



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
Ca' Foscari
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in
Scienze delle Religioni

רוח אֱלֹהִים in Gen 1,2.

Dalla letteratura apocrifa alla sua interpretazione rabbinica nel
Be-re 'šit Rabbah

Relatore:

Ch.mo Prof. Sebastiano Crestani

Correlatore:

Ch.mo Prof. Piero Capelli

Laureanda:

Manuela Mariapia Rivecchio

Matricola: 2124506

Indice

Introduzione	3
Capitolo I. <i>Genesi</i> 1,1-2 tra esegesi storico-critica e interpretazione rabbinica: il significato di <i>rûaḥ ʾĕlōhîm</i> nel contesto della cosmologia biblica	7
1.1 Introduzione	7
1.2 Analisi linguistica e teologica dei termini chiave	10
1.3 Il <i>Talmud Bavli</i> : contesto storico e struttura. Interpretazione talmudica di <i>rûaḥ</i> ..	21
1.4 Il trattato <i>Hagigah</i> 12.....	23
1.5 Il <i>Targum Onqelos</i> e l'interpretazione di <i>rûaḥ ʾĕlōhîm</i>	26
Conclusione	28
Capitolo II. Che cosa creò Dio il primo giorno? Alcune rielaborazioni cosmologiche di <i>rûaḥ</i> nel giudaismo del Secondo Tempio e nella tarda antichità tra letteratura e liturgia	31
2.1 Introduzione	31
2.2 Angelologia e strutturazione del cosmo nel <i>Libro dei Giubilei</i>	33
2.3 Cosmografia visionaria e dinamiche dei venti in <i>I Enoch</i> 18,1-5	37
2.3.1 Il vento come struttura architettonica in <i>I Enoch</i> 18,1-5.....	39
2.3.2 Interpretazione teologica e simbolica	40
2.4 La rielaborazione liturgica in Yannai	43
2.5 I <i>Pirke de-Rabbi Eli ʿezer</i> , III.....	47
Conclusione	51
Capitolo III. Strategie ermeneutiche e dinamiche interpretative nel <i>Be-reʾšit Rabbah</i>: la semantica del termine <i>rûaḥ</i> tra cosmogonia e identità rabbinica	55
3.1 Introduzione	55
3.2 Introduzione all'ermeneutica rabbinica	57

3.3 <i>Be-re'sit Rabbah</i> : lineamenti generali	59
3.3.1 Delimitazione dottrinale e differenziazione esegetica nel <i>Be-re'sit Rabbah</i>	60
3.3.2 GenR1,9: il carattere creato di <i>rûaḥ</i>	62
3.3.3 GenR 1,10: il ruolo della Sapienza	67
3.3.4 GenR 2,3: il vento sulle acque e il parallelo con Gen 8,1	69
3.3.5 GenR 2,4: lo spirito del Re Messia	72
3.3.6 GenR 17,1: prospettive antropologiche ed etiche	78
3.3.7 GenR 51,3: la teodicea e i tesori del vento	82
3.3.8 GenR 14,9: <i>rûaḥ</i> tra le componenti dell'anima umana	85
Conclusione. <i>Rûaḥ ʾēlōhîm</i> tra polisemia ed ermeneutica	91
Bibliografia e sitografia	95

Introduzione

L'espressione *rûah ʿlōhîm* (רוּחַ אֱלֹהִים) in Gen 1,2 costituisce una difficoltà ermeneutica complessa all'interno del canone biblico. Collocata nell'incipit della narrazione cosmogonica sacerdotale, la scena in cui questo elemento aleggia – o, come verrà mostrato nel corso dell'analisi successiva, vibra (*meraḥefet*) sulla superficie delle acque primordiali – ha generato, nel corso dei secoli, una varietà di interpretazioni.

Tale ricchezza deriva dalla polisemia del termine *rûah*, che può indicare vento, soffio, respiro oppure spirito, oscillando tra una dimensione concreta e fisica e una dimensione astratta e teologica. Questa fluidità semantica ha reso il versetto un luogo di riflessione esegetica, nel quale si sono confrontate differenti concezioni della creazione, del divino e dell'ordine cosmico. La presente ricerca si propone di presentare e analizzare le interpretazioni date all'espressione *rûah ʿlōhîm* dalla letteratura giudaica antica fino alla sua elaborazione nel *Be-re 'šit Rabbah*, arrivando a mostrare come le diverse letture del passo riflettano contesti storici, culturali e religiosi differenti. L'obiettivo non consiste nell'individuare un significato definitivo del versetto, ma nel mettere in luce la pluralità delle interpretazioni sviluppatesi attorno a Gen 1,2 e i presupposti teologici che ne hanno guidato la ricezione.

Dal punto di vista metodologico, in questo lavoro è stato adottato un approccio interdisciplinare che integra una lettura storico-critica con la filologia biblica. La ricerca si fonda sullo studio diretto delle fonti primarie in ebraico e aramaico, attraverso il confronto tra il *Targum Onqelos*, passi scelti della letteratura apocrifa e rabbinica, il *Talmud Bavli*, i *Pirke de-Rabbi Eli 'ezer* e il *Be-re 'šit Rabbah*, insieme ai contributi della ricerca esegetica contemporanea. Tutte le traduzioni riportate nel corso della dissertazione sono mie con l'intento di preservare le sfumature linguistiche e le interpretazioni esegetiche presenti nei testi originali. I testi rabbinici utilizzati sono tratti dalla piattaforma *Sefaria*,¹ mentre il testo ebraico della Bibbia e la traduzione italiana di Gen 1,1-2 e degli altri passi biblici fanno riferimento alla versione CEI 2008 consultabile sulla piattaforma *BibbiaEdu*.²

Lo scopo della ricerca è di inserire i testi selezionati nel proprio *Sitz im Leben* storico e culturale. In questa prospettiva, Gen 1,1-2 viene posto in dialogo con le

¹ Sefaria: A Living Library of Jewish Texts, *Sefaria*, <<https://www.sefaria.org/texts>> (26/04/2026).

² BibbiaEdu, <<https://www.bibbiaedu.it/>> (26/04/2026).

tradizioni cosmogoniche del Vicino Oriente antico, in particolare con il patrimonio mitologico mesopotamico. Oltre al ruolo di *rûaḥ ʿlōhîm* particolare rilievo assume il confronto con i motivi del caos acquatico primordiale e con il processo di demitologizzazione operato dalla fonte sacerdotale.

Il primo capitolo è dedicato all'analisi linguistica, filologica e storico-critica di Gen 1,1-2. Vengono esaminati la struttura sintattica del passo, la questione grammaticale e il significato dei principali termini cosmologici del racconto. Inoltre, viene analizzato il rapporto tra il termine *ṭāhōm* e le tradizioni mitologiche del Vicino Oriente antico, e ampio spazio viene riservato alla funzione di *rûaḥ ʿlōhîm* nel quadro della cosmologia sacerdotale. In questa sezione si mostra come l'espressione potesse originariamente designare un vento potente o una tempesta divina, intesi come forze cosmiche incaricate di agire sulle acque primordiali all'inizio dell'ordinamento del caos.

Il secondo capitolo prende in esame l'evoluzione interpretativa del concetto di *rûaḥ* nella letteratura giudaica del Secondo Tempio e nelle prime tradizioni rabbiniche. L'analisi si concentra sulla progressiva spiritualizzazione delle forze cosmiche nella letteratura apocalittica, con particolare attenzione al *Libro dei Giubilei* e al *Libro di Enoc*, nei quali i venti primordiali vengono associati a esseri angelici e mediatori celesti. A questa tendenza viene contrapposta la posizione del giudaismo rabbinico classico, che invece preserva il carattere fisico e creato di *rûaḥ*. In questo quadro si collocano sia le discussioni talmudiche relative alla creazione sia le traduzioni del *Targum Onqelos*, nelle quali il lessico impiegato sottolinea il carattere dinamico e materiale del soffiare divino.

Il terzo capitolo è dedicato all'interpretazione di *rûaḥ ʿlōhîm* nel *Be-re'sit Rabbah*, il grande commento relativo alla riflessione esegetica rabbinica sul libro di *Genesi*. In questo *Midrāš* il versetto viene sottoposto a una molteplicità di riletture linguistiche, simboliche e teologiche che testimoniano la complessità dell'ermeneutica rabbinica. Da un lato, il *Midrāš* insiste sulla natura creata di *rûaḥ*, anche in una probabile funzione polemica nei confronti delle interpretazioni cristiane trinitarie che identificavano nel passo un riferimento allo Spirito Santo. Dall'altro lato, emergono interpretazioni di carattere escatologico e messianico, nelle quali *rûaḥ* viene identificato con lo spirito del Re Messia o con il principio della redenzione futura.

Attraverso queste letture, il racconto della creazione assume una dimensione non soltanto cosmologica, ma anche storica ed etica, nella quale la creazione viene interpretata in funzione del rapporto tra Dio e l'umanità. Attraverso questo percorso, la mia ricerca intende mostrare come l'espressione *rûaḥ ʾĕlōhîm* rappresenti non solo un problema linguistico o filologico. La sua ambiguità semantica ha infatti consentito, nel corso della tradizione ebraica, la formazione di interpretazioni differenti e spesso complementari, nelle quali il vento, il soffio e lo spirito diventano categorie attraverso cui pensare il rapporto tra Dio, il cosmo e la storia.

Capitolo 1.

Genesi 1,1-2 tra esegesi storico-critica e interpretazione rabbinica: il significato di *rûaḥ ʾĕlōhîm* nel contesto della cosmologia biblica

1.1 Introduzione

Il presente capitolo prende in esame Gen 1,1-2 con particolare attenzione all'espressione *רֹחַ אֱלֹהִים* (*rûaḥ ʾĕlōhîm*), collocandola all'interno del contesto cosmologico e teologico del racconto sacerdotale della creazione. L'obiettivo del capitolo è analizzare il significato dei termini presenti in questi versetti iniziali del libro di *Genesi*³ e mostrare come la polisemia dell'espressione *rûaḥ ʾĕlōhîm* abbia dato origine a differenti interpretazioni sia nella tradizione rabbinica che nella ricerca esegetica moderna. L'analisi si concentrerà innanzitutto sul quadro linguistico e letterario di Gen 1,1-2, esaminando termini quali *berešit*, *bārā'*, *ʾĕlōhîm*, *tōhû bōhû*, *tāhōm* e *rûaḥ*, al fine di comprendere la funzione che essi assumono nella descrizione dello stato primordiale del cosmo. Attenzione sarà inoltre dedicata al contesto della fonte sacerdotale e al rapporto tra il racconto biblico della creazione e le cosmologie del Vicino Oriente antico, così da evidenziare sia gli elementi condivisi sia gli aspetti di originalità della narrazione biblica. L'analisi si basa sul confronto tra il testo ebraico biblico, contributi linguistici sul lessico dell'ebraico biblico, studi esegetici contemporanei e alcune fonti della tradizione rabbinica, tra cui passi selezionati dal *Talmud Bavli*, dal *Midrāš Be-re'šit Rabbah* e dal *Targum Onqelos*. In questo capitolo, così come nei successivi, non si intende proporre una soluzione definitiva riguardo al significato di *rûaḥ ʾĕlōhîm*, ma offrire un quadro introduttivo utile a comprendere la complessità linguistica e teologica del passo.

Secondo alcuni studiosi (tra cui Julius Wellhausen⁴, Martin Noth⁵, Gerhard von Rad⁶) la redazione del racconto della creazione contenuto in *Genesi* 1 trova

³ Sottolineo che il libro della *Genesi* contiene due racconti distinti della creazione: il primo è collocato in Gen 1,1-2,4a, mentre il secondo in Gen 2,4b-3,24. In questa sede verrà preso in esame solo il primo racconto, in particolare l'analisi dei primi due versetti iniziali (Gen 1,1-2).

⁴ Julius WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: Georg Reimer, 1895), pp. 9-10.

⁵ Martin NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1943), pp. 206-210.

⁶ Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Vol. 1 (München: Kaiser, 1957), pp. 85-87.

compimento durante il periodo dell'esilio babilonese. In quel periodo, il popolo ebraico, deportato lontano dalla sua Terra, si trovò immerso in un contesto estraneo. L'assenza del Tempio contribuì a un intenso momento di riflessione teologica; nasce così la necessità di rielaborare l'identità religiosa, in particolare nei circoli sacerdotali. Il confronto con la cultura e la letteratura babilonese divenne inevitabile; infatti, nei testi attribuiti al periodo dell'esilio si trovano riferimenti e risonanze alle opere babilonesi.⁷ Nel raccontare la loro esperienza e nel ripensare anche alla creazione del mondo, gli autori del racconto di *Genesi* non composero *ex novo* i racconti, ma li rielaborarono introducendo elementi provenienti dall'ambiente circostante, adattandoli alla loro esperienza storica e alla loro visione teologica. In questo processo di riscrittura, lo scopo non era quello di assimilare la cosmologia mesopotamica, ma di ridefinire la propria identità e riaffermare la propria fede nel Dio unico d'Israele, in contrapposizione alle cosmologie politeiste.

Prima di affrontare l'interpretazione di רוּחַ אֱלֹהִים (*rûaḥ ʾēlōhîm*) in Gen 1,2, è necessario considerare il linguaggio e la visione del mondo propri dell'autore biblico. Come in ogni epoca, il linguaggio della creazione in *Genesi* riflette le categorie culturali e rappresentazioni cosmologiche del suo tempo. Comprendere la formazione dell'autore, il contesto socio-culturale in cui operava e la prospettiva teologica è essenziale per evitare anacronismi interpretativi e per cogliere le sfumature semantiche e teologiche presenti nel testo. Questa premessa è utile per cogliere l'ambiguità semantica del termine *rûaḥ ʾēlōhîm*. Infatti, come ha osservato Rolf Rendtorff, riprendendo le conclusioni di Hermann Gunkel, ogni testo biblico possiede un proprio *Sitz im Leben*, un ambiente vitale che ne determina forma e contenuto.⁸ La letteratura di Israele va interpretata come parte integrante della vita e della storia del suo popolo: solo una collocazione adeguata dei testi consente di comprenderne pienamente il significato. Per questo, l'interpretazione del racconto della creazione e dei testi biblici in generale richiede di tener conto del loro contesto originario, riconoscendoli come prodotti storicamente situati e portatori della visione del mondo del loro tempo.

⁷ Cfr. Gianni CAPPELLETTO, *In cammino con Israele. Introduzione all'Antico Testamento*, Vol. 1 (Padova: Messaggero, 2015), pp. 121-125.

⁸ Rolf RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica* (Torino: Claudiana, 2000), p. 107.

La cosmogonia che leggiamo all'inizio del libro di Genesi è un racconto complesso, frutto di un processo redazionale composto e redatto in fasi diverse. Senza entrare nel dettaglio del processo di redazione e composizione del Pentateuco, si può riassumere affermando che in Gen 1,2b⁹ la fonte a cui si fa riferimento è la cosiddetta “fonte sacerdotale”, dal tedesco *Priesterschrift*. Abraham Künen definì questa fonte *Priestercodex*, “codice sacerdotale”, denominazione da cui deriva la sigla P.¹⁰ Secondo quanto sostiene Gianni Cappelletto, la fonte P del racconto della creazione fu redatta generalmente a partire dal 550 a.e.v, durante l'esilio babilonese.¹¹ Questa fonte si caratterizza per uno stile formale, solenne e sistematico, e presenta il Dio di Israele come sovrano assoluto e ordinatore del creato, designato nel contesto della creazione con אֱלֹהִים (*ēlōhîm*). La fonte sacerdotale riflette le preoccupazioni di un gruppo sacerdotale attivo durante e dopo l'esilio babilonese, in un periodo in cui il popolo di Israele si focalizza sul mantenimento della purezza religiosa e della propria identità attraverso pratiche culturali e norme legali. Come osserva lo stesso autore, «La fonte P è fondamentalmente un documento che include i testi legislativi in cornici narrative per dare loro uno spessore storico.»¹²

Tale fonte, che riprende e struttura la storia patriarcale ed esodale unificando gli eventi come un cammino di auto-svelamento di Dio,¹³ è riconoscibile anche nel libro di *Esodo*,¹⁴ il secondo libro della *Torah*. In particolare, Es 14,21, dove si afferma che «il Signore sospinse il mare con un forte vento (anche qui, il termine utilizzato è *rûaḥ*) d'oriente tutta la notte e rese il mare asciutto», consente di osservare come l'azione divina si manifesta attraverso il vento che interviene sulle acque. Il vento che divide il mare e apre un cammino richiamerebbe *rûaḥ ēlōhîm* di Gen 1,2. In entrambi i testi, infatti, *rûaḥ* assume una funzione attraverso cui Dio opera sulle acque e instaura un nuovo ordine.

⁹ «E lo spirito (o vento) di Dio aleggiava sulla superficie delle acque» (וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם) BibbiaEdu, *Bibbia ebraica*, Gen 1,2, <<https://www.bibbiaedu.it/EBRAICO/at/Gen/1/?compareto=CEI2008>> (28/02/2026).

¹⁰ Federico GIUNTOLI, “Il Pentateuco”, in *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, a c. di P. Merlo (Roma: Carocci, 2008), p. 104.

¹¹ Gianni CAPPELLETTO, *In cammino con Israele. Introduzione all'Antico Testamento*, cit., p. 77.

¹² *Ibi*, p. 83.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. Carl Friedrich KEIL and Franz DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*, vol. 2, *Exodus, Leviticus, and Numbers* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1866), p. 467.

1.2 Analisi linguistica e teologica dei termini chiave

Come anticipato nell'introduzione, prima di affrontare l'interpretazione di *rûaḥ ʿlōhîm* è necessario esaminare alcuni termini chiave dei primi due versetti della Genesi, così da inserirne correttamente il significato nel quadro narrativo complessivo. I primi due versetti di Gen 1 aprono la narrazione della cosmogonia, il testo recita:

¹ בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:
² וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵהוֹ וְבָהוּ וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:

¹In principio Dio creò il cielo e la terra. ²La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque.

Questi versetti, seguendo le prospettive delineate finora, riflettono la prospettiva sacerdotale, che intende enfatizzare l'ordine divino sul caos, evidenziando il ruolo di Dio come creatore universale. In particolare, alcuni elementi linguistici e concettuali risultano particolarmente significativi per comprendere e contestualizzare l'inizio della narrazione cosmogonica.

בְּרֵאשִׁית

È la parola con cui inizia la *Torah* e, di conseguenza, la Bibbia stessa. Deriva dal nome astratto בְּרֵאשִׁית (*rē'šît*) derivato a sua volta dalla radice ראש, che significa “testa”, “capo”, “inizio”.¹⁵ La tradizione esegetica classica, condivisa da commentatori antichi e riflessa anche nelle versioni antiche come la LXX, considera Gen 1,1 come una frase pienamente indipendente e completa in sé.¹⁶ Un'altra interpretazione, sebbene meno comune nell'esegesi tradizionale, sostenuta da studiosi moderni (tra cui John M. Powis Smith) basata sull'analisi sintattica dell'ebraico biblico, sostiene che *be-re'sit* si trova in stato costruito con la clausola verbale successiva, traducibile come: “In principio del creare di Dio” o “Quando Dio cominciò a creare i cieli e la terra”.¹⁷ Il *Targum*

¹⁵ Cfr. Heinz-Josef FABRY, Helmer RINGGREN, s.v. «ראש», in *Grande lessico dell'Antico Testamento*. שדי-קרה, a c. di P. G. Borbone, vol. 8 (Brescia: Paideia, 2008), pp. 139-140.

¹⁶ Edward P. ARBEZ, John P. WEISENGOFF, «Exegetical Notes on Genesis 1:1-2», *The Catholic Biblical Quarterly* 10, no. 2 (1948): 140.

¹⁷ J. M. POWIS SMITH, «The Syntax and Meaning of Genesis 1:1-3», *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 44, no. 2 (1928): 110.

Onqelos, come sarà discusso più avanti, traduce l'espressione iniziale con *bəqadmîn* "all'inizio", come semplice frase preposizionale.¹⁸

La letteratura *midrāšica* sviluppa ulteriori riflessioni sulla scelta linguistica dell'incipit. Ad esempio, il *Be-re'sit Rabbah*¹⁹, *Midrāš* aggadico articolato sul testo biblico della *Genesi* (III-V secolo e.v.), composto in Siria-Palestina sotto il dominio romano, contiene materiale che può essere più antico.²⁰ Il passo seguente, tratto da *Be-re'sit Rabbah* (da qui in avanti GenR) 1,10, evidenzia la valenza simbolica della lettera iniziale della *Torah*:

רבי יונה בשם רבי לוי אמר, למה נברא העולם ב'ב', אלא מה ב' זה סתום מפל צדדיו ופתוח
מלפניו, כך אין לה רשות לומר, מה למטה, מה למעלה, מה לפני, מה לאחור, אלא מיום
שנברא העולם ולהבא²¹

Rabbi Yonah in nome di Rabbi Levi disse: «Perché il mondo è stato creato con (la lettera) ב? Il punto è: perché questa ב è chiusa da tutti i lati e aperta sul davanti, così a te non è permesso indagare: cosa c'è verso il basso, cosa c'è in alto, cosa c'è dopo e cosa c'è prima se non solo dal primo giorno che è stato creato il mondo e verso il futuro.»²²

Questa interpretazione si concentra sulla forma grafica della lettera ב che appare chiusa su tre lati e aperta solo frontalmente. Ciò viene interpretato come un'indicazione epistemologica e teologica: all'essere umano non è consentito investigare ciò che è «in alto», «in basso» o «dietro», ma soltanto ciò che segue dal momento della creazione in avanti. L'interpretazione sottolinea così il carattere delimitato della conoscenza legittima riguardo al tempo primordiale.

Un'ulteriore tradizione, riportata sempre in GenR 1,10, recita:

¹⁸ Gary ANDERSON, «The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums», *The Catholic Biblical Quarterly* 52, no. 1 (1990): 22.

¹⁹ Le citazioni e i testi di riferimento del *Be-re'sit Rabbah* in questo capitolo si rifanno all'edizione digitale disponibile su *Sefaria* (<https://www.sefaria.org>), che fornisce il testo ebraico. Le traduzioni sono mie.

²⁰ Günter STEMBERGER, *Introduzione all'ebraistica*, a c. di M. De Villa, (Brescia: Paideia, 2013), pp. 91-92.

²¹ Sefaria, *Bereshit Rabbah 1,10*, <https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.1.10> (05/12/2025).

²² La traduzione dall'ebraico è mia.

דָּבָר אֲחֵר, וְלִמָּה בָּב' שֶׁהוּא לְשׁוֹן בְּרָכָה, וְלִמָּה לֹא בָּאֵל"ף שֶׁהוּא לְשׁוֹן אֲרִיזָה. דָּבָר אֲחֵר, לִמָּה לֹא בָּאֵל"ף שֶׁלֹּא לִמְנוּ פִּתְחוֹן פֶּה לְאַפְיִקוֹרְסִין לִימֵר הֵי אֵד הָעוֹלָם יָכוֹל לַעֲמֹד שֶׁהוּא נִבְרָא בְּלִשׁוֹן אֲרִיזָה, אֲלֵא אֲמַר הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא הָרִי אֲנִי בּוֹרֵא אוֹתוֹ בְּלִשׁוֹן בְּרָכָה²³

Altra interpretazione: «perché la ב? Perché è la lingua di benedizione [*bərāḳāh*]; e perché non con aleph? Poiché è lingua di maledizione [*ārīrāh*].» Altra interpretazione: «perché non con א? Per non dare possibilità agli eretici di dire: “Come il mondo può stare in piedi? Dato che è stato creato con la parola maledizione?” Infatti, disse il Santo Benedetto: “Ecco, io creo con la parola benedizione”».²⁴

Vengono proposte due spiegazioni del perché la *Torah* inizia con la lettera ב: la prima associa la ב al linguaggio della benedizione (*bərāḳāh*), mentre la lettera א è interpretata come simbolo di maledizione (*ārīrāh*). La seconda interpretazione mira a prevenire un'obiezione teologica: se la creazione fosse iniziata con un segno di maledizione, ciò offrirebbe agli eretici un argomento per sostenere che il mondo non avrebbe potuto sussistere. Di conseguenza, Dio avrebbe scelto di inaugurare la creazione con una lettera che allude alla benedizione, affinché il mondo potesse perdurare.

Nel complesso, tali commenti *midrāšici* mostrano come la scelta della lettera iniziale non sia casuale, ma carica di significato simbolico e teologico. Essi testimoniano inoltre la modalità con cui la tradizione ebraica tardoantica (V-VI secolo e.v.) ha recepito Gen 1,1-2: ogni elemento linguistico del testo diventa oggetto di riflessione volta a comprendere la relazione tra l'atto creativo divino, l'ordine del cosmo e la storia del popolo d'Israele.

בָּרָא

Il verbo *bārā'* significa “creare” ed è utilizzato esclusivamente con Dio come soggetto, mai con l'uomo, sottolineando così la centralità divina nell'atto creativo.²⁵ Questo, tuttavia, vale per le forme *Qal* e *Niph'al* del verbo, mentre nella forma *Pi'el* esso può avere un agente umano.^{26 27} Nel contesto biblico, l'uso del verbo suggerisce

²³ Sefaria, *Bereshit Rabbah 1,10*, <https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.1.10> (05/12/2025).

²⁴ La traduzione dall'ebraico è mia.

²⁵ John H. WALTON, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origin of the Earth* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), pp. 56-60.

²⁶ ARBEZ, WEISENGOFF, «Exegetical Notes on Genesis 1:1-2», cit., p. 144.

²⁷ Terrance RANDALL WARDLAW, «The Meaning of אָדָם in Genesis 1:1-2:3», *Vetus Testamentum* 64, no. 3 (2014): 514.

che Dio è l'agente che crea o fa qualcosa di nuovo. L'atto descritto dal *bārā'* non richiede necessariamente la *creatio ex nihilo* (creazione dal nulla): esso designa l'introduzione di una realtà nuova mediante l'azione divina.²⁸

אלהים

Il sostantivo *ēlōhîm* presenta una forma morfologica plurale (ים-) ma regge un verbo al singolare, configurandosi come un plurale astratto o maiestatico. La sintassi del versetto indica senza ambiguità un soggetto unico. Nei testi biblici, questo uso è coerente con un monoteismo consolidato e non suggerisce alcuna pluralità ontologica.²⁹ La scelta di utilizzare un termine plurale per una divinità singola riflette una tendenza più ampia del Vicino Oriente antico, dove un singolo dio poteva essere interpellato con titoli che ne sottolineavano la supremazia o l'inclusione di ogni attributo divino.³⁰ Questa forma plurale non è tuttavia esclusiva per il Dio d'Israele, poiché le fonti indicano che può essere usata per designare divinità pagane,³¹ o persino entità spirituali preternaturali, come lo spettro di Samuele.^{32 33} Nella narrazione della creazione, la fonte sacerdotale (P) predilige il nome *ēlōhîm* per presentare una divinità assolutamente trascendente, spirituale e non antropomorfa. Questo Dio opera esclusivamente attraverso il proprio comando verbale, senza sforzo fisico o lotta contro potenze caotiche.³⁴

את השמים ואת הארץ

Et haššāmayim we'et hā'āreṣ, letteralmente “i cieli e la terra”. L'espressione rappresenta una formula merismatica tipica dell'ebraico biblico, mediante la quale due estremi designano la totalità del creato. Con questa locuzione, secondo Bernd Janowski e Annette Krüger,³⁵ l'autore non intende descrivere due entità distinte, bensì evocare la totalità dell'universo ordinato da Dio. Come in *ēlōhîm*, la desinenza ים-

²⁸ POWIS SMITH, «The Syntax and Meaning of Genesis 1:1-3», cit., p. 114.

²⁹ ARBEZ, WEISENGOFF, «Exegetical Notes on Genesis 1:1-2», cit., p. 145.

³⁰ Louis Isaac RABINOWITZ, s.v. «Elohim», in *Encyclopaedia Judaica*, a c. di F. Skolnik e M. Berenbaum, (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), vol. 7, p. 674.

³¹ Es 20,3

לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עִלְיָי

³² Louis Isaac RABINOWITZ, s.v. «Elohim», in *Encyclopaedia Judaica*, cit. p. 674.

³³ 1 Sam 28,13 וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּי מָה רָאִיתָ וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל-שָׂאוּל אֱלֹהִים רָאִיתִי עֲלִים מִן-הָאָרֶץ:

³⁴ Julian MORGENSTERN, «The Sources of the Creation Story-Genesis 1:1-2:4», *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 36, no. 3 (1920): 202.

³⁵ Cfr. Bernd JANOWSKI, Annette KRÜGER, “Gottes Sturm und Gottes Atem: Zur Pneuma-Lehre des Alten Testaments”, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 24 (2009): 4-7.

indica una forma plurale del sostantivo. Secondo alcuni linguisti (tra cui Wilhelm Gesenius e Takamitsu Muraoka) si tratta di un relitto di uno stadio preclassico della lingua, in cui certi elementi naturali venivano espressi al plurale o duale,³⁶ pur rimanendo concettualmente singolare. Va comunque notato che nel contesto del Vicino Oriente antico si immaginavano più “cieli” (superiore, intermedio, dimora divina).³⁷ Questo potrebbe aver influenzato la morfologia plurale, pur rimanendo un singolare concettuale.³⁸ Analogamente, אֶרֶץ (*āreš*) non designa semplicemente il suolo materiale, ma la dimensione inferiore della creazione, lo spazio dell’umano e del vivente. “La terra” si riferisce alla massa caotica (*tōhū wābōhū*) coperta d’acqua, esistente prima che Dio introducesse la luce e l’ordine.³⁹ Secondo Bruce K. Waltke e Cathi J. Fredricks, già nei primi due versetti della Genesi emerge una visione unitaria del cosmo, strutturato in due poli complementari, cielo e terra, entrambi soggetti alla sovranità di Dio.⁴⁰

וְהָאֶרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ

Wehā’āreš hāyetā tōhū wābōhū, ovvero “la terra era informe e deserta”. Questa formula, presente solo in pochissimi altri passi biblici,⁴¹ esprime verosimilmente la condizione caotica e indifferenziata che precede l’intervento ordinatore di Dio. Il termine תֹהוּ (*tōhū*) deriva da una radice che indica “vuoto”, “nullità”, “assenza di forma” o “desolazione”.⁴² ⁴³ Il vocabolo בֹהוּ (*bōhū*), invece, ricorre unicamente in combinazione con תֹהוּ, e il suo significato dipende strettamente dal contesto. Seguendo quanto riportato in *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* si può

³⁶ Wilhelm GESENIUS, *Gesenius’ Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, revised by A. E. Cowley. Oxford: Clarendon Press, 1910; Paul JOÜON, Takamitsu MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2nd ed. Rome: Pontifical Biblical Institute, 2006, pp. 272-274. In queste grammatiche il termine שְׁמִים viene inserito tra i *pluralia tantum* di elementi naturali spiegando che si tratta di forme arcaiche fisse, non interpretabili come plurali numerici.

³⁷ Wayne HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1998), p. 13.

³⁸ John H. WALTON, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), pp. 165–170.

³⁹ Hugo RADAU, «The Creation-Story of Genesis I», *The Monist* 12, no. 4 (1902): 571.

⁴⁰ Bruce K. WALTKE, Cathi J. FREDRICKS, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), p. 59

⁴¹ Cfr. Ger 4,23; Is 34,11; Is 45,18

⁴² Admiel KOSMAN, «‘And the Spirit of God Hovered’: A Dialogic Reading of the Opening Lines of Genesis», *Nashim: A Journal of Jewish Women’s Studies & Gender Issues*, no. 33 (2018): 14.

⁴³ M. GÖRG, s.v. *tōhū*, *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, a c. di H. F. Fabry e H. Ringgren, edizione italiana a c. di P. G. Borbone, vol. IX, *Saw–Tarshish* (Bologna: Claudiana, 2013), p. 980.

affermare che il termine sia stato coniato appositamente come complemento ritmico e semantico di תהו.^{44 45} L'espressione תהו ובהו (*tōhû wāḇōhû*) è quindi probabilmente una sintesi poetica e teologica che descrive lo stato del mondo prima della creazione: non il nulla, ma il caos.⁴⁶ È il simbolo di una realtà ancora priva di distinzione e significato, sulla quale il *rûaḥ ʾēlōhîm* comincia ad agire. Nel contesto di Gen 1,2, il contrasto tra *tōhû wāḇōhû* e l'azione del *rûaḥ ʾēlōhîm* assume una funzione teologica e narrativa significativa: la condizione di caos e desolazione è presentata come lo stato preliminare del cosmo, sul quale l'intervento di יהוה אלהים introduce ordine e potenzialità creativa, segnando l'inizio del processo ordinatore divino.⁴⁷

וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם

Weḥōšek ʿal-pānē tēhōm, “Le tenebre erano sulla superficie dell’abisso”. Con queste parole il testo prosegue la raffigurazione dello stato primordiale del mondo, completando il quadro iniziato da *tōhû wāḇōhû*. Mentre quest’ultima espressione descrive la condizione della terra, la coppia “tenebre e abisso” allude alla dimensione cosmica e atmosferica: oscurità e caos acquatico dominano la scena prima che la parola divina introduca luce e ordine. Il termine *ḥōšek* (חֹשֶׁךְ) significa “oscurità”, “tenebre”.⁴⁸ In questo versetto, l’accento è innanzitutto cosmologico: l’universo è avvolto da una tenebra primordiale, non ancora penetrata dalla luce che sarà creata nel versetto successivo (“Sia la luce”, Gen 1,3). Il sostantivo *tēhōm* (תְּהוֹם), “abisso”,⁴⁹ designa le acque primordiali che coprono la terra. In Genesi, il termine è completamente spogliato di ogni carattere mitologico: non è una divinità ostile a Dio, ma una realtà fisica, parte della creazione in potenza.

L’espressione *ʿal pānē tēhōm* (“sulla superficie dell’abisso”) suggerisce un’immagine dinamica: un oceano informe che occupa tutta la terra, coperto da

⁴⁴ Cfr. Ludwig KOEHLER, Walter BAUMGARTNER, s.v. «בְּהוּ», *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, a c. di J. J. STAMM, vol. 4 (Leiden: Brill, 1999), p. 111.

⁴⁵ Sefaria, Francis BROWN, Rolles DRIVER, Charles A. BRIGGS, s.v. «בְּהוּ», *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, <<https://www.sefaria.org/BDB?tab=contents>> (8/12/2025).

⁴⁶ M. GÖRG, s.v. «tōhû», *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, cit., p. 988.

⁴⁷ Menahem KISTER, «Tohu wa-Bohu, Primordial Elements and Creatio ex Nihilo», *Jewish Studies Quarterly*, n. 3 (2007): 229-256.

⁴⁸ Francis BROWN, Rolles DRIVER, Charles A. BRIGGS, s.v. «חֹשֶׁךְ», *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1906), p. 365.

