

# 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 Filaromo (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](http://www.unitn.it) | [casaeeditrice@unitn.it](mailto:casaeeditrice@unitn.it) | <https://tesco.unitn.it> | [tesco@unitn.it](mailto: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

## LA “FAMIGLIA UMANA” IN TENSIONE TRA DUE UTOPIE SPECULARI

*Unità originaria e universalismo escatologico  
nei testi veterotestamentari*

### 1. *Orientamenti di metodo*

Per parlare di unità del genere umano, raffigurata attraverso l'immagine della famiglia, e per di più in un contesto ebraico-cristiano e con particolare attenzione alle origini, occorre procedere con cautela e sono necessarie comunque alcune premesse orientative.

1.1 Occorre distinguere, anzitutto, tra unità effettiva (già in atto) e unità che deve essere ancora realizzata, ossia tra unità “qualitativa” e unità “estensiva”: l'unità di per sé non equivale a identità<sup>1</sup>.

1.2. L'unità è connessa con l'universalismo. Se in questa prospettiva ci si inserisce nella tradizione ebraico-cristiana, non si possono eludere problemi fondamentali, che emergono chiaramente ad esempio già dal primo capitolo («Les origines du problème») del celebre lavoro di Étienne Gilson sulle metamorfosi della città di Dio<sup>2</sup>, dove si ribadiscono del resto concezioni abbastanza comuni. L'universalismo,

---

<sup>1</sup> Per questa distinzione si veda quanto scrive Armido Rizzi: «Una cosa è dire che in ogni uomo è presente e operante lo *stessa* struttura di relazione attiva, un'altra è affermare che, in forza di tale identità strutturale, gli uomini possono giungere e sono giunti di fatto a formare un *unum* costituito dall'insieme delle loro interazioni. Identità non è unità: o, se vogliamo, l'identità distributiva che rende gli uomini uguali non è ancora unità collettiva che li rende parte di una stessa totalità reale» («L'unità del genere umano», *alla ricerca di un concetto*, in «Vivens homo» 3 (1992), pp. 9-26 (13).

<sup>2</sup> É. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Chaire Cardinal Mercier 1952. Publications Universitaires de Louvain, Louvain - Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1952 (pp. 1-36). Tr. ital.: *Le metamorfosi della città di Dio* (I classici cristiani 309), a cura di M. Borghesi, Cantagalli, Siena 2010.

così si ritiene, si fonda sull'elezione di Israele, in un primo tempo resta limitato al nazionalismo di quel popolo ma viene poi ricuperato nel cristianesimo. L'universalismo autentico però trascende i limiti del mondo e della storia e vi si aderisce per fede, ma suscita d'altra parte il problema della sua relazione con l'ordine temporale. Pur prescindendo dalle «contaminazioni» con il soprannaturale e dalle questioni strettamente teologiche che ne derivano, quel che occorre rivedere, in questa visione, è proprio la concezione di universalismo (ristretto?) che caratterizzerebbe il popolo di Israele, precisandone meglio la natura e la struttura.

1.3. Nell'adottare l'immagine della famiglia è ovvio che si debbano evitare pericoli di anacronismo o equivoci di ordine sociologico (di quale tipo di famiglia si tratterebbe?), ma probabilmente si fa ricorso a questa immagine per via di alcuni valori che essa evoca a vari livelli associativi (comunanza, vicinanza) ed è problematico stabilire sino a che punto essa sia priva di ogni forma di conflittualità. Sul piano mitico-religioso tuttavia essa rischia di divenire superflua o ben poco significativa, se si tiene presente il fatto che le origini del mondo e del genere umano sono presentate spesso nella forma di sequenze genealogiche attraverso le quali si passa dall'unità primordiale alla molteplicità effettiva del vissuto umano. In linea generale è quindi normale che l'umanità venga rappresentata come una famiglia ed è necessario perciò ricercare ulteriormente se ciò intenda o meno includere altri significati più specifici (ad esempio una reale ed esplicita uguaglianza, al di là delle differenze di razza o di colore)<sup>3</sup>.

Tenendo conto di queste osservazioni preliminari, vorremmo tentare di rintracciare nei testi dell'Antico Testamento sia l'unità originaria sia la differenziazione del genere umano da un lato, e dall'altro l'universalismo che si viene a ricostruire e proporre sulla base di tale differenziazione<sup>4</sup>. Ma nello stesso tempo dobbiamo dedicare una particolare

---

<sup>3</sup> Come puntualizza espressamente Frank Crüsemann nell'affermare, a proposito del sistema genealogico del libro della *Genesi*, «Thus, humanity is represented as a family» (*Human solidarity and Ethnic Identity: Israel's Self-Definition in the Genealogical System of Genesis*, in M. G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible* (Biblical Interpretation Series 19), Brill, Leiden 1996, pp. 57-76 (66).

<sup>4</sup> Ci limitiamo quindi all'Antico Testamento, accennando solo secondariamente ai risvolti

attenzione al linguaggio con cui si esprimono ambedue i poli della questione, proprio per evitare di ripetere cose ovvie e scontate. Utilizzando anche alcuni studi che abbiamo dedicato in passato soprattutto al testo biblico della *Genesi*, possiamo procedere lungo le linee seguenti:

- il linguaggio integrale dei testi delle origini, con un esempio tratto dal mondo sumerico e riproponendo alcuni principi ermeneutici generali;

- la famiglia umana nel passaggio dalla sua unità iniziale alla diversità effettiva, da un punto di vista genealogico-geografico (*Gen 10*) e valutativo (*Gen 11,1-9*);

- l'evoluzione verso un pluralismo non paritario (la questione dei 70 popoli della terra);

- il cammino verso l'universalismo come si viene affermando con la formulazione e lo sviluppo delle tradizioni su Abramo;

- il problema della pluralità e della scelta nell'ambito di una uguaglianza differenziata;

- l'universalismo esplicito (anche in correlazione a *Gen 10*);

- conclusioni.

