalire alla metà del I sec. a.C. La frase vi compare per intero, e senza varianti rispetto al *textus receptus*. Nel più recente 4QGen^b (50-68 d.C.) è sopravvissuto solo מורחפת.

³ Quasi identica, a parte qualche ebraismo in più, la versione di Aquila e Simmaco (και πνεῦμα θεοῦ ἐπιφερόμενον ἐπὶ πρόσωπον ὑδάτων), e quella di Teodoziona (και πνεῦμα θεοῦ ἐπιφερόμενον ἐπὶ προσώπου τοῦ ὕδατος). Le medesime parole, salvo il soggetto, sono usate dai Settanta per tradurre על פני המים in Gen 7,18. In Is 28,15.18 e 29,6 φερομένη è il predicato di καταιγίς ‘turbine’; cfr. Atti 2,2: ὡς περ φερομένης πνοῆς βιαίας.

spirito] di Dio procedeva [lett. «era portato»] sull'acqua», che riecheggia più tardi nell'«et spiritus Dei ferebatur super aquas» della Vulgata. A differenza di Girolamo, il Targum Onqelos preferisce parlare di vento: וְרוּחַ מִן קֶדֶם יְיָ מְנַשְׁבָּא עַל אַפֵּי מֵיָא, «e un vento da parte di Iahvè soffiava sulla superficie delle acque»,⁴ come Giuseppe Flavio (*Ant.* 1,27), πνεύματος δ' ἀπὸ ἕνωθεν ἔπιθέοντος, «e un vento correndo dall'alto su di essa [*scil.* la terra]».

Anche molti fra i moderni hanno preferito vedere nel רוּחַ un vento. Quanto al verbo, che abbiamo tradotto con «si librava», la parola ebraica, מְרַחֵבֶת, è un participio di רָחַב, da una radice presente in diverse lingue semitiche. Il verbo viene usato in Deut 32,11, dove Iahvè che conduce con sé Israele viene paragonato a un'aquila: «Come un'aquila esorta la nidiata, si libra sul pulcino, dispiega le sue ali, lo conduce, lo fa innalzare con le sue proprie penne». Ritroviamo il medesimo verbo associato alle aquile anche in ugaritico, nella Storia di Aqhat, dove la dea Anat spiega a un suo sgherro: [‘lh] / nšrm . trḥpn . ybšr . [hbl . d]/iym . bn . nšrm . arḥp . an[k .] ‘l / aqht . ‘dbk . hlmm . tnm . qdqd / tltid . ‘l . udn, «Sopra di lui le aquile si libreranno, aligherà uno stormo di uccelli da preda; fra le aquile mi librerò io stessa, sopra Aqhat ti porrò: colpiscilo due volte sulla testa, tre volte sulle orecchie» (KTU 1.18 IV 19-23, cfr. 30-34).⁵ In KTU 1.108 8-9 si legge: w ‘nt . di⁶ . dit . rḥpt / [b šm]m rm<m>, «e Anat vola, si libra / nell'alto dei cieli». Il verbo è usato largamente in siriano, per esempio per indicare gli angeli che si librano al di sopra di Maria morente. In tutti questi casi è evidente che il movimento descritto è assai limitato: più che all'uccello da preda che si innalza su una corrente di aria calda descrivendo i caratteristici cerchi, si deve pensare probabilmente al tipo di volo che un esperto descrive in questi termini: «Vari rapaci diurni (falchi, ecc.), quando spiano dall'alto la preda, danno l'impressione di mantenersi sempre nello stesso punto. Ciò avviene mediante colpi d'ala piatti e ripetuti che imprimono al corpo una spinta che uguaglia quella del vento.» (Toschi 1980: 512).

Ma un vento che si libra rappresenta, evidentemente, un ossimoro: non

⁴ Leggermente più letterale il Targum Samaritano: וְרוּחַ אֱלֹהִים מְנַשְׁבָּא עַל אַפֵּי מֵיָא. Il Targum Neofiti ha una variazione interessante: וְרוּחַ רַחֲמֵי מִן קֶדֶם יְיָ הוּא מְנַשְׁבָּא עַל אַפֵּי מֵיָא, «e un vento di misericordia da parte di Iahvè soffiava sulla superficie delle acque» (cfr. lo Pseudo-Yonatan: וְרוּחַ רַחֲמֵי מִן קֶדֶם אֱלֹהִים מְנַשְׁבָּא עַל אַפֵּי מֵיָא). La Pešitta ricalca invece il testo ebraico: wrwhh d'lh' mrhp' 'l 'py my'.