⁴⁹ Cfr. Ludwig KOEHLER, Walter BAUMGARTNER, s.v. «תְּהוֹם», *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, pp. 1690-1691.

oscurità totale. È su questa superficie che si muove, nel verso successivo *rûah ʾēlōhîm*, che aleggia e prepara l'ordine cosmico. L'immagine delle tenebre che coprono l'abisso, seguita dallo spirito divino che agisce sulla superficie acquatica, è stata interpretata come una "scena primordiale" che rimanda a concetti cosmogonici più antichi.⁵⁰ Nel quadro della fonte sacerdotale, *ḥōšek* e *tāhōm* rappresentano le due componenti fondamentali del caos primordiale: l'oscurità e l'acqua. L'autore intende così descrivere un mondo non ancora illuminato né strutturato, dominato da elementi inerti e privi di distinzione. Questa visione riflette la teologia monoteistica e demitologizzante della fonte sacerdotale: la divinità è assolutamente unica, trascendentale e non antropomorfa.⁵¹ Infatti, nella mitologia babilonese (in particolare nel poema teogonico *Enūma eliš*), l'abisso primordiale (*Tiāmat* linguisticamente imparentato con l'ebraico *tāhōm*) è personificato come un mostro e un nemico che deve essere sconfitto in battaglia dal dio Marduk per poter creare il mondo. La fonte sacerdotale, pur essendo a conoscenza di questa tradizione babilonese, l'ha consciamente evitata: l'uso del termine *tāhōm* senza l'articolo, ad esempio, evita una personificazione dell'abisso.⁵² Allo stesso modo, il *tōhû wāḥōhû*, inteso come caos, non è un nemico da sconfiggere, ma piuttosto una materia primordiale da organizzare, una visione che si adatta perfettamente alla concezione di una divinità così trascendentale e spirituale che non è coinvolta in lotte o fatiche fisiche.⁵³

Da un punto di vista teologico, *ḥōšek* 'al *pānē tāhōm* rappresenta la condizione primordiale antecedente all'ordine, in cui Dio soltanto agisce come potenza silenziosa. La menzione dell'oscurità e dell'abisso prepara così il movimento successivo del testo: l'irrompere della parola divina che genera luce e distingue le acque, inaugurando la struttura ordinata del cosmo.⁵⁴

רוח אלהים

Ora arriviamo ai termini centrali di questo capitolo. Il sostantivo רוּחַ possiede un'ampia ricchezza semantica: può indicare vento, soffio, respiro e, in senso più

⁵⁰ KOSMAN, «'And the Spirit of God Hovered'», cit., p. 8.

⁵¹ Cfr. MORGENSTERN, «The Sources of the Creation Story-Genesis 1:1-2:4», cit., pp. 169-212.

⁵² RADAU, «The Creation-Story of Genesis I», cit., p. 569.

⁵³ MORGENSTERN, «The Sources of the Creation Story- Genesis 1:1-2:4», cit., p. 209.

⁵⁴ ARBEZ, WEISENGOFF, «Exegetical Notes on Genesis 1:1-2», cit., p. 150.

astratto, spirito.^{55 56} L'interpretazione di Gen 1,2 dipende quindi dal valore specifico attribuito al termine all'interno del suo contesto. La lettura tradizionale di *rûaḥ ʔlōhîm* come “Spirito di Dio” costituisce la lettura prevalente nella tradizione esegetica e teologica; tuttavia, in questo studio si prenderà in esame un'interpretazione focalizzata sul valore di *rûaḥ* come vento, coerente con alcune testimonianze delle antiche versioni e con alcuni commenti biblici moderni. Tale interpretazione è volta a evidenziare dimensioni semantiche e cosmogoniche del testo che, pur meno frequentemente valorizzate, contribuiscono alla comprensione del quadro primordiale delineato in Gen 1,2. È precisamente questo multiplo spettro semantico a rendere *rûaḥ* l'elemento più ambiguo della frase: la sua polisemia, infatti, permette letture tanto fisiche quanto spirituali. All'interno della frase è la componente che agisce, ciò che rappresenta una forza vitale e potenzialmente creatrice. La clausola conclusiva di Gen 1,2 introduce il primo segno dinamico all'interno della scena primordiale; il narratore biblico inserisce in un quadro dominato dall'oscurità e dal caos una presenza in movimento, che anticipa l'atto creativo. L'elemento passivo e inerte del versetto precedente, ovvero l'insieme della terra “informe e deserta”, delle “tenebre” e dell’“abisso”, è ora pervaso da un principio vitale, descritto attraverso il termine ebraico *rûaḥ*.

Nei commenti biblici moderni, la traduzione di Gen 1,2 oscilla tra “Spirito di Dio” e “vento di Dio”, o ancora “vento potente”, a seconda dell'orientamento dell'autore. In questa prospettiva, alcuni studiosi come vedremo nelle pagine successive, ritengono che *rûāḥ ʔlōhîm* in questo contesto possa significare “vento potente” o “vento terrificante” intendendo il termine *ʔlōhîm* non tanto in qualità di agente, quanto piuttosto di intensificatore.⁵⁷ Secondo il traduttore e biblista John M. Powis Smith, in questo passo *ʔlōhîm* è da leggere come un *pluralis maiestatis* o

⁵⁵ Cfr. Sven TENGSTROM, s.v. «*rûāḥ*», *Grande lessico dell'Antico Testamento*, a c. di P. G. Borbone, vol. 9, (Brescia: Paideia 2008), p.262: «il termine ebraico *rûāḥ* presuppone anche una radice triconsonantica *rwh*, derivata da quella biconsonantica e attestata in aramaico antico, [...] indicante l'azione: il soffiare o alitare del vento. Conseguentemente può indicare anche il soffio, fiato come manifestazione di vitalità, da cui deriva poi il significato di spirito, vita.»

⁵⁶ GESENIUS, *Gesenius' Hebrew Grammar*, cit., pp. 186–187; JOÜON, MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, cit., pp. 320–321.

⁵⁷ *Ibidem*.

superlativo, come in Sal 80,11, dove è indubbio che “cedri di Dio” vada reso come “cedri maestosi”.^{58 59}

Il nome divino *ēlōhîm*, quindi, può essere interpretato non solo come genitivo soggettivo (un vento di Dio), ma talvolta come genitivo di attributo per indicare un vento potentissimo.⁶⁰ Infatti, studiosi come Bernd Janowski e Annette Krüger, hanno definito il termine *rûaḥ* come una *Gottes sturm* (tempesta di Dio), una forza dinamica che agisce come mediatrice tra lo stato di caos e l’ordine creativo.⁶¹ Questa lettura suggerisce che il versetto Gen 1,2 aggiunge un ulteriore elemento alla descrizione del caos primordiale: una massa informe e senza vita, coperta dall’acqua, avvolta nell’oscurità, su cui soffiava un vento poderoso.⁶²

Tra gli autori che sostengono una lettura di *rûaḥ ēlōhîm* come vento di Dio inserito in momento creativo troviamo il teologo Gerhard Von Rad. Nel suo commento al libro di *Genesi* afferma: «Quanto vi si narra vuol essere preso tutto così com’è. La lingua è estremamente diversa da quella degli inni religiosi. Niente vi è detto che debba essere inteso simbolicamente e il cui senso profondo esiga di essere prima di tutto decifrato». ⁶³ E aggiunge: «I termini usati nel v. 2 sono parole tecniche della cosmologia, che appartengono, come accessorio inalienabile, all’erudizione sacerdotale». ⁶⁴

Commentando *rûaḥ ēlōhîm*, von Rad sostiene che: «*rûāḥ ēlōhîm* (Lutero: “Spirito di Dio”) è tradotto meglio con “vento di Dio” = tempesta tremenda (dr. “monti di Dio”, “terre di Dio”, “argento di Dio” al posto di un superlativo).»⁶⁵ Pertanto, si evince che secondo von Rad, la traduzione più accurata per *rûāḥ ēlōhîm* in questo contesto debba essere “vento di Dio”, inteso come una “tempesta tremenda”. L’espressione “di Dio” in tali espressioni (come “monti di Dio” o “terre di Dio”

⁵⁸ קְסוֹ הַיָּם צִלָּהּ וְעוֹלָמָהּ אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל:

BibbiaEdu, *AT ebraico, Sal 80,11*, <<https://www.bibbiaedu.it/EBRAICO/at/Sal/80/>> (06/12/2025).

⁵⁹ POWIS SMITH, «The Syntax and Meaning of Genesis 1:1-3», cit., p. 112.

⁶⁰ William H. MCCLELLAN, “The Meaning of *Ruah* ‘Elohim in Genesis 1, 2”, *Biblica* 15, n. 4 (1934): 520.

⁶¹ Bernd JANOWSKI, Annette KRÜGER, “Gottes Sturm und Gottes Atem: Zur Pneuma-Lehre des Alten Testaments”, cit., p. 4.

⁶² ARBEZ, WEISENGOFF, «The Catholic Biblical Quarterly», cit., p. 150.

⁶³ Gerhard VON RAD, *Genesi: Traduzione e commento*, a c. di Benedettine di Civitella S. Paolo, Antico Testamento, 2 (Brescia: Paideia Editrice, 2000), p. 54.

⁶⁴ *Ibi*, p. 57.

⁶⁵ *Ibi*, p. 56.

designano “monti imponenti” o “terre eccelse”) serve ad indicare un superlativo, ovvero esprimere l’intensità o la grandezza eccezionale del sostantivo stesso.⁶⁶

Un’interpretazione simile è proposta dal rabbino Yosef Bitton, che osserva: «The translation of these two words, *ruach elohim* [sic!], is key to understanding (or misunderstanding) Genesis 1:2 and the entire sequence of the Creation process. In Biblical Hebrew *ruach* [sic!] simply means “wind.”»⁶⁷ Inoltre, il rabbino Bitton aggiunge che, in Gen 1,2, data l’assenza di qualunque soggetto umano che possa ricevere un soffio o uno spirito di sapienza, *rûah* non può indicare un’ispirazione divina né può significare respiro nel senso antropologico del termine.⁶⁸ Inoltre, sempre secondo Bitton, la tradizione ebraica classica interpreta *rûah ʿĕlōhîm* come vento potente, oppure, secondo il *Targum*, come vento di Dio, nel senso di un vento fisico proveniente da Dio o diretto da Dio.⁶⁹ Il versetto, pertanto, descrive l’inventario degli elementi fisici presenti sulla terra primordiale. Dopo l’acqua, il secondo elemento ad essere menzionato è il vento, che opera come forza naturale orientata da Dio.⁷⁰ Anche lo studioso Nahum M. Sarna, sottolinea che «l’ebraico *rûah* significa “vento, respiro, spirito”. “Vento” è la traduzione più comune della parola nelle fonti ebraiche antiche e medievali.»⁷¹

מְרַחֶפֶת

Il verbo *meraḥḥefet* tradotto nella versione CEI 2008⁷² con “aleggiava” è un participio presente *pi’el*, dalla radice רחף (*rhp*).

Seguendo quanto affermato da G. von Rad, secondo cui il termine *meraḥḥefet*: «in rispondenza a *Deut.* 32,11 e *Ier* 23,9, sembra da connettersi con i verbi indicanti vibrazione, tremore, agitazione.»⁷³ si può ipotizzare una traduzione che si collochi entro questo campo semantico, mettendo in risalto il carattere dell’azione descritta.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Yosef BITTON, *Awesome Creation: A Study of the First Three Verses of the Torah, with the Aid of Modern Science* (Jerusalem: Gefen Publishing House, 2015), p. 106.

⁶⁸ Yosef BITTON, *Awesome Creation: A Study of the First Three Verses of the Torah*, cit., p. 107.

⁶⁹ *Ibi*, p. 110.

⁷⁰ *Ibi*, p. 107.

⁷¹ Nahum M. SARNA, *JPS Torah Commentary: Genesis* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), pp. 6-7.

⁷² Cfr. sopra p. 10.

⁷³ VON RAD, *Genesi: Traduzione e commento*, cit., p. 56.

Inoltre, in Dt 32,11 il verbo descriverebbe anche l'aquila che "aleggia" sui propri piccoli.⁷⁴ Come si vedrà nelle pagine successive, tale immagine trova riscontro nella tradizione rabbinica: il *Talmud* (*BT Hagigah* 15a) riportando l'insegnamento di Ben Zôma, paragona questa azione a una colomba che aleggia sui suoi piccoli senza toccarli.⁷⁵

על-פני המים

Al-pēnē hammāyim, letteralmente "sulla faccia delle acque". Non si tratta di un semplice "sopra l'acqua", ma indica la distesa primordiale delle acque, immagine del caos cosmico antecedente la creazione.⁷⁶ La parola *pānē* (forma in stato costruito di *pānîm*), "faccia/superficie", connota un piano concreto, visibile, sul quale lo spirito/vento di Dio (*rûah ʾēlōhîm*) si muove come un uccello che aleggia, suggerendo protezione e azione ordinatrice.⁷⁷

Se il *təhōm* biblico corrisponde alla dea *Tiāmat* (l'oceano salato), le acque sopra cui si muove *rûah* potrebbero rappresentare l'Apsû (l'abisso di acqua dolce, principio maschile).⁷⁸ Secondo J. M. Powis Smith, i cieli e la terra erano originariamente un elemento indifferenziato all'interno di questa massa acquatica caotica prima dell'intervento ordinatore di Dio.⁷⁹ Letterariamente, l'autore/redattore sacerdotale (P) utilizza l'immagine di *rûah* che si muove "sulla superficie delle acque" per sostituire il conflitto violento tipico dei miti circostanti (come la battaglia di Marduk contro *Tiāmat*).⁸⁰ Sebbene le acque siano descritte in termini che richiamano il mito, l'autore/redattore demitologizza la scena: le acque sono semplicemente materia su cui *rûah ʾēlōhîm* aleggia.⁸¹

⁷⁴ Cfr. Gordon J. WENHAM, *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary*, vol 1, (Waco, TX: Word Books, 1987).

⁷⁵ KOSMAN, «"And the Spirit of God Hovered"», p. 12.

⁷⁶ RADAU, «The Creation-Story of Genesis I», cit., p. 575.

⁷⁷ KOSMAN, «"And the Spirit of God Hovered"», p. 7.

⁷⁸ RADAU, «The Creation-Story of Genesis I», cit., p. 575.

⁷⁹ POWIS SMITH, «The Syntax and Meaning of Genesis 1:1-3», cit., p. 110.

⁸⁰ Arvid S. KAPELRUD, "The Mythological Features in Genesis Chapter I and the Author's Intentions", *Vetus Testamentum* 24, 2 (1974), pp. 183-184.

⁸¹ Jean-Louis SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco: Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Roma: Edizioni Dehoniane, 1998).

1.3 Il Talmud Bavli: contesto storico e struttura. Interpretazione talmudica di *rûah*

Le fonti rabbiniche non affrontano direttamente il significato di *rûah ḡlōhīm* in Gen 1,2, ma presentano riflessioni sulla natura di *rûah* nelle realtà create, pur senza approfondire questo concetto. Il termine viene trattato sia nel senso di spirito sia di vento. Tuttavia, prima di analizzare alcuni commenti talmudici relativi a questo tema, presenterò brevemente il contesto in cui il Talmud babilonese fu composto.

Il *Talmud Bavli* fu redatto tra la seconda metà del V secolo e l'inizio del VI secolo nelle accademie babilonesi. La tradizione colloca la sua chiusura intorno al 500 e.v., ma questa data riguarda solo il nucleo originario: il processo redazionale continuò tra VI e VII secolo e, secondo David Weiss Halivni, con aggiunte anonime fino alla metà dell'VIII secolo.⁸² La redazione fu probabilmente accelerata dalla difficile situazione politica degli ebrei sotto l'impero sasanide tra V e VI secolo: persecuzioni, chiusura delle scuole rabbiniche, repressione dell'Esilarcato e uccisione di leader religiosi: queste condizioni avrebbero favorito la fissazione del testo.⁸³ La prima revisione del *Talmud* è descritta nella *Lettera di Šerira Gaon*, fonte principale per la storia delle accademie di Sura e Pumbedita, che attesta anche l'esistenza di registrazioni scritte.⁸⁴ Un passo della lettera⁸⁵ colloca la morte di Ravina (R. Abina b. R. Huna) nel 499/500 e.v. (anno 811 dell'era seleucide), segnando la fine degli Amoraim e l'inizio dell'epoca saboraica. Tuttavia, Šerira non indica la durata di questa fase; la data 588/589 e.v. come conclusione è una deduzione moderna.⁸⁶

Una tradizione diversa appare nel *Sefer ha-Qabbalah* di Avraham ibn Daud: egli estende l'epoca saboraica fino al 689 e.v., pur collocando la “sigillatura” del Talmud

⁸² Cfr. David Weiss HALIVNI, *The Formation of the Babylonian Talmud* (New York: Oxford University Press, 2013), p. 28-29.

⁸³ *Ibi*, p. 72.

⁸⁴ Cfr. Jacob NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia. The Parthian Period*, vol. 1, (Leiden: E. J. Brill, 1965), 143.

⁸⁵ ובארבע בשבא דהוא תליסר בכסלו בשנת תתי"א שכיב רב אבינא בריה דרב הונא דהוא רבינא והוא סוף הוראה: E mercoledì, il tredici di Kislev dell'anno 811, morì R. Abina b. R. Huna, che è Rabina e che rappresenta la fine dell'epoca degli *amoraim*. Sefaria, *Epistle of Rav Sherira Gaon 1,108*, <https://www.sefaria.org/Epistle_of_Rav_Sherira_Gaon.1.108?lang=bi&with=all&lang2=en> (05/12/2025). La traduzione è mia.

⁸⁶ Šerira non fornisce date precise per l'intero processo redazionale post-amoraico, ma identifica chiaramente un punto di svolta: la morte di Ravina, che egli definisce *sof hora'ah* (fine dell'autorità normativa). Questo momento segna per Šerira la conclusione dell'epoca degli *amōrā'im* e l'avvio del periodo saboraico, caratterizzato da attività di chiarificazione e formulazione finale del materiale talmudico, senza però nuove decisioni normative vincolanti.

nel 500 e.v. (anno 4260), circa 24 anni dopo la morte di Ravina, in contrasto con Šerira. In questo schema, la fase saboraica continua per molti decenni dopo la chiusura amoraica. Lo storico Gerson Cohen osserva che Ibn Daud dipende ampiamente da Šerira Gaon, ma integra anche altre fonti;⁸⁷ ciò spiega le differenze nella cronologia e nella durata dell'epoca saboraica.⁸⁸

Delineato, dunque, il contesto storico e le dinamiche che ne hanno accompagnato la formazione, si può considerare la struttura dell'opera.

Il *Talmud Bavli* si struttura su due livelli: ha come fondamento la *Torah* orale messa per iscritto all'inizio del III sec. nella *Mišnah* che funge da testo normativo di base, e la *Gemara*, che fornisce commento e chiarimento alla *Mišnah*. Questa struttura si accompagna a un modo di argomentare che si può evincere dalla letteratura rabbinica: il metodo argomentativo rabbinico è caratterizzato dall'associazione di idee, per cui la discussione può partire da un argomento della *Mišnah* e procedere, attraverso digressioni e collegamenti concettuali, verso argomenti anche molto distanti da quello iniziale. Al centro di questo metodo vi è la convinzione che il testo sacro sia inesauribile e che Dio continui a parlare attraverso di esso. Ne deriva un approccio secondo cui non esiste un'unica verità definitiva, ma un'indagine continua che genera interpretazioni molteplici e complementari. La sapienza, secondo i rabbini, nasce proprio da questa rilettura incessante, dal confronto con un testo considerato vivo e dinamico. Di conseguenza, anche la "verità" nella tradizione rabbinica è concepita come un processo, non come un dato fisso. Il fine ultimo dello studio non era meramente intellettuale. I rabbini ritenevano che la redenzione potesse essere avvicinata attraverso l'approfondimento della *Torah* scritta e orale, poiché lo studio permetteva di comprendere la volontà divina e di tradurla in orientamenti concreti per la vita quotidiana. Il loro ruolo consisteva nell'applicare le disposizioni rivelate alla realtà contingente, rendendo la *Torah* rilevante in ogni aspetto della vita quotidiana.⁸⁹

⁸⁷ Abraham IBN DAUD, *The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, ed. e trad. Gerson D. Cohen (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1967), p. 179.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, cit., p. 148

Un esempio di come la tradizione talmudica indaga e interpreta i misteri teologici, e di come affronta temi come il racconto della creazione in Genesi, è offerto dal passo di *Hagigah* 12.

Il trattato *Hagigah*, appartenente al secondo ordine *mô'ēd* (Feste), è uno dei trentasette trattati presenti nel *Talmud Bavli*. Tra i vari temi affrontati, l'opera mette in guardia dai pericoli legati allo studio dell'Opera del Carro,⁹⁰ ma allo stesso tempo afferma che le norme relative al Sabato, alle Feste e alla profanazione delle cose consacrate al Signore sono come “montagne appese a un capello”.⁹¹ Ciò riflette la consapevolezza dei rabbini che la loro autorità normativa, pur derivando idealmente dalla rivelazione, si estendeva in ambiti in cui le prescrizioni della Torah scritta erano vaghe o esigue, rendendo queste norme simili a montagne imponenti sostenute solo da un esile supporto scritturistico.⁹²

Il trattato *bHagigah* 12a espone alcuni riferimenti relativi alla creazione del mondo, in particolare rispetto alle dieci cose create. Il passaggio è strettamente legato al tema della *Ma'aseh Be-re'sit*, l'Opera della creazione,⁹³ basato sul racconto di Genesi. In particolare, esso è citato nel contesto della forza cosmica dell'alfabeto ebraico e del ruolo delle lettere nella creazione. Queste discussioni mettono in risalto l'interesse rabbinico per i segreti della creazione e la convinzione che la lingua ebraica e le sue lettere abbiano un'efficacia divina. La conoscenza di queste combinazioni era

⁹⁰ L'Opera del Carro (in ebraico *Ma'aseh Merkavah*) rappresenta uno dei due filoni fondamentali della mistica ebraica antica, distinguendosi dal *Ma'aseh Bere'sit* (Opera della Creazione). Mentre quest'ultima si concentra sulla realtà immanente e sui segreti della creazione a partire dalla *Genesis*, l'Opera del Carro è una speculazione sul mondo divino trascendente. Il termine *Merkavah* (carro) fa riferimento alla visione del carro divino descritta dal profeta Ezechiele (capitolo 1), avvenuta durante l'esilio babilonese presso il fiume Chebar. In questa visione, il profeta contempla esseri animati dalle sembianze umane e animali che sorreggono una struttura splendente sopra la quale si trova il trono di Dio. Cfr. STEMBERGER, *Introduzione all'ebraistica*, cit., pp. 134-135.

⁹¹ הלכות שבת, חגיגות והמעילות — הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות. הדינין והעבודות הטהרות והטמאות ועריות — יש להן על מה שיסמכו, והן הן גופי תורה
“Le leggi [*hālākōt*] dello *šabbāt*, le offerte festive e i sacrilegi sono come montagne appese a un capello, poiché hanno poco di scritto nella *Torah*, eppure le loro leggi [*hālākōt*] sono numerose. I giudizi [leggi civili] e i servizi [del Tempio], le purità e le impurità, e le relazioni proibite; esse hanno su cosa appoggiarsi, ed esse stesse sono i corpi della *Torah*.”

Sefaria, *Hagigah* 10a:5, <<https://www.sefaria.org/Chagigah.10a.5?lang=bi&with=all&lang2=en>> (8/12/2025). La traduzione è mia.

⁹² Günter STEMBERGER, *Il giudaismo classico: cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, trad. D. e L. Cattani (Roma: Città Nuova, 1991), p. 176.

⁹³ Cfr. nota 84.

considerata pericolosa nel caso in cui finisse nelle mani di persone non competenti.⁹⁴ Nel contesto della creazione, questo trattato presenta un caso specifico in cui *rûah* è una realtà materiale, creata da Dio.

Come riportato nel testo qui di seguito, il vento è incluso tra le dieci cose create nel primo giorno, insieme al cielo e alla terra, al *tōhû wābōhû*, alla luce e alle tenebre, all'acqua, e alla misura del giorno e della notte:

וַאֲמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב: עֲשָׂרָה דְּבָרִים נִבְרְאוּ בְיוֹם רִאשׁוֹן, וְאֵלֵּי הֵן: שָׁמַיִם וָאָרֶץ, תְּהוֹ
וְנֶהוּ, אוֹר וְחָשֶׁךְ, יוֹם וַיָּמִים, מִדָּת יוֹם וּמִדָּת לַיְלָה⁹⁵

E disse Rav Yehûdâ [che] disse Rav: «Dieci cose furono create nel primo giorno, e queste sono: cielo e terra, *tōhû* e *bōhû*, luce e oscurità, vento e acqua, la misura del giorno e la misura della notte».⁹⁶

Qui si elenca un gruppo di dieci realtà create nel primo giorno, tra cui figura anche *rûah*. Poiché è inserito nell'elenco delle dieci cose create, si evince che si sta parlando di *rûah* come vento e non come spirito. La sua presenza all'inizio della creazione, accanto al cielo, alla terra, alla luce e alle tenebre, lo colloca all'interno delle discussioni sulla cosmologia e sul sapere segreto, e viene suggerito che fosse una realtà presente all'inizio della creazione insieme al cielo e alla terra. Questa interpretazione materialistica di *rûah* era forse contrapposta all'interpretazione cristiana di *rûah* come Spirito Santo.⁹⁷ Nel dibattito si arriva a discutere sul momento in cui il vento venga creato e sulla relazione temporale con l'abisso. Poiché tutti questi elementi, l'oscurità (che copriva l'abisso), il vento e le acque, furono creati tra le dieci cose del primo giorno, la relazione temporale tra il vento e l'abisso è quella di coesistenza primordiale. Il vento stava svolgendo la sua azione, librandosi sopra le

⁹⁴ STEMBERGER, *Il giudaismo classico: cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, cit., pp. 214-215: «Chi conosce questa combinazione potrebbe facilmente far cattivo uso. Per questo si è così attenti che persone non competenti non si occupino dell'Opera della creazione. Rab, che ha portato le tradizioni mistiche della Palestina a Babilonia, interpreta così Sal 31,19: «Fa' tacere le labbra menzognere che dicono insolenze... Cioè, le labbra superbe e sprezzanti di colui che è così insolente da dire: Io interpreto l'Opera della creazione. Egli ritiene di glorificare (il nome di dio), mentre non fa che offenderlo».

⁹⁵ Sefaria, *Talmud Babilonese, Hagigah 12a*, <<https://www.sefaria.org/Chagigah.12a.1-36>> (01/11/2025).

⁹⁶ La traduzione dall'ebraico è mia.

⁹⁷ KOSMAN, «'And the Spirit of God Hovered'», cit., p. 12.

acque, mentre l'oscurità copriva l'abisso sottostante. La discussione rabbinica stabilisce che il vento è una delle creazioni inaugurali del primo giorno, agendo in modo immediato in uno scenario cosmico caratterizzato dall'esistenza simultanea di luce, oscurità, acque e abisso.⁹⁸ Questa ambiguità e la natura misteriosa degli elementi come il vento e l'abisso giustificano il motivo per cui l'indagine sulla loro origine e natura è scoraggiata come parte del sapere esoterico.⁹⁹

Nel foglio *bHagigah* 12b, inoltre, si trova una discussione rabbinica che commenta una *ḥaraitā* dove si chiarisce la struttura del mondo, la creazione del vento e degli altri elementi:

תניא, רבי יוסי אומר: אי ליהם לבריות, שרואות, ואינן יודעות מה רואות. עומדות, ואין יודעות על מה הן עומדות. הארץ על מה עומדת — על העמודים, שנאמר: "המרגזי ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון". עמודים, על המים — שנאמר: "לרוקע הארץ על המים". מים, על ההרים — שנאמר: "על ההרים יעמדו מים". ההרים, ברום — שנאמר: "כי הנה יוצר הרים ובורא רום". רום, בסערה — שנאמר: "רום סערה עושה דברו". סערה, תלויה ברום של הקדוש ברוך הוא — שנאמר: "ומתחת ירועות עולם"¹⁰⁰

Fu insegnato [in una *ḥaraitā*]: Rabbi Yôṣē diceva: «Guai alle creature, e vedono e non sanno che cosa vedono; stanno in piedi e non sanno su che cosa stanno in piedi. La terra, su che cosa sta? Sui pilastri, come è detto: "Colui che scuote la terra dal suo luogo e i suoi pilastri tremano" (Gb 9,6). I pilastri, sulle acque, come è detto: "A colui che distese la terra sopra le acque" (Sal 136,6). Le acque, sui monti, come è detto: "Sui monti stanno le acque" (Sal 104,6). I monti, sul vento, come è detto: "Poiché ecco, colui che forma i monti e crea il vento" (Am 4,13). Il vento, sulla tempesta, come è detto: "Il vento della tempesta esegue la sua parola" (Sal 148, 8). La tempesta è sospesa sul braccio del Santo, benedetto egli sia, come è detto: "E sotto [vi sono] le braccia eterne"». (Dt 33,27)¹⁰¹

Secondo la *ḥaraitā*, la Terra poggia su colonne, queste colonne sull'acqua, le acque sui monti, i monti sul vento, e il vento sulla tempesta, la quale è sostenuta «sotto le braccia eterne di Dio» (Dt 33,27). Infatti, all'interno di una discussione sulla

⁹⁸A. W. STREANE, *A Translation of the Treatise Chagigah from the Babylonian Talmud: With Introduction, Notes, Glossary and Indices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1891), p. 58.

⁹⁹ Cfr. STEMBERGER, *Il giudaismo classico: cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, cit., pp. 214-215

¹⁰⁰ Sefaria, *Talmud Babilonese, Hagigah* 12b, <<https://www.sefaria.org/Chagigah.12b>> (05/12/2025).

¹⁰¹ La traduzione dall'ebraico è mia.

struttura del mondo, la *bəraytā* espone una catena di elementi su cui poggia la Terra, portando il vento come elemento di supporto. Quindi, secondo il trattato *Hagigah*, il vento non è solo una creazione del primo giorno, ma svolge anche un ruolo strutturale essenziale nel sostenere le fondamenta del mondo fisico. La presenza del vento come elemento cosmico all'interno di questa lista sottolinea come la cosmologia rabbinica possa vedere *rûaḥ* come un agente materiale e dinamico che agisce sulle acque primordiali.

1.5 Il Targum Onqelos e l'interpretazione di *rûaḥ ʾēlōhīm*

Il *Targum Onqelos*¹⁰² rappresenta la traduzione più autorevole in aramaico della *Torah*. Nasce da tradizioni orali di traduzione sinagogale della *Torah*, diffuse già nel periodo del Secondo Tempio, quando l'aramaico era la lingua vernacolare degli ebrei.¹⁰³ Tuttavia, la sua redazione scritta è molto più tarda: gli studiosi concordano nel collocarla tra il II e il III secolo e.v. nell'ambiente rabbinico babilonese.¹⁰⁴ Sebbene il testo conservi materiali esegetici antichi, la lingua e la struttura riflettono chiaramente la fase tannaitica e soprattutto amoraica.¹⁰⁵ Per questo motivo, il *Targum Onqelos*, nella forma oggi nota, rappresenta una riformulazione tardoantica delle tradizioni targumiche, poi divenuta il *Targum* più autorevole del giudaismo babilonese.¹⁰⁶ Il *Targum Onqelos* non è solo traduzione letterale, ma segue il principio interpretativo rabbinico di “tradurre senza aggiungere concetti estranei”,^{107 108} pur ricorrendo talvolta

¹⁰² Tra le edizioni del *Targum Onqelos* segnalo: Alexander SPERBER, ed., *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, vol. 1, *The Pentateuch According to Targum Onkelos* (Leiden: E. J. Brill, 1959); Abraham BERLINER, hrg. von., *Targum Onkelos. Herausgegeben und erläutert* (Berlino: Gorzelanczyk, 1884).

¹⁰³ Cfr. Roger LEDÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, (Roma: Biblical Institute Press), 1971.

¹⁰⁴ *Ibi*, p.83.

¹⁰⁵ *Ibi*, p. 15.

¹⁰⁶ *Ibi*, p. 78.

¹⁰⁷ Cfr. Sefaria, *Talmud Bavli, Megillah 3a* “תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי רבי אליעזר ורבי יהושע” La traduzione aramaica della *Torah* fu fatta da Onkelos il convertito, secondo l'insegnamento dei rabbini Ēlī'ezer e Yēhōšua'. Sefaria, *Megillah 3a* <<https://www.sefaria.org/Megillah.3a>> (3/11/2025).

¹⁰⁸ Cfr. Sefaria, *Jerusalem Talmud Megillah 11a*, <https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Megillah.1.9> (3/11/2025).

אין המתורגמן רשאי להוסיף על דברי התורה ולא לגרוע מהן (Il traduttore non ha il permesso di aggiungere né di togliere nulla dalle parole della Torah).

Pertanto, Onkelos, come riportato dal *Talmud Bavli (Megillah 3a)*, tradusse in aramaico la Torah secondo l'insegnamento dei rabbini Eliezer e Yehoshua. Secondo il principio espresso dal *Talmud Yerushalmi (Megillah 11a)*, il traduttore della Torah, quindi anche Onkelos, non poteva aggiungere né

a parafrasi per chiarire termini o concetti complessi. Nel contesto di Gen 1,2, il *Targum Onqelos* rende così il versetto:

וְאֶרֶץ הָיְתָה צְדִיָּא וְרִיקָנָא וְחֹשֶׁכָא פָּרִישׁ עַל אִפִּי תְהוֹמָא וְרוּחָא מִן קֳדָם יְיָ מְנַשְׁבָּא עַל אִפִּי
מִיָּא:¹⁰⁹

E la terra era informe e deserta, e l'oscurità si estendeva sulla superficie dell'abisso. Il vento [da davanti] Dio soffiava sulla superficie delle acque.¹¹⁰

Il *Targum* interpreta *rûah ʿlōhîm* come «vento proveniente da Dio». Onqelos evita riferimenti antropomorfici e interpreta *ʿlōhîm* come Dio e non come un superlativo. Ciò porterebbe a una lettura con un'accezione materiale piuttosto che come spirito inteso come entità immateriale autonoma. Il vento, quindi, non sarebbe concepito come entità autonoma o spirituale, ma come manifestazione concreta della forza divina, direttamente soggetta alla volontà di Dio. Si può ritenere che questa lettura rifletta la prospettiva rabbinica monoteista, secondo cui Dio agisce direttamente nella creazione, senza intermediari spirituali indipendenti. Nel *Targum Onqelos*, quindi, il vento sembra essere rappresentato come una manifestazione naturale della potenza divina e non come un'entità spirituale distinta, differenziandosi così dalle interpretazioni teologiche sviluppatesi successivamente. Si tratterebbe quindi di una lettura cosmologica e concreta più che mistica, evitando interpretazioni cristologiche o gnostiche che avrebbero potuto attribuire a *rûah ʿlōhîm* una sorta di autonomia (come avviene con lo Spirito Santo nella teologia cristiana). L'obiettivo dell'autore è di mantenere la centralità e la sovranità di Dio nella dinamica creativa, enfatizzando che ogni fenomeno naturale, incluso il vento, è diretto dalla volontà di Dio. La sua funzione non è distruttiva, come i venti armati usati da Marduk contro Tiamat nell'epopea babilonese *Enuma Elish*, ma preparatoria. Essa rappresenta una presenza vitale e vibrante che “annuncia” l'imminente transizione dalla tenebra alla luce.¹¹¹

togliere nulla dal testo, doveva seguire fedelmente il contenuto biblico, inserendo eventualmente parafrasi solo per chiarire concetti difficili.

¹⁰⁹ Sefaria, *Targum Onqelos*, in *Tanakh: Targum Onqelos alla Torah*, <<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Targum/Onqelos/Torah>> (3/11/2025).

¹¹⁰ La traduzione è mia.

¹¹¹ Giuseppe REGALZI, «Chi si librava sulle acque?». *Interpretazioni e trasformazioni di Gen 1,2* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2002), p. 107.

