

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica
Yearbook of Political Theology

SPECIAL ISSUE | 2026

GIAN LUIGI PRATO
LE RADICI DI UN INTRECCIO



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

ISSN 2612-6478

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology
ISSN (online) 2612-6478

Direttore responsabile | Editor-in-Chief:
Michele Nicoletti (Trento)

Coordinamento editoriale | Managing Editor:
Tiziana Faitini (Trento)

Redazione | Editorial Board:
Gabriele Pulvirenti (Trento); Walter Rech (Helsinki); Giulia Valpione (ENS-Paris, CNRS)

Comitato scientifico | Advisory Board:
Andrea Aguti (Urbino) - Fausto Arici (Bologna) - Guido Boffi (Milano) - Giancarlo Caronello (Berlino) - Philippe Cheneaux (Paris-Roma) - Emanuela Colombi (Udine) - Hamid Dabasbi (Columbia, NYC) - Dimitri D'Andrea (Firenze) - Carlo Fantappiè (Roma) - Dante Fedele (CNRS - Lille) - Giovanni Filoramo (Torino) - Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden) - Francesco Ghia (Trento) - Maurizio Giangiulio (Trento) - Massimo Giuliani (Trento) - Vittorio Hösle (Notre Dame, IN) - Robert A. Kolb (St. Louis MO) - Robert Krieg (Notre Dame, IN) - Roberto Lambertini (Macerata) - Hans Maier (München) - Nestore Pirillo (Trento) - Gian Luca Potestà (Milano) - Diego Quagliani (Trento) - Marco Rizzi (Milano) - Debora Spini (Firenze) - Franco Todescan (Padova) - Natalino Valentini (Urbino) - Silvano Zucal (Trento)

«Politica e Religione» è una rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento ed è pubblicata con il contributo del medesimo Dipartimento. È stata fondata nel 2007 e del suo Comitato Scientifico hanno fatto parte in passato | 'Politica e Religione' is a journal of the Department of Humanities of the University of Trento, which supports its publication. It was founded in 2007 and its Advisory Board has included in the past:

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Massimo Campanini, Paolo De Benedetti, Klaus Detloff, Hasan Hanafi, Hermann J. Pottmeyer, Gian Luigi Prato, Paolo Prodi, Michael Signer.

Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:
Susanna Saccomani



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da | Published by: Università degli Studi di Trento - via Calepina, 14 - I-38122 Trento
www.unitn.it | casaeeditrice@unitn.it | <https://tesco.unitn.it> | tesco@unitn.it

Articoli | Articles: Copyright © 2008, 2012, 2014, 2015, 2017, 2018, 2019, 2022 Gian Luigi Prato

Introduzione e Note | Introduction and Notes: Copyright © 2026 Michele Nicoletti, Tiziana Faitini



L'edizione digitale è rilasciata con licenza [Creative Commons CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)
This work is licensed under the [Creative Commons CC BY-SA 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

DOI: <https://doi.org/10.15168/per.vi2026s>

ISBN 978-88-5541-157-8

La rivista è stata pubblicata in edizione cartacea da Morcelliana
fino al fascicolo 2019-2020 (ISSN 2239-6098)

GIAN LUIGI PRATO

DECLINAZIONI EBRAICHE DELLA *RŪAH*

Il sabato 26 gennaio 2008, vigilia della giornata della memoria, alla trasmissione televisiva «Che tempo che fa», condotta da Fabio Fazio, è stato intervistato Shlomo Venezia¹, sopravvissuto al campo di concentramento di Auschwitz-Birkenau. L'intervistatore, verso la fine del colloquio, gli chiese se di fronte a tutti gli orrori visti e subiti non gli fosse mai venuta la tentazione di uccidersi. Ma egli rispose che certo, la tentazione c'era, ma in quei momenti di disperazione ricordava le parole della propria madre che gli diceva sempre che finché c'è respiro c'è vita (e quindi, anche nelle peggiori situazioni, basta un minimo di respiro per poter sopravvivere).

Questa affermazione può sembrare banale ad una concezione antropologica che ritiene essenziale la presenza di un elemento «spirituale» nell'uomo, ma nel suo contesto culturale tale non è. E ciò va tenuto presente di fronte ai testi biblici in cui si parla di *rūah*: se vengono letti in un'ottica ermeneutica esterna, o meglio dicotomica, che secondo i suoi canoni semantici pretende di poter distinguere nel termine un significato concreto («vento», «alito», «respiro») e un significato astratto («spirito»), sembrano funzionare correttamente, ma ad uno sguardo più attento risultano ambigui e strani, e ne rendono incoerente la traduzione. Lo possiamo constatare provando a sottoporci ad una specie di *test*, prendendo in considerazione alcuni passi più indicativi sotto questo punto di vista.

1) Ez 37,9 – Davanti alle ossa aride che devono riprendere vita, il Signore dice al profeta²: «Profetizza allo spirito (*'el-hārūah*), profetizza, figlio dell'uomo, e annuncia allo spirito (*'el-hārūah*): “Così dice il Signore Dio: Spirito (*hārūah*), vieni dai quattro venti (*mē'arba' rūhōt*)

¹ Autore di *Sonderkommando Auschwitz*, Rizzoli, Milano 2007.

² Le traduzioni sono tratte da *La Sacra Bibbia* a cura della Conferenza Episcopale Italiana, nella sua terza edizione riveduta (2008).

e soffia (*p^ehî*) su questi morti, perché rivivano”». Una stessa parola viene resa con «spirito» e «vento». Suonerebbe strano chiamare «vento» la realtà che il profeta deve invocare per far rivivere i morti, e così pure sarebbe impensabile che questa realtà venga «dai quattro spiriti». Eppure, questo elemento che dona la vita deve «soffiare» e quindi ciò che fa rivivere i morti è un soffio (vitale), ed è comprensibile quindi che provenga dai quattro venti³. La LXX qui rende sempre con πνεῦμα (tralascia solo il vocativo) e il verbo con ἐμφύσων. La Volgata ha invece *spiritus* e *a quatuor ventis*.