⁵ Anche in 1.19 I 32-33: 'l . bt . abh . nšrm . trḥpn . / ybšr . hbl . diym, «Sulla casa di suo padre le aquile si libravano / aleggiava uno stormo di uccelli da preda».

⁶ Un errore per *du* (infinito assoluto)?

è un vento, è aria ferma. È vero che la Bibbia ebraica usa altrove la ben nota metafora delle «ali del vento» (Sal 18,11 = 2Sam 22,11, Os 4,19, Sal 104,3), ma il riferimento, in quel caso, è senza dubbio a un volo molto rapido. Non possiamo tuttavia pretendere dall'ebraico un'esattezza che non pretendiamo neppure dalla nostra lingua: non diciamo forse che il vento «è caduto» o «si è posato», senza prestare troppa attenzione alla logica? (Anche se in effetti non diciamo mai che il vento «si libra»...) Naturalmente, per servire a qualcosa il vento dovrà pur muoversi, prima o poi; cosa che nel nostro verso indubbiamente non fa.

Ma qual è la funzione del רִיחַ nel racconto della creazione? Si è spesso ravvisato un parallelo con Gen 8,1, opera dello stesso autore del primo racconto della creazione: al culmine del diluvio, Dio fa passare un vento sulle acque, che cominciano a ritirarsi. Poiché il diluvio rappresenta in un certo senso un ritorno alla condizione primordiale, quando l'Oceano ricopriva completamente la terra, sembra naturale assegnare al vento di Gen 1,2 il compito analogo di scacciare le acque per far apparire la terraferma. Anche nell'Enūma eliš babilonese, che quasi certamente costituisce una delle fonti del primo racconto biblico della creazione, Marduk si serve di un vento per ridurre all'impotenza Tiamat (4,93-104), l'equivalente dell'ebraica Tehom. E in effetti, la tradizione cosmogonica ebraica conosce altrove questo ruolo del vento – o anche dell'«alito» – divino. Ritengo che si debba leggere in Gb 26,13: «Con la sua forza rende il mare una furia, con la sua intelligenza fa a pezzi Rahab; col suo soffio riduce le acque un deserto, la sua mano trafigge il serpente guizzante», dove Rahab è la controfigura ebraica della babilonese Tiamat; anche il serpente guizzante – il mitico Leviatano – è una personificazione dell'Oceano primordiale. La lotta contro i mostri del caos marino ricompare in forma demitologizzata nel passaggio del Mar Rosso: i due eventi vengono accostati in Is 51,9-10: «Non hai forse fatto a pezzi Rahab, non hai trafitto il drago? Non hai forse prosciugato il mare, le acque del grande Abisso, e non hai reso le profondità del mare una strada, perché vi passassero i redenti?». Significativamente, nel racconto dell'Esodo Dio rende asciutto il mare «con un forte vento orientale» (Es 14,21), che in Os 13,15 è uguagliato al «soffio di Iahvè» (cfr. Is 40,7).

Il רִיחַ אֱלֹהִים di Gen 1,2 è dunque l'alito divino che asciuga le acque della Tehom per far comparire la terra? In realtà, l'esame del testo porta a escluderlo recisamente. Notiamo innanzitutto che in Gen 8,1 quel che asciuga le acque del diluvio non è l'alito divino ma piuttosto un vento generico. Cosa

più importante, questo vento viene suscitato quando ce n'è bisogno, e comincia subito a far regredire la Tehom; lo stesso accade nell'attualizzazione della cosmogonia in Es 14,21. Né c'è ragione che sia altrimenti: il vento è uno strumento di cui Dio si serve al momento opportuno. Eppure in Gen 1,2 il רִיחַ è lì in attesa prima della creazione, e del tutto privo di efficacia: le acque non cominceranno a ritirarsi che nel terzo giorno. Quando poi il racconto giunge al punto cruciale, ecco che leggiamo: «Dio disse: <Si raccolgano le acque che sono sotto il cielo in un solo luogo, e compaia l'asciutto>. E fu così» (1,9). Non c'è il minimo accenno a un ruolo del vento nella ritirata delle acque; in effetti, dopo il verso 1,2 il רִיחַ אֱלֹהִים non viene più nominato per nulla.