Questa interpretazione è confermata anche dalla scelta verbale operata dal *Targum Onqelos*. Il testo utilizza infatti la forma מְנַשֵּׁבָא (*mēnaššēbā*), un participio maschile singolare derivato dal verbo aramaico נָשַׁב, “soffiare”, “che causa vento”.¹¹² Il participio presenta valore durativo o progressivo che può essere reso con “che stava soffiando” o “che soffiava”. La radice נִשַּׁב denota l’azione del vento che soffia o spirare, confermando che il *Targum* interpreta רוּחַ non come un’entità spirituale autonoma, ma come un fenomeno atmosferico diretto da Dio. In alcune testimonianze alternative, come nel dialetto aramaico palestinese giudaico (tipico dei *Targum* palestinesi come il *Targum Neofiti*)¹¹³ compare la forma נָשִׁיב (*nāšīv*), anch’essa interpretabile come participio con valore durativo.¹¹⁴

Conclusione

Per concludere, l’analisi di Gen 1,1-2, condotta attraverso il confronto tra la tradizione rabbinica, la linguistica semitica e l’esegesi moderna, mostra come l’espressione *rûaḥ ʾēlōhîm* si possa prestare a una pluralità di letture. L’interpretazione tradizionale, largamente attestata nella storia dell’esegesi giudaica e cristiana, identifica in *rûaḥ ʾēlōhîm* lo “Spirito di Dio” inteso come forza vivificante, principio di vita e agente della creatività divina. Tuttavia, in parallelo a tale interpretazione consolidata, esistono anche letture che vertono verso un’interpretazione materiale e meno pneumologica di *rûaḥ ʾēlōhîm*. Questa ipotesi, sostenuta da diversi commentatori moderni (vedi sopra pp. 16 ss: G. von Rad e N. M. Sarna) e riconducibile a testimonianze antiche come il *Targum Onqelos* e il materiale talmudico (*bḤagigah* 12a, b), propone che, nel contesto specifico della fonte sacerdotale, possa essere presente un’accezione originaria di natura cosmologica piuttosto che spirituale. In questa prospettiva, *rûaḥ ʾēlōhîm* indicherebbe un “vento potente” posto sotto la direzione divina come uno dei primi elementi presenti nella scena primordiale insieme all’oscurità, all’abisso e alle acque. Ciò trova sostegno nel carattere tendenzialmente demitologizzante della redazione P,

¹¹² Cfr. M. SOKOLOFF, s.v. נָשַׁב, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002), p. 778.

¹¹³ La forma *Pe’el mēnaššēvā’* (che può avere un valore causativo o intensivo) è sostituita dal participio *Pe’al* נָשִׁיב (*nāšīv*). Questa forma mantiene il valore durativo (che sta soffiando), ma con una sfumatura che accentua la natura intrinseca del soffio ventoso. Cfr. Edward M. COOK, *A Glossary of Targum Onqelos: According to Alexander Sperber’s Edition* (Leiden: Brill, 2008), p.183.

¹¹⁴ SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, cit., p. 778.

la quale cerca di evitare ogni forma di personificazione di forze cosmiche. Pertanto, l'alternativa interpretativa di *rûaḥ* come vento permetterebbe di leggere Gen 1,2 entro il suo orizzonte storico-culturale.

Capitolo II.

Che cosa creò Dio il primo giorno? Alcune rielaborazioni cosmologiche di *rûah* nel giudaismo del Secondo Tempio e nella tarda antichità tra letteratura e liturgia

2.1 Introduzione

Il passaggio dalla cornice redazionale della fonte sacerdotale, esaminata nel primo capitolo, all'orizzonte storico e culturale del giudaismo del Secondo Tempio mostra un cambiamento interpretativo di Gen 1,2. Se il racconto sacerdotale della creazione si inserisce in un contesto di confronto e rielaborazione delle cosmologie del Vicino Oriente antico, nel quale il linguaggio mitologico viene in larga parte de-mitologizzato e subordinato alla sovranità assoluta del Dio unico d'Israele, la successiva letteratura giudaica mostra invece delle riletture e interpretazioni del testo biblico. In questo nuovo contesto storico e culturale, segnato dall'incontro con il pensiero ellenistico, dalla letteratura apocalittica e da una riflessione sul mondo angelico e sulle mediazioni celesti, anche le categorie cosmologiche del libro di *Genesi* vengono progressivamente reinterpretate. In particolare, l'espressione *rûah ʾēlōhîm*, proprio in virtù della sua ambivalenza semantica, diventa oggetto di elaborazioni differenti. Come si è visto nel capitolo precedente, il termine *rûah* può indicare tanto il vento concreto e atmosferico quanto una realtà spirituale; tale oscillazione semantica ha permesso alle tradizioni successive di sviluppare letture anche molto distanti tra loro. Questo capitolo intende dunque analizzare alcune di queste reinterpretazioni, mostrando come l'ambiguità originaria del testo abbia favorito la formazione di orientamenti esegetici differenti, che riflettono prospettive teologiche e cosmologiche non sempre convergenti.

Una prima linea interpretativa, attestata soprattutto nella letteratura apocrifa e apocalittica del periodo del Secondo Tempio, sembra orientarsi verso una progressiva spiritualizzazione delle forze cosmiche. Opere quali il *Libro dei Giubilei* e la letteratura enochica testimoniano infatti una rilettura del linguaggio cosmologico di Gen 1,2 nella quale i venti, gli spiriti e gli elementi naturali tendono talvolta a essere associati a realtà angeliche o a mediazioni celesti. In questo contesto, *rûah* progressivamente oltrepassa il proprio significato strettamente atmosferico per inserirsi in una cosmologia più

articolata, popolata da esseri intermedi incaricati di regolare il cosmo e amministrare le forze della creazione.

Accanto a questa linea interpretativa, il capitolo prenderà in esame anche alcune testimonianze riconducibili alla tradizione rabbinica e targumica, nelle quali sembra emergere un diverso orientamento ermeneutico. In particolare, le discussioni presenti nel *Talmud Bavli*, alcune tradizioni pseudoepigrafiche come i *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* e le traduzioni del *Targum Onqelos* mostrano una maggiore cautela nei confronti di interpretazioni che possano suggerire la presenza di mediatori cosmici o potenze angeliche coinvolte nell'atto creativo. In questi contesti, *rûaḥ* viene frequentemente ricondotto a una dimensione concreta, materiale e creata, mantenendo il significato di vento o soffio dinamico subordinato all'azione divina. La scelta di includere *rûaḥ* tra le realtà create e di collocare la creazione degli angeli in momenti successivi del racconto cosmogonico sembra infatti riflettere la volontà di preservare la trascendenza assoluta di Dio e di evitare letture che potessero compromettere l'unicità dell'azione creatrice divina.

Questa tendenza appare evidente anche nel *Targum Onqelos*, nel quale la resa del verbo *meraḥefet* attraverso una terminologia collegata all'atto del soffiare tende a sottolineare il carattere dinamico e atmosferico dell'azione di *rûaḥ* sulle acque primordiali. In tal modo, l'immagine cosmologica di Gen 1,2 viene interpretata non come manifestazione di una presenza divina ipostatizzata o di una mediazione angelica autonoma, ma come espressione della forza ordinatrice esercitata da Dio sul caos primordiale.

Attraverso il confronto tra queste differenti tradizioni, il capitolo intende mostrare come Gen 1,2 sia diventato luogo di riflessione all'interno del giudaismo antico. Le diverse interpretazioni di *rûaḥ ʾēlōhîm* non sembrano derivare esclusivamente da questioni linguistiche, ma riflettono differenti modi di concepire il rapporto tra Dio, il cosmo e le potenze che regolano la creazione. In questo senso, il capitolo si pone in continuità con quanto emerso nel primo capitolo: se l'analisi storico-filologica aveva evidenziato la complessità semantica dell'espressione nel contesto della cosmologia in relazione con le cosmologie del Vicino Oriente Antico, le sezioni che seguono cercheranno di mostrare come proprio tale ambiguità abbia

consentito, nel corso della tradizione giudaica, lo sviluppo di letture molteplici e talvolta divergenti.

La trattazione si articolerà dapprima nell'analisi dei testi apocalittici e pseudoepigrafici del periodo del Secondo Tempio, con particolare attenzione al *Libro dei Giubilei*, alla letteratura enochica con riferimenti ad alcuni testi di Qumran. L'ultima parte del capitolo sarà dedicata alle rielaborazioni cosmologiche tardo-antiche e altomedievali, mediante l'analisi di alcuni passi del *Talmud Bavli*, del *Targum Onqelos*, della poesia liturgica di Yannai e dei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer*. Sebbene cronologicamente successive, queste opere vengono analizzate in questa sede poiché continuatrici di interpretazioni cosmologiche antecedenti alla loro redazione.

2.2 Angelologia e strutturazione del cosmo nel Libro dei Giubilei

Il *Libro dei Giubilei*, noto anche come *Piccola Genesi*, è un'opera fondamentale della letteratura apocrifa dell'Antico Testamento che riscrive i testi della Genesi e della prima metà dell'Esodo.¹¹⁵ Il testo fu originariamente composto in ebraico, probabilmente secondo alcuni studiosi come Robert Henry Charles,¹¹⁶ intorno alla metà del II secolo a.e.v. durante il regno di Giovanni Ircano.¹¹⁷ James VanderKam propone una datazione leggermente precedente, situando la stesura intorno al 160 a.e.v., poco prima della fondazione della comunità di Qumran, pur ribadendo che l'originale ebraico appartiene alla metà del II secolo a.e.v.¹¹⁸ Le prove materiali rinvenute nelle grotte di Qumran confermano questa cronologia generale, poiché il manoscritto più antico, identificato come 4QJub^a, fu copiato tra il 125 e il 100 a.e.v., fornendo un termine certo oltre il quale l'opera doveva necessariamente già esistere. Un altro elemento interno decisivo è il passaggio apocalittico nel capitolo XXIII,12-31, che descrive la storia dai tempi della persecuzione di Antioco Epifane fino

¹¹⁵ Cfr. Solomon ZEITLIN, "The Book of "Jubilees" and the Pentateuch", *The Jewish Quarterly Review* 48, no. 2 (1957), p. 218. Per l'edizione in ge'ez: August DILLMANN, *Liber Jubilaeorum (Aethiopice)* (Lipsia 1859). Per l'edizione in inglese: Robert Henry CHARLES, *The Ethiopic Version of the Book of Jubilees* (Oxford 1895). Per l'edizione italiana: *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a c. di Paolo Sacchi (Torino: UTET 2021).

¹¹⁶ Robert Henry CHARLES, ed., *The Book of Jubilees, or The Little Genesis* (London: Adam and Charles Black, 1902), p. VII.

¹¹⁷ *Ibi*, p. 218.

¹¹⁸ James C. VANDERKAM, Peter FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Profound Understanding of the Bible, Judaism, Christian Origins, and Our Modern World* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002), p. 197.

all'imminente instaurazione del regno messianico; questo induce R. H. Charles a ritenere che l'autore considerasse l'era messianica come già iniziata durante la propria vita.¹¹⁹ Occorre evidenziare che esiste tuttavia una posizione discordante e minoritaria sostenuta da S. Zeitlin, il quale nega che l'opera possa essere stata scritta in epoca asmonea poiché, a suo avviso, la violenta polemica contro il passaggio dal calendario solare a quello lunisolare non sarebbe stata più un tema attuale in quel periodo. S. Zeitlin propone quindi di retrodatare la composizione al periodo della prima ricostruzione del Tempio, in coincidenza con la fissazione e crescente autorevolezza del Pentateuco, ipotizzando che il libro fosse stato concepito come un tentativo di sostituzione della Legge mosaica ufficiale.¹²⁰ Tale interpretazione, tuttavia, non è oggi generalmente accolta dalla maggior parte degli studiosi, tra cui James C. VanderKam¹²¹ e Cana Werman.¹²² Occorre precisare che l'importanza storica del *Libro dei Giubilei* è confermata, come detto, dal ritrovamento di alcune copie tra i manoscritti del Mar Morto a Qumran, il che dimostra come fosse considerato un testo autorevole in quella comunità, citato persino nel *Documento di Damasco*, nel quale si legge: «but the specification of the times during which all Israel is blind to all these rules is laid out in detail in the Book of Time Divisions by Jubilees and Weeks. [WAC, 66¹²³]]». ¹²⁴ ¹²⁵ Pertanto, sebbene il libro sia stato preservato integralmente solo nella versione etiopica (*Ge'ez*), la sua importanza nel giudaismo del Secondo Tempio è dimostrata dalle testimonianze manoscritte di Qumran.

¹¹⁹ CHARLES, *The Book of Jubilees*, cit., p. XXVIII.

¹²⁰ ZEITLIN, "The Book of Jubilees", cit., p. 227.

¹²¹ Cfr. James C. VANDERKAM, "The Origins and Purposes of the Book of Jubilees", in *Studies in the Book of Jubilees*, eds., M. Albani et al. (Tübingen: 1997), 18-19.

¹²² Cfr. Cana WERMAN, *Sefer ha-Yovelim: Mavo, targum u-ferush* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2015).

¹²³ La sigla WAC si riferisce all'opera Michael O. WISE, Martin G. ABEGG, Edward M. COOK, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996).

¹²⁴ Traduzione inglese è ripresa da: VANDERKAM, FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, cit., p.172. Per la traduzione italiana si rimanda a: Florentino García MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, a c. di, Corrado Martone, Biblioteca di cultura religiosa (Brescia: Paideia, 1996), p. 124.

¹²⁵ Il *Documento di Damasco* al passo 16.2-4 indica il *Libro dei Giubilei* come la fonte normativa suprema e l'autorità cronologica necessaria per comprendere i periodi storici in cui il popolo d'Israele non fu in grado di vedere o seguire correttamente i precetti della Legge. La citazione è considerata la prova più antica dell'importanza e dell'autorevolezza di tale testo all'interno della comunità del Mar Morto, venendo presentato come una rivelazione che specifica la divisione dei tempi sacri. Il titolo viene richiamato quasi letteralmente anche nel prologo dello stesso *Libro dei Giubilei*, confermando la corrispondenza tra le due opere. Cfr. James C. VANDERKAM, "Genesis 1 in Jubilees 2", *Dead Sea Discoveries* 1, no. 3 (1994): 300; VANDERKAM, FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, cit., pp.172-173.

L'opera non si presenta come un commentario, ma come una rivelazione diretta. La cornice narrativa vede Mosè sul Monte Sinai, dove riceve il contenuto del libro da un Angelo della Presenza (מַלְאָךְ הַפְּנִימִי *Mal'ak happānīm*) sotto comando divino.¹²⁶ Come già accennato, nella letteratura del Secondo Tempio, troviamo una cosmologia angelologica e ordinata, dove ogni forza naturale (fuoco, vento, acqua, luce...) ha un angelo o uno spirito preposto. *Rûah* viene inteso non solo come un elemento fisico, ma anche come una manifestazione del potere divino, una realtà spirituale animata da Dio stesso. Il *Libro dei Giubilei* riflette questa visione, presentando una cosmologia gerarchica in cui gli spiriti dei venti e degli altri elementi naturali sono mediatori del potere divino. In *Giubilei* (e in *1 Enoch*), *rûah* si pluralizza: diventa “gli spiriti dei venti”, “gli spiriti del fuoco”, cioè poteri cosmici angelizzati che vengono resi parte del creato.

Il *Libro dei Giubilei* non offre un commento esplicito a Gen 1,2; non si tratta dunque di un'esegesi puntuale del versetto, ma di una ristrutturazione cosmologica in cui il vento e gli spiriti sono integrati in un sistema angelologico ordinato. Invece di vedere lo spirito come preesistente o come un attributo di Dio, il testo lo colloca tra le sette grandi opere create nel primo giorno: i cieli, la terra, le acque, gli spiriti, gli abissi, le tenebre e la luce. Gli spiriti/angeli sono posizionati strategicamente come la quarta opera, al centro dell'elenco dei sette elementi del primo giorno.¹²⁷ L'autore espone la sua cosmologia in modo che tutto sia attribuito esclusivamente all'azione divina, eliminando l'idea che la terra o le acque possano produrre esseri viventi. Un punto cruciale è la creazione degli angeli nel primo giorno, divisi in sette classi (spiriti del fuoco, dei venti, delle nuvole, ecc.). Questi angeli non assistono Dio nella creazione, ma osservano e lodano le sue opere, celebrando il Sabato insieme a Lui.¹²⁸

Nello specifico, il capitolo II del *Libro dei Giubilei* descrive la creazione nei sette giorni. L'*angelus faciei*,¹²⁹ in conformità all'ordine del Signore, disse a Mosè:

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Cfr. VANDERKAM, “Genesis 1 in Jubilees 2”, cit., pp. 300-301.

¹²⁸ *Ibi*, p. 318.

¹²⁹ La figura dell'*angelus faciei*, espressione latina che traduce l'ebraico מַלְאָךְ הַפְּנִימִי *Mal'ak happānīm*, ovvero l'Angelo del Volto o della Presenza, riveste un ruolo importante nella letteratura apocrica e mistica quale mediatore supremo tra la divinità e l'umanità. Nel *Libro dei Giubilei*, questo angelo agisce come l'agente diretto della rivelazione, ricevendo da Dio il comando di dettare a Mosè, durante i quaranta giorni trascorsi sul monte Sinai, l'intera cronaca sacra dalle origini della creazione fino all'edificazione del futuro Tempio. Cfr. ZEITLIN, “The Book of Jubilees”, cit., p. 231.

«Scrivi tutte le cose della creazione, in qual modo il Signore Iddio compì, in sei giorni, tutta la Sua creazione e nel settimo giorno si riposò, lo santificò per tutti i secoli e lo pose a segno di tutta la sua opera. (Scrivi) che nel primo giorno creò i cieli che (sono) in alto, la terra, le acque ed ogni spirito che serviva al Suo cospetto, gli “angeli faciei”, gli angeli della santità, gli angeli dello spirito del fuoco e quelli dello spirito del vento, delle nuvole per la tenebra, la grandine e la neve: gli angeli degli abissi, dei tuoni e dei fulmini; [...]».¹³⁰

Nel primo giorno, tra le sette grandi opere create da Dio, figurano gli angeli degli spiriti. Una classe specifica di queste entità è identificata come gli «angeli dei venti che soffiano».¹³¹ Questa interpretazione potrebbe derivare dal modo in cui l'autore di *Giubilei* legge Gen 1,2. Il termine ebraico *rûah* presente nel versetto biblico di Gen 1,2 viene inteso come il momento della creazione delle entità angeliche.¹³² Esplicita l'idea che ogni elemento della natura è governato da uno spirito o un angelo, creato da Dio nel primo giorno. Il vento, quindi, non è solo un fenomeno meteorologico o un'entità spirituale creatrice; qui il vento è identificato direttamente con una specifica classe angelica incaricata di muovere l'aria nel mondo creato: in *Giubilei* 2,2, gli spiriti dei venti (*menfesāt nafasāt*) non rappresentano lo Spirito Santo, ma entità angeliche create, incaricate di governare le correnti d'aria e le manifestazioni atmosferiche. Questo riflette una concezione angelologica della natura, affine a quella di *IEnoch* che, come si vedrà più avanti, trova una corrispondenza particolare al capitolo LX, dove il veggente descrive i tesori e i magazzini dei venti, specificando come essi siano divisi, numerati e pesati secondo la loro potenza.

Nel *Libro dei Giubilei*, gli spiriti dei venti (*rûhôt hārûhôt*) rappresentano entità spirituali specifiche: sono angeli custodi dei venti naturali. Sono spiriti del servizio (*mal'ākhīm* nel linguaggio parallelo del *Libro di Enoch*), subordinati al comando divino. Nel testo etiopico, la parola usata per vento è ሙንፈስ (*mānfäs*).¹³³ Anche qui come in ebraico, si presenta una ambivalenza semantica; infatti, questo termine può

¹³⁰ *Il Libro dei Giubilei*, trad. Luigi Fusella, in *Apocrifi dell'Antico Testamento* a c. di P. Sacchi, vol. 1 (Torino: UTET, 1981), p. 222.

¹³¹ VANDERKAM, “Genesis 1 in Jubilees 2”; cit., p. 306.

¹³² *Ibi*, p. 307.

¹³³ August DILLMANN, s.v. ሙንፈስ, *Lexicon Linguae Aethiopicæ: cum indice Latino* (Lipsiae: T.O. Weigel, 1865), col. 708.

significare, sia vento che spirito.¹³⁴ In questo capitolo, nella traduzione seguirò George W. E. Nickelsburg e James C. VanderKam che propongono di tradurre ሙንፈስ con vento.¹³⁵ Sebbene il testo etiopico utilizzi il singolare *mānfäs* per preservare la fedeltà al singolare ebraico di Gen 1,2, il senso teologico è chiaramente collettivo e plurale, come attestano anche le versioni greca e siriana di Epifanio che parlano di spiriti.^{136 137} Dal punto di vista interpretativo, questo rifletterebbe una concezione sacerdotale del mondo: Dio ha creato tutto tramite spiriti (o potenze) che custodiscono la stabilità dell'universo. Qui la connessione filologica è esplicita: *rûah* non è solo un'essenza spirituale, ma il fenomeno fisico del vento governato da un ufficio angelico specifico.¹³⁸

Per concludere, si può affermare, insieme a J. VanderKam che l'autore di quest'opera reinterpreta il soffio di Dio di Gen 1,2 identificandolo con la creazione esplicita, avvenuta il primo giorno, di tutte le schiere angeliche preposte agli elementi. Infatti, J. VanderKam afferma che: «There is no doubt that the phrase רִיחַ אֱלֹהִים (Gen. 1:2) was the textual trigger for locating creation of the angels on the first day».¹³⁹

2.3 Cosmografia visionaria e dinamiche dei venti in *1Enoch XVIII, 1-5*

Il *Libro di Enoc* (o *1Enoc*)¹⁴⁰ non è un'opera singola, ma una complessa raccolta di testi apocalittici attribuiti al patriarca Enoc, il quale, secondo la Genesi, non conobbe

¹³⁴ Cfr. George W. E. Nickelsburg, James C. VanderKam, *1Enoch 2: A Commentary on the Book of 1Enoch, Chapters 37–82*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2012), p. 227.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Epifanio di Salamina, vescovo di Cipro nato in Palestina nel IV secolo e.v., rappresenta una delle fonti patristiche più autorevoli per la ricostruzione della versione greca perduta del *Libro dei Giubilei*. Nella sua opera intitolata *De mensuris et ponderibus*, nota anche come *Trattato sui pesi e sulle misure*, Epifanio sintetizza i dati creativi contenuti nel secondo capitolo dei *Giubilei*, fornendo una testimonianza fondamentale che è sopravvissuta sia in frammenti del testo greco originale sia in una traduzione siriana molto antica. Mentre la versione etiopica utilizza il sostantivo singolare *mānfäs* per mantenere la fedeltà al termine ebraico singolare *rûah* presente in *Genesi* 1,2, sia la versione greca che quella siriana di Epifanio rendono il passaggio parlando esplicitamente di “spiriti” al plurale. Questa scelta interpretativa di Epifanio chiarisce che lo “spirito di Dio” menzionato nel racconto biblico non deve essere inteso come un'entità astratta, ma come la totalità delle potenze spirituali e delle schiere angeliche create contemporaneamente al cielo e alla terra. Cfr. VanderKam, “Genesis 1 in Jubilees 2”, cit., p. 307.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibi*, p. 306.

¹⁴⁰ Viene chiamato anche *Enoch* etiopico perché sopravvive in forma completa solo in lingua etiopica *ge'ez* ed accolto nel canone della Chiesa ortodossa etiopica. Cfr. Stemberger, *Introduzione all'ebraistica*, cit., p.56. Tra le edizioni al *Libro di Enoc* segnalo: Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book*

la morte perché camminò con Dio e fu poi rapito in cielo (Gen 5,24). Questa raccolta è stata definita dallo studioso Józef T. Milik come “Pentateuco enochico”.¹⁴¹ Tale interpretazione, tuttavia, è stata in seguito ridimensionata da alcuni studiosi, tra cui Jonas C. Greenfield e Michael E. Stone, i quali hanno osservato che non vi è alcuna evidenza diretta dell’esistenza, a Qumran, di una concezione unitaria e organica delle cinque opere enochiche. Al contrario, l’esame dei manoscritti mostra che i testi venivano spesso copiati separatamente o in combinazioni variabili che non seguono uno schema fisso.¹⁴² Il contesto storico in cui queste visioni prendono forma è quello del periodo del Secondo Tempio, in un arco temporale che va dal IV secolo a.e.v. fino al I secolo e.v.¹⁴³ Fu un’epoca di profonda crisi e shock culturale per il giudaismo, segnata dall’impatto violento dell’ellenismo e dalle persecuzioni dei Seleucidi, come quelle di Antioco IV Epifane.¹⁴⁴

Il capitolo XVIII fa parte della sezione nota come *Libro dei Vigilanti*, probabilmente la sezione più antica del *Primo Libro di Enoc* (IV sec. a.e.v.¹⁴⁵), che presenta forti radici nella tradizione sacerdotale e cosmologica. L’opera è il prodotto di una fioritura letteraria in lingua aramaica proveniente da classi scribali e dotte della società giudaica durante i periodi tardo-persiano, ellenistico e probabilmente del primo periodo romano.¹⁴⁶ La sua importanza storica è attestata in modo inequivocabile dai ritrovamenti archeologici a Qumran, dove sono state rinvenute dodici copie del libro: undici in aramaico nella Grotta 4 e una versione greca (pap7QEn gr)¹⁴⁷ nella Grotta 7.

of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments, 2 voll., (Oxford: Clarendon Press, 1978). James H. CHARLESWORTH, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha, Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City, NY: Doubleday, 1983). George W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2001). Robert Henry CHARLES, *The Book of Enoch, or 1 Enoch: Translated from the Editor's Ethiopic Text* (Oxford: Clarendon Press, 1912). Per l’edizione italiana si segnala: *Libro di Enoc*, trad. Luigi Fusella, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a c. di Paolo Sacchi (Torino: UTET, 1981).

¹⁴¹ Cfr: Józef Tadeusz MILIK, ed., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, (Oxford: Clarendon Press, 1976).

¹⁴² Per maggiori approfondimenti di veda: Jonas C. GREENFIELD, Michael E. STONE, *The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes*, *The Harvard Theological Review* 70, n. 1/2 (1977): 51-65.

¹⁴³ *Ibi*, p. 57.

¹⁴⁴ VANDERKAM, “Genesis 1 in Jubilees 2”, p. 307.

¹⁴⁵ Vedi *Libro di Enoc*, trad. Luigi Fusella, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, p. 440.

¹⁴⁶ Daniel A. MACHIELA, Andrew B. PERRIN, «Tobit and the Genesis Apocryphon: Toward a Family Portrait», *Journal of Biblical Literature* 133, n. 1 (2014): 111.

¹⁴⁷ L’esistenza di pap7QEn gr a Qumran attesta che la comunità non solo leggeva *Enoc* nelle lingue originali semitiche, ma disponeva anche di una traduzione greca, confermando l’autorevolezza di questo scritto pseudepigrafo che viene citato esplicitamente anche nel Nuovo Testamento, nella Lettera di Giuda 14-15. Cfr. VANDERKAM, FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, cit., pp. 319-320.

All'interno della comunità di Qumran, il libro godeva dello status di scrittura certa e autorevole, influenzando profondamente la teologia e la vita pratica.

2.3.1 *Il vento come struttura architettonica in IEnoc XVIII, 1-5*

In questa sezione dell'opera, Enoc compie un viaggio cosmico che gli permette di osservare i meccanismi strutturali che sorreggono l'universo, vedendo i depositi di tutti i venti e comprendendo come Dio li abbia utilizzati per stabilire l'ordine della creazione e le fondamenta stesse della terra. In questa visione, i venti non sono semplici fenomeni meteorologici, ma fungono da colonne invisibili che sostengono contemporaneamente la terra e il firmamento del cielo. Per quanto riguarda il ruolo del vento, nel capitolo XVIII si legge:

E vidi il serbatoio di tutti i venti e vidi come, con essi, (Dio) aveva abbellito tutto il creato e (vidi anche) le fondamenta della terra; e vidi i termini lapidei dei confini della terra e vidi i quattro venti che sostengono la terra ed il firmamento; e vidi come i venti distendevano le parti alte del cielo e stavano fra cielo e terra e facevano da colonne al cielo. E vidi i venti che fanno girare il cielo (e) che fanno tramontare il disco del sole e tutte le stelle; e vidi venti che, sulla terra, sostengono le nuvole. E vidi le vie degli angeli e, ai confini della terra, in alto, il firmamento.¹⁴⁸

In *IEnoc* XVIII, i venti sono descritti attraverso immagini visionarie che li presentano come elementi di sostegno e delimitazione del mondo. Il linguaggio è simbolico e apocalittico, ma suggerisce una concezione nella quale il vento partecipa all'ordine cosmico stabilito da Dio.¹⁴⁹ Il terzo versetto specifica che questi venti distendono l'altezza del cielo e fungono da pilastri del cielo, stando stabilmente nello spazio tra la terra e la volta celeste.¹⁵⁰ Letterariamente, il passo si inserisce nel genere della visione del cosmo: un topos apocalittico, dove il veggente contempla i meccanismi segreti della creazione. Questa sistematizzazione è centrale nell'esperienza apocalittica, dove

¹⁴⁸ *Libro di Enoc*, trad. Luigi Fusella, Apocrifi dell'Antico Testamento vol 1. (Torino: UTET, 2021), p. 494.

¹⁴⁹ Cfr. George W. E. NICKELSBURG, James C. VANDERKAM, eds., *1Enoch: A New Translation* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), p. 71.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

il veggente è istruito sulle leggi e sulle regole che governano la natura in termini di misurazione, quantità e proporzione.¹⁵¹

Nel *Libro di Enoc*, la figura del vento assume una valenza che trascende il semplice fenomeno atmosferico per diventare l'elemento architettonico e meccanico centrale dell'intera creazione. Dio, attraverso la conoscenza della sua mente, ha stabilito l'ordine dell'universo e ha gettato le fondamenta della terra proprio per mezzo dei venti, i quali sono custoditi in appositi magazzini celesti definiti depositi o tesorerie.¹⁵² Enoc, durante le sue visioni cosmiche, osserva come il vento funga da intelaiatura invisibile e pilastro portante del mondo fisico: egli identifica infatti quattro venti specifici che hanno il compito di sostenere contemporaneamente la superficie terrestre e il firmamento del cielo, agendo come le colonne celesti che mantengono la separazione tra i piani del cosmo. Oltre a questa funzione di supporto statico, i venti operano come i motori degli astri, poiché sono incaricati di far girare la volta celeste e di governare il moto di tramonto del disco del sole e di tutte le stelle, garantendo così la perfetta armonia e la puntualità del calendario solare. Esistono inoltre venti che operano direttamente sulla terra con l'incarico peculiare di sostenere le nubi e di far salire i vapori dalle estremità del mondo, dimostrando una capillarità d'azione che pervade ogni strato del creato.

2.3.2 Interpretazione teologica e simbolica

I venti sono quindi pilastri del cosmo, equivalenti alle «colonne del cielo».¹⁵³ Sono manifestazioni del potere creatore di Dio e strumenti del suo mantenimento dell'universo. Il vento opera come una forza ordinatrice dinamica incaricata della regolarità dei moti astronomici, poiché Enoc descrive i venti che girano il cielo e governano il tramonto del disco del sole e di tutte le stelle. Questo esempio chiarisce che la puntualità del calendario e l'armonia dei cicli luminosi dipendono direttamente dall'azione meccanica di questi servitori invisibili, i quali agiscono anche su scala meteorologica più ridotta sostenendo le nubi sulla terra. Il nesso teologico

¹⁵¹ Ithamar GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 14 (Leiden: Brill, 1980), p. 50.

¹⁵² VANDERKAM, FLINT, *Meaning of the Dead Sea Scrolls*, cit., p. 256.

¹⁵³ Gb 26,11.

fondamentale risiede nell'obbedienza di queste forze alla "conoscenza della mente" divina, un concetto che trova eco anche nei manoscritti di Qumran,¹⁵⁴ dove si loda Dio per aver tratto fuori il vento dai suoi depositi o tesorerie attraverso la sua volontà per stabilire l'ordine del mondo.¹⁵⁵ Il vento diventa quindi l'agente fisico della Legge divina, garantendo che ogni elemento della natura rispetti i tempi e gli spazi assegnati dal Creatore.¹⁵⁶ Nell'universo enochico, Dio non agisce direttamente nella materia, ma attraverso «spiriti del servizio» (*ruhôt mešārētôt*).¹⁵⁷ I venti possono essere compresi come manifestazioni di tali spiriti, mediatori invisibili tra la trascendenza divina e la stabilità del cosmo. In questo senso essi non sono semplici correnti d'aria, ma forze animate che partecipano all'ordine della creazione. Il collegamento teologico risiede nel nesso tra la stabilità fisica garantita dai venti e l'obbedienza morale alla legge di Dio. In questa prospettiva, il vento nella creazione di Enoc non è solo un accidente meteorologico, ma il braccio operativo della volontà di Dio, lo strumento attraverso cui egli mantiene l'armonia tra il piano celeste e quello terrestre, impedendo alla

¹⁵⁴ L'eco di questo nesso teologico si manifesta precisamente nel manoscritto 11Q5 (noto anche come 11QPsa o *Grande Rotolo dei Salmi*). Una testimonianza altrettanto significativa è conservata nei frammenti di 4Q216 (4QJub^a), che riportano la versione ebraica del *Libro dei Giubilei* 2,2; in questo testo le opere fondamentali del primo giorno, inclusi gli abissi, le tenebre, la luce e l'aurora, sono state preparate attraverso la conoscenza della sua mente, confermando la totale sottomissione degli elementi cosmici alla volontà cognitiva del Creatore. La centralità della conoscenza come principio ordinatore è ribadita nella *Regola della Comunità* (1QS), specificamente nella sezione dedicata ai due spiriti (3,13-15 e 3,17-21), dove si proclama solennemente che tutto ciò che esiste e che esisterà trae origine dal Dio di conoscenza, il quale ha ordinato ogni disegno prima che le cose venissero all'esistenza, fissando per esse un destino immutabile in conformità al Suo piano glorioso. Anche all'interno del corpus di 4QInstruction, che comprende manoscritti quali 4Q416, 4Q417 e 4Q418, si fa riferimento al Dio di conoscenza come al confidente della Verità che ha reso palese alla mente dell'uomo la base del modo in cui le cose sono, permettendo all'iniziato di comprendere la regolarità della natura come espressione di un'intelligenza divina superiore. Cfr. VANDERKAM, FLINT, *Meaning of the Dead Sea Scrolls*, cit., p. 242-256; VANDERKAM, "Genesis 1 in Jubilees 2", cit., p. 306.

¹⁵⁵ L'immagine di Dio che trae il vento dai suoi magazzini o tesorerie per ordinare l'universo è documentata in diverse fonti qumraniche, enochiche e rabbiniche, trovando la sua espressione più celebre e sintetica nell'*Inno al Creatore* conservato nel manoscritto 11Q5 (il *Grande Rotolo dei Salmi*), dove nella colonna 26, versi 13-15, si loda esplicitamente il Signore: «Sia benedetto colui che fa la terra con la sua forza, che stabilisce il mondo con la sua pienezza. Con la sua comprensione ha tesi i cieli e ha fatto uscire [il vento] dai [suoi] te[sori]». Per la traduzione italiana si veda: MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, cit., p. 499.

¹⁵⁶ VANDERKAM, FLINT, *Meaning of the Dead Sea Scrolls*, cit., p. 256.

