



NEL NOME DI ELOHIM E DI YAHWEH E DELLO SPIRITO SANTO (*)

di Carlo Frison

1 – L'Essere Supremo dei primitivi e il monoteismo

Le religioni sono classificate in primitive, politeiste e monoteiste, senza dare a questo ordine il significato di evoluzione delle concezioni degli esseri spirituali. Il Dio monoteista non è derivato dal politeismo. Anzi, è dimostrato che ogni Essere Supremo dei popoli primitivi ha alcuni degli attributi del Dio monoteista. Si è molto discusso sulla possibilità che la religione fin dalla sua origine fosse monoteista. La difficoltà che suscita disparità di opinioni è la mancanza, in ogni Essere Supremo dei primitivi, di qualcuno degli attributi essenziali del Dio monoteista. Tra i principali attributi (la creatività, l'eternità, l'onniveggenza, l'onnipresenza, l'onnipotenza, la bontà, la giustizia ecc.) la creatività è quello più significativo religiosamente e più problematico in senso logico. Dal punto di vista scientifico, i concetti religiosi in generale (lo spirito, la preghiera, i miracoli, la morale, i riti, i dogmi, ecc.) appaiono irreali o inutili, ma ciò non comporta l'inconsistenza totale della religione, perché resta la speculazione sulla creatività divina a coinvolgere anche la scienza.

Sebbene sul problema dell'origine dell'universo non si ha, e forse non si avrà mai, la spiegazione scientifica definitiva, i superbi progressi della scienza sono particolarmente suggestivi in campo astronomico. Oggidì si possiedono strumenti scientifici e teorie matematiche per indagare sull'evoluzione dell'universo a partire da un istante dopo la sua origine. Le teorie spiegano l'evoluzione e ipotizzano i tipi di fine dell'universo, lasciando però insondabile la prima frazione piccolissima di secondo del Big Bang, detta tempo di Planck. Tutto ciò sarebbe incomparabile con le dottrine religiose, se non fosse che gli scienziati stessi passano dalle misure strumentali, alle elaborazioni matematiche e infine alla interpretazione filosofica del loro lavoro. È dunque sul piano filosofico che deve essere portato il confronto tra scienza e religione. Lasciando da parte le mitologie, è pur vero che i primitivi, in qualche modo, compresero che la terra, il cielo, la natura, gli animali e l'uomo non esistono dall'eternità. L'idea dell'origine del mondo porta con sé quella della sua fine, che all'uomo pare inconcepibile come annullamento assoluto; perciò nelle mitologie si trovano in successione cicli di formazione e distruzione del mondo. L'idea dell'origine e della fine del mondo è una intuizione scientifica concepita già dai primitivi. Solo dal XVIII secolo si è cominciato a scoprire fossili di animali scomparsi come prima prova dei racconti religiosi dell'inizio della vita sulla terra; e solo dal XIX secolo si è cominciato a proporre teorie sull'esaurimento della luce solare che porrà fine alla vita sulla terra. In questo discorso non interessano le modeste conoscenze tecniche conquistate dai primitivi razionalmente. L'interesse dei racconti religiosi consiste nell'intuizione dell'origine del mondo, che è filosofica, perché riguarda l'essere e l'esistenza, e scientifica, perché sviluppata con tentativi di ragionamenti sulle trasformazioni della materia. Per confrontare in linea di principio il minimo di filosofia e di scienza che si trova nei racconti religiosi con la scienza moderna dell'origine dell'universo, dobbiamo ovviamente stralciare i temi teogonici (nascita delle figure divine), quelli cosmogonici (vicende delle personificazioni degli elementi naturali) e le teomachie (passaggio dal primordiale disordine all'ordine del mondo). Le concezioni religiose più interessanti si trovano nelle culture primitive indagate dagli etnologi nei secoli XIX e XX, che conservano qualcosa delle religioni preistoriche e soprattutto hanno un apparato mitologico modesto. Non hanno la moltiplicazione e variazione dei racconti sviluppata dalle civiltà politeiste, che ha portato confusione nei concetti religiosi. La ricerca sulla creatività di Dio è più semplice analizzando le caratteristiche degli Esseri Supremi dei primitivi.