## 2. Il linguaggio integrale dei testi delle origini

2.1. Iniziamo con un testo sumerico, redatto tra il 2100 e il 1900 a. C., la cosiddetta «Lista reale sumerica». La serie inizia con le parole: «Quando la regalità scese dal cielo» e presenta l'istituzione regale che si trasferisce progressivamente, e in successione, in 5 città, con un numero diverso per ciascuna, sia per i re che per gli anni di regno: Eridu (2 re, 64.800 anni), Bad-Tibira (3 re, 108.000 anni), Larak (1 re, 28.800 anni), Sippar (1 re, 21.000 anni) e Shuruppak (1 re, 18.600 anni), per un totale di 8 re e 241.200 anni. La lista rispecchia in una visione mitica e sintetica il mondo sumerico, fondato sulla regalità e assai interessato al fenomeno dell'urbanesimo. Tuttavia, benché si sottolinei di solito il fatto che esso si struttura in città-stato o città-tempio (applicandovi un

---

cristiani. Ma Israele è visto come una «famiglia» anche negli scritti midrashici e talmudici, e in contrapposizione al cristianesimo nella sua pretesa di essere il «vero Israele», come mostra chiaramente Jacob Neusner in *Was Rabbinic Judaism Really Ethnic?*, in «Catholic Biblical Quarterly» 57 (1995), pp. 281-305 (spec. 297-301).

concetto tratto piuttosto dall’ambiente greco), la regalità di cui qui si parla, pur risiedendo di volta in volta in un luogo particolare e mutevole, intenzionalmente si estende a una totalità ed esercita un governo che è sovranazionale, potremmo dire imperiale. Inoltre, essa estende il suo potere su una città che non è intesa come unità urbana in senso edilizio bensì è di fatto sinonimo di civiltà. Il testo si esprime con un discorso in prima persona e chi parla potrebbe essere non l’autore/redattore della composizione letteraria ma una divinità, che può identificarsi con il dio supremo Enlil. Se è valida questa ipotesi<sup>5</sup>, la lista reale sumerica è allora un testo cosmogonico che attraverso l’immagine di una istituzione politica, cioè la regalità (che come simbolo culturale rappresenta qualcosa di ben più vasto e ricco di quello che noi potremmo definire sistema di governo monarchico), parla della fondazione del mondo intesa come messa in atto di civiltà, raffigurata come città organizzata nella sua compagine urbana. L’unità originaria si esprime qui con un linguaggio politico che è inclusivo e si estende a tutta la sfera umana, includendovi anzitutto una dimensione religiosa (la regalità che scende dal cielo) ed è quindi ricondotta alla sua causalità divina.

Notiamo ancora che la medesima sequenza di 5 città si ripresenta anche nel testo del diluvio sumerico, dove all’inizio del testo conservato si parla ancora di fondazione di città/civiltà. Com’è noto, la struttura di questo testo suppone una cosmogonia che per molti aspetti si avvicina a quella biblica della *Genesis*<sup>6</sup>.

2.2. Riassumiamo alcune linee fondamentali che dovrebbero guidare l’ermeneutica dei testi delle origini, e in particolare la narrazione di *Gen 1,1-11,26*<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Per questa supposizione, e soprattutto per l’equazione tra regalità e città/civiltà, cfr. G. Pettinato, *I Sumeri* (Tascabili Bompiani 314), Bompiani, Milano 2005 (dalla seconda edizione [2007] è tratta la versione digitale, della quale si vedano in particolare le pp. 122-157). La lista regale sumerica era stata pubblicata in originale da Thorkild Jacobsen nel 1939 (*The Sumerian King List* [Assyriological Studies 11], The University of Chicago Press, Chicago, Illinois 1939, 4ª rist. 1973).

<sup>6</sup> Testo sumerico e versione inglese di Miguel Civil in W.G. Lambert - A.R. Millard, *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, Clarendon Press, Oxford 1969 (rist. 1999), pp. 138-145. Cfr. anche Pettinato, *I Sumeri*, cit., pp. 158-175, per la regalità dopo il diluvio.

<sup>7</sup> Un’esposizione più ampia si trova in G.L. Prato, *Le cosmogonie bibliche come eziologie della storia*, in Id. *Gli inizi e la storia. Le origini della civiltà nei testi biblici* (Freccce 151),

La cosmogonia esprime un valore (è cioè assiologica), indipendentemente dal fatto che si parli di creazione di una totalità o di un elemento singolo. L'origine del tutto, inoltre, può esprimersi a livelli diversi: può trattarsi di una teogonia, di una cosmogonia o di una antropogonia, ma ciascuna di esse equivale all'altra, con significato analogo.

*Gen* 1,1-11,26 descrive un prototipo che è irripetibile e invivibile nel tempo storico, come indicano ad esempio le cronologie di ampio respiro (cfr. *Gen* 5), rispetto alle quali Dio stesso fissa un'età «verosimile», seppure ideale, per la vita dell'uomo (120 anni, *Gen* 6,3; si veda la morte di Mosè in *Dt* 34,7). Questo prototipo non intende definire le cause del mondo ma è una retroproiezione agli inizi della realtà attuale complessa, per mostrare narrativamente come essa si è originata attraverso un passaggio evolutivo: «non si spiega il perché ma il come è venuto all'esistenza tutto ciò che esiste oggi e lo presenta nel modo con cui si configura attualmente»<sup>8</sup>. Il passaggio è descritto come un crescendo che viene ridimensionato (tale è fondamentalmente la funzione del diluvio) per trasformarsi in una dimensione che corrisponde a quella della storia effettiva, con tutte le sue contraddizioni e i suoi limiti (sanciti del resto da Dio, cfr. *Gen* 8,22).

A questo scopo, una funzione rilevante assumono le genealogie, che si formulano con un linguaggio tratto dall'ordine sociologico storico (quindi generazione in ambito familiare e genere umano assunto a simbolo della totalità originaria): esse sono una sorta di cosmogonia che intende stabilire il passaggio dall'unità alla diversità e nella loro strutturazione vogliono spiegare anche la collocazione universale e storica di una delle componenti del cosmo. Così Israele, ricostruendo una sua ascendenza genealogica ben calcolata (10 generazioni da Adamo a Sem [*Gen* 5], 10 generazioni da Sem ad Abramo [*Gen* 11,10-26]), acquisisce una sua identità storica, nell'ambito di un ordine cosmico originario.

Alla luce di questi orientamenti ermeneutici generali possiamo vedere ora più da vicino come si esprime il passaggio dall'unità alla diversità del genere umano e come venga giudicata tale diversità.

