

## Tra titani e angeli ribelli: i *n<sup>e</sup>philîm* di *Genesi* 6,4\*

La struttura testuale di *Genesi* 6, caratterizzata da una palese fragilità nella coerenza espositivo-consequenziale, risente di evidenti incursioni di elementi mitici provenienti dall'ambiente cananeo e dalla cultura greca attinta per tramite della letteratura apocalittica. La critica biblica ha rintracciato le ascendenze testuali alle quali ho appena accennato ed ormai è in grado di proporre un quadro pressoché esauriente dei motivi mitologici accolti nella redazione del *Bereshit*. Tenterò di tracciare le linee essenziali degli assunti raggiunti a tal proposito riguardo al brano interessato, e di delineare i più interessanti percorsi interpretativi ai quali hanno dato origine i termini ambigui e la debole trama di Gn 6, 1-7.

Mi soffermerò in particolar modo sui *n<sup>e</sup>philîm* (secondo la traduzione corrente "giganti") e sui tentativi esegetici volti a neutralizzare, tramite la loro identificazione con figure non spirituali, le letture in direzione politeistica che l'inserimento nel testo a fianco dei *b<sup>n</sup>ê hā' ēlōhîm* (*figli di Dio*) renderebbe plausibili. L'esigua quantità di fonti bibliche ed extra-bibliche riguardanti i *n<sup>e</sup>philîm* non agevola la definizione della loro identità. Mi baso sull'analisi etimologica e sulla ricostruzione delle probabili intenzioni del redattore, che pur lavorando di sottrazione sulle fonti testuali delle quali dispone, fornisce tuttavia suggerimenti sufficienti per indurci a delineare una presumibile appartenenza dei *n<sup>e</sup>philîm* al regno degli *inferi*, e a tratteggiare le loro figure in similitudine ai *r<sup>phā'</sup>îm* (*spiriti dei defunti, demòni*) della cultura mesopotamica, ma in coincidenza con gli *angeli ribelli* distinguibili sia dai figli di Dio che dagli esseri umani.

### 1. Il nodo interpretativo

*Genesi* 6,1-7<sup>1</sup>, collocato narrativamente tra le genealogie patriarcali e l'avvento del diluvio, propone questioni esegetiche di considerevole portata, dal riferimento ai *b<sup>n</sup>ê hā' ēlōhîm* al coinvolgimento dei *n<sup>e</sup>philîm*.

\* Il presente contributo è frutto della sintesi della mia tesi di laurea in *Storia e Religioni del Mediterraneo Antico e dell'Oriente*, dedicata al *Mito dei "giganti" nel libro della Genesi*. Ringrazio qui il Relatore Prof. Giovanni Garbini, Ordinario di Filologia Semitica presso l'Università di Roma "La Sapienza".

<sup>1</sup> Gn 6, 1-7: «<sup>1</sup>Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquero loro figlie, <sup>2</sup>i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli quante ne

Alla lettura del brano ci si chiede se il diluvio sia la conseguenza diretta di una qualche unione “illecita”; o comunque quale trasgressione, e di chi, scateni l’ira divina. È inoltre legittimo domandarsi perché ad essere puniti siano soltanto gli esseri umani e non i *bnê hā’ēlōhîm*.

Notiamo che la connessione logica tra i vv. 1-3 e 5-7 non verrebbe scalfita dall’assenza del v. 4, che puntualizza: «C’erano sulla terra i *n̄philîm* a quei tempi – e anche dopo – quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell’antichità, uomini famosi». Una sorta di “corpo estraneo” si inserisce nel tessuto di un testo già di per sé alquanto enigmatico, marcatamente complesso dinanzi alla decifrazione esegetica.

Dal punto di vista della cronologia redazionale le pericopi di origine più antica coincidono con i versetti 1, 2 e 4, con certezza sintesi di tradizioni precedenti raccolte e “riassunte” dal redattore. L’inserimento del v. 3, in accordo con i contenuti punitivi dei vv. 5-7, riconduce l’attenzione al piano terreno e al severo rapporto Dio/uomo. In tal modo il retaggio narrativo del v. 4 acquisisce un ruolo dinamico differente da quello che avrebbe ricoperto se un anticipo di collera divina non lo precedesse immediatamente: «il mio spirito non resterà sempre nell’uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni» (v. 3). Letto secondo le intenzioni del redattore il v. 3 ha il compito di coinvolgere i “personaggi” che seguono e precedono all’interno del rapporto colpa/punizione che scatena le ire di Dio e il diluvio dei vv. 5-7.

Torniamo al v. 4. L’apparizione dei *n̄philîm* sembra indecifrabile, a meno di non porre in rapporto la decisione divina di sterminare l’umanità alla generazione dei discendenti (che le *bnôt hā’ādām* danno ai *bnê hā’ēlōhîm*) mediante l’identificazione dei figli dell’illecita unione con i *n̄philîm* e non con i *gibbōrîm* (eroi); termine quest’ultimo le cui accezioni semantiche non posseggono sfumature negative all’interno delle pericopi in questione, poi acquisite presso alcuni autori post-biblici che porranno in relazione i significati *forti/violenti*.

Il testo del Genesi, è da notare, si riferisce esplicitamente a colpe umane: «Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male. E il Signore si pentì di aver fatto l’uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo».

Guardando alla relazione colpa/punizione, se rimaniamo nell’ambito logico-narrativo del testo biblico, non si danno che due soluzioni: o i *n̄philîm* sono una sorta di “tramite” per la trasmissione all’intero genere umano del peccato commesso con l’unione tra donne e figli di Dio, oppure non hanno alcun ruolo ai fini della decisione divina di sterminare l’umanità, e allora il loro inserimento nel testo è una semplice “precisazione storica” («c’erano sulla terra i *n̄philîm* a quei tempi – e anche

vollero. <sup>3</sup>Allora il Signore disse: “il mio spirito non resterà sempre nell’uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni”. <sup>4</sup>C’erano sulla terra i giganti [*n̄philîm*] a quei tempi – e anche dopo – quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell’antichità, uomini famosi. <sup>5</sup>Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male. <sup>6</sup>E il Signore si pentì di aver fatto l’uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. <sup>7</sup>Il Signore disse: “Sterminerò dalla terra l’uomo che ho creato: con l’uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti”. La traduzione italiana che qui riporto corrisponde alla versione ufficiale CEI. Mi riservo di esplicitare nel corso della trattazione il significato posseduto dal termine *n̄philîm* e di proporre una versione appropriata.

dopo – quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli»).

È il caso di sottolineare che la decisione di accorciare la vita umana precede la comparsa del frutto dell'incontro carnale tra le donne e i *b'nê hā'ēlōhîm*; la colpa sembra dunque non essere la procreazione in se stessa. Nel corpo scritturale i *n<sup>o</sup>philîm* seguono la riduzione del tempo della *rû'h*, e dal punto di vista strettamente narrativo la loro presenza viene specificata come contemporanea ai fatti appena narrati ed estesa a quelli che accadranno: i *n<sup>o</sup>philîm* c'erano «a quei tempi» (quando «i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli quante ne vollero») e «anche dopo», quando l'unione carnale genera i *gibbōrîm*.

Tralasciando gli uomini che si moltiplicano sulla terra e che generano figlie, i protagonisti del racconto sono i seguenti: i figli di Dio, che desiderano le donne, le posseggono e con loro concepiscono; le donne stesse, le quali generano i *gibbōrîm*; Dio, pentito di aver creato l'uomo e artefice delle soluzioni punitive; il genere umano, che in cuor suo non concepisce altro che male.

Se si eccettuano «gli eroi dell'antichità, uomini famosi», la cui definizione rende l'idea delle loro imprese memorabili, coloro che sono privi di un ruolo attivo sono proprio i *n<sup>o</sup>philîm*. Questi non compiono alcuna azione, né buona né cattiva, ma *presenziano* la scena fin dall'inizio: dal desiderio dei figli di Dio verso le donne, fino al concepimento e alla nascita degli eroi. Che fine facciano i *n<sup>o</sup>philîm* all'arrivo del diluvio non lo sappiamo, mentre possiamo facilmente immaginare il destino di uomini, donne ed eroi.