Alla fine dell'Ottocento si è compreso che la religione dei primitivi aveva un Essere spirituale che pareva anticipare il Dio monoteistico creatore. Nella prima metà del Novecento c'è stata una contrapposizione tra il gesuita Wilhelm Schmidt e Raffaele Pettazzoni su questo tema. Schmidt sosteneva che l'Essere Supremo dei primitivi era in effetti un monoteismo, come dimostrerebbero i suoi attributi

ti (eternità, onniscienza, bontà, moralità, onnipotenza, virtù creatrice) e la semplicità del suo culto, limitato a preghiere e offerte primiziali. Posteriori sarebbero, secondo Schmidt, le concezioni magiche, il culto della fertilità della Dea Madre e dei defunti. Il metodo di ricerca di Schmidt, detto dei circoli culturali, ha subito molte critiche, tuttavia rimane evidente che la semplicità della concezione dell'Essere Supremo abbia delle affinità col monoteismo. A Schmidt si era contrapposto Pettazzoni con una meticolosa analisi delle caratteristiche degli Esseri supremi di tutti i popoli. Pettazzoni ha dimostrato che nessun Essere Supremo ha tutti gli attributi del Dio monoteistico, e da ciò ha dedotto che non si può sostenere che questo derivi da quello. Non è invece riuscito a proporre una soddisfacente teoria alternativa al monoteismo; e ha dovuto constatare che la Terra Madre non ha la pienezza dell'idea della divinità.

2 - L'Essere Supremo secondo Wilhelm Schmidt

L'interesse preminente di Wilhelm Schmidt¹ è rivolto alla virtù creatrice dell'Essere Supremo, quale massima esternazione della sua potenza. Schmidt constata che a nessuno degli Esseri supremi dell'età primitiva è esplicitamente negata questa virtù; ma solo nei primitivi californiani si troverebbe l'idea massima della creatività, la creazione dal nulla, espressa con tutta chiarezza e perfetta consapevolezza. Laddove la creazione del mondo è espressa come fare lavorativo, dice Schmidt, è attribuita a un essere inferiore, per esempio al Capostipite, in qualità di demiurgo.

Schmidt distingue tre tipi di Esseri supremi, più un quarto tipo che si differenzia dal secondo solo perché rappresentato con immagini.

1) L'Essere Supremo è descritto quasi impercettibile ai sensi. Gli indigeni dicono che non si può vedere, ma soltanto udire; che è inafferrabile come il vento; che non ha figura e gli manca ogni carattere materiale. Frequentemente non ha un nome proprio. È chiamato 'padre', 'creatore', 'colui nel cielo' o con perifrasi dei suoi attributi. L'attributo caratteristico è la moralità. È il Supremo legislatore. Provvede benevolmente e perdona volentieri i peccati. Proprio per questo, a lui è contrapposto qualche essere inferiore cui attribuire il male.

2) L'Essere Supremo è descritto come un uomo, talvolta è considerato il Capostipite, per lo più di veneranda età, ma con qualche tratto speciale, che manifesti qualcosa di superiore alla natura umana. La maggior parte dei popoli pastori nomadi crede che anticamente l'Essere Supremo abbia abitato tra gli uomini sulla terra, abbia loro insegnato ogni cosa buona e abbia dato loro le leggi sociali e morali. L'Essere Supremo, dispiaciuto dalle colpe degli uomini, ha abbandonato la terra salendo al cielo.

3) L'Essere Supremo è descritto simile al fuoco, splendente di candore o circondato dall'aureola della luce solare. La sua faccia però è sempre coperta e nessuno l'ha mai veduta. L'Essere Supremo è ardente di fiamme così vive, che non è possibile fissarvi gli occhi. L'Essere Supremo dei Wiradyuri siede in cielo su seggi di roccia cristallina trasparente. Per i Samojedi l'arcobaleno è l'orlo del suo mantello.

4) Dei primi tre Esseri Supremi non esistono immagini. Queste sono fatte da un limitato numero di popoli solo per il Capostipite e per il 'figlio del sole'. Si comprende che Schmidt consideri come culto degradato questi due casi, che invece possono rientrare nel secondo tipo. Probabilmente Schmidt considerava l'arte come un fenomeno seriore, mentre mirava a ricostruire la religione della primissima umanità.

