

Donne nella Bibbia: silenzio e profezia

Parte Prima

Rossella Passavanti*

DOI:10.30449/AS.v13n25.218

Ricevuto 2-03-2026 Approvato 30-04-2026 Pubblicato 30-06-2026



Sunto: *In questo articolo vengono esaminati i significati di Silenzio e Profezia nella Bibbia, al fine di far emergere la presenza di donne straordinarie che hanno rappresentato in maniera esemplare il valore di queste significative Parole nell'ambito del Testo Sacro.*

Parole Chiave: Bibbia, donne, silenzio, profezia.

Abstract: *This article examines the meanings of Silence and Prophecy in the Bible, in order to highlight the presence of extraordinary women who amplified the value of these-significant Words within the HolyText.*

Keywords: Bible, women, silence, prophecy

Citazione: Passavanti R., *Donne nella Bibbia: silenzio e profezia*, «ArteScienza», Anno XIII, giugno 2026, N. 25, pp. 27-58, DOI:10.30449/AS.v13n25.218.

* Laureata in Giurisprudenza, già Direttrice Amministrativa dell'Accademia di Belle Arti di Roma; passavantirossella@gmail.com.

1 - Introduzione

Una donna perfetta chi potrà trovarla? Ben superiore alle perle è il suo valore... Apre le sue mani al misero, stende la sua mano al povero... Fallace è la grazia e vana è la bellezza, ma la donna che teme Dio è da lodare. Proverbi 31:10-31

Questo scritto nasce dalla curiosità di approfondire, da profana qual sono, l'importanza della donna nel Vecchio Testamento. Nell'ambito delle mie letture ho notato che le figure femminili presenti nella *Bibbia*, di solito, parlano pochissimo ma il più delle volte è il loro agire che è determinante. Le ho chiamate "Donne del Silenzio". Traggono la loro forza non dal silenzio privo di parole o di suoni, ma dal silenzio ispirato e ispiratore che esisteva nella Divinità prima che questa decidesse di manifestarsi creando l'universo. È, secondo me, il silenzio primigenio che tutto sa, tutto comprende e sa trovare il momento opportuno per la sua manifestazione.

Le figure femminili di cui parlerò in seguito non sono personaggi di facile interpretazione perché affidano il loro Messaggio ai loro stessi comportamenti più che alle parole. Non si rinvengono, infatti, nel Sacro Libro, grandi discorsi o orazioni da attribuire loro quanto piuttosto laconiche affermazioni e più frequentemente eloquenti silenzi. In questa ottica l'attento esame della rivelazione di Dio all'Uomo ci consente di scoprire che non sempre le Sue comunicazioni passano attraverso la Parola; spesso infatti passano anche attraverso i Suoi silenzi. Scoprire i motivi e gli obiettivi di Dio nelle occasioni in cui Egli è rimasto silenzioso ci aiuterà ad utilizzare meglio le nostre parole e ad imparare a tacere quando la scelta migliore è proprio il silenzio.

Scopo di questa analisi, è, tra l'altro, riscoprire il valore di quello "stato di quiete per la cessazione di ogni suono o rumore", come viene definito oggi il silenzio anche prescindendo dal suo significato sublime. Il silenzio non è di moda, anche se tale termine, fortunatamente non è ancora scomparso dai vocabolari della lingua italiana. È poco usato il silenzio, forse perché abbiamo paura di ritrovarci soli, a riflettere sulla nostra esistenza e sul senso della nostra vita. Parlare ci consente di comunicare con altri, ma ci permette anche di nasconderci più facilmente nella folla e di confonderci in una logica

di branco. Ecco, forse, perché a volte sentiamo la profonda esigenza di cercare momenti e periodi di tranquillità e di silenzio che ci riconducono al primitivo e precedente istante della nostra Genesi, un ritorno a quell'Unico che è in grado di colmare il vuoto-silenzio che era prima della Creazione. Se l'epifania di Dio è avvenuta mediante la Parola, ciò che esiste prima è il Silenzio profondo, pura essenza della Divinità. Tutti i suoni e i rumori, ogni parola, musica, tono o strepito vibrano e poi svaniscono. Non c'è suono, rumore o parola che abbiano stabilità o durata. Si avvertono per un breve attimo e quindi scompaiono di nuovo nel silenzio. E infatti, prima del suono era il silenzio; durante il suono c'è sempre il silenzio seppur coperto per un breve lasso di tempo; e dopo il suono c'è di nuovo silenzio. Quindi il suono non è duraturo, il silenzio è eterno¹. Del valore intrinseco del silenzio non sentiamo parlare facilmente, eppure ne avvertiamo un profondo bisogno, come di qualcosa di indefinibile e necessario allo stesso tempo. La *Bibbia*, prima ancora di essere il libro della Parola è il libro del Silenzio. Notevoli sono le conseguenze di questa riscoperta del silenzio nella parola e della parola, per il nostro vivere e pensare da uomini e donne del nostro tempo chiamati a rendere ragione della speranza di ciascuno. Ricordare queste figure femminili presenti nella Torah può consentire l'esperienza della potenza e della profondità della Parola ispirata da Dio proprio per manifestare all'Uomo il valore del suo Silenzio.

2 - Il silenzio nella Bibbia

Con questa motivazione cercheremo di sviscerare che cosa sia veramente il Silenzio; lo faremo prendendo in esame, per quanto possibile, il testo della *Bibbia*, nella convinzione che, soprattutto per l'uomo d'oggi, nel Testo Sacro sia meglio espresso il valore e l'importanza del silenzio. Sin dall'inizio biblico della storia tra l'Uomo e Dio vi sono stati reciproci silenzi e parole e ciò continua per sempre in un incontro fisico e metafisico. Se questo

1 V. Winkler, *Meditazione camminata*, ed. Il punto di incontro 2015.

non avvenisse più, forse, sarebbe la fine per entrambi. La storia è il luogo dove Dio e l'Uomo s'intrecciano nel loro dolore imparando a interpretare il reciproco silenzio. Il silenzio divino, così evidente nelle donne, è stato provvidenziale: ha permesso la libera iniziativa dell'essere umano che è «dialetticamente legata al silenzio». Secondo Neher² proprio nel silenzio delle pagine della *Bibbia* si rinviene la fenomenologia del silenzio, il metodo di comunicazione più efficace. Grazie ad esso, infatti, è possibile la libertà umana intesa come responsabile compartecipazione all'azione creativa di Dio. Quella libertà è stata offerta agli uomini da Dio stesso quando, aprendo il suo divino silenzio, si è incarnato nel Creato. Nasce da qui l'insicurezza ontologica che questa libertà provoca nell'uomo: un "fattore radicale d'incertezza" che lo costringe a porre l'attenzione, più che alle idee di redenzione e salvezza, all'essere qui ed ora nella vita, ad operare nel mondo e a sperare di realizzare nella vita quanto Dio gli ha assegnato. "L'espoir n'est pas dans le rire et dans la plénitude. L'espoir est dans les larmes, dans le risque et dans leur silence"³.

Ciò sta a significare che la Speranza è presente nei quattro pilastri del silenzio: il dolore, la libertà, il rischio, il forse. Nel silenzio del dolore Dio si manifesta come colui che ha dato la libertà all'umana creatura: libertà che è anche rischio di fallire. L'uomo può tentare di realizzare tutto, ha la speranza di farlo ma è anche possibile che nulla si realizzi. Per questo si lamenta il profeta Eliazar: «...Tutto questo sconvolgimento per un Forse!». Tutto questo dolore nel mondo affinché l'uomo realizzi la sua libertà creativa inficiata dal forse, dall'incertezza del suo operato. Se Dio fosse una "voce che grida nel deserto" che senso avrebbe la sua esistenza? Il merito delle donne che incontreremo è quello di saper ascoltare Dio quando parla e quando è chiuso nel suo silenzio e Dio deve ascoltare il silenzio degli esseri umani che lo invocano: «Dio si è ritirato nel silenzio non per evitare l'uomo ma, al contrario, per incontrarlo».⁴

2 A. Neher, *L'esilio della parola*, trad. di Giuseppe Cestari, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 246.

3 "La speranza non è nel riso e nella pienezza. La speranza è nelle lacrime, nel rischio e nel loro silenzio" A. Neher op. cit.

4 A. Neher, *L'esilio della parola*.

Nell'esaminare i termini ebraici e greci presenti nella Scrittura vengono adoperate tutta una serie di sfumature etimologiche che ci appare utile riportare.

Il verbo ebraico "charàsh", presente circa 150 volte nella *Bibbia*, significa in senso lato "essere sordo e/o muto", ma nell'Antico Testamento esso viene spesso adoperato nel senso più specifico di "silenzio attivo, deliberato e intenzionale di chi è capace di proferire parola ma sceglie di non farlo".

L'altro verbo "chashàh" è senz'altro meno presente nell'Antico Testamento, con le sue sole 16 presenze, ed ha piuttosto l'accezione generale di "astenersi dal parlare", nel senso passivo generico di stare zitti. Non viene usato, quindi, come alternativa volontaria e deliberata all'uso della parola. Inoltre, alcune forme verbali e sostantivi nell'Antico Testamento vengono adoperate soprattutto come "quieta attesa di una risposta favorevole" ovvero come "silenzio in situazioni di difficoltà o sofferenza".