2) *Sal* 104,29-30 – Al termine dell’inno al creato si afferma: «²⁹ Nascondi il tuo volto: li assale il terrore; togli loro il respiro (*rūhām*): muoiono, e ritornano nella loro polvere. ³⁰Mandi il tuo spirito (*rūh^akā*), sono creati, e rinnovi la faccia della terra». In questa traduzione (come in altre, p.e. la Riveduta e la Nuova Riveduta, come già il Diodati), resta incomprensibile perché l’elemento tolto all’uomo che muore debba essere il «respiro», mentre quello che gli viene dato perché viva sia lo «spirito». Infatti alcune traduzioni hanno «soffio» o «respiro» in ambedue i casi (p.e. la Bible de Jérusalem: *souffle*), mentre altre hanno «spirito» (p.e. la Nuovissima Versione)⁴. La LXX ha due volte πνεῦμα e la

³ In due testi qumranici, dove il passo di *Ezechiele* viene ripreso e interpretato in senso escatologico, al profeta viene comandato di parlare direttamente ai quattro venti, che soffiando dovranno far rivivere le ossa aride; si elimina quindi il passaggio attraverso lo «spirito»: cfr. 4Q385 (= *4QPseudo-Ezechiele^a*) 2,7-8 e 4Q386 (= *4QPseudo-Ezechiele^b*) I,8-9. Per l’orientamento escatologico assunto dal testo nell’esegesi qumranica cfr. A.L.A. Hogeterp, *Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered*, in «Biblica» 89(2008), pp. 59-69 e anche J. Tromp, «Can These Bones Live?». *Ezekiel 37:1-14 and Eschatological Resurrection*, in H.J. de Jonge - J. Tromp (eds.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2007, pp. 61-78.

⁴ Una soluzione singolare si trova in M. Dahood, *Psalms III 101-150*, Doubleday, Garden City, New York 1970, pp. 42 e 46-47; la consonante finale di *rūhām* va analizzata come *mem* enclitico, non come suffisso pronominale, e il sostantivo *rūah* si riferisce a Dio: «Should you turn away your face, they would expire; Take back your spirit, they die... Send forth your spirit, they are created anew»). Dahood traduce ambedue le volte con «spirito» (di Dio), anche se di fatto intende ovviamente l’origine della vita (così nel commento a p. 46). A questa traduzione si richiama J. Assmann (*Mosè l’egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi Edizioni, Milano 2000, pp. 266-267) per accostarla all’inno ad Aton, che celebra la creazione del tempo da parte del dio egiziano, in termini di vita («Tu sei il tempo della vita, si vive in te / per te»); per un *felix lapsus*, tuttavia, nel citarla egli sostituisce alla prima delle due ricorrenze di «spirito» della versione di Dahood la parola «fiato» («togli a essi il tuo fiato, vengono meno»!)

Volgata due volte *spiritus*. Si potrebbe dire che la ragione per cui nel primo caso si preferisce «respiro» sarebbe che si tratta di un elemento dell'uomo (si noti il suffisso di 3^a masch. plur.), mentre nel secondo caso si parla di un elemento divino (suffisso di 2^a masch. sing.), ma una variante di Qumran riporta anche nel primo caso il suffisso di 2^a masch. sing. («tu togli la tua *rûah*») e quindi intende l'elemento come divino, e ciò rende ancora più ingiustificato tradurre con due termini distinti le due ricorrenze. Quel che si avverte come strano, comunque, è appunto la diversa traduzione, mentre in realtà non si percepirebbe qui alcuna dissonanza nell'intendere ambedue le volte «respiro» o «spirito», anche se di fronte a un suffisso di 2^a masch. sing. si sarebbe portati (in un'ermeneutica esterna) a preferire «spirito» (lo spirito, non il respiro di Dio viene dato e tolto all'uomo)⁵.

3) *Qo* 11,4-5 – «⁴Chi bada al vento (*rûah*) non semina mai, e chi osserva le nuvole non miete. ⁵Come tu non conosci la via del soffio vitale (*rûah*) né come si formino le membra nel grembo d'una donna incinta, così ignori l'opera di Dio che fa tutto». In questo caso nel v. 5 l'edizione riveduta ha corretto fortunatamente il testo precedente («Come ignori per qual via lo spirito entra nelle ossa dentro il seno d'una donna incinta») e suppone quindi che si parli del «soffio» che dà la vita. Tuttavia nella sua prima parte il v. 5 potrebbe riferirsi ancora al vento e non alla formazione dell'uomo nel seno materno: «Come non conosci il cammino seguito dal vento, o quello dell'embrione nel seno

⁵ Teofilo di Antiochia (*Ad Autolyicum* 1,3,5-6) non esita tuttavia ad intendere lo «spirito» di Dio come «respiro» quando elenca i vari aspetti del volto di Dio: «Se (lo chiamo) spirito (*πνεῦμα*), nomino il suo respiro (*ἀναπνοὴν αὐτοῦ*)». Questa è tuttavia una delle possibili rese del testo (come ad esempio in S. Teofilo d'Antiochia, *Tre libri ad Autolico*. Versione, introduzione e note a cura di Gramaglia Pierangelo, Edizioni Paoline, Alba 1965, p. 26), perché anche un'accezione fisica di *πνεῦμα* sarebbe possibile (cfr. «L'appelle-je "souffle"? c'est sa propre respiration»: Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*. Traduction de Jean Sender. Introduction et notes de Gustave Bardy, Éditions du Cerf, Paris 1948, p. 59). Va rilevato però che l'attribuzione del «respiro» a Dio è dovuta a una correzione dei critici moderni, anche in conformità al contesto, perché la tradizione manoscritta porta *ἐαυτοῦ*; nel caso in cui si dovesse intendere il *πνεῦμα* come «soffio» il testo tradito risulterebbe ancora più significativo: «Se parlo del suo soffio vitale, intendo il mio stesso respiro» (cfr. per le annotazioni critiche *Theophili Episcopi Antiocheni ad Autolyicum libri tres*. Ad optimos libros mss. nunc primum aut denuo collatos recensuit prolegomenis adnotatione critica et exegetica atque versione latina instruxit indices adiecit Ioann. Card. Theod. Otto, Dr. Martin Sändig oHG, Wiesbaden 1965 [ristampa dell'ediz. del 1861], pp. 10-11).