Perché chi redige il Genesi inserisce – in un contesto fondamentale come quello immediatamente prediluviano – delle indefinite entità senza funzione, prive di *status* narrativo e caratterizzazioni? Perché coinvolge i *n<sup>o</sup>philîm* senza specificarne una qualsivoglia posizione relazionale rispetto agli altri “personaggi”? La risposta è condizionata ad una verifica testuale volta a restituire al termine *n<sup>o</sup>philîm* le qualità semantiche che ad esso appartengono, prescindendo dal significato che ha assunto nel corso del tempo.

Il vocabolo *n<sup>o</sup>philîm* è - con buona probabilità - il plurale del participio sostantivato di *naphal*, il cui significato primo è quello di *cadere*.<sup>2</sup> La traduzione letterale è dunque quella di “caduti”. Se intendiamo la caduta in senso classico, ovvero come scelta degli esseri divini di ribellarsi alla volontà celeste e abbandonare Dio, sappiamo che in Genesi 6, 2 a scendere sulla terra dal cielo sono i *figli di Dio*, desiderosi di accoppiarsi con le donne. Sembrerebbe consequenziale definire come *caduti* i *b'nê hā'ēlōhîm*, senonché il testo li distingue esplicitamente dai *n<sup>o</sup>philîm*. Guardando al contesto del Genesi, per stabilire chi siano questi ultimi abbiamo dunque a disposizione indicazioni contestuali ed etimologiche: non coincidono né con i figli di Dio né con gli eroi e il loro nome significa *caduti*.

Per cercare di trovare una risposta alla questione della loro identità, tenteremo nei prossimi paragrafi di definire quella degli altri protagonisti delle pericopi interessate, riservandoci di tornare sull'argomento appena trattate le possibili relazioni tra questi e i *n<sup>o</sup>philîm*.

<sup>2</sup> Lagrange propone una derivazione dal verbo accadico *napālu* (*distruggere*): i *n<sup>o</sup>philîm* sarebbero dunque i *distruttori*, i *devastatori*, in armonia con i contenuti della letteratura apocalittica. Cfr. P. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris 1905.

## 2. Il problema della divinità o angelicità dei *bnê hā'ēlōhîm*

Il fondamentale dei problemi esegetici posti da Gn 6, 1-4 è quello dell'identità dei *bnê hā'ēlōhîm*. È intuibile l'enormità delle implicazioni teologiche che dipendono dalla traduzione di entrambi i vocaboli (*bnê* ed *'ēlōhîm*), come dalla loro interpretazione.

La Settanta traduce *bnê hā'ēlōhîm* in alcuni casi con *ángeloi toû Theoû* ( *ángeloi* ), e in altri con *huioi toû Theoû* ( *huioi* ).<sup>3</sup> In Gn 6, 4 *n̄philîm* è tradotto con *gígantes* ( *gígantes* ), così come anche il termine *gibbōrîm*.<sup>4</sup>

La lettura interpretativa che la Settanta compie di Gn 6, 2 pare già essere il frutto di una reazione del traduttore/redattore al contenuto mitologico del testo ebraico, del quale nota le evidenti sfumature politeistiche. È un tentativo di demitologizzare un luogo teologicamente provocatorio: la Settanta, utilizzando per Gn 6, 2 *angeli* e non *figli di Dio*, intende comunicare l'appartenenza a Dio o al divino dei *bnê hā'ēlōhîm*, e non la divinità come qualità intrinseca ai protagonisti dell'unione con le *figlie degli uomini*. Ne è prova il dato evidente che nell'ebraico biblico *angelo* coincide con *ml'k*, il cui significato primo è quello di *messaggero, inviato di YHWH*, senso di certo non ricoperto dai *bnê hā'ēlōhîm* di Gn 6, 2. La Settanta forza la mano interpretativa nell'intento di ridurre la figliolanza divina alla molto meno inquietante angelicità: il plurale di *ángeloi* viene opportunamente in soccorso al traduttore imbarazzato da un luogo testuale la cui versione è resa ancor più difficoltosa dal suo inserimento in ambito prediluviano.

Un parallelo con i testi di Ras Shamra può far luce sui "precedenti letterari" delle riunioni divine. In essi *bn il* appare spesso nell'espressione *m̄phr bn il*. Vi troviamo anche *phr bn ilm*, tradotto il più delle volte con "l'assemblea divina", ovvero l'insieme degli dèi ugaritici. Anche in ambiente ugaritico *bn* indica dunque l'appartenenza ad un gruppo, nei casi citati un'appartenenza al *pantheon*.

È legittimo dunque supporre che anche l'espressione *bnê hā'ēlōhîm* del Genesi rimandi ad una originaria assemblea di dèi, accolta nel testo biblico e sottoposta – in armonia con le intenzioni della "corrente monoteistica" – a revisioni demitizzanti: una di queste è la traduzione della Settanta, volta a *depaganizzare* un passo di evidente matrice politeistica. Tanto più che in Gn 6, 2 troviamo *figli di 'elohim* e non *figli di YHWH*: la redazione originaria è sopravvissuta all'interno del testo, ed è toccato ad interpreti e commentatori operare esegeticamente per ridefinire altrimenti il significato originario che essa possiede. Di contro insorgono però contenuti di testi biblici ed extra-biblici che esplicitamente si riferiscono ai *figli di Dio* sottolineando la loro affinità al *Padre* sotto il rispetto della divinità, pur mantenendo la loro subordinazione al Dio supremo.

Così il *Cantico di Mosè*:

Quando l'Altissimo ripartì le nazioni  
separò i figli degli uomini

<sup>3</sup> In undici casi la Settanta traduce con *ángeloi* sia *dèi* che *figli di Dio*.

<sup>4</sup> In Gn 10, 8-9 *gibbōr* è reso con *gigantes*.

stabili i confini dei popoli  
 secondo il numero dei figli di Dio,  
 allora Jahvé si prescelse Giacobbe,  
 come suo possedimento scelse Israele (Deut. 32, 8-9).  
 Giubilate voi, o cieli, con lui  
 e davanti a lui devono prostrarsi tutti gli dèi;  
 poiché egli vendica il sangue dei suoi figli  
 e fa vendetta sui suoi nemici,  
 ripaga coloro che lo odiano  
 e purifica la terra del suo popolo (Deut. 32, 43).<sup>5</sup>

In un celebre passo dei Salmi (82, 1-8) Dio rimprovera i *figli di El* per aver trascurato di compiere i compiti dei quali erano stati investiti. Vi si parla chiaramente di un'assemblea divina, in essa *'elohim* giudica e condanna:

Elohim compare nell'assemblea di El  
 fra gli dèi tiene giudizio:  
 "Fino a quando volete giudicare ingiustamente  
 e parteggiare per i malvagi?  
 Difendete il misero e l'orfano,  
 rendete giustizia all'oppresso e al bisognoso!  
 Liberate il misero e il povero,  
 strappatelo alla mano dei malvagi!  
 Essi non hanno né senno né saggezza,  
 essi tastano nel buio,  
 vacillano le basi della terra!  
 Io avevo detto: voi siete dèi e veri figli di Eljion!  
 Ma in verità come uomini voi dovete morire  
 e cadere come uno qualunque dei principi".  
 Alzati, Elohim, giudica la terra!  
 poiché tuoi sono tutti i popoli!<sup>6</sup>

È indubbio che nel passo appena citato i *figli di Eljion* siano dèi. Sono dunque immortali: difatti la punizione loro inflitta è la morte, saranno così uguali agli uomini. Inoltre, come fanno i *bnê hā'ēlōhîm* di Gn 6, 2, i *figli di Eljion* discendono sulla terra, ma per assolvere – sembra non pienamente – compiti importanti assegnati in sede divina. In conclusione, nel brano dei Salmi l'identificazione dei *figli di Eljion* con gli angeli è improponibile, non vi sono i presupposti né testuali né contestuali.