Tra i verbi di matrice greca riscontrati per rendere il concetto di "silenzio" viene espresso con "siopào", che significa genericamente "stare zitto" ma anche "cessare di parlare"; "sigào", rende come "assenza di qualsiasi rumore" ma più spesso di "non dire nulla" ovvero di "fermarsi nel parlare, trattenere la propria lingua"; "hesuchàzo" significa "avere una disposizione d'animo quieta" o anche "zittire gli argomenti degli avversari". Quest'ultima accezione è resa pure da altri verbi greci, fra cui "epistomìzo", "phràsso" e "phimòo". Dall'elencazione che precede, possiamo notare come i verbi usati nelle due lingue originali del testo biblico non rendono solo o tanto l'idea di un silenzio passivo e quasi obbligato dalle situazioni esterne. Essi significano spesso, e in modo talvolta originale rispetto al loro uso extrabiblico, il comportamento voluto e predeterminato di un soggetto con una particolare forza d'animo, che sceglie per precise ragioni di non parlare o di cessare dal proferire parola.

È difficile approfondire le motivazioni e gli obiettivi di questi silenzi intenzionali, del silenzio biblico e soprattutto pre-biblico, nelle sue sfumature positive e/o riferite a situazioni negative.

Ad esempio, nella *Bibbia* troviamo il re Davide che, almeno in una circostanza, ha scelto il silenzio «senza averne alcun bene, anzi

il mio dolore si è inasprito» (Salmo 39:2). Altrove il silenzio viene collegato alla sconfitta definitiva degli avversari o degli empi (Salmo 8:2; 31:17).

La vigliaccheria è talvolta ricondotta alla scelta di stare zitti (Ester 4:14); così pure in rapporto alle più umilianti punizioni, inflitte ai nemici d'Israele (Isaia 47:5) ma anche agli Anziani del popolo di Dio (Lamentazioni 2:10).

Naturalmente vi è uno stretto rapporto fra la parola e il silenzio, l'uno come opposto dell'altra. Quando c'è la parola non può esserci il silenzio, e quando domina il silenzio non vi è posto per la parola.

A tal proposito, vale la pena ricordare che la *Bibbia* afferma con perentorietà che nel principio Dio creò ogni cosa visibile per mezzo delle 22 lettere dell'alfabeto e della parola, a dimostrazione della grande importanza di quest'ultima (Genesi 1:3,6,9,11,14,20,24,26) ma anche del fatto che una realtà-silenzio non visibile all'occhio umano preesisteva. Il Signore nei secoli ha scelto soprattutto il mezzo verbale per comunicare con gli uomini, e la Parola di Dio rivelata e trascritta nella *Bibbia* ha sempre avuto un valore eccezionale per tutti i credenti di ogni tempo (Salmo 119; Giovanni 17:8,17; Filippesi 2:15).

Pertanto, è necessario premettere che se non tratteremo del valore biblico della parola, non potremo neppure esaminare tutte le referenze bibliche sul silenzio. È importante però, considerare anche la relazione del silenzio con la preghiera. Spesso, nella nostra preghiera, ci troviamo di fronte al silenzio di Dio per cui proviamo quasi un senso di abbandono perché ci sembra che Dio non ascolti e non risponda. Si tratta però di silenzio, non di «assenza» di Dio. In realtà, «il Signore è presente e ascolta, anche nel buio del dolore, del rifiuto e della solitudine». Qualunque sia la nostra esperienza, sappiamo con certezza che «Dio ci conosce nell'intimo, più di noi stessi, e ci ama: e sapere questo deve essere sufficiente».

Nella *Bibbia* il personaggio che fa per eccellenza l'esperienza del silenzio di Dio è Giobbe. Quest'uomo in poco tempo perde tutto: familiari, beni, amici, salute; sembra proprio che l'atteggiamento di Dio verso di lui sia quello dell'abbandono, del silenzio totale. Eppure, Giobbe, nel suo rapporto con Dio, parla con Dio, grida a Dio; nella sua preghiera, nonostante tutto, conserva intatta la sua fede e, alla

fine, scopre il valore della sua esperienza e del silenzio di Dio. E così alla fine, rivolgendosi al Creatore, può concludere: «Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto» (Gb 42,5). L'esperienza di Giobbe, per quanto estrema, può valere anche per noi: «noi tutti quasi conosciamo Dio solo per sentito dire e quanto più siamo aperti al suo silenzio e al nostro silenzio, tanto più cominciamo a conoscerlo realmente. Questa estrema fiducia che si apre all'incontro profondo con Dio deve essere maturata nel silenzio». Nel trattare il valore positivo del silenzio biblico è necessario distinguere il silenzio di Dio, come caratteristica della Sua essenza e come risposta a determinate situazioni, e i silenzi dell'uomo, in rapporto ai comandamenti dell'Eterno e come esempi biblici del passato. Nel libro dell'Ecclesiaste al capitolo terzo, versetti primo e settimo, sta scritto: «Per tutto vi è il suo tempo; vi è il suo momento per ogni cosa sotto il cielo: ...un tempo per tacere e un tempo per parlare».

Salomone conosceva bene le vie della saggezza, in quanto Dio stesso aveva decretato che nessun uomo sarebbe mai stato savio e intelligente come lui (1 Re 3:12; 10:23). E, nella sua saggezza, Salomone elencò in questo capitolo dell'Ecclesiaste tutta una serie di dati di fatto, citati per contrasto anche perché aveva compreso che in questa vita terrena è spesso necessario riflettere su elementi della vita opposti fra loro. Riconosce alla fine che tutto dipende da Dio, anche se l'uomo resta comunque responsabile delle sue azioni: il tacere ha un suo valore intrinseco al pari del parlare, ed anzi possiamo osservare che sintatticamente lo precede nel brano in questione. Tutto sta nel saper scegliere il momento giusto per il silenzio invece della parola, sviluppare un sano discernimento per saper scegliere il momento giusto per stare zitti, prendendo la Parola ispirata da Dio come punto di riferimento e come fonte di utili insegnamenti in materia.

Sempre in Giobbe, 33:32-33, il giovane Elihu lo rimprovera con queste parole: «Se hai qualcosa da dire, rispondimi, parla, perché io vorrei poterti dar ragione. Se no, dammi tu ascolto, taci, e io t'insegnerò la saggezza». Vi è in esso un insegnamento anche per noi oggi: non sempre il parlare è indice di saggezza, ed anzi è preferibile tacere se non si ha nulla di davvero valido da dire. È preferibile ascoltare ed imparare invece di forzare il discorso solo per affermare se stessi.

Imparare è possibile solo se si ascolta, ma ascoltare risulta davvero impossibile se prima non si fa vero silenzio interiore. Ancora in *Giobbe*, 13:5, il Profeta stigmatizza i suoi interlocutori, che gli stanno facendo perdere la pazienza, ed esclama: «Oh, se faceste silenzio! Esso vi sarebbe contato come saggezza!». I tre “amici” di *Giobbe* riuscirono a serbare il silenzio per sette giorni e sette notti dinanzi al suo dolore (*Giobbe* 2:13), ma certo avrebbero fatto meglio a continuare a tacere, evitando così dolori ancora maggiori a loro stessi ed agli altri. Il valore del silenzio è riscontrabile anche in questo: esso è la saggezza di evitare facili parole di circostanza che risultano vuote e, talvolta, invece di lenire le ferite producono ulteriori sofferenze. Si tratta di parole di circostanza o di falsa saggezza che poi rischiano di provocare l’ira di Dio, come succede proprio agli “amici” di *Giobbe* (*Giobbe* 42:7-8).

Secondo il *Sefer Yetzira*,⁵ ancora oggi è possibile scorgere, in ciascun uomo ma in diversa forma e misura, qualcosa del carattere di YHWH, qualcosa del suo silenzio, anche se questo “qualcosa” è troppo spesso un labile bagliore di una più grande luce ante-Genesi.

5 Secondo il *Sefer Yetzira* Dio ha creato il “Suo mondo con tre forme di espressione: con il numero, con la lettera e con la parola”. In ebraico numero, lettera e parola, rispettivamente *sippur*, *sefer* e *sefar*, sono tre termini che derivano dalla stessa radice. La parola *sefar*, in ebraico, indica la trasmutazione alchemica dei metalli e la permutazione delle lettere dell’alfabeto. L’esegeta ebreo, pertanto, alla stessa stregua dell’alchimista comprende e trasforma l’ordine delle lettere per scoprire, il significato profondo del testo, quello che sta dietro un significato manifesto. Visto che questa sensibilità per la lingua è imprescindibile patrimonio dell’interpretazione cabbalistica dei testi, è per questo motivo che sono meritevoli di riflessione anche le lettere che compongono il nome di Ruth: *resh*, *vav*, *tav*. Il *Sefer Yetzirah*, così, sollecita la nostra mente creando relazioni fra la lingua e gli elementi dell’esperienza umana: il corpo, il tempo, i pianeti. È in questo testo che per la prima volta compaiono le *Sefirot* quali primo livello dell’emanazione creativa della divinità che si manifesta in dieci attributi fondamentali della vita divina. Le dieci *Sefirot* più le ventidue lettere dell’alfabeto costituiscono i trentadue canali di conoscenza e vengono riuniti e rappresentati nell’Albero della vita. Nella rappresentazione grafica dell’Albero della vita le linee orizzontali sono tre come le tre lettere madri (*alef*, *mem* e *shin*), le linee verticali sono sette come le lettere doppie, fra le quali troviamo *resh* e *taf*, e, infine, le linee oblique sono 12 come le lettere semplici, tra le quali è presente la *vav*. Il capitolo II,2 e 3, del *Sefer Yetzirah* recita: “ventidue lettere fondamentali: Egli le ha scolpite, le ha forgiate, le ha pesate, le ha alternate, le ha purificate e con esse ha formato l’anima dell’intera creazione e l’anima di tutto ciò che è destinato ad essere creato” “Ventidue lettere fondamentali: tre madri, sette doppie e dodici semplici. Scolpite nella voce, forgiate nell’aria, e fissate nella bocca in cinque luoghi: gola, labbra, palato, denti, lingua”.