3 - L'Essere Supremo secondo Raffaele Pettazzoni

La classificazione degli Esseri Supremi di Pettazzoni² è più particolareggiata di quella di Schmidt. Vi sono distinte varie figure religiose, ciascuna delle quali, fa notare Pettazzoni, non ha tutte le caratteristiche dell'idea di Dio del monoteismo; per questo nega che il monoteismo possa derivare dall'Essere Supremo dei primitivi. Inoltre, ha osservato che la nozione di Essere Supremo non può dirsi assolutamente necessaria, perché manca in tre o quattro popolazioni primitive nostre contemporanee; a dire il vero pochissime. La sua classificazione distingue l'Essere Supremo creatore ozioso, l'Essere Supremo onnisciente attivo e il Signore degli animali. Nella sua classificazione compare anche la Terra Madre, ma qui non è inclusa, perché Pettazzoni non è riuscito ad attribuirgli autonomamente l'idea di divinità.

1) L'Essere Supremo 'creatore ozioso' non ha rilevanza nella vita religiosa, non essendo quasi mai oggetto di culto. Nei miti della creazione si narra che, dopo aver creato e ordinato il mondo, il Creato-

re si astiene dall'intervenire nella vita degli uomini. Il cielo è la sua dimora, ma non è immanente nel cielo. La sua caratteristica è la trascendenza, cioè l'alterità rispetto all'uomo, alla natura, e al mondo. Perciò Pettazzoni lo definisce ozioso. Tuttavia, aggiunge che non è totalmente estraneo, perché significherebbe sospendergli ogni funzione esistenziale. Il Creatore fa sentire la sua presenza mantenendo inalterabile la stabilità del cosmo.

2) L'Essere Supremo 'onnisciente attivo' in molti casi non è protagonista di un mito di creazione. È datore di tutto ciò che l'uomo non può controllare: nascita, morte, malattia, guarigione, pioggia, siccità ecc. Perciò è buono e cattivo nello stesso tempo. Essendo il fondatore dell'ordine sociale, punisce quando sono violate le norme tribali. Per questo motivo il culto privilegia l'Essere Supremo attivo, quasi dimenticando il Creatore ozioso. Anche l'Essere Supremo attivo risiede in cielo, condizione necessaria, secondo Pettazzoni, alla sua onniscienza, potendo dall'alto vedere gli uomini in ogni luogo. La sede in cielo non significa trascendenza per l'Essere Supremo attivo. Egli è lo spirito dell'aria e si manifesta con i temporali e i fulmini per punire gli uomini. In questo senso l'Essere Supremo è il cielo stesso e il mondo stesso. La sua caratteristica è l'immanenza.

3) Il Signore degli animali è il particolare Essere Supremo dei cacciatori e allevatori. I suoi aspetti sono riassumibili in cinque punti. I) È il nume della foresta, il padrone della vita e della morte e 'padre degli uomini'. II) Egli consente ai cacciatori di catturare e uccidere le sue creature. In riconoscenza, i cacciatori gli porgono l'offerta primizia di un pezzo di carne dell'animale ucciso. III) Talvolta il Signore degli animali compare accanto all'Essere Supremo celeste come figura a lui subordinata. IV) Frequentemente l'Essere Supremo ha il duplice aspetto di Essere celeste onnisciente e Signore degli animali.

Dopo la teoria di Pettazzoni, nessuna altra è stata proposta sull'Essere Supremo. La sua classificazione è fondata su vasta letteratura etnologica. Questo non significa che sia in tutto convincente. Vedremo che la sua conclusione della non derivabilità del monoteismo dall'Essere Supremo dei primitivi è imposta con una forzatura psicologica scorretta. Pur convenendo con la sua dimostrazione che nessun Essere Supremo ha tutte le caratteristiche del Dio monoteistico, è anche vero che la storia delle religioni presenta casi di unione di più figure soprannaturali in una sola. Questo è proprio il modo di spiegare il monoteismo come unione delle caratteristiche di più Esseri Supremi. Pettazzoni accenna a questo fenomeno problematicamente.