Era già presente in Canaan un mito narrante l'unione di (un) dio con esseri umani.<sup>7</sup> Racconta un testo ugaritico, *Gli dèi graziosi e belli*,<sup>8</sup> del dio El che scorge sul

<sup>5</sup> Citazioni tratte da O. LORETZ, *Creazione e mito. Uomo e mondo secondo i capitoli iniziali della Genesi*, Paideia, Brescia 1974, p. 39.

<sup>6</sup> Citazione tratta da O. LORETZ, *Creazione e mito...*, cit., p. 40. Questa la versione CEI: «Dio si alza nell'assemblea divina, giudica in mezzo agli dei. "Fino a quando giudicherete iniquamente e sosterrate la parte degli empi? Difendete il debole e l'orfano, al misero e al povero fate giustizia. Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalla mano degli empi". Non capiscono, non vogliono intendere, avanzano nelle tenebre; vacillano tutte le fondamenta della terra. Io ho detto: "Voi siete dei, siete tutti figli dell'Altissimo". Eppure morirete come ogni uomo, cadrete come tutti i potenti. Sorgi, Dio, a giudicare la terra, perché a te appartengono tutte le genti».

bordo di un fiume alcune fanciulle<sup>9</sup> e vi si unisce carnalmente. Nascono gli dèi Shahar e Shalim.

Nell'*Epoëa di Gilgameš* la dea Ištar desidera l'eroe mortale ornato delle sue armature:

Quando Gilgameš si ebbe messa la tiara,  
sulla bellezza di Gilgameš la grande Ištar levò gli occhi:  
“Orsù, Gilgameš, sarai il mio amante!  
Il tuo frutto a me dà in dono!  
Tu sarai mio marito, io sarò tua moglie”.<sup>10</sup>

Il *Poëma di Aqhat*<sup>11</sup> racconta della dea Anat che desidera «l'arco» di un uomo che persino di fronte all'offerta della vita eterna rifiuta le proposte della divinità.

Recita il componimento:

[Anat] ... alzando gli occhi lo vede ...  
[...]  
Allora rovescia a terra la sua coppa,  
infrange al suolo il suo calice  
ed esclama a gran voce: “Ascolta [o prode Aqhat]!  
Chiedi argento e io te lo darò, [oro e io te lo] concederò:  
ma dai il tuo arco alla vergine Anat,  
le tue frecce all'amante delle genti!”<sup>12</sup>

Sono questi alcuni tra gli esempi testuali che ci prospettano con certezza che l'idea dell'unione tra dèi e esseri umani non era per niente estranea all'ambiente culturale dal quale attinge terminologicamente e concettualmente il testo biblico. Se poi consideriamo l'aspetto eroico/semi-divino attribuibile ai *gibbōrîm*, ipotizzando questi come frutto dell'unione, il congiungimento tra dèi e donne assume il ruolo di un evento eziologico, che ha precedenti numerosi.

Rispetto all'intento di questo scritto, approfondire ulteriormente le possibili eredità raccolte dal Genesi dall'ambiente cananeo condurrebbe lontano dagli obiettivi prefissi. Il riferimento al sostrato politeistico che ritroviamo nel primo libro della Bibbia serve qui quale puntello per comprenderne la negazione operata in direzione monoteistica, o antimitica, dalla letteratura post-biblica come dallo stesso testo biblico.

La lettura nella direzione della “caduta” è una delle strategie seguite da molti dei commentatori e dei testi cardine della tradizione ebraica. È la via esegetica che

<sup>7</sup> Per un quadro della questione cfr. C. WESTERMANN, *Erzählungen von Schuld und Strafe in Genesis*, in *Forschungen am alten Testament*, München 1964.

<sup>8</sup> Cfr. Ch. VIROLLEAUD, *La naissance des dieux gracieux et beaux*, in «Syria» 14 (1933), pp. 128-151.

<sup>9</sup> Altrettanto degna di considerazione è l'ipotesi che interpreta le donne alla riva come le figlie stesse di El, e dunque non mortali. Tra gli altri cfr. C. WESTERMANN, *Erzählungen von Schuld...*, cit..

<sup>10</sup> Traduzione tratta da G. FURLANI, *Miti babilonesi e assiri*, Firenze 1958, p. 109.

<sup>11</sup> Aqhat è il figlio del re Daniele, da lui generato dopo essersi rivolto agli dèi per risolvere il problema che lo affligge: la mancanza di eredi. È Ba'al che esaudisce la sua richiesta, facendogli concepire Aqhat, che diventerà un coraggioso cacciatore.

<sup>12</sup> *Poëmi ugaritici della regalità*, a cura di C. PERI, Paideia, Brescia 2004, p. 68.

mette in relazione angelologia e teodicea, e che in minor misura pone in contraddizione le pericopi del Genesi con altri luoghi biblici che fanno riferimento alla *coorte divina* o ai *figli di Dio*. I *b'nê hā'ēlōhîm* sarebbero angeli, protagonisti di una ribellione nei confronti dell'Onnipotente, o comunque di una disobbedienza al suo volere, a fini erotici, e per questa colpa puniti – più o meno severamente a seconda delle interpretazioni – dal *Padre* offeso.

Tra i puntelli biblici di questa lettura troviamo il libro di Giobbe, che si riferisce esplicitamente a “colpe angeliche”:

Gb 4, 18: dei suoi servi egli [Dio] non si fida  
e ai suoi angeli imputa difetti [a seconda delle traduzioni, *follia*]

Gb 15, 15: neppure dei suoi nati egli [Dio] ha fiducia  
e i cieli non sono puri ai suoi occhi.

Pur provenendo da tradizioni redazionali lontane da quelle del Genesi, i versetti citati, con il loro riferimento alla colpa dei *suoi nati*, fanno da sostegno all'interpretazione angelologica dei *b'nê hā'ēlōhîm*, la quale si intreccia a filo doppio – come vedremo – con l'analisi terminologica di *n<sup>o</sup>philîm*.

Altra tesi è che i *b'nê hā'ēlōhîm* coincidano con gli appartenenti al popolo di Seth, antitetici per la loro vicinanza a Dio a coloro che vengono indicati dall'espressione *b'nôt hā'ādām*, che si riferirebbe alla progenie di Caino.<sup>13</sup>

---

Un ulteriore tentativo d'interpretazione tenta di conciliare umanità e divinità dei *b'nê hā'ēlōhîm*: sarebbero una sorta di *semi-dèi*, eroi o regnanti, a metà tra la terra e il superumano.

Una delle fonti a sostegno dell'identificazione *b'nê hā'ēlōhîm*/re si troverebbe nell'epopea di Keret, nella quale il protagonista riceve l'appellativo di *bn il*, in cui *il* esprimerebbe in modo superlativo delle qualità umane. Basti a proposito il parere di Loretz: «A questa interpretazione si oppone però il fatto che ai re dell'Antico Oriente veniva attribuito molto sovente l'epiteto di *figlio della divinità* (o *della dea*) e tale titolo non si riferisce in alcun modo a un re nel senso di eroe. Anzi, l'espressione *figlio del dio X* indicherebbe piuttosto che fra il re e la divinità citata sussiste una