Esso sta a dimostrare che gli uomini portano ancora impresso un po' della creazione originaria.

Tre esempi di quelle che ho definito "Donne del silenzio" sono Ruth, Lea e Miriam, le quali sono la dimostrazione che è possibile incarnare un piccolo frammento della creazione prima della "rottura dei vasi",⁶ e che esamineremo in dettaglio.

Un figlio di Dio che davvero desidera ritenersi tale, cercherà di imitarlo in tutti gli aspetti del Suo carattere, specialmente in quelli che risultano più lontani dalle proprie inclinazioni naturali. Fra tali aspetti del carattere di Dio quello del silenzio è di primaria importanza. Esaminando il silenzio come caratteristica della personalità di Dio, potremo imparare da Lui a scegliere il momento giusto per parlare e quello migliore per stare zitti. Come parte integrante della personalità di Dio, il silenzio può essere considerato anche uno stile dell'Eterno che rispecchia la sua essenza. Esso può infatti essere elevato a una di quelle peculiarità distintive della divinità, che si sono manifestate più volte nei Suoi interventi nella storia dell'umanità, almeno in quelli attestati dalla *Bibbia*. Ci riferiamo, in particolare, a quanto la Scrittura contiene nei Salmi. Anche il silenzio può integrare gli estremi di un intervento attivo e di una risposta, specie quando esso viene ripetuto più volte dallo stesso soggetto e lo si può considerare un vero e proprio stile di vita di quest'ultimo.

Nel libro dei Salmi vengono espresse grida di dolore di uomini timorati di YHWH che invocano il Nome del loro Dio; un Dio che non risponde loro, almeno nei tempi e nei modi che essi sperano e attendono. Nel celeberrimo Salmo 22, il re Davide ha l'impressione di essere stato abbandonato da YHWH e grida: «Perché te ne stai lontano, senza dare ascolto alle parole del mio gemito? Dio mio, io grido di giorno, e Tu non rispondi; di notte ancora e non ho posa alcuna» (v 1-2). Nella difficile prova che stava vivendo, beffeggiato

6 Rottura dei vasi: Isaac Luria, grande maestro cabalista della comunità di Safed nel XVI secolo propose la dottrina dello TzimTzum, ovvero della contrazione o autoriduzione primordiale della Divinità per fare spazio alla creazione finita. Questa ritrazione verso un punto centrale genera un cerchio che diventa la prima figura geometrica alla base del cosmo e simbolo di uguaglianza fra gli elementi. Ma i contenitori che dovevano contenere la luce divina che si manifestava non riuscirono a contenere la potenza della luce originaria e ciò causò la rottura di tali vasi.

e perseguitato da uomini più forti di lui (vv. 6-18), Davide alza lo sguardo e chiede soccorso al Signore. Quest'ultimo, però, non risponde, almeno nei tempi desiderati da Davide. L'aiuto è necessario ed urgente, e il re ha fiducia nella liberazione divina (vv. 19-21), ma per il momento essa non giunge e YHWH rimane zitto. Anche nel successivo Salmo 28 il re Davide grida alla sua Rocca e lo supplica così: «Non essere sordo alla mia voce..., ascolta la voce delle mie supplicazioni quando grido a Te» (vv. 1-2). Il salmista ha qui un problema con uomini malvagi e maliziosi (vv. 3-5), ma ancora una volta non pensa a vendicarsi con le sue stesse mani (e avrebbe potuto farlo) ma preferisce dipendere dall'intervento del Signore ed eleva una supplica al suo Dio, fiducioso nella Sua risposta (vv. 6-7). Questa, però, ancora non c'è e Davide deve vivere per fede in attesa della liberazione divina. Anche questa volta, quindi, Dio tace dinanzi al grido d'aiuto di un suo diletto figlio. Nel Salmo 35, poi, il re d'Israele è ancora in travaglio: uomini empi progettano la sua rovina e cercano di togliergli la vita (vv. 3-21). Ma l'Eterno ha certamente visto tutte queste macchinazioni, e Davide si rivolge a Lui con tutto il cuore: «Non tacere! Non allontanarti da me! Risvegliati, destati, per farmi giustizia!» (vv. 22-23). il re chiama a testimone l'Unico Giusto ed invoca il Suo intervento verbale e fattivo... ma esso non arriva. Ancora una volta, Davide deve vivere per fede ed in tale dimensione già vede la liberazione di Dio (vv. 26-28), ma per il momento la realtà visibile è quella del silenzio divino. Nel Salmo 109, infine, è ancora il re Davide a invocare il nome dell'Eterno:

O Dio della mia lode, non tacere, perché la bocca dell'empio e la bocca di frode si sono aperte contro di me (vv. 1-2).

Di fronte ad un vero e proprio assedio fatto di parole d'odio (v. 3), il re sceglie di pregare (v. 4) e di chiedere, ancora una volta, l'intervento divino. Alle parole degli empi, Davide preferisce non opporre le sue ma piuttosto quelle del Signore degli eserciti, consapevole che esse hanno potenza in sé stesse e sono inscindibili dall'opera di più generale liberazione divina (vv. 21, 26-29). Ma, di nuovo, nel bel mezzo della tribolazione, Davide deve fare i conti con la realtà del silenzio divino: YHWH tace e non interverrà attivamente se non nei

modi e nei tempi che la Sua volontà avrà scelto.

Il silenzio fa parte integrante della personalità di Dio, è uno dei Suoi espressioni caratteristiche, che si manifestano chiaramente nella storia dei Suoi rapporti con l'umanità.

Un aspetto particolare del carattere silenzioso di Dio è quello che attiene alla Sua relazione con il peccato. Quest'ultimo dalla *Bibbia* viene definito semplicemente come «la violazione della Legge e comeseperazione da Dio» (Isaia 59:2). Eppure, nonostante la gravità del peccato, in certe situazioni della storia umana, Dio sembra tacere e quasi non interessarsi alla presenza ed alle conseguenze del peccato, visibili spesso nelle tribolate vicende della vita quotidiana. Lo stesso profeta Abacuc protesta vivacemente contro Dio e a questo proposito, ha l'ardire di dirgli:

Tu che hai gli occhi troppo puri per sopportare la vista del male, e che non puoi tollerare lo spettacolo dell'iniquità, perché guardi i perfidi e taci quando il malvagio divora l'uomo che è più giusto di lui? (Abacuc 1:13).

Il profeta conosceva la santità e la giustizia di Dio ed anche per questo grida di fronte al Suo silenzio, che gli sembra indifferenza di fronte al trionfare dell'empietà dei peccatori.

Ma la visuale di YHWH è completamente diversa.

È vero, l'Eterno aveva taciuto dinanzi alle iniquità più palesi, ma questo non legittimava nessuno a pensare che Egli avesse dimenticato il peccato ed il peccatore, come spesso facciamo noi uomini. Il suo temporaneo silenzio non era indifferenza o, peggio ancora, approvazione: Dio guardava dalla Sua dimora e annotava ogni cosa sul Suo libro, fino al momento in cui sarebbe esplosa la Sua ira contro l'iniquità e contro chi l'aveva commessa. Il silenzio del Signore, allora, è una realtà visibile e tangibile nella storia dell'umanità, che dev'essere intesa per quello che è: una caratteristica peculiare dell'unico vero Dio, i cui pensieri e le cui vie sono molto diversi e molto più alti dei nostri pensieri e delle nostre vie (Isaia 55:8-9).

Alla luce di quanto fin qui detto, sulla pratica del silenzio si pos-

sono proporre varie distinzioni. Con Gustav Mensching⁷ possiamo distinguere silenzio interiore e esteriore, oppure silenzio sapienziale (o morale) come disciplina ed ascesi e silenzio mistico come assimilazione con la divinità. Ma soprattutto il silenzio è assenza o privazione della parola e mezzo di comunicazione con un mondo altro, rispetto a quello della parola. Pensando a un saggio di L. Heilmann,⁸ dedicato appunto alla distinzione tra “tacere” e “silere” in latino, viene definita la differenza che caratterizza *sileo* e *taceo* l’uno di fronte all’altro sia da vedere nell’opposizione (valore positivo-valore negativo) tra la coscienza del silenzio come realtà in atto o che si crea (*sileo*=positivo) e la constatazione del silenzio cioè assenza di qualcosa che da esso è negata (*taceo*=negativo). Tacere è zittire o zittirsi, arrestarsi muti dinanzi alla realtà divina, mentre “silere” è entrare nella divinità divenendo partecipi della sua ineffabile realtà. A questa distinzione un’altra può essere accostata, che oppone due tipi di silenzio, quello che prepara l’avvenimento della rivelazione o della profezia, e quello mistico-filosofico, come in Plotino,⁹ in cui il silenzio avvicina e assimila a Dio. Da ciò deriva un paradigma in cui troveremo sia “tacere” che “silere”, l’uno e l’altro sia di carattere profetico sia di carattere filosofico-religioso. E cioè il silenzio di fronte alla Realtà ultima, sia esso all’interno o sia al di fuori della rivelazione, contiene un aspetto negativo, il tacere, e uno positivo, l’aver parte a questa indicibile Realtà. Abbiamo visto come nella *Bibbia* si conosce l’aspetto sapienziale (Qo. 3, 7, «un tempo per tacere e un tempo per parlare»), ascetico e disciplinare (il saggio tace! Prov. 17, 28: «Anche lo stolto, se tace, passa per saggio»). Ma evidentemente l’elemento più specifico nella rivelazione biblica è il silenzio come tacere di fronte a Dio di ogni potenza umana.