Diremo dunque che il Signore degli animali come Essere Supremo di una civiltà di cacciatori, e il Padre celeste come essere supremo di una civiltà di allevatori, sono geneticamente del tutto indipendenti l'uno dall'altro, e la dove le due strutture si trovano associate in una stessa figura, ciò dev'essere stato il risultato di una convergenza e sovrapposizione storico-culturale? La cosa può sembrare pacifica in certi casi, per esempio nel caso di Tore e degli altri Esseri Supremi dei pigmei e pigmoidi africani, dove la presenza di una componente esotica si rivela nei nomi stessi dell'Essere Supremo, che non sono, come abbiamo visto, nomi indigeni, bensì adottati dai linguaggi delle genti vicine non pigmee. In altri casi il carattere composito dell'Essere Supremo sarà dovuto al fatto che un primitivo Signore degli animali è stato, per così dire assorbito e incorporato nella figura di un Essere Supremo appartenente a un livello culturale superiore. (...) Sila, l'Essere supremo degli Eschimesi, punisce col maltempo. Ma Sila è tutt'uno con Pinga, e Pinga è il Signore degli animali. In un certo senso si può dire che Sila è il Signore degli animali assunto in cielo.³

I numerosi esempi, riportati da Pettazzoni, di associazione di due Esseri Supremi in uno solo sono un forte indizio per la spiegazione del monoteismo. Il punto critico che differenzia la teoria di Schmidt da quella di Pettazzoni è nell'interpretazione del cambiamento della concezione dell'Essere Supremo da terreno a celeste. Secondo Schmidt, l'Essere Supremo terreno abbandona la terra e sale al cielo dispiaciuto dalle colpe degli uomini. Invece Pettazzoni chiama Signore degli animali l'Essere Supremo terreno, e dice che Il Signore degli animali è "assorbito e incorporato nella figura di un Essere supremo appartenente a un livello culturale superiore" come se fosse stato "assunto in cielo". Il dato etnologico è interpretato in modo diverso, ma non contraddittorio, dai due autori. Si tratta comunque della salita al cielo di una figura soprannaturale.

La prima tesi del presente saggio è di dimostrare che la salita al cielo è la chiave di volta della Trinità. Nella Bibbia, Yahweh inizialmente abita in terra e dopo il diluvio sale al cielo. Si comprenderà, leggendo il libro di Ezechiele, che Yahweh è trasportato in cielo dallo Spirito Santo. In cielo, Yahweh e lo Spirito Santo si uniscono con Elohim nell'unico Dio.

La classificazione degli Esseri Supremi di Pettazzoni, ai miei occhi di lettore di saggi e dizionari di etnologia, appare ben argomentata, eccetto nel punto in cui dà una spiegazione psicologica della distinzione tra la creatività dell'Essere Supremo ozioso e l'onniscienza dell'Essere Supremo attivo (vedi cap. 30). Sarebbe da sospettare che Pettazzoni sia caduto in un travisamento in campo psicologico, per mantenere la sua tesi preconcepita antimonoteistica sull'Essere Supremo dei primitivi.

La seconda tesi del presente saggio è di dimostrare che alla Trinità corrispondono tre concetti fondamentali: la creazione dal nulla, l'ordinamento del mondo dalla materia preesistente, e il pensiero (o spirito). Su questi concetti si può confrontare razionalmente religione e scienza.

4 - La creazione dal nulla

Nel primo racconto biblico della creazione la divinità è sempre indicata col nome comune Elohim, forma plurale ebraica del semitico El, usato per indicare qualunque Dio. A Elohim è attribuita la creazione con la sola parola. Gli esegeti generalmente, ma non unanimemente, credono che sia espressa la creazione dal nulla, virtù propria della divinità trascendente. Il racconto inizia accennando a fenomeni celesti interpretabili scientificamente. Non mi riferisco al paragone del comando "*Sia la luce*" con la teoria del Big Bang, che è da respingere, perché la Bibbia inizia con la creazione del cielo e della terra, non della luce. Una spiegazione razionale non deve limitarsi a paragoni parziali suggestivi. Dovrebbe comprendere tutti i particolari del testo sacro, rimanere al livello della cultura preistorica e possibilmente appoggiarsi a tradizioni simili di altri popoli.