della donna» (così la Bible de Jérusalem, dove in nota si precisa che la seconda frase è, alla lettera: «e così pure, le ossa nel seno della donna incinta»): si tratterebbe di due realtà che trovano una somiglianza tra loro non per il rispettivo contenuto, ma per il fatto che restano ambedue sconosciute all'uomo. La LXX al v. 4 ha ἄνημον e al v. 5 τοῦ πνεύματος e collega la prima parte del v. 5 al v. 4, continuando quindi il discorso sugli elementi atmosferici, ma ci si può chiedere come mai usi πνεῦμα per rendere lo stesso termine ebraico che al v. 4 ha reso con ἄνημον. La Volgata distingue nettamente il v. 4 dal v. 5: ⁴Qui observat ventum non seminat... ⁵Quomodo ignoras quae sit via spiritus... Sarebbe strano, comunque, intendere «spirito» al v. 4, ma dobbiamo constatare che di per sé anche il v. 5 risulta espressivo se continua ancora a parlare di un'altra proprietà del vento (non se ne conosce la volubilità e la via) oppure anche se introduce il discorso sull'elemento vitale (il «soffio») che entra nell'uomo. Se tuttavia si prestasse ascolto alle suggestioni della nostra sensibilità antropologica, non avvertiremmo alcuna difficoltà a leggere «spirito» anche nel v. 5.

4) *Gen 1,2* – «La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque». LXX ha πνεῦμα Θεοῦ e la Volgata *spiritus Dei*. Come sappiamo, sono possibili due traduzioni: «spirito di Dio» e «vento di Dio», equivalente a «vento forte». La prima sembra più coerente con una lettura del testo in ambito teologico («spirituale»), ed è l'interpretazione divenuta tradizionale, mentre la seconda, benché stenti ad imporsi⁶, è più aderente al contesto cosmogonico che chiama in causa elementi fisici: lo «spirito di Dio» resterebbe un intruso, oltre al fatto che non si spiegherebbe bene la sua funzione, in quanto nel racconto di *Gen 1* ciò che prevale è la parola divina creatrice, non lo spirito. Benché tuttavia si tenda a preferire «lo spirito di Dio», la traduzione con «vento forte» non sembra strana o per lo meno si riesce a intuire senza eccessiva difficoltà che nel contesto cosmogonico forse è la più logica⁷. Le obiezioni che si possono

⁶ La Bible de Jérusalem resta a metà strada nel testo, dove traduce «un vent de Dieu», e in nota spiega: «On pourrait traduire par "un grand vent", aggiungendo poi: «Il ne faut pas y voir une affirmation du rôle créateur de l'esprit de Dieu. L'idée n'apparaît guère dans l'Ancien Testament».

⁷ S. Tengström (in G.J. Botterweck - H. Ringgren [eds.], *Grande Lessico dell'Antico Testa-*

sollevare contro questa traduzione provengono infatti dalla teologia, che qui si mostrerebbe incompetente o conflittuale sul piano storico-religioso. Va rilevato ad ogni modo che di fronte a questo testo si percepisce meno il disagio che si avverte nei tre casi precedenti.

5) *Gv* 3,8 – «Il vento soffia (τὸ πνεῦμα πνεῖ) dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito (ἐκ τοῦ πνεύματος)». La nostra interpretazione (= la nostra formazione culturale) ci porta ad escludere che nel primo caso si debba intendere in senso «spirituale» e nel secondo in senso materiale (le traduzioni in genere danno anzi il termine con la maiuscola: «Spirito»). Ma di per sé nel secondo caso si può intravedere la stessa problematica di *Qo* 12,5 e supporre che si tratti di un elemento antropologico (si nasce dal soffio vitale dato da Dio, ossia «dall'alto», cfr. v. 7), poiché il discorso verte appunto sulla nascita dell'uomo⁸. A noi sembra strana, e addirittura impossibile, questa seconda interpretazione, poiché ormai il «vento» è divenuto lo «spirito», ma va rilevato che mentre in *Qo* 11,4-5 il greco distingue tra ἄνεμος e πνεῦμα, qui dal lato terminologico non si fa distinzione e si lascia intendere che ambedue le volte il πνεῦμα è collegato al verbo πνέω («soffiare»).

6) *At* 2,2-4 – «²Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso (ὡσπερ φερομένης πνοῆς βίας)...⁴e tutti furono colmati di Spirito Santo (καὶ ἐμπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου) e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito (πνεῦμα) dava loro il potere di esprimersi». Qui si distingue chiaramente tra «vento» (πνοή) e «spirito/Spirito» e sarebbe assurdo scambiare tra loro i due termini: il vento esercita un'azione concomitante a quella dello spirito, ma è interessante che quest'ultimo si manifesti an-

mento, vol. VIII, Paideia, Brescia 2008, coll. 280-285) sostiene che *rūah* e acqua sono elementi opposti nelle teogonie e perciò la frase va intesa come avversativa. Non è però convincente.