Ogni ipotesi che parta dal presupposto che sia il vento a librarsi sulle acque deve fare i conti con questa omissione, e con l'obbligo oneroso di spiegarla, per non lasciare ozioso e immoto – e quindi in effetti assai poco ventoso – il רִיחַ אֱלֹהִים. A questo scopo, alcuni hanno voluto vedere nel nostro brano la sopravvivenza parziale di un originario, più esteso mito della creazione. Si sono invocati a questo scopo altri paralleli, questa volta con cosmogonie in cui il vento appare, come nel nostro passo, tra i costituenti primigeni del cosmo; la divergenza ideologica con la cosmogonia ebraica 'canonica' avrebbe portato a scorciare drasticamente il racconto originale, lasciando pendere isolata la menzione del vento nel v. 1,2. Eusebio di Cesarea (*Praeparatio Evangelica* 1,10,1) riferisce in questi termini della cosmogonia che Filone di Biblo esponeva nella sua *Storia Fenicia*: «Come principio di tutte le cose, egli suppone aria oscura e ventosa o un soffio di aria oscura ed un Caos tenebroso e torbido: tutto ciò sarebbe stato indefinito e per lungo tempo non avrebbe avuto limite. Ma quando – così egli dice – il vento si affezionò ai suoi propri elementi, allora si verificò una mescolanza e questa combinazione fu chiamata Pothos [Desiderio]; essa fu il principio della creazione di tutte le cose» (traduzione di Lucio Troiani, 1974: 78). Ritroviamo qui in effetti il vento e le tenebre della Genesi; e una conferma di un possibile rapporto col racconto biblico sembra venire da una sorta di doppione della cosmogonia, di nuovo con vento ed oscurità, che la *Storia Fenicia* ospitava più avanti: «Nacquero dal vento Kolpia e da una donna Baau (questo termine è reso con <notte>) Aion e Protogonos, uomini mortali» (*ibidem*, 92). Senonché c'è da chiedersi in che direzione andasse il rapporto con le tradizioni bibliche: perché Kolpia sembra essere una trascrizione dell'ebraico קוּל פִּי יָהּ, «voce della bocca di Iahvè», mentre Baau viene in genere collegato alla parola

ebraica בְּהַר 'deserto', che troviamo proprio in Gen 1,2: se questo è vero, allora l'interpretazione data da Filone, «notte», che è estranea alla radice semitica, sembrerebbe potersi spiegare solo con la casuale contiguità, nel testo biblico, di בְּהַר e חֹשֶׁךְ 'tenebre'. È interessante notare che negli unici altri due frammenti di cosmogonie fenicie in nostro possesso, rispettivamente di Eudemo e Mochos, tramandati dal neoplatonico Damascio nel *De principibus*, ritroviamo il vento, non però come primo principio, ma bensì come semplice anello nella catena di esseri generati che si succedono nei primordi. Quanto all'oscurità, l'altro elemento primigenio secondo Filone, si ritrova solo in Eudemo, ma sotto forma di Ὀμίχλη 'nebbia', 'caligine'. Qui le affinità col racconto biblico si fanno veramente evanescenti, fino a sparire; e si consolida il sospetto che Filone, o la sua fonte, dipendano in qualche modo dalla Genesi; sempreché naturalmente le affinità rilevate non si debbano in realtà ad una banale coincidenza.⁷

Troppo spesso si dimentica che Filone di Biblo è vissuto tra la fine del primo e l'inizio del secondo secolo *dopo* Cristo. È vero che la sua fonte, il sacerdote Sancuniatone, precederebbe la guerra di Troia; ma questo è quello che ci racconta Filone, o quello che qualcuno gli ha raccontato. Nel periodo ellenistico-romano il racconto biblico ha chiaramente influenzato altre cosmogonie pagane: nel terzo trattato del *Corpus Hermeticum* (1,6-7), un vento «sottile e intelligente» tiene compagnia nell'Abisso alle Tenebre e all'Acqua, prima dell'avvento della Luce. Epifanio, nel *Panarion* (25,5), riporta la cosmogonia della setta gnostica dei Nicolaiti: «Esistevano Tenebre, Abisso ed Acqua; e il vento, in mezzo a questi, operò la loro divisione», dove si vede come, per non lasciare inoperoso il vento, gli gnostici fossero pronti ad attribuirgli quel ruolo di separatore degli elementi primordiali che la Genesi riservava invece a Dio.