---

Carocci, Roma 2013, pp. 95-109.206-212 (= *Le cosmogonie bibliche. Come leggerle oggi?*, in AA.VV., *Genesi e Natura. Racconti di creazione e modelli scientifici*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 23-56 = «Il Regno Attualità» 22 [2007], pp. 775-783).

<sup>8</sup> G.L. Prato, *Le cosmogonie bibliche*, cit., p. 105.

3. La famiglia umana nel passaggio dall'unità alla diversità, da un punto di vista genealogico-geografico (Gen 10) e valutativo (Gen 11,1-9)

3.1. Gen 10 (la cosiddetta «tavola dei popoli») – La prima vera differenziazione del genere umano, in senso orizzontale, è quella che si origina dai tre figli di Noè in Gen 10 e si esprime nei termini di una onomastica che è tratta da un quadro storico-geografico, sul cui sottofondo si intravedono popoli e territori tra loro collegati<sup>9</sup>. Non possiamo entrare qui nei dettagli, specialmente per quanto riguarda le identificazioni onomastiche, e rimandiamo perciò a trattazioni più ampie del testo<sup>10</sup>, limitandoci a rilevarne solo alcuni punti che interessano più direttamente il nostro argomento.

3.1.1. La «tavola dei popoli» è un atto di fondazione, che è nello stesso tempo antropogonica e cosmogonica, e si esprime in forma di «genealogia», ossia come «discendenze» (*tôl'dôl*) che si collegano a quelle del cosmo (Gen 2,4a) e di Adamo (Gen 5,1) e si ramificano in tre direzioni più specifiche (vv. 5.20.31).

3.1.2. La diversificazione tra le componenti del quadro generale è del tutto neutrale e ugualitaria<sup>11</sup> (si veda anche la divisione della terra ai tempi di Peleg, il cui nome significa appunto «divisione», v. 25) e non si distingue tra un «noi» e un «loro», tra un io e gli altri, e tanto meno

---

<sup>9</sup> Genericamente, la situazione storico-geografica cui pensa il testo potrebbe essere quella dei secc. VIII-VI a. C. ma non si può focalizzare ulteriormente la panoramica ricorrendo a geografie più concrete, neppure come ipotesi a vasto raggio. Un esempio in contrario è offerto da Gerhard von Rad che, seguendo una suddivisione letteraria del testo abbastanza comune, vi individua uno strato «sacerdotale» in cui «si riflette una fase del tutto determinata della grande e complessa storia dell'antico Oriente» (*Genesi (Capitoli 1-12)* [Antico Testamento 2], Paideia, Brescia 1969, p. 171; orig. tedesco 1951).

<sup>10</sup> Rinviamo per questo a G.L. Prato, *Dalla geografia neutrale alla mappa ideologica centralizzata. La “tavola dei popoli” (Gen 10) da testo delle origini a immagine normativa*, in Id., *Identità e memoria nell'Israele antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 16), Paideia, Brescia 2010, pp. 88-124 (già in L. Cagni [ed.], *Biblica et semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1999, pp. 511-546).

<sup>11</sup> L'unico punto in cui si vorrebbe vedere una condanna riguarda Nimrod ai vv. 9-12 (si veda ancora, recentemente, ad esempio W. Bühner, *Nimrod coram Domino – Nimrod coram Israhel*, in «Biblische Notizen» 173 [2017], pp. 3-22), ma è difficile scorgere nel semplice fatto che egli è potente e cacciatore una valutazione negativa del personaggio.

tra un «noi» e altri intesi come stranieri, comunque possano venir definiti<sup>12</sup>. Inoltre, non sembra accettabile l'ipotesi che i figli di Noè e i loro discendenti rappresentino tre forme di vita o categorie sociologiche (Sem i nomadi, Cam i sedentari urbanizzati e Iafet i marinai o coloro che risiedono in zone marittime)<sup>13</sup>.

3.1.3. La distribuzione dei popoli procede da un punto di vista centralizzato, che si identifica con l'area in cui si colloca l'antico Israele, che però qui non compare come nome, gruppo o popolo. La vicinanza o la lontananza si esprime in termini spaziali ma assume anche una connotazione qualitativa che tuttavia non si trasforma in giudizio positivo o negativo: ciò va detto soprattutto nei confronti di Canaan, che è posto tra i figli di Cam (v. 6) ma i suoi figli sono indicati con nomi che dal lato etnico e geografico sono situati nel territorio dello stesso Israele o a esso adiacente (vv. 15-19).

3.1.4. Si può intravedere nella terminologia con cui si indicano le diversificazioni qualcosa che accentui l'aspetto o il senso della famiglia? La questione è complessa. Nei vv. 5.20.31 la distinzione è specificata con i termini 'ereš («terra», «paese»), lāšōn («lingua»), mišpāhāh («famiglia», o meglio «gruppo familiare piuttosto esteso») e gōy («nazione»), e al v. 32 si riassumono tutti quanti con l'espressione «queste sono le famiglie (mišp<sup>e</sup>hōt) dei figli di Noè secondo le loro genealogie(l<sup>e</sup>tôl<sup>e</sup>dōtām), nelle rispettive nazioni (b<sup>e</sup>gōyēhem». Va rilevato che non si usa il termine 'am, che indica il «popolo», tendenzialmente sulla base di un vincolo di parentela, mentre è usato gōy che (anche qui tendenzialmente) designa piuttosto una unità socio-politica, che noi indichiamo di solito come «nazione». Tuttavia la distinzione non è sempre coerente e assoluta: si veda ad esempio Ez 36,15 e Dt 4,6, e nelle promesse ad Abramo si usa gōy, mentre di per sé i popoli legati alla sua discendenza sarebbero indicati meglio con 'am. Più si-

<sup>12</sup> Cfr. specialmente Th. Hiecke, *Die Völkertafel von Genesis 10 als genealogische Raumordnung. Form, Funktion, Geographie*, in A.-B. Renger - I. Toral-Niehoff (eds.), *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel* (Berlin Studies of the Ancient World 29), Berlin 2014, pp. 23-40.