⁸ «Pneuma n'a aucune traduction satisfaisante dans nos langues» (M.A. Makambu, *L'esprit-pneuma dans l'évangile de Jean. Approche historique-religieuse et exégétique*, Echter Verlag, Würzburg 2007, p. 146). L'autore afferma inoltre che non è possibile per noi cogliere l'ambivalenza del termine "spirito" e cita perciò una traduzione che evidenzia maggiormente il senso della metafora: «Ainsi en est-il de quiconque a été engendré par le souffle (de Dieu)» (tratta da Ch. L'Éplattener, *L'Évangile de Jean*, Labor et Fides, Genève 1993, p. 81).

cora attraverso il vento. Non avvertiamo problema perché ci sembrano coinvolte due realtà che per noi appartengono ad ambiti diversi, e cioè rispettivamente al mondo fisico e all'ambito «spirituale».

A conclusione di questa rassegna sembra possibile affermare che i passi ambigui, o che creano problema per la nostra sensibilità culturale, sono quelli che riguardano il piano antropologico. La nostra teologia ci impone di distinguere bene: quando si tratta di piano fisico si parla di vento e quando vi è un qualche riferimento a Dio si parla di spirito (se si connette a lui il soffio vitale, si dice che lo dona, ma non che egli è il soffio vitale stesso). Per l'uomo, almeno nei passi in cui si oscilla di più verso il piano fisico o verso quello divino, resta l'ambiguità e la soluzione dipende dal nostro punto di vista. Ma il «punto di vista» è proprio ciò che caratterizza una visione dall'esterno. Il livello antropologico sembra rappresentare dunque lo spartiacque da cui si origina la diversificazione semantica a cui noi siamo abituati.

Le trattazioni monografiche della *rûah* procedono di solito partendo da una panoramica sincronica, per affrontare il problema semantico e illustrare quindi la polisemia del vocabolo, e si avviano poi per un cammino diacronico che descrive una applicazione differenziata del termine, distribuita a sua volta secondo un processo evolutivo da cui scaturirebbe, seppure in modo graduale e imprecisato, un senso (decisamente) «pneumatico». Ma alla fine del percorso si ha l'impressione di trovarsi di fronte a due significati completamente distinti che produrrebbero un effetto estraniante se fossero interscambiabili, e la soluzione sembra essere tautologica: siccome il significato «pneumatico» del termine è innegabile dal nostro punto di vista, deve affermarsi o imporsi in qualche momento della storia semantica, ma permangono oscuri il punto preciso e le modalità attraverso cui si realizza la svolta.

Anche quando si fa rilevare che l'evoluzione diacronica e differenziata è frutto di una concezione semantico-linguistica di stampo «illuministico», si giunge a una definizione del significato della *rûah* che, volendo essere «sintetica», è in realtà la somma delle connotazioni distinte, riunite in un vago «senso del numinoso»⁹. E quando poi si

⁹ Esempari sono al riguardo le riflessioni di T.J. Wright (*The Concept of Ruach in Ezekiel 37*, in M.A. O'Brien - H.N. Wallace [eds.], *Seeing Signals, Reading Signs. The Art of Exegesis. Stu-*

applica questo significato a casi concreti, come ad esempio a *Ez 37*, si constata una certa tendenza evasiva, che sottolinea come in quel testo si voglia proporre una specie di indovinello, ruotando attorno a un circolo semantico che si rinchiude (addirittura) in un'aura magica¹⁰.

Si avvertono al riguardo, insomma, almeno due difficoltà.

1) La prima consiste nel vedere se e come si possa scoprire un punto unificatore che chiarisca i vari significati differenziati. A questo proposito sembrano troppo semplici le spiegazioni di tipo evolutivo, che rilevano come si passi da una visuale arcaica materializzante («vento», «soffio») a una fase più recente spiritualizzante¹¹. Così pure, sembra insufficiente ricorrere a un senso «traslato», poiché in alcuni casi il punto di partenza e quello di arrivo possono essere stabiliti solo a priori. Oppure ancora, troppo artificiose o accomodanti sembrano alcune spiegazioni di ordine psicologico, come quella secondo cui il «soffio» o «respiro» diventa «spirito» là dove proviene da una bocca che lo alita quando parla, e cioè quando si trasforma o si manifesta come parola¹².

dies in Honour of Anthony F. Campbell, SJ for His Seventieth Birthday, T&T Clark, London-New York 2004, pp. 142-158): dopo un tentativo di chiarire quali siano le componenti semantiche di un lessema, conclude che «words such as ruach do not refer in the first instance to a literal “wind”, which then gradually picked up meanings of “breath” and “spirit”. Rather, the Hebrew word expressed both “inner” and “outer” meanings from the start. It referred to what was essentially a numinous force... Consequently, for the ancients, “wind” and “breath” were not distinguished, neither from each other, nor distinct from the ghostly spectre or numinous presence» (p. 146). Di Wright si veda anche *Ruach: A Survey*, in D.W. Dockrill - R.G. Tanner (eds.), *The Concept of Spirit*, Prudentia, Auckland 1985, pp. 5-25.

¹⁰ «What the author is doing in ch. 37 is rediscovering synonymy, and making the whole a riddle... We might call this kind of riddling “metasynonymy”, something which goes beyond “mere” synonymy. It is not a play on words, paronomasia, nor even a play on meanings, but a kind of semantic circle which turns language in on itself, almost magical in intent» (*The Concept of Ruach*, p. 155).

¹¹ È indicativo il fatto che alla voce πνεῦμα κτλ. del *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (eds. G. Kittel - G. Friedrich, vol. X, Paideia, Brescia 1975, coll. 767-1108), la trattazione di πνεῦμα nella greicità (H. Kleinknecht, coll. 776-848) e quella di *rūah* nell'Antico Testamento (F. Baumgärtel, 848-871), pur con le dovute differenze, e con il maggior spazio accordato alla prima, coincidano ampiamente nella descrizione della fenomenologia legata ai due termini, esposta appunto sotto un profilo evolutivo.

