

DANILO CARUSO

ERMENEUTICA
RELIGIOSA
WEILIANA

Chaque religion est seule vraie

SIMONE WEIL

INTRODUZIONE

Le manifestazioni religiose si sviluppano sin dalle epoche più remote, da quei momenti in cui la misconoscenza dei meccanismi naturali spinge a elevare forze e sostanze del creato al ruolo di *soggetti personali patroni*. L'umano bisogno di un controllo sulla natura e l'auspicio quanto meno di un corso dei fenomeni non avverso generano queste divinità cui offrire un tributo – sotto varie forme: preghiera, offerta, etc. – in vista di quel fine. La religione nasce politeista: gli uomini proiettano il calco delle primitive società nel campo del divino; ne vengono fuori specie di culto animate da diversi miti.

La vita degli dei è simile nella sua consuetudine a quella umana, con la differenza della prerogativa di poteri sublimi. Questo schema lascia il più ampio margine d'integrazione comunitaria dato che non mette in contrasto i devoti di un dio con quelli di un altro: divinità di popoli differenti, con analoghi patronati, possono essere considerate lo stesso tipo concettuale con diverso nome.

Il politeismo non produce guerre religiose, nell'antica Atene c'è addirittura un altare dedicato *agli dei e alle dee sconosciuti*. Allorquando si vuole affermare il primato di un dio su tutti gli altri sorgono le tensioni: l'Aton egiziano imposto dal faraone Akhenaton si scontra col tradizionale sistema e con l'influente casta dei sacerdoti di Amon.

La religione in qualche modo si è trasformata in strumento di condizionamento delle masse, al punto di dare ai suoi gestori sacerdotali un notevole potere (sotto questo profilo Marx fa un rilevamento corretto, però sbaglia a condannarla integralmente alla sua naturale radice).

Accanto al politeismo l'indagine filosofica sorta in Grecia apre le porte della pura conoscenza razionale. La nascita e lo sviluppo delle varie scienze non sono ostacolate dal paganesimo. La religiosità politeista è vissuta in maniera aperta e libera al di fuori di complessi mentali.

Lo sviluppo spirituale che porta dall'enteismo al monoteismo (con la scomparsa del pluralismo soggettivista) non nasce dalla proiezione nevrotica, come vorrebbe Freud, della figura paterna, ma lascia la porta aperta al disturbo mentale. L'unicità e l'esistenza di Dio sono trattate e dimostrate dalla filosofia in termini di pensiero privi di patologia. Il disturbo nel comportamento, e ancor prima nel ragionare, emerge dall'*autoconsacrarsi* alla "verità universale" che in quanto tale dovrebbe assorbire tutti: l'ossessione in una *religione positiva* (ossia storicamente determinata) porta allo scontro – più o meno violento – il credente che deve guadagnare a sé *il diverso*.

In tal forma pur parlando di monoteismo sfaccettato risulta in realtà che ci siano stati più dei a combattersi attraverso le storicizzazioni confessionali. La ten-

denza alla nevrosi ossessiva può essere caratteriale o scaturita da carenze intellettuali, intese sia sotto il profilo logico che dell'acculturazione. Qui è più facile abusare della credulità distortendo deboli personalità a scopi anche deleteri per il consorzio sociale.

È evidente che mentre la ragione, in cui Dio si rivela universalmente, accomuna senza distinzioni gli esseri umani, i monoteismi li dividano più del politeismo. Quando questa divisione è vissuta in modo insano e irrazionale è segno che l'equilibrio psichico è già stato pregiudicato.

Le rivelazioni chiedono un accoglimento di fede che non può essere girato agli altri usando violenza (materiale e/o psicologica). Gli autori di una fenomenologia del genere portano dentro la possibile carica di frustrazione originata da disagio sociale generalizzato e/o personale, carica che si trasforma in energia aggressiva - dannosa per sé e per gli altri - se non è indirizzata a progetti costruttivi o depotenziata. Perciò il sapere e il benessere sociale allontanano dalla barbarie. La conoscenza è lo scudo dell'uomo libero, e poiché tutti hanno diritto alla libertà è impossibile che ne usufruiscano appieno nell'ignoranza. L'ignorante è suggestionabile dai giochi verbali di prestigio di chi egli considera superiore e degno di essere seguito e imitato. In questo regime viene scoraggiato lo studio e condannata la scienza perché pericolosi per la fede. Questi regressi di civiltà non hanno solo una matrice nevrotica, il disegno dell'imbrigliamento può convivere con la lucida e opportunistica consapevolezza di ciò.

La religiosità non è frutto nevrotico, è nevrosi la causa della sua devianza. Essa è pratica naturale nella ricerca di Dio che si avvale della ragione. I vari sistemi di teologia dogmatica appaiono relativi per il fatto che le rivelazioni si storicizzano. Se i moventi di confronto sono questi non è possibile formulare una condanna di qualsiasi credo tranne quello seguito e farlo in maniera reciproca: questo sarebbe distruttivo. Ogni religione sorge e matura per chi la pratica, quella vera, autentica attrarrà come *causa finale*, vale a dire che saranno i credenti a venirle incontro per la sua bellezza senza che essa stessa li forzi.

Esistono due tipi di sapienza: una che si acquista con lo studio e una ottenuta da rivelazione soprannaturale.

La più alta coscienza del divino umanamente guadagnata si ha nella filosofia, dove la razionalità spazia autonoma; per questo motivo la migliore teologia è quella che adopera strumenti filosofici.

Ma questa dev'essere accompagnata da studi filologici sui testi sacri - e su quelli connessi - in un impegno collegato di analisi. Il mantenimento dell'ordine civile richiede un sereno equilibrio nell'individuo che non trae spunto da culture totalitarie o fanatiche, liberticide e istigatrici di nefandezze. Il confine che separa il buon senso e le pulsioni devianti dalla normalità viene nella storia purtroppo più volte superato.

1. LA “LETTRE A UN RELIGIEUX”

L'epistola indirizzata nel novembre del 1942 da Simone Weil a Padre Couturier è una delle ultime testimonianze del suo genio intellettuale e mistico, nella quale lei scandisce, quasi fosse un manifesto, l'articolazione programmatica della propria teologia (edificata sopra un sentimento di fede che la condusse a costruire un ideale di natura universale). La filosofa francese nella sua ricerca scelse un'ottica differente da quella di uno storico: lei proiettò lo schema del cristianesimo all'indietro, la ragione a spiegare le radici, laddove uno studioso che guarda gli eventi nel loro sedimentarsi in un percorso di cause ed effetti avrebbe soprattutto rilevato – come anche la Weil in fin dei conti non mancò di fare – ciò che di quel passato si imprime sul Cristianesimo. Questa duplice, e non anti-tetica, possibilità di lettura dei fenomeni storici in campo mette capo a una seria e difficile riflessione critica del rapporto tra Simone Weil e il suo modo di fare i conti con la storia.

La sua lettera apre le porte a lunghi spunti. In una parte della sezione 34 la Weil tocca, nel suo excursus di argomenti da riscoprire più veracemente a una riletta oculata, il tema del “Logos (Verbo)”, su cui è incentrato il prologo del Vangelo non sinottico di Giovanni. Fa un'osservazione raffinata e pertinente che lascia purtroppo senza approfondimento riconducendola a un mistero di comprensibilità di tutto il brano. Stupisce, appunto, ed è cosa non da poco per il modo in cui lei presenta questo guadagno concettuale, da un lato leggere come avesse compreso il ruolo di intermediario tra Dio e gli uomini del Logos (cosa a cui accenna nel punto 7, brano di seguito riportato), e dall'altro notare il fatto che nell'intera lettera, e in questo passaggio in particolare, non faccia menzione della filosofia di Filone Alessandrino (il *Platone ebreo*, che questo dato affermò in modo esplicito nel suo pensiero che mediava e fondeva Ebraismo e conoscenze filosofiche greche): «Numerose parole del Cristo riferite dai Vangeli (soprattutto da san Giovanni) presentano, con una insistenza così accentuata che non può non essere intenzionale, la forma algebrica della media proporzionale. Per esempio: “Come il Padre mio ha inviato me, così io invio voi...”. Il rapporto che unisce il Padre al Cristo è lo stesso che unisce il Cristo ai discepoli. Il Cristo è media proporzionale tra Dio e i santi; lo indica il termine stesso: mediazione. Sono pertanto giunta alla conclusione che come il Cristo si è riconosciuto nel Messia dei *Salmi*, nel Giusto sofferente di *Isaia*, nel serpente di bronzo del *Genesi*, ugualmente si è riconosciuto nella media proporzionale della geometria greca, che diventa così la più clamorosa delle profezie.». La successiva considerazione weiliana, sempre nella sezione epistolare 34, è relativa a una diversa resa di Gv 1,9, versetto così volto secondo la Vulgata da lei contestata: «La vera luce, che illumina ogni uomo, stava venendo nel mondo (Ἦν τὸ φῶς τὸ

ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον)». La sua diversa traduzione può incontrare migliore accoglimento: è lecito riferire il participio ἐρχόμενον al precedente termine ἄνθρωπον (accusativo maschile singolare, cui può essere o meno separato da virgola) e non necessariamente a φῶς (nominativo neutro singolare). Quindi la resa (quella proposta dall'autrice dell'epistola) sarebbe: «Era la vera luce che illumina ogni uomo che viene al mondo». Con questo meccanismo di concordanze si deduce che ciascun essere umano nasca con una scintilla di Logos incorporata. Ma pure collegando ἐρχόμενον a φῶς tal senso non muterebbe in virtù di quanto affermato in 1,4: «In lui [Logos] era la vita, e la vita era la luce degli uomini».

La «luce» precede gli uomini che vengono al mondo e li illumina alla loro nascita, perciò, anche a voler tradurre in modo diverso dalla Weil il v. 9, il significato pare sempre quello intravisto da lei.

Del resto a testimonianza del fatto che questo prologo evangelico è permeato di teologia filoniana, lo stesso Filone, in merito a questa lettura weiliana, sostiene che «l'invisibile divinità ha impresso nell'anima invisibile il sigillo di sé medesima, cosicché la stessa regione terrestre non rimanesse senza un'immagine di Dio» e che «ogni uomo per intelligenza è parente del Verbo divino, essendo impronta o particella e raggio della natura beata». Per inciso va detto che Filone era di forma mentis un po' weiliana poiché vedeva sparse nella cultura filosofica greca verità concesse da Dio che meglio si rivelava nelle scritture sacre giudaiche.

L'idea del Logos come compare all'esordio del vangelo giovanneo (vv. 1-3) riecheggia la riflessione filoniana. Filone a sua volta si richiamava al *lógos spermaticós* degli stoici: nel Logos divino è la *ragione seminale* (e dunque altresì strumentale) di tutte le cose create, le quali senza di Lui non possono concretizzarsi nella realtà né tanto meno avere un sostegno a fondamento del loro essere. Nel "De opificio mundi" è spiegato come il Verbo sia un cosmo noetico di stampo platonico. La problematica del Logos nel vangelo non sinottico è tutta filoniana. Egli vede in Dio infatti l'Essere supremo ed esclusivo (che denomina Padre), il quale crea l'universo e i suoi singoli enti (in questa veste definito propriamente Dio, θεός = Elohiym), enti che vengono sorretti nell'esistenza da Lui (stavolta in quest'altra prospettiva, o *potenza*, definito Signore, κύριός = Yahwèh) per mezzo delle sue ragioni noetiche contenute nel Logos divino.

Filone considera Dio, accanto a queste due potenze (Padre; Dio, *che sta alla sua destra*; Signore, *che sta alla sua sinistra*), uno e trino nelle sfaccettature. Questo tema dell'unità e trinità divina è d'altronde toccato dalla Weil nel punto 12 della lettera. La sua dicotomia "personalità/impersonalità" di Dio presenta spunti di tangenza con l'ottica filoniana. Però in tale confronto i valori si ribaltano: mentre per Filone l'uomo ha l'obiettivo di superare nel suo itinerarium mentis in Deum il divenire nella sua pluralità, e dunque gli aspetti delle sue due principali potenze,

per arrivare a Lui come Essere unitario (e non trinitario, a suo avviso oggetto di un'attenzione inferiore), la filosofa francese pone l'accento non sul dato semplice della singola personalità divina, bensì sul suo carattere impersonale che si mostra attraverso gli effetti delle potenze tratteggiate da Filone, modi di operare verso cui l'uomo si relaziona in varia maniera.

È così possibile, a parere di Simone Weil, incontrare Dio senza accorgersene, essere di convinzione atea, ma santi de facto: «Non si può pensare Dio allo stesso tempo, e non successivamente, come tre e uno (cosa a cui pochi cattolici arrivano) se non pensandolo insieme come personale e impersonale. Altrimenti ci si rappresenta ora una sola Persona divina, ora tre Dei. [...] Anime meno progredite rivolgono la loro attenzione e la loro fede soprattutto - o esclusivamente - a uno di questi due aspetti. [...] Poiché in Occidente la parola Dio, nel suo significato corrente, designa una Persona, quegli uomini nei quali l'attenzione, la fede e l'amore si applicano quasi esclusivamente all'aspetto impersonale di Dio possono crederci e dirsi atei, sebbene l'amore soprannaturale abiti nella loro anima. Costoro sono sicuramente salvati. Li si riconosce dal loro atteggiamento verso le cose di quaggiù. Quelli che posseggono allo stato puro l'amore per il prossimo e l'accettazione dell'ordine del mondo, compresa la sventura, costoro sono tutti sicuramente salvati, anche se vivono e muoiono in apparenza atei. Coloro che posseggono perfettamente queste due virtù, anche se vivono e muoiono atei, sono santi. Quando si incontrano uomini siffatti, è inutile volerli convertire. Essi sono pienamente convertiti, sebbene non in modo visibile; sono stati generati di nuovo a partire dall'acqua e dallo spirito, anche se non sono mai stati battezzati; hanno mangiato il pane della vita, anche se non si sono mai comunicati».

Sia chiaro che in Filone quelle due da lui definite potenze rappresentano una dinamica interiore di Dio, mentre il Logos (come cosmo noetico) risulta frutto di una processione che getta le basi dell'universo, qualcosa in Lui sostanzialmente più separabile che non si dà al confronto con le sue attività del creare e del conservare il tutto. Nei primi versi del vangelo di Giovanni (vv. 1-3) si va in direzione di una sovrapposizione della figura del Verbo e delle due suddette potenze: «Nel principio era il Verbo, il Verbo era con Dio, e il Verbo era Dio. Esso era nel principio con Dio. Ogni cosa è stata fatta per mezzo di lui; e senza di lui neppure una delle cose fatte è stata fatta. (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.)». Infatti l'apostolo Tommaso, scettico, dopo aver visto Gesù - Verbo incarnato - risorto gli esclamerà (Gv 20,28): «Mio Signore e mio Dio! (Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.)», ossia con valenza teologica: «Reggitore di me e Creatore di me!».

La funzione della reggenza sarà attribuita dalla teologia cristiana alla terza persona della Trinità, lo Spirito Santo, ipostasi corrispondente alla seconda poten-