¹⁵⁷ Il ruolo di questi spiriti all'interno della materia è descritto con precisione architettonica in *1Enoch* XVIII,1, dove il patriarca afferma «I saw the treasures of all the winds» e aggiunge «I saw how through them he ordered all created things», rendendo il vento (soffio o spirito) lo strumento che sostiene materialmente il globo terrestre e il firmamento. La traduzione inglese è tratta da NICKELSBURG, VANDERKAM, eds., *1Enoch: A New Translation*, cit., p. 38.

creazione di collassare nel vuoto terribile scorto dal patriarca ai confini estremi del mondo.¹⁵⁸

Questa sezione unisce cosmologia e angelologia: i venti sono “spiriti cosmici” che fanno da confine tra il mondo celeste e quello terrestre. Nel pensiero enochico, ogni elemento (fuoco, vento, acqua, stelle) è animato da spiriti che servono Dio, una concezione parallela a *Giubilei* 2,2.¹⁵⁹

Il vento diventa così il segno visibile di un’obbedienza invisibile, attraverso cui l’ordine divino si traduce nel funzionamento concreto dell’universo. Nel linguaggio enochico, contemplare i venti significa vedere la potenza invisibile di Dio che regge il mondo. La funzione teofanica del vento si estende alla dimensione della speranza escatologica, dove il soffio divino inviato dai quattro venti del cielo opera come l’agente fisico della risurrezione, richiamando lo spirito vitale nei corpi e restaurando la creazione.¹⁶⁰ In *IEnoc* LX,11-12 si legge:

E l’altro angelo che andava con me e che mi mostrava le cose nascoste, il passato e il futuro, nel cielo, in alto e nella terra, in basso, nei confini del cielo, nelle fondamenta del cielo, e nei luoghi di deposito venti, mi disse in qual modo si dividono i venti e come (si) pesano e si contano le sorgenti e i venti secondo la forza del soffio e la forza della luce della luna e come la forza della giustizia e delle costellazioni si dividesse in ogni loro nome e in ogni parte.¹⁶¹

In questo passo troviamo una dettagliata rivelazione dei segreti naturali e cosmogonici, descrivendo i magazzini dei venti dove ogni spirito è diviso, pesato e numerato secondo la propria potenza specifica, nonché secondo il potere della luce lunare e della rettitudine; nei versetti successivi viene spiegato che lo spirito del vento è un’entità che agisce in coordinamento con lo spirito del gelo e della grandine (*IEnoc* LX, 14-15), i quali possiedono i propri angeli custodi che ne regolano l’uscita dai depositi celesti, un concetto di controllo divino che trova un’eco, come si vedrà nelle

¹⁵⁸ GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, cit., p.77.

¹⁵⁹ Mentre nel *Libro dei Giubilei* gli spiriti dei venti sono esplicitamente creati il primo giorno e presentati come parte del coro liturgico celeste, in *IEnoc* la loro funzione appare soprattutto cosmologica: essi sostengono la struttura del mondo e regolano il movimento degli astri.

¹⁶⁰ *Ibi*, p. 246.

¹⁶¹ *Libro di Enoc*, trad. Luigi Fusella, *Apocrifi dell’Antico Testamento*, cit., p. 546.

pagine successive, nel *Be-re 'šit Rabbah* attraverso Rav Huna,¹⁶² il quale cita tre venti che uscirono dai loro depositi senza peso portando distruzione. Anche la pioggia e la rugiada non sono semplici precipitazioni, ma sono affidate alla gestione di angeli che ne determinano la misura affinché servano al nutrimento della terra secondo il volere dell'altissimo.

In conclusione, il sistema cosmologico dei testi riportati in questa analisi non concepisce i fenomeni naturali come eventi autonomi o puramente fisici, ma come espressioni di un ordine teologico strutturato, in cui ogni elemento della creazione è inserito in una gerarchia di forze animate. I venti, in particolare, assumono una funzione paradigmatica: non solo sostengono materialmente l'architettura del cosmo, ma ne garantiscono anche la stabilità temporale, diventando i mediatori tra la dimensione invisibile dell'azione divina e la sua manifestazione sensibile nel mondo.

La loro obbedienza alla sapienza o conoscenza divina non va intesa come un processo meccanico, ma come l'espressione di una causalità teologica in cui l'ordine del reale coincide con la volontà creatrice. In questo senso, la cosmologia enochica integra in modo inscindibile fisica, angelologia e teologia: ciò che appare come movimento dei venti, degli astri o delle precipitazioni è in realtà la traduzione fenomenica di un disegno divino già stabilito. Ne risulta una visione del cosmo profondamente unitaria, nella quale la natura non è mai separata dal sacro, ma ne costituisce la manifestazione continua. Il vento, come gli altri elementi, diventa così segno e strumento dell'armonia universale, garantendo che il creato non solo esista, ma persista secondo i tempi e le forme stabilite dal Creatore.

2.4 La rielaborazione liturgica in Yannai

Una tale rappresentazione del cosmo, strutturata secondo principi di ordine, misura e mediazione angelica, non rimane isolata, ma conosce ulteriori sviluppi nei contesti esegetici e liturgici successivi. In questa prospettiva, risulta particolarmente significativo esaminare, per il periodo tardo-antico, la poesia liturgica di Yannai¹⁶³

¹⁶² Cfr. Sefaria, *Bereshit Rabbah* 24,4, <https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.24.4?lang=bi> (05/03/2006).

¹⁶³ Tra le edizioni relative ai *piyyûṭ* di Yannai segnalo: Israel DAVIDSON, ed., *Mahzor Yannai: A Liturgical Work of the VIIth Century* (New York: Jewish Theological Seminary, 1919); Zvi Meir

come ulteriore stadio di ricezione di Gen 1,2. Yannai, attivo probabilmente nel VI secolo, durante il regno dell'imperatore Giustiniano, è considerato il "padre del *piyyût*" e rappresenta uno stadio avanzato di ricezione in cui la poesia liturgica ebraica inizia a essere firmata tramite acrostici onomastici.¹⁶⁴

Il termine *piyyût* deriva etimologicamente dalla parola greca *poiētēs* (ποιητής), che significa "qualcosa di fatto o creato", la stessa radice da cui ha origine il termine "poesia", e designa un genere di poesia liturgica ebraica nata nel contesto dell'ellenismo, le cui origini precise rimangono tuttavia oggetto di dibattito accademico.¹⁶⁵ Il *piyyût* agisce come strumento per l'interpretazione pubblica delle Scritture, situandosi all'intersezione di campi diversi (come la liturgia, la storia della lingua ebraica, l'estetica letteraria e l'esegesi biblica), considerabile da alcuni studiosi, tra cui Saul Lieberman, sullo stesso piano del *Targum* e del *Midrāš*.¹⁶⁶ Dal punto di vista linguistico, i *piyyûṭîm* sono scritti in una variante dell'ebraico post-biblico che introduce sistematicamente acrostici, rime finali, assonanze e giochi di parole basati su radici verbali spesso apocopate o modificate per soddisfare le esigenze del metro e della rima. In definitiva, il *piyyût* rappresenta un fenomeno testuale vissuto, dove il poeta assume un ruolo complesso che richiama gli antichi uffici dei profeti e dei sacerdoti.

Una forma tipicamente associata all'opera innovativa del *payyetan* Yannai è la *qēduštâ*. Essa si compone di nove o più unità poetiche interrelate che seguono un ordine fisso e predefinito, fuso in un insieme singolare che mescola allusioni bibliche, esegesi rabbinica e commenti contemporanei. Nel suo *piyyût* per *Be-re 'šit*, l'immagine della terra sospesa sopra il vento rielabora motivi cosmologici già presenti nella tradizione *midrāšica* e apocalittica. Tuttavia, il contesto è liturgico-performativo: l'obiettivo non è descrivere l'architettura fisica dell'universo, ma esprimere, attraverso immagini cosmiche, la sovranità e la sapienza divine. In Yannai, *rûaḥ* non viene rigidamente distinto tra dimensione fisica e spirituale: la polisemia è mantenuta e sfruttata poeticamente.

RABINOWITZ, ed., *The Liturgical Poems of Rabbi Yannai According to the Triennial Cycle of the Pentateuch and the Holidays: Critical Edition* (Jerusalem: Tel Aviv University, 1985-1987).

¹⁶⁴ Laura S. LIEBER, *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyut* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2010), p. 12.

¹⁶⁵ *Ibi*, p.7.

¹⁶⁶ Saul LIEBERMAN, "Ḥazzanut Yannai", *Sinai* 4 (1938): 250.

Nel *piyyût* di Yannai, l'interpretazione del passaggio di Gen 1,2 riguardante lo spirito o vento (*rûah*) di Dio emerge con estrema precisione all'interno del *râhîṭ*, ovvero il settimo componimento della *qêduštâ*.¹⁶⁷ In questa sezione, strutturata per tracciare paralleli diretti tra la creazione dei cieli e della terra, Yannai scrive testualmente «E sopra il vento hai sospeso la terra»,¹⁶⁸ il termine *rûah* non appare come un semplice attributo divino o come un soffio astratto, ma assume la funzione di principio cosmico con valore strutturale: una forza che sostiene la terra e ne garantisce la stabilità all'interno dell'ordine del creato. La formulazione poetica suggerisce quindi una concezione in cui il vento opera come elemento portante dell'architettura cosmica. Questo collegamento trasforma l'elemento atmosferico in un pilastro invisibile, riflettendo una concezione cosmologica affine a quella presentata nel *Libro di Enoc*, dove i venti sono descritti come i depositi che stabiliscono l'ordine della creazione e agiscono come le colonne del cielo che sostengono simultaneamente la terra e il firmamento.¹⁶⁹ Yannai prosegue questa descrizione nel medesimo componimento specificando come Dio abbia «misurato i cieli con la spanna»¹⁷⁰ e «rafforzato la misura della polvere della terra»,¹⁷¹ integrando l'azione del vento in un ordine geometrico e sapienziale ben definito che riflette la conoscenza della mente divina.

Un ulteriore collegamento teologico operato da Yannai rispetto a Gen 1,2 e ai passaggi creativi iniziali si trova nel *piyyût* per la sezione *Lek-lêkâ* (Gen 12,1)¹⁷², dove il poeta rilegge la creazione della luce in chiave *midrâšica*.¹⁷³ Secondo L. Lieber, basandosi sulla tradizione esegetica di GenR 2,3,¹⁷⁴ che identifica la luce primordiale con la figura del patriarca Abramo, Yannai proietta simbolicamente la figura del primo

¹⁶⁷ LIEBER, *Yannai on Genesis*, pp. 303-306.

¹⁶⁸ ועל רוח תליתה ארץ. Per il testo ebraico si segue l'edizione di LIEBER, *Yannai on Genesis*, cit., p.306. La traduzione dall'inglese all'italiano è mia.

¹⁶⁹ Cfr. NICKELSBURG, VANDERKAM, eds., *1Enoch: A New Translation*, cit., p. 90.

¹⁷⁰ LIEBER, *Yannai on Genesis*, p. 306.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Lek-lêkâ* (ebraico: לֶךְ-לְךָ, “Vattene” o “Va” per te stesso”) inizia con Gen 12,1: «Il Signore disse ad Abram: “Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò”». BibbiaEdu, *Gen 12,1*, <<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Gen/12/>> (01/06/2026).

¹⁷³ LIEBER, *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyut*, cit., p. 145.

¹⁷⁴ רבי יהודה בר סימון פמר קריא בדורות, והארץ היתה תהו ובהו, זה אדם הראשון שהיה ללמה ולא כלום «Rabbi Yehuda bar Simon interpretò il versetto riferendolo alle generazioni. “La terra era vuota e disordinata” questo è Adamo che divenne oblio e nulla.» Sefaria, *Bereshit Rabbah 2,3*, <https://www.Sefaria.org/Bereshit_Rabbah.2?lang=bi> (25/04/2026).

ebreo nello scenario cosmico di Gen 1,2.¹⁷⁵ Questa operazione intertestuale permette a Yannai di sostenere che Abramo abbia unito o «cucito»¹⁷⁶ l'intera creazione attraverso la diffusione della conoscenza dell'unicità divina, trasformando il vuoto e il caos descritti in Gen 1,2 in un cosmo ordinato e teleologicamente orientato. Nel sistema poetico e teologico di Yannai, il termine *rûah* non ammette una distinzione netta tra l'elemento fisico del vento e la dimensione metafisica dello spirito, poiché l'autore fonde queste due accezioni in un'unica funzione strutturale e angelologica che definisce l'ordine del cosmo. Yannai opera una precisa sintesi in cui *rûah* è contemporaneamente il pilastro meccanico che sostiene il mondo e l'entità spirituale che esegue la volontà divina, riflettendo una cosmologia documentata anche nel *Libro di Enoc* e nel *Libro dei Giubilei*.

Un esempio della natura del vento si trova, come già visto in precedenza, nel componimento dedicato alla sezione di *Be-re 'šit*, dove il poeta afferma esplicitamente che Dio ha sospeso la terra sopra il vento, utilizzando il termine *rûah* come un supporto fisico e invisibile destinato a sorreggere il globo terrestre. Ciò richiama la visione di Enoc che scorge i quattro venti come le «colonne del cielo»¹⁷⁷ poste tra terra e firmamento per garantirne la stabilità.¹⁷⁸ Il passaggio dalla dimensione meccanica a quella spirituale è mediato dall'angelologia, poiché per Yannai ogni fenomeno naturale è animato da servitori celesti. Nelle visioni descritte per il passaggio di Gen 18,1, il *payyetan* descrive gli angeli come creature che appaiono con il «vento nelle loro ali»,¹⁷⁹ suggerendo che il soffio atmosferico sia una parte integrante o un attributo dinamico del corpo angelico stesso. Questo nesso tra spirito e vento è ulteriormente approfondito nel *silluq*¹⁸⁰ per Gen 11,1, dove Yannai presenta immagini teofaniche in cui il volo di Dio avviene sul vento e il suo sentiero è tracciato nella tempesta,¹⁸¹ rendendo *rûah* il veicolo tangibile della maestà divina che non può essere domata o limitata dall'intelletto umano. In questo contesto, il vento è spirito nel senso di

¹⁷⁵ LIEBER, *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyut*, cit., p. 145.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Cfr. *Libro di Enoc*, XVIII,3

¹⁷⁸ Cfr. NICKELSBURG, VANDERKAM, *1 Enoch. A New Translation*, cit., p. 91.

¹⁷⁹ Cfr. LIEBER, *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyut*, cit., p. 480-481.

¹⁸⁰ *Silluq* (rimozione o elevazione) costituisce l'ottava unità della struttura poetica della *qēduštâ* di Yannai e funge da ponte verso la conclusione liturgica. Questa sezione è caratterizzata da una natura di preghiera sempre più estatica che cresce man mano che si avvicina la *qēduštâ*. Cfr. LIEBER, *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyut*, cit., p. 60.

¹⁸¹ LIEBER, *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyut*, cit., p. 384.

manifestazione del potere di Dio che esce dai suoi magazzini o tesorerie celesti per stabilire l'ordine.¹⁸²

Un ulteriore collegamento tra il vento come forza fisica e il soffio vitale dello spirito emerge nella *qēduštā* per Gen 15,1, dove Yannai associa il vento alla speranza della risurrezione dei morti, invocando Dio come colui che rinnova la vita attraverso la rugiada e i venti che soffiano. Qui il termine riprende la funzione di Gen 2,7, dove il soffio divino diventa anima vivente, ma Yannai lo declina collettivamente come una moltitudine di spiriti che operano in sinergia per restaurare la creazione. Per Yannai il vento non è solo aria in movimento, ma è l'espressione visibile di un'intelligenza angelica preposta a sostenere le nubi, far girare la volta celeste e governare il tramonto degli astri. In definitiva, *rûaḥ* secondo Yannai è un'entità ibrida: è il vento in quanto struttura che impedisce alla terra di cadere nel vuoto ed è lo spirito in quanto servitore consapevole che loda incessantemente il Creatore fin dal primo giorno della creazione.

2.5 I *Pirke de-Rabbi Eli'ezer*, III

I *Pirke de-Rabbi Eli'ezer*¹⁸³ rappresentano un punto di svolta nella storia della letteratura rabbinica poiché si configurano come il primo racconto esteso e continuo della storia biblica.¹⁸⁴ Questa opera si distingue per essere il primo grande testo rabbinico derivato probabilmente dalla mano di un singolo autore che ha scelto di organizzare il materiale seguendo un ordine cronologico, sebbene presenti frequenti digressioni omiletiche.¹⁸⁵ Il testo inizia con un prologo di due capitoli che narra la vocazione alla *Torah* di Rabbi Eli'ezer ben Hyrcanus. La struttura principale prosegue con una descrizione dettagliata dell'Esamerone, ovvero i sei giorni della creazione, includendo esposizioni tecniche sul calendario ebraico e la narrazione delle avventure

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Per le edizioni e le traduzioni principali dei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* si veda: Chaim Meir HOROWITZ, *Pirke de-Rabbi Eliezer: A Critical Edition*, (Jerusalem: Makor, 1972); Gerald FRIEDLANDER, ed., *Pirkê de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great): According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1916); Miguel Pérez FERNÁNDEZ, *Los Capítulos de Rabbi Eliezer*, Biblioteca Midrásica 1 (Valencia: Institución San Jerónimo, 1984); Dagmar BÖRNER-KLEIN, *Pirke de-Rabbi Elieser*, Studia Judaica 26 (Berlin: Walter de Gruyter, 2004);

¹⁸⁴ Gavin McDOWELL, "The Sacred History in Late Antiquity: *Pirke de-Rabbi Eliezer* and Its Relationship to the *Book of Jubilees* and the *Cave of Treasures*", (Tesi di dottorato, Université Paris Sciences et Lettres, 2017), p. 6.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

di Giona.^{186 187} Un elemento architettonico centrale nella formazione dell'opera è l'uso di liste organizzative, come le dieci discese della *šēkīnā*¹⁸⁸ sulla terra e le dieci prove di Abramo, che servono a strutturare ampie sezioni del discorso.¹⁸⁹

La composizione definitiva dei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* è collocata tra il tardo VIII secolo e l'inizio del IX e.v. Un indicatore cronologico preciso è contenuto nel capitolo XXX, dove un brano escatologico fa riferimento alla quarta *fitna* (فتنة), la guerra civile islamica tra i califfi al-Amin e al-Ma'mun avvenuta tra l'809 e l'813 e.v. Questa collocazione temporale è confermata dalla prima citazione esterna dell'opera presente in una lettera del dotto babilonese Pirqoi ben Baboi datata intorno all'812 e.v, il quale criticava le tradizioni palestinesi contenute nel testo.¹⁹⁰ L'attribuzione pseudepigrafica a Rabbi Eli'ezer ben Hyrcanus, un'autorità del I e II secolo, è dovuta probabilmente al fatto che la tradizione rabbinica lo dipingeva come una figura dotata di poteri magici e incline a opinioni di minoranza o eterodosse.¹⁹¹ La storia letteraria dei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* mostra come l'autore abbia integrato tradizioni rabbiniche classiche con materiali provenienti da fonti esterne, come la letteratura apocrica del Secondo Tempio e opere cristiane siriane come la *Caverna dei Tesori*.¹⁹² Nonostante Mosè Maimonide avesse espresso nella *Guida dei Perplexi*¹⁹³ dubbi sulla natura del libro,¹⁹⁴

¹⁸⁶ Katharina E. KEIM, *Pirke de Rabbi Eliezer: Structure, Coherence, Intertextuality*, Ancient Judaism and Early Christianity 96 (Leiden: Brill, 2017), p. 204.

¹⁸⁷ McDOWELL, *The Sacred History in Late Antiquity*, cit., p. 83.

¹⁸⁸ Con *šēkīnā* si intende la presenza di Dio sulla terra, un concetto sviluppatosi dal periodo del Secondo Tempio.

¹⁸⁹ KEIM, *Pirke de Rabbi Eliezer*, cit., p. 199.

¹⁹⁰ *Ibi*, p. 44.

¹⁹¹ McDOWELL, *The Sacred History in Late Antiquity*, cit., p. 82.

¹⁹² La *Caverna dei Tesori* è un'opera siro-occidentale (miafisita) del VI secolo che si concentra sulla sepoltura e traslazione del corpo di Adamo, stabilendo una geografia sacra tripartita tra il Paradiso, la Montagna Santa e il Golgota. Tra i testi più strettamente legati a questo modello si trova il *Libro dell'Ape* di Salomone di Bassora, un'opera siro-orientale (nestoriana) del 1222 circa che, pur avendo un orientamento catechetico, attinge ampiamente alla *Caverna dei Tesori* nei capitoli 13-25 per narrare la storia patriarcale dalla creazione fino al sacrificio di Isacco. Un'altra opera fondamentale è il *Libro dei Rotoli*, un adattamento arabo della *Caverna* inserito in una massiccia compilazione di letteratura pseudo-clementina che ha avuto una vasta diffusione in Egitto e Siria. Ad esso si affianca il *Conflitto di Adamo ed Eva con Satana*, una parafrasi espansiva disponibile in arabo ed etiopico che integra elementi dell'*Esamerone* attribuiti a Epifanio di Salamina e dettagli sulla penitenza di Adamo derivanti dalla *Vita di Adamo ed Eva*. Cfr. McDOWELL, *The Sacred History in Late Antiquity*, cit., p. 39.

¹⁹³ «Ho visto nei celebri “capitoli”, noti come *Capitoli di Rabbi Eli'ezer*, un discorso di “Rabbi Eli'ezer il grande”, di cui non ho mai visto niente di più strano tra i discorsi di uno dei seguaci della Legge di Mosè nostro Maestro. [...] In generale, si tratta di un discorso che confonde moltissimo la credenza dell'uomo di Legge e di scienza; non mi è chiaro quale interpretazione allegorica soddisfacente se ne possa dare, e te l'ho menzionato solo perché tu non te ne faccia ingannare.» Mosè MAIMONIDE, *La guida dei perplexi*, II, 26, a c. di Mauro Zonta (Torino: UTET, 2004), ebook.

¹⁹⁴ McDOWELL, *The Sacred History in Late Antiquity*, cit., p. 80.

esso godette di enorme popolarità nel Medioevo, venendo citato da Raši nel suo *Commento alla Genesi*¹⁹⁵ e influenzando la redazione dello Zohar.¹⁹⁶ In definitiva, i *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* non sono solo una raccolta di *midrāšîm* tardivi, ma rappresentano una vera e propria novità della tradizione rabbinica che hanno riconfezionato la storia sacra per un nuovo contesto culturale e religioso.

Nei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer*, il vento compare tra le otto cose create nel primo giorno, mentre la creazione degli angeli è collocata successivamente. Questa distinzione appare coerente con l'esigenza rabbinica di evitare interpretazioni che suggeriscano una cooperazione angelica nell'atto creativo. Tuttavia, il testo non sviluppa una cosmologia meccanica del vento; esso rimane un elemento della creazione, subordinato alla volontà divina.

Ciò è descritto nel capitolo III dei *Pirke*:

שמונה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן: שמים וארץ, ואור, וחשך, ויהי נבהו, ורוח
ומים, שנאמר "והיה רוח אלהים מרחפת על פני המים"¹⁹⁷

Otto cose furono create nel primo giorno, e sono queste: il cielo e la terra, la luce e l'oscurità, il *tōhû* e il *bōhû*, il vento e l'acqua; come è detto: “e il vento¹⁹⁸ di Dio aleggiava sulla superficie delle acque”.¹⁹⁹

Il testo rappresenta il punto in cui inizia il discorso vero e proprio di Rabbi Eli'ezer ben Hyrcanus, posizionandosi come l'apertura del corpo principale dell'opera dopo il prologo narrativo. Rabbi Eli'ezer apre il suo insegnamento citando il Sal 106,2,²⁰⁰ ponendo il quesito su chi possa narrare le gesta potenti del Signore o proclamare tutta la sua lode, giungendo alla conclusione teologica che nemmeno gli angeli ministranti sono in grado di raccontare più di una minima parte delle opere

¹⁹⁵ Cfr. RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, a c. di Luigi Cattani (Genova: Casa Editrice Marietti, 1999).

¹⁹⁶ *Ibi*, p. 16.

¹⁹⁷ Sefaria, *Pirke DeRabbi Eliezer* 3,6, <https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.3.6> (28/02/2026).

¹⁹⁸ Ho preferito la traduzione “vento” piuttosto che “spirito” perché reputata più coerente con il contenuto testuale.

¹⁹⁹ La traduzione dall'ebraico è mia.

²⁰⁰ «Chi può narrare le prodezze del Signore, far risuonare tutta la sua lode?» Bibbiaedu, *Sal 106,2*, <<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Sal/106/>> (05/03/2026).

divine. Lo scopo dichiarato di questa indagine è investigare ciò che Dio ha compiuto nel passato e ciò che farà nel futuro, affinché il suo nome sia esaltato tra tutte le creature da un'estremità all'altra del mondo. Per quanto riguarda il primo giorno della creazione, il capitolo elenca otto elementi specifici che vennero portati all'esistenza: i cieli, la terra, la luce, le tenebre, il caos, la vacuità, il vento e le acque. Questo elenco mostra un'operazione esegetica precisa sui primi versetti della *Genesi*, dove il termine *rûah* viene interpretato come vento fisico. Confrontando il testo con *Il Libro di Enoc* e con *Il Libro dei Giubilei*, il numero finale delle opere create non segue il computo di ventidue, facendo supporre una eventuale autonomia narrativa dei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* nel rielaborare i materiali cosmologici. In definitiva, il capitolo stabilisce che l'ordine naturale e la stabilità del mondo non sono solo fatti fisici, ma dipendono intrinsecamente dal Pentimento e dalla *Torah*, che fungono da fondamenta morali preparate prima ancora della materia. Questa interpretazione si distingue nettamente da quella contenuta nel *Libro dei Giubilei*: nei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* il termine *rûah* viene inteso nella sua accezione di elemento fisico e atmosferico, poiché la creazione delle entità angeliche è posticipata esplicitamente al secondo giorno, seguendo una linea esegetica coerente con la tradizione rabbinica attestata nel *Be-re'sit Rabbah*.²⁰¹ Mentre il *Libro dei Giubilei* 2,2 identifica l'abisso (*tahôm*) come una singola opera tra le sue sette creazioni primordiali, l'autore dei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* scompone il caos primordiale citato in Gen 1,2 negli elementi distinti di *tôhû* (caos) e *bôhû* (vuoto), portando il conteggio totale a otto componenti e inserendo il vento come forza ordinatrice necessaria a stabilizzare la creazione.²⁰² Questa distinzione tra il vento come elemento naturale del primo giorno e gli angeli come creature del secondo giorno permette all'autore di ribadire che Dio ha operato da solo nel momento iniziale, evitando la conclusione errata che le schiere angeliche fossero co-creatici insieme a Dio. Infine, *rûah* nei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* non è un semplice fenomeno meteorologico accidentale, ma è lo strumento fisico della Legge divina, agendo come il braccio operativo che garantisce la regolarità dei moti astronomici e il sostegno delle

²⁰¹ Secondo G. McDowell: «Sections of the work were incorporated into important medieval anthologies, such as the printed Midrash Tanhuma, Bereshit Rabbati, [...]» McDOWELL, *The Sacred History in Late Antiquity*, cit., p. 80.

²⁰² McDOWELL, *The Sacred History in Late Antiquity*, cit., p. 166.

nubi. Se i venti primordiali cessassero la loro funzione di supporto, il cosmo rischierebbe di ricadere nel vuoto informe scorto da Enoc ai confini del mondo.

Conclusione

L'analisi comparativa delle fonti esaminate nel presente capitolo mostra come Gen 1,2 abbia generato una pluralità di modelli interpretativi nel giudaismo antico e tardo-antico, senza tuttavia dar luogo a un'unica tradizione esegetica dominante. Il termine *rûaḥ*, infatti, si colloca al crocevia tra linguaggio cosmologico, riflessione teologica e immaginario simbolico, e proprio la sua polisemia ha favorito nel tempo diverse configurazioni interpretative. Nel periodo del Secondo Tempio, in particolare, *rûaḥ* viene spesso inserito all'interno di sistemi cosmologici strutturati, nei quali i fenomeni naturali sono concepiti come amministrati da entità spirituali o angeliche. In questo contesto, la letteratura apocalittica testimonia una tendenza a integrare gli elementi naturali entro una gerarchia cosmica ordinata. Nel *Libro dei Giubilei*, ad esempio, la creazione degli spiriti viene collocata nel primo giorno della creazione, in una lista ordinata delle opere divine che comprende anche cieli, terra, acque, luce e tenebre. Si è visto che il testo non offre un commento esplicito a Gen 1,2. Tuttavia, l'inserimento degli spiriti tra le prime opere della creazione suggerisce una rilettura indiretta di *rûaḥ*: esso diviene il punto di partenza per concepire una pluralità di spiriti del servizio incaricati di governare i fenomeni naturali. Una configurazione simile emerge anche nel *Libro di Enoc*, dove la cosmografia visionaria presenta i venti come elementi strutturali dell'ordine cosmico. In questo caso, tuttavia, il linguaggio appartiene al genere apocalittico e assume una funzione simbolica più che descrittiva: i venti non sono tanto oggetti di una spiegazione fisica del mondo, quanto immagini attraverso cui il veggente esprime la stabilità e l'equilibrio dell'universo voluto da Dio. I quattro venti che sostengono la terra e delimitano i confini del cosmo rappresentano dunque una forma narrativa mediante cui la tradizione apocalittica traduce in immagini la convinzione che l'ordine naturale sia sostenuto dalla volontà divina e amministrato attraverso mediatori celesti. Accanto a queste elaborazioni angelologiche, la tradizione rabbinica sviluppa un orientamento interpretativo differente. Nei testi rabbinici, e in particolare nei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer*, emerge infatti una distinzione più netta tra vento come elemento creato e angeli come creature distinte. In questa prospettiva, *rûaḥ*

viene mantenuto all'interno della sfera cosmologica come elemento fisico del mondo creato, mentre gli angeli sono collocati in una fase successiva della creazione. Questa dinamica mostra come la riflessione rabbinica si sviluppi anche in un possibile dialogo critico con alcune tendenze presenti nella letteratura del Secondo Tempio. Se nel *Libro di Giubilei* e in alcune tradizioni enochiche gli angeli compaiono fin dal primo giorno come parte dell'ordine cosmico, i testi rabbinici tendono invece a ridimensionare tale prospettiva, separando più chiaramente la sfera naturale da quella angelica. In questo modo, pur mantenendo una concezione cosmologica in cui il vento svolge una funzione fondamentale nell'ordine del mondo, la tradizione rabbinica evita di attribuire alle creature celesti un ruolo troppo vicino all'atto creativo divino. Un ulteriore sviluppo interpretativo emerge nella poesia liturgica tardoantica, come testimonia la *qēduštā* di Yannai. In questo contesto, *rûaḥ* non è oggetto di una trattazione cosmologica sistematica, ma diviene elemento simbolico e liturgico. La poesia di Yannai integra infatti diverse tradizioni interpretative, fondendo dimensioni cosmologiche, angelologiche e teofaniche all'interno di una composizione poetica destinata alla recitazione comunitaria. In tale quadro, la polisemia del termine *rûaḥ* viene sfruttata deliberatamente: esso può alludere simultaneamente al vento, allo spirito e alla manifestazione della presenza divina, senza che queste dimensioni vengano rigidamente separate. Nel complesso, le fonti analizzate non delineano una linea evolutiva né una interpretazione universalmente condivisa di *rûaḥ* di Gen 1,2. Piuttosto, esse testimoniano una pluralità di configurazioni teologiche e cosmologiche, generate dal confronto tra tradizioni letterarie diverse e contesti storici differenti. Nel periodo del Secondo Tempio, *rûaḥ* può essere integrato in una cosmologia angelologica in cui le forze della natura sono amministrate da spiriti del servizio; nella letteratura apocalittica esso diviene elemento simbolico che esprime l'ordine cosmico attraverso immagini visionarie; nella tradizione rabbinica viene ricondotto alla sfera degli elementi creati, distinto dagli angeli e subordinato direttamente alla volontà divina; nella poesia liturgica tardoantica, infine, assume una funzione evocativa e teofanica che valorizza la sua ambivalenza semantica.

Nonostante queste differenze interpretative, emerge un elemento di continuità: nelle tradizioni analizzate in questo capitolo, *rûaḥ* svolge una funzione dinamica all'interno della scena primordiale. Che venga concepito come vento fisico, come

spirito del servizio o come forza cosmica, esso rappresenta sempre il principio attraverso cui il caos primordiale viene progressivamente orientato verso l'ordine. Il movimento di *rûah* sulle acque di Gen 1,2 diviene così, nelle diverse riletture giudaiche, il segno di una transizione fondamentale: il passaggio dal disordine alla strutturazione del cosmo. Da questa prospettiva, *rûah* non viene stabilizzato in un'unica ontologia definitiva. La sua elasticità semantica consente di articolare dimensioni cosmologiche, angelologiche, teologiche e simboliche, rendendolo tra uno dei concetti più centrali della riflessione esegetica sul racconto della creazione.

In tradizioni successive, influenzate dalla metafisica greca e dalla teologia cristiana, il termine verrà progressivamente reinterpretato unicamente come Spirito inteso in senso ontologico. Nel suo contesto storico e linguistico originario, tuttavia, emerge che esso conserva un'ambivalenza fondamentale, indicando al tempo stesso vento, forza dinamica e movimento sulle acque primordiali. La sua funzione è costitutiva: attraverso *rûah* si avvia il processo di separazione che trasforma il caos in cosmo.

Concludendo, in questi contesti il vento appare talvolta come elemento primordiale della creazione, talvolta come realtà amministrata da spiriti o angeli, talvolta come manifestazione diretta dell'azione divina. Ciò che appare rimanere costante, tuttavia, è la subordinazione di *rûah* alla sovranità del Dio unico: qualunque sia la forma interpretativa assunta, esso non opera mai come principio autonomo, ma come espressione della volontà creatrice divina che trasforma il caos primordiale in un cosmo ordinato.

L'influenza del *Be-re'sit Rabbah* nelle opere successive, quali i componimenti liturgici di Yannai e i *Pirke de-Rabbi Eli 'ezer*, costituisce un tema complesso che mette in luce al tempo stesso significative continuità e mirate divergenze teologiche, in particolare per quanto concerne l'interpretazione del termine *rûah* e la comprensione della struttura della creazione. Inoltre, sebbene il *Libro dei Giubilei* sia cronologicamente anteriore alla redazione finale del *Be-re'sit Rabbah*, non è da escludere che entrambe le opere attingano a un patrimonio esegetico comune, sviluppatosi nel giudaismo del Secondo Tempio e successivamente rielaborato e sistematizzato dalla tradizione *midrāšica* rabbinica. In questo contesto, il *Midrāš* svolge un ruolo di organizzazione e interpretazione di materiali più antichi,

integrandoli all'interno di una riflessione teologica coerente. Un esempio significativo di tale continuità interpretativa è rappresentato dalla metafora del «Dio artigiano/architetto».²⁰³ In *Be-re 'šit Rabbah* 1,1, attraverso l'insegnamento attribuito a Rabbi Hoša'yah, si afferma che Dio consultò la *Torah* prima di procedere alla creazione del mondo, analogamente a un artigiano che si serve di un progetto o di un modello per realizzare la propria opera. Questa immagine non rimane isolata, ma riemerge in forme rielaborate in tradizioni successive: nei *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* III, ad esempio, si racconta che Dio tracciò il mondo davanti a sé come un progetto inizialmente instabile, immagine che conserva l'idea di una pianificazione divina precedente all'atto creativo.²⁰⁴

Nel loro insieme, queste tradizioni mostrano come l'esegesi rabbinica abbia contribuito a fornire una struttura concettuale all'interno della quale si sono sviluppati successivi dibattiti sulla creazione. Parallelamente, gli autori apocalittici e liturgici hanno attinto a tradizioni più antiche o parallele per arricchire il racconto biblico con immagini cosmologiche e mitologiche che la letteratura rabbinica classica tende talvolta a rileggere e reinterpretare.

²⁰³ Sefaria, *Bereshit Rabbah* 1,1, <https://www.Sefaria.org/Bereshit_Rabbah.1?lang=bi> (27/04/2026).

²⁰⁴ Cfr. KEIM, *Pirkei deRabbi Eliezer*, cit., p. 92.

Capitolo III

Strategie ermeneutiche e dinamiche interpretative nel *Be-re'sit Rabbah*: la semantica del termine *rûah* tra cosmogonia e identità rabbinica.