¹² «Dalla parola, mediante la quale il soffio della bocca acquista un contenuto, si deve probabilmente partire per giungere alla reale concezione spirituale del respiro, all'idea dello “spirito” in senso proprio» (S. Tengström in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VIII, col. 284, con rimando a J. Hehn, *Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 43[1925], pp. 210-225 [220]).

2) Una certa evoluzione nell'uso del termine sembra innegabile, ma le tappe evolutive e le spiegazioni che vi si connettono restano ipotetiche, soprattutto per l'incerta cronologia dei testi. Non si può d'altra parte connettere questa evoluzione alla traduzione greca della LXX, la quale per lo più, usando πνεῦμα per rendere *rūah*, ne intende conservare il significato originario, e si allontana da questa resa, adottando altri termini, quando il vocabolo ebraico denota moti dell'animo¹³. Va ricordato inoltre che il testo ebraico, come oggi si riconosce sempre più, è recente rispetto al contenuto narrato e proietta spesso concezioni proprie di un'epoca posteriore in un passato storicamente diverso. L'evoluzione verso un significato «pneumatico» distinto rischia perciò di diventare artificiosa, tanto più perché è influenzata da quell'ermeneutica esterna di cui abbiamo parlato.

Tenendo presente che per le 378 ricorrenze (+ 11 in *Dan* aramaico) del termine *rūah* nella Bibbia ebraica è quasi impossibile offrire una presentazione sistematica o tracciare una evoluzione coerente¹⁴, e che non sempre si può distinguere un uso profano da un uso teologico, per poter capire in qualche modo il significato e la funzione di questa parola possiamo suddividerne il «percorso» in due grandi settori: quello antropologico e quello relativo a personaggi e istituzioni.

1. *La componente antropologica*

1) Resta fondamentale l'affinità tra *rūah* e *nēšāmāh* («respiro») sotto diversi aspetti:

a) elementi posti nell'uomo:

- in parallelo: *Is* 42,5; 57,16; *Gb* 33,4 (creazione in generale, con particolare riguardo all'uomo; vedi però *Zac* 12,1: solo *rūah* posto nell'intimo dell'uomo); in *Gb* 32,8 vengono identificati ambedue con la sapienza;

¹³ Cfr. M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, Heythrop College (University of London), London 1976, pp. 10-15.

¹⁴ Cfr. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VIII, col. 268 (dove nell'edizione italiana bisogna correggere 1 in 11 per le ricorrenze nell'aramaico: cfr. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VII, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, col. 393).

- uniti come sinonimi o quasi in endiadi: *Gb* 34,14 (ambidue in parallelo con *lēb*);

- nella creazione dell'uomo, o in connessione con essa, si parla di *nišmat hayyīm* in *Gen* 2,7 e di *rūaḥ hayyīm* in *Gen* 6,17 e 7,15, e di *rūḥī* in *Gen* 6,3; si veda anche *Gb* 37,10 (*nēšāmāh* che forma il ghiaccio) e *Sal* 150,6 (lode universale da parte di ogni vivente che «respira», quindi anche gli animali)¹⁵;

b) elementi divini («soffio») equivalenti a «ira»:

- in parallelo in *Gb* 4,9¹⁶;

- in costruzione genitivale (*nišmat rūaḥ*) in *2Sam* 22,16 = *Sal* 18,16;

- solo *nēšāmāh* in *Is* 30,33;

c) *nēšāmāh*, diversamente da *rūaḥ*, non indica moti dell'animo (cfr. sotto, 2c), ma tutt'al più una forza divina ispiratrice (cfr. *Gb* 32,8); forse in quest'ultimo senso potrebbe trovarsi sulla via di una esplicitazione semantica compiuta però dalla *rūaḥ*.

2) La *rūaḥ* è un elemento umano che corrisponde a ciò che noi indichiamo con «animo» o «cuore»:

a) talvolta da sola oppure in unione con termini analoghi: *Dt* 2,30 (assieme a *lēb*); *Is* 26,9 (con *nefeš*); 29,24 («animi travati»); *Ez* 13,3 (al v. 2 *lēb*); *Mal* 2,15s (tre volte, di cui la prima richiama il soffio vitale della creazione); *Sal* 32,2¹⁷; 77,7 (assieme a *lēb*); 106,33; 142,4; 143,4 (in parallelo con *lēb*); *Gb* 21,4; 32,18 (una forza che preme); *Pr* 16,2 (al v. 1 *lēb*); *Qo* 7,8s (tre volte, riferite rispettivamente alla pazienza, alla superbia e all'ira; si noti anche *lēb* al v. 7);

b) in questa accezione può risultare equivalente a *lēb* (cfr. *Is* 29,13; *Sal* 28,3; *Gb* 10,13; *Pr* 25,3) o a *nefeš* (cfr. *Is* 26,9); mentre però *lēb* e *nefeš* possono indicare tutta la persona, *rūaḥ* tendenzialmente proviene dall'esterno ed è «dentro» all'uomo e può dominarlo;

¹⁵ Cfr. B.A. Strawn - J.M. LeMon, «Everything That Has Breath»: Animal Praise in Psalm 150:6 in the Light of Ancient Near Eastern Iconography, in S. Bickel - S. Schroer - R. Schurte - Ch. Uehlinger (eds.), *Bilder als Quellen – Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, Academic Press, Fribourg - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, pp. 451-485.

¹⁶ Per la rilevanza del «vento» quale elemento impetuoso che contribuisce ad acuire la tentata di Giobbe con il suo Dio cfr. J.G. Janzen, *Job and the Lord of the East Wind*, in «Horizons in Biblical Theology» 26/2(2004), pp. 2-47.