Che cos'è, allora, il רִיחַ אֱלֹהִים, visto che l'interpretazione con «vento [o soffio] divino» incontra tante difficoltà? Sembra proprio che la traduzione alternativa, «spirito di Dio», sia da preferirsi: il concetto di «spirito» è ben distinto da quello di «soffio fisico» da cui ha avuto origine, e designa nella Bibbia ebraica una sostanza immateriale che – a quanto sembra – può all'occorrenza librarsi nell'aria. E infatti, in un testo di Qumran, 4Q521 (2,II,6), ovviamente dipendente dalla Genesi, leggiamo וְעַל עֲנוּיִם רוּחוֹ תִרְחַף, «il Signore ricercherà i pii e chiamerà i giusti per nome, e il suo spirito si librerà

⁷ Si noti l'assenza totale nella cosmogonia della *Storia Fenicia* della massa primordiale delle acque, che tanta parte ha invece presso gli ebrei.

sui poveri, ed egli rinnoverà i fedeli con la sua forza». Ma naturalmente la scena più celebre in cui lo spirito di Dio si muove come un volatile si trova nei Vangeli: è quella in cui lo spirito discende come una colomba su Gesù appena battezzato (Mat 3,16, Mar 1,10, Luc 3,22, Gv 1,32). La presenza anche qui dell'elemento acquatico rende molto probabile un influsso di Gen 1,2 (Davies e Allison 1988: 334); ad ogni modo la colomba viene uguagliata allo Spirito anche nel Talmud (bḤag 15a) e nel Targum del Cantico dei Cantici (2,12).

Ma se, come tutto lascia credere, nel racconto della creazione si parla dello spirito di Dio, qual è la sua funzione? Nella Bibbia ebraica il ריח אלהים ispira nella grande maggioranza dei casi la profezia, inducendo un particolare stato estatico, o comunque spronando il profeta a emettere il proprio messaggio; più o meno allo stesso modo immette in giudici e re l'energia sovrumana necessaria ai loro compiti, oppure l'intelligenza negli artigiani (Es 31,3 e 35,31) o nell'uomo in genere (Gb 32,8, Pr 1,23). Ma è chiaro che in Gen 1,2 non si parla di nulla di tutto questo. Talvolta per «spirito di Dio» si intende invece la forza vitale che anima uomini e animali (Gen 6,3, Sal 104,30, Gb 27,3 33,4 34,14, cfr. Is 42,5, Gb 12,10, Qoh 12,7), e che è identica alla נְשִׁמָה, «l'alito vitale», che Dio soffia nelle narici di Adamo (Gen 2,7).

John Milton, nel *Paradiso perduto*, dà allo spirito di Dio proprio questo valore (7,231-35):

Matter unform'd and void: Darkness profound
Cover'd th' Abyss: but on the watrie calme
His brooding wings the Spirit of God outspred,
And vital vertue infus'd, and vital warmth
Throughout the fluid Mass

Vacua e informe materia; tenebra profonda
ricopriva l'abisso; ma sulla calma equorea
le ali paterne distese lo spirito divino
e forza vitale infuse, calor vitale
per tutta la massa fluida

o, ancora più esplicitamente, rivolgendosi allo Spirito (1,17-22):

Thou from the first
Wast present, and with mighty wings outspread

Dove-like satst brooding on the vast Abyss
And mad'st it pregnant

Tu dal principio
eri presente, e con le forti ali distese
come una colomba covavi sopra l'immenso abisso,
e lo rendesti fecondo

Questa visione, indubbiamente suggestiva, può trarre una certa legittimazione dal fatto che la radice *rhp* ha in siriano anche il significato di «covare». Al siriano doveva probabilmente rifarsi Gerolamo quando, in un passo molto noto delle *Quaestiones in Genesim* affermava: «Pro eo, quod in nostris codicibus scriptum est *ferebatur*, in hebraeo habet *marahaefeth*, quod nos appellare possumus incubabat sive confovebat, in similitudinem volucris ova calore animantis» (Lagarde 1868: 4, ll. 8-11). È probabile che la visione di Milton derivasse più o meno direttamente da questo testo.

Ma in ebraico il *רוּחַ אֱלֹהִים* non dà la vita perché infonde calore, o per qualche altra virtù fecondativa: lo spirito dà la vita perché costituisce il respiro all'interno dell'uomo o dell'animale; ed è comunque inaudito che vada ad animare l'abisso primordiale.

Col che abbiamo esaurito le possibili funzioni dello spirito di Dio; e in ogni caso – è la difficoltà che abbiamo già incontrato – dovremmo sempre spiegare perché esso, una volta nominato nel v. 1,2, non svolga più alcuna funzione apparente nel seguito del racconto.