<sup>13</sup> Contro B. Oded, *The Table of the Nations (Genesis 10). A socio-cultural Approach*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 98 (1986), pp. 14-31.

gnificativo sarebbe *mišpāhāh*, che indica una comunità umana più o meno allargata (una via di mezzo tra un gruppo più ampio, una tribù, e uno più ristretto, una sorta di casa familiare) ma viene a significare anche «stirpe», o «specie» in senso più generale, perdendo quindi le connotazioni legate strettamente alla parentela della famiglia<sup>14</sup>.

È dunque preferibile non insistere su significati che accentuino la componente «familiare» all'interno dei tre gruppi derivanti dai figli di Noè, partendo poi di qui per ulteriori speculazioni esegetiche che ne intendano sviluppare le implicazioni filosofiche e teologiche<sup>15</sup>. Piuttosto, ci si deve accontentare della uguaglianza che viene espressa con il linguaggio abituale dei testi delle origini, dove l'immagine della parentela e della famiglia è abbastanza scontata. Distinzioni ulteriori, partendo dal testo, emergeranno in altro modo, come vedremo in seguito.

3.2. *Gen 11,1-9* (la cosiddetta «torre di Babele»). – L'episodio della costruzione della «torre di Babele» è visto di solito in luce negativa, ma una lettura più attenta alla sua natura di testo delle origini rivela che il suo significato è più articolato: il modo con cui lo si interpreta diventa anzi indicativo del come si giudica il pluralismo. Rileviamo anche qui i punti principali, rinviando a un saggio più ampio dedicato all'argomento<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Per queste definizioni semantiche si possono consultare le rispettive voci in G. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1988ss.: É. Lipinski, 'am, vol. vi, coll. 806-824; R.E. Clements, *gōy*, vol. i, coll. 1971-1986; H.-J. Zobel, *mišpāhāh*, vol. v, coll. 442-450, e anche A.R. Hulst, 'am/gōj in E. Jenni - C. Westermann (eds.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. ii, Marietti, Casale Monferrato 1982, coll. 261-292.

<sup>15</sup> Una testimonianza curiosa dell'ambiguità semantica legata a questa terminologia può essere tratta dalle vicende da cui è derivata la traduzione della Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) del 2008, nella quale per *Gen 8,18-19* si legge: «Noè uscì con i figli, la moglie e le mogli dei figli. Tutti i viventi e tutto il bestiame e tutti gli uccelli e tutti i rettili che strisciano sulla terra, secondo la loro specie (*ʾmišpāhāhōtēhem*) uscirono dall'arca». Al v. 19 «tutti i viventi» può riferirsi agli animali (così la LXX: πάντα τὰ θηρία), ma può comprendere anche tutti gli esseri umani del v. 18 (Noè e i suoi familiari: moglie, figli e nuore) e quindi *mišpāhāh* può essere reso con «famiglia», come CEI 2008 ha appunto in *Gen 10,5.20.31.32*. Per «specie» in *Gen 1,21* (due volte). 24 (due volte). 25 (tre volte) l'ebraico ha invece *min*. Ora, la *Nova Vulgata* usa *species* per i testi di *Gen 1, familia* per quelli di *Gen 10* ma *genus* per *Gen 8,19*. Nella revisione di CEI 1974, che ha condotto a CEI 2008 ma ha dovuto tener conto della normatività della *Nova Vulgata*, in *Gen 8,19* si era corretto con «famiglia» ma su suggerimento (in qualche modo vincolante) della Congregazione per il Culto Divino, cui è stato sottoposto il testo riveduto, si è poi dovuto cambiare con «specie».

<sup>16</sup> G. L. Prato, *La “torre di Babele” e la comunicazione interrotta. Pluralità di lingue o*

3.2.1. La narrazione segna il passaggio dal semplice al complesso e come tale ha valore fondativo universale. L'ambientazione in Babilonia, che nei testi biblici non gode di buona reputazione, è solo il rivestimento espressivo di un racconto in cui da un lato si presenta un'azione umana che tende all'unità e dall'altro un intervento divino che va inteso non in senso punitivo ma organizzativo.

3.2.2. Al v. 1 si dice che «tutta la terra aveva un'unica lingua (*šāfāh 'ehāt*) e uniche parole». In realtà, il testo parla di «labbro unico»: non si usa *lāšōn*, che indica la lingua parlata, ma *šāfāh*, con cui si designa ciò che si esprime tramite la lingua, cioè il «linguaggio». Quindi, propriamente, al termine della narrazione non risultano molte lingue ma una pluralità di linguaggi.

3.2.3. Gli uomini intendono costruire «una città e una torre» (v. 4): l'ebraico dice *'ir ūmigdāl*, che va meglio tradotto con «città e fortificazione», e quest'ultima equivale all'acropoli. Si vuol dunque edificare una città fortificata che (come abbiamo visto sopra per la lista reale sumerica) sta per civiltà, con tutte le sue istituzioni (politiche, sociali, religiose). Purtroppo, la traduzione greca, che ha reso *migdāl* con *πύργος* («torre»), ha accentuato la dimensione verticale della costruzione, favorendo una interpretazione negativa di tutta l'azione edilizia, vedendovi quindi una sorta di ribellione verso ciò che è posto in alto. Va sottolineato però che al v. 8, dopo l'intervento di Dio, si dice che gli uomini cessarono di costruire la città e non si parla più del secondo elemento (anche se, per la verità, il Pentateuco samaritano e la LXX lo aggiungono).

3.2.4. Dio riconosce questa unità di linguaggio, affermando anzi che gli uomini «formano un unico popolo» (v. 6): si usa qui *'am*, quasi a indicare una connessione di parentela, una affinità sostanziale tra i membri di una famiglia umana (anche se, come si è detto sopra, non si può insistere molto sul significato del termine). E anzi, Dio stesso constata la positività della costruzione, dicendo che essa, una volta ini-

---

*ambiguità del linguaggio?*, in Id., *Identità e memoria nell'Israele antico*, pp. 76-87 (già in N. Ciola - G. Puccinelli [eds.], *Nuovo Testamento: teologia in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, EDB, Bologna 2008, pp. 56-62).

ziata, potrà proseguire senza interruzione, portando alla realizzazione di qualsiasi disegno intrapreso («e ora, quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile», v. 6b): il processo innescato è potenzialmente inarrestabile.