---

<sup>13</sup> Per l'identificazione Setiti/figli di Dio, rimando al mio *I Giganti del Genesi nella lettura Ebraica. Dall'Apocalittica ad Abravanel*, in «Pan» 22 (2004). Precisa G. L. Prato a questo proposito che “L'intento precipuo che soggiaceva a questo tentativo di identificazione [*b'nê hā'ēlōhîm* = Setiti] era quello di dimostrare che, se i protagonisti dell'atto principale su cui verte la breve narrazione fossero il più possibile ridotti al piano umano, risulterebbe più comprensibile l'intervento (punitivo) di Dio nei confronti degli stessi uomini, anche se non risultava poi del tutto chiara la natura e la funzione degli esseri potenti che derivano da questa unione (v. 4). Inoltre, questa soluzione sembrava più accettabile perché eliminava quello che veniva ritenuto l'inammissibile politeismo del testo biblico. Purtroppo, però, questa riduzione al semplice livello umano di uno dei due gruppi protagonisti della vicenda iniziale non ha potuto resistere di fronte all'evidenza sempre più ampia che i ‘figli degli dei’ sono dei a tutti gli effetti e perciò il problema della coerenza logica della narrazione si è venuto a riproporre in tutta la sua portata ermeneutica”. G. L. PRATO, *Integrità testuale e coerenza ermeneutica per i tempi primordiali di Gen 6,1-4*, in S. GRAZIANI (a cura di), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, Series minor 46, Napoli 2001, p. 1994. Esistono tuttora sostenitori della teoria contrastata qui da Prato. Tra i tanti Fr. Dexinger, J. Scharbert, H. Junker, K. Luke.

stretta relazione [...]. Inoltre il termine *figlio di Dio* (*bn il*) può indicare anche la discendenza fisica (*hieros gamos*) del re dalla divinità stessa. Perciò i passi riguardanti il termine *bn il* dell'epopea di Keret devono essere interpretati tenendo conto di tutti i modi in cui il re veniva rappresentato nell'Antico Oriente». <sup>14</sup>

### 3.I caduti: "giganti"?

Quanto ai *bnê hā'ēlōhîm* sappiamo dunque che l'ipotesi più attendibile è quella che ha motivato le letture antimitiche e antipoliteistiche alle quali abbiamo accennato: sono gli esseri divini della corte celeste. Divengono *angeli* a partire dalla Settanta, che trova puntello nei versetti biblici non appartenenti al Genesi, ed altrettanto ambigui rispetto al confine angeli/dèi. Riguardo ai *n'philîm* la contestualizzazione di Gn 6, 1-7 offre un quadro di poco più adatto a definirne l'identità e il ruolo nelle dinamiche prediluviane.

Gran parte della critica testuale, seguendo i commenti più antichi, identifica *n'philîm* e *gibbōrîm*. Che siano giganti o no, i *n'philîm* andrebbero considerati i "nipoti" di *'elohim*, figli di quei figli unitisi con le donne "ribellandosi" alle leggi divine. È doveroso rendere conto di questo fortunatissimo filone interpretativo, motivato in vero da solide basi di provenienza biblica ed extrabiblica.

Un importante riferimento sufficiente a motivare l'assimilazione dei *n'philîm* di Genesi con i giganti è l'identificazione tra Nefiliti e uomini di straordinarie dimensioni che ci propone il racconto di Numeri 13, 27-33. Vi leggiamo che inviati da Mosè ad esplorare la terra di Canaan, i suoi uomini «Raccontarono: "Noi siamo arrivati nel paese dove tu ci avevi mandato ed è davvero un paese dove scorre latte e miele; ecco i suoi frutti. Ma il popolo che abita il paese è potente, le città sono fortificate e immense e vi abbiamo anche visto i figli di Anak. [...] Caleb [...] disse: "Andiamo presto e conquistiamo il paese, perché certo possiamo riuscirci". Ma gli uomini che vi erano andati con lui dissero: "Noi non saremo capaci di andare contro questo popolo, perché è più forte di noi. [...] Il paese che abbiamo attraversato per esplorarlo è un paese che divora i suoi abitanti; tutta la gente che vi abbiamo notata è gente di alta statura; vi abbiamo visto i Nefiliti, figli di Anak, della razza dei giganti, di fronte ai quali ci sembrava di essere come locuste e così dovevamo sembrare a loro"».

Così descritti i *n'philîm* potrebbero essere con probabilità gli «eroi dell'antichità, uomini famosi», divenuti celebri per le loro gesta memorabili.

Ma come giustificare l'uso del termine *n'philîm*? In tale contesto non si accenna alla caduta, e non siamo in tema di trasgressioni né umane né angeliche. Il brano di Genesi, con il suo accenno ai *n'philîm* tanto incompatibile con il racconto nel quale è inserito, vede un tentativo di riscontro nella narrazione che coinvolge il popolo dei Nefiliti, composta dai revisori rabbinici guardando ai versetti del primo libro biblico. Si tratta di un evidente sforzo di accordare un luogo testuale molto problematico con una storia che riconducesse i *n'philîm* alla dimensione umana, anche se qualitativamente differente da quella a cui appartengono gli esploratori di Mosè. <sup>15</sup>

<sup>14</sup> O. LORETZ, *Creazione e mito ...*, cit., pp. 42-43.

<sup>15</sup> Sembra essere d'accordo Girolamo, che traduce così Gn 6, 1-7: *Cumque coepissent homines multiplicari super terram, et filias procreassent, videntes filii Dei filias hominum quod essent pulchrae,*



Tratteremo di seguito i contenuti di alcune delle opere risalenti ai primi secoli a.C. che possono far luce sulle influenze recepite – come sulle censure conseguentemente effettuate – dal redattore di *Bereshit*.

I testi di *Qumran* sono i documenti più antichi della letteratura apocalittica, tra di essi affrontano l'interpretazione del rapporto tra *n<sup>o</sup>philim* e *bnê hā'ēlōhîm* il *Documento di Damasco*<sup>16</sup> e l'*Apocrifo della Genesi*, entrambi intrisi di suggestioni greche.

Il primo definisce come “caduti” sia gli angeli del cielo «precipitati per aver seguito l'ostinazione del loro cuore», come anche i loro figli, «la cui altezza era come quella dei cedri». L'*Apocrifo della Genesi* si spinge oltre, sovrapponendo le sfumature semantiche di *angeli* e *giganti*, e riproponendo le due nozioni in un unico genere concettuale, quello dei *caduti*.

Nel *Libro dei Giubilei*,<sup>17</sup> redatto probabilmente alla fine del II secolo a.C., si racconta che Enoc, dopo essere stato sette giubilei in compagnia degli angeli «scrise tutto e testimoniò contro i “vigilanti” che avevano peccato insieme con le figlie dell'uomo». Dio punirà sia gli angeli trasgressori che i giganti e gli uomini.<sup>19</sup>

La prima parte del *Libro di Enoc* è rappresentata dal *Libro dei Vigilanti*,<sup>20</sup> che nel titolo fa riferimento alle anime celesti la cui caduta inaugura la diffusione del male nel mondo, contaminato dalla innaturale scelta di unirsi alle figlie di Adamo. Il *Libro dei Vigilanti* riceve, a proposito dei *n<sup>o</sup>philim*, l'influenza del cosiddetto *Libro dei Giganti*, di cui si ha traccia in alcuni testi qumranici che permettono di collocarlo già nel IV secolo a.C. In esso, incentrato più sulle figure dei giganti che su quelle degli angeli, è contenuto però un elemento irripetuto rispetto agli scritti apocalittici successivi che dal *Libro dei Giganti* traggono ispirazione: il pentimento degli angeli caduti. Nei *Vigilanti*, invece, la condanna a cui sono sottoposti i trasgressori non soltanto è irrevocabile, ma si estende al genere umano e alla natura tutta.

*acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant. Dixitque Deus: non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est: eruntque dies illius centum viginti annorum. Gigantes autem erant super terram in diebus illis: postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi. Videns autem Deus quod multa malitia hominum esset in terra, et cuncta cogitatio cordis intenta esset ad malum omni tempore, paenituit eum quod hominem fecisset in terra. Et tactus dolore cordis intrinsecus, delebo inquit hominem quem creavi, a facie terrae, ab homine usque ad animantia, a reptili usque ad volucres caeli: paenitet enim me fecisse eos.*

<sup>16</sup> «Il *Documento di Damasco* costituisce [...] l'atto di fondazione della comunità che più tardi fu chiamata essena. È il testo stesso che fornisce la data di nascita di questa, quando allude ad avvenimenti svoltisi 390 anni dopo la caduta di Gerusalemme nelle mani di Nabucodonosor, e dunque nel 197 a.C., che furono a loro volta seguiti da venti anni di incertezze dopo i quali apparve il “Maestro di Giustizia” (CD 1, 5-12). Il 177 a.C. è perciò l'anno in cui si costituì la comunità e il *terminus post quem* per la redazione del *Documento*» (G. GARBINI, *Mito e storia nella Bibbia*, Paideia, Brescia 2003, p. 57).