za filoniana, della quale nel Credo cattolico si dice che «è Signore e dà la vita». La Weil che sosteneva, e non solo, la presenza di prefigurazioni di verità teologiche all'interno del sistema culturale greco, nella sezione 7 dell'epistola, riscopre argomenti di quello stoicismo che fu radice, assieme al platonismo, del ripensamento filoniano alla luce della cultura filosofica greca, argomenti che si riallacciano al filo dell'analisi: «In Eraclito c'è una Trinità, che si può solo intuire attraverso i suoi frammenti giunti fino a noi, ma che appare chiaramente nell'*Inno a Zeus* di Clean-te, d'ispirazione eraclitea. Le Persone sono: Zeus, il Logos e il Fuoco divino o Folgore. Clean-te dice a Zeus: "Questo universo... *acconsente* al tuo dominio (ἐκὼν κρατεῖται) / Tale è la virtù del servitore che lo tieni sotto le tue invincibili mani / Di fuoco, dal doppio taglio, eterno vivente, la folgore". La folgore non è uno strumento di costrizione, è un fuoco che suscita il consenso e l'obbedienza volontaria. È dunque l'Amore. E questo Amore è un servitore, un eterno vivente, dunque una Persona. Forse le antichissime rappresentazioni di Zeus con un'ascia dal doppio taglio (simbolo della folgore), nei bassorilievi cretesi, avevano questo significato. Si accosti "dal doppio taglio" alle parole del Cristo: "Non sono venuto a portare la pace, ma la spada". Nel Nuovo Testamento, il Fuoco è costantemente il simbolo dello Spirito Santo. Gli Stoici, eredi di Eraclito, chiamavano *pneuma* il fuoco la cui energia sostiene l'ordine del mondo. *Pneuma* è un soffio igneo. [...] San Giovanni, servendosi dei termini Logos e Pneuma, indica la profonda affinità che lega lo stoicismo greco (che va distinto da quello di Catone e di Bruto!) al cristianesimo. Anche Platone conosceva chiaramente - vi allude nelle sue opere - i dogmi della Trinità, della Mediazione, dell'Incarnazione, della Passione, e le nozioni di grazia e di salvezza mediante l'amore. Egli ha conosciuto la verità essenziale, cioè che Dio è il Bene». E in più nel punto 34 aggiunge: «Nell'insegnamento del Cristo doveva esserci la nozione di una certa virtù di indifferenza, simile a quanto si può trovare nello stoicismo greco e nel pensiero indù».

La weiliana «accettazione dell'ordine del mondo» corrisponde a un tipico atteggiamento stoico. Questo tipo di adeguamento alle cose compare altresì rivisitato in Filone, per il quale la realtà si dispiega in base al suo copione contenuto nel Logos, nel migliore dei modi, su un registro di predestinazione che apre alla libertà individuale allorché l'uomo accoglie consapevolmente il suo destino incastonato nella più grande vicenda dell'universo volto al Bene Supremo: mete che nell'essere umano sono quelle dell'apertura a Dio e dell'ottenimento della fede. Simili obiettivi la Weil pone per l'uomo in ambito religioso, con la differenza che lei non attribuisce a un disegno divino la controversa presenza del male nel mondo, circoscrivendolo a un circuito di cause non riconducibile a Dio. Queste sue parole della sezione epistolare 25 (in cui lei sostiene l'invalidità del potere di testimonianza dei miracoli nei confronti delle religioni) rievocano il suo ideale di fede: «E se l'Evangelo omettesse ogni menzione della resurrezione del Cristo, la fede mi

sarebbe più facile. La Croce da sola mi basta. Per me la prova, la cosa veramente miracolosa, e la perfetta bellezza dei racconti della Passione, insieme ad alcune parole folgoranti di Isaia: "Ingiuriato, maltrattato, non aprì la sua bocca", e di san Paolo: "Non ha considerato l'uguaglianza con Dio come un bottino... Egli si è svuotato... Si è fatto obbediente sino alla morte, e alla morte di croce...", "È stato fatto maledizione". È questo che mi costringe a credere. Senza l'anatema lanciato da un concilio, l'indifferenza nei riguardi dei miracoli non mi sarebbe di alcun ostacolo, dal momento che la Croce produce su di me lo stesso effetto che su altri la resurrezione. D'altra parte, se la Chiesa non mette a punto una dottrina soddisfacente riguardo ai fatti ritenuti miracolosi, per colpa sua molte anime si perderanno a causa dell'apparente incompatibilità tra la religione e la scienza. E molte altre si perderanno perché, credendo che Dio intervenga spesso nel tessuto delle cause seconde per produrre fatti particolari con una intenzione particolare, gli imputeranno la responsabilità di tutte le atrocità in cui Egli non interviene».

Perché Simone Weil non cita Filone d'Alessandria rivolgendosi a Padre Couturier? Il sistema filoniano è una summa operante all'interno dell'Ebraismo, summa che ricapitola nozioni già note e rielabora quelle conoscenze in vista di una preservazione del Giudaismo nel contesto politico romano.

L'assetto teologico weiliano esclude dalla dimensione dell'autenticità di fede gran parte della religiosità ebraica a causa del suo nazionalismo e della sua lontananza dai valori evangelici neotestamentari (vedasi nei punti epistolari 1, 18, 31, 35) da lei rilevati altrove, in ambienti precristiani e non cristiani (leggasi nelle sezioni 7, 11, 13, 22, 29, 35). Ciò non rappresenta assolutamente una forma di antisemitismo, si tratta solo di una considerazione storico-filosofica che accomuna Israele a Roma nella ricerca di un'affermazione costruita con la forza (a tal riguardo nei punti 18 e 35).

Pertanto, agli occhi dell'antinazista filosofa francese di famiglia ebraica, le eclettiche posizioni filoplatoniche e filostoiche del giudaismo alessandrino - nel cui seno era stata prodotta la versione dei Settanta del Tanak - apparivano un insincero ripiego di tornaconto che mancava l'appuntamento, con gran parte del popolo giudaico, di fronte alla novità del Cristianesimo. Se pensiamo a una sorprendente e anticipatrice definizione del Verbo divino data da Filone («figlio primogenito del padre increato», con una terminologia ripresa dal "Timeo" platonico, dove vien detto *padre* l'artefice di qualcosa, *madre* la sostanza per produrre e *figlio* il prodotto) non si rivelano di circostanza o casuali le parole weiliane della chiusura a Padre Couturier: «Come cambierebbe la nostra vita se si vedesse che la geometria greca e la fede cristiana sono scaturite dalla stessa fonte!».

Rimane tuttavia un quesito senza risposta: come si sarebbe evoluto il pensiero teologico di Simone Weil dopo i ritrovamenti di Qumran, fatti pochissimi anni dopo la sua prematura scomparsa?

2.1. EBRAISMO E PAGANESIMO

In “Israele e i gentili” la Weil espone una serie di osservazioni riguardanti differenze tra la religiosità giudaica antica e quella pagana a essa contemporanea, mettendo in risalto il fatto che, a suo avviso, i Giudei avessero trascurato il principale aspetto di Dio, e cioè il suo essere “il Bene”.

Lei fa notare che nell’Antico Testamento è quasi del tutto assente la dimensione della carità (assenza che va a vantaggio di un sistema repressivo), e che Mosè, istitutore della nazione ebraica (alla quale occorre basi materiali più che spirituali) e Platone avessero avuto in comune un sostrato culturale egiziano: «Mosè comprende che Dio impone dei comandamenti d’ordine morale. La qual cosa non ci stupisce, dato che egli era stato “istruito nella saggezza egiziana”.

Egli ha definito Dio come l’Essere. I primi cristiani hanno cercato di spiegare l’affinità, su questo punto, fra l’insegnamento mosaico e quello di Platone, sostenendo che il primo ha esercitato un’influenza sul secondo attraverso la mediazione della cultura egiziana. Nessuno oggi sostiene questa interpretazione, tuttavia nessun’altra per ora si è sostituita ad essa. Ma la vera spiegazione è evidente: Platone e Mosè furono ambedue “istruiti nella saggezza egiziana”; se non proprio Platone, sicuramente Pitagora. D’altronde Erodoto sostiene che tutto il pensiero religioso degli Elleni ha le sue origini nelle dottrine religiose degli Egiziani, portate in Grecia da Fenici e Pelasgi». Il Dio giudaico, per Simone Weil, è espressione di un carattere di forza militare che nessun’altra divinità suprema dei gentili ha: tale preferenza nella visione teologica ebraica fece trascurare la piena identificazione divina con “il Bene”, e di conseguenza impedì l’emersione della *bontà evangelica*.

Tratto, quest’ultimo, che, per esempio, invece lei rilevava attivo nella religione egizia allorché essa ispirava a non fare il male. «Gli Ebrei sono sempre oscillati fra la concezione di Jahvè come un dio nazionale fra gli altri dèi nazionali, appartenenti ad altre nazioni, e di Jahvè come Dio dell’universo. La confusione fra le due concezioni implicava la promessa di quel dominio del mondo al quale ogni popolo aspira. [...] Jahvè appare in quel periodo della storia come un Dio nazionale ebreo più potente degli dèi egiziani: egli non chiede al faraone di adorarlo, ma solo di lasciar liberi gli Ebrei di farlo». Diversi nel pensiero weiliano sono i contenuti richiamati per segnalare *intuizioni precristiane*: l’immagine di “Zeus supplice”, di Dio che si immedesima nel bisognoso, accostata al Cristo evangelico; i simboli neotestamentari del grano e della vita culminazione di motivi già esistenti nella mitologia classica; Prometeo paragonato a Cristo, etc.