Il “tacere” dell’avvicinarsi alla realtà divina è soprattutto il silenzio dell’ascolto, è una invocazione affinché Dio parli. Perché Dio parla, parla alla comunità nella rivelazione profetica, e parla al

7 G. Mensching, *Das heilige Schweigen*, Töpelmann, Giessen 1926.

8 L. Heilmann *Silere-tacere*. Nota lessicale, in “Quaderni dell’Istituto di Glottologia” Bologna I (1955), pp. 3-14, citazione a p. 14.

9 È uno dei più importanti filosofi dell’antichità, erede di Platone ed esponente del neoplatonismo antico.

credente nella sua solitudine: «Parla Signore, il tuo servo ti ascolta» (1 Sam. 3, 10).

Il tema del silenzio mistico, preparato dal tacere come esercizio ascetico, assumerà grande importanza nella tradizione spirituale cristiana. Una sorta di sintesi tra “silere e tacere” si trova per esempio nella Confessioni, con l’estasi a due di Agostino e Monica, Conf. IX.¹⁰ Qui “silere” e “tacere” sono in stretta continuità: “si... ipsa sibi anima sileat... si iam taceant...et loquatur ipse”, dove sembra suggerirsi un vero itinerario mistico.

Fin da epoche remote è stato esaltato il valore del silenzio finalizzandolo non ad un bieco isolamento ma ad una elaborazione e rielaborazione di contenuti mentali, emotivi, immaginativi, intuitivi. Per l’ebraismo è lo “zemiut”, la riservatezza, la modestia, sia per l’uomo che per la donna. Queste doti hanno come indispensabile corollario il silenzio utile a creare l’equilibrio, il giusto spazio per curare l’aspetto spirituale senza, tuttavia, trascurare le esigenze della carne.

Un ulteriore, importante aspetto ai fini del presente lavoro è quello di comprendere il ruolo della donna all’interno dell’ebraismo, è l’importanza che si dà all’ “hesed”,¹¹ parola di difficile traduzione, ma che indica la volontà di far sì che gli altri stiano bene, la dedizione che porta a preoccuparsi per gli altri, per il piacere che si prova nel fatto che gli altri stiano bene. “Hesed” è il valore più alto a cui dovrebbero essere improntati i rapporti con gli altri, e quindi, inizialmente, con i membri della propria famiglia. All’ “hesed” si perviene attraverso il silenzio interiore, il quale comporta l’ascolto di sé e degli altri creando, così, quello stato di empatia che consente di comprendere, di dedicarci e prenderci cura di chi è intorno a noi. Ritroveremo, in funzione dei compiti che Dio ha assegnato e che saranno oggetto della sua valutazione, nelle esperienze vissute dalle nostre eroine la giusta applicazione dello “hesed”.

Ho sempre pensato che la lingua ebraica, oltre che lingua sacra, possa ritenersi un po’ la lingua del silenzio anche perché costituita

10 Sof. 1, 7. “Silenzio alla presenza del Signore Dio, perché il giorno del Signore è vicino”. Ab. 2, 20: “Il Signore risiede nel suo santo tempio. Taccia davanti a lui tutta la terra”, Zac. 2,27: “Taccia ogni carne dinanzi a Dio”.

11 Compare 245 volte nell’Antico Testamento.

solo da consonanti. Infatti, è grazie ad un sistema di punteggiature che la lingua trova una vocalizzazione. Inoltre, sempre nella lingua ebraica esistono ben cinque parole che stanno ad indicare i diversi significati del silenzio. Tali significati li ritroveremo nell'analisi delle figure bibliche femminili che esamineremo di qui a poco.

Nella storia di tutte le religioni si configurano ben due forme di tradizioni che si intrecciano fra di loro: una tradizione orale e una scritta tese entrambe a perpetuare nelle generazioni future tutto quanto è stato vissuto in quella fede e per quella fede. Le comunità ebraiche, così come quelle cristiane, dopo lunghi percorsi di maturazione ed elaborazione hanno individuato il canone biblico in quei testi sacri e ispirati da Dio che ritroviamo nelle rispettive raccolte che portano il nome di *Bibbia* (ta biblia: i libri). Pertanto, tutti i libri che compongono la *Bibbia* non sono stati raccolti a caso. La *Bibbia*¹² ebraica, detta Tanakh, secondo il canone palestinese¹³ si compone di 29 scritti. Tanàkh (TNKh) è l'acronimo con cui si designano i testi sacri dell'ebraismo.

12 L'etimologia del termine *Bibbia* è greca e non è molto usato nell'ebraismo, infatti, l'uso dei termini *Bibbia* ebraica è improprio.

13 Dicesi "Canone biblico" "Ogni Scrittura è ispirata da Dio e utile ad insegnare, a riprendere, a correggere, a educare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato ad ogni opera buona" (2 Timoteo 3:16-17). È opinione diffusa che già intorno al II sec. a.C., esistessero due canoni dell'Antico Testamento, uno detto «palestinese» comprendente i 29 libri ritenuti canonici dai Giudei, l'altro definito «alessandrino» o «cattolico», includente altri 12 libri. Gli studiosi ebrei, nel tentativo di stabilire il principio secondo il quale alcuni testi e non altri erano entrati a far parte del canone delle scritture ispirate, hanno trovato criteri di natura molto differente e che si integrano fra loro:

1) Contenuto storicamente accettabile e teologicamente in linea con la Legge mosaica. Gli insegnamenti dei libri che apparivano chiaramente in contrasto con il contenuto della Legge mosaica hanno decretato la loro non accettabilità come testi "canonici".

2) Lingua di stesura ebraica o aramaica. La "Sapienza" fu originariamente scritta in greco, così "I Maccabei" e le aggiunte a "Daniele" ("Preghiera di Azaria e dei tre giovani nella fornace", "Susanna" e "Bel e il drago"), e al libro di Ester. Pertanto, tali testi non rispondevano al criterio della lingua per potere aspirare alla canonicità.

3) Epoca di composizione non posteriore al periodo di Artaserse (464-424 a.C. Vedi Giuseppe Flavio contro Apione, I, 38-42). La "Sapienza" di Salomone fu scritta intorno al I sec. a.C., l'"Ecclesiastico" intorno al 280 a.C., la "Preghiera di Manasse" risale al I sec. a.C., e "Maccabei" risalgono al I sec. a.C. Poiché tali testi apparivano essere stati scritti dopo la fine del "periodo profetico" considerato concluso con il regno di Artaserse, essi non furono accolti nel canone.

Le tre lettere TNK sono infatti le iniziali dell'espressione Torah, Nevi'im, Ketuvim (Torah Legge, Profeti, Agiografi), le quali rappresentano le tre parti della Scrittura.

Tutti i libri sono stati scritti in ebraico con alcune piccole parti in aramaico come Bereishit (Genesi) XXI,47, Yirmiyahu (Geremia) X,11, e parti di Daniyyel (Daniele) e di Ezra. È comunque da ricordare in proposito che il canone ebraico accetta solo il testo cosiddetto masoretico.¹⁴

Altro termine ebraico per indicare tale letteratura religiosa è Miqra' ("lettura") termine di origine medievale e oggi diffuso soprattutto in Medioriente.

I tre libri in cui è diviso il canone biblico, sono ripartiti a loro volta in altri libri per un totale di ventiquattro. Al tempo del Tempio di Gerusalemme spettava al Sinedrio valutare, secondo predeterminati criteri, se un testo dovesse far parte del Tanàkh. Nella tradizione ebraica, quindi, troviamo la "Torah Scritta" (Torah shebikhtav) e la "Torah Orale" (Torah she be'alpe; più tardi, Talmud), che fu trasmessa oralmente da Dio a Mosè sul monte Sinai e più tardi messa per iscritto con le discussioni rabbiniche che avevano luogo al tempo del Tempio di Gerusalemme, insieme a tutte le codificazioni ad esso posteriori.

Il Tanàkh, quindi, è composto da 29 libri. Un'ultima notazione è necessaria prima di entrare nel merito dei personaggi femminili che sono stati presi in considerazione. Come abbiamo già detto le lettere dell'alfabeto ebraico sono a fondamento della creazione. Sono i simboli più profondi della creazione e per secoli sono state studiate e meditate dai cabalisti. Proprio dalla lettura del Sefer Yetzira possiamo attribuire un significato particolare a ciascuna lettera e alla combinazione fra di loro. Anche questa analisi, seppur non particolarmente approfondita risulterà importante per delineare il carattere e la personalità delle nostre eroine.

14 Il testo masoretico è la versione ebraica della Bibbia ufficialmente in uso fra gli ebrei. Viene spesso utilizzata come base per traduzioni dell'Antico Testamento da parte dei cristiani. Essa venne composta, edita e diffusa da un gruppo di ebrei noto come Masoreti fra il primo e il X secolo d.C.

3 - Ruth

La prima delle figure femminili che andremo a conoscere è Ruth. La Meghillà di Ruth fa parte del Ketuvim, cioè della terza parte della *Bibbia* ebraica insieme alle altre quattro Meghillot che sono il Cantico dei Cantici, le Lamentazioni di Geremia, l'Ecclesiaste, il libro di Ester.