<sup>17</sup> «È opinione comune che il testo del *Libro dei Giubilei* risalga al II sec. a.C. Il Charles propone gli anni 109-105, in quanto interpreta il racconto della strage dei sicheimiti (XXX, 4-6) come allusione alla distruzione di Samaria operata da Giovanni Icaro. Il testo è certamente posteriore al libro dei Vigilanti [...], perché lo cita più volte». *Introduzione del curatore a Libro dei Giubilei, in Apocriphi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI, UTET, Torino 1981, vol. I, p. 188.

<sup>18</sup> *Libro dei Giubilei*, cit., pp. 238-239.

<sup>19</sup> Parlando ai figli, Abramo «disse loro la condanna dei giganti e quella di Sodoma e come essi furono condannati per la cattiveria e per la fornicazione, l'impurità e la corruzione tra loro» (*ibid.*, p. 306).

<sup>20</sup> La data di redazione oscilla tra la fine del III a.C. e l'inizio del II d.C.

Riportiamo l'*incipit* dell'opera, utile a far luce sui rapporti con il testo parallelo del Genesi:

Ed accadde, da che aumentarono i figli degli uomini, (che) in quei tempi nacquero, ad essi, ragazze belle di aspetto. E gli angeli, figli del cielo, le videro, se ne innamorarono, e dissero fra loro: "Venite, scegliamoci delle donne fra i figli degli uomini e generiamoci dei figli". E disse loro Semeyaza, che era il loro capo: "Io temo che può darsi che voi non vogliate che ciò sia fatto e che io solo pagherò il fio di questo grande peccato". E tutti gli risposero e gli dissero: "Giuriamo tutti noi, e ci impegniamo che non recederemo da questo proposito e che lo porremo in essere". [...] E si presero, per loro, le mogli ed ognuno se ne scelse una e cominciarono a recarsi da loro. E si unirono con loro ed insegnarono ad esse incantesimi e magie e mostrarono loro il taglio di piante e radici. Ed esse rimasero incinte e generarono giganti la cui statura, per ognuno, era di tremila cubiti.<sup>21</sup>

Rispetto al testo di *Bereshit* gli angeli mostrano un chiaro intento di procreazione («generiamoci dei figli»), posseggono un *capo* e ancor prima di compiere l'atto di trasgressione ne prefigurano già le infauste conseguenze.

Diversamente che in Genesi, in cui non è dichiarata esplicitamente la filiazione dei *n'philîm* dagli angeli, nei *Vigilanti* i giganti sono espressamente indicati come figli degli spiriti celesti.

Eco greche si intuiscono nelle punizioni comminate da Dio al capo degli angeli. Il Signore disse a Raffaele: «Lega Azazel mani e piedi e ponilo nella tenebra, spalanca il deserto che è in Dudael e ponilo colà. E ponigli sopra pietre tonde ed aguzze e copriilo di tenebra!».<sup>22</sup>

E poiché le donne impararono ad *abbellir le ciglia e tutte le tinture*, «vi fu molta scelleratezza e molto fornicare». Gli «uomini caddero nell'errore e tutti i loro modi di vivere si corruperono».<sup>23</sup> Da qui il diluvio.

Il nesso causale di colpevolezza di cui è privo il testo di Genesi, e che conduce dalla discesa dei *b'nê hā'ēlōhîm* alla punizione tramite inondazione a seguito dei travimenti dell'uomo, nel *Libro dei Vigilanti* viene individuato e sottolineato nella sua forza: le conoscenze acquisite traviano l'uomo, che impara la lussuria e gli incantesimi, «le donne generarono i giganti e la terra si riempì di sangue e pravità».<sup>24</sup> In Genesi la vita umana viene ridotta nel suo tempo («il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni») prima ancora che i *n'philîm* facciano la loro comparsa nel testo; il diluvio invece segue la loro nascita, secondo una sequenza che soltanto guardando ai *Vigilanti* come fonte e riferimento del primo libro del testo biblico trova la coerenza narrativa di cui è priva.

Riteniamo opportuno citare ancora un breve brano tratto dai *Vigilanti*, che potrebbe essere rilevante per comprendere le ascendenze redazionali di Gn 6.

Rivolgendosi agli angeli caduti, il Signore rimprovera:

<sup>21</sup> *Libro dei Vigilanti*, in P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., vol. I, pp. 472-473.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 477.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 474.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 476.

Voi, prima, eravate spirituali, viventi la vita eterna che non muore mai, e perciò io non avevo fatto (anche) per voi le donne: perché gli (esseri) spirituali, in verità, (hanno) la loro sede nel cielo. Ed ora i giganti che sono nati dal corpo e dalla carne sono chiamati, sulla terra, spiriti malvagi e la loro sede è in terra e dalla loro carne sono usciti spiriti malvagi, perché sono stati creati dall'alto, il loro principio ed il loro primo fondamento era dai Santi angeli vigilanti, e sono invece diventati, sulla terra, spirito cattivo e son chiamati 'spirito dei malvagi'. Gli spiriti celesti hanno in cielo la loro sede; quelli terreni, nati sulla terra, la hanno in terra. E gli spiriti dei giganti, dei Nafil oppressori sono corrotti, cadono, sono violenti, fracassano sulla terra.<sup>25</sup>

Prima nota: in poche righe la parola *terra* ritorna per ben sei volte. È *sulla terra* che gli spiriti dei giganti sono chiamati malvagi; è *in terra* che hanno la loro sede; è *sulla terra* che sono *diventati* spiriti cattivi; sono nati *sulla terra* e la terra distruggono.

Seconda nota: gli spiriti dei giganti *cadono*. Ma i giganti sono nati sulla terra e su di essa hanno la loro sede. La *caduta* dunque potrebbe essere metaforica, ma il contesto terminologico – dal linguaggio concreto e diretto – non autorizza tale lettura.

Gn 6, 1-7 utilizza *terra* con altrettanta pleonasticità, specificando – senza che ce ne sia alcun bisogno ai fini della comprensione del racconto – che è *sulla terra* che «gli uomini cominciarono a moltiplicarsi», che «c'erano *sulla terra* i giganti a quei tempi» e che Dio, vista la malvagità degli uomini *sulla terra*, si pentì di aver fatto l'uomo *sulla terra*, dalla cui faccia intende cancellarlo («Sterminerò dalla terra l'uomo che ho creato»).

Inoltre il crescendo consequenziale è simile: nascita, crescita della malvagità, distruzione. Ma in Genesi la terra su cui risiedono i n<sup>o</sup>philim non è contrapposta al fondamento dei n<sup>o</sup>philim stessi. Anzi, sulla loro origine si sorvola. Il dualismo delle *sedi* viene taciuto. I n<sup>o</sup>philim, che nei *Vigilanti* conservano il significato e la radice del nome (*Nafil*), non vengono definiti in Genesi come «creati dall'alto» e aventi «il loro principio ed il loro primo fondamento dai Santi angeli vigilanti»; né il redattore accenna al mantenimento, in terra, della loro radice spirituale, chiara invece nei *Vigilanti*.

I n<sup>o</sup>philim del testo apocalittico sono *sulla terra* spiriti cattivi: figli di caduti e dunque caduti anch'essi. Come i genitori hanno fondamento spirituale, ma una volta "incarnati" nel sangue umano pagheranno la loro natura ibrida con l'autodistruzione.

Possiamo immaginare che per l'"autore" del Genesi attribuire la componente "spirituale" ad altre entità, oltre che ai *b'nê hā'ēlōhîm*, avrebbe complicato di molto le già compromettenti implicazioni politeistiche presenti nel brano, ed esteso una negativa aurea di peccato e violenza a protagonisti anch'essi (seppure "in secondo grado") di origine non umana.