In principio Elohim creò i cieli e la terra. Il mondo era vuoto e deserto, le tenebre coprivano gli abissi e lo spirito (rûah) di Elohim si agitava sulle acque. Ed Elohim disse: "Sia la luce". E la luce fu. (Gn 1, 1-3)

Lo scenario biblico presenta la terra immersa nelle tenebre e spazzata dal vento. Il termine *rûah* significa primariamente 'vento', e poi 'spirito' o 'respiro'. In questo punto le Bibbie cattoliche preferiscono tradurre 'spirito', invece nella Bibbia interconfessionale è tradotto 'vento'. La luce che appare improvvisa non è quella del sole, che sarà creato al quarto giorno, ma, spiegano gli ebraisti, è una luminosità attenuata, paragonabile a quella di una giornata di nebbia⁴. La pericope contiene quattro particolari fisici: il cielo senza astri, la terra avvolta dalle tenebre, il vento impetuoso e la pallida luce iniziale. Poi c'è il dettaglio astronomico del numero dei sette giorni della creazione, che deriva dal quarto di luna. Poiché il periodo di sette giorni sarebbe stato utilizzato nel primo metodo di previsione delle eclissi a breve anticipo⁵, questi particolari suggeriscono il paragone con dei miti cosmogonici dell'Estremo Oriente⁶. Secondo i testi taoisti il mondo ha avuto origine dalla morte del Caos, avvenuta in seguito a mutilazioni praticategli durante sette giorni. Nella cosmogonia indocinese si racconta delle "fredde tenebre" e del buio dell'eclisse: "Per sette giorni e sette notti il sole non si fece vedere, tirava vento, faceva freddo". Si noti l'accento al caratteristico vento d'eclisse, conseguente al subitaneo abbassamento di temperatura nella zona dell'ombra. L'esempio del mito estremo-orientale rende proponibile l'interpretazione che i primi tre versetti biblici abbiano preso come modello il fenomeno dell'eclisse totale di sole, in cui il cielo è buio, non si vede il sole né la luna né le stelle, e repentino si leva il vento d'eclisse; poi compare una sottile falce di luce che dapprima rischiarà tenuemente il cielo, il che spiegherebbe la luminosità attenuata della prima luce creata.

5 - Le caratteristiche di Elohim

La creazione dal nulla caratterizza Elohim come Essere Supremo creatore. Riassumo in questo capitolo le altre caratteristiche, che saranno in seguito esemplate con citazioni bibliche. Dalle opere e dalle parole di Elohim si ricava la sua corrispondenza col primo Essere Supremo elencato da Schmidt e col Creatore ozioso di Pettazzoni.

È trascendente e distaccato dalle faccende umane

Di solito i redattori biblici parlano di Elohim in modo filosofico⁷. In quanto creatore dal nulla risiede al di là del creato, perciò è trascendente, eppure onnipresente. Opera e si manifesta solo con la parola, senza apparire. Interviene nelle vicende umane molto meno di Yahweh. I suoi interventi riguardano i momenti fondamentali della storia degli ebrei e la punizione di colpe collettive di estrema gravità. Quindi è ozioso relativamente a Yahweh.

Non ha nome proprio

Elohim è la forma plurale del poetico Eloah, riconducibile al nome comune semitico della divinità El. Nella Bibbia la forma Elohim si costruisce col predicato verbale sia plurale sia singolare. Non è il nome di un particolare Dio. Perciò corrisponde al primo Essere Supremo elencato da Schmidt, chiamato semplicemente 'Padre' (vedi cap. 2). Lo stesso vale per il 'Padre nel cielo' del Vangelo. Non essendo un nome proprio, nella Bibbia talvolta Elohim è il nome usato per indicare un dio falso o, come plurale, per indicare gli Dèi stranieri⁸. È importante notare che altri popoli semitici concepivano una divinità senza nome dalle stesse caratteristiche principali di Elohim, la creatività e la benevolenza. Il Dio distinguente gli ebrei dagli altri popoli è Yahweh. La Bibbia, narrando un episodio della storia di Abramo, riferisce che anche il re-sacerdote cananeo di Salem (Gerusalemme preebraica) adorava un Dio senza nome. Questa testimonianza fondamentale sarebbe da estendere, durante la preistoria, a tutti i popoli semiti, riguardo la loro concezione del Creatore ozioso.