La storia di Ruth è un racconto breve - appena quattro capitoli - apparentemente semplice che può sembrare quasi insignificante all'occhio del lettore distratto. Il racconto della storia di Ruth avviene con un linguaggio piano e chiaro contrariamente a quanto constatiamo in altri brani biblici spesso più oscuri e di difficile interpretazione. Il Libro di Ruth, che faceva parte originariamente del libro dei Giudici, ha poi acquisito natura autonoma e ad oggi è uno dei libri che compongono la *Bibbia*. La storia, ambientata durante la mietitura dell'orzo, si riferisce ad un periodo databile 126 anni prima della nascita di David ma è di tutta evidenza che si tratta di una falsa datazione. Ruth è la progenitrice di Re Davide e non è un caso che tale Meghillà si legga durante la festa di Shavu'ot ¹⁵ visto che David nasce e muore nel giorno di Shavu'ot.

È un racconto breve ma molto intenso ed estremamente poetico con un contenuto pervaso anche da un significativo simbolismo. Dalla narrazione il personaggio di Rut appare come l'incarnazione di tutte le caratteristiche che la tradizione biblica, e non solo, attribuiscono al "femminile". È la depositaria di quelle qualità che da sempre sono state oggetto degli insegnamenti dei saggi di tutte le tradizioni religiose e culturali.

L'incipit del primo libro contiene, come prima riferito, una evidente falsa datazione per cui la storia viene ambientata al tempo dei Giudici ma è stata scritta molto tempo dopo:

Al tempo in cui governavano i Giudici, ci fu nel paese una carestia e un uomo di Betlemme di Giuda emigrò nella campagna

¹⁵ Shavu'ot ("sette settimane") è una tra le maggiori festività ebraiche, è anche conosciuta come festa delle settimane. Gli ebrei di lingua greca le diedero il nome di Pentecoste (πεντηκόστη) poiché cade 50 giorni dopo Pesach. Escludendo il giorno stesso di Pesach, la festa cade 49 giorni più tardi.

di Moab, con la moglie e i suoi due figli. Quest'uomo si chiamava Elimèlech, sua moglie Noemi e i suoi due figli Maclon e Chilion; erano Efratei di Betlemme di Giuda. Giunti nella campagna di Moab, vi si stabilirono. Poi Elimèlech, marito di Noemi, morì ed essa rimase con i due figli.⁴Questi sposarono donne di Moab, delle quali una si chiamava Orpa e l'altra Ruth. Abitavano in quel luogo da circa dieci anni,⁵quando anche Maclon e Chilion morirono tutti e due e la donna rimase priva dei suoi due figli e del marito.

È la storia della emigrazione di una famiglia che dalla terra di Israele, a causa di una forte carestia, si trasferisce nella terra di Moab, odierna Giordania. I rapporti fra israeliti e moabiti sono tesi in quanto questi ultimi sono pagani e sacrificano vittime umane alle loro divinità. Le credenze, inoltre, fanno risalire l'origine dei moabiti ad un rapporto incestuoso fra Lot e una delle sue figlie, una volta scampati alla distruzione di Babilonia. Pertanto, il trasferimento e l'inserimento fra i moabiti non è cosa semplice per la famiglia di Elimelek. Il libro, infatti, inizia con la descrizione di un distacco da Betlemme e prosegue con l'annuncio della morte del capo famiglia. Questi due eventi, come avremo modo di vedere, sono indispensabili e prodromici al "ritorno" e alla "con-versione" di Ruth.

È interessante, inoltre, capire il significato dei nomi attribuiti ai protagonisti proprio nell'ottica che nella cultura biblica il nome ha una forte valenza in termini di individuazione del carattere profondo e del destino della persona che lo porta. I protagonisti maschili portano nomi estremamente emblematici per quanto concerne il compimento del loro destino: Elimelek significa "il Signore è il mio re" perché è conservando il suo Dio nel cuore che affronta l'ignoto insieme alla sua famiglia. Maclon significa "languore, malattia" e Chilion vuol dire "consunzione" a testimonianza di come si concluderanno le loro giovani vite. Sono trascorsi dieci anni dalla morte di Elimelek e i figli Maclon e Chilion hanno preso in moglie due moabite: Orpa e Ruth. Subito dopo, nel racconto, viene dato l'annuncio della morte dei due figli di Noemi, loro madre. Sono morti premature e per questo tragiche ma indispensabili al compimento dei disegni divini. Noemi, il cui nome significa "la mia dolcezza", sente dentro di sé crescere l'amarezza per la sua sorte e decide di tornare alla terra nella quale ha avuto inizio il suo destino. Infatti, al suo arrivo in cit-

tà, rivolgendosi alle donne che le venivano dappresso diceva: “Non chiamatemi più Noemi, ma chiamatemi Mara perché l’Onnipotente mi ha riempita d’amarezza. Son partita ricolma e vuota mi riconduce il Signore! ...” È interessante osservare il rapporto fra “pieno e vuoto”. Noemi parte vuota dalla terra di Moab e si renderà disponibile ad essere “riempita”. Il vuoto, infatti, serve a creare la disponibilità per la pienezza. Questo concetto di alternanza fra vuoto e pieno è ricorrente nel racconto e nella tradizione cabalista è riconducibile al processo di emanazione che ha inizio con lo Tsimtsum e porta alla creazione delle dieci Sefirot.¹⁶

Altro tema simbolico di grande importanza è rappresentato dal viaggio che disegna un percorso iniziatico nelle profondità dell’essere per riemergere a vita nuova e il ritorno, nel racconto, avviene verso la “casa del pane vero”, Betlemme. Al fine di scoprire i significati nascosti al di là del senso letterale del testo biblico i Maestri ebrei nel corso della Storia hanno ideato numerosi strumenti esegetici soffermandosi su una destrutturazione del testo in modo da condurre ad un nuovo significato diverso da quello originario. In questo modo la *Bibbia*, “deposito privilegiato della memoria collettiva”¹⁷, si trasformò in un testo atemporale nel quale, secondo una massima rabbinica, “non vi è un prima né un dopo”.¹⁸

Questa meghillà inizia con la morte, ben tre eventi di morte che vedono coinvolti i tre iniziali personaggi maschili. Però con la loro scomparsa non si denuncia solo la fine di una famiglia, bensì si mette in moto il cambiamento e quel percorso di vita che vedrà protagonista Ruth e che si prolungherà nel corso dei secoli con la nascita di David e proseguirà ancora con la storia del popolo di Israele. La fine di qualcosa e di qualcuno diventa, quindi, l’incipit di un atto di amore grazie al quale la protagonista sciogliendosi da vecchi attaccamenti e legami, sia familiari che ambientali, riesce a proiettarsi nel futuro. L’evento morte diventa, pertanto, uno strumento di passaggio e

16 Le Sefirot (singolare Sefirah) sono le dieci emanazioni, attributi o “strumenti” divini attraverso cui l’Ein Sof (l’Infinito/Dio) si rivela e crea continuamente l’universo nella Cabala ebraica.

17 Giulio Busi.

18 Ibidem.

trasformazione verso la via di una profonda Liberazione. La paura del distacco viene sostituita dalla trascendenza; le vecchie relazioni sono sostituiti da un nuovo legame con l'Assoluto; i desideri per le cose sensoriali vengono sublimati nell'aspirazione per l'essenzialità dell'Origine e le aspettative si trasformano in Volontà di conoscenza.

L'iniziativa femminile è preponderante in tutto il racconto a partire da quando Noemi decide di fare ritorno in Israele. Il valore simbolico del viaggio di ritorno riflette il percorso che si compie per consentire l'ascesa lungo la scala della realizzazione mistica.

In un primo tempo le due nuore la seguono, poi la stessa Noemi cerca di dissuaderle visto che lei non ha mezzi di sostentamento, è sola al mondo e sa che potrà vivere solo grazie alla carità del suo popolo. Orpa, "colei che volge la schiena", non ha il coraggio di proseguire il cammino e, seppur in lacrime, decide di tornare presso la sua famiglia scegliendo il destino certo piuttosto che l'ignoto.

Ruth, invece, in una delle poche parole che esprime, con molta fermezza e determinazione rimane con la suocera dandole dimostrazione di un amore non condizionato, espressione della più vera amicizia. Ruth è l'"Amica": "ma Ruth le rispose:

Non insistere più perché ti lasci e mi allontani da te; dove andrai tu andrò anch'io, dove dimorerai tu dimorerò anch'io, il tuo popolo sarà il mio popolo, il tuo Dio sarà il mio Dio; dove tu morrai morirò anch'io e là voglio essere sepolta ...

In tale dichiarazione Ruth esprime il suo amore per il Signore, per il popolo di Israele e per la terra di Israele. È così che Ruth dimostra amore verso i vivi e riconoscenza verso i morti. Dà dimostrazione di come sia sufficiente camminare insieme verso l'ignoto per condividere un destino, per portare in due un peso altrimenti insopportabile per uno solo. Infatti, il personaggio di Ruth traccia gli aspetti essenziali del sentimento di Amore e di tutte quelle caratteristiche della personalità che favoriscono la capacità di amare. Primo fra tutti la riconoscenza che esprime il conoscere continuamente quanto di noi è dovuto ad altri e accettarlo quale inizio di un cammino che arricchisce e rende liberi di donare. Ecco che Ruth vuole restituire, trasformato in frutto, il seme ricevuto da Noemi, prima, attraverso

il suo primo matrimonio, e dopo dal secondo matrimonio con Booz, mettendo a disposizione la sua personale testimonianza per vivificarla in una nuova semenza che si moltiplicherà in nuovi frutti, i quali costituiranno la genealogia di Davide. Il ritorno di Ruth insieme a Noemi non si può identificare come un “regressio ad uterum” per ricercare sicurezze ancestrali e mai dimenticate, quanto piuttosto un “ritorno” al futuro, una nuova proiezione che parte dalla ricerca di un popolo cui appartenere, delle sue regole e tradizioni da far proprie e rispettare. Tutto il suo essere, tutto il suo divenire trova fondamento in un sentimento di profonda umiltà. La qualità dell’umiltà consente sempre all’uomo di superare e ricomporre l’arroganza e l’autosvalutazione restituendogli il senso della realtà, del presente e delle giuste proporzioni. Ruth non manifesta il comune, quanto banale, senso di rivalità che solitamente contraddistingue i rapporti fra nuora e suocera ma, riconoscendo i limiti della sua condizione umana di donna sola in un paese straniero, riportandosi al suo “humus” riesce a schiudere le sue illimitate potenzialità per innalzarsi al cielo e donare a Noemi la speranza e la pienezza della vita in quella che sarà la sua regale discendenza. È proprio grazie all’amore e alla dedizione per Noemi che Dio chiama Ruth e la elegge qual progenitrice di Davide.