3.2.5. Dio si rivolge quindi contro l’unità del linguaggio, e non tanto contro la costruzione, la quale viene interrotta dagli uomini solo in conseguenza di ciò che si viene a creare con il suo intervento. Più precisamente, egli «confonde» (ebraico *bālal*) i linguaggi: «scendiamo dunque e confondiamo i loro linguaggi (*šēfātām*: ancora il termine *šāfāh*, non *lāšōn*), in modo che ognuno non ascolti (o comprenda) più quello dell’altro» (v. 7). Con questo, egli crea una nuova situazione che si concretizza nel porre termine al processo unitario; è lui stesso che, creando confusione, delimita e rende molteplici i linguaggi, e sancisce la pluralità tramite una «dispersione» (*wayyāfeš* al v. 8 e *hēfišām* al v. 9). Dio, cioè, pone in atto una realtà differenziata, che si manifesta nella creazione dei linguaggi, ossia delle organizzazioni umane, potremmo dire delle culture e delle civiltà. Egli porta a termine la sua creazione trasformandola in ciò che è ora: in altre parole, crea una storia, con il pluralismo che la caratterizza, e quindi con i suoi valori positivi e negativi.

Non si tratta, dunque, di lingua o di lingue che gli uomini parlano. La tradizione ebraica, del resto, che ha intuito il facile fraintendimento, ha spiegato che la lingua ebraica non era coinvolta nell’episodio (Abramo, già vivente a quei tempi, non ha partecipato alla costruzione). Piuttosto, si è vista qui la nascita dei linguaggi professionali, con i quali ci si intende almeno all’interno del proprio gruppo. Celebre è al riguardo l’esegesi di Dante nel *De vulgari eloquentia* (1,7,5-8).

3.2.6. Se leggiamo *Gen* 11,1-9 in sequenza, dopo *Gen* 10, dobbiamo concludere che l’episodio non rappresenta l’antitesi della «tavola dei popoli» ma il suo complemento quasi necessario. Alla differenziazione neutrale segue una sua valutazione che intende spiegare l’origine del pluralismo come dato ineliminabile e complesso, con tutte le sue ambiguità e le sue contraddizioni. Ma con ciò si vuole anche spiegare a proprio modo la nascita della storia, e questo è del resto il compito

più difficile di un testo delle origini. Parlare di unità originaria è sin troppo facile, ma essa non esiste di fatto e rappresenta solo il punto di partenza da cui deriva la realtà concreta della storia. Il valore di una cosmogonia si misura sulla sua capacità di narrare e spiegare a proprio modo ciò che di fatto resta incomprensibile: nel nostro caso, il pluralismo è necessario e benefico, nonostante le sue ambiguità. E *Gen* 11,1-9 conserva questo suo valore sia quando l'unità originaria è evocata con nostalgia, sognando un ritorno di fatto impossibile, sia quando questa unità viene paventata e respinta, come si è verificato nella storia ermeneutica dell'episodio della «torre di Babele» in epoca moderna (tanto che Pierre Brauchli ha collocato una centrale nucleare sulla vetta della torre di Babele raffigurata nel famoso dipinto di Pieter Bruegel il Vecchio [1563])<sup>17</sup>.

#### 4. *L'evoluzione verso un pluralismo dicotomico (la questione dei 70 popoli della terra)*

L'universalità neutrale di *Gen* 10 e la diversità necessaria stabilita da Dio (*Gen* 11,1-9) non persistono tuttavia nella tradizione successiva e soprattutto la prima tende a trasformarsi in una distinzione che pone in evidenza un centro rispetto al quale il resto assume i tratti di una periferia di ordine inferiore. Possiamo rintracciare questo processo tornando a *Gen* 10 per vedere come quel testo è stato interpretato successivamente, e come a questa esegesi si uniscano altri fattori che giungono a porre Israele in una posizione privilegiata rispetto agli altri popoli del mondo<sup>18</sup>. L'itinerario di questa evoluzione può essere sintetizzato nelle tappe seguenti.

4.1. L'esegesi di *Gen* 10 – Flavio Giuseppe anticipa l'episodio della torre di Babele e vede quindi *Gen* 10 come una dispersione che ne consegue (*Antichità giudaiche* 1,113-147, spec. 122 e 132-147) e afferma che i Greci hanno mutato i nomi di alcune nazioni (121) oppure è stato

---

<sup>17</sup> Interessante e incisivo per questo capovolgimento ermeneutico è H. Bost, *À propos de Babel comme symbole*, in «Études théologiques et religieuses» 56 (1981), pp. 419-429.

<sup>18</sup> Cfr. G. L. Prato, *Il pluralismo geografico del mondo abitato: i settanta popoli della terra (Gen 10)*, in Id., *Gli inizi e la storia*, cit., pp. 135-160.227-236.

egli stesso a farlo, per il diletto dei lettori (129). La divisione dei popoli viene ad assumere una fisionomia geografica più concreta e anche un significato politico che si staglia su un sottofondo greco. Inoltre, egli parla di un centro che si sposta a Roma e si identifica con l'impero romano, per cui la centralità di Israele si colora anche qui di un valore politico (*Guerra giudaica* 3,350-354; si veda poi la profezia a favore di Vespasiano in 6,312-315 e cfr. anche 5,366 s).

Nel *Libro dei Giubilei* Noè divide la terra tirandola a sorte tra i suoi tre figli (8,11) e a Sem tocca la parte centrale (8,12-21), a Cam quella meridionale (8,22-24) e a Iafet quella settentrionale (8,25-29). Il sorteggio imita quello operato da Giosuè alla conquista della terra promessa (*Gs* 13-21) e viene a fondare una gerarchia etnica che si distribuisce lungo tre fasce territoriali distinte, sulla base di una visione geografica e cartografica greca, con un passaggio da una zona mite e abitabile a un'altra fredda e inabitabile, e un asse centrale che racchiude Eden, Sinai e Sion: la porzione di Iafet «era fredda, mentre quella di Cam era torrida. La terra di Sem, invece, non era né torrida né fredda, perché era temperata col freddo e col caldo»<sup>19</sup>.

Anche nel *Liber Antiquitatum Biblicarum* (capp. 4-7) si parla di tre capi che si riuniscono per non essere dispersi, mentre Abramo si sottrae. Viene meno qui l'elemento geografico ma si conserva quello etnico-politico.