¹⁷ Il siriano *blbh* sembra aver inteso o letto *lēb*.

c) al confronto, *rûah* esprime maggiormente la forza vitale (*Gen* 45,27; *Gdc* 15,19; *ISam* 30,12; *IRe* 21,5), collegata alla passione e all'attività (*Gdc* 8,3 [= ira]; *Is* 25,4; *Gb* 15,13; *Pr* 16,32 [dominare la propria *rûah*]); 29,11 [il malanimo dello stolto]).

3) Tra le componenti dell'uomo, la *rûah* è ciò che gli resta più esterno, di cui si conosce la provenienza, anche se talvolta non si sa dove vada (significativi al riguardo sono *Gen* 6,3, dove si prospetta l'esito finale di questa componente umana, e *Gen* 3,19, dove si parla di un ritorno al suolo legato alla componente della polvere); solo in *Sal* 104,29s e *Qo* 12,7 risulta più chiaro un «ritorno» a Dio (cfr. anche *Qo* 3,21, dove il senso affermativo del testo masoretico è attutito dalla trasformazione in interrogativo che le versioni antiche hanno conferito ai due participi). Tuttavia, anche se la *rûah* proviene da Dio, non si dice mai che Dio l'abbia creata (tranne in *Am* 4,13, dove si tratta di venti, in parallelo con i monti).

4) Si può concludere che il termine indica una vita o una forza vitale che tende a «trasbordare» dall'uomo e lo mantiene nello stesso tempo in stretto rapporto con la fonte da cui deriva. Si tratta dunque di un termine di correlazione (come nel caso dell'uomo creato a immagine di Dio in *Gen* 1,26s), che tiene legato l'umano al divino¹⁸, è inafferrabile e incontenibile, e si manifesta piuttosto negli effetti che produce. La sua presenza è avvertita come una sorta di propulsione dinamica.

2. Personaggi e istituzioni

Va rilevato che della *rûah* non si parla in relazione al sacerdozio e alle leggi (il termine ad esempio manca nel Levitico) e nel sintetizzare le aree principali in cui si rende manifesta e agisce la *rûah* di Dio si possono distinguere due fasi, che in termini cronologici si designerebbero come esilica e postesilica¹⁹, ma che è meglio indicare come primaria e secondaria (non in senso valutativo).

¹⁸ Cfr. R. Penna, *Spirito santo*, in P. Rossano - G. Ravasi - A. Girlanda (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, coll. 1498-1518 [1501].

¹⁹ Secondo R. Albertz e C. Westermann (*rûah* spirito, in E. Jenni - C. Westermann [eds.], *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, coll. 654-678 [663]) solo nel postesilio la *rûah* viene a far parte del contesto della creazione dell'uomo; Ezechiele ha contribuito al suo sviluppo semantico parlandone come di una forza esterna.

A) Applicazione primaria

1) Ne sono dotati alcuni personaggi, occasionalmente: Giuseppe (*Gen* 41,38) e Balaam (*Nm* 24,2).

2) È prerogativa di un profetismo estatico e di gruppi di profeti: *ISam* 10,10; 19,18-24; per l'esercizio concreto di questo profetismo (ad esempio accompagnato da suono di strumenti musicali) cfr. *ISam* 10,5; *2Re* 3,15ss. Questa forma di profetismo non è legata alla parola e la *rûah* che la definisce può trasformarsi anche in una forza negativa (qualificata con l'aggettivo *rā'āh*, proviene sempre da Dio e si riversa su Saul: *ISam* 16,14-16;18,10; 19,9).

3) La *rûah* è caratteristica di alcuni «giudici», spesso in relazione a una guerra e mai come ufficio permanente: Otniel (*Gdc* 3,10), Ge-
deone (*Gdc* 6,34), Iefte (*Gdc* 11,29) e soprattutto Sansone (*Gdc* 13,25; 14,6.19; 15,14).

4) Si ricorre alla *rûah* per legittimare una successione o un potere conferito:

a) due casi sono chiari: Giosuè successore di Mosè (*Nm* 27,18; *Dt* 34,9; cfr. *Dt* 31) ed Eliseo successore di Elia (*2Re* 2,9.15);

b) un caso si presenta complesso: il Signore trasmette la *rûah* di Mosè ai 70 anziani i quali profetizzano in quella occasione ma non più in seguito (*Nm* 11,17.24s): da un lato costoro sono assimilati ai profeti e dall'altro vengono a formare una istituzione che solleva Mosè nell'esercizio del suo compito di guida del popolo; Mosè tuttavia (anche se è detto profeta in *Dt* 34,10) non è una figura carismatica;

c) in due casi la *rûah* accompagna una unzione che sancisce rispettivamente una elezione e una successione regale: Saul (*ISam* 11,6, nel contesto di 10,6.10; Saul è unto: 10,1) e Davide (16,13, assieme all'unzione); se si può affermare, in linea generale e con uno studio più ampio della prassi dell'unzione²⁰, che quest'ultima sia un espediente

²⁰ Cfr. G.L. Prato, *In nome di Davide: simbologia, polivalenza e ambiguità del potere regale messianico*, in A. Guida - M. Vitelli (eds.), *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, pp. 31-55, spec. 44-47.

usato per legittimare alcuni re la cui successione è problematica (Saul, Davide, Salomone, Ioas, Ioachaz nel sud, e Ieu nel nord), si può ipotizzare che anche la *rûah* abbia la stessa funzione; si noti tuttavia che per Salomone non si parla di *rûah* (cfr. *1Re* 3) e comunque la *rûah* non si istituzionalizza, e non diventa una prerogativa regale.

5) Il termine è molto raro nei profeti, da Amos a Geremia (ossia negli scritti profetici posti sotto il nome dei rispettivi personaggi) e non è collegato alla parola. Se si può parlare di un «profetismo classico» rappresentato da quelle figure storiche, ciò è significativo.