Un altro insegnamento fondamentale di Ruth è la forza interiore, quell’energia che consente di reagire alla cattiva sorte e creare i necessari presupposti per il realizzarsi di una vita nuova. Il popolo di Betlemme, inoltre, riconosce il valore di Ruth tanto da accoglierla con rispetto solenne riconoscendo che anche nello straniero si può nascondere Dio, secondo quanto scritto nella Legge.¹⁹

Come vedremo in seguito, la forza e il dominio sono caratteristiche intrinseche delle lettere che compongono il nome di Ruth. Il secondo capitolo del libro di Ruth descrive una piacevole scena bucolica. È il momento della mietitura dell’orzo, della pienezza del tempo e i mietitori adempiono volentieri al precetto descritto nel

19 Levitico 19-33: «Quando un forestiero dimorerà presso di voi nel vostro paese, non gli farete torto. **34** Il forestiero dimorante fra di voi lo tratterete come colui che è nato fra di voi; tu lo amerai come tu stesso perché anche voi siete stati forestieri nel paese d’Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio».

Levitico di lasciar cadere le spighe dai covoni per dar modo ai poveri di raccoglierle senza offenderli, facendo loro direttamente la carità.²⁰ Viene riproposto il valore assoluto della dignità, la salvaguardia della dignità dell'essere umano. Tutto si svolge in modo dignitoso in questo racconto per cui l'uomo si sente degno di ricoprire il ruolo assegnatogli da Dio. In questa parte avviene l'incontro fra Rut e Booz (o Boaz in alcuni testi), il cui nome significa "la forza"²¹, il quale si presenta subito come un uomo generoso e gentile nei confronti della moabita anche perché ne conosce già i rilevanti meriti. Questo secondo capitolo potremmo chiamarlo il capitolo della reciprocità nel riconoscimento. Riconoscere significa dare valore all'oggetto o alla persona che si presenta sul nostro cammino, e Ruth e Booz si riconoscono, Ruth e il popolo di Israele si riconoscono e, infine, Dio li riconosce e viene riconosciuto instaurando una relazione d'amore senza fine. Si intrecciano in questa parte del racconto i due istituti del riscatto delle proprietà e del matrimonio leviratico al fine di consentire la realizzazione del progetto divino.²²

Un altro sentimento forte che contraddistingue Ruth è la compassione. La capacità di partecipare e fare proprio il dolore altrui ma, più in generale, la profonda capacità di "sentire" insieme

20 Levitico 19-9: «Quando falcerete la messe dei vostri campi, non mietete fino ai margini estremi del campo. Non raccattare le spighe rimaste dopo la mietitura, non racimolare la tua vigna e non raccogliere i frutti caduti per terra nel frutteto, ma lasciali al povero e al forestiero.».

21 È evidente la relazione con una delle colonne di bronzo poste nel vestibolo del tempio di re Salomone e che rappresenta la forza della consapevolezza. Boaz, forza, era la colonna di sinistra e Jachin, solidità, era la colonna di destra.

22 Deuteronomio 25-5: «Quando i fratelli abiteranno insieme e uno di loro morirà senza lasciare figli, la moglie del defunto non si mariterà fuori, con un forestiero; suo cognato verrà da lei e se la prenderà in moglie, compiendo così verso di lei il dovere del cognato; il primogenito che essa metterà al mondo andrà sotto il nome del fratello morto perché il nome di questo non si estingua in Israele. Ma se quell'uomo non ha piacere di prendere la cognata, essa salirà alla porta degli anziani e dirà: Mio cognato rifiuta di assicurare in Israele il nome del fratello; non acconsente a compiere verso di me il dovere del cognato. Allora gli anziani della sua città lo chiameranno e gli parleranno; se egli persiste e dice: Non ho piacere di prenderla, allora sua cognata gli si avvicinerà in presenza degli anziani, gli toglierà il sandalo dal piede, gli sputerà in faccia e prendendo la parola dirà: Così sarà fatto all'uomo che non vuole ricostruire la famiglia del fratello. La famiglia di lui sarà chiamata in Israele la famiglia dello scalzato».

lasciando partecipare gli altri alla propria personale felicità. Una vera assimilazione empatica con gli altri fino a creare un comune sentire. La sofferenza viene vissuta come accoglienza di una ineluttabile volontà divina, la quale trova modifica al cospetto di una volontà umana forte e saggia, quella di Ruth appunto, fatta di impegno e benevolenza. La forza che l'uomo impiega per la ricerca della felicità è ben vista agli occhi del Signore e la nostra eroina, seppur nel silenzio e nella modestia del suo comportamento, manifesta non comune forza d'animo.

Di Ruth non conosciamo le fattezze fisiche, come avviene per altre eroine bibliche, ma dal racconto si intuisce una sicura bellezza interiore fatta di amore ma anche di decisione, di dignità e di generosità. Non ci sono in lei eccessi o leziosità ma un atteggiamento di serena obbedienza consapevole e lungimirante. È bello il silenzio di Ruth e la sua modestia, il suo "fare" dotato di sensibilità e fermezza. Anche la seduzione adoperata nei confronti di Booz ha una sua intrinseca grazia e gentilezza che conferma la grazia dell'anima più che del corpo. L'evento è programmato da Noemi che si dimostra affettuosa complice della nuora fornendole suggerimenti e consigli. E Ruth chiede a Booz di "stendere il lembo del suo mantello sopra di lei" secondo la ritualità del matrimonio. Il tutto è pervaso da una grande dignità perché tutto avviene senza inganno rispondendo semplicemente alla necessità di Booz di essere riscattato dal suo isolamento di uomo solitario ormai avanti negli anni. Infatti, loda la pietà di Ruth la quale, sia per la cura che ha per la suocera, sia per dare una discendenza al primo marito, preferisce seguire la legge sposando un vecchio parente piuttosto che un giovane estraneo.

Nell'ultimo capitolo Ruth sposa Booz nel segno della tradizione. La descrizione dei fatti secondo la legge del levirato è in una prosa agile ed efficace che rende leggero il racconto lasciando ampio spazio all'immaginazione del lettore. Significativo il coro delle donne che acclamano Noemi quale nutrice del piccolo Obed, il cui nome significa "servo del Signore" e che darà origine alla stirpe di Davide. Noemi, che aveva riconosciuto alla nuora, vedova del proprio figlio, il diritto ad una nuova felicità, vede a sua volta riconosciuto il suo diritto di essere la custode del bambino che incarna la prosecuzione

della sua stirpe. È significativo il fatto che sia la comunità ad attribuire al bambino il nome di Obed per indicare il valore che questa persona avrà per il popolo di Israele. Nel Sefer Yetzira, al capitolo IV vengono elencate le sette lettere doppie, fra le quali compaiono la resh²³ e la tav. «Egli ha fatto regnare la lettera resh: ha legato ad essa una corona e le ha fuse una nell'altra. Ha formato con esse Mercurio nel mondo, il quinto giorno della settimana e l'orecchio destro nell'uomo». La resh rappresenta il movimento del rinnovamento attraverso la distruzione e la rigenerazione. Essa individua il passaggio attraverso il quale l'uomo si può elevare. Ciò è esemplificato graficamente nella curvatura della lettera che indica una scelta fra l'elevazione o il declino cioè la possibilità di scegliere un cambio di direzione. In aramaico resh significa testa, principio, ciò che è più elevato. Inoltre, il valore numerico di resh è 510 che corrisponde alla ghematria²⁴ di Sarai, Sara, sposa di Abramo. Con questa lettera viene indicata la via della trasformazione per chi agisce nell'umiltà e passando da un livello inferiore può diventare "il più elevato nel suo genere". Sempre nel Sefer Yetzira:

Egli ha fatto regnare la lettera taf: ha legato ad essa una corona e le ha fuse una nell'altra. Ha formato con essa la Luna nel mondo, il sesto giorno della settimana nell'anno e l'orecchio sinistro nell'uomo.²⁵

La taf è l'ultima lettera dell'alfabeto, indica il femminile, è lettera che serve sia da prefisso che da suffisso e rappresenta l'esito della creazione. È anche l'ultima lettera del sigillo del Santo: Emet (verità).²⁶

Con la Verità gli uomini si liberano dai dogmi e dalle imposizioni e realizzano il dominio di sé stessi nell'ascolto della parola di Dio. La taf chiude l'alfabeto e chiude tutte le restrizioni cui è sottoposta l'anima che può finalmente rivelarsi. Il valore numerico è pari a 406

23 È discussa la presenza della lettera resh fra le doppie in quanto la possibilità di pronuncia doppia della resh alcuni studiosi la ritengono perduta dopo la prima distruzione del Tempio.

24 È la tecnica della permutazione numerica in base alla quale ciascuna lettera indica anche un numero per cui una successione alfabetica corrisponde ad una somma.