La Weil ricorda, tra l’altro, l’egiziano “Libro dei morti” in cui al fine della salvezza eterna si indicava un’opportuna predisposizione dell’anima durante la ricerca di Dio, il quale dal canto suo si mostrava dispensatore di Grazia. Nella tra-

dizione pagana in Egitto veniva raccontata altresì una rivelazione divina sotto forma di *agnello sgozzato* (v. Apocalisse 13,8). La filosofa rammenta, in aggiunta al caso di Osiride, che il tema della passione divina fosse conosciuto in ambiti misteriosofici mediterraneo-orientali.

Le tangenze fra Ebraismo/Cristianesimo, filosofia greca e dottrine egizie sono indicate con chiarezza da Simone Weil.

2.2. IL DIO DEL TANAK NON È SOLO

Indagando la fondazione e gli sviluppi della religione giudaica non si può fare a meno di tener presente la sua nascita dall'atonismo, il quale nell'Egitto del XIV sec. a.C. fu la prima dottrina teologica occidentale di un Dio universale (seppure venata di toni panteistici e in un regime ancora enoteistico). Le vicende del cosiddetto esodo degli Ebrei risalgono al secolo successivo, quando bandito l'eretico pensiero del faraone mistico Akenaton dal ritorno allo status quo, ai seguaci della sua dottrina non restò altro che cercare migliore sorte altrove *ad ortum solis*. Così Aton, nell'inserirsi in un contesto nuovo, fu sottoposto a un articolato processo intellettuale di adattamento, all'inizio di cui gli si sovrappose la figura esteriore di YHWH. Per inciso, riguardo al tetragramma, poiché la vocalizzazione masoretica non è univoca ed è frutto di un convenire non inerente alla corretta pronuncia del nome, chiarisco che lo riporterò da qui com'era nell'originario ebraico senza vocali: da varie fonti antiche siamo informati che YHWH suonasse qualcosa come "Ia-o"; nell'Ottocento Wilhelm Gesenius lo traslitterò vocalizzato in "Yahwèh" (lettura al momento di maggior successo).

L'Ebraismo è sorto dall'incontro di due componenti: una egizio-atonista, emigrata dalla propria patria verso oriente alla ricerca della *terra promessa*, e una asiatica incontrata, incorporata e integrata nel nascente gruppo etnico.

Questo processo di fusione di due schemi culturali mediò verso il basso, alla volta dell'imbarbarimento di un modello di società più progredito qual era quello egiziano. A testimonianza di questa duplice radice Israele assunse due padri: uno biologico, il Caldeo Abramo (soggiornato in Egitto), e uno spirituale, Mosè (nato in Egitto e formatosi alla corte del faraone). Dietro i teonimi Adon e Adonai si cela Aton (di cui Adon è variante diretta del nome).

La denominazione Elohiym del Dio ebraico invece potrebbe apparire nel Tanak masoretico superficialmente non chiara. Tale nome ha morfologia plurale (come testimonia la terminazione in -iym), il suo singolare è "Eloah" (rimasto nel giudaismo un appellativo divino). Le concordanze di tale termine all'interno dei

testi biblici sono diverse. Elohiym in alcuni contesti designa *dei (altri)* ed è da volgere al plurale letterale, il singolare generico diventa “el” (*dio*, ma attenti parola riferita anche a YHWH Elohiym). Eloah è pur sempre usato in tal accezione generale, come ad esempio in Sal 18, 28-32 dove compaiono tre tipi di singolare differenti che indicano Dio; è Davide a parlare: «... YHWH mio Elohiym... per mezzo del mio Elohiym... *Lo El (ha-El)*, la via di Lui... la parola di YHWH... Chi è Eloah [divinità suprema] all’infuori di YHWH e chi è roccia a eccezione del nostro Elohiym... *Lo El (ha-El)* me gíngente abitualmente di forza...». O in Sal 114,7: «Alla presenza di Adon, trema terra, davanti all’Eloah di Giacobbe». Ecco alcuni casi in cui elohiym è traducibile al plurale: Gn 3,5 in cui compaiono un uso al singolare, «*yodea* (participio maschile singolare, qal) Elohiym... (Dio è *uno che sa...*)», e uno seguente al plurale «*k-elohiym yodeey* (participio costruito maschile plurale, qal)... (come dei *conoscitori di...*)»; Es 12,12 (notevole perché è utilizzato il nome YHWH a parte); Es 20,3 che parla di «*elohiym acherim (altri)*»; Es 32,4 che concorda nel testo masoretico un dimostrativo al plurale (*elleh eloey-ka*); Es 32,23 che fa dire dagli Ebrei ad Aronne: «Che tu faccia elohiym che *vadano (ieleku, 3ª persona maschile plurale dell’imperfetto qal)* di fronte a noi». 2 Cr 32,15 mette in bocca al re assiro Sennacherib un’interessante varietà di nomi e di usi: «Chi *tra ognuno degli elohiym (be-kol-elohey, preposizione prefissa+nome maschile singolare costruito+nome maschile plurale)* delle nazioni... *poiché nessun eloah (kiy-lo... kol-eloah)* di nessuna nazione... per il fatto che *il vostro elohiym (elohey-kem)*».

La polivalenza semantica del termine indica la qualità del “complesso divino”: la sua estensione, ripartita fra «*elohiym acherim*», viene superata nel tempo dall’intensione del Dio giudaico (e poi cristiano). Perciò in senso diacronico l’estensione di questo concetto, da plurale e ripartita, in questa teologia procede verso l’assorbimento (sussunzione) degli “el”, finendo col restare individuata da un nome plurale (dato dalla pratica linguistica), però sotto il profilo del numero divenendo più compatta sino all’unità e all’unicità (teologica). Ad esempio il concorrente Baal, definito come *uno che cavalca le nubi* (lo stesso vedasi di YHWH in Dt 33,26 e Sal 68,5), fu, in un secondo momento, con violenza sui suoi sostenitori, sconfitto, cancellato e sussunto. Rilevante 1 Re 18,20-40 il quale narra la sfida, tutta dentro a Israele, lanciata da Elia ai profeti di Baal (e di Asherah) allo scopo di verificare chi tra questo e YHWH sia «l’Elohiym (18,24: ha-Elohiym, usato ben due volte, la prima in senso generale ristretto, la seconda in senso specifico puntuale)»: nella gara al miracolo «l’Elohiym [tra YHWH e Baal] che risponderà mediante il fuoco sarà divenuto l’Elohiym». Elia disse che la sua invocazione sarebbe stata attraverso il nome di YHWH, mentre ai rivali prima aveva esclamato (18,24): «Voi avrete invocato per mezzo del nome dell’*Elohiym vostro (elohey-kem)*... ». In seguito li sbeffeggiò affermando che Baal è “un elohiym” (sono presenti nel testo più riferimenti al singolare) impegnato in altre faccende (18,27). L’essere “Elohiym” appa-

re distinto dall'essere "YHWH" o "Baal", appare una qualifica e un'attribuzione, che celano nonostante tutto uno sfondo semantico di pluralità se così Elia si esprime in 1,36-37: «YHWH, Elohiym di Abramo, di Isacco, e di Giacobbe, in questo giorno sia noto che tu sei Elohiym in Israele... Conosca questa gente che tu YHWH sei l'Elohiym (*ha-Elohiym*)... ».