3.1 Introduzione

Le diverse interpretazioni che circondano l'espressione *rûah ʿlōhîm* in Gen 1,2 trovano codificazione all'interno del *Be-re'sit Rabbah*. Questo commentario omiletico, la cui definitiva redazione testuale si colloca circa attorno al III-V secolo e.v., rappresenta uno snodo per la storia dell'esegesi ebraica tardoantica. Se nei capitoli precedenti si è osservato il passaggio dal realismo cosmologico della redazione sacerdotale alle oscillazioni spiritualizzanti del periodo del Secondo Tempio, l'analisi di questo *Midrāš* aggadico permette di accedere a delle interpretazioni alquanto difficili da decifrare. In quest'opera, la caratteristica polisemia del termine *rûah* non viene appiattita in favore di un'unica opzione dogmatica, ma viene sfruttata come uno spazio polifonico all'interno del quale possono coesistere, senza escludersi vicendevolmente, istanze polemiche radicalmente letterali e proiezioni teologiche di natura escatologica. L'obiettivo di questo terzo capitolo è proprio quello di decodificare le strategie ermeneutiche attraverso cui i rabbini della tradizione rabbinica hanno rielaborato il testo di Gen 1,2, trasformando il soffio primordiale in un discorso identitario e dottrinale per il giudaismo dell'epoca.

Un livello di lettura emerso dall'analisi del *Be-re'sit Rabbah* risponde a un'istanza polemico-apologetica di probabile natura anticristiana. In questo contesto storico caratterizzato dal confronto intertestuale tra i rabbini e la patristica greca e siriana, l'esegesi di Gen 1,2 porta a delle riflessioni sul campo dogmatico. Come vedremo nelle pagine successive, di fronte ai tentativi degli autori cristiani (ad esempio, Origene) volti a spiritualizzare il testo per rintracciarvi la preesistenza dello Spirito Santo trinitario sin dalle prime battute della creazione, i rabbini rispondono leggendo il testo, non solo attraverso l'allegoria ma anche letteralmente. Verrà analizzato come attraverso l'uso sistematico di versetti tratti dalla letteratura profetica, in particolare da Am 4,13, il *Midrāš* de-teologizza l'espressione biblica riaffermando con fermezza la natura puramente fisica e materiale di *rûah*. Dimostrare che *rûah* primordiale non è un'essenza divina incorporea o un'ipostasi preesistente, bensì un

elemento atmosferico *creato* da Dio nel primo giorno, permetterebbe di ri-tracciare i confini del monoteismo, smentendo al contempo le dottrine filosofiche greche riguardanti la co-eternità di una materia primordiale disordinata.

Questa difesa del carattere creato di *rûah* non è tuttavia esclusiva di tutto il testo ma è possibile rintracciare anche significati teologici. Infatti, il *Be-re'sit Rabbah* testimonia anche interpretazioni escatologiche e messianiche. Nel passaggio dove si attribuisce a Rēš Lāqîš il commento, il movimento del vento primordiale che vibra sulla superficie delle acque viene audacemente identificato con «lo spirito del Re Messia».²⁰⁵ Questa strategia ermeneutica non cancella la dimensione concreta e dinamica di *rûah*, ma la assume come garanzia storica della redenzione universale. Sotto il profilo metodologico, in questo capitolo i passi scelti del *Be-re'sit Rabbah* sono stati messi in dialogo con teologia degli autori cristiani e della filosofia ellenistica con un approccio storico-comparativo.

La trattazione inizia dall'analisi della sezione di *Be-re'sit Rabbah* 1,9, esaminando le interpretazioni attraverso cui i rabbini confutano l'idea di una materia eterna e come verrà sviluppato più avanti, la lettura pneumatologica trinitaria del testo. Successivamente, l'indagine si concentra sulla rilettura cosmologico-linguistica di *Be-re'sit Rabbah* 2,3, esaminando il parallelo intratestuale con il vento del post-diluvio di Gen 8,1, per documentare come il *Midrāš* descriva l'effetto fisico del soffio divino sulle acque primordiali. Altro passaggio viene dedicato all'analisi di *Be-re'sit Rabbah* 2,4 e alla dottrina messianica di Rēš Lāqîš, mostrando la coincidenza tra protologia ed escatologia nel medesimo dinamismo atmosferico. Viene inoltre, posta in esame la dimensione antropocentrica e relazionale di *Be-re'sit Rabbah* 17,1, dove le dinamiche macrocosmiche del vento originario vengono subordinate alle necessità etiche dell'essere umano, dimostrando come la complessa ermeneutica rabbinica riesca a far coesistere il rigore della difesa letterale con la massima apertura teleologica e salvifica. Il ruolo di *rûah* viene ulteriormente approfondito attraverso la lettura di *Be-re'sit Rabbah* 51,3, sezione incentrata sul problema della teodicea e sulla presenza dei tesori del vento, in cui si chiarisce come le forze cosmiche e atmosferiche originarie agiscano quali strumenti e agenti della giustizia divina. Infine, per concludere, viene proposta l'analisi di *Be-re'sit Rabbah* 14,9; in questo passo, la semantica di *rûah* viene indagata

²⁰⁵ Cfr. la discussione successiva su GenR 2,3.

nel suo valore antropologico, venendo esaminata specificamente nel quadro delle diverse componenti dell'anima umana commentate dal *Midrāš*.

3.2 Introduzione all'ermeneutica rabbinica

Prima di arrivare alla lettura dei passi selezionati, l'analisi testuale del *Be-re'sit Rabbah* richiede un'introduzione sulle strategie ermeneutiche utilizzate dall'esegesi rabbinica al fine di comprendere l'ermeneutica sottesa al testo. Tale inquadramento consente di presentare degli strumenti concettuali per comprendere e contestualizzare adeguatamente i passi selezionati, evitando il rischio di una lettura anacronistica.

Sinteticamente, possiamo affermare che l'esegesi rabbinica si fonda su una concezione del testo biblico come realtà intrinsecamente densa e stratificata, nella quale ogni elemento linguistico e formale è potenzialmente portatore di significato. In questa prospettiva, l'interpretazione non si configura come un'attività puramente speculativa, bensì come parte integrante della trasmissione stessa della rivelazione. Di conseguenza, l'analisi del *Be-re'sit Rabbah* richiede una preliminare comprensione delle logiche esegetiche che ne guidano la composizione, nonché delle convenzioni interpretative condivise all'interno della cultura rabbinica. Alla luce di tali considerazioni, prima di entrare nel vivo del testo introdurrò brevemente i principi fondamentali e gli strumenti metodologici dell'ermeneutica rabbinica, al fine di fornire il quadro teorico necessario per una lettura criticamente fondata del testo *midrāšico*.

Partiamo affermando che nel giudaismo rabbinico è fondamentale la convinzione che accanto alla Legge Scritta (תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָּב *Tôrāh šebiktāv*) esista una Legge Orale (תּוֹרָה שֶׁבֶּעַל פֶּה *Tôrāh šebe'al peh*), intesa come sua interpretazione autorevole. Da questa premessa deriva un approccio esegetico che considera ogni elemento del testo biblico significativo e suscettibile di interpretazione. Tra il I secolo a.e.v. e i primi secoli dell'era volgare, tale sistema si struttura progressivamente attraverso regole ermeneutiche (*middôt*), attribuite inizialmente a Hillel l'Anziano²⁰⁶ e successivamente ampliate da figure come Rabbi Yīšmā'ēl e Rabbi Ēlī'ezer ben Yôšē ha-Gēlīlī. Parallelamente, Rabbi Āqībā' sviluppa un metodo più radicale, secondo cui

²⁰⁶ Il sistema dell'ermeneutica rabbinica classica trova la sua prima formalizzazione sistematica nelle sette norme di Hillel. Per un approfondimento si rinvia a: Raphael JOSPE, "Hillel's Rule", *The Jewish Quarterly Review* 81, no. 1/2 (1990): 45-57.

anche i minimi dettagli grafici del testo possiedono valore interpretativo. In questo contesto si colloca il *Midrāš Be-re 'šit Rabbah*, che rappresenta una delle prime e più significative applicazioni di tale ermeneutica al *Libro di Genesi*.²⁰⁷

In accordo con David Aaron, reputo che pur non esplicitando ancora una teoria sistematica dei livelli di lettura come il successivo schema del PaRDeS,²⁰⁸ l'ermeneutica rabbinica presente nel *Be-re 'šit Rabbah* possa essere letta come anticipazione di quest'ultimo in quanto il testo biblico è concepito come intrinsecamente polisemico, aperto a una pluralità di significati che coesistono e si sovrappongono.²⁰⁹ Nel *Be-re 'šit Rabbah*, infatti, l'interpretazione non si limita al senso immediato, ma si sviluppa attraverso accostamenti testuali, analogie, parabole e letture creative che ampliano continuamente il significato del testo. Questa prassi riflette una dinamica tipica dell'esegesi rabbinica, fondata sulla tensione tra *pěšāṭ* (senso condiviso, convenzionale) e *děṛāš* (interpretazione elaborata), dove quest'ultimo non annulla il primo ma lo integra e lo supera. Il metodo del PaRDeS, formalizzato solo in epoca medievale e associato in particolare alla tradizione cabbalistica, trova, dunque, nel *Be-re 'šit Rabbah* un precedente implicito: pur senza una sistematizzazione teorica, il *Midrāš* legittima e pratica una lettura stratificata della Scrittura, in cui il testo diventa uno spazio aperto di interpretazione inesauribile. In definitiva, il *Be-re 'šit Rabbah* testimonia una fase cruciale dell'ermeneutica rabbinica, in cui si afferma con forza l'idea che la *Torah* non possieda un unico significato stabile, ma una molteplicità di

²⁰⁷ Mentre Rabbi Yišmā'el sosteneva un'analisi più moderata e vicina al senso comune, il metodo di Akiva era basato sulla minuziosa esposizione di ogni versetto. Per Akiva, il testo biblico non conteneva mai parole superflue; ogni apparente ripetizione o anomalia era una porta aperta verso una nuova interpretazione. Per maggiori approfondimenti: Barry W. HOLTZ, *Rabbi Aqiba': Sage of the Talmud*, Jewish Lives (New Haven: Yale University Press, 2017): 3-4.

²⁰⁸ Il termine PaRDeS deriva dall'antico persiano *pari-daïda* e indicava originariamente un giardino reale cinto da mura che fungeva anche da residenza del sovrano. Nella letteratura rabbinica questo concetto si trasforma nella metafora centrale per l'indagine dei temi metafisici e mistici più profondi della tradizione ebraica in particolare riguardo alla dottrina del carro divino. In un ambito strettamente ermeneutico il termine PaRDeS è stato trasformato in un acronimo celebre per descrivere i quattro livelli di interpretazione della Torah (*Pěšāṭ*, *Remez*, *Děṛāš*, *Sôd*). Questo sistema quadripartito di esegesi fu formalizzato alla fine del XIII secolo dal cabbalista spagnolo Mošeh de León. Cfr Maria E. SUBTELNY, "The Tale of the Four Sages who Entered the Pardes: A Talmudic Enigma from a Persian Perspective," *Jewish Studies Quarterly* 11, no. 1/2 (2004): 3-58.

²⁰⁹ David H. AARON, "Recognizing the Anti-Mysticism Polemic in *Genesis Rabbah*: A Bourdieusian Reading", *Hebrew Union College Annual* 94 (2023): 135-186.

livelli interpretativi, accessibili attraverso metodi codificati e al tempo stesso dinamici, in dipendenza anche con modelli retorici del mondo ellenistico.²¹⁰

3.3 *Be-re'shit Rabbah*: lineamenti generali

Be-re'shit Rabbah è uno dei primi e più ampi commentari esegetici continui al libro di Genesi dell'ebraismo rabbinico. Come accennato nell'introduzione di questo capitolo, la redazione finale è prevalentemente collocata intorno all'inizio del V secolo e.v.²¹¹ con alcuni passi che potrebbero risalire già al III secolo.²¹² Quest'opera non si configura come un commento nel senso moderno, bensì come una vasta collezione antologica di tradizioni organizzate secondo l'ordine dei versetti biblici. La sua formazione riflette una fase in cui i rabbini stavano consolidando il loro controllo sulla pratica rituale e sull'esposizione della *Torah*, trasformandosi da figure marginali in rappresentanti dell'autorità religiosa.²¹³ Un concetto che emerge fin dall'inizio in GenR 1,1 è la visione della *Torah* come progetto (*blueprint*)²¹⁴ del mondo. Attraverso un'interpretazione *midrāšica* che collega Gen 1,1 a Prov. 8, 22.30, il rabbino Hoshaya il Grande spiega che Dio «guardava nella *Torah* e creava il mondo».²¹⁵ In GenR 1,10, come vedremo nelle pagine successive, si ritornerà su questo concetto specificando che il mondo è stato creato in ragione della *Torah*. Questa ermeneutica eleva il testo biblico da resoconto storico a struttura ontologica preesistente alla creazione stessa.²¹⁶

²¹⁰ Norme come il *qal wā-hōmer* (inferenza *a minori ad maius*) e la *gēzērāh šāwwāh* (analogia di espressione) trovano paralleli puntuali nei trattati di retorica di Aristotele, Cicerone e dell'Auctor ad Herennium. Per approfondimenti si rimanda a: David DAUBE, "Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric," *Hebrew Union College Annual* 22 (1949): 239-264.

²¹¹ David H. AARON, "Recognizing the Anti-Mysticism Polemic in Genesis Rabbah", cit., p. 138.

²¹² Maren NIEHOFF, "Origen's Commentary on Genesis as a Key to Genesis Rabbah", *Genesis Rabbah in Text and Context*, eds., Sarit Kattan Gribetz et al. (Tubinga: Mohr Siebeck, 2016): 152-153.

²¹³ AARON, "Recognizing the Anti-Mysticism Polemic in Genesis Rabbah", cit., p. 138.

²¹⁴ Il termine è preso da Burton L. VISOTZKY, "Genesis Rabbah 1,1-Mosaic Torah as the Blueprint of the Universe-Insights from the Roman World", *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*, eds., S. Fine e A. Koller, *Studia Judaica* 73 (Berlino: De Gruyter, 2014): 140; Sarit Kattan GRIBETZ, David M. GROSSBERG, "Introduction: Genesis Rabbah, a Great Beginning", *Genesis Rabbah in Text and Context*, eds., S. K. Gribetz et al. (Tubinga: Mohr Siebeck, 2016): 1-2.

²¹⁵ כִּי הָיָה הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְבִיט בַּתּוֹרָה וּבוֹרֵא אֶת הָעוֹלָם, וְהַתּוֹרָה אֲמָרָה בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים. וְאִין רֵאשִׁית אֱלֹהִים תּוֹרָה, הַיֵּשֶׁד מִן דָּאֵת אֲמַר: ה' קִנְיֵי רֵאשִׁית דְּרַכּוֹ

Così anche il Santo, benedetto Egli sia, guardò nella Torah e creò il mondo. La Torah dice: "*Bere'shit* Dio creò" (Gen 1,1), e *re'shit* non è altro che la Torah, come dice: "Il Signore mi fece all'inizio della Sua via" (Pr 8,22). Sefaria, *Bereshit Rabbah 1,1*, <https://www.Sefaria.org/Bereshit_Rabbah.1?lang=bi> (27/04/2026).

²¹⁶ Sarit Kattan GRIBETZ, David M. GROSSBERG, "Introduction: Genesis Rabbah, a Great Beginning", *Genesis Rabbah in Text and Context*, cit., 1.

Inoltre, è bene ricordare che la tecnica ermeneutica più distintiva di *Be-re'sit Rabbah* è la *pētīhtā* (o proemio), una forma retorica sofisticata che funge da ossatura strutturale del commentario.²¹⁷ Essa consiste nel citare un versetto biblico apparentemente lontano o non correlato (spesso tratto dai Profeti o dagli Agiografi) e, attraverso una serie di passaggi logici e analogie, ricondurre organicamente il discorso al versetto base della Genesi oggetto di esame. Questa metodologia non solo risolve problemi esegetici locali, ma crea una tensione creativa che permette alla *Torah* di «dire molte cose attraverso un'unica parola.»²¹⁸

3.3.1 Delimitazione dottrinale e differenziazione esegetica nel *Be-re'sit Rabbah*

La redazione di *Be-re'sit Rabbah* si inserisce in un contesto storico e culturale segnato da profonde tensioni ideologiche, in particolare nei confronti sia del nascente cristianesimo²¹⁹ sia delle correnti mistiche ebraiche associate alla letteratura degli *Hekhalot*.²²⁰ In questo quadro, l'ermeneutica *midrāšica* non costituisce soltanto una tecnica interpretativa, ma si configura anche come uno strumento attraverso cui il דרשן (*daršān* ovvero l'interprete o predicatore) consolida un'autorità simbolica e una legittimazione sociale all'interno della comunità rabbinica.²²¹ In polemica con le tendenze mistiche, il *Midrāš* rivendica la centralità dell'interpretazione scritturistica come via privilegiata di accesso alla conoscenza religiosa. Mentre il mistico pretende di ascendere ai cieli per ottenere rivelazioni dirette, il *daršān* fonda la propria autorità sull'interpretazione del testo sacro. Un esempio significativo si trova in GenR 8,2, dove vengono citate le parole di Ben Sira²²² per ammonire, contro l'indagine su ciò

²¹⁷ *Ibi*, p. 4.

²¹⁸ Jacob NEUSNER, "Genesis and Judaism: The Perspective of Genesis Rabbah", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 22, n. 4 (1987): 94.

²¹⁹ GRIBETZ, GROSSBERG, "Introduction: Genesis Rabbah, a Great Beginning", cit., p. 8.

²²⁰ AARON, "Recognizing the Anti-Mysticism Polemic in Genesis Rabbah", cit., p. 136.

²²¹ *Ibi*, p. 146.

²²² רבי אלעזר בן סירא אמר בגדול ממה אל תדרש, בחזק ממה אל תחקר, במפלג ממה אל תדע, במקסה ממה אל תשאל, במה שהרשית התבונן, ואין לך עסק בנסתרות

Il rabbino Elazar disse, citando ben Sira: «Non cercare ciò che è troppo grande per te, non interrogare ciò che è più forte di te, non cercare la conoscenza di ciò che ti è nascosto e non chiedere riguardo a ciò che ti è celato. Osserva ciò che ti è permesso e non avere a che fare con le cose occulte». Sefaria, *Bereshit Rabbah* 8,2, <https://www.Sefaria.org/Bereshit_Rabbah.8.2?lang=bi> (27/04/2026).

Le parole del rabbino Elazar trovano un parallelo in Sir 3,21-22:

פלאות ממה אל תדרוש, ומכסה ממה אל תחקור במה שהורשית התבונן, ואין לך עסק בנסתרות
«Ciò che è troppo difficile per te, non cercarlo, e ciò che è nascosto a te, non investigarlo. In ciò che ti è stato permesso, rifletti; e non avere a che fare con le cose occulte». La traduzione dall'ebraico è mia.

che è «sopra, sotto, davanti o dietro.»²²³ Attraverso questo richiamo, il *Midrāš* stabilisce dei limiti alla speculazione cosmologica, circoscrivendola entro le strutture ermeneutiche riconosciute e autorizzate dalla tradizione rabbinica.

Parallelamente, *Be-re 'šit Rabbah* rifletterebbe anche un confronto polemico con le interpretazioni cristiane della Scrittura. Le letture rabbiniche dei primi capitoli del *Libro della Genesi* risulterebbero talvolta modellate in modo da contrastare dottrine cristologiche emergenti, come la concezione della divinità del λόγος (*Logos*) espressa nel prologo del *Vangelo di Giovanni* (1,1), oppure l'interpretazione della distruzione del Tempio come segno dell'abbandono divino di Israele.²²⁴ In questo senso, l'esegesi *midrāšica* non svolge soltanto una funzione interpretativa, ma partecipa attivamente alla definizione dell'identità teologica e culturale del giudaismo rabbinico nel confronto con le tradizioni religiose concorrenti. Infatti, seguendo quanto affermato da G. Stemberger: «l'esegesi haggadica è più libera, obbedisce maggiormente a esigenze di intrattenimento, anche e, a modo suo, è molto legata alla tradizione e, d'altra parte, aperta ai problemi del tempo in cui sorge (ad esempio, necessità apologetiche e polemiche).»²²⁵

Un esempio di questa discussione in chiave anti-cristiana la possiamo rintracciare in alcuni passi del *Be-re 'šit Rabbah* relativi all'interpretazione di *rûaḥ*. Mentre per gli autori cristiani (soprattutto da Tertulliano in poi), in base alle traduzioni greche e soprattutto latine dei testi biblici che circolavano, il termine ebraico *rûaḥ* verrà nel corso dei secoli maggiormente identificato con lo Spirito Santo, inteso come la terza Persona della Trinità; per il giudaismo amoraico, e precisamente nel *Be-re 'šit Rabbah*, si tende anche a ricondurre tale elemento a una dimensione naturale o funzionale, interpretandolo anche come un vento fisico o un soffio vitale creato *ex novo* nel primo giorno. Pertanto, a differenza dell'interpretazione cristiana, che vede nello Spirito un'essenza divina increata, la letteratura talmudica e *midrāšica* inserisce

²²³ Cfr. Sefaria, *Bereshit Rabbah 1,10*, <https://www.Sefaria.org/Bereshit_Rabbah.1.1?lang=bi> (27/04/2026).

²²⁴ La polemica rabbinica mira a confutare l'idea che il fallimento storico del giudaismo (la perdita della sovranità e del culto) coincida con la fine del patto elettivo. Attraverso l'esegesi dei patriarchi, il *Be-re 'šit Rabbah* ancora il Tempio alla coscienza di Abramo, Isacco e Giacobbe, stabilendo che la Legge e il Santuario non sono una parentesi temporanea della storia, come sostenuto dagli autori cristiani, ma il modello immutabile del cosmo. Hanan MAZEH, "Built, Destroyed, and Built Again", *The Jewish Quarterly Review* 110, n. 4 (2020): 654-667.

²²⁵ Günter STEMBERGER, *Il midrash: uso rabbinico della Bibbia; introduzione, testi e commenti* (Bologna: EDB, 1992), p. 29.

rûah nel catalogo delle realtà create. Ad esempio, come già osservato nelle pagine precedenti, nel trattato *Hagigah* 12a del *Talmud Bavli*, secondo Rabbi Yehûdâ in nome di Rav, il vento (*rûah*) è annoverato tra le dieci cose create nel primo giorno, posizionandolo dunque all'interno del mondo fisico. Questa interpretazione è supportata dal *Targum Onqelos* che, come si è già discusso nel primo capitolo, parafrasa il termine con un «vento proveniente da Dio»²²⁶ che soffiava sulle acque, sottolineandone la natura di strumento esterno della volontà divina.²²⁷ Nel *Be-re 'šit Rabbah*, *rûah* è presente tra le cose create nel primo giorno, posizionandosi all'interno del mondo creato piuttosto che come parte della divinità increata.

3.3.2 GenR 1,9: il carattere creato di *rûah*

Uno dei passi più significativi dove emerge la natura materiale di *rûah* è GenR 1,9:

פִּילֹסוֹפִי אֶחָד שָׁאֵל אֶת רַבֵּן גַּמְלִיאֵל, אָמַר לִיה צִיר גָּדוֹל הוּא אֱלֹהֵיכֶם, אֵלָּא שְׂמִצָּא סִמְמָנִים
טוֹבִים שְׂסִיעוּ אוֹתוֹ, תְּהוּ, נְבֵהוּ, וְחֶשֶׁד, וְרוּחַ, וּמִים, וְתַהוֹמוֹת. אָמַר לִיה תַּפַּח רוּחִיה דְּתַהוֹא
גְּבָרָא, כּוֹלְהוֹן כְּתִיב בְּהֵן בְּרִיאָה, תְּהוּ נְבֵהוּ, שְׁנַאֲמַר: עֲשֵׂה שְׁלוֹם וּבֹרָא רַע. חֶשֶׁד: יוֹצֵר
אוֹר וְגו', מִים: הִלְלוּהוּ שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם וְהַמִּים, לְמַעַן, שְׂצֻנָּה וְנִבְרָאוּ. רוּחַ: כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים
וּבֹרָא רוּחַ. תַּהוֹמוֹת: בָּאֵין תַּהוֹמוֹת חוֹלְלֵתִי²²⁸

Un tale filosofo chiese a Rabban Gamaliele: «Un grande artista è il tuo Dio, ma aveva trovato dei buoni colori che lo aiutarono: il vuoto, l'informità, l'oscurità, il vento, le acque, e l'abisso.»

Gli rispose: «Possa gonfiarsi il respiro di quell'uomo. Tutte quelle cose è scritta la creazione. (Riguardo a vuoto e informità), come è detto: “Egli fa la pace e crea il male”²²⁹ (Is 45,7). (Riguardo all') oscurità, (sulla base di quanto è detto): “Fa la luce... (Is 45,7). (Riguardo all') acqua, (sulla base di quanto è detto): “Lodatelo cieli dei cieli perché ordinò e furono creati...” (Sal 148,4-5). (Riguardo al) vento: “Ecco, plasmò i monti e creò il vento” (Am 4,13) (Riguardo agli) abissi: “Quando non esistevano gli abissi, io fui generata”». (Pr 8,24)²³⁰

²²⁶ Cfr. sopra al cap. 1.

²²⁷ REGALZI, «*Chi si librava sulle acque?*», cit., p. 106.

²²⁸ Sefaria, *Bereshit Rabbah* 1,9, <https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.1?lang=bi> (01/06/2026).

²²⁹ In questo passo l'autore sta identificando il *tōhû* con pace e il *bōhû* con male.

²³⁰ La traduzione dall'ebraico è mia.

Qui, viene narrato un *exemplum fictum* dove un filosofo interroga Rabban Gamaliele sostenendo che Dio sia stato un grande pittore che ha utilizzato materiali preesistenti, tra cui il vento (רוּחַ *rûah*); sebbene Rabban Gamaliele rigetti l'idea di una materia eterna, egli non nega la natura sostanziale di questo vento, ribadendo che è stato creato da Dio per servire alla formazione del cosmo. In questa prospettiva, il vento non è solo un fenomeno meteorologico, ma un principio dinamico che segna il confine tra il caos (*tôhû wābôhû*) e l'inizio dell'ordine cosmico instaurato dalla parola divina. Il confronto con l'*Adversus Hermogenem* (nello specifico i capp. XXXII-XXXIII) risulta particolarmente significativo perché consente maggiormente di sostenere che l'interpretazione rabbinica di Gen 1,2 non sia del tutto neutrale, ma possa essere letta anche alla luce di un contesto di confronto con interpretazioni cristiane emergenti, soprattutto per quanto concerne il significato di רוּחַ אֱלֹהִים (*rûah ʾēlōhîm*).

Per sottolineare la polemica anti-cristiana presente in *Be-re 'šit Rabbah* leggiamo GenR 1,9 in parallelo con quanto dice Tertulliano nel suo *Adversus Hermogenem*, soprattutto per quanto riguarda la lettura di *rûah/spiritus*:

[...] *Habes Sophiam prior autem abyssus genita sum dicentem, ut credas abyssum quoque genitam, id est factam, quia et filios facimus, licet generemus. Nihil interest facta an nata sit abyssus, dum initium detur illi, quod non daretur, si materiae [subiciatur] esset. De tenebris uero ipse dominus per esaiam: ego qui struxi lucem et feci tenebras. De spiritu aequae Amos: Qui solidat tonitruum et condit spiritum et adnuntiat in homines Christum suum, eum spiritum conditum ostendens qui in terras conditas deputabatur, qui super aquas ferebatur, librator et adflator et animator uniuersitatis, non ut quidam putant ipsum deum significari spiritum, quia deus spiritus neque enim aquae dominum sustinere sufficerent, sed eum spiritum dicit de quo etiam uenti constiterunt, ut ait per Esaiam: Quia spiritus a me exiuit et flatum omnem ego feci. Item de aquis eadem Sophia: Et quomodo firmos ponebat fontes quae sub caelo, ego eram modulans cum ipso. Cum uero et eas species probamus a deo factas, etsi in Genesi tantummodo nominantur sine factitationis mentione, respondebitur fortasse ex diuerso plane factas eas sed ex materia, ut stilus quidem Moysei, Et tenebrae super abyssum et spiritus dei super aquas ferebatur, materiam <ipsam> sonet, ceterae uero scripturae quae ex materia factae sunt species in disperso demonstrent. Ergo sicut terra de terra, ita et abyssus ex abyssus et tenebrae ex tenebris et spiritus et aquae ex spiritu et aquis constiterunt? At sicut supra diximus, non potuit informis fuisse materia, <si> species habebat, ut et aliae ex ea sint confectae; nisi quod non aliae sed ipsae ex semetipsis, -siquidem non capit diuersas fuisse quae iisdem nominibus eduntur- quo iam et operatio diuina otiosa uideri possit, si quae erant fecit,*

cum generosiora esset quae non erant [facta quam] si fierent. Igitur ut concludam: aut materiam tunc significauit Moyses scribens: Et tenebrae super abyssum et spiritus dei super aquas ferebatur at -cum hae species alibi postea demonstrantur factae a deo, debuerunt aequae demonstrari ex materia quam Moyses praemiserat factae - aut si species istas et non materiam significauit Moyses, ubi materia demonstrata sit quaero.

*XXXIII. Sed dum illam Hermogenes inter colores suos inuenit - inter scripturas enim dei inuenire non potuerit - satis est quod omnia et facta a deo constat et ex materia facta non constat; quae etiam si fuisset, ipsam quoque a deo factam credidissemus, quia nihil innatum praeter deum praescribentes obtineremus. In hunc usque articulum locus est retractatui, donec ad scripturas prouocata deficiat exhibitio materiae. [...]*²³¹

Eccoti la Sapienza che dice: «Sono stata generata prima dell'abisso», affinché tu creda che anche l'abisso è stato generato, vale a dire fatto; perché anche i figli li “facciamo”, per quanto si tratti di una generazione. Non ha alcuna importanza che l'abisso sia stato fatto o sia nato, purché gli si attribuisca un inizio: il che non accadrebbe, se fosse stato posto sotto la materia. A riguardo delle tenebre, invece, il Signore stesso ha parlato per bocca di Isaia: «Sono io, che ho dato forma alla luce e ho creato le tenebre». Circa lo spirito, parla ugualmente Amos: «Colui che rafforza il tuono e crea lo spirito e annunzia tra gli uomini il suo Cristo», dimostrando che è stato creato quello spirito, che veniva riferito alle terre create, che era portato sulle acque, dando equilibrio, respiro e anima all'universo: non afferma che lo spirito indica Dio stesso, come alcuni credono, poiché «Dio è spirito» (e le acque, infatti, non sarebbero in grado di sostenere il Signore). Il profeta parla, piuttosto, di quello spirito del quale si compongono anche i venti, come dice per mezzo di Isaia: «Poiché da me è uscito lo spirito, e sono io che ho creato ogni vento». Circa le acque così parla la medesima Sapienza: «E quando rendeva stabili le sorgenti, che sono cose poste sotto il cielo, io ero con lui a stabilire la misura». 3. Quando dunque dimostriamo che anche quelle forme della materia sono state create da Dio, anche se nella Genesi se ne fa soltanto il nome senza alcun cenno alla loro formazione, mi si risponderà forse, da parte dell'avversario, che certamente esse sono state create, ma ricavandole dalla materia; cosicché l'espressione di Mosè: «E le tenebre erano sopra l'abisso e lo spirito di Dio era portato sulle acque» viene a indicare la materia, mentre gli altri passi della Scrittura ci fanno vedere, in ordine sparso, le forme che dalla materia sono state create. 4. Come dunque la terra ha tratto la sua sostanza dalla terra, così anche l'abisso l'ha tratta dall'abisso, le tenebre dalle tenebre e lo spirito e le acque dallo spirito e dalle acque rispettivamente. E come prima abbiamo detto, la materia non poteva essere

²³¹ TERTULLIANO, *Adversus Hermogenem* XXXII,2–XXXIII,3, ed., Emil Kroymann, *Corpus Christianorum. Series Latina*, 1 (Turnhout: Brepols, 1954),
<<https://clt.brepols.net/llta/Browse/Works/Details?id=628f410f-cd01-4e6e-afff-02ec8bbfa861>>
(16/04/2026).

informe, se aveva delle forme, in modo che anche altre siano state portate a compimento da essa: se non che queste forme non erano altre, ma traevano la propria origine da se stesse, dal momento che non si può ammettere diversità tra cose che sono prodotte con il medesimo nome, per cui l'operare di Dio potrebbe ormai apparire superfluo, se ha creato ciò che era, poiché le cose che non erano state create avevano una nobiltà superiore a quella che avrebbero avuto se fossero state create. 5. Per arrivare, dunque, a una conclusione, siamo di fronte a due possibilità: o Mosè, allora, indicò la materia, scrivendo «E le tenebre erano sopra l'abisso, e lo spirito di Dio era portato sulle acque», (ma dal momento che di queste forme in un altro passo, è poi rivelata, la creazione da parte di Dio, in modo analogo si sarebbe dovuto dimostrare che erano state create da una materia della quale Mosè avesse prima fatto menzione) oppure, se egli ha indicato queste forme e non la materia, mi chiedo in quale passo sia stata rivelata quest'ultima.

XXXIII.1 Mentre attendiamo, però, che Ermogene la trovi in mezzo all'apparato dei suoi colori (poiché tra le Scritture divine, infatti, non potrebbe certo trovarla) ci accontentiamo di sapere che tutto risulta creato da Dio e non ricavato dalla materia: anche se questa fosse stata presente, avremmo ritenuto anch'essa creata da Dio, perché saremmo rimasti saldi nel principio che non vuole niente di innato all'infuori di Dio. Fino a questa sezione del mio trattato vi è spazio per l'esame del problema, in attesa che questo continuo far mostra della materia, sfidato ad un confronto con le Scritture, perda la sua ragione di essere [...].²³²

Secondo l'analisi proposta da Maren R. Niehoff,²³³ nel passo citato, Tertulliano discute Gen 1,2 all'interno della polemica contro Ermogene, sostenitore dell'eternità della materia. In questo contesto, egli insiste sul fatto che anche elementi come le tenebre e l'abisso sono realtà create da Dio. Allo stesso modo, anche lo *spiritus* che *ferebatur super aquas* non coincide con Dio stesso, ma è una realtà creata, connessa al movimento e alla vivificazione del cosmo.

A mio avviso emerge che nonostante questa precisazione, la terminologia latina rimane inevitabilmente aperta a una lettura in chiave pneumatologica,²³⁴ soprattutto alla luce dello sviluppo teologico cristiano che identificherà lo Spirito come realtà

²³² TERTULLIANO, *Contro Ermogene* 32.2–33.3, introduzione, traduzione e note a c. di Claudio Micaelli, Testi Patristici 167 (Roma: Città Nuova, 2002), pp. 101-104.

²³³ Maren R. NIEHOFF, "Creatio ex Nihilo Theology in Genesis Rabbah in Light of Christian Exegesis", *The Harvard Theological Review* 99, no. 1 (2006): 37-64.

²³⁴ Infatti, sarà successivamente lo stesso Tertulliano a coniare il termine *Trinitas*. Nel suo *Adversus Praxean* svilupperà in modo sistematico la dottrina della Trinità e definirà lo Spirito Santo come persona distinta, nonostante il fulcro del dibattito nella sua opera fosse prevalentemente cristologico. Cfr. Manlio SIMONETTI, Emanuela PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, EDB, Bologna 2010, pp. 192-200.

divina personale. Sebbene appartengano a contesti linguistici e cronologici differenti, le due tradizioni mostrano una notevole convergenza nella difesa della *creatio ex nihilo* contro le dottrine che postulavano la preesistenza della materia. Entrambe ricorrono infatti alle medesime prove scritturistiche per confutare l'avversario: Am 4,13 viene citato per dimostrare che Dio crea lo *spiritus/rûah*, mentre Is 45,7 serve a sostenere la creazione dell'oscurità, e così via. In questo quadro, i redattori di *Be-re 'šit Rabbah* non operano in isolamento, ma appaiono pienamente consapevoli delle correnti teologiche e delle interpretazioni cristiane emergenti.²³⁵ Un ulteriore elemento di convergenza emerge nella metafora dei colori, centrale nella critica alla dottrina della materia preesistente (ὕλη-*hyle*). In questa immagine, Dio viene paragonato a un pittore che, per realizzare la propria opera, avrebbe bisogno di una tavolozza di “buoni colori” già disponibili, ossia gli elementi primordiali descritti in Gen 1,2: caos, oscurità, acqua, vento e abisso.