25 Sefer Yetzirah cap.IV, 15 ed. 3P 2009.

26 C. Chalier "Le lettere della creazione" ed. Giuntina 2006.

uguale a quello della parola *atha* (tu). È evidente, quindi la relazione fra *alef* e *taf*, principio e fine. Ecco perché la *resh* e la *tav* indicano rispettivamente bellezza e dominio della libertà collegate tra loro da una lettera semplice la *vav*. La bellezza (*resh*) e il dominio (*tav*) costituiscono la forza dell'amore e trovano il giusto incontro nella lettera *vav* la quale è graficamente a forma di gancio e serve a tenere unite le altre due. Grazie a questa mediazione si possono realizzare gli atti di carità. In senso più generale la lettera *vav* è un uncino che mette in comunicazione le potenze celesti e le forze terrestri, è come un raggio di luce che collega diversi aspetti della creazione, unendoli per formare un organismo nel quale ogni parte dipende dal legame che la collega a un'altra.²⁷ Secondo la *ghematria* il valore numerico della *vav* è 6, come le punte della stella di David, come i giorni della creazione nei quali ebbero compimento e si coniugarono il principio e la sua manifestazione. Il sei è, quindi, un numero che impedisce le rotture per favorire l'armonia e i legami.

Appare del tutto evidente, da questa breve disamina, come emergono i molteplici aspetti che contraddistinguono la storia e il personaggio di Ruth. Il testo, infatti, non vuole limitarsi al racconto di una, seppur bella, storia d'amore ma intende trasmettere un messaggio di sacralità per l'uomo che vuole compiere in silenzio, senza farsi notare, opere di bene. Accogliere il messaggio di tolleranza e speranza contenuto nella Scrittura, può consentire la reintegrazione, il "*tiqqun*",²⁸ quel risarcimento e redenzione che, col necessario aiuto dell'uomo consente di legare il mondo della forma all'Assoluto. In questa ottica ogni uomo assume un importante ruolo di responsabilità, realizzazione e partecipazione alla costruzione del destino dell'umanità.

27 G. Lahy "L'alfabeto ebraico" ed. Venexia 2006.

28 *Tiqqun* è la restaurazione dell'ordine primordiale del creato. Essa non può essere compiuta senza l'aiuto dell'uomo.

4 - Lea

La seconda figura femminile, caratterizzata dal suo fare più che dal parlare, che ha, più di ogni altra, attirato la mia attenzione è Lea. Per parlare di Lea è inevitabile ricordare Rachele, l'altra grande matriarca del popolo ebraico. Secondo la lettera del testo, è stato Labano, subdolo e avido fratello di Rebecca, moglie di Isacco, a preparare il tranello diretto a salvare l'onore della famiglia, sostituendo, nel letto nuziale di Giacobbe, all'ultimo momento, Rachele con Lea. Secondo i saggi, però, Rachele ha collaborato attivamente all'organizzazione dell'imbroglio, svelando a sua sorella tutti i segni di riconoscimento che lei e Giacobbe avevano convenuto. Un simile clamoroso gesto di Rachele si spiega solo con la prospettiva della profonda umiliazione che sua sorella avrebbe subito, se lei si fosse sposata per prima sovvertendo l'usanza tradizionale, una gravissima umiliazione pubblica, un disonore vergognoso e mortificante. In realtà di Lea si parla poco sia nelle scritture, sia nei commenti dei saggi. Il suo nome è sempre congiunto e susseguente al nome di Rachele. Tutto parte, infatti, dal grande amore di Giacobbe per Rachele. Giacobbe viene catturato con un solo sguardo da Rachele, tanto da indurlo a lavorare come servo per sette anni nella casa di Labano. "Io ti servirò sette anni per Rachele, la tua figlia minore" (Gn 29,18). Ma a lui sembreranno pochi giorni, tanto l'amava. A sua volta, lei è stata folgorata da lui. I diritti di primogenitura, però, che il padre della ragazza vuole rispettare, si frappongono al matrimonio fra i due giovani e infatti è Lea la sorella primogenita e non Rachele. "Non è usanza, nel nostro paese, dice Labano, di dare in sposa la figlia minore prima della maggiore" (Gn 29,26). Lea è, fra le due, la più fragile e poco attraente: "Lea aveva gli occhi deboli" (Gn 29,17). Lea deriva dall'ebraico Leah che significa "laboriosa", ma anche "affaticata", "stanca".

Il matrimonio di Rachele, secondogenita, prima del suo sarebbe stato vissuto, quindi, come un affronto, un'offesa. L'innamoramento per Giacobbe non può esimere Rachele dal vedere la sofferenza della sorella e non si sottrae all'incombenza di soccorrere chi è nella

sventura. Seguendo il Talmud (Meghillah 13b), C. Chalier²⁹ intercetta un elemento decisivo della figura della matriarca: Rachele si impieposisce per il dolore della sorella, tanto da divenire complice con lei, contro Giacobbe e contro sé stessa, per attuare un sotterfugio: la sostituzione nel talamo nuziale della persona amata. Ella svela alla sorella quei segni segreti di riconoscimento che aveva precedentemente concordato con Giacobbe. In questo modo Rachele rinuncia al desiderio di vivere secondo le proprie inclinazioni “naturali”, e si fa carico con grande pazienza ed abnegazione di portare il peso dell’esistenza, collegandola sempre a quella degli altri. Il sacrificio di Rachele, estremo e paradossale viene elogiato dall’Eterno:

A causa tua, Rachele, restaurerò Israele, farò ritornare il mio popolo in questo paese.

Il senso di tutto ciò viene messo in luce da C. Chalier che così scrive:

...il racconto biblico va nel senso di una responsabilità così irrecusabile che investe la libertà più di quanto questa non ne decida. Difende la causa di un Bene che elegge ... che non si stanca di disturbare e di assillare per aprire cuori e anime... Come se, prima della bipolarità del bene e del male presentati nella scelta, il soggetto si trovasse compromesso col Bene nella passività stessa del sopportare...³⁰

In questo caso Rachele è quell’eletto «di una elezione riconoscibile nella responsabilità di ostaggio... alla quale non saprebbe sottrarsi senza smentirsi e per la quale è unico».³¹ Con questo gesto Rachele può essere assimilata a Miriam e Ruth, le quali sembrano essere state scelte in ragione del loro saper ascoltare e con la capacità di andare oltre la superficie. Capaci di profezia, percepiscono le esortazioni di Dio non tanto nei piani escatologici, ma nei risvolti dell’umanità stessa dell’uomo. Infine, la constatazione che Dio non si è rivolto

29 Catherine Chalier “Le Matriarche, Sara, Rebecca, Rachele, Lea” ed. La Giuntina, 2002.

30 Catherine Chalier “Le Matriarche, Sara, Rebecca, Rachele, Lea” ed. La Giuntina, 2002.

31 E. Levinas “Altrimenti che essere” pag.203-204.

direttamente a loro non è indice di disprezzo, ma è la dimostrazione che l'efficacia del Suo Volere passa proprio attraverso l'adesione di tutti i cosiddetti "piccoli" che la percepiscono nel volto del Prossimo e si adoperano per attuarla.

Giacobbe acconsente a sposare entrambe le sorelle: «Ma lui amò Rachele più di Lea e quando il Signore, vide che Lea veniva trascurata, la rese feconda, mentre Rachele era sterile» (Genesi 29:31). I personaggi sono descritti in tutte le loro complessità, nelle molteplici emozioni di amore, di gelosia, di orgoglio e di vendetta. In questo caso è Lea, una delle matriarche, la madre Lea, che soffre le pene dell'amore non corrisposto. Con il suo comportamento, però impartisce una grande lezione di dignità visto come affronta la profonda ferita del rifiuto di Giacobbe e le conseguenze che questo rifiuto avrà sulle generazioni successive. È un modo molto sottile quello che la *Bibbia* usa per descrivere il comportamento nobile e silenzioso di Lea: "E Lea rimase incinta e partorì un figlio al quale pose nome Reuven, che letteralmente significa 'vede un figlio', perché disse, il Signore ha visto nella mia afflizione; forse ora mio marito mi amerà" (Genesi 29:32). L'utilizzo della forma ablativa, "nella o attraverso la mia afflizione" piuttosto che semplicemente "la mia afflizione" suggerisce che Lea non manifestava apertamente la sua pena; al contrario, piangeva silenziosamente ogni notte in cui era rifiutata da Giacobbe a favore della più bella Rachele. Solo Dio era a conoscenza della sua afflizione e nessun altro. Questa sfumatura è chiaramente percepita dal "Targum", che, nella sua traduzione aramaica, rende la frase "poiché la mia vergogna è stata rivelata davanti a Dio". Questa immagine è rinforzata dal verso subito successivo: "ed ella (Lea) rimase di nuovo incinta e partorì un figlio. E disse, "poiché il Signore ha sentito che ero trascurata, mi ha dato anche questo (figlio); e lo chiamò "Shim-on" - letteralmente, Egli ascolta l'afflizione - (Genesi 29:33). La conferma del rifiuto di Giacobbe nei suoi confronti è sottolineata dal fatto che lei e non suo marito abbia dato il nome ai due figli più grandi. Sembra quasi che a Giacobbe non importasse niente di questi figli dal momento che non erano nati dalla sua amata Rachele.