Il termine Elohiym sembra additare il Dio di appartenenza (etnica) e Baal può qualificarsi tale in questo scontro interno. Baal era stato un titolo zonale dato a divinità i cui seguaci si radicavano in maniera stabile in una zona. I *baaliym* furono diversi, e tra di loro lo stesso YHWH. Ben vedendo emerge la natura del monoteismo nazionale ebraico, il quale inquadrato *inter nationes, inter gentes*, diventa un enoteismo. Dalla Genesi si procede semanticamente a ritroso: dal punto di arrivo, dall'Elohiym uno che sistema l'universo, alle sfaccettature e al significato in principio plurale della parola. Gli Ebrei, in seguito alla teologica scrematatura estensiva, chiamano Elohiym il solo loro Dio, ma a livello di linguaggio designano con la stessa parola anche *altri dei*. Apprezzabile questo brano di Genesi (35,1-7) che *smonta, seziona* la copertura semantica dei significati di Elohiym (il teonimo riferendosi a Dio concorda verbi al singolare e al plurale, il quale Dio è in aggiunta indicato dal nome "El"): «Elohiym disse a Giacobbe: "... Costruirai un altare *al Dio (la-El)* che era apparso a te durante la tua fuga da tuo fratello Esaù". Giacobbe disse...: "Che facciate portar via *gli elohiym (et-elohey, sostantivo costruito)* dello straniero... Farò là [a Betel] un altare *al Dio (la-El)* che rispose a me..."... Diedero a Giacobbe *tutti gli elohiym (et kol-elohey, aggettivo+sostantivo costruito)* dello straniero... [Giacobbe] costruì lì un altare e chiamò quel posto El Beyt-El per il fatto che là *gli Elohiym (ha-Elohiym) si erano rivelati (niglu, 3ª persona plurale del perfetto nifal)* a lui». Elohiym, al singolare e da solo, si alterna a tratti nei testi di Genesi al binomio «YHWH Elohiym» il quale compare la prima volta in Gn 2,4 (dopo aver completato il creato nel settimo giorno): l'espedito del binomio vuol mediare la religiosità di quella parte di provenienza non egizia, bensì vicinorientale, dell'ibrido gruppo etnico ebreo, da cui la figura di YHWH provenne (uno Yaw era figlio del dio semitico Baal e della compagna Asherah).

La tradizione elohista, filoegizia, è il collante di tutto, è più forte e più robusta di quella jahvista, che ha una dialettica di costruzione marcatamente più policentrica. In Gs 24,19 è spiegata la difficoltà di scegliere YHWH: «... Poiché gli elohiym [intesi tutti, YHWH compreso] sono *da rispettare (qedoshiym, aggettivo maschile plurale predicato nominale della causale e non attributo)*, Eglì [YHWH] è un *Dio geloso (hu El-qanno, sequenza di termini tutta al maschile singolare)*... ». La subordinata qui chiarisce il motivo della gelosia (geloso di chi? Degli altri elohiym) e mostra un sostrato di politeismo. D'altronde questo humus è reso noto in Gdc 2,11-13 laddove si afferma che gli Ebrei a YHWH preferivano i *baaliym, diversi elohiym dei popoli circostanti*, trasformandosi in adoratori di Baal e delle *ashtarot* (di-

vinità femminili). Leggendo questo brano da Dt 32,3-21 – in cui parla Mosè – si nota che YHWH appare un El nella moltitudine, ancora distinguibile da Elyon (il quale gli è stato saldato sopra), e inoltre è chiamato *Eloah*: «... Proclamo il nome di YHWH, assegnate grandezza *al nostro Elohiym (le-lohey-nu)*... un Dio (El) di fedeltà... Nel far dare il possesso delle nazioni l'Altissimo (Elyon) fece fissare i confini... la parte di YHWH è il suo popolo, Giacobbe è il *gruppo del suo possesso ereditario (chebel nachalat-o)*... YHWH in solitudine lo fece guidare e con esso [popolo d'Israele] non era nessun el dello straniero... [Israele] ha abbandonato *Eloah*... Lo [a YHWH] fecero diventare geloso *a causa di stranieri (be-zariym)*... Loro sacrificarono *a demoni (la-shediym)* non essenti *Eloah*, i quali erano *elohiym* che non conoscevano... Hai dimenticato lo El *che ti ha partorito (mecholele-ka, participio maschile singolare costruito, polel)*... YHWH vedeva... [parla adesso YHWH citato da Mosè]... Mi resero di solito geloso *grazie a non el (be-lo-el)*...». Qui è il caso di aggiungere che Elyon è il medesimo El di cui Melchisedek – incontrato da Abramo ritornato dall'Egitto – era sacerdote (Gn 14,18-19): «El Elyon *possessore (qoneh: participio maschile singolare costruito, qal)* dei cieli e della terra». E in quella circostanza da Abramo subito associato a YHWH: «YHWH El Elyon *possessore dei cieli e della terra (Gn 14,22)*». Evidente è l'impressione che nell'esprimere il concetto del "divino" si parta da una pluralità di fondo (come sembra anche in Gn 1,26) di cui il nome *Elohiym* in taluni casi denota una puntualizzazione astratta (non solo nella forma singolare). È difficile stabilire la natura di questo "collegio divino", tuttavia la stessa Gn (1,27) dà uno spunto laddove dice «l'adam» creato «*attraverso (be-, preposizione prefissa locativa e strumentale) la sua immagine (-tsalm-o)*... maschio e femmina»: potrebbe intendersi *Elohiym*, in queste circostanze, come "coppia divina primordiale dei principi maschile e femminile" più o meno differenziata nella sostanza interna a seconda del taglio speculativo che si voglia dare o dello stadio cronologico di sviluppo del testo (qua, ad esempio, c'è un correlarsi nel numero singolare).

Nella seconda metà degli anni '70 nel Sinai settentrionale furono trovati dei reperti a Kuntillet Ajrud risalenti all'VIII sec. a.C. con epigrafi le quali parlano di YHWH legandolo territorialmente, ma soprattutto presentandolo – nonostante prospettive interpretative divergenti – in coppia con la dea Asherah (o figura mitologica personificata od oggetto sacro): *YHWH e la sua Asherah*. È possibile a livello popolare girasse un culto di coppia sul tipo "Baal/Asherah". Alcuni passi veterotestamentari menzionano un'origine sinaitica di YHWH (Dt 33,2) e una meridionale di *Eloah* (Ab 3,3). Sebbene il concetto di *Elohiym* avesse consentito a YHWH di assorbire altri el e relative funzioni – tra loro dei egizi, il cui portato nella cosmogonia della Genesi è fondamentale –, Egli rimase agli occhi degli Ebrei un Dio nazionale, al quale riconoscevano il primato assoluto, che però al proprio esterno ammetteva l'esistenza e la pluralità di el a Lui inferiori. Una visione enotei-

stica palese nella terminologia di Dn 11,36-38: «Il re [Antioco IV Epifane]... si magnificherà sopra ogni el e sopra lo *El degli elohiyim*... E non distinguerà sopra gli elohiyim dei suoi padri... e nessun Eloah... E all'Eloah delle fortezze farà dare onore, Eloah che i suoi padri non conoscevano...». Adesso siamo nelle migliori condizioni per capire cosa vuol dire, e come tradurre in conformità al sistema grammaticale e semantico ebraico, un versetto molto noto del Vecchio Testamento, Dt 6,4: «Shema Yisrael: YHWH Elohey-nu, YHWH echad». Tutto ruota attorno all'ultima parola: «echad». La quale è un numerale cardinale che si comporta, concordandosi, a guisa di un aggettivo: significa “uno”. Ma è da puntualizzarsi subito che tale numerale non può assumere il valore concettuale di “uno solo” o “unico”: il numerale “echad (maschile singolare)”, allo stesso modo di tutti gli altri cardinali, tiene computo di quantità discrete non aggiungendo al suo concetto che le unità indicate possano essere “uniche” nel loro genere. Il significato di “unico”, “solo” è espresso da uno specifico aggettivo: *yachiyd*. In Gn 22,2 quando Dio dice ad Abramo di prendere il suo *unico* figlio e di offrirglielo in sacrificio, gli dice di prelevare il figlio Isacco «et-yechiyd-ka (unico-di-te: particella introducente il complemento oggetto+aggettivo maschile singolare costruito+suffisso pronominale della 2ª persona maschile singolare)»: non è usato il numerale cardinale “echad”. Il quale però viene utilizzato poco dopo al fine di segnalare la montagna su cui Dio vuole che vadano: «al (preposizione) achad (numerale maschile singolare costruito) he-hariym (articolo+nome maschile plurale)». Questi due usi nell'ambito di un medesimo versetto danno già sufficiente chiarezza. Successiva alla *pars destruens* è la *pars costruens*: la comprensione del valore grammaticale di “echad”. Questo numerale significa “uno”, ed essendo precisi “numero uno”.