Tra i tardi testi apocalittici, la *Vita di Adamo ed Eva*<sup>26</sup> propone un nesso singolare tra caduta degli angeli e tentazione edenica:

A parlare è Satana:

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 488-489.

<sup>26</sup> Riguardo alla *Vita di Adamo ed Eva* le datazioni proposte oscillano fra il I sec. a. C. e il III sec. d. C.

Oh Adamo, all'origine di tutta l'inimicizia, dell'invidia e del dolore ci sei tu: è per causa tua, infatti, che sono stato privato della gloria e spogliato dello splendore che avevo in mezzo agli angeli, ed è (ancora) per causa tua che sono stato gettato sulla terra [...] Quando Dio inalò in te lo spirito della vita e il tuo volto e la tua figura furono fatti ad immagine di Dio, Michele ti portò a farti adorare alla presenza di Dio; [...] ma io ribattei: «No, io non ho motivo di adorare Adamo», ma, poiché Michele mi costringeva ad adorare, gli dissi: «Perché mi costringi? Non adorerò uno inferiore a me, perché vengo prima di ogni creatura e prima ch'egli fosse creato io ero già stato creato; è lui che deve adorare me, e non viceversa». Udendo queste cose gli altri angeli del mio seguito si rifiutarono di adorare. Michele insistette (ancora) con me: «Adora l'immagine di Dio; che se non adorerai, il Signore Dio si adirerà con te». Ed io risposi: «Se si adira con me, vuol dire che stabilirò la mia dimora al di sopra delle stelle del cielo, e che sarò simile all'Altissimo». E il Signore Dio si adirò con me e mi fece espellere dal cielo - privandomi della gloria - insieme con i miei angeli. E così per causa tua fummo cacciati dalla nostra dimora e gettati sulla terra. Fui subito addolorato di essere stato spogliato di tutta la mia gloria, mentre a te venivano riservate gioia e voluttà. Perciò presi ad invidiarti e non tolleravo che ti gloriasse tanto. Circuì tua moglie e tramite lei ti feci privare di tutte le tue gioie e di tutte le tue delizie, così come da principio ne ero stato privato io.<sup>27</sup>

Il brano si mostra come un'evidente sintesi di tradizioni eziologiche sulla condizione dell'uomo sulla terra e sulla presenza del male nel mondo; sintesi nella quale il tema della caduta rimanda dal mondo umano all'angelico - e viceversa - tramite il coinvolgimento della voluttà sensuale, nei confronti della quale si alimenta la gelosia di Satana. Il demonio invidia Adamo anche per la sua possibilità di unione con Eva, il che lo rende ribelle fino in fondo, in fin di storia disposto a perdere tutto e *cadere*.

Ritroviamo un simile incrocio di piani nell'*Apocalisse siriana di Baruc*.

Quand'ebbe trasgredito [Adamo], fu la morte che non viene nel suo tempo, ed ebbe nome il lutto e fu preparato il dolore e creata la sofferenza e reso perfetto il lavoro, e il vanto iniziò a sussistere e lo Sheol (da allora) esige di essere rinnovato nel sangue, [...] e la grandezza dell'umanità fu umiliata e la grazia si seccò. [...] Egli infatti fu un pericolo per la propria anima, (ma) fu un pericolo anche per gli angeli. Essi infatti al tempo in cui egli fu creato avevano ancora libertà, e alcuni discesero e si mescolarono con le donne e allora quelli che avevano fatto così furono tormentati in lacci; però il resto della moltitudine degli angeli, che non hanno numero, si contenne. E coloro che abitavano sulla terra perirono in un attimo, tramite le acque del diluvio.<sup>28</sup>

È la razza umana ad essere pericolosa per gli angeli, provocati dalla bellezza delle donne. A sua volta il peccato angelico è mortale agli uomini, distrutti dal diluvio successivo alla caduta.

Traendo le somme: la letteratura apocalittica, in particolare il *Libro dei Vigilanti* (anteriore alla redazione ultima del Genesi) ha le idee chiare rispetto ai giganti, essi sono figli degli angeli caduti e delle donne. Sono violenti, destinati alla distruzione e legati direttamente alla punizione diluviana. Ma i *nephilim* del Genesi

<sup>27</sup> *Vita di Adamo ed Eva*, in P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., vol. II, pp. 452-455.

<sup>28</sup> *Apocalisse siriana di Baruc*, in P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., vol. II, p. 212.

erano sulla terra ancor prima della caduta dei loro presunti padri, non vengono esplicitamente definiti come figli dei *b<sup>nê</sup> hā'ēlōhîm* e non mostrano caratterizzazioni né negative né positive. È nostro parere dunque che il redattore biblico abbia sì percepito l'eco dei testi ai quali abbiamo fatto riferimento, ma che abbia volutamente evitato di collegare il diluvio ad altre colpe che a quelle umane. Dio vide che la malvagità dell'uomo era grande: come esso diventi cattivo non ci è detto, lo apprendiamo dalla letteratura apocalittica. Angeli e giganti corrompono il genere umano, evidentemente ben predisposto al male. Ma Genesi non intende attribuire ad altri la responsabilità delle nefandezze degli adamiti. La colpa della caduta riecheggia nel nome dei *n<sup>o</sup>philîm*, ma di questi si trascura il ruolo e l'identità.

Se invece i *n<sup>o</sup>philîm* sono gli angeli caduti - così come direbbe l'etimologia - presenti *nella/sulla terra*, già puniti e scaraventati in catene nelle tenebre, allora il coinvolgimento dei *b<sup>nê</sup> hā'ēlōhîm* sarebbe una conferma della presenza dei miti politeisti nel testo del Genesi. I figli di Dio (non gli angeli) si uniscono alle donne: ne nascono eroi, uomini di fama. E *a quel tempo* sono già lì gli angeli ribelli, *caduti e sepolti nella terra*. Il peccato carnale si mischia e confonde con quello della ribellione, il tema della generazione proibita con quello della mostruosità. Gilgameš si imparenta con i Titani. Il tutto secondo gli intenti - poco riusciti - di un redattore che si preoccupa di salvare l'ortodossia della assoluta responsabilità umana e della giustizia divina, forse "tagliando" da un testo precedente tutti gli elementi che intrecciano divino e umano più del tollerabile, ovvero nel senso della condivisione delle responsabilità del "male".

#### 4.I *n<sup>o</sup>philîm* tra Titani, *r<sup>o</sup>phā'îm* e angeli ribelli

Proponiamo adesso alcuni percorsi di approfondimento sui *n<sup>o</sup>philîm* che potrebbero integrare quanto finora affermato sulle ragioni della loro presenza nel testo del Genesi e sui possibili rapporti di Gn 6, 1-7 con altri luoghi biblici.

La Settanta traduce in alcuni luoghi *r<sup>o</sup>phā'îm* con Titani. Ad esempio in 2 Sam. 5, 18, dove la *valle dei r<sup>o</sup>phā'îm* è resa con *valley of the Titans*. In Jos. 12,4; 13, 12 e 2 Re 21, 11 propone *the valley of the Titans* per *r<sup>o</sup>phā'îm*. La familiarità con gli Anakiti, condivisa nella Bibbia da *n<sup>o</sup>philîm* e *r<sup>o</sup>phā'îm*,<sup>29</sup> giustificherebbe l'identificazione tra le due categorie, e difatti ha indotto la critica a confronti in parallelo tra i *n<sup>o</sup>philîm* e i *rpum* guaritici.<sup>30</sup> «Questi esseri per loro natura non sono "ribelli" o per lo meno lo possono diventare solo per necessità operativa, ossia nel loro agire in favore degli uomini».<sup>31</sup> Il tema della ribellione di stile titanico dei giganti è però stato introdotto nel testo biblico a partire dalla Settanta, mediante la traduzione che impone un'assimilazione indiretta e forzata tra *n<sup>o</sup>philîm*, *r<sup>o</sup>phā'îm* e *gibbōrîm*.