I testi classici chassidici spiegano la rivalità delle sorelle come

gelosia coniugale. Ciascuna delle due donne desiderava crescere spiritualmente nella sua “avodà Hashem” (servizio di Dio), e quindi cercavano la vicinanza di Giacobbe che aveva la benedizione di Dio. Sposando Giacobbe e avendo suoi figli avrebbero sviluppato un rapporto ancora più vicino a Dio. Per cui, Lea e Rachele volevano avere da Giacobbe ciascuna più figli possibile, tanto che arrivarono ad offrire le loro serve per raggiungere lo scopo (Gn 30:3-13). In Gn30:14-24 è narrata la gara tra le due per avere figli da Giacobbe. Lea riesce a trasmettere il suo contegno dignitoso e il suo orgoglio del “soffrire in silenzio” al suo primogenito Reuven. Reuven, infatti, pur essendo il figlio primogenito biologico di Giacobbe, deve soffrire l’umiliazione di sapere che egli è rifiutato da suo padre per il più giovane Giuseppe che, invece, è il primogenito di Rachele: “E Israel amò Giuseppe più di tutti i suoi figli e gli fece una tunica di molti colori” (Genesi 37:3). Reuven è veramente figlio di sua madre Lea. Infatti, quando gli altri fratelli stanno per gettare Giuseppe in un pozzo, reprime la sua comprensibile gelosia e interpreta il ruolo del fratello maggiore saggio e responsabile, anche se comportandosi in questo modo andava contro i suoi stessi interessi: “E Reuven udì e lo salvò (a Giuseppe) dalle loro mani. Non togliamogli la vita. Non versate sangue.” (Genesi 37:21, 22). “Reuven, però, mentre Giacobbe dopo la morte di Rachele, porta il suo accampamento al di là del Migdal-Eder, “andò a giacere con Bilhah, concubina di suo padre. E Israele lo venne a sapere, e i figli di Giacobbe erano dodici” (Genesi 35:21-22).

Non sappiamo se Lea avesse avuto la tendenza ad aspettarsi cure e attenzioni da suo figlio, ma di certo è un rapporto nel quale è il figlio a preoccuparsi per la madre e a prendersi cura di Lei. Lea sembra aspettarsi sempre che siano i maschi a decidere per lei e Ruben non sopporta che sua madre venga umiliata dalla sorella minore, né tantomeno dalla stessa schiava di Rachele, Bilhah, che Giacobbe preferiva alla sua stessa madre. E così si adopera per riparare al male e al torto subito da Lea. Tutto ciò è forse l’inevitabile risultato di un disadattamento che trova origine nell’essere il primogenito rifiutato. Ruben è colui che vuole che il padre Giacobbe giaccia con la madre Lea. Soffre l’umiliazione di Lea come se fosse la sua stessa umiliazio-

ne. Per questo giace con la concubina del padre. Sacrifica il privilegio solenne della primogenitura assumendo su di sé una colpa che vuole essere un castigo. Disonora il padre per pareggiare il conto dei torti subiti. La condotta di Reuven è colpevole ma Giacobbe riconosce di condividere con il figlio la responsabilità della sua colpa. Egli non ha trattato suo figlio primogenito in modo appropriato e ora sente il suo richiamo, la volontà di essere l'erede di suo padre o, almeno, grida il suo desiderio di togliere il disonore da sua madre. Israele viene a sapere del peccato di Reuven e decide di rimanere in silenzio (c'è uno spazio aperto nella pergamena di ogni rotolo di Torah in questa giuntura nel testo) e così mantiene l'unità della famiglia. Fra le righe della Torah si rinviene la complessità del rapporto marito-moglie, padre-figlio. Gli esiti, comunque, di un immotivato rifiuto di un padre verso il figlio primogenito sono sempre disastrosi e rappresentano il grido di dolore, il richiamo del figlio che cerca e cercherà sempre l'accettazione da parte di suo padre.

Nella liturgia composta nel XVI secolo a "Safed", importante centro cabalistico in Galilea, la preghiera con la quale si rammenta il lamento per la distruzione del Tempio e la perdita dei figli di Israele e l'inno per l'imminente redenzione di Israele e dell'umanità, vengono chiamati "Tiqqun Chazot" (redenzione di mezzanotte). In tale preghiera appare Sara come mater dolorosa e insieme "mater gaudens", poiché ella è sia colei che è stata privata dei suoi figli, sia colei che di nuovo è circondata da figli e nipoti. È in questo rito liturgico che Sara è la stessa Rachele che piange i suoi figli e viene ricordata nella prima parte della preghiera, chiamata appunto il "Tiqqun" di Rachele, mentre, nello stesso tempo, Lea madre di numerosa vivente progenie, viene ricordata nella seconda parte della stessa preghiera, chiamata appunto il "Tiqqun" di Lea. Così Rachele e Lea si uniscono in un'unica storia, ma è Lea che porta a compimento tutto ciò che nella prima ha avuto una ineludibile interruzione. Sara, infine, riunisce in sé Rachele e Lea e rappresenta la radice delle due donne, come Abramo lo è di Giacobbe, loro sposo. Lea partorì a Giacobbe sei figli (Gn 29:32,35;30:16-20) e anche una figlia, Dina (Gn 30:21). Lea accompagnò Giacobbe in Canaan e qui morì prima che la famiglia scendesse in Egitto (Gn 31). Fu sepolta con i patriarchi e le matriarche

del popolo di Israele, nella grotta di Macpela. –Gn 49:31. Lea fu la madre di ben sei delle dodici tribù di Israele: Ruben, Simeone, Levi, Giuda, Issacar e Zabulon. Di Lea si occupa anche Dante nella “Divina Commedia” al Canto XXVII del Purgatorio:

Sí ruminando e sí mirando in quelle, mi prese il sonno; il sonno che sovente, anzi che 'l fatto sia, sa le novelle.

Ne l'ora, credo, che de l'oriente prima raggiò nel monte Citerea, che di foco d'amor par sempre ardente, giovane e bella in sogno mi pareva donna vedere andar per una landa cogliendo fiori, e cantando dicea:

«Sappia qualunque il mio nome dimanda chi mi son Lia, e vo movendo intorno le belle mani a farmi una ghirlanda.

Per piacermi a lo specchio, qui m'addorno, ma mia suora Rachel mai non si smaga dal suo miraglio, e siede tutto giorno.

Ell' è d'i suoi belli occhi veder vaga com' io de l'addornarmi con le mani; lei lo vedere, e me l'ovrare appaga».

Al giungere della notte, Dante, Virgilio e Stazio devono fermarsi e coricarsi ognuno su un gradino della rupe su cui si trovano, poiché la legge divina stabilisce che si possa viaggiare solo di giorno (nel Purgatorio c'è ancora il ciclo giorno-notte, a differenza dell'Inferno e del Paradiso). Durante la notte Dante sogna una giovane e bella donna che canta cogliendo i fiori: è Lea e sta raccogliendo addobbi floreali per creare una ghirlanda per poi ammirarsi nello specchio, proprio come fa sempre sua sorella Rachele tutto il giorno. La mattina Dante, Virgilio e Stazio riprendono il cammino. Giunti in cima alla montagna Virgilio si congeda da Dante: egli lo accompagnerà fino a che non incontreranno Beatrice ma da ora il poeta non udrà più il maestro. Nell'eccezionale bellezza della contemplazione del cielo notturno, che corrisponde al presente e al tempo sospeso dell'attesa di una nuova vita, si compiono la veglia tacita e il successivo sogno. La scena non riflette un'idillica pace bucolica, ma la tensione solenne di certi episodi biblici in cui pastori solitari colgono la rivelazione di Dio. E a questo clima si collega il sogno profetico: in un paesaggio sereno Lea e la sorella Rachele, da lei ricordata, rappresentano la vita attiva e la vita contemplativa, che portano alla felicità terrena. Si tratta dunque di un'anticipazione della pienezza di esistenza che

può trovarsi solo nell'Eden. Un'ultima notazione dobbiamo trarla dal capitolo V del Sefer Yetzirah.

Sappiamo già che nel Libro della Formazione, che si attribuisce al padre Abramo, viene descritto il processo di creazione del mondo per come Dio lo ha voluto attraverso il numero, le lettere e la parola. Le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico si dividono in tre madri, sette doppie e dodici semplici. Fra le dodici lettere semplici che hanno "il loro fondamento: vista, udito, odorato, parola, gusto, coito, azione, movimento, ira, riso, meditazione, sonno",³² viene annoverata la lettera "Lamed" indicativa del nome Lea. Con queste dodici lettere semplici una volta scolpite, forgiate, purificate, Dio ha formato le dodici direzioni del mondo, i dodici segni dello zodiaco, i dodici mesi dell'anno e le dodici membra principali dell'uomo. «Egli ha fatto regnare la lettera L: ha legato ad essa una corona e le ha fuse una nell'altra. Con esse ha formato la Bilancia nel mondo, Tisry nell'anno ed il fegato nell'uomo».³³ L'ultima notazione riguarda la posizione centrale che la lettera "Lamed" assume nell'alfabeto. Essa rappresenta l'unione, l'apprendimento per esperienza, l'equilibrio, il passaggio da uno stato passivo ad uno stato attivo.

32 Sefer Yetzirah cap.V pag. 77 ed. 3P percorsi mistici 2009.

33 Come sopra pag. 8.

Angela Ales Bello
Anna Maria Sciacca

**Dalle anime
pezzentelle
a riveder le stelle**

Il Purgatorio
un luogo
misterioso



CASTELVECCHI

ArteScienza

Rivista telematica semestrale

<http://www.assculturale-arte-scienza.it>

Direttore Responsabile: Luca Nicotra

Direttori onorari: Giordano Bruno, Pietro Nastasi

Redazione: Angela Ales Bello, Gian Italo Bischì, Luigi Campanella,

Isabella De Paz, Franco Eugeni, Maurizio Lopa, Paolo Severino Manca, Ezio Sciarra

Registrazione n.194/2014 del 23 luglio 2014 Tribunale di Roma - ISSN on-line 2385-1961