4.2. Il conteggio dei popoli – Il testo di *Gen* 10 non offre una somma complessiva dei nomi elencati, ma se questi vengono contati, e pur tenendo presenti varianti testuali, risulta un totale di 70 o 72 per il testo ebraico masoretico e 70, 72 o 74 per il greco della LXX<sup>20</sup>. Analogo risultato si ottiene dal testo parallelo di *ICr* 1,5-23: il testo ebraico dà ancora 70 o 72, mentre quello greco 70, 72 o 73. Nonostante qualche difficoltà, e al di là del problema generale che riguarda la priorità del

---

<sup>19</sup> Traduzione di Luigi Fusella in *Apocrifi dell'Antico Testamento*. A cura di Paolo Sacchi, vol. I, UTET, Torino 2006, p. 262.

<sup>20</sup> L'oscillazione tra 70 e 72 si trova in diversi luoghi: nella *Lettera di Aristeo* (39.46.50) i traduttori del testo ebraico in greco sono 72, in Flavio Giuseppe 70 (*Antichità giudaiche* 12,39.49). In *Nm* 11,16-25 gli anziani sono 70 ma se ne aggiungono 2 (Eldad e Medad). Agostino invece, da parte sua, in *Gen* 10 conta 73 nomi, ma poi precisa 72 (*De civitate Dei* xvi 3,1-2) e continua ancora con 72 (xvi 6,2; 10,3; 11,3).

testo masoretico e/o di quello della LXX, possiamo dedurre che i popoli inseriti nel quadro sono 70. Per ora teniamo presente questo numero.

4.3. L'esegesi di *Dt* 32,8-9 – Si afferma qui, nel testo ebraico masoretico, che l'Altissimo divide i popoli secondo il numero dei figli di Israele, ma Israele è riservato a YHWH. Per la LXX, invece, l'Altissimo divide i popoli «secondo il numero degli angeli di Dio» e per un frammento trovato nella quarta grotta di Qumran (4QDt) «secondo il numero dei figli degli dei»<sup>21</sup>. Il *Targum Pseudo-Jonathan* interpreta il testo dicendo che l'Altissimo gettò le sorti su 70 angeli, capi delle nazioni, e stabilì i confini delle nazioni secondo la somma del numero delle 70 anime di Israele che scesero in Egitto, mentre Michele afferma che «porzione di bene del Nome della Membra del Signore è il suo popolo». E anche per *Gen* 11,1-9 lo *Pseudo-Jonathan* parla di 70 angeli che corrispondono a 70 nazioni. A sua volta, il *Testamento ebraico di Neftali* (8,4-5) afferma che vi sono 70 angeli i quali devono insegnare 70 lingue alle 70 famiglie uscite dal fianco di Noè. Inoltre, nel commento a *Dt* 27,8, dove Mosè ordina di scrivere «tutte le parole di questa legge, con scrittura ben chiara», quando si sarà giunti nella terra, il *Targum Pseudo-Jonathan* e il *Targum Neofiti* aggiungono che questa legge dovrà essere letta in una lingua e tradotta in 70 lingue.

Il numero delle nazioni (70) equivale dunque a quello degli Israeliti che scesero in Egitto. Ci si riferisce in tal senso a *Gen* 46,27 (anche se al v. 26 il numero è 66 e per la LXX al v. 27 è 75, e al v. 20 si aggiungono altri nomi) e a *Es* 1,5 (la LXX ha anche qui 75) e *Dt* 10,22 (dove il testo masoretico è uguale alla LXX)<sup>22</sup>.

4.4. Israele distinto dagli altri popoli (cfr. *Dt* 7,7-8) – Talvolta la distinzione avviene in base agli angeli preposti alle nazioni, come in *Dn* 10, dove il principe del re di Persia (vv. 13-20) e il principe del re di Iavan (v. 20) sono tenuti distinti da Michele che combatte per

<sup>21</sup> Per una più dettagliata presentazione della situazione testuale rimandiamo a quanto abbiamo scritto a suo tempo in *L'angelo vicario del Dio d'Israele. Origine e necessità di una funzione politica sostitutiva*, in *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, «Politica e religione» (2007), pp. 17-53 (19-24).

<sup>22</sup> Cfr. anche F. Crüsemann, *Human Solidarity*, cit., pp. 66-67.

Israele (v. 21; 12,1), ma essa è ancora più netta quando Israele diventa porzione diretta del Signore, mentre su ciascuno degli altri popoli domina un capo. Assai esplicito è al riguardo *Sir* 17,17-18, soprattutto nelle aggiunte del cosiddetto greco II (in corsivo nella citazione<sup>23</sup>): «*Nel dividere i popoli di tutta la terra su ogni popolo mise un capo, ma porzione del Signore è Israele, che, come primogenito, egli nutre istruendolo e, dispensandogli la luce del suo amore, mai abbandona*». Similmente, in *Giubilei* 15,31-32 si afferma che il Signore ha dato agli spiriti il potere di fare errare gli altri popoli ma non ha dato ad alcun angelo o spirito il potere su Israele, poiché «Egli solo è il loro (= degli israeliti) principe, li protegge e li rivendica, per sé, dalle mani dei suoi angeli, dei suoi spiriti e di tutti sì che tutti (= gli israeliti) rispettino i Suoi comandamenti»<sup>24</sup>. E bisogna aggiungere che talvolta questa distinzione, così netta, può divenire conflittuale.

4.5. L'universalismo così configurato diviene classificatorio, con una sorta di proiezione dall'alto che pone Israele al centro, e ciò sottolinea ancora di più che la divisione non è solo orizzontale né è semplicemente paritaria. Di fronte a un Dio unico e universale il cosmo deve trovare la sua unità e quindi anche la religione che lo venera deve essere una e unica. Si comprende perciò perché il cataro Bonigrino da Verona sia stato condannato al rogo dal tribunale dell'Inquisizione di Bologna, nel 1297, per aver affermato che nel mondo, come vi sono 72 lingue, così vi sono 72 religioni<sup>25</sup>. Insomma, l'universalismo non è più sinonimo di uguaglianza e di parità.