<sup>29</sup> Cfr. Dt 2, 10 e sgg.

<sup>30</sup> Cfr. O. LORETZ, "Ugaritic and the Biblical Literature": *Das paradigma de Mythos von den rpum-Rephaim*, in G. J. BROOKE (ed.), *Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible, Manchester, September 1992*, Münster 1994, pp. 175-224.

<sup>31</sup> G. L. PRATO, *Integrità testuale e coerenza ermeneutica*, cit., p. 2009.

Riguardo alle influenze greche che condizionano tale identificazione, è sufficiente fare riferimento ad Esiodo, che così descrive la condizione dei Titani, precipitati da Zeus nel Tartaro e «avvinti da legami terribili»:

Un recinto di Bronzo gli corre attorno [al Tartaro]; in giro a esso la notte  
in tre file si versa circondandogli il collo, mentre al di sopra  
le radici nascono dalla terra e dal mare infecondo.  
Là gli dei Titani sotto una caligine oscura  
sono tenuti nascosti per volere di Zeus adunatore di nubi,  
in una cupa regione, all'estremità della terra smisurata.  
A loro non è data via di uscita, ma Poseidon vi pose le porte  
di bronzo e un muro corre intorno da entrambe le parti.<sup>32</sup>

Torniamo adesso ai *r'phā'im*.

È lecito supporre che la fusione concettuale compiuta dalla Settanta tra *r'phīlīm* e *r'phā'im* non fosse semplicemente il frutto di una sovrapposizione indiretta per mezzo dell'assimilazione di entrambe le categorie a Titani e giganti? Per rispondere positivamente ci serviamo della letteratura critica che ha localizzato nel "regno dei morti" a cui accenna la Bibbia un luogo antagonista al dominio di YHWH, e nei *r'phā'im* i nemici appartenenti a quell'elemento «caotico per eccellenza», «minaccia costante all'ordine del mondo»<sup>33</sup> che è la morte, «caos primordiale che è rimasto intatto al di là dei confini della creazione, il cui potere è stato limitato, ma non del tutto annientato».<sup>34</sup>

«I *r'phā'im* tremano sottoterra»: YHWH li ha «puniti e sterminati».<sup>35</sup>

Oltre ad essere relegati nella *terra*, mostrano un forte legame con le acque del sottosuolo, intese sia come insieme delle forze caotiche "liquide" dominate da YHWH, che come potenze terapeutiche e in grado di porre in comunicazione con il mondo dei defunti: «Nella Bibbia ebraica il legame tra regno dei morti e virtù curative è rispecchiato dal nome dei *refa'im*, personaggi legati al regno della morte e largamente attestati nella letteratura ugaritica e fenicia: il significato etimologico del termine è chiaramente riconducibile alla radice semitica nordoccidentale *rp'* "guarire", sebbene la tradizione ebraica abbia variamente attenuato l'importanza di tali entità divine, riallacciando il loro nome alla radice *rph* "essere debole».<sup>36</sup>

Dall'analisi semantica delle radici aramaica ed araba di *twp* sappiamo che il medesimo termine può voler dire «straripare, inondare», come anche «apparire in sogno a qualcuno», «ombra, visione notturna». Conclude Peri che le acque caotiche del sottosuolo che distruggono il mondo dei vivi possono riaffiorare così come gli spiriti dei defunti, con i quali condividono il "regno" e il doppio potere positivo(curativo)/devastatore.

<sup>32</sup> ESIODO, *Teogonia*, Introduzione di E. CINGANO, a cura di E. VASTA, Mondadori, Milano 2006, p. 51. I Giganti invece, nati da Gea ed Urano, sono eroi di smisurate dimensioni e fortissimi. Lottarono ferocemente con gli dèi ed Ercole, ma furono sconfitti. I Ciclopi di cui tratta Esiodo, relegati nel Tartaro da Urano, vengono liberati da Zeus, il quale riceve da essi le armi del fuoco e della folgore che lo aiuteranno a vincere i Titani.

<sup>33</sup> C. PERI, *Il regno del nemico. La morte nella religione di Canaan*, Paideia, Brescia 2003, p. 51.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>35</sup> Cfr. Is. 26, 14.

<sup>36</sup> C. PERI, *Il regno del nemico ...*, cit., p. 151.

Il legame tra diluvio (forza acquatica piegata al potere di YHWH) e *rphā'im* si ripropone in altra forma in quello che allo stesso diluvio collega i *nphilim* di Genesi, come anche i *bnê ha'êlōhîm* - intesi come angeli caduti - e i giganti nella letteratura apocalittica.

Rileggiamo il testo biblico per osservarne nuovamente un aspetto narrativo-cronologico al quale abbiamo già accennato. Dei *nphilim* si dice che «C'erano sulla terra a quei tempi – e anche dopo – quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi». Segue: «Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. Il Signore disse: "Sterminerò dalla terra l'uomo che ho creato: con l'uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti"».

È sull'inciso «e anche dopo» che è cruciale porre attenzione. Potrebbe riferirsi alla sopravvivenza dei *nphilim* al diluvio, che nel racconto segue immediatamente il versetto in cui essi sono inseriti. Se così fosse, i *giganti* non sarebbero più definibili come tali, e si configurerebbero quali entità meno "carnali" e più spirituali, forze individuali in grado di scampare ad uno sterminio operato attraverso le potenze acquatiche. Traiamo sostegno a quest'ipotesi dai risultati dell'accurata ricerca di G. L. Prato esposta in uno scritto del 1983.<sup>37</sup> Il contributo muove da un breve ma enigmatico passo di Eupolemo: «La città assira di Babilonia fu fondata nei tempi primordiali da coloro che sfuggirono al diluvio. Costoro erano giganti e costruirono la torre di cui si narra; quando essa cadde per l'intervento di Dio, i giganti si dispersero su tutta la terra». Trascuriamo esclusivamente per esigenza di sintesi l'analisi compiuta dall'Autore delle fonti riguardanti la fondazione di Babilonia – tra cui gli illuminanti *Oracoli Sibillini* - per affrontare le pagine che trattano da vicino il ruolo *ri/fondativo* dei giganti.

Scriva Prato: «Da un lato i fondatori di Babilonia sono giganti salvati dal diluvio, e questi poi costruiscono la torre e sono dispersi [...]. Dall'altro si dice espressamente che Belo, sfuggito al diluvio, ed essendo sempre uno dei giganti, fonda Babilonia e costruisce poi la torre. Infine l'equazione Noè-Belo viene completata con Crono (*P. E. IX, 17, 9*), e ciò implica una accentuazione della lotta e della ribellione, già presente nella tradizione greca con il fattore "giganti". Infatti in tal senso si opera qui un livellamento che si riscontra già nei LXX, per i quali sia i *nphilim* sia i *gibbōrîm* di Gen 6, 4 sono , e è anche il *gibbor* Nimrod di Gen 10, 8-10».<sup>38</sup>

La narrazione sincretica compiuta da Eupolemo ci offre indirettamente una testimonianza su di una tradizione "resistente" secondo la quale i giganti sopravvivrebbero al diluvio. Se ne sono capaci è perché forse appartengono di già al regno delle forze acquatiche nel senso già spiegato, o perché l'origine spirituale adombrata in Genesi e poi negata dalla Settanta li rende inattaccabili dalle potenze materiali.

<sup>37</sup> G. L. PRATO, *Babilonia fondata dai giganti: il significato cosmico di Gen 11,1-9 nella storiografia dello Pseudo-Eupolemo*, in *El misterio de la palabra. Homenaje de sus alumnos al profesor D. Luis Alonso Schökel al cumplir veinticinco años de magisterio en el Instituto Bíblico Pontificio*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983, 121-146.

<sup>38</sup> G. L. PRATO, *Babilonia fondata dai giganti...*, cit., pp. 142-143.