Melchisedech re di Salem offrì pane e vino; era sacerdote di El Elyon e benedisse Abramo con queste parole: Sia benedetto Abramo da El Elyon, creatore del cielo e della terra. (Gn 14, 18-19).

El Elyon significa 'Dio altissimo', da identificare con Elohim, perché gli è attribuita la creazione "del cielo e della terra", le stesse parole del primo versetto della Genesi.

Non è antropomorfo

Elohim si rivela con la voce o nei sogni, senza antropomorfismi. Le espressioni 'dito di Elohim' e 'volto di Elohim' sono allegorie per indicare la sua presenza invisibile, percepita quando si è pervasi dal timore di Dio. Invece, nel libro della Genesi le apparizioni di Yahweh non incutono il timore di guardarne il volto. La descrizione di Yahweh perde gradualmente i modi antropomorfi, finché nel libro dell'Esodo è detto che l'uomo non può guardare il volto neanche di Yahweh (Es 33, 20).

Non ha culto rituale

Il culto verso Elohim è limitato a preghiere e ringraziamenti. L'unico atto cultuale è stato compiuto da Giacobbe a Bet-El, erigendo una stele e ungendola con olio in suo onore (Gn 28, 18-22). Elohim predilige la moralità⁹ e non ha istituito altri riti che la circoncisione per suggellare l'alleanza con Abramo (Gn 17, 9-14). I riti, a cominciare dal sacrificio degli animali, riguardano Yahweh.

È legislatore

Elohim è legislatore della morale, non delle norme rituali e alimentari. La dettatura del Decalogo è iniziata da Elohim. Le pericopi in cui compaiono entrambi i nomi Elohim e Yahweh mantengono la proprietà degli attributi distinguendo quelli dell'uno da quelli dell'altro nome, pur avendo la presenza dei due nomi il significato dell'unità di Dio. La legge morale fa parte della creazione. Come il libro della Genesi inizia con Elohim che crea, così l'inizio del Decalogo è pronunciato da Elohim. Questo concorda con una teoria psicologia che pone l'origine della religione nell'intuizione dell'idea di Dio creatore dal nulla (vedi cap. 30). Ecco l'inizio del Decalogo.

Elohim pronunciò tutte queste parole, dicendo: "Io sono Yahweh, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, da una casa di schiavitù". (Es 20, 1-2)

Oltre al Decalogo, c'è una raccolta di leggi civili e religiose, chiamate dagli esegeti "Codice dell'Alleanza", che riguardano il culto, il diritto civile e penale e la morale sociale. In queste leggi

talvolta si specifica se il giuramento debba essere fatto su Elohim o su Yahweh. Le contestazioni legali su trasgressioni nei rapporti tra persone (Es 21, 6; 22,7), richiedono il giuramento su Elohim. Se invece si tratta di morte di animali (Es 22,9-10), si giura su Yahweh, coerentemente con la dedizione del sacrificio degli animali riservata a Yahweh.

È benevolo.

L'azione di Elohim è sempre benevola. Ecco qualche esempio. La creazione è più volte definita opera "buona" (Gn 1, 4; 10; 18; 21; 25). Elohim pone fine al Diluvio (Gn 8, 1-19); stabilisce l'alleanza con Noè e fa apparire l'arcobaleno (Gn 9, 8-17); stabilisce il patto con Abramo assegnandogli il territorio dal torrente d'Egitto all'Eufrate (Gn 15, 19); promette ad Abramo di diventare padre di una moltitudine di nazioni (Gn 17, 3-8); annuncia ad Abramo che gli darà un figlio, Isacco (Gn 17, 15-16); non permette a Labano di fare del male a Giacobbe (Gn 31,7; 31, 24-29); arricchisce Giacobbe con il gregge sottratto a Labano (Gn 31, 9); protegge le levatrici che hanno disobbedito all'ordine del faraone di sopprimere i nati maschi ebrei (Es 1, 17-21).