### *5. Le tradizioni su Abramo e lo sviluppo verso l'universalismo dei popoli*

Questa struttura di fondo dell'universalismo si ritrova sostanzialmente anche nelle tradizioni legate al personaggio attraverso cui tutti i popoli della terra sono inclusi in qualche modo in quel rapporto con Dio che è riservato a Israele, e cioè quelle che si condensano attorno alla figura di Abramo. Nei testi infatti si può riscontrare una sorta

---

<sup>23</sup> Come nel testo di CEI 2008, da cui è tratta la citazione.

<sup>24</sup> Traduzione di Fusella in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., p. 290.

<sup>25</sup> Cfr. G.I., Prato. *Il pluralismo neoebraico*. cit., n. 135 e note 1 e 2 n. 227.

di elaborazione che fa assumere ad Abramo la funzione di mediatore universale tramite una linea genealogica ben precisa, che esclude discendenze collaterali. Abramo diventa in tal modo, e gradualmente, un «antenato ecumenico»<sup>26</sup>, ma proprio attraverso questo processo emerge più chiaramente il canale esclusivo attraverso cui si rende più evidente il genere di universalismo cui mira, nel suo complesso, la tradizione biblica veterotestamentaria.

5.1. La discendenza numerosa è promessa infatti anche al figlio di Agar, Ismaele (*Gen* 16,10); così pure, in *Gen* 17 di per sé in un primo tempo la promessa di una discendenza vale per tutti (vv. 2.5.6.8), e quindi la circoncisione è applicata anche a Ismaele (vv. 10 s.23-27): pur divenendo il segno dell'alleanza con Abramo, essa è prescritta per tutta la sua discendenza, quindi per tutti i nati da lui e dalle donne che gli danno prole (Agar, Sara e Ketura: non si dimentichi che quest'ultima gli genera ben 6 figli, cfr. *Gen* 25,1). Tuttavia, mentre Abramo sembra augurare che almeno Ismaele possa vivere davanti a Dio (v. 18), Dio interviene a favore di Sara (vv. 15 s) e tiene distinta un'alleanza con Isacco (vv. 19.21) da una discendenza numerosa accordata a Ismaele (v. 20)<sup>27</sup>.

Si potrebbe pensare che la considerazione in cui è tenuto Ismaele, con la sua discendenza, segni un passaggio oltre i confini di Israele, e quindi si prosegua qui con l'universalismo che emerge da *Gen* 10, e che deriva anzi dalla creazione narrata in *Gen* 1,1-2,4a<sup>28</sup>, ma in realtà la subordinazione a Isacco pone anche questa linea allo stesso livello di tutte le altre, includendola tra «tutte le famiglie della terra» di *Gen* 12,3<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> L'espressione è di Thomas Römer: cfr. il suo *La construction d'Abraham comme ancêtre œcuménique*, in A. Passaro - A. Pitta (eds.), *Abramo tra storia e fede. XLII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 10-14 Settembre 2012)*, in «Ricerche Storico Bibliche» 26/1-2 (2014), pp. 7-23; Römer procede tuttavia suddividendo i testi secondo una classificazione letteraria che resta del tutto ipotetica (presacerdotale, sacerdotale e postsacerdotale). Cfr. anche F. Dalla Vecchia, *Abramo. All'origine d'Israele: il dibattito sull'identità nazionale*, ibi, pp. 25-47.

<sup>27</sup> Cfr. F. Crüsemann, *Human Solidarity*, cit., p. 76.

<sup>28</sup> Cfr. ad esempio C. Westermann, *Genesis. 2. Teilband Genesis 12-36 (Biblicher Kommentar - Altes Testament 1/2)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, p. 325.

<sup>29</sup> Anche senza voler seguire una suddivisione dei testi su Abramo in strati letterari definiti, si ritiene che *Gen* 12 faccia parte di una fase tardiva delle tradizioni su Abramo, dopo che queste sono state unite a quelle su Giacobbe, provenienti dall'Israele del Nord, e si collocherebbe in epoca persiana. Si accentuerebbe così la sua tendenza universalistica, intesa comunque non in prospettiva orizzontale paritaria. Per una panoramica recente al riguardo cfr. M. Köckert, *Abra-*

5.2. La centralità di Abramo si esprime in *Gen* 12,1-3 con una benedizione che tramite la sua persona si estende a tutti, facendo derivare nello stesso tempo da lui un popolo grande. Si noti che per «popolo» si usa qui *gōy* (v. 2), mentre ci si aspetterebbe ‘*am*, e i popoli della terra sono detti «famiglie» (*mišp<sup>e</sup>ḥōt*, v. 3), ma non si può dire che con questo si voglia sottolineare il legame «familiare» all’interno di ogni gruppo: in testi analoghi si ritrova *mišpāḥāh* in *Gen* 28,14, ma in 18,18 e 22,18 si ha *gōyīm*, e così pure in *Ger* 4,2 e *Sal* 72,17 (cfr. anche *Sir* 44,19 ebraico).

Come va intesa la benedizione di cui i popoli della terra sono soggetto grammaticale in *Gen* 12,3? Il testo ebraico così si esprime in 3b: *w<sup>e</sup>nivr<sup>e</sup>kū v<sup>e</sup>kā kōl mišp<sup>e</sup>ḥōt hā<sup>’ā</sup>dāmāh* (alla lettera: «si benediranno / saranno benedette in te tutte le famiglie del suolo»). Una frase simile si ritrova ancora per Abramo in *Gen* 22,18 (ma con l’hitpael *w<sup>e</sup>hitbār<sup>’ā</sup>kū*) e in 26,4 per Isacco (ancora con l’hitpael) e in 28,14 per Giacobbe (con il nifal, come in 18,18 per Abramo); cfr. anche per Israele in *Ger* 4,2 (hitpael) e per il re in *Sal* 72,17 (hitpael). La forma verbale (nifal e hitpael) oscilla dunque tra un riflessivo (inteso in vari modi: «si benediranno», «si diranno benedette», «si dichiareranno benedette», o anche «[in te] troveranno benedizione») oppure un passivo («[in te] saranno benedette»). Il passivo è esplicitato dal greco, che in tutti questi casi ha ἐνευλογηθήσονται (tranne in *Ger* 4,2 che ha εὐλογήσουσιν ἐν αὐτῷ, con soggetto ἔθνη), che compare anche in *Atti* 3,25 e *Gal* 3,8, in riferimento a *Gen* 12,3, ma anche a 18,18; 22,18 (la *Vulgata* ha *benedicentur* in 12,3; 22,18; 26,4; 28,14; *Sal* 72,17, *benedicendae sint* in *Gen* 18,18, *benedicent eum* [gentes] in *Ger* 4,2).