B) Applicazione secondaria²¹

1) Ezechiele in diversi modi sembra collegarsi a un profetismo pre-classico²² (2,2; 3,12.14.24; 8,3; 11,1.5.24; 37,1); qui la *rûah* diventa però una forza esterna che sopravviene, afferra e trasporta la persona. Forse in questa sua funzione essa è legata alla concezione dell'«uomo di Dio» (si veda per Elia *2Re* 2,16 e anche per Abacuc il testo greco di *Dan* 14,36.39, dove però funge da vettore l'ἄγγελος κυρίου).

2) La *rûah* viene attribuita a (= è «su») personaggi singoli, ma generalizzati nelle loro funzioni: re (davidico) in *Is* 11,1-9 (cfr. v. 2), servo in *Is* 42,1, profeta in *Is* 61,1. In questo senso anche Davide possiede una *rûah* che lo porta a parlare («la *rûah* del Signore parla in me»: *2Sam* 23,2, testo considerato tardivo). Si veda anche *Lam* 4,20: l'unto del Signore è *rûah* 'appēnû («nostro respiro» o «soffio delle nostre narici», ossia «la nostra stessa vita»).

3) La storia è posta sotto la guida della *rûah*: cfr. *Is* 63,7-64,11 (spec. 63,10s.14)²³; *Ne* 9,5-37 (spec. vv. 20.30). Si noti che in *Is* 63,10s e in

²¹ Dovuta anche al fatto che il termine è usato 52 volte in *Ezechiele* e 25 volte in *Is* 40-66.

²² Questa affermazione (abbastanza comune) è però contestata da J. Robson in *Word and Spirit in Ezekiel*, T&T Clark, New York 2006; egli ritiene inoltre che in Ezechiele vi sia una chiara connessione tra *rûah* e parola di Dio (anche qui contro un'opinione diffusa). La tesi di Robson è che la *rûah* in Ezechiele tende alla trasformazione del popolo di Israele, assieme alla parola, ed è quindi meno correlata alla figura del profeta.

²³ Il testo di *Is* 63,7-64,11 ristabilisce un'alleanza fondata sulla paternità divina (cfr. P. Niskanen, *Yhwh as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11*, in «Catholic Biblical Quarterly»

Sal 51,13 si parla di *rûah qōdeš*, nei tre casi con un suffisso nel secondo termine, che la attribuisce a Dio; si tratta quasi di un ossimoro: al dinamismo della *rûah* si accosta la staticità del *qōdeš* («santità/sacralità»).

4) L'effusione universale della *rûah*, annunciata da *Gl* 3,1s, non è che la proiezione nel futuro di questa interpretazione della storia, e in essa si sottolineano la funzione profetica intesa come visionaria (v. 1) e il profetismo antico che si universalizza nel futuro.

5) Probabilmente l'effusione universale è collegata all'idea della nuova alleanza: se la *rûah* non compare nel testo di *Ger* 31,31-34 (dove si ha *lēb* al v. 33, che in parte le equivale sul piano antropologico), di essa si parla in *Ez* 11,19s (con *lēb* al v. 19); 36,26s (*lēb* ripetuto 3 volte al v. 26); 39,29; *Is* 59,21 (cfr. anche 44,3).

3. Conclusioni

1) L'ermeneutica della *rûah* tende a differenziare significati e funzioni quanto più rimane esterna al mondo culturale cui i testi biblici appartengono; anzi, quanto più se ne allontana tanto più è incline a sottrarre al termine le sue connotazioni antropologiche (e fisiche) per sottolineare valori «pneumatici» che rischiano di sminuire fortemente, o addirittura di annullare, la dinamica vitale e sostanziale che il termine racchiude. Ciò dipende probabilmente anche dal fatto che, volendo differenziare livelli diversi di significato, il loro collegamento viene stabilito con un procedimento «metaforico», che partendo dal piano fisico sceglie, giudica ed elimina ciò che sembra incompatibile con il piano «spirituale».

68[2006], pp. 397-407). Qui però l'alleanza serve anche a definire una nuova identità di Israele, che potrebbe essere rivendicata soltanto dal gruppo dei reduci dall'esilio, nei confronti di coloro che erano rimasti nella terra; in tal senso si declasserebbe l'alleanza con Abramo e si esalerebbe quella del Sinai (così per R.J. Bauckham, *An Appraisal of Abraham's Role in Postesilic Covenants*, in «Catholic Biblical Quarterly» 71[2009], pp. 42-63). Più probabilmente però di questa identità diventano partecipi tutti i membri del popolo d'Israele del postesilio, che con essa rievocano il passato e ristabiliscono così anche un proprio legame con la terra: anche se l'effusione della *rûah* è tendenzialmente universale, essa resta dunque limitata ad Israele; in altri termini, l'universalismo che si prospetta è ancora centripeto (si veda per questa soluzione L.-S. Tiemeyer, *Abraham – A Judahite Prerogative*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 20[2008], pp. 49-66).

2) Un esame più attento dei dati biblici porta invece a constatare un *continuum* nella portata della *rûah*: a) dal lato semantico, dove non si può distinguere tra un senso fisico e un senso non fisico, perché quest'ultimo racchiude comunque tutta la fenomenologia e le potenzialità del primo; b) dal lato applicativo, dove restano strettamente connessi tra loro il livello antropologico generale (che si percepisce in un contesto di creazione) e il livello più ristretto dei personaggi e delle istituzioni: essi sono talmente collegati tra loro che resta difficile stabilire sul piano diacronico in quale direzione avvenga l'applicazione (per alcuni, infatti sarebbe solo a partire dall'esilio e da Ezechiele che si svilupperebbe la concezione della *rûah* donata all'uomo nella creazione²⁴). Ne consegue che sia l'estensione verticale (dal composto antropologico a quello funzionale, riservato a pochi) sia quella orizzontale (dall'individuo a un gruppo, al popolo e poi all'intera umanità) sono possibili se la *rûah* conserva a tutti i livelli e in tutte le aree le sue caratteristiche fondamentali.