I *n̄philîm* di Genesi 6 potrebbero così vedere risolta la questione del loro inserimento in un ambito narrativo prediluviano rispetto al quale, ad una prima lettura, sembrerebbero non possedere alcuna attinenza. L'assimilazione dei *caduti che risiedono nella terra* al contesto distruttivo che coinvolge i *figli di Dio*, i *gibbōrîm* e il genere umano, attinge alle fonti della mitologia cananea (dai *r̄phā'îm* alla *corte di El*) come ai testi della letteratura apocalittica. Il tramite di congiunzione, guardando a ritroso da *Enoc* a *Bereshit*, passa per le fonti greche, che porgono al mondo ebraico figure mitiche di Titani e giganti non facilmente neutralizzabili, e le cui ombre permangono in Genesi nonostante gli sforzi compiuti da un redattore intenzionato a detrarre ai versetti biblici qualsivoglia sfumatura mitologizzante o politeistica, e deciso a non sottrarre al genere umano alcuna responsabilità in merito all'evento diluviano.

Proponiamo adesso un'ulteriore via interpretativa per leggere Gn 6, 1-7 guardando ancora ai *n̄philîm* secondo l'ottica della loro identità spirituale, ma da un punto d'osservazione "cronologico" posto al tempo che precede la commistione tra figli di Dio e donne. L'ipotesi è che i *n̄philîm* siano esseri appunto non umani, nemici di YHWH forti e potenti, *caduti* non per desiderio carnale ma per orgoglio e invidia.

Rimandiamo alla citazione della *Vita di Adamo e Eva* già riportata. In essa Satana rimprovera ad Adamo di essere stato *gettato sulla terra* per colpa sua, ovvero per essersi rifiutato di adorare la nuova creatura umana fatta da Dio *a sua immagine*.

Se in molte pagine della letteratura apocalittica è alla concupiscenza che si deve la caduta, nella *Vita di Adamo ed Eva* è il rifiuto di cedere il rango d'onore di fronte all'uomo che determina la collera di Dio e la punizione, che Satana descrive così: «il Signore Dio si adirò con me e mi fece espellere dal cielo - privandomi della gloria - insieme con i miei angeli. E così per causa tua [di Adamo] fummo cacciati dalla nostra dimora e gettati sulla terra».

Il tema della caduta degli angeli in epoca anteriore a qualsiasi coinvolgimento con l'umano dovuto all'unione con le donne, lo si riscontra – tra i luoghi biblici – nel brano drammatico di Ezechiele 28, 12-19.

Vi leggiamo:

Così dice il Signore Dio:  
 «Tu eri un modello di perfezione,  
 pieno di sapienza,  
 perfetto in bellezza; in Eden, giardino di Dio,  
 tu eri coperto d'ogni pietra preziosa  
 [...]»  
 Eri come un cherubino ad ali spiegate a difesa;  
 io ti posi sul monte santo di Dio  
 e camminavi in mezzo a pietre di fuoco.  
 Perfetto tu eri nella tua condotta,  
 da quando sei stato creato,  
 finché fu trovata in te l'iniquità.  
 Crescendo i tuoi commerci  
 ti sei riempito di violenza e di peccati;  
 io ti ho scacciato dal monte di Dio  
 e ti ho fatto perire, cherubino protettore,  
 in mezzo alle pietre di fuoco.  
 Il tuo cuore si era inorgoglito per la tua bellezza,  
 la tua saggezza si era corrotta



a causa del tuo splendore:  
 ti ho gettato a terra  
 e ti ho posto davanti ai re che ti vedano.  
 [...]
   
 Ti ho ridotto in cenere sulla terra  
 sotto gli occhi di quanti ti guardano.  
 Quanti fra i popoli ti hanno conosciuto  
 sono rimasti attoniti per te,  
 sei divenuto oggetto di terrore, finito per sempre”.

Esiste dunque una categoria di angeli che non cade inseguendo il piacere, ma che – prima che gli uomini crescessero di numero – si inorgoglisce e si ribella.

*Gettato a terra in mezzo a pietre di fuoco*, l'ex-cherubino, che nella *Vita di Adamo ed Eva* trascina con sé le schiere angeliche che gli appartengono,<sup>39</sup> paga il prezzo della bellezza non altrui ma propria. La violenza e la saggezza mal utilizzata - che nei *Vigilanti* hanno un ruolo altrettanto decisivo seppur secondo differenti modalità di manifestazione – sono in Ezechiele le colpe rimproverategli da Dio.

La ribellione, successivamente proiettata per assimilazione sui giganti/caduti, appartarrebbe così di diritto ai n<sup>o</sup>philîm, inclusi in Gn 6 secondo una logica pertinenza: gli angeli ribelli sono già *nella terra* quando i figli di Dio scelgono di *cadere* inseguendo le donne; intanto la terza categoria di trasgressori, l'umanità, non è capace d'altro che di male e deve essere sterminata.

I n<sup>o</sup>philîm vanno distinti dunque sia dai b<sup>nê</sup> hā' ēlōhîm che dagli uomini.

È da notare che in Genesi tutti e tre i frutti della generazione divina si rivelano una delusione per il Creatore. Gli angeli si rivoltano, i figli si allontanano per unirsi alle donne e l'umanità versa in stato di irrimediabile peccato. L'exasperazione che conduce al diluvio non si deve solo ai peccati umani; così come si legge nella letteratura apocalittica, nella quale il crescendo di disordine morale che coinvolge angeli ed uomini, passando per i giganti, conduce Dio alla decisione estrema.

I n<sup>o</sup>philîm - lo sottolineiamo - ci sono *anche dopo*, a diluvio finito. La lotta tra YHWH e i nemici che stanno nelle tenebre è sottintesa dal redattore del Genesi, posta come antecedente e contemporanea alla discesa dei *suoi figli*, e pensata come temporalmente estesa al dopo dell'evento diluviale. Il riferimento implicito alla lotta tra Dio e il regno della morte non necessita di approfondimenti; ai n<sup>o</sup>philîm basta accennare, senza che vi sia bisogno di ulteriori specificazioni. Chi legge sa già cosa è successo prima che gli uomini si moltiplicassero, quel che Genesi non racconta. Il lettore del tempo conosce bene gli avversari di YHWH, ben più potenti dei giganti, dei guerrieri o dei popoli tremendi con i quali il pensiero esegetico li ha erroneamente o volontariamente confusi.

La *terra* nella quale sono precipitati i n<sup>o</sup>philîm è dunque quel regno sotterraneo, che appartiene ai morti e ai demòni, da cui proviene il Satana di Giobbe 1, 7, il quale «afferma di giungere “dalla terra” e di aver fatto un giro su “quella sotto il sole”, distinguendo così la terra dei vivi da quella dei morti: una distinzione ancora

<sup>39</sup> Cfr. *Libro dei sogni*, in P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., vol. I, pp. 606-607.

---

conservata nel testo greco ma eliminata da quello masoretico, dove compare una “terra” sola». <sup>40</sup>

La sottolineatura temporale del v. 4 (*e anche dopo*) non è casuale, tradisce anzi la visione del redattore: che i nemici sopravvivano implica che YHWH non li ha sconfitti con il diluvio<sup>41</sup> e che dunque Gn 6, 1-7 allude ad uno *scontro permanente*. La *guerra* tra Dio e l'ex-cherubino (con tutte le sue schiere) continua anche a mondo rifondato e a pace fatta tra Dio e gli esseri umani.

<sup>40</sup> G. GARBINI, *Mito e Storia...*, cit., p. 178

<sup>41</sup> Che i demòni sopravvivono è noto anche a Rashi, che spiega il fatto aggirando il problema della presunta debolezza della forza divina: quando Dio comandò a Noè «Di tutto ciò che vive, di ogni carne, farai entrare nell'arca due di ogni specie, per conservarli in vita con te: siano maschi e femmina», con *tutto ciò che vive* si riferiva «perfino ai demòni». Cfr. RASHI, *Commento alla Genesi*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 51.