La distinzione tra riflessivo e passivo non è però sostanziale, poiché se ci si benedice, di fatto si suppone una benedizione che viene elargita<sup>30</sup>: si accentua maggiormente il soggetto (i popoli) ma non viene meno la mediazione di Abramo, che sarebbe solo più esplicita con il passivo. Abramo, in ogni caso, è colui attraverso il quale, ed esclusivamente, si media l’intervento divino, e quindi non si può fare a meno di lui.

---

ham. *Ahmvater – Vorbild – Kultstifter* (Biblische Geschichten 31), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017.

<sup>30</sup> C. Westermann, *Genesis*, cit., p. 176.

5.3. Si potrebbe osservare che quanto si dice di Abramo in questa sua funzione si estende alla sua famiglia, che è coinvolta quindi nella questione dell'universalismo. Ciò non vale tanto e non solo per il fatto che la benedizione è collegata ogni volta con la promessa di una discendenza (evidenziata in particolare per Abramo in *Gen* 15,1-6), ma perché si narrano vicende legate alla famiglia stessa di Abramo: dapprima la rivalità tra la moglie Sara e la concubina Agar e poi il rinnovamento della promessa al figlio Isacco (26,4) e al nipote Giacobbe (28,14). Il ruolo della famiglia si è rivelato essenziale nell'esplicitare la funzione di Abramo come figura capostipite che è all'origine delle tre tradizioni cosiddette abramitiche (ebraica, cristiana e islamica)<sup>31</sup>, dove Abramo diventa per così dire sineddoche di un gruppo familiare; va tuttavia tenuto presente che anche quando si è voluto intendere Abramo come «progenitore» (προπάτορ) in senso esclusivista, come sembra aver fatto Paolo (cfr. *Rm* 4,1), tale universalizzazione non si è conservata nella tradizione posteriore, che ha teso essenzialmente a restringere e a racchiudere tale funzione nel proprio recinto<sup>32</sup>. Se si volesse insistere sul linguaggio della famiglia, con cui si intende esprimere questo passaggio dall'unità all'universalismo (pur sempre attraverso un canale di mediazione e di scelta), si dovrebbe concludere che esso va a concludersi in una sorta di fallimento; in altre parole, i valori che vi si vorrebbero collegare non riescono a manifestarsi e a essere colti nella loro portata. Anche su questo punto, allora, anziché soffermarsi sull'immagine della famiglia perché rilevante, ci si dovrebbe accontentare del fatto che essa resta solo convenzionale.

## 6. Il problema della polarità e della scelta nell'ambito di una uguaglianza differenziata

In conseguenza di questa uguaglianza differenziata, e in vista di un universalismo che si viene formando su tale fondamento, è opportuno

---

<sup>31</sup> Cfr. L. Bormann (ed.), *Abraham's Family. A Network of Meaning in Judaism, Christianity, and Islam* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 415), Mohr Siebeck, Tübingen 2018.

<sup>32</sup> Si veda, nel volume citato alla nota precedente, il contributo dello stesso Bormann: *Abraham as "Forefather" and his Family in Paul* (pp. 207-233).

sofferarsi su alcune modalità con cui si esemplifica e si rende più chiara la differenziazione. Lo si vede quando si parla o si comanda di scegliere tra due realtà, che possono essere di genere diverso. È sufficiente citare in particolare tre testi.

6.1. *Gs* 24 – Dopo aver ricordato i benefici accordati da YHWH al suo popolo, da Abramo all’insediamento nella terra, Giosuè esorta a scegliere lui e non gli dèi degli Amorrei, come lo stesso Giosuè dice di voler fare da parte sua (v. 15). In apparenza si tratterebbe solo di un invito a scegliere, ma le conseguenze della scelta non sono equivalenti: infatti «se abbandonerete il Signore (= YHWH) e servirete dèi stranieri, egli vi si volterà contro e, dopo avervi fatto tanto bene, vi farà del male e vi annienterà (*w<sup>e</sup>killāh ’etkem*)» (v. 20). Una scelta che non va nella direzione voluta, e quindi del tutto condizionata, comporta addirittura la distruzione: il verbo *klh* al piel, qui usato, significa portare a compimento, raggiungere la misura colma, nel nostro caso in senso negativo, quindi «farla finita», e si applica al popolo e non tanto alle istituzioni, come vorrebbero alcuni, che preferiscono vedere in questo testo solo un’applicazione iperbolica del verbo<sup>33</sup>.

6.2. *Dt* 30,15-20 – Analogamente, dopo aver presentato le leggi e aver rinnovato l’alleanza, con una serie di benedizioni e maledizioni rispettivamente per chi le osserva o le trasgredisce (capp. 27-28), Mosè esalta ancora la bontà di questo «comando», che è a portata di mano e può essere quindi praticato facilmente (30,11-14), e invita a una scelta così formulata: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male» (v. 15). Data la natura dei due termini in questione, diremmo allora che sia logico che poco oltre l’imperativo si esprima in senso unidirezionale: «Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza» (v. 19). Posti ai due estremi, e resi equivalenti al binomio vita-morte, i poli della scelta la rendono obbligatoria e risolta già a priori.

---

<sup>33</sup> Ad esempio nell’esegesi che se ne elabora in G. Bohling - G.E. Wright, *Joshua* (The Anchor Bible 6), Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1982, p. 539 («The sentence is hyperbolic and inexact. Not the people but the structure of the state and temple would be “finished”»).

Abstract

*This essay examines the concept of the “human family” within Old Testament literature, navigating the tension between original unity and eschatological universalism. An analysis of Genesis 10 and 11 shows a shift from a neutral, egalitarian representation of humanity to a non-parity pluralism centered on Israel’s unique role among the nations. The study explores how Abraham serves as an ecumenical mediator of universal blessing, while the actual covenant remains strictly limited to a single chosen lineage, excluding collateral descendants. Ultimately, it is argued that while the “family” metaphor evokes deep communal values, it often remains a conventional linguistic tool rather than suggesting a fully realized historical equality.*