Esiste, per converso, un elemento che non viene nominato nel prologo, e che nel seguito si dimostrerà particolarmente attivo per ben sei dei sette giorni della prima settimana della creazione. Non viene nominato, abbiamo detto, ma doveva sicuramente essere presente fin dal principio assieme all'abisso e alle tenebre; se non notiamo la sua assenza è perché in genere ce lo rappresentiamo invisibile e incorporeo. Sto parlando, naturalmente, di Dio in persona. Dove si trovava, prima di procedere alla sua opera creatrice? Dimora abitualmente in alto, ma il cielo non era ancora stato creato perché vi potesse risiedere; è allora probabile che si librasse sulle acque... Lo stesso autore del primo racconto della creazione ce lo mostra mentre sfoggia le sue capacità ascensionali in due occasioni, quando abbandona dopo un colloquio prima Abramo e poi Giacobbe: «Dio salì in alto» (Gen 17,22 e 35,13).

Ammettiamo per un attimo che in origine – non importa se in una tradizione autorevole con cui il nostro testo non poteva fare a meno di confrontar-

si, o in alternativa in una forma più antica di questo stesso racconto – fosse Dio in persona a librarsi sulle acque: divinità alata,⁸ o magari a cavallo di un cherubino (Sal 18,11 = 2Sam 22,11), ma per la quale comunque si usava un verbo, *rhp*, proprio degli uccelli rapaci. La Bibbia, com'è noto, si sforza in genere di evitare gli antropomorfismi applicati alla divinità; figuriamoci gli ornitomorfismi! È molto probabile che il nostro autore, o chi per lui, avrebbe sostituito la menzione diretta di Dio con una qualche forma di perifrasi: per esempio, facendo Dio presente, sì, ma – alla lettera – in ispirito. Non diversamente, nel Sal 139,7, per significare l'onnipresenza di Iahvè, il salmista esclamava: «Dove andare lontano dal tuo spirito? Dove fuggire lontano dalla tua presenza?».

In 2Sam 12,9 il testo masoretico legge: «perché disprezzi la parola di Iahvè?»; ma l'originale ci è stato conservato dalla traduzione greca dei Settanta, col suo più diretto «perché disprezzi Iahvè?».⁹ L'eufemismo è praticamente lo stesso che abbiamo ipotizzato per Gen 1,2. In effetti, è possibile che il nostro passo abbia subito una seconda volta un cambiamento dello stesso genere: nella Sura di Hūd del Corano (11,7) leggiamo: «È Lui che ha creato i cieli e la terra in sei giorni, mentre il suo Trono si trovava sulle acque». Se il testo non è corrotto, dobbiamo pensare che «Trono» sia stato sostituito a «Spirito» per evitare quello che poteva essere interpretato come un riferimento allo Spirito Santo, sgradito a dei monoteisti intransigenti.

C'è del pathos efficace nell'immagine di Dio che si libra sull'Oceano primordiale ancora immerso nelle tenebre, apprestandosi a iniziare la propria opera; che questa immagine si trovi all'origine del nostro passo rimane naturalmente un'ipotesi non provata, e tuttavia, credo, non del tutto improbabile.

Bibliografia

Davies e Allison 1988

W. D. Davies e Dale C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (The International Critical Commentary), 3 vols., Edinburgh, Clark, 1988.

⁸ Non è impossibile che ci sia una connessione col tema della colomba che vola sulle Grandi Acque di cui scrive Chiara Peri, 2002: 17.

⁹ Anche al v. 14 (inserzione di רַבֵּר), cfr. McCarter 1986: 59.

Lagarde 1868

Hieronymi Quaestiones Hebraicae in libro Geneseos, e recognitione Pauli de Lagarde, Lipsiae, Teubner.

McCarter 1986

P. Kyle McCarter, *Textual Criticism: Recovering the Text of the Hebrew Bible* (Guides to Biblical Scholarship: Old Testament Guides), Philadelphia, Fortress Press.

Peri 2002

Chiara Peri, «Tra mare e deserto: il viaggio di Giona», *Materia Giudaica* 7 (2002), pp. 14-23.

Toschi 1980

Augusto Toschi, «Uccelli», in *Enciclopedia della scienza e della tecnica*, 7^a ed., 15 voll., Milano, Mondadori, vol. XII pp. 504-21.

Troiani 1974

Lucio Troiani, *L'opera storiografica di Filone da Byblos* (Biblioteca degli studi classici e orientali, 1), Pisa, Goliardica.