Nei Salmi si canta la lode a Elohim che provvede del frumento per gli uomini.

Il fiume di Elohim è gonfio di acque, tu fai crescere il frumento per gli uomini. (Sal 65, 10,14).

È la stessa fiducia nella benevolenza di Dio recitata nel Padre Nostro: 'dacci oggi il nostro pane quotidiano'.

In confronto a Elohim, risalta il carattere di Dio 'geloso', cioè punitore, di Yahweh. Solitamente è la giustizia di Yahweh a colpire i rei. Questo succede per i peccati compiuti da singoli o pochi individui. Invece, di fronte a colpe gravissime e collettive, assieme a Yahweh compare anche il nome di Elohim. Il diluvio universale è causato sia da Elohim (Gn 6, 13), sia da Yahweh (Gn 7, 1-4); e la pioggia di fuoco e zolfo su Sodoma e Gomorra è causata sia da Yahweh (Gn 19, 24) sia da Elohim (Gn 19, 29). Queste punizioni contrasterebbero con la definizione di Essere Supremo ozioso, indifferente al comportamento umano; ma è lo stesso autore della definizione di "ozioso" a darci la spiegazione. Pettazzoni spiega (vedi cap. 3) che il Creatore fa sentire la sua presenza mantenendo inalterabile la stabilità del cosmo. L'intervento di Elohim nelle due punizioni considerate, è servita per ripristinare la stabilità del cosmo, messa in pericolo dall'infrazione della legge morale da parte di tutta la popolazione (tutta l'umanità è punita col diluvio, tutta una città è punita col fuoco). L'opposizione di tutti gli uomini a Dio, significherebbe la distruzione della sua opera, perciò il Creatore punisce inesorabilmente tutti.

Ci sarebbe un'altra colpa collettiva grave, l'adorazione del vitello d'oro. Di questa mi occuperò più avanti (vedi cap. 14).

6 - Elohim Creatore ozioso

Il nome Elohim compare 2600 volte nell'Antico Testamento, un po' meno di un terzo delle 6828 volte del nome Yahweh. Il nome Elohim è spesso nella bocca degli israeliti senza motivi particolari. Semplicemente è nominato per ringraziarlo, riconoscerne l'onnipotenza, la provvidenza o per lodare il buon comportamento di chi segue la sua legge. Per esempio, nel quinto capitolo della Genesi, che elenca la genealogia dei patriarchi antidiluviani, è nominato cinque volte Elohim senza particolari motivi, e una sola volta Yahweh per ricordare la sua maledizione del terreno pronunciata in Gn 3, 17. La maggior frequenza del nome Yahweh è dovuta al culto e soprattutto alle punizioni dei peccatori. Per esempio, nel capitolo quarto della Genesi, che narra di Caino e Abele, è nominato dieci volte Yahweh col motivo delle offerte rituali e della punizione di Caino, e nessuna volta Elohim. Attribuire a Elohim la definizione di Creatore ozioso, non significa che sia religiosamente meno considerato. Elohim è ozioso nel senso che non gli è dedicato culto rituale e non appare agli uomini, essendo trascendente, ma è lodato e invocato nelle preghiere.

Si può ipotizzare che, oltre a El Elyon dei cananei, in tempi preistorici anche nelle altre religioni vicinorientali ci fosse un Dio creatore ozioso. Il suo chiaro riconoscimento è reso difficoltoso dai miti teogonici elaborati in funzione del culto della Dea Madre. Alla concezione del Creatore ozioso si avvicinano, per esempio, Anu dei sumeri e Urano dei greci.