Nel *Be-re 'šit Rabbah*, questa immagine è attribuita a un filosofo che la utilizza per sfidare Rabban Gamaliele, suggerendo che la divinità biblica non sia un creatore onnipotente, ma piuttosto un artista che crea a partire materiali preesistenti, analogamente a un pittore che dipende dai suoi pigmenti. La metafora dei colori è utilizzata da Tertulliano in chiave ironica e polemica, dove accusa Ermogene di aver tratto la propria cosmologia non dalle Scritture, ma «dalla sua tavolozza» (*inter colores suos*), costruendo così un Dio a propria immagine. Il creatore, dipendente dalla materia, secondo quanto emerge, verrebbe ridotto a schiavo di essa, anziché essere il sovrano del creato. La funzione retorica di questa metafora è analoga in entrambi i contesti: attribuita a un interlocutore esterno o “eretico”, essa permette di costruire un discorso normativo attraverso la confutazione. Mentre il filosofo del *Midrāš* ed Ermogene utilizzano i colori per negare la sovranità divina, i loro oppositori rispondono richiamandosi alle Scritture, in particolare Am 4,13 e Is 45,7, per dimostrare che anche il vento e l'oscurità sono stati creati da Dio.

Nel caso di GenR 1,9, il contesto è diverso, ma la struttura della discussione è comparabile. Il *Midrāš* risponde a «un tale filosofo», analogamente all'interlocutore di Tertulliano, il quale sostiene l'esistenza di materiali preesistenti alla creazione (*tōhû, bōhû*, tenebre, vento, acque, abissi). A questa posizione, il testo rabbinico oppone con

²³⁵ NIEHOFF, “Creatio ex Nihilo Theology”, cit., p. 36.

decisione l'affermazione che tutti questi elementi sono stati creati da Dio. Tra essi compare esplicitamente il termine *rûah*, interpretato non come principio divino, bensì come vento creato, sulla base di Am 4,13 («egli crea il vento»). Ne risulta una divergenza significativa: mentre Tertulliano utilizza Amos per leggere *rûah* di Gen 1,2 come *spiritus*, *Be-re'sit Rabbah* impiega lo stesso versetto per affermarne la natura di vento. Il punto decisivo emerge proprio qui: pur condividendo l'obiettivo di negare l'eternità della materia, le due tradizioni divergono nella qualificazione di *rûah*. Nella tradizione cristiana, il termine ebraico *rûah* (reso con πνεῦμα nella traduzione greca) tende a essere interpretato come Spirito nel contesto della creazione, favorendo una lettura di tipo trinitario del testo. Al contrario, la tradizione rabbinica insiste sulla sua natura creata e fisica, interpretandola, come in GenR 1,9, come vento. Alla luce di questi elementi, si può ipotizzare che, in un contesto di possibile interazione con interpretazioni cristiane, la scelta di intendere *rûah* *ēlōhīm* come vento nel *Midrāš* non sia esclusivamente linguistica, ma anche teologicamente strategica. Il problema affrontato è infatti analogo, ma la soluzione rabbinica appare orientata a evitare l'ambiguità pneumatologica. In un contesto storico in cui il giudaismo rabbinico si confronta con un cristianesimo in espansione, questa opzione esegetica può essere letta come una presa di distanza interpretativa: interpretare *rûah* come vento significa sottrarre il testo a una possibile appropriazione cristologica o trinitaria. Si tratterebbe, dunque, secondo quanto si può ricavare dalle fonti, di una de-teologizzazione del termine in senso cristiano, ricollocandolo all'interno dell'ordine del creato. Questa dinamica è coerente con il carattere letterario di *Be-re'sit Rabbah*, che non si limita a spiegare la Scrittura, ma contribuisce attivamente alla definizione dell'identità rabbinica in dialogo e in tensione con letture concorrenti.

3.3.3 GenR1,10: il ruolo della Sapienza

In GenR 1,10 si può evincere un'ulteriore lettura che diverge dall'interpretazione cristiana:

אָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּר תַּנְיָנָא בְּשֵׁם רַבִּי אֲחָא, עֲשָׂרִים וְשֵׁשׁ דּוֹרוֹת הָיְתָה הָאֵל"ף קוֹרָא תַּנָּךְ
 לַפְנֵי כִסְאוֹ שֶׁל הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, אֲמָרָה לַפְנֵי רַבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, אֲנִי רֹאשׁוֹן שֶׁל אוֹתִיּוֹת וְלֹא
 בְּרֵאשִׁית עוֹלָמָךְ בִּי, אָמַר לָהּ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא הָעוֹלָם וּמְלֹאָו לֹא נִבְרָא אֶלָּא בְּזִכּוֹת הַתּוֹרָה,

שְׁנָאֵמֶר: ה' בְּחִכְמָה יָסֵד אֶרֶץ וְגו', לְמַחֵר אָנִי בָּא לְתֵן תּוֹרָה בְּסִינִי וְאִינִי פּוֹתֵחַ תַּחֲלָה אֶלָּא
בְּד', שְׁנָאֵמֶר: אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ. רַבִּי הוֹשַׁעְיָא אוֹמֵר לְמָה נִקְרָא שְׁמוֹ אֶל"ף, שֶׁהוּא מְסַכֵּים
מֵאֶל"ף, שְׁנָאֵמֶר: דְּבַר צְנָה לְאֶלְף דֹּר ²³⁶

Rabbi El'āzār bar Ḥānīnā disse in nome di Rabbi Aḥa: «Per ventisei generazioni l'«
lamentò davanti al trono del Santo, benedetto Egli sia. Disse davanti a Lui: “Signore del
mondo, io sono la prima delle lettere, ma Tu non hai creato il Tuo mondo con me”. Il
Santo, benedetto Egli sia, le disse: “Il mondo e tutto il suo contenuto sono stati creati solo
per il merito della *Torah*, come è detto: “Il Signore ha fondato la terra con sapienza...” (Pr
3,19). Domani verrò a dare la *Torah* sul Sinai e non aprirò se non con te, come è detto:
“Io, io sono il Signore tuo Dio” (Es 20,2). Rabbi Ḥōšā'yā disse: Perché si chiama א [ālep]?
Perché è in accordo con mille [elep], come è detto: “La parola che ha comandato per mille
generazioni”». (Sal 105,8)²³⁷

In opposizione all'interpretazione cristologica della Sapienza, GenR 1,10
propone una lettura in cui la Sapienza di Pr 3,19 viene identificata con la *Torah*.²³⁸ Tale
impostazione emerge già come abbiamo già visto in GenR 1,1, dove Rabbi Ḥōšā'yā
interpreta *rešit* come riferimento alla *Torah*. In questa prospettiva, essa funge da
progetto architettonico che Dio consulta per creare il mondo, ma resta uno strumento
privo di autonomia, non una realtà divina indipendente o demiurgica. Ne risulta esclusa
la possibilità di intendere la Sapienza come agente attivo della creazione, in contrasto
con la lettura cristiana del *Logos*. Anche questa impostazione può essere letta anche
come una presa di distanza dalle interpretazioni cristiane che circolavano nello stesso
ambiente culturale. Altri autori cristiani come Origene (anch'egli attivo nella Cesarea
del III secolo), identificavano infatti la Sapienza con il *Logos*, cioè il Figlio
preesistente, considerato principio attivo della creazione e modello ideale dell'ordine
cosmico. In tale prospettiva, il *Logos* non è soltanto un piano, ma partecipa
direttamente all'atto creativo insieme al Padre.²³⁹

²³⁶ Sefaria, *Bereshit Rabbah 1,10*, <https://www.Sefaria.org/Bereshit_Rabbah.1?lang=bi>
(26/04/2026).

²³⁷ La traduzione dall'ebraico è mia.

²³⁸ Questo concetto si trova più nel dettaglio in GenR 1,1. Cfr. NIEHOFF, “Creatio ex Nihilo Theology”,
cit., p.60.

²³⁹ ORIGENE, *I principi*, a c. di M. Simonetti (Torino: UTET, 2010), p.122: «Egli [Gesù Cristo], dopo
aver cooperato come ministro del Padre alla creazione dell'universo - *per suo mezzo*, infatti, *sono state
fatte tutte le cose* (Gv 1,3) - negli ultimi giorni, annientandosi si è fatto uomo, si è incarnato (Fil. 2,7),
pur essendo Dio».

Il confronto evidenzia dunque due modelli teologici divergenti: da un lato, la tradizione rabbinica insiste sul carattere strumentale e non personificato della *Torah*; dall'altro, la riflessione cristiana attribuisce alla Sapienza una dimensione personale e operativa. In questo senso, il discorso sulla Sapienza diventa uno dei luoghi privilegiati in cui Sinagoga e Chiesa articolano e definiscono le rispettive identità teologiche.

3.3.4 GenR 2,3: il vento sulle acque e il parallelo con Gen 8,1

Un altro passo interessante per mettere in risalto l'ambivalenza semantica di *rûah* *ēlōhîm* di Gen 1,2 all'interno del giudaismo rabbinico è il passo GenR 2,3:

רבי יהודה בר סימון פתר קריא בדורות, והארץ הייתה תהו ובהו, זה אדם הראשון שהיה
ללמה ולא כלום. ובהו, זה קין, שבקש להחזיר את העולם לתהו ובהו. וחשך, זה דורו של
אנוש, על שם: והיה במחשך מעשיהם ויאמרו מי ראנו ומי ידענו. על פני תהום, זה דור
המבול, שנאמר: ביום הנה נבקעו כל מעינות תהום. ורוח אלהים מרחפת על פני המים, על
שם: ויעבר אלהים רוח על הארץ. אמר הקדוש ברוך הוא עד מתי יהא העולם מתנהג
באפלה, תבוא האורה, ויאמר אלהים יהי אור, זה אברהם, הנה הוא דכתיב: מי העיר
ממזרח צדק וגו', אל תקרא העיר אלא האיר. ויקרא אלהים לאור יום, זה יעקב. ולחשך

Ibi, p. 142: «E tuttavia il primogenito non è per natura un altro rispetto alla sapienza, ma uno e medesimo: infatti ancora Paolo dice: *Cristo potenza e sapienza di Dio* (1Cor 1,24)».

Ibi, p. 144: «In questa sapienza sussistente era contenuta virtualità e forma di ogni futura creatura, sia di quelle che esistono primariamente sia di quelle che ne derivano in via accidentate ed accessoria, tutte preformate e disposte in virtù di prescienza: proprio in relazione a queste creature, che erano definite e prefigurate nella sapienza, essa per mezzo di Salomone dice di essere state create quale inizio delle vie di Dio (Pr 8,22), cioè in quanto conteneva in sé stessa principi, ragioni e specie di tutto il mondo della creazione».

Lo stesso concetto è espresso da Origene anche nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni*: «Vedi un po' tuttavia se possiamo intendere l'espressione: "Nel principio era il Logos" anche in questo senso, che tutte le cose sono fatte secondo la Sapienza, cioè secondo i tipi [derivanti] dal complesso [sussistente] dei concetti che sono in lui, [nel Logos]». Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, I, XIX, 22 [109-111], a c. di E. Corsini (Torino: UTET, 2013), ebook.

«Avendo per ora a disposizione questi numerosi significati del termine "principio", cerchiamo in quale di essi vadano intese le parole: "Nel principio era il Logos". Va escluso, è chiaro, quello di passaggio da un luogo a un altro, come pure quello di cammino e di distanza. Non meno chiaramente da escludersi, quello di origine. È possibile, tuttavia, accoglierlo nel senso di «ciò da cui» (τὸ ὅφ' οὗ), cioè di agente (τὸ ποιοῦν), se è vero che «Dio comandò e furono creati» [in] Cristo infatti è in un certo senso creatore, perché è per mezzo di lui che il Padre dice: «Sia fatta luce» e «Sia fatto un firmamento». Cristo però è creatore, inteso come principio, in quanto è Sapienza; e si chiama principio proprio per il fatto che è Sapienza. Dice infatti la Sapienza nei *Proverbi* di Salomone: «Dio mi creò principio delle sue vie, in vista delle sue opere». Cosicché «il Logos era nel principio», cioè nella Sapienza, intendendo per Sapienza il sussistere (συστάσις) della contemplazione relativa a tutte le cose e dei concetti (νοήματα); per Logos, invece, la comunicazione agli esseri dotati di logos di ciò che è contemplato». *Ibi*, I, XIX, 22 [113-114].

קרא לילה, זה עשו. ויהי ערב, זה עשו. ויהי בקר, זה יעקב. ויהי ערב, ערבו של עשו. ויהי בקר, בוקרו של יעקב. יום אחד שנאמר: ויהי יום אחד הוא ינדע לה' לא יום ולא לילה וגו'. דבר אחר יום אחד, שנאמר לו הקדוש ברוך הוא, ואיזה זה, יום הכפורים.²⁴⁰

Rabbi Yehûdâ bar Simôn interpretò il versetto riferendolo alle generazioni: «“La terra era vuota e disordinata”: questo è Adamo, che divenne oblio e nulla. “E disordinata”: questo è Caino, che cercò di riportare il mondo alla vacuità e al disordine. “E tenebra”: questa è la generazione di Enos, come è detto: “Le loro azioni sono nelle tenebre e dicono: Chi ci vede e chi ci conosce?” (Is 29,15). “Sulla superficie degli abissi” questa è la generazione del Diluvio, come è detto: “In quel giorno si spezzarono tutte le sorgenti degli abissi” (Gen 7,11). “E il vento²⁴¹ di Dio aleggiava sulla superficie dell’acqua”, basato sul versetto: “Dio fece passare un vento sulla terra” (Gen 8,1). Disse il Santo, benedetto sia: «Fino a quando il mondo si comporterà nelle tenebre? Venga la luce». “Dio disse: «Sia fatta la luce» (Gen 1,3): questo è Abramo. Questo è ciò che è scritto: «Chi ha suscitato giustizia dall’oriente?» (Is 41,2). Non leggere come “ha suscitato” [*hē’îr*], ma “ha illuminato” [*hē’îr*]. “Dio chiamò la luce Giorno e le tenebre Notte. Fu sera e fu mattina: un giorno» (Gen 1,5). “Dio chiamò la luce Giorno”: questo è Giacobbe. “E le tenebre Notte”: questo è Esaù. “Fu sera”: questo è Esaù; “e fu mattina”: questo è Giacobbe. “Fu sera”: la sera di Esaù; “e fu mattina”: la mattina di Giacobbe. “Un giorno” come è detto: “Sarà un unico giorno, che il Signore conoscerà, che non sarà né giorno né notte...” (Zc 14,7). In alternativa, “un giorno” che il Santo, benedetto Egli sia, gli ha concesso. Quale? È Yôm Kippûr».²⁴²

In questo passaggio il *Midrāš* interpreta il versetto di Gen 1,2 non come una descrizione dello stato fisico della materia, ma riferendosi alle generazioni dei personaggi prediluviani. Secondo questa esegesi, l’espressione secondo cui la terra era *tōhû* è riferita all’Adamo primigenio, descritto come colui che finì, diventò o evolvette in assenza fino a non essere più nulla. Il termine *bōhû* viene invece associato a Caino, il quale, attraverso le sue azioni, cercò di far regredire l’universo creato allo stato di caos originario. La tenebra menzionata nel testo rappresenta la generazione di Enos; questa identificazione si basa sul presupposto che le azioni dei malvagi avvengano nell’oscurità,²⁴³ come suggerito dal parallelo con Is 29,15, dove si dice che i malvagi

²⁴⁰ Sefaria, *Bereshit Rabbah* 2,3, <https://www.Sefaria.org/Bereshit_Rabbah.2?lang=bi> (25/04/2026).

²⁴¹ Sulla scelta di traduzione si rimanda alle pagine seguenti.

²⁴² La traduzione dall’ebraico è mia.

²⁴³ Come si vedrà nelle pagine seguenti, questa identificazione è spiegata in GenR 51,3.

agiscano nel buio convinti che nessuno li veda. Il passaggio sulla superficie dell'abisso è riferito alla generazione del diluvio, creando un aggancio testuale con Gen 7,11,²⁴⁴ momento in cui si spezzarono tutte le fonti dell'abisso.

Oltre all'interpretazione proposta dal passo, vorrei porre l'accento sul parallelo che il *Midrāš* suggerisce tra Gen 1,2 e Gen 8,1.²⁴⁵ Seguendo quanto suggerito dal contesto, in Gen 8,1 la traduzione più fedele risulta essere «Fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono.»²⁴⁶ Quindi, per quanto riguarda la citazione di Gen 1,2 relativa a *rûaḥ*, ritengo coerente tradurre l'espressione come “vento” di Dio, poiché il *Midrāš* stesso interpreterebbe in senso materiale *rûaḥ*, stabilendo il parallelo con Gen 8,1.²⁴⁷ Conseguentemente, all'interno del commento a GenR 2,3, suggerirei, seguendo l'analisi relativa al verbo *meraḥfet* proposta da G. von Rad,²⁴⁸ la traduzione: «Il vento di Dio vibrava sulla superficie delle acque». In questo contesto, il vibrare descriverebbe l'effetto visibile prodotto dal vento invisibile che increspa la superficie delle acque; tale movimento permette all'osservatore di inferire la presenza divina, altrimenti impercettibile, attraverso i suoi effetti fisici e materiali sul mondo creato. In sintesi, il verbo מְרַחֶפֶת (*meraḥfet*) verrebbe spogliato della sua astrattezza e indicherebbe un'azione dinamica che funge da segnale concreto del vento di Dio operante nella creazione.²⁴⁹

²⁴⁴ «Nell'anno seicentesimo della vita di Noè, nel secondo mese, il diciassette del mese, in quello stesso giorno, eruppero tutte le sorgenti del grande abisso e le cateratte del cielo si aprirono». BibbiaEdu, Gen 7,11, <<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Gen/7/>> (01/06/2026).

²⁴⁵ «Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutti gli animali domestici che erano con lui nell'arca. Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono».

BibbiaEdu, Gen 8,1, <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Gen/8/> (01/06/2026).

²⁴⁶ Cfr. CEI 2008: «Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono.» Interconfessionale: «Fece soffiare un vento sulla terra e le acque cominciarono ad abbassarsi.» BibbiaEdu, Gen 8,1, <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Gen/8/> (01/06/2026).

La Bibbia dei LXX: καὶ ἐπήγαγεν ὁ θεὸς πνεῦμα ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐκόπασεν τὸ ὕδωρ. «E Dio mandò un soffio sulla terra, e l'acqua si placò» in *La Bibbia dei Settanta. Pentateuco*, vol. 1, a c. di P. Lucca (Brescia: Morcelliana, 2012), pp. 136-137.

Secondo la traduzione proposta in: *Genesi 1-11. Introduzione, traduzione e commento*, a c. di F. Giuntoli, (Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013), pp. 146-147. «Così Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono.»

²⁴⁷ Sottolineo che la funzione sintattica di *rûaḥ* è diversa (Gen 1,2 è soggetto; Gen 8,1 è complemento oggetto); inoltre, in Gen 8,1 *rûaḥ* non è “di Dio” come in Gen 1,2.

²⁴⁸ Cfr. VON RAD, *Genesi: Traduzione e commento*, cit., p. 56.

²⁴⁹ Cfr. TENGSTRÖM, s.v. «*rûāḥ*», *Grande lessico dell'Antico Testamento*, p. 283. «[...] il significato del verbo è relativo al battito delle ali e, al contempo, l'associazione col vento diventa significativa. Se ora si aggiunge anche che il verbo *rhp pi.* ha una connotazione aggressiva/o provocatoria, allora anche in Gen 1,2 si potrebbe vedere il movimento aggressivo del vento contro il mare, un'azione che s'incontra più volte nel contesto del respingimento o del prosciugamento delle acque del caos.»

3.3.5 GenR 2,4: lo spirito del Messia

Un ulteriore sviluppo dell'ambivalenza semantica di *rûah ʿlōhîm* emerge in GenR 2,4, dove l'esegesi *midrāšica* dal piano cosmogonico sposta Gen 1,2 dentro una cornice storico-escatologica. In questo passo, Rabbi Šimʿon ben Lāqîš (di seguito anche come Reš Lāqîš) interpreta gli elementi del caos primordiale non più come componenti materiali della creazione, ma come simboli delle grandi dominazioni straniere che hanno oppresso Israele nel corso della storia. La rilettura del *tōhû wābōhû* in chiave politico-salvifica culmina nell'identificazione di *rûah ʿlōhîm* con lo «spirito del Re Messia»,²⁵⁰ introducendo così una prospettiva orientata alla redenzione finale. Il testo che segue costituisce pertanto una testimonianza significativa della capacità del *Be-re 'šit Rabbah* di trasformare la narrazione delle origini in una riflessione sulla storia, sull'esilio e sulla speranza escatologica d'Israele:

רבי שמעון בן לקיש פתר קריא בגליות, והארץ היתה תהו, זה גלות בבל, שנאמר: ראיתי
את הארץ והנה תהו. ובהו, זה גלות מדי: ויבהלו להביא את המן. וחשך, זה גלות יון,
שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזרותיהן, שהיתה אומרת להם, כתבו על קרן השור שאין
לכם חלק באלהי ישראל. על פני תהום, זה גלות ממלכת הרשעה, שאין להם חקר כמו
התהום, מה התהום הנה אין לו חקר, אף הרשעים כן. ורוח אלהים מרחפת, זה רוחו של
מלך המשיח, היאך מה דאף אמר: ונחה עליו רוח ה', באיזו נכות ממשמשות ובאה, המרחפת
על פני המים, בנכות התשובה שנמשלה כמים, שנאמר: שפכי מים לבך. רבי חגי בן אשם
רבי פדת אמר, ברית ברוחה למים שאפלו בשעת שרב רוחה שייפה, וכבר הנה רבי שמעון
בן זומא יושב ותוהא, ועבר רבי יהושע ושאל בשלומי, פעם ושנים ולא השיבו, בשלישית
השיבו בבהילות, אמר לו בן זומא מאין הרגלים, אמר לו מעין הייתי, אמר לו מעיד אני עלי
שמים וארץ שאיני זו מכאן עד שתודיעני מאין הרגלים. אמר לו מסתכל הייתי במעשה
בראשית, ולא הנה בין מים העליונים למים התחתונים אלא כשמים ושלוש אצבעות, ורוח
אלהים מנשבת אין כתיב כאן אלא מרחפת, כעוף הנה שהוא מרפרף בכנפיו וכנפיו נוגעות
ואינן נוגעות. נהפך רבי יהושע ואמר לתלמידיו, הלך לו בן זומא, ולא שהו ימים מעטים
ובן זומא בעולם.²⁵¹

²⁵⁰ Cfr. l'analisi nelle pagine seguenti.

²⁵¹ Sefaria, *Bereshit Rabbah 2,4*, <https://www.Sefaria.org/Bereshit_Rabbah.2?lang=bi> (27/04/2026).

Rabbi Šim'ōn ben Lāqīš interpretò il versetto riferendolo alle dominazioni straniere: «“La terra era vuota”: questo è il regno babilonese, come è detto: “Ho visto il paese, ed ecco, era vuoto e disordine” (Ger 4,23). “E disordine”: questo è il regno dei Medi. “Si affrettarono a portare Haman”. (Est 6,14). “E oscurità”: questo è l'esilio della Grecia, che oscurò gli occhi di Israele con i suoi decreti, poiché dicevano loro: “Scrivete sul corno di un toro che non avete parte nel Dio d'Israele”. “Sulla faccia degli abissi”: questo è il regno malvagio, che non può essere calcolato, come gli abissi; Come le profondità non si possono calcolare, così sono [le iniquità] dei malvagi. “E lo spirito di Dio aleggiava”: questo è lo spirito del re Messia, come dice: “Lo spirito del Signore riposerà su di lui” (Is 11,2). Per quale merito si muove e viene? “Aleggiando sulla superficie delle acque” ovvero per il merito del pentimento, che è paragonato all'acqua, come è detto: “Versa il tuo cuore come acqua”». (Lam 2,19) Rabbi Ḥagai disse in nome di Rabbi Pedat: «Si stringe un patto con l'acqua, per cui anche quando fa caldo, il vento soffia su di essa». E già Rabbi Šim'ōn ben Zômā stava seduto e rifletteva profondamente, e passò Rabbi Yehōšua' e lo salutò. Una volta e due volte, ma egli non gli rispose; alla terza gli rispose con agitazione. Gli disse: «Ben Zômā, a cosa stavi pensando?». Gli rispose: «Stavo meditando». Gli disse: «Come mi testimoniano i cieli e la terra, non mi muoverò da qui finché non mi avrai detto a cosa stavi pensando». Gli disse: «Stavo osservando l'opera della Creazione, e tra le acque superiori e le acque inferiori c'erano solo due o tre dita. Non è scritto qui: “Lo spirito di Dio soffiava”, ma piuttosto: “stava aleggiando”: come questo uccello che vola con le sue ali, e le sue ali toccano e non toccano». Rabbi Yehōšua' si voltò e disse ai suoi discepoli: «Ben Zômā se n'è andato». E non passarono che pochi giorni e Ben Zômā non era più nel mondo.²⁵²

In merito a GenR 2,4, l'interpretazione di Šim'ōn ben Lāqīš non si sofferma sulle generazioni dei patriarchi, ma legge il versetto di Gen 1,2, come una prefigurazione delle quattro dominazioni straniere di Israele. Secondo questa esegesi, l'espressione “la terra era *tōhû*” è riferita alla dominazione babilonese, in virtù del parallelo con Ger 4,23 in cui il profeta descrive la terra devastata dai babilonesi come *tōhû*. Il termine *bōhû* viene invece collegato alla dominazione dei Medi-Persiani. La tenebra rappresenta la dominazione greca, che cercò di oscurare gli occhi di Israele tramite decreti, obbligando ad esempio a scrivere sul corno di un toro che il popolo non aveva parte nel Dio d'Israele.²⁵³ La «superficie dell'abisso» indica la dominazione romana,

²⁵² La traduzione dall'ebraico è mia.

²⁵³ L'espressione relativa allo scrivere sul corno di un toro si riferisce a una specifica forma di oppressione attribuita al regno di Yavan, ovvero la dominazione seleucide, nei confronti del popolo d'Israele. Secondo questa tradizione, i decreti greci miravano a ottenebrare gli occhi degli israeliti

definita come il regno della malvagità; l'abisso simboleggia una cattiveria insondabile e priva di misura.

In questo quadro, *rûah ʿlōhîm* viene interpretato in chiave messianica come lo spirito del Re Messia, il quale si manifesterà grazie al merito della תְּשׁוּבָה (*těšûvâ*), il pentimento. Questo è paragonato all'acqua, citando il versetto di Lam 2,19 che invita a versare il proprio cuore come acqua davanti alla presenza divina. Il *Midrāš* chiarisce che l'avvento di questo spirito non è un evento slegato dall'agire umano, ma è condizionato dal merito della *těšûvâ* (il pentimento), stabilendo una connessione simbolica tra l'espressione «sopra la faccia delle acque» e il ritorno a Dio.²⁵⁴ L'esegesi rabbinica contenuta in GenR 2,4 trasforma radicalmente l'interpretazione del termine *rûah*, spostando l'asse interpretativo da una dimensione puramente cosmogonica a una prospettiva escatologica e soteriologica. L'operazione ermeneutica condotta da Rēš Lāqîš rappresenta un esempio paradigmatico di proiezione dell'escatologia nella protologia, suggerendo che la redenzione messianica non sia un'aggiunta tardiva alla storia, ma un elemento intrinseco e latente già nel momento della creazione.²⁵⁵ In questo contesto, *rûah* che aleggia sulle acque non viene interpretato dai rabbini come un fenomeno fisico o atmosferico primordiale, ma viene identificato con lo spirito del Messia.²⁵⁶ Attraverso questa lente, *rûah* che aleggia sulle acque primordiali diventa una promessa: il caos iniziale (*tōhû wa-bōhû*), interpretato dal *Midrāš* come simbolo dei quattro imperi oppressori, viene infine superato dalla presenza messianica.²⁵⁷ Tale lettura evidenzia come il pensiero rabbinico tenda a visualizzare la cronologia biblica non in termini lineari, ma come un sistema di corrispondenze in cui la fine è prefigurata

imponendo loro di redigere una dichiarazione formale di apostasia che recitava esplicitamente di non avere alcuna parte nel Dio d'Israele. Sebbene le fonti letterarie non siano particolarmente esplicite riguardo a questa pratica, alcuni mosaici sembrano offrire una rappresentazione visiva di quanto attestato dal nostro *Midrāš*. L'interpretazione iconografica dei mosaici della sinagoga di Huqoq, proposta da studiosi come Ben Shahar, si basa proprio su queste concordanze testuali per spiegare scene altrimenti enigmatiche. In una delle raffigurazioni, si osserva infatti un leader o un sovrano che tiene un toro per le corna, un gesto che ricollega direttamente il reperto archeologico alla tradizione letteraria del marchio di oppressione. Cfr. Meir BEN SHAHAR, "Write on the Horn of a Bull": *The Elephant Mosaic Panel of Huqoq*, *Dumbarton Oaks Papers* 77 (2023): 200.

²⁵⁴ Alfredo RAVENNA, a c. di, *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, intr. di Tommaso Federici (Torino: UTET, 1978), pp. 44-45.

²⁵⁵ Michael FISHBANE, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), p. 74.

²⁵⁶ *Ibi*, p. 73.

²⁵⁷ *Ibidem*.

nel principio.²⁵⁸ In GenR 1,4,²⁵⁹ viene infatti detto che il Nome del Messia è una delle sei cose contemplate da Dio prima ancora della creazione del mondo.²⁶⁰ Lo spirito messianico che aleggia sul caos primordiale indica la risposta divina all'oscurità del *tōhū wa-bōhū*. L'argomentazione *midrāšica* approfondisce ulteriormente il nesso tra lo spirito messianico e l'acqua sottostante attraverso la categoria del merito derivante dalla *tēšūvā* (pentimento). La domanda retorica posta nel testo, ossia attraverso quale merito giungerà il Messia, trova risposta nella correlazione tra il pentimento e l'acqua, fondata sul versetto di Lam 2,19: «Effondi come acqua il tuo cuore davanti al Signore.»²⁶¹ In questa prospettiva, *rūah* non è un'entità statica, ma una forza dinamica che interagisce con le azioni umane: la presenza dello spirito messianico sopra le acque della creazione diviene il riflesso speculare del movimento dell'anima umana che, attraverso il pentimento, ritornerebbe alla sua origine divina.²⁶² In questo contesto, l'interrogativo circa il merito per il quale lo spirito divino si avvicina e si manifesta trova una risposta esplicita nella dimensione della *tēšūvā* (pentimento): l'atto di aleggiare «sulla superficie delle acque»²⁶³ viene infatti interpretato come un riferimento al merito del pentimento, il quale è accostato all'elemento acquatico. Tale parallelismo è sostenuto dal versetto di Lam 2,19, in cui l'invocazione a versare il proprio cuore come acqua davanti al Signore stabilisce un legame intrinseco tra la

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים, שֵׁשֶׁה דְּבָרִים קָדְמוּ לְבְרִיאַת הָעוֹלָם, יֵשׁ מִהֶן שְׁנֵיבָרָאוּ, וְיֵשׁ מִהֶן שְׁעָלוּ בַּמַּחְשָׁבָה לְהַבְרָאוֹת. הַתּוֹרָה וְהַפֶּסַח הַקְּבוֹד, נִבְרָאוּ. תּוֹרָה מִנֵּין, שְׁנֵיבָרָאוּ: ה' קִנְיֵי רֵאשִׁית דָּרְכוּ. פֶּסַח הַקְּבוֹד מִנֵּין, דְּכַתִּיב: נָכוֹן כְּסָדָף מֵאֵז וְגו'. הָאֲבוֹת וְיִשְׂרָאֵל וּבֵית הַמִּקְדָּשׁ וְשִׁמּוֹ שֶׁל מֹשֶׁה, עָלוּ בַּמַּחְשָׁבָה לְהַבְרָאוֹת, הָאֲבוֹת מִנֵּין, שְׁנֵיבָרָאוּ: כְּעֶנְבִים בַּמִּדְבָּר וְגו'. יִשְׂרָאֵל מִנֵּין, שְׁנֵיבָרָאוּ: זָכַר עֲדָתָה קִנְיֵת קָדֶם. בֵּית הַמִּקְדָּשׁ מִנֵּין, שְׁנֵיבָרָאוּ: פֶּסַח קְבוֹד מְרוֹם מְרָאוֹן וְגו'. שִׁמּוֹ שֶׁל מֹשֶׁה מִנֵּין, שְׁנֵיבָרָאוּ: יְהִי שִׁמּוֹ לְעוֹלָם וְגו'. רַבִּי אֶהֱבָה בְּרַבִּי זְעִירָא אָמַר אֵף הִתְשַׁוְבָה, שְׁנֵיבָרָאוּ.

“In principio Dio creò.” Sei cose precedettero la creazione del mondo: alcune furono create, e altre salirono nel pensiero per essere create. La *Torah* e il Trono della Gloria furono create. Da dove (sappiamo) riguardo la *Torah*? Come è detto: “Il Signore mi acquisì come inizio della Sua via...” (Pr 8,22). Da dove (sappiamo) riguardo al Trono della Gloria? Come è scritto: “Saldo è il tuo trono da allora...” (Sal 93,2). I Patriarchi, Israele, il Tempio e il nome del Messia salirono nel pensiero per essere creati. Da dove (sappiamo) riguardo ai patriarchi? Come è detto: “Come uva nel deserto...” (Os 9,10). Da dove (sappiamo) riguardo a Israele? Come è detto: “Ricorda la tua comunità che hai acquistato anticamente...” (Sal 74,2). Da dove (sappiamo) riguardo al Tempio? Come è detto: “Trono di gloria, eccelso fin dal principio...” (Ger 17,12). Da dove (sappiamo) riguardo al nome del Messia? Come è detto: “Sia il suo nome per sempre...” (Sal 72,17). Rabbi Aha bar Rabbi Ze'ira disse: “Anche il pentimento, poiché è detto: “Prima che nascessero i monti...”». (Sal 90,2) Testo in ebraico in: Sefaria, *Bereshit Rabbah* 1,4, <https://www.Sefaria.org/Bereshit_Rabbah.2?lang=bi> (27/04/2026). La traduzione dall'ebraico è mia.

²⁶⁰ AARON, “Recognizing the Anti-Mysticism Polemic in Genesis Rabbah”, cit., p. 147.

²⁶¹ BibbiaEdu, *Bibbia CEI 2008*, Lam 2,19, <<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Lam/2/>> (15/05/2026).

²⁶² Questo discorso si collega a quanto commentato in GenR 24,4.