Il suo utilizzo non sempre quantifica entità discrete, “echad” può altresì trovarsi precisante una posizione ordinale o gerarchica (la principale), ossia agisce da vero e proprio numerale ordinale. Non che il suo significato letterale venga stravolto, solo che da un conteggio di unità si passa al senso di un loro ordinamento. I numerali ordinali in ebraico antico esistono dal primo al decimo, per tutto il resto si usano i cardinali. Tuttavia nel Tanak in Aggeo 1,1 si trova l'esempio della sostituzione di “primo” e “secondo” con “uno” e “due”: i primi due cardinali al posto dei rispettivi ordinali. Ma la cosa consolidante tutto il ragionamento proviene dal fatto che venga adottato assieme a loro un esplicito ordinale: «*Durante l'anno del (bi-shnat: preposizione prefissa+nome femminile singolare) numero due (shetayim: numerale cardinale femminile con valenza ordinale) riguardante il re Dario, nel mese (ba-chodesh: preposizione prefissa+nome maschile singolare) il sesto (ha-shishiy: articolo+numerale ordinale maschile singolare), nel giorno (be-yom: preposizione prefissa+nome maschile singolare) numero uno (echad: numerale cardinale maschile con valenza ordinale) in relazione al mese*». Questo versetto di Aggeo ci conferma che i cardinali “uno” e “due” possono assurgere al ruolo di ordinali

precisando che si tratta di “numero uno” e “numero due” di rispettive serie. Pure in italiano si dice “essere il numero uno”, “tizio è il numero uno”, allo scopo di enunciare che qualcuno è il migliore in qualcosa o a capo di un organismo. Tale è il senso in Dt 6,4: «Ascolta Israele: YHWH è il nostro Elohiym, YHWH è il primo [il principale, il numero uno degli elohiym]». Predicare del soggetto YHWH che è uno di numero (quantità discreta) è tautologico (si sa che ogni soggetto singolare è uno), predicare che è unico (uno solo) è non corretto dal punto di vista semantico e costituisce un *pregiudizio sintetico a priori*. L’informazione qui presente, come del resto in Gn 22,2 (il numero uno, il primo *dei monti*) o in Gn 1,5, è di tipo ordinale. La scansione dei giorni della creazione si apre con *echad*: al *giorno numero uno* (*yom echad*) però seguono il *secondo*, il *terzo*... (*yom sheniy, yom shelishiy*...) fino al settimo. La primazia teologica ha cogente valore culturale all’interno di Israele (monolatria), e questa non cancella il credo nell’esistenza di diversi dei (adorati da altre genti), neppur ritenendo gli Ebrei il loro Dio alla base dell’ordine universale. In Is 43,10-15 lo stesso YHWH è molto chiaro: «Voi siete un mio testimone... e un mio servo che io ho scelto... a) *Di fronte a me* (*le-pana-y*) non è stato modellato (*lo-notsar*) un *el* [idolo] b) e *dietro di me* (*ve-achara-y*) non c’era... A parte me non c’è nessuno che interviene in tuo favore... Nessun [el] estraneo era tra di voi e voi siete un mio testimone e io sono un El: c) *anche* [*gam-*] *fuori del giorno* [*-mi-yyom*, preposizione prefissa per il moto da luogo+nome: letteralmente *lontano-dal giorno* - opposto e complementare di *layelah*, *notte* - cioè: 24 ore su 24, anche al di là della fascia diurna oltre la quale il potere di una divinità solare - sul cui stampo il Dio giudaico è nato - sembra tramontare] io lo sono e non c’è uno che faccia prendere dalla mia mano; faccio e chi fa tornare indietro quella cosa?... Io sono YHWH, *che tu devi rispettare* (*qedoshe-kem*, aggettivo singolare costruito+suffisso 2ª persona plurale), *chi ha formato* (*bore*, participio singolare costruito) Israele, *il tuo re* (*malke-kem*, nome singolare costruito+suffisso 2ª persona plurale)». Nel primo verso dei citati abbiamo l’immagine di un altare su cui si ponevano la o le statuette di un dio, la quale vuol esprimere questo: a) YHWH a) non è stato anteposto alcun dio (non è stato messo in secondo piano o scartato), b) né tanto meno YHWH è subentrato davanti a un altro lasciandoselo alle spalle (perché Israele è idealmente sorto accanto all’esclusivo patronato divino di YHWH su quel popolo prima del suo intervento inesistente). Nella prima metà a) compare un chiuso dato di fatto (perciò il modo verbale è il perfetto), nella seconda b) un ipotetico perdurare anteriore (quindi il modo imperfetto). Tutte le figurazioni di luogo a), b) e c) hanno sul piano temporale precisi significati. Tutto questo brano mostra da un lato lo schema sociale ebraico (una teocrazia integrale, una monarchia assoluta in cui il re era una sorta di “vicario di Dio”), dall’altro ancora come gli Ebrei pensassero esistenti e inferiori gli dei degli stranieri. In Is 45,18 Dio afferma di sé: «Io [sono] YHWH e non [sono uno] *in aggiunta* (*od*, avverbio)».

2.3. RADICI EGIZIE

Negli esiti elaborativi dell'ebraismo è possibile rintracciare vari significativi elementi canalizzati dal solco della sua radice prima, quell'esperienza atonista nel remoto Egitto di Akhenaton senza la quale non sarebbe sorto. Come la mitologia egizia era volgarizzazione di riflessioni teologiche, protofilosofiche, alla portata di tutti (non trascurando che l'aspetto deterioro di una religiosità popolare prosegue da sé verso forme di superstizione e di poco spirituale esteriorità), così nel Tanak masoretico non va ricercata l'analogia dei simboli (che si diversificano) bensì l'analogia dei concetti cui quei simboli rinviano. Un corretto procedimento ermeneutico porta a galla il lavoro sottostante alla lettera e di conseguenza si constata l'infiltrarsi di concezioni sorte nella terra dei faraoni anche antecedenti l'atonismo, le quali erano nozioni consolidate di quella civiltà così raffinata da superare la religione quotidiana ed essere riprese dalla filosofia greca. Il racconto sul principio dell'universo all'esordio della Genesi viene in genere inteso una serie di atti divini che traggono il tutto dal nulla. Una lettura attenta smentisce quest'idea di un produrre ex nihilo.

I verbi utilizzati per indicare l'attività creativa di Dio in Genesi sino al v. 2,4 (e peraltro sotto il circoscritto appellativo *Elohiym*) – “bara” e “asah” – sono più o meno sinonimi (tant'è che nella versione greca dei LXX sono volti tutt'e due con “poieo”, produco): prova ne sono i vv. 26-27, concernenti la creazione di *adam*, nei quali viene usato dapprima “asah” e poi “bara”.

Entrambi i verbi si riferiscono a una tipologia di operato che da una causa efficiente fa trasferire attraverso un'atto una determinazione formale: qui nel creare – come altrove – la forma, che è determinazione del prodotto, non fa materializzare «i cieli e la terra (et ha-shamayim veet-ha arets)» dal nulla.

Nel v.1 «*Elohiym bara* (3^a persona maschile singolare del perfetto *qal*)» essi, nel v. 4 disse che la luce fosse (istituendo il giorno e la notte), nel v. 6 grazie a «una superficie estesa (*raqiya*, equivalente di *ha-shamayim* del v. 1 stando al v. 8)» separò le acque (*ha-mmayim*), delle quali non viene detto niente in merito alla loro comparsa, segno che sono preesistenti alla creazione, coesistono con *Elohiym*, il quale da un suo intervento non creativo ex nihilo su di esse trae fuori i cieli (vv. 7-8) e la terra asciutta (*erets*, la stessa del v. 2) accompagnata dal mare (vv. 9-10). Nel v. 2 – in una sintesi di preludio con ordine cronologico di richiamo a ritroso rispetto a quanto narrato appresso – si dice che «la terra era stata un disordine e una vuotezza (*tohu va-bohu*), l'oscurità era stata sulla superficie dell'abisso (*tehom*, composto da un insieme di acque come del resto chiarito in Is 51,10), e «la *ruach* (*respiro, alito, fonazione*) di *Elohiym* nel mentre si propagava di continuo (*merachepet*: participio femminile singolare, *piel*) sulla superficie delle acque».