3) Se è possibile ricondurre tutte le ramificazioni semantiche e applicative della *rûah* a un denominatore comune, questo consiste nel fatto che la *rûah* indica qualcosa di originario, essenziale e radicale, in quanto fonte indispensabile di vita («respiro»), ma nello stesso tempo si tratta di una realtà inafferrabile ed esterna, e in certo modo non governabile. Ma ciò conferisce anche alla *rûah* una qualche duplicità e ambiguità: ciò che è essenziale e proprio dell'uomo, e anzi degli esseri viventi, resta indefinibile a priori (lo si può solo descrivere dai suoi effetti) e tende a creare un'attitudine di subordinazione (si dipende da un Dio che, pur non creando la *rûah* in sé, la conferisce).

4) Il *continuum* che si osserva nella *rûah* indica però anche che quando si evidenzia maggiormente un estremo (ad esempio la dinamicità e per alcuni aspetti l'eccezionalità di una applicazione riservata ad alcuni) ne risulta qualcosa di innovativo e diremmo quasi di rivoluzionario, che però va sempre collegato e temperato con il polo opposto (vale a dire con la normalità essenziale). E viceversa nella

²⁴ Cfr. nota 19.

rûah «normale» resta sempre racchiusa una potenzialità inarrestabile nei suoi ulteriori sviluppi. Si direbbe che le parole di Gioele (3,1ss), che estendono universalmente la diffusione della *rûah*, non facciano altro che ampliare le potenzialità racchiuse nella creazione; esse non proclamerebbero nulla di eccezionale, nonostante il linguaggio «apocalittico» entro cui sono inserite («il giorno del Signore, grande e terribile» del v. 4). Ma si spiega anche, d'altra parte, perché il semplice uomo creato, in quanto dotato di *rûah*, possa sviluppare talmente le sue capacità «naturali» che Dio stesso è costretto ad intervenire, limitando il tempo della permanenza della *rûah* nell'uomo (*Gen* 6,3).

5) Se si vuole considerare più da vicino il fatto che la *rûah* proviene dall'esterno (non è come la «polvere» che «è/era l'uomo»: cfr. *Qo* 12,7), quando essa vuole tradursi in una forma di potere (istituzionale costituito oppure innovativo e in dialettica con quello) rischia di autogiustificarsi gratuitamente se dimentica che per poter essere legittimata, e quindi efficace e credibile, deve mantenersi nell'ambito del «respiro vitale» che la definisce nella sua sostanza. Si evidenzerebbe ancora di più, in caso contrario, il processo circolare per il quale in realtà è l'uomo che, come costruisce Dio a propria immagine per affermare poi di essere egli stesso creato a sua immagine, così fa provenire da lui il «respiro» che costituisce il nucleo essenziale del suo essere biologico. In altre parole, il potere carismatico resta legato alla vita e al «bene comune», e a quella «razionalità» che lo definisce alle sue origini. Altrimenti, un'attribuzione errata della *rûah*, ossia un'applicazione che non si mantiene in sintonia con la sua funzione originaria, porta la stessa *rûah* a una nemesi distruttiva. Chi presume di possederla (non importa se per attribuzione propria o all'insegna di una istituzione di cui viene a far parte) diventa allora come gli empì (e gli stolti) che secondo le parole del salmo sono «come pula che il vento disperde» (*Sal* 1,4). Oppure, se la Pentecoste dimentica o non tiene conto della natura e del significato del vento che la accompagna²⁵, il vento stesso, anziché

²⁵ Alla Pentecoste il vento esercita pienamente la sua funzione di elemento teofanico: se ne veda un esempio concreto in *Ger* 10,13 e 51,16, dove in una scena di creazione è unito all'acqua del cielo, alle nubi e alle folgori. Nella traduzione della LXX (51,16 = 28,16) la *rûah* è diventata φῶς («luce»): se non si tratta di una diversa lettura del testo masoretico ('ôr invece di *rûah*),

agire come il «forte vento orientale» con cui il Signore divide il mare per la salvezza dell'esodo (*Es* 14,21), diventa il soffio dell'ira divina che si abbatte sul nemico e lo fa sprofondare nelle acque possenti e mortali di quello stesso mare (*Es* 15,8.10).

Abstract

In the interpretation of the Hebrew and Biblical term rûah, one often encounters the outcome of a misleading hermeneutic effort – “external”, so to speak, to the semantics of the term – aimed at separating the “real” meanings (rûah as “wind” and “breath”) from the “abstract” meanings (“spirit”). Such a hermeneutic process is clearly functional, both in its explicit and in its implicit intentions, to extract and isolate the “pneumatic” value of the rûah, thus emphasizing the political dimension of charismatic legitimation. In fact, however, the overall magnitude of the rûah takes shape rather as a continuum, and the prevalence of one dimension over the other is never granted.

avremmo qui una interpretazione del vento che, sempre in contesto teofanico, lo trasforma in elemento luminoso; nel passo affine di *Bar* 6 (= *Lettera di Geremia*) 60-61 accanto al vento compare il fuoco, che ricorda le «lingue come di fuoco» della Pentecoste (*At* 2,3). Per i rapporti testuali complessi tra i due testi di *Geremia* e *Bar* 6,60-61 si veda però B.J. Thomas, *Reevaluating the Influence of Jeremiah 10 upon the Apocryphal Epistle of Jeremiah. A Case for the Short Edition*, in «*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*» 120(2008), pp. 546-562, spec. 556 e n. 19.