²⁶³ Gen 1,2b

fluidità dell'acqua e la sincerità del ritorno a Dio, suggerendo che la redenzione messianica non sia un evento arbitrario, ma una risposta alla trasformazione spirituale dell'uomo. L'aleggiare dello spirito messianico sulle acque del caos indica che il progetto della redenzione finale era già contemplato da Dio fin dal principio della creazione, agendo come una forza vitale che risponde all'oscurità primordiale. La scelta del termine acqua per simboleggiare il pentimento sottolinea inoltre la natura purificatrice e rigenerante di questo atto,²⁶⁴ pertanto capace di trasformare una condizione di desolazione (*tōhū wa-bōhū*) in uno spazio adatto a ricevere la luce divina. A completamento di questa visione, l'osservazione attribuita a Rabbi Ḥagai in nome di Rabbi Pedat introduce il concetto di un «patto con l'acqua»,²⁶⁵ secondo cui, per una disposizione divina permanente, un soffio di vento o una brezza continua ad aleggiare sulla superficie dell'acqua anche durante i periodi di calore più intenso. Questa interpretazione sottolinea la persistenza del comando divino nella natura, suggerendo che il soffio creatore non ha mai abbandonato la creazione.²⁶⁶

Quanto emerso può essere letto come una naturalizzazione del fenomeno descritto in Gen 1,2, volta a dimostrare che la vicinanza di *rûaḥ* (intesa sia come vento fisico che come presenza divina) alla materia primordiale non è un evento transitorio, ma un atto divino. L'immagine della brezza che non abbandona l'acqua nonostante il calore rifletterebbe la fedeltà del patto divino: così come il vento non smette di rinfrescare l'acqua, allo stesso modo lo spirito del Messia rimane in attesa e in prossimità d'Israele, pronto a manifestarsi attraverso il merito del pentimento che scorre come acqua nel cuore dei fedeli.

Di conseguenza, anche questa interpretazione potrebbe essere letta nel contesto del confronto con le letture cristiane contemporanee²⁶⁷ al periodo di redazione del *Be-*

²⁶⁴ Su questo argomento si rinvia a: FISHBANE, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, cit., p. 170.

²⁶⁵ Il concetto del «patto con l'acqua» all'interno del *Berešit Rabbah* si articola attraverso diverse prospettive esegetiche che spaziano dalla stabilità dell'ordine naturale alla subordinazione della creazione agli eventi salvifici della storia d'Israele. Oltre a GenR 2,4, il *Midrāš* sviluppa questo concetto anche in GenR 5,5 dove Dio stipula un patto con il mare e in GenR 13,8, dove viene trattata la relazione tra Dio e la terra in merito alla pioggia. Per approfondimenti si rimanda a: Harry FREEDMAN, Maurice SIMON, eds., *Midrash Rabbah: Genesis*, vol. 1, (London: Soncino Press, 1939).

²⁶⁶ H. FREEDMAN, SIMON ed., *Midrash Rabbah: Genesis*, ed., cit., p.17.

²⁶⁷ Tra queste letture, risulta particolarmente significativa l'affermazione di Origene, che nei *Principi* scrive: «Comunque credo che lo spirito di Dio che, come è scritto, passava sulle acque all'inizio della creazione del mondo (Gen., I, 2) non sia altri che lo Spirito santo, secondo quanto posso capire io e come ho anche dimostrato quando ho interpretato questo passo, non tuttavia secondo l'interpretazione letterale, ma secondo quella spirituale.» (Origene, *I principi*, cit., p. 168).

re'sit Rabbah: rūah ʿlōhīm presente durante l'atto creativo non sarebbe la terza persona della Trinità cristiana ma il Messia ebraico.

Inoltre, mi soffermo brevemente anche sul verbo מְרַחֵק che viene distinto chiaramente dall'azione del soffiare. La riflessione attribuita a Ben Zōmā chiarisce che lo spirito di Dio non spirava come un vento impetuoso, ma aleggiava con delicatezza, paragonato al movimento di un uccello che batte le ali nel proprio nido sfiorandolo appena, senza tuttavia toccarlo.^{268 269} Questa immagine sottolinea una trascendenza che rimane immanente senza violare la distinzione ontologica tra il Creatore e il creato,

Inoltre, l'identificazione di *rūah ʿlōhīm* con lo Spirito Santo affiora in forma embrionale in Teofilo d'Antiochia (*Ad Autolycum* II,13) e in Ireneo di Lione (*Adversus Haereses* IV,20), mentre riceve una formulazione sistematica in Basilio di Cesarea (*Hexaemeron* II,6) e continua in Girolamo (*Quaestiones Hebraicae in Genesim* ad Gen 1,2). Questo costituisce il contesto ermeneutico entro cui va valutata la scelta di *Bereshit Rabbah* 2,4 di identificare il *ruah Elohim* con lo "spirito del re Messia".

Per maggiori approfondimenti: TEOFILO di Antiochia, *Tre libri ad Autolico*, a c. di P. Gramaglia (Alba: Edizioni Paoline, 1965); IRENEO di Lione, *Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, a c. di Augusto Cosentino, 1 vol., (Roma: Città Nuova, 2009); GIROLAMO, *Problemi ebraici nel libro della Genesi*, in *Questioni ebraiche*, a c. di Giuseppe Polizzi, (Roma: Città Nuova, 2016); Basilio di Cesarea, *Omellie sull'Esamerone e di argomento vario*, a cura di Francesco Trisoglio, revisione dei testi greci, indici e bibliografia di Vito Limone (Milano: Bompiani, 2017).

²⁶⁸ L'immagine trova un parallelo in Dt 32,11: "Come un'aquila che veglia la sua nidiata, che vola sopra i suoi nati, egli spiegò le ali e lo prese, lo sollevò sulle sue ali." BibbiaEdu, *Bibbia CEI 2008*, Dt 32,11, <<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Dt/32/>> (15/05/2026)

²⁶⁹ L'immagine di un uccello è tratta dal *Talmud Bavli* trattato *Hagigah* 15a,3:

תנו רבנן: מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהיה עומד על גב מעלה בסתר הבית, וראהו בן זומא ולא עמד מלפניו. אמר לו: מאין ולאין בן זומא? צופה הייתי בין מים העליונים למים התחתונים, ואין בין זה לזה אלא שלש אצבעות בלבד, שנאמר: "וירוח אלהים מרחפת על פני המים" — כיונה שמרחפת על כניה ואינה נוגעת. אמר להן רבי יהושע לתלמידיו: עדיין בן זומא מבחוץ

I Maestri insegnarono: si racconta che Rabbi Yehōšua' ben Ḥananya stesse in piedi su uno dei gradini del Monte del Tempio. Ben Zōmā lo vide, ma non si alzò in suo onore. Gli disse: «Da dove vieni e verso dove vai, Ben Zōmā?» Rispose: «Stavo contemplando la distanza tra le acque superiori e le acque inferiori, e tra queste e quelle non vi sono che tre dita soltanto. Infatti, è detto: "E lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque" (Gen 1,2), come una colomba che aleggia sopra i suoi piccoli senza toccarli.» Allora Rabbi Yehōšua' disse ai suoi discepoli: «Ben Zōmā è ancora fuori.»

Testo in ebraico in: Sefaria, *Chagigah 15a*, <<https://www.sefaria.org/Chagigah.15a.3?lang=bi>> (30/05/2026). La traduzione è mia.

L'immagine del nido è tratta dalla *Tosefta*, trattato *Hagigah* 2,2:

מעשה ברבי יהושע [שהיה מהלך באסתרטא והיה בן זומא בא כנגדו] הגיע אצלו ולא נתן לו שלום אמר לו [מאין ולאין בן זומא? אמר לו צופה הייתי במעשה בראשית ואין בין מים העליונים למים התחתונים אפילו טפח שנאמר ורוח אלהים מרחפת על פני המים ואומר כנשר יעיר קנו [וגו'] מה נשר זה טס על גבי קינו נוגע ואינו נוגע כך אין בין מים העליונים למים התחתונים אפילו טפח אמר להם רבי יהושע לתלמידיו כבר בן זומא מבחוץ לא היו ימים מועטים עד שנסתלק בן זומא

Accadde un fatto riguardante Rabbi Yehōšua', che stava camminando per la strada, e Ben Zōmā veniva nella sua direzione. Quando giunse presso di lui, non gli diede il saluto. Gli disse: «Da dove e verso dove, Ben Zōmā?» Gli rispose: «Stavo contemplando l'opera della Creazione (*Ma'aseh Be-re'sit*), e tra le acque superiori e le acque inferiori non vi è nemmeno un palmo, poiché è detto: "E lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque" (Gen 1,2). E inoltre è detto: "Come un'aquila che desta il suo nido..." (Dt 32,11). Come quest'aquila vola sopra il suo nido, toccando e non toccando, così tra le acque superiori e le acque inferiori non vi è nemmeno un palmo.» Rabbi Yehōšua' disse ai suoi discepoli: «Ben Zōmā è già fuori.» Non passarono molti giorni prima che Ben Zōmā venisse meno.

Testo in ebraico in: Sefaria, *Hagigah 2,2*, <https://www.sefaria.org/Tosefta_Chagigah.2.2?lang=bi> (30/05/2026). La traduzione è mia.

suggerendo che lo spirito mantenga una tensione costante tra la presenza protettiva e l'indipendenza rispetto alla materia primordiale.²⁷⁰

3.3.6 GenR 17,1: prospettive antropologiche ed etiche

La complessità interpretativa del termine *rûah* emerge anche nel contesto della dottrina rabbinica delle dieci parole creative (עֲשָׂרָה מְאֻמְרוֹת) che trova eco anche in GenR 17,1. In questo passo, il *Midrāš* discute quali enunciati biblici debbano essere inclusi tra gli atti linguistici attraverso cui Dio ha creato il mondo, interrogandosi indirettamente anche sulla natura di *rûah ḗlōhîm* in Gen 1,2. Il dibattito non riguarda soltanto una questione formale o numerica, ma riflette differenti concezioni dell'ordine cosmico e del ruolo della parola divina nella creazione. Attraverso l'inclusione o l'esclusione di Gen 1,2 dal computo delle *ma'amarot*, il *Midrāš* ridefinisce infatti il rapporto tra dimensione cosmologica, antropologica e relazionale all'interno del progetto creativo. Il passo seguente permette dunque di evidenziare come la riflessione su *rûah* si intrecci con una più ampia concezione della creazione, nella quale la perfezione del cosmo non dipende unicamente dall'ordinamento degli elementi naturali, ma anche dalla costituzione di una realtà umana e comunitaria conforme al progetto divino:

וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיִיתָ, תִּנְיֶנָּה בַּעֲשָׂרָה מְאֻמְרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם, וְאֵלֹהֵי הַיָּם בְּרֵאשִׁית:
וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵקֶת: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקְוּ
הַמַּיִם: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּדְּשָׂא הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֻמָּה: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם:
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם. מִנְחָם בֶּר יוֹסִי מוֹצֵיא וְרוּחַ אֱלֹהִים
מְרַחֵקֶת, וּמִבֵּיא וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיִיתָ הָאָדָם. אָמַר רַבִּי יְעֻקֵּב בֶּן קוֹרְשָׁאִי מְאֻמָּה נִתְּן
לְרוּחַ בְּפָנָי עֲצָמָה²⁷¹

“Il Signore Dio disse: Non è bene che [l'uomo] sia”. Abbiamo imparato: «Il mondo fu creato con dieci parole. Queste sono: “In principio [Dio creò i cieli e la terra]” (Gen 1,1); “il vento di Dio aleggiava [sulla superficie dell'acqua]” (Gen1,2); “Dio disse: Sia la luce” (Gen1,3); “Dio disse: Sia il firmamento” (Gen 1,6); “Dio disse: “Si radunino le acque” (Gen 1,9). “Dio disse: “La terra produca [l'erba]” (Gen 1,11). “Dio disse: “Vi siano i luminari” (Gen 1,14). “Dio disse: “Le acque brulichino” (Gen 1,20). “Dio disse: “La terra

²⁷⁰ JANOWSKI, KRÜGER, “Gottes Sturm und Gottes Atem: Zur Pneuma-Lehre des Alten Testaments”, cit., p. 15 ss.

²⁷¹ Sefaria, *Bereshit Rabbah 17,1*, <https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.17?lang=bi> (01/06/2026).

faccia uscire esseri viventi” (Gen 1,24). “Dio disse: “Facciamo l’uomo” (Gen 1,26). Menaḥem bar Yôṣē rimuove: “Il vento di Dio aleggiava”, e inserisce: “Il Signore Dio disse: Non è bene che l’uomo sia solo”». Rabbi Ya‘āqōb ben Qûrṣāy disse: «È stato dato un detto specifico per il vento in quanto tale».²⁷²

La dottrina delle dieci parole o atti di parola (*ma’āmarōt*) di GenR 17,1 riprende, come evidenzia J. Neusner,²⁷³ l’asserto del trattato *Pirke Avot* 5,1²⁷⁴ contenuto nella *Mišnah*, secondo cui il mondo fu creato attraverso dieci espressioni divine. In GenR 17,1, questa struttura viene analizzata attraverso il commento a Gen 2,18, dove l’esegesi si concentra sulla perfezione del progetto creativo in relazione alla natura umana. La lista di questi dieci atti di parola attinge direttamente dal primo capitolo della Genesi, includendo l’incipit creativo (1,1), lo spirito di Dio (1,2), la luce (1,3), il firmamento (1,6), la raccolta delle acque (1,9), la vegetazione (1,11), i luminari (1,14), le creature marine (1,20), gli animali terrestri (1,24) e infine la creazione dell’uomo (1,26). Tuttavia, una variante è introdotta da Menaḥem bar Yôṣē, il quale propone di togliere dagli atti creativi il versetto di Gen 1,2, relativo a *rûaḥ* che aleggia sulle acque, per sostituirlo con Gen 2,18: «Non è bene che l’uomo sia solo; gli farò un aiuto che gli sia simile».

Considero importante evidenziare che il primo capitolo della *Genesi* non contiene dieci ricorrenze esplicite della formula performativa «E Dio disse» (*wayyōmer*), ma soltanto nove. L’inclusione di Gen 1,1 in questo elenco non è dunque una deduzione letterale, bensì sembrerebbe un’operazione ermeneutica necessaria che conformerebbe il testo biblico alla dottrina espressa nel *Pirke Avot* 5,1. Il motivo principale per cui Gen 1,1 dovrebbe essere escluso dalle *ma’āmarōt* risiederebbe proprio nella natura sintattica: a differenza dei comandi successivi, l’incipit cosmogonico si presenta come una narrazione descrittiva e non come un atto di parola.

²⁷² La traduzione dall’ebraico è mia.

²⁷³ Jacob NEUSNER, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis: A New American Translation*, vol. 1, Brown Judaic Studies, 104 (Atlanta: Scholars Press, 1985), p. 179.

²⁷⁴ בַּעֲשֶׂרָה מְאֻמְרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם. וּמָה תִּלְמִיד לֹאמֵר, וְהָלָא בְּמֵאֲמָר אֶחָד יָכוֹל לְהַבְרִיאֹת, אֲלֵא לְהַפְרֵעַ מִן הָרָשָׁעִים שְׂמֵאֲבָדִין אֶת הָעוֹלָם שֶׁנִּבְרָא בְּעֶשְׂרֵה מְאֻמְרוֹת, וְלִתֵּן שָׂכָר טוֹב לַצַּדִּיקִים שֶׁמְקַיְמִין אֶת הָעוֹלָם שֶׁנִּבְרָא בְּעֶשְׂרֵה מְאֻמְרוֹת. Con dieci parole fu creato il mondo. E che cosa ci insegna questo? Infatti, non avrebbe potuto essere creato con una sola parola? Ma, per punire i malvagi che distruggono il mondo che fu creato con dieci parole, e per dare una buona ricompensa ai giusti che mantengono il mondo che fu creato con dieci parole. Testo ebraico in: Sefaria, *Pirke Avot* 5,1, <https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.5.1?lang=bi> (18/05/2026). La traduzione è mia.

In GenR 17,1 viene riportata la posizione divergente di Rabbi Menaḥem bar Yôṣē, il quale propone un conteggio che, in prima istanza, mette in discussione il conteggio proposto dai *Pirke Avot* 5,1 perché andrebbe a escludere Gen 1,2 e quindi porterebbe il conteggio a nove. Mentre Gen 1,1 viene comunque inserito nei dieci atti di parola, per Gen 1,2 tale legame appare a Rabbi Menaḥem incoerente con il concetto di *ma'amar*. Egli esclude dal novero delle *ma'amarōt* il versetto di Gen 1,2b, probabilmente sostenendo che tale passaggio non possa essere considerato un atto linguistico, e quindi lo sostituisce con Gen 2,18 («E il Signore Dio disse: non è bene che l'uomo sia solo»). Questa sostituzione sposta il decimo discorso creativo fuori dal primo capitolo, andando a suggerire che il processo di creazione raggiunga la sua pienezza nell'antropogonia, e che non si esaurisca nella cosmogonia. Questa operazione ermeneutica non è un esercizio di classificazione linguistica dovuto all'assenza della formula «E Dio disse» in Gen 1,2, ma rappresenterebbe una ridefinizione della natura umana come elemento costitutivo e architettonico della realtà. Inserendo la necessità della compagnia umana tra i dieci pilastri della creazione, il *Midraš* suggerirebbe che il progetto cosmico non possa considerarsi finito finché l'essere umano resta in una condizione di isolamento.²⁷⁵

Facendo un confronto testuale con i testi analizzati nel secondo capitolo emerge che mentre GenR 17,1, richiamando *Pirke Avot* 5,1, si focalizza sulla dottrina secondo cui il mondo fu creato attraverso dieci atti di parola per sottolineare che la realtà dipende interamente dalla volontà di Dio, il *Talmud Bavli* nel trattato *Ḥagigah* 12a elenca dieci entità fisiche primordiali create nel primo giorno. Questo elenco privilegia gli elementi materiali dell'universo: il cielo e la terra, il *tōhû* (caos) e il *bōhû* (vuoto), la luce e le tenebre, il vento (*rûah*) e l'acqua, includendo le dimensioni temporali della durata del giorno e della durata della notte. Inoltre, se il *Targum Onqelos* (vedi sopra

²⁷⁵ Cfr. לא טוב, תני רבי יעקב כל שאין לו אשה, שריו בלא טובה בלא עזר בלא שמחה בלא ברכה בלא כפרה. בלא טובה, לא טוב היות האדם לבדו. בלא עזר, אעשה לו עזר כנגדו. בלא שמחה, שנאמר: ושמחת אתה וביתך. בלא כפרה: וכפר בעדו ובעד ביתו. בלא ברכה: להניח ברכה אל ביתך

[Chi non ha moglie] non è nel bene. Ha insegnato Rabbi Ya'aqov: Chiunque non abbia una moglie vive senza bene, senza aiuto, senza gioia, senza benedizione e senza espiazione. Senza bene, come è detto: «Non è bene che l'uomo sia solo» (Gen 2,18). Senza aiuto, come è detto: «Gli farò un aiuto che gli corrisponda» (Gen 2,18). Senza gioia, come è detto: «E gioirai tu e la tua casa» (Dt 14,26). Senza espiazione, come è detto: «Farà espiazione per sé e per la sua casa» (Lv 16,11). Senza benedizione, come è detto: «Per far posare la benedizione sulla tua casa» (Ez 44,30).

Il testo in ebraico in: Sefaria, *Bereshit Rabbah* 17,2,

<https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.17.2?lang=bi&with=all&lang2=en> (30/05/2026). La traduzione è mia.

cap. 1), tende a naturalizzare *rûah* vedendo un vento fisico, e se speculatori come Ben Zôma interpretano il movimento di *rûah* in termini contemplativi, Menaḥem bar Yôsē marginalizza questi elementi per esaltare una necessità antropologica nel cosmo. A sua volta, i *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* III identificano otto cose create nel primo giorno,²⁷⁶ (vedi sopra pp. 46-47) aggiungendo alla lista del *Libro dei Giubilei* 2,2 il *tōhû* e il *bōhû*, ma interpretando *rûah* come un elemento fisico piuttosto che come una gerarchia angelica.

Per concludere, la discussione di GenR 17,1 mostra come l'analisi non riguardi soltanto l'identificazione di *rûah*, ma il suo ruolo all'interno dell'ordine creativo: Menaḥem bar Yôsē, escludendo Gen 1,2 dal computo dei dieci *ma'ămarôt*, ridimensiona la centralità di *rûah* per attribuire invece valore fondativo alla relazionalità umana espressa in Gen 2,18. La creazione non raggiunge la propria perfezione nel semplice dispiegarsi degli elementi cosmici, ma nel superamento della solitudine dell'essere umano. Il *Midrāš* però mantiene anche la posizione di Rabbi Ya'aqob ben Qiršay, che al contrario, difende l'inclusione di *rûah* di Gen 1,2, affermando che sia un atto di parola separato e distinto. Per Ya'aqob ben Qiršay, il vento²⁷⁷ non è un elemento passivo della creazione, ma un agente vitale ed energizzante che, pur non essendo introdotto dalla formula "Dio disse", possiede una forza creativa.

Rûah, pertanto, appare dopo questa analisi come un indicatore delle differenti direzioni della speculazione giudaica tardoantica: il *Talmud Bavli* tende a conservarne il carattere cosmologico e quasi fisico; il *Targum Onqelos* accentua la funzione materiale; mentre GenR 17,1, pur riconoscendole dignità autonoma, valorizza una concezione della creazione orientata alla dimensione antropologica e relazionale dell'essere umano. Attraverso *rûah*, dunque, le fonti rabbiniche non discutono soltanto dell'origine del mondo, ma definiscono il rapporto tra materia, parola divina e presenza dell'umano nel progetto creativo.

²⁷⁶ Cfr. Sefaria, *Pirke DeRabbi Eliezer* 3,6, <https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.3.6> (28/02/2026).

²⁷⁷ Anche qui, reputo più coerente la traduzione "vento" invece che "spirito" perché si parla di atti di parola, ovvero di dieci cose create il primo giorno; pertanto, non considero teologicamente coerente definire lo spirito come una delle dieci cose create.

3.3.7 GenR 51,3: la teodicea e i tesori del vento

Un'ulteriore prospettiva sull'interpretazione rabbinica di *rûah* si trova in GenR 51,3, all'interno di una riflessione dedicata ai fenomeni distruttivi e alla provenienza del male nel mondo. Sebbene il passo non commenti direttamente Gen 1,2, esso risulta particolarmente significativo perché collega il tema del vento tempestoso (רוח סערה) alla questione dell'azione divina nella storia. Il nostro *Midrāš* affronta il problema se elementi quali fuoco, grandine e tempesta debbano essere considerati strumenti diretti dell'azione divina oppure realtà intermedie inserite nell'ordine creato. In questo contesto, *rûah* assume nuovamente una funzione dinamica e mediatrice, collocandosi al confine tra fenomeno naturale, esecuzione della volontà divina e manifestazione del giudizio cosmico. L'analisi del passo seguente consentirà pertanto di approfondire come il *Be-re'sit Rabbah* interpreti *rûah* non soltanto come elemento cosmologico o simbolo messianico, ma anche come forza attraverso cui si manifesta la tensione tra giustizia divina, ordine del creato e realtà del male nella storia:

גְּפָרִית נָאֵשׁ, הִנָּהּ הוּא דְּכָתִיב: יִמָּטֵר עַל רְשָׁעִים פָּחִים אֵשׁ וְגִפְרִית וּגּו', פָּחִים, גּוּמְרִים
וּמִצּוּדִין. אֵשׁ וְגִפְרִית, אָמַר רַבִּי יוֹדֵן מִפְּנֵי מָה אָדָם מְרִישׁ רֵיחַ גִּפְרִית וְנִפְשׁוֹ סוֹלֶדֶת עָלָיו,
לְמָה שֶׁהִיא יוֹדַעַת שֶׁהִיא נִידוּנָה בָּהּ לְעֵתִיד לְבוֹא, שְׁנַאֲמַר: מִנֵּת פּוֹסֵם, רַבִּי יִשְׁמַעֵאל בֶּר
נַחֲמָן מִשּׁוּם רַבִּי יוֹנָתָן, כְּפָלִי פִיטְרִין לְאַחַר הַמֶּרְחֵץ. אָמַר רַבִּי חֲנִינְיָא אֵין דְּבָר רַע יוֹרֵד
מִלְמַעְלָה, אֲתִיבּוּן וְהִקְתִּיב: אֵשׁ וּבָרָד שֶׁלֵּג וְקִיטּוֹר, אָמַר לֵהֶם (תְּהִלִּים קמח, ה): רוּחַ סְעָרָה
הִיא שֶׁהִיא עוֹשֶׂה דְּבָרוֹ. מִלְתָּא דְּרַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן לָקִישׁ פְּלִיגָא אֶהָא דְּאָמַר רַבִּי חֲנִינְיָא בֶּן פִּזִּי:
יִפְתַּח ה' לָךְ אֶת אוֹצְרוֹ הַטּוֹב, מִכָּאן שֶׁיֵּשׁ לוֹ אוֹצְרוֹת אַחֲרָיִם, מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם, כְּמִרְתַּק מִן
גְּבֶרֶת²⁷⁸

«Zolfo e fuoco; questo è ciò che sta scritto: “Farà piovere sui malvagi carboni ardenti, fuoco e zolfo...” (Sal 11,6). Carboni ardenti e reti. “Fuoco e zolfo” disse Rabbi Yūdān: per quale motivo l'uomo sente l'odore dello zolfo e la sua anima ne prova ribrezzo? Perché essa sa che in futuro sarà giudicata con esso, come è detto: “la porzione del loro calice”». (Sal 11,6)

Rabbi Yiśmā'ēl bar Naḥmān a nome di Rabbi Yonatan: «Come un bicchiere di bevanda alle erbe [che si beve] dopo essere andati al bagno pubblico». Disse Rabbi Ḥanina: nessuna cosa cattiva discende dall'alto. Gli risposero: «Ma non sta scritto: “Fuoco e

²⁷⁸ Sefaria, *Bereshit Rabbah* 51,3, https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.51?lang=bi (30/05/2026).

grandine, neve e nebbia”?» (Sal 148,8) Disse loro: «Il vento di tempesta è quello che compie la Sua parola». (Sal 148,8) L'affermazione di Rabbi Šim'on Rēš Lāqīš è in contrasto con ciò che disse Rabbi Ḥanina ben Pazi: «"Il Signore aprirà per te il Suo buon tesoro" (Dt 28,12) da qui (si deduce) Egli ha altri tesori. "Da presso il Signore, dai cieli" come un colpo [scagliato] da un guerriero.»²⁷⁹

Be-re'šit Rabbah 51,3 commenta alla distruzione di Sòdoma e Gomorra descritta in Gen 19,24,²⁸⁰ e si collega a diverse tradizioni teologiche e cosmologiche. Il punto interessante di questo passo è l'esegesi presente in *Be-re'šit Rabbah* secondo cui l'espressione «Il Signore aprirà per te il suo benefico tesoro» contenuta in Dt 28,12 implica per contrasto l'esistenza di altri magazzini contenenti castighi e strumenti di giudizio.

La relazione tra i tesori e il vento trova riscontro in una concezione cosmologica secondo cui gli elementi naturali sono conservati in magazzini celesti chiusi e distribuiti con estrema precisione secondo la volontà divina. Enoch, nelle sue visioni, osserva i tesori di tutti i venti e descrive come Dio abbia ordinato tutte le cose create attraverso di essi, vedendo i venti che sostengono la terra e fungono da pilastri del firmamento del cielo.²⁸¹

Un insegnamento riportato in GenR 24,4²⁸² da Rav Huna chiarisce che la distruzione del mondo fu causata da tre venti usciti dai loro magazzini senza essere

²⁷⁹ La traduzione dall'ebraico è mia.

²⁸⁰ Gen 19,24: «Quand'ecco il Signore fece piovere dal cielo sopra Sòdoma e sopra Gomorra zolfo e fuoco provenienti dal Signore.»

²⁸¹ NICKELSBURG, VANDERKAM, eds., *IEnoch: A New Translation*, cit., p. 100.

²⁸² פי רוח מלפני יעטוף, אמר רבי הונא הרוח הזה בשעה שהוא יוצא לעולם הוא מבקש להחריב את העולם, והקדוש ברוך הוא מרשלו בקהרים ומשברו בגבעות ואומר לו הנהר שלא תזיק בריותי, מאי טעמיה פי רוח מלפני יעטוף, מה הוא יעטוף משלהי ליה, ה' מה דאף אמר: בהתעטף עלי נפשי את ה' נכרתי. אמר רבי הונא שלש רוחות על ידי שיצאו שלא במשקל היה עולם חרב בקום, נאלו הן: אחד בימי יונה, ואחד בימי איוב, ואחד בימי אליהו. אמר רבי יודן ברבי ישמעאל של יונה על אותה הספינה היה, שנאמר: נה' הטיל רוח גדולה אל הים. של איוב על אותה הבית היה, שנאמר: והנה רוח גדולה באה מעבר המדבר, ואין לה קומיקון אלא של אליהו, שנאמר: והנה ה' עבר ורוח גדולה נתקן מפרק הרים ומשבר סלעים «Poiché un vento da davanti a me si abbatte» (Is 57,16). Rabbi Huna disse: «Questo vento, nel momento in cui esce nel mondo, cerca di distruggere il mondo. Ma il Santo, benedetto egli sia, lo fa andare contro i monti e lo spezza sulle colline, e gli dice: "Bada di non danneggiare le mie creature". Qual è la sua prova? "Poiché un vento da davanti a me ya 'atof". Che cosa significa ya 'atof? Mešalleh leih (lo lascia andare, lo lascia sfogare). Come tu dici: "Quando la mia anima veniva meno dentro di me, mi ricordai del Signore"». (Gn 2,8) Rabbi Huna disse: «Tre venti, poiché uscirono senza misura, avrebbero distrutto il mondo. E questi sono: uno ai giorni di Giona, uno ai giorni di Giobbe, e uno ai giorni di Elia». Rabbi Yudan figlio di Rabbi Ishmael disse: «Quello di Giona era limitato a quella nave, come è detto: "E il Signore scagliò un grande vento sul mare". (Gn 1,4) Quello di Giobbe era limitato a quella casa, come è detto: "Ed ecco un grande vento venne da oltre il deserto" (Gb 1,19). Ma non hai un vento cosmico (qozmigon) se non quello di Elia, come è detto: "Ed ecco il Signore passava, e un vento grande e forte che spezzava i monti e frantumava le rocce"». (1 Re 19,11)

stati pesati, a dimostrazione del fatto che solo Dio conosce le giuste proporzioni e può regolare i fenomeni naturali dando al vento il suo peso specifico.²⁸³ Nei testi di Qumran, come l'*Inno al Creatore* (11Q5), Dio è lodato per aver stabilito il mondo con la Sua saggezza e per aver fatto uscire il vento dai Suoi magazzini, creando allo stesso tempo i fulmini per la pioggia.²⁸⁴ Questo confronto testuale permette di far risaltare come le interpretazioni presenti nella letteratura apocrifia possano essere confluite in un testo più tardo come il *Be-re 'šit Rabbah*.

Inoltre, il passo esegetico di GenR 51,3 offre uno spaccato di come la tradizione rabbinica abbia affrontato il nodo della teodicea cosmica, nella quale nuovamente possiamo trovare rimandi nella letteratura apocrifia del Secondo Tempio. Il testo si apre con il commento di Rabbi Ḥanina secondo cui «nessuna cosa cattiva discende dall'alto». Per risolvere l'obiezione mossa dai discepoli sulla scorta del Sal 148, che menziona fuoco, grandine e neve come elementi discendenti dal cielo, Rabbi Ḥanina specifica che, all'interno di questo catalogo fenomenologico, è esclusivamente il vento tempestoso (*rûaḥ sē'ārā*) a essere deputato all'esecuzione diretta del decreto punitivo divino.²⁸⁵ In questa prospettiva, *rûaḥ* agisce come l'unico mediatore autorizzato della parola di giudizio, filtrando o trasportando gli elementi che colpiscono il mondo terrestre. Da un punto di vista cosmologico, il testo introduce una distinzione funzionale: gli elementi distruttivi permangono in uno stato di neutralità metafisica, e possiamo dedurre che questa neutralità persiste finché risiedono nella dimensione celeste, mutandosi in agenti di punizione fisica attraverso la mediazione del vento sotto il comando divino.

Questa concezione si trova in parte anche nella letteratura apocrifia, come nel *Libro dei Giubilei* 2,2, dove viene narrata la creazione nel primo giorno di una vasta

Sefaria, *Bereshit Rabbah* 24,4 <https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.24?lang=bi> (30/05/2026). La traduzione è mia.

²⁸³ GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, cit., p. 48.

²⁸⁴ «Grande e santo è YHWH, il Santo dei Santi di generazione in generazione. Davanti a lui procede la maestà e dietro di lui il rimbombare di acque abbondanti. Grazia e verità sono intorno al suo viso, verità, diritto e giustizia sono la base del suo trono. Lui, che separa la luce dalla tenebra, stabilì l'alba con la conoscenza del suo cuore. Allora tutti i suoi angeli lo videro ed esultarono, poiché mostrò loro ciò che non sapevano. Coronò le montagne di frutti, cibo benefico per ogni vivente. Sia benedetto colui che fa la terra con la sua forza, che stabilisce il mondo con la sua sapienza. Con la sua comprensione ha teso i cieli e ha fatto uscire [il vento] dai [suoi] te[sori]. Ha fatto [i lampi nella pioggia] e ha fatto salire le nubi dalla fine della [terra]».

Per la traduzione italiana si veda: MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, cit., p. 499.

²⁸⁵ FREEDMAN, SIMON, eds., *Midrash Rabbah: Genesis*, cit., p. 446.

gerarchia di spiriti preposti a ogni fenomeno naturale: gli *angeli faciei* e della santificazione sono affiancati dagli angeli degli spiriti del fuoco, dei venti e delle nuvole dove i fenomeni meteorologici non sono eventi casuali, ma forze governate da specifiche entità angeliche (cfr. sopra cap. 2). Un secondo confronto con la letteratura apocryfa emerge quando Rabbi Ḥanina ben Pazi, citando il passo di Deuteronomio sui buoni tesori, teorizza l'esistenza di altri magazzini o tesori celesti. Questa idea trova antecedente nel primo *Libro di Enoch*, ovvero il *Libro dei Vigilanti* (cfr. sopra cap. 2) che descrive l'architettura celeste in cui sono custoditi i venti e le tempeste. Per Rēš Lāqīš, il castigo non è un'entità latente conservata in magazzini celesti dalla quale Dio attinge, come suggerito dalla visione spaziale di Rabbi Ḥanina ben Pazi riguardo ai tesori negativi.

Questo testo può portare a ritenere che i rabbini del *Midrāš* conoscessero e avessero fatto loro in parte l'immaginario cosmologico della letteratura apocryfa, compiendo comunque un lavoro ermeneutico con lo scopo di marginalizzare le speculazioni extrabibliche e di ricondurre la giustizia cosmica sotto il controllo della sovranità divina. Il testo si conclude, infatti, con l'espressione biblica «da presso il Signore, dai cieli» come una manifestazione di forza sovranaturale, paragonabile a un «colpo scagliato da un guerriero». Tale immagine sottolinea che, indipendentemente dalla mediazione del vento o dall'estrazione dai tesori celesti, il decreto di distruzione che colpì le città di Sòdoma e Gomorra possiede un carattere di immediatezza divina che trascende le dinamiche meteorologiche ordinarie.

3.3.8 GenR 14,9: *rûah* tra le componenti dell'anima umana

Come si è visto nelle pagine precedenti, il termine ebraico *rûah* possiede, tra le sue diverse accezioni, una significazione legata all'aria in movimento e, dunque, al vento. Tale accezione, secondo A. Angelini, si estende per metonimia ai concetti di alito, respiro e, per estensione, di principio vitale comune sia agli uomini che agli animali.²⁸⁶

Per approfondire meglio questa accezione semantica di *rûah* propongo anche la lettura di GenR 14,9 e l'analisi relativa al ruolo di *rûah* nell'anima dell'uomo:

²⁸⁶ Anna ANGELINI, *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante: Une analyse comparée de la notion de «démon» dans la Septante et dans la Bible hébraïque* (Leida: Brill, 2021), p. 226.