Qui si accenna a un «oceano primordiale (tehom)», di cui si ribadisce che, non essendone specificata la provenienza, è da ritenersi un ente non creato ma primigenio ab aeterno. Prv 8,22-24 – in cui parla la divina sapienza personificata – nel finale pare proprio alludere a questo aspetto di potenzialità originaria delle acque: «YHWH acquisì me come inizio del suo percorso [creativo], la primizia dei suoi lavori da allora, *da lungo tempo (me-olam)* sono stata tessuta, dal principio, prima della terra; *non negli abissi (be-eyn-tehomot)* fu il mio travaglio, *non nelle sorgenti (be-eyn mayanot)* che sono pesanti di acque (*mikbaddey-mayim*)».

Il costruire la realtà quotidiana, quella nota nell'antichità durante la stesura dei testi veterotestamentari, da parte di Elohiym è somigliante al metter mano su un acquario. Innanzitutto bisogna agire alla luce, la quale viene prodotta nel v. 4: la luce però non è tratta dall'abisso sulla cui superficie pesano le tenebre, essa è emanazione diretta di Elohiym in quanto divinità solare elaborata su Aton. Inoltre tutto ciò che si presenterà come "aereo" sembra essere emanazione di Dio sulla falsariga della *ruach* o di lei variante forma.

Nel libro di *Giobbe* il tuono è paragonato a una di Lui fonazione (37, 2 e 5), la di Lui *nishmat* (*respiro, alito, fonazione*) produce il ghiaccio e fa ritirare le acque, «per mezzo della sua *ruach* i cieli sono schiariti (26,13)». "Ruach" e il sinonimo "nishmat" sono veicoli di trasferimento di una forma, di trasmissione di una determinazione presso una materia, in taluni casi rendendola un essere animato (e veicoli in rapporto ai quali il linguaggio performativo divino è un lato particolare); in Gb 33,4 Eliu dice: «La *ruach* di un El (un Dio) mi ha fatto e la *nishmat* di *Shadday* [teonimo tradotto con "l'Onnipotente", tuttavia di discussa etimologia] mi tiene costantemente in vita». Anche in Is 42,5 si dice dello El «che dà la *nishmat* alla gente su di lei [la terra] e la *ruach* a coloro che vi girano». Ritornando al filo principale, dentro all'acquario, allo scopo di ricavare uno spazio utile all'esistenza umana è inserito un soffitto intermedio il quale dà origine alle *acque di sotto* e a *quelle di sopra* (vv. 7-8): l'idea artigianale della sua fattura è esposta in Gb 37,18, il prodotto della colatura di una materia fusa e poi stirata (Eliu a *Giobbe*: «Fai tu battere con Lui per quanto concerne la volta del cielo, resistente come uno specchio che viene fatto versare?»).

Quindi nello spazio inferiore basta convogliare tutte le acque in una zona, separata da un suolo asciutto al fine di ottenere la terra calpestable: il mare è imbrigliato, in più modi, durante la fase creativa (Gb 38,8-11). Is 45,18 ci ricorda di «IHWH che creò (*bore*) i cieli (*ha-shamayim*), ... l'Elohiym (*ha-Elohiym*) che diede forma (*yotser*) alla terra (*ha-arets*), e la produsse (*ve-os-ah*), ... la fece stare stabile (*konen-ah*), non un disordine (*lo-tohu*) creò (*bera-ah*), per abitarla (*la-shebet*) la plasmò (*yetsar-ah*)». In tale versetto oltre a "bara" compare denotante l'esercizio poetico di Dio il verbo "itsar", il quale esplicita il modello dell'artigiano nell'immagine demiurgica, ribadita con evidenza in Is 42,5 che informa circa «lo El (*ha-El*) YHWH... che dà la

sua impronta (roqa) alla terra e ai suoi prodotti (ha-arets ve-tsetsaey-ha)». E tutto emerge da una sottrazione dall'acqua la quale celava quelle potenzialità portate alla luce. Si nota nella cosmologia giudaica un senso di ordinamento gerarchico "alto/basso".

Al vertice di tutto sta Dio ("l'Altissimo", Elyon), quindi il resto a scendere sino alla «terra», che il Creatore «ha appeso... sopra un'assenza di cose (Gb 26,7)». Fino al completamento della volta celeste (vv. 14-18) l'architettura concettuale di quanto narrato è ripresa dal sistema culturale venuto dall'Egitto. Nella mitologia egizia la suprema primaria non generata divinità (causa sui), senz'eguali ed eterna, è Amon (*l'invisibile*).

Il suo tratto demiurgico lo qualifica come Amon Ra, dove Ra è l'immagine del sole, stella che funge da spunto nell'ideazione di una cosmogonia da una dimensione di avvolgente oscurità in partenza, cui presiede la dea Neith di cui Ra (il sole concreto, regolatore del mondo fisico, distinto dal *metasensibile* Amon, un sole metafisico) era considerato figlio e gli enti celesti notevoli frutto del di lei operare (il sole e la luna sono i più importanti, e con gli altri immersi in una sostanza di natura liquida nella quale si muovono: tant'è che l'immagine della barca si corre-lava all'idea dei loro movimenti ciclici).

La semantica del nome Neith (patrona di Sais; dapprima dea della guerra, della caccia e della sapienza) la collegava al concetto di acqua, perciò fu messa a rappresentare quell'oceano di caos iniziale (Nun), *abisso* posto nella mancanza di luce da cui spuntò la *terra non organizzata*.

La volta del cielo fu ulteriormente divinizzata. Secondo la mitologia, Atum (accomunabile a Ra) diede vita a una coppia divina: Shu (dio dell'aria) e Tefnut (preposta all'umidità), da cui naquero Nut (femmina, il *cielo*) e Geb (maschio, la *terra*). La normale esistenza non poteva avere luogo poiché - si narra - i due erano così coinvolti da passione amorosa da starsene sempre legati.

Allora Atum decise di dividerli mediante Shu. Nut è immaginata, e rappresentata nell'iconografia, con le estremità dei suoi arti congiunti a Geb. Nella cosmologia degli Egizi erano previsti due settori celesti: uno ipouranico, e uno iperuranico. La divina sapienza di Amon (per un parallelo vedasi Prv 8,22-31) si ipostatizza nel portavoce Thot (patrono della comunicazione e delle scienze), tra le cui attribuzioni c'è quella di purificare le anime dei defunti versandogli dell'acqua. Amon Ra opera grazie alla *parola* proferita da Thot, come nel creare il cielo e la terra così in altre circostanze.

L'emanazione da parte di Amon Ra di una forza vivificante e ordinante ciò che ha prodotto, da una materia ancora priva di ordine emersa dal Nun, è diventata il dio Ptah, figlio di Neith e immagine della luce (vedasi nel Credo niceno-costantinopolitano la definizione dello Spirito Santo come *Signore che dà la vita, vivificantem*). Presso l'antichità egizia il serpente rappresentava la scienza medica, nonché (agatodemone) il ruolo di reggitore di Amon nel conservare il tutto, in

questo caso Amon Kneph (raffigurato qui con alcune parti umane – testa, barba e gambe – e posto in rapporto collaborativo col precedente Ptah).

Se il principio maschile è costituito da un lato da Ra e Kneph, quello femminile dall'altro è assunto da Neith, non trascurando che questo secondo ancorché ipostatizzato era ritenuto all'inizio unificato col suo complementare nella figura di Amon: ciò nondimeno era considerata altresì una divinità separata originaria, come testimonia un'epigrafe nel suo tempio a Sais, e consorte di Ra in una coppia divina primordiale.

Neith è già esistente prima dei vari dei cui dà origine, pertanto assurge comunque a un compito radicale il quale può unificare, in base alla visione e allo spessore speculativo, tutti i tratti del divino sotto un profilo non rappresentato da un'immagine concreta e che parimenti carichi su di sé in maniera indifferenziata la dicotomia "maschile/femminile" nell'androginia. La misoginia e l'inferiorità del ruolo della donna non avevano basi nell'antico Egitto, al contrario dell'ebraismo: gli aspetti femminili avevano una propria nota distintiva su un piano di pari decoro (come nel caso di dei e dee). Le culture patriarcali del vicino oriente, cui si conformò larga parte dell'ebraismo, distorcendo la sua radice egizio-atonista, erano imperniate sulla figura verticistica di un dio maschile. Ciò nonostante le tangenze tra il Dio veterotestamentario e Neith sono più di una. Tale brano di Isaia (44,6 e 8) preso a riferimento le mostra: «In questo modo ha parlato YHWH re di Israele e suo redentore, a) YHWH degli *eserciti (tsebaot)*: "b) *Io sono il principio e il futuro (Aniy rishon va-Aniy acharon*: i due aggettivi – di concordanza maschile – vengono usati in senso cronologico) e senza di me (*u-mi-bbalada-y*: letteralmente *lontano-dame*) non (*eyn*) [esistono] *elohiyim* [cioè messo da parte Dio non ci sarebbe un progenitore di dei]... C'è un *eloah (un dio) senza di me (mi-bbalada-y)*? [domanda retorica, di scontata risposta negativa, cui naturale seguito è quanto appresso] *E non una roccia (ve-eyn tsur)* [senza di me], *Io non ho [mai] conosciuto (bal-yadaetiy)* [cose del genere, le quali non siano risultato della sua attività poetica]". YHWH ha forti connotazioni di a) divinità bellica: ad esempio in 1 Sam 17,45 dopo averlo sempre definito «YHWH degli *eserciti (tsebaot)*» è chiamato «*Elohiym degli schieramenti di battaglia (Elohey maarkot)* di Israele»; altro caso simile è Am 5,27 che dice di «YHWH il cui nome (*shem-o*) [è] *Elohiym di eserciti (Elohey-tsebaot)*». La caratteristica è espressa con vigore in Is 42,13: «YHWH come uno potente viene avanti, *come un uomo di guerre (ke-iysh milchamot)* fa gridare l'ardore, fa gridare, ancora fa urlare, sopra i suoi nemici si fa superiore». Tra l'altro non dobbiamo dimenticare che si ha notizia di un libro canonico del Tanak – purtroppo scomparso – e proprio dedicata alle *guerre di YHWH*.

Costui nell'edificare l'universo assorbe le funzioni di Amon e di conseguenza si accosta a Neith, pur rimanendo separato dal Nun, e di lei b) assume alcuni aspetti creativi: in modo speciale riguardanti 1) l'origine degli *altri dei* (e dei

corpi celesti, soprattutto sole e luna). Egli si presenta come 2) il fondatore e il costante reggitore dell'insieme naturale e divino. Nel corso della creazione la presenza di 1) "discendenza divina" è rievocata in Gb 38,7: «Levavano grida acclamanti *tutti i figli di Elohiym (kol-beney elohiym)*». D'altro canto è molto eloquente il Salmo 82: «Elohiym che si alza nell'assemblea di El, dentro agli elohiym [nel consiglio degli dei] Egli decide: "Fino a quando sceglierete l'ingiustizia e a favore dei malvagi interverrete? Scegliete il povero e l'orfano, al misero e all'indigente rendete giustizia. Salvate il povero e il bisognoso, dalla mano dei malvagi fate liberare". Loro non hanno compreso e non capiscono, nell'oscurità si conducono, sono vacillanti tutte le fondazioni della terra. Io dissi: "Voi [siete] elohiym e [siete] *tutti figli di Elyon (beney Elyon kulle-kem)*. Tuttavia come l'adam morirete e come il primo dei capi cadrete". Alzati Elohiym, giudica la terra, poiché tu erediterai per mezzo di tutte le genti». Non c'è un evidente motivo retorico-grammaticale il quale farebbe chiudere il discorso diretto aperto nel terzultimo periodo del brano se non quello mirante a disgiungere la *mortalità* dagli *elohiym*: ma il terzultimo periodo lega a sé nell'oratio directa pure il penultimo, per via dell'analogia dei soggetti e della sensata costruzione espositiva.

Che gli dei qui citati possano morire non stupisce perché era retaggio della forma mentis egizia che questi invecchiassero e potessero morire: pensiamo al caso eclatante di Osiride, un dio che muore e risorge (e di cui simbolicamente si mangiavano le carni). Che questi elohiym non siano giudici umani lo si desume in maniera abbastanza chiara dal paragone con l'*adam* (letteralmente *terrestre*, fatto dalla e abitante sulla *terra, adamah*): non avrebbe senso ricordare a "un umano" che la sua natura è quella di "un umano", sembra corretto sostenere che il primo termine di confronto non è un gruppo di terrestri bensì una serie di esseri divini (pena un paragone vuoto: una proposizione causale-dichiarativa - introdotta da *kiy* - avrebbe retto meglio un altro pensiero).

La maniera in cui Dio ha parlato in Is 44,6 («*Io sono il principio e il futuro*») offre lo spunto di approfondire 2) l'aspetto di personale ontologia nella sua fondazione e reggenza dell'universo tenendo presente il parallelo di Neith.

Una sua iscrizione nel tempio di Sais le faceva proferire: «Io sono tutto ciò che è stato, che è e che sarà...». Parole che sono in veste non panteizzante riproposte in Es 3,14 nella famosa affermazione di Dio: «a) Ehyeh *asher* b) ehyeh». Le due voci verbali a) e b) da un punto di vista formale sono identiche, si tratta infatti di una 1ª persona singolare dell'imperfetto *qal*, voce del verbo "essere".

Sappiamo che il modo imperfetto rende un'azione perdurante, di cui intuire la collocazione temporale (passata, presente o futura) è compito di chi legge o ascolta. Se pensassimo che a) e b) siano sotto questo profilo sostanziale di nuovo identiche sosterremmo di trovarci di fronte a un'espressione tautologica dato che a)=b). Ma in detta circostanza l'affermazione non direbbe niente neanche da una

prospettiva ontologica perché Dio asserirebbe di essere identico a sé stesso, cosa comune a tutti gli enti. Nel momento in cui imbocchiamo un'altra strada di lettura e ipotizziamo che a) e b) siano uguali, ma non identiche nel significato, guadagniamo una chiave interpretativa. Il perdurare di a) è in atto mentre Dio parla e possiamo volerlo in italiano con un presente indicativo: «Io sono...».

Il perdurare di b) dunque ha due sbocchi i quali sembrano entrambi validi verso il passato e verso il futuro: «... Io ero e sarò». Potremmo allora tradurre: «Io sono Chi Io ero e sarò». Dio pare aver esplicitato una nozione della sua teologia: Egli - come Neith - è la costante nel divenire, la necessità alla base della contingenza. I reperti di Kuntillet Ajrud, che provano un possibile culto popolare di YHWH unito in coppia alla compagna Asherah, consentirebbero di pensare che il ruolo e i compiti di Neith fossero stati assunti, nelle credenze di quel basso livello sociale, appunto da lei poiché dalla civiltà ugaritica proveniva una tradizione che legava una signoria di Asherah alle acque marine e che la elevava al rango di primitiva madre degli dei. La teologia giudaica ufficiale volle invece imporre la monolatria di YHWH, il quale su quest'altro piano di suoi seguaci venne a inglobare la figura di "Asherah/Neith".

Non è da escludere che l'unione a YHWH di una paredra possa essere stata forse agevolata da un ipotizzabile processo di dissociazione degli attributi femminili dal paradigma di ente supremo che i teologi ebrei ereditarono in primis dalla cultura egizia e che tale archetipo fosse di natura androgina.

L'essere androgino di Aton sottolineerebbe la caratteristica di un certo divino di potersi presentare uno e al tempo stesso plurimo attraverso le sue emanazioni: né antropomorfo né teriomorfo, rappresentato dal disco solare (simbolo di chi offre sostegno all'esistenza grazie ai raggi solari), restando inconfondibile sebbene colto nella luce (la quale esclude qualsiasi altra rielaborazione figurativa).

Indice

Introduzione	pag. 1
1. La "Lettre a un religieux"	pag. 3
2.1. Ebraismo e paganesimo	pag. 8
2.2. Il Dio del Tanak non è solo	pag. 9
2.3. Radici egizie	pag. 15

Bibliografia dei brani tradotti contenuti nel saggio volti da autore diverso

Lettera a un religioso, Adelphi, 1996

<http://www.reteccp.org/biblioteca/nonvio/weil/weil4.html#Anchor>

Palermo
settembre 2013