חַמְשָׁה שְׁמוֹת נִקְרְאוּ לָהּ: נֶפֶשׁ, רוּחַ, נִשְׁמָה, יְחִידָה, חַיָּה. נֶפֶשׁ, זֶה הַדָּם, שֶׁנֶּאֱמַר: כִּי הַדָּם
הוּא הַנֶּפֶשׁ. רוּחַ, שֶׁהִיא עוֹלָה וְיִוְרֶדֶת, שֶׁנֶּאֱמַר: מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי אָדָם הָעוֹלָה הִיא לְמַעַלָּה.
נִשְׁמָה, זֶה הָאוֹפִיָּא, דְּבָרֵיתָא אֲמַרִין הָאוֹפִיָּא טָבָא. חַיָּה, שֶׁכָּל הָאֲבָרִים מֵתִים וְהִיא חַיָּה
בְּגוֹף. יְחִידָה, שֶׁכָּל הָאֲבָרִים מִשְׁנִים שְׁנִים, וְהִיא יְחִידָה בְּגוֹף. הֵדָּא הוּא דְכָתִיב: אִם יִשִּׁים
אֱלֹהֵי לְבוֹ רֹחוֹ וְנִשְׁמָתוֹ אֵלָיו יֵאָסֹף, רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בַּר נַחֲמִיָּה וְרַבְּנָן, רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בַּר נַחֲמִיָּה
אָמַר אִם יִשִּׁים אֱלֹהִים לְבוֹ עַל הָאָדָם הַזֶּה, רוּחוֹ כָּבֹד הִיָּה בְּיָדוֹ: וְנִשְׁמָתוֹ אֵלָיו יֵאָסֹף בְּגוֹפוֹ
כָּבֹד יִגְוַע כָּל אָדָם, אֲלֵא בְּשַׁעַה שְׁאָדָם יִשָּׁן, נִשְׁמָה מְחַמֶּמֶת אֶת הַגּוֹף שְׁלֵא יִצְטָנָן וְיָמוּת. רַבְּנָן
אוֹמְרִים אִם יִשִּׁים אֱלֹהִים לְבוֹ לָאָדָם הַזֶּה רוּחוֹ כָּבֹד הוּא בְּיָדוֹ וְנִשְׁמָתוֹ אֵלָיו יֵאָסֹף לְמַעַלָּה
כָּבֹד יִגְוַע כָּל אָדָם יָחִיד, אֲלֵא בְּשַׁעַה שְׁאָדָם יִשָּׁן נִשְׁמָה מְחַמֶּמֶת הַגּוֹף שְׁלֵא יִצְטָנָן וְיָמוּת, הֵדָּא
הוּא דְכָתִיב: יָרָה' נִשְׁמַת אָדָם. רַבִּי בִּיסְנִי וְרַבִּי אֶחָא וְרַבִּי יוֹחָנָן בְּשֵׁם רַבִּי מֵאִיר אוֹמְרִים,
הַנִּשְׁמָה הַזֹּאת מְמַלְאָה אֶת כָּל הַגּוֹף, וּבְשַׁעַה שְׁאָדָם יִשָּׁן הִיא עוֹלָה וְשׁוֹאֶבֶת לוֹ חַיִּים מִלְּמַעַלָּה.
רַבִּי לִוִּי בְּשֵׁם רַבִּי חֲנִינָא אָמַר, עַל כָּל נְשִׁימָה וְנִשְׁמָה שְׁאָדָם נוֹשֵׁם צְרִיךְ לְקַלֵּס לְבוֹרָא, מַה
טַעַם: כָּל הַנִּשְׁמָה תְּהִלָּה יְהִי, כָּל הַנִּשְׁמָה תְּהִלָּה יְהִי²⁸⁷

Cinque nomi sono stati dati a lei [all'anima]: *Nefeš, Rûah, Nəšāmā, Yəhîdā, Hayyā*. *Nefeš*, questo è il sangue, come è detto: “Perché il sangue è la vita (*Nefeš*)”. (Dt 12,23) *Rûah*, poiché essa sale e scende, come è detto: “Chi sa se *Rûah* dei figli dell'uomo sale verso l'alto?”. (Qo 3,21) *Nəšāmā*, questa è la condotta, la gente dice: “È di buon carattere”. *Hayyā*, poiché tutte le membra muoiono ed essa vive nel corpo. *Yəhîdā*, poiché tutte le membra sono a due a due, ed essa è unica nel corpo. Questo è ciò che è scritto: “Se egli pensasse solo a sé stesso e a sé ritraesse *rûah* di lui e la sua *Nəšāmā*”. (Gb 34,14)

Rabbi Joshua bar Nehemiah e i Rabbini discussero; Rabbi Joshua bar Nehemiah disse: «Se Dio volgesse il Suo cuore verso questo uomo, *Rûah* di lui sarebbe già nella Sua mano, e se la sua *Nəšāmā* raccogliesse a Sé nel suo corpo, ogni uomo già spirerebbe; tuttavia, nel momento in cui l'uomo dorme, la *Nəšāmā* riscalda il corpo affinché non si raffreddi e muoia». I Rabbini dicono: «Se Dio volgesse il Suo cuore verso questo uomo, il suo *Rûah* sarebbe già nella Sua mano, e se la sua *Nəšāmā* raccogliesse a Sé in alto, ogni uomo già spirerebbe insieme; tuttavia, nel momento in cui l'uomo dorme, la *Nəšāmā* riscalda il corpo affinché non si raffreddi e muoia», questo è ciò che è scritto: “Il candelabro del Signore è la *Nəšāmā* dell'uomo”». (Pr 20,27)

Rabbi Bisnî, Rabbi Aḥa e Rabbi Yoḥanan a nome di Rabbi Mē'îr dicono: «Questa *Nəšāmā* riempie tutto il corpo, e nel momento in cui l'uomo dorme, essa sale e attinge per lui la vita dall'alto». Rabbi Levi a nome di Rabbi Ḥanina disse: «Per ogni singolo respiro che

²⁸⁷ Sefaria, *Bereshit Rabbah* 14,9, <https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.14.9?lang=bi> (01/06/2026).

l'uomo respira deve lodare il Creatore. (Sal 150,6) Qual è il motivo? “Ogni *Nəšāmā* lodi il Signore” ovvero, ogni respiro lodi il Signore». ²⁸⁸

Seguendo l'analisi proposta da J. Neusner²⁸⁹ di *Be-re'sit Rabbah* 14,9, l'esegesi si concentra sulla natura profonda dell'essere umano a partire dalla narrazione della creazione in Gen 2,7, dove si descrive l'atto divino di soffiare l'alito di vita nelle narici dell'uomo. Il *Midrāš* identifica cinque denominazioni distinte per l'anima, ciascuna delle quali ne rivela una specifica funzione o proprietà ontologica: *Nefēš* (spirito), *rûaḥ* (anima), *nəšāmā* (soffio o alito), *ḥayyā* (vita) e *yəḥîdā* (unica).

Secondo la discussione riportata nel testo, ciascuno di questi termini trova una giustificazione biblica e funzionale. Il termine *Nefēš* viene associato al sangue, citando il precetto di Dt 12,23²⁹⁰ che identifica l'elemento vitale con il sangue stesso. *Rûaḥ* (anima) è descritta come ciò che «sale e scende», riflettendo la domanda espressa in Qo 3,21²⁹¹ sulla direzione del respiro vitale dell'uomo rispetto a quello animale. Il termine *nəšāmā* (alito) è collegato al carattere o alla disposizione morale dell'individuo, mentre *ḥayyā* (vita) indica quella forza che permane nel corpo anche quando le singole membra iniziano a perire. Infine, l'attributo *yəḥîdā* (unica) sottolinea l'eccezionalità dell'anima, la quale, pur risiedendo in un corpo composto da membra prevalentemente doppi (come mani e piedi), rimane un'essenza singolare e indivisibile.

Il *Midrāš* approfondisce inoltre la dinamica tra l'anima e il corpo durante il sonno: citando Rabbi Bisnî, Rabbi 'Aḥā', e Rabbi Yoḥanan (a nome di Rabbi Rabbi Mē'îr), viene spiegato che l'anima riempie tutto il corpo, ma quando l'uomo dorme, essa «attinge vita dall'alto».

L'esposizione si conclude con una riflessione di grande valore teologico attribuita a Rabbi Levi a nome di Rabbi Ḥanina. Commentando il Sal 150,6,²⁹²

²⁸⁸ La traduzione dall'ebraico è mia.

²⁸⁹ NEUSNER, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis*, cit., p. 157.

²⁹⁰ «Astieniti tuttavia dal mangiare il sangue, perché il sangue è la vita; tu non devi mangiare la vita insieme con la carne.» BibbiaEdu, Dt 12,23, <<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Dt/12/>> (01/06/2026).

²⁹¹ «Chi sa se il soffio vitale dell'uomo sale in alto, mentre quello della bestia scende in basso, nella terra?» BibbiaEdu, Qo 3,21, <<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Qo/3/>> (01/06/2026).

²⁹² «Ogni vivente dia lode al Signore» BibbiaEdu, Sal 150,6, <<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Sal/150/>> (01/06/2026).

che appare come elemento del caos primordiale in Gen 1,2 è ciò che animerebbe l'uomo in Gen 2,7b²⁹⁵ e che infine porterà alla redenzione escatologica. *Rûaḥ* quindi non è visto come un elemento estraneo alla natura umana, ma come il principio vitale originario che Dio ha preparato fin dal principio per l'umanità. Il termine *rûaḥ* in Gen 1,2 funge da ponte tra il divino e il creato. Mentre il termine *nəšāmā* (alito) in Gen 2,7 è spesso associato all'atto di respirare, *rûaḥ* rappresenta quella forza dinamica che sale e scende,²⁹⁶ unendo la terra al cielo. L'importanza di *rûaḥ* come componente dell'anima risiede dunque nel suo carattere di mediatrice: essa non è solo un soffio vitale, ma una forza dinamica che testimonia il legame persistente tra il Creatore e la creatura. Il *Midrāš* sottolinea questa dipendenza citando anche Gb 34,14-15, dove si afferma che se Dio richiamasse a Sé il Suo spirito (*rûaḥ*) e la Sua anima (*nəšāmā*), ogni carne perirebbe immediatamente.^{297 298}

Infine, possiamo evincere da quanto emerso finora che questa connessione potrebbe risolvere una tensione teologica riguardante la natura di *rûaḥ* nella creazione. Interpretando *rûaḥ* di Gen 1,2 come l'anima o la forza vitale destinata all'uomo, i compilatori del *Midrāš* evitano di considerare *rûaḥ* primordiale come una divinità indipendente o un elemento caotico incontrollato. Al contrario, anche qui *rûaḥ* viene reso come lo strumento della volontà divina che, pur precedendo la forma fisica dell'uomo, attenderebbe il momento stabilito in Gen 2,7 per manifestarsi pienamente nel corpo.

²⁹⁵ Gen 2,7b: «Soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente.»

²⁹⁶ Cfr. Qo 3,21.

²⁹⁷ RAVENNA, a c. di, *Commento alla Genesi (Berešit Rabbā)*, cit., pp. 120-121.

²⁹⁸ FREEDMAN, SIMON, eds., *Midrash Rabbah: Genesis*, ed., cit., p. 115 ss.

Conclusione

Rûaḥ ʾēlōhîm tra polisemia ed ermeneutica

Quanto emerso attraverso lo studio di Gen 1,2 attraverso le interpretazioni presenti della letteratura giudaica del Secondo Tempio e nella letteratura rabbinica ha permesso di delineare una sintesi della natura polisemica dell'espressione *rûaḥ ʾēlōhîm*. La ricerca ha mostrato come il passaggio dal testo sacerdotale alla letteratura giudaica del Secondo Tempio, fino alla rilettura rabbinica nel *Be-re 'šit Rabbah*, non corrisponda a un'evoluzione lineare del significato, ma a una continua oscillazione tra lettura letterale, rielaborazione teologica e funzione apologetica.

L'analisi filologica e storico-critica ha cercato di evidenziare anzitutto il ruolo di *rûaḥ* all'interno di una cosmologia concreta e materiale. Nel contesto della redazione sacerdotale, elaborata durante o dopo l'esilio babilonese, il racconto della creazione opera una de-mitologizzazione delle cosmogonie del Vicino Oriente antico: l'abisso primordiale non costituisce più una potenza divina antagonista, ma una realtà inerte sottoposta all'azione creatrice di Dio. Il vento che si muove sulle acque non costituisce una potenza autonoma né una divinità concorrente, ma una forza cosmica interamente inscritta nell'azione ordinatrice di Dio. In tale prospettiva, la funzione di *rûaḥ* appare strettamente connessa all'istituzione dell'ordine creato e alla trasformazione del caos in cosmo. Tale funzione, come si è accennato nelle pagine precedenti, trova un parallelo nell'apertura del Mar Rosso, dove il vento inviato da Dio agisce nuovamente come strumento di separazione e salvezza per il suo popolo.

Le riletture di *rûaḥ ʾēlōhîm* sviluppatasi durante il periodo del Secondo Tempio ne ampliano l'orizzonte concettuale. Parte della letteratura apocalittica e pseudoepigrafica tende infatti a spiritualizzare le forze naturali e a inserirle in un sistema cosmologico popolato da mediatori celesti. Nel *Libro dei Giubilei* e nel Pentateuco enochico, precisamente il *Libro dei Vigilanti*, i venti assumono caratteristiche angeliche e vengono integrati in una visione gerarchica del cosmo. In tale contesto, *rûaḥ* inizia ad acquisire una dimensione più astratta e trascendente, pur mantenendo un legame con la sua natura materiale.

Di fronte a questa tendenza, il giudaismo rabbinico classico sviluppa una strategia esegetica che arriva ad affermare (o riaffermare) il carattere creato e materiale

di *rûah*. L'analisi dei passi del *Talmud Bavli*, del *Targum Onqelos* e del *Be-re'sit Rabbah* mostrano come l'insistenza sulla dimensione fisica del vento non rappresenti un residuo arcaico, ma una scelta teologica consapevole. Definire *rûah* come elemento creato nel primo giorno consente infatti ai rabbini di escludere qualsiasi ipotesi di entità intermedie dotate di potere co-creativo e di salvaguardare il monoteismo radicale d'Israele.

Tuttavia, accanto a questa linea esegetica, il testo apre contemporaneamente il versetto a una dimensione simbolica ed escatologica. L'identificazione di *rûah* con lo «spirito del Re Messia», attribuita a Rēš Lāqîš (vedi GenR 2,4), mostra come il movimento del vento sulle acque primordiali venga reinterpretato come anticipazione della redenzione finale. In questa prospettiva, la *tēšûvâ* e la speranza messianica non costituiscono eventi successivi alla creazione, ma risultano inscritte fin dall'origine nel progetto cosmico di Dio. Il *Be-re'sit Rabbah* permette di cogliere con particolare chiarezza il principio ermeneutico che attraversa l'intera ricerca. Le diverse interpretazioni di *rûah* non devono essere comprese come tentativi concorrenti di stabilire il significato corretto del versetto, bensì come modalità differenti di appropriarsi del testo biblico per rispondere a questioni teologiche contemporanee. In questa prospettiva, la riaffermazione del carattere creato di *rûah* non risponde esclusivamente a esigenze cosmologiche o speculative, ma si colloca verosimilmente anche nel contesto del confronto con l'esegesi cristiana tardoantica. Mentre una parte significativa della tradizione patristica interpretava *rûah 'ēlōhîm* come riferimento alla presenza preesistente dello Spirito Santo all'interno dell'opera della creazione, diversi passi del *Be-re'sit Rabbah* insistono invece sulla natura creata del vento primordiale. Alla luce di queste considerazioni, l'esegesi rabbinica apparirebbe come un'operazione di delimitazione dottrinale che utilizza il commento biblico per definire i confini dell'ortodossia giudaica. La questione di *rûah* diviene così uno dei momenti nei quali il giudaismo rabbinico elabora la propria identità in dialogo e in contrasto con le interpretazioni del cristianesimo emergente. La ricezione di Gen 1,2 si configura pertanto come un luogo privilegiato per comprendere non soltanto la storia dell'interpretazione biblica, ma anche i processi attraverso cui giudaismo e cristianesimo costruirono, attraverso la Scrittura condivisa, le proprie rispettive identità teologiche.

La traiettoria interpretativa di *rûah ʾēlōhîm* dimostra quindi che il testo biblico, nella tradizione giudaica antica e rabbinica, non viene concepito come una struttura statica, bensì come uno spazio ermeneutico continuamente riattualizzato. La stratificazione delle letture non comporta la cancellazione dei significati precedenti, ma la loro continua rifunzionalizzazione all'interno di nuovi contesti storici e teologici. In questo senso, *rûah* di Gen 1,2 diventa il paradigma stesso della vitalità interpretativa della Scrittura: un'immagine cosmologica capace di attraversare epoche e tradizioni differenti, mantenendo insieme il rigore dell'esegesi letterale e l'apertura verso una lettura simbolica, storica ed escatologica.

Pur nella varietà delle interpretazioni, *rûah* continua a svolgere la funzione di principio dinamico attraverso cui viene pensata l'azione divina nel mondo. Che venga interpretata come vento cosmico, forza ordinatrice, agente angelico, spirito messianico o principio vitale dell'essere umano, essa rimane costantemente associata alla manifestazione della volontà divina nella creazione e nella storia. La continuità della tradizione non risiede dunque nell'uniformità delle interpretazioni, ma nella persistenza di questa funzione teologica fondamentale, continuamente ridefinita e adattata ai diversi contesti interpretativi.

Bibliografia e sitografia

Bibbia ebraica e cristiana

- BibbiaEdu, *Bibbia CEI 2008*, <<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/>> (12/06/2026).
- — *Bibbia Ebraica*, <<https://www.bibbiaedu.it/EBRAICO/>> (12/06/2026).
- — *Bibbia Interconfessionale*, <<https://www.bibbiaedu.it/INTERCONFESIONALE/>> (12/06/2026).
- LUCCA P., a c. di, *La Bibbia dei Settanta. Pentateuco*, vol. 1, (Brescia: Morcelliana, 2012).

Studi e Commentari al libro di Genesi

- ARBEZ Edward P., WEISENGOFF John P., “Exegetical Notes on Genesis 1:1-2”, *The Catholic Biblical Quarterly* 10, no. 2 (1948).
- BITTON Yosef, *Awesome Creation: A Study of the First Three Verses of the Torah, with the Aid of Modern Science* (Jerusalem: Gefen Publishing House 2015).
- CAPPELLETTO Gianni, *In cammino con Israele. Introduzione all’Antico Testamento*, vol. 1 (Padova: Messaggero, 2015).
- DARSHAN Guy, “Ruah ‘Elohim in Genesis 1:2 in Light of Phoenician Cosmogonies: A Tradition’s History”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 45, no. 2 (2019).
- GIUNTOLI Federico, «Il Pentateuco», in *L’Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, a c. di Paolo MERLO (Roma: Carocci, 2008).
- —, a c. di, *Genesi 1-11. Introduzione, traduzione e commento*, (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2013).
- HOROWITZ Wayne, *Mesopotamian Cosmic Geography*, (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1998).
- JANOWSKI Bernd, KRÜGER Annette, “Gottes Sturm und Gottes Atem: Zur Pneuma-Lehre des Alten Testaments”, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 24 (2009).

- KAPELRUD Arvid S., “The Mythological Features in Genesis Chapter I and the Author’s Intentions”, *Vetus Testamentum* 24, no. 2 (1974).
- KEIL Carl Friedrich, DELITZSCH Franz, *Biblical Commentary on the Old Testament: Exodus*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986).
- KISTER Menahem, “Tohu wa-Bohu, Primordial Elements and Creatio ex Nihilo”, *Jewish Studies Quarterly* 14, no. 3 (2007).
- KOSMAN Adriel, “‘And the Spirit of God Hovered’: A Dialogic Reading of the Opening Lines of Genesis”, *Nashim: A Journal of Jewish Women’s Studies & Gender Issues*, no. 33 (2018).
- MCCLELLAN William H., “The Meaning of Ruah ’Elohim in Genesis 1, 2”, *Biblica* 15, no. 4 (1934).
- MORGENSTERN Julian, “The Sources of the Creation Story-Genesis 1:1-2:4”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 36, no. 3 (1920).
- NOTH Martin, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1943).
- POWIS Smith J. M., “The Syntax and Meaning of Genesis 1:1-3”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 44, no. 2 (1928).
- RADAU Hugo, “The Creation-Story of Genesis I”, *The Monist* 12, no. 4 (1902).
- REGALZI Giuseppe, «*Chi si librava sulle acque?*». *Interpretazioni e trasformazioni di Gen 1,2* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2002).
- RENDTORFF Rolf, *Introduzione all’Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d’Israele in epoca biblica* (Torino: Claudiana, 2000).
- SARNA Nahum M., *JPS Torah Commentary: Genesis* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989).
- SKA Jean-Louis, *Introduzione alla lettura del Pentateuco: Chiavi per l’interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Roma: Edizioni Dehoniane, 1998).
- VON RAD Gerhard, *Genesi: Traduzione e commento*, a c. delle Benedettine di Civitella S. Paolo (Brescia: Paideia Editrice, 2000).
- — *Theologie des Alten Testaments: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, vol. 1 (München: Kaiser, 1957).

- WALTKE Bruce K., FREDRICKS Cathi J., *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001).
- WALTON John H., *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006).
- — *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origin of the Earth* (Illinois: InterVarsity Press, 2009).
- WARDLAW Terrance Randall, “The Meaning of עֶרֶב in Genesis 1:1-2:3”, *Vetus Testamentum* 64, no. 3 (2014).
- WELLHAUSEN Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: Georg Reimer, 1895).

Talmud (Fonti primarie)

- IBN DAUD Abraham, *The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, a c. e trad. di Gerson D. COHEN (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1967).
- Sherira Gaon, *Epistle of Rav Sherira Gaon*, in Sefaria, <https://www.sefaria.org/Epistle_of_Rav_Sherira_Gaon.1.108?lang=bi&with=all&lang2=en> (05/12/2025).
- *Talmud Bavli*, Ḥagigah 2,2, in Sefaria, https://www.sefaria.org/Tosefta_Chagigah.2.2?lang=bi (30/05/2026).
- — Ḥagigah 10a:5, in Sefaria, <<https://www.sefaria.org/Chagigah.10a.5?lang=bi&with=all&lang2=en>> (8/12/2025).
- — Ḥagigah 12a, in Sefaria, <<https://www.sefaria.org/Chagigah.12a.1-36>> (01/11/2025).
- — Ḥagigah 12b, in Sefaria, <<https://www.sefaria.org/Chagigah.12b>> (05/12/2025).
- — Ḥagigah 15a, in Sefaria, <<https://www.sefaria.org/Chagigah.15a.3?lang=bi>> (30/05/2026).
- — Megillah 3a, in Sefaria, <<https://www.sefaria.org/Megillah.3a>> (3/11/2025).
- *Talmud Yerušalmi*, Megillah 11a, in Sefaria, <https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Megillah.1.9> (3/11/2025).

Studi sul Talmud

- HALIVNI David Weiss, *The Formation of the Babylonian Talmud* (New York: Oxford University Press, 2013).
- NEUSNER Jacob, *A History of the Jews in Babylonia. The Parthian Period*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1965).
- STEMBERGER Günter, *Il giudaismo classico: cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, trad. Dina e Luciano CATTANI (Roma: Città Nuova, 1991).
- — *Introduzione all'ebraistica*, a c. di Massimiliano DE VILLA (Brescia: Paideia, 2013).
- STREANE Annesley W., *A Translation of the Treatise Ḥagigah from the Babylonian Talmud: With Introduction, Notes, Glossary and Indices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1891).

Edizioni del Targum Onqelos

- *Targum Onqelos*, in *Tanakh: Targum Onqelos alla Torah*, in Sefaria, <<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Targum/Onqelos/Torah>> (3/11/2025).
- BERLINER Abraham, ed. *Targum Onkelos. Herausgegeben und erläutert*, (Berlino: Gorzelanczyk, 1884).
- SPERBER Alexander, ed., *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, vol. 1, *The Pentateuch According to Targum Onkelos*, (Leiden: E. J. Brill, 1959).

Studi sul Targum Onqelos

- ANDERSON Gary, “The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums”, *The Catholic Biblical Quarterly* 52, no. 1 (1990).
- COOK Edward M., *A Glossary of Targum Onqelos: According to Alexander Sperber's Edition* (Leiden: Brill, 2008).
- LEDÉAUT Roger, *Introduction à la littérature targumique* (Roma: Biblical Institute Press, 1971).

Libro dei Giubilei-Edizioni e traduzioni

- CHARLES Robert Henry, a c. di, *The Book of Jubilees, or The Little Genesis* (London: Adam and Charles Black, 1902).
- — *The Ethiopic Version of the Book of Jubilees*, (Oxford: Clarendon Press, 1895).
- DILLMANN August, a c. di, *Liber Jubilaeorum (Aethiopice)* (Lipsia: Typis Fr. Chr. Guil. Vogelii, 1859).
- FUSELLA Luigi, trad., *Libro dei Giubilei*, Apocrifi dell'Antico Testamento, a c. di Paolo SACCHI, vol. 1 (Torino: UTET, 1981).

Studi sul Libro dei Giubilei

- SACCHI Paolo, intr. a c. di, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 1 (Torino: UTET, 1981).
- VANDERKAM James C., "Genesis 1 in Jubilees 2", *Dead Sea Discoveries* 1, no. 3 (1994).
- — "The Origins and Purposes of the Book of Jubilees", in *Studies in the Book of Jubilees*, a c. di Matthias ALBANI, Jörg FREY, e Armin LANGE (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997).
- VANDERKAM James C., FLINT Peter, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Profound Understanding of the Bible, Judaism, Christian Origins, and Our Modern World* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002).
- WERMAN Cana, *Sefer ha-Yovelim: Mavo, targum u-ferush* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2015).
- WISE Michael O., ABEGG Martin G., COOK Edward M., *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (San Francisco: Harper San Francisco, 1996).
- ZEITLIN Solomon, "The Book of 'Jubilees' and the Pentateuch", *The Jewish Quarterly Review* 48, no. 2 (1957).

Libro di Enoc-Edizioni, traduzioni del testo

- CHARLES Robert Henry, *The Book of Enoch, or 1 Enoch: Translated from the Editor's Ethiopic Text* (Oxford: Clarendon Press, 1912).
- FUSELLA Luigi, trad., *Libro di Enoch*, Apocrifi dell'Antico Testamento, a c. di Paolo SACCHI, vol. 1 (Torino: UTET, 1981).
- KNIBB Michael A, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1978).
- NICKELSBURG George W. E., VANDERKAM James C., eds., *1 Enoch: A New Translation* (Minneapolis: Fortress Press, 2004).

Studi sul Libro di Enoc

- CHARLESWORTH James H., a c. di, *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City, NY: Doubleday, 1983).
- GARCÍA Martínez Florentino, *Testi di Qumran*, a c. di Corrado MARTONE (Biblioteca di cultura religiosa, Brescia: Paideia, 1996).
- GREENFIELD Jonas C., STONE Michael E., "The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes", *The Harvard Theological Review* 70, no. 1/2 (1977).
- GRUENWALD Ithamar, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 14 (Leiden: Brill, 1980).
- MACHIELA Daniel A., PERRIN Andrew B., "Tobit and the Genesis Apocryphon: Toward a Family Portrait", *Journal of Biblical Literature* 133, no. 1 (2014).
- MILIK Józef T., ed. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1976).
- NICKELSBURG George W. E., *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2001).
- NICKELSBURG George W. E., VANDERKAM James C., *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82* (Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2012).

Edizioni e traduzioni dei *piyyutim* di Yannai

- DAVIDSON Israel, ed., *Mahzor Yannai: A Liturgical Work of the VIIth Century* (New York: Jewish Theological Seminary, 1919).
- LIEBER Laura S., *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyut* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2010).
- RABINOWITZ Zvi Meir, ed., *The Liturgical Poems of Rabbi Yannai According to the Triennial Cycle of the Pentateuch and the Holidays: Critical Edition*, 2 vols (Jerusalem: Tel Aviv University, 1985-1987).

Studi sui *piyyutim* di Yannai

- LIEBERMAN Saul, “Ḥazzanut Yannai”, *Sinai* 4 (1938).

Pirke de-Rabbi Eli‘ezer-Edizioni e traduzioni del testo

- *Pirke DeRabbi Eliezer* 3,6, in Sefaria,
<https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.3.6> (28/02/2026).
- BÖRNER-KLEIN Dagmar, *Pirke de-Rabbi Elieser*, *Studia Judaica* 26 (Berlin: Walter de Gruyter, 2004).
- FRIEDLANDER Gerald, a c. di, *Pirkê de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great)* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1916).
- HOROWITZ Chaim Meir, *Pirke de-Rabbi Eliezer: A Critical Edition, Codex C. M. Horowitz* (Jerusalem: Makor, 1972).
- PÉREZ Fernández Miguel, *Los Capítulos de Rabbi Eliezer*, *Biblioteca Midrásica* 1 (Valencia: Institución San Jerónimo, 1984).

Studi sui *Pirke de-Rabbi Eli‘ezer*

- MCDOWELL Gavin, “The Sacred History in Late Antiquity: Pirke de-Rabbi Eliezer and Its Relationship to the Book of Jubilees and the Cave of Treasures” (Tesi di Dottorato: Université Paris Sciences et Lettres, 2017).
- KEIM Katharina E., *Pirkei deRabbi Eliezer: Structure, Coherence, Intertextuality*, *Ancient Judaism and Early Christianity* 96 (Leiden: Brill, 2017).

- MAIMONIDE Mosè, *La guida dei perplessi*, a c. di Mauro ZONTA, (Torino: UTET, 2004), ebook.
- RASHI di Troyes, *Commento alla Genesi*, a c. di Luigi Cattani (Genova: Casa Editrice Marietti, 1999).

Berešit Rabbah- Edizioni e traduzioni del testo

- *Bereshit Rabbah*, in Sefaria,
<https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah?tab=contents> (05/03/2026).
- FREEDMAN Harry, SIMON Maurice, *Midrash Rabbah: Genesis*, vol. 1, (London: Soncino Press, 1939).
- NEUSNER Jacob, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis: A New American Translation*, vol. 1, Brown Judaic Studies 104, (Atlanta: Scholars Press, 1985).
- RAVENNA Alfredo, *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, intr. di Tommaso Federici (Torino: UTET, 1978).
- THEODOR Julius, CHANOCH Albeck, hrg. von, *Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar*, vol. 1 (Berlino: H. Itzkowski, 1903).

Studi su Berešit Rabbah

- AARON David H, “Recognizing the Anti-Mysticism Polemic in Genesis Rabbah: A Bourdieusian Reading”, *Hebrew Union College Annual* 94 (2023).
- ANGELINI Anna, *L’imaginaire du démoniaque dans la Septante: Une analyse comparée de la notion de «démon» dans la Septante et dans la Bible hébraïque* (Leida: Brill, 2021).
- BASILIO di Cesarea, *Omellie sull’Esamerone e di argomento vario*, a c. di Francesco Trisoglio (Milano: Bompiani, 2017).
- BEN SHAHAR Meir, “Write on the Horn of a Bull: The Elephant Mosaic Panel of Huqoq”, *Dumbarton Oaks Papers* 77 (2023).
- DAUBE David, “Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric”, *Hebrew Union College Annual* 22 (1949).
- FISHBANE Michael, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

- GIROLAMO, *Problemi ebraici nel libro della Genesi*, in *Questioni ebraiche*, a c. di Giuseppe Polizzi (Roma: Città Nuova, 2016).
- HOLTZ Barry W., *Rabbi Āqībā': Sage of the Talmud*, Jewish Lives (New Haven: Yale University Press, 2017).
- IRENEO di Lione, *Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, 2 voll., introduzione, traduzione e note a c. di Augusto COSENTINO (Roma: Città Nuova, 2009).
- JOSPE Raphael, "Hillel's Rule", *The Jewish Quarterly Review* 81, no. 1/2 (1990).
- KATTAN Gribetz Sarit, GROSSBERG David M., "Introduction: Genesis Rabbah, a Great Beginning" in *Genesis Rabbah in Text and Context*, ed. Sarit Kattan Gribetz et al., 1-13 (Tubinga: Mohr Siebeck, 2016).
- MAZEH Hanan, "Built, Destroyed, and Built Again", *The Jewish Quarterly Review* 110, no. 4 (2020).
- NEUSNER Jacob, "Genesis and Judaism: The Perspective of Genesis Rabbah", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 22, no. 4 (1987).
- NIEHOFF Maren R, "Creatio ex Nihilo Theology in Genesis Rabbah in Light of Christian Exegesis", *The Harvard Theological Review* 99, no. 1 (2006).
- — "Origen's Commentary on Genesis as a Key to Genesis Rabbah" in *Genesis Rabbah in Text and Context*, ed. Sarit Kattan Gribetz et al. (Tubinga: Mohr Siebeck, 2016).
- ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a c. di E. Corsini (Torino: UTET, 2013), ebook.
- — *I principi*, a c. di Manlio SIMONETTI (Torino: UTET, 2010).
- SIMONETTI Manlio, PRINZIVALLI Emanuela, *Storia della letteratura cristiana antica* (Bologna: EDB, 2010).
- STEMBERGER Günter, *Il midrash: uso rabbinico della Bibbia; introduzione, testi e commenti* (Bologna: EDB, 1992).
- SUBTELNY Maria E., "The Tale of the Four Sages who Entered the Pardes: A Talmudic Enigma from a Persian Perspective", *Jewish Studies Quarterly* 11, no. 1/2 (2004).

- TEOFILO di Antiochia. *Tre libri ad Autolico*, a c. di Pierangelo GRAMAGLIA, (Alba: Edizioni Paoline, 1965).
- TERTULLIANO, «*Adversus Hermogenem*», ed., di Emil KROYMANN, *Corpus Christianorum, Series Latina*, 1 (Turnhout: Brepols, 1954), <<https://clt.brepolis.net/llta/Browse/Works/Details?id=628f410f-cd01-4e6e-afff-02ec8bbfa861>> (16/04/2026).
- — *Contro Ermogene*, a c. di Claudio MICAELLI, Testi Patristici 167 (Roma: Città Nuova, 2002).
- VISOTZKY Burton L., “Genesis Rabbah 1,1-Mosaic Torah as the Blueprint of the Universe-Insights from the Roman World”, *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*, eds. Steven FINE, Aaron KOLLER, Studia Judaica 73 (Berlino: De Gruyter, 2014).

Dizionari, grammatiche e altri strumenti

- BROWN Francis, DRIVER Samuel R., BRIGGS Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1906).
- DILLMANN August, *Lexicon Linguae Aethiopicae: cum indice Latino* (Lipsiae: T. O. Weigel, 1865).
- FABRY Heinz-Josef, RINGGREN Helmer, «רֵאשׁ», in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, שְׁדִי-קֶרֶה, a c. di P. G. Borbone, vol. 8, (Brescia: Paideia, 2008).
- GESENIUS Wilhelm, *Gesenius' Hebrew Grammar*, eds., Emil KAUTZSCH, Arthur E. COWLEY (Oxford: Clarendon Press, 1910).
- GÖRG Manfred, «*tōhû*», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, eds., Heinz-Josef FABRY, Helmer RINGGREN, ed. italiana a cura di Pier Giorgio BORBONE, vol. IX: *Saw–Tarshish* (Bologna: Claudiana, 2013).
- JOÜON Paul, TAKAMITSU Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 2006).
- KOEHLER Ludwig, WALTER Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed., J. J. Stamm, vol. 4 (Leiden: Brill, 1999).
- RABINOWITZ Louis Isaac, «*Elohim*», in *Encyclopaedia Judaica*, ed., Fred SKOLNIK, Michael BERENBAUM, vol. 7 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007).

- SOKOLOFF Michael, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002).
- TENGSTRÖM Sven, «*rûah*», in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, a c. di Pier Giorgio BORBONE, vol. 9 (Brescia: Paideia, 2008).