7 - La formazione del mondo dalla materia informe

Il secondo capitolo della Genesi ha un altro racconto della creazione molto diverso dal precedente. Vi è accennata di sfuggita la creazione del mondo, cui segue la narrazione, in stile idealmente storico, della creazione delle piante, degli animali, dell'uomo e la geografia dell'Eden e il giardino. La peculiarità lessicale del racconto è l'abbinamento dei due nomi divini "Yahweh Elohim"; tradotti solitamente con "Signore Dio". Il racconto attribuisce comportamenti notevolmente antropomorfi alla divinità, che non sono compatibili con la trascendenza di Elohim, per cui si deve attribuirli all'immanenza di Yahweh. Il primo versetto del racconto è diviso in due parti dagli esegeti. La prima è la conclusione della creazione compiuta da Elohim.

Queste le origini del cielo e della terra quando vennero creati. (Gn 2, 4a)

La seconda è l'inizio della creazione compiuta dai due nomi Yahweh Elohim.

Quando Yahweh Elohim fece la terra e i cieli... (Gn 2, 4b).

È stato notato¹⁰ che è invertito il consueto ordine delle parole "cieli e terra". Solo qui e in un versetto di un salmo è messa prima la terra.

Lodino il nome di Yahweh: perché solo il suo nome è sublime, la sua gloria risplende sulla terra e nei cieli. (Sal 148, 13)

L'insolito ordine delle parole "la terra e i cieli" sarebbe una allegoria delle caratteristiche dei due nomi "Yahweh Elohim". Al primo posto della terra corrisponde il primo posto di Yahweh immanente e antropomorfo, al secondo posto dei cieli corrisponde il secondo posto di Elohim trascendente. Vedremo che fino al diluvio Yahweh è concepito come permanentemente in terra. Inoltre, c'è il significato di lavoro materiale del verbo 'fare' in Gn 2, 4b, che dà alla creazione il senso di esecuzione di un lavoro. Mentre in Gn 1, 1 Elohim crea dal nulla con la parola, in Gn 2, 4b agisce l'immanenza di Yahweh per 'fare' il mondo imprimendo l'ordine nella materia informe già esistente.

L'associazione dei due nomi divini è spiegata dagli esegeti come traccia dell'accostamento di due tradizioni orali molto antiche, una usante solo il nome Yahweh e l'altra solo Elohim. I redattori del testo biblico definitivo avrebbero avuto l'intento teologico di esprimere che Yahweh ed Elohim sono lo stesso Dio. Questa preoccupazione non avrebbe avuto motivo di essere, se non ci fossero delle distinzioni tra i due nomi. Gli avvenimenti del giardino di Eden mostrano un comportamento antropomorfo della divinità che in seguito non si ripresenterà più in forme così accentuate. Tale comportamento è attribuibile interamente a Yahweh. È Yahweh, quindi, che modella con la polvere del terreno l'uomo e gli soffia nelle narici l'alito di vita (Gn 2, 7), che pianta il giardino a oriente dell'Eden (Gn 2, 8), che cammina nel giardino (Gn 3, 8) e cuce le tuniche di pelli (Gn 3, 21).

8 - Il matriarcato primordiale

In tutto il racconto del giardino di Eden i due nomi divini sono sempre abbinati, eccetto nel dialogo tra la donna e il serpente, in cui è nominato solo Elohim. Il comando è dato dai due nomi abbinati.

E comandò Yahweh Elohim all'uomo: "Di tutti gli alberi del giardino tu puoi mangiare, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché nel giorno che ne mangerai, dovrai morire." (Gn 2, 16-17)

L'introduzione teologica del redattore ha i due nomi abbinati, ma nel dialogo tra la donna e il serpente è nominato solo Elohim

Ma il serpente era la più astuta di tutte le fiere della steppa che Yahweh Elohim aveva fatto, e disse alla donna: "È dunque vero che Elohim ha detto: Non dovete mangiare di tutti gli al-

beri del giardino?”. Rispose la donna al serpente: “Dei frutti dell’albero del giardino noi possiamo mangiare. Ma del frutto dell’albero che sta nella parte interna del giardino Elohim ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, per paura che ne moriate”. Ma il serpente disse alla donna: “Voi non ne morirete affatto, perché Elohim sa che nel giorno in cui voi ne mangerete, si apriranno i vostri occhi e diventerete come Elohim, conoscitori del bene e del male. (Gn 3, 1-5)

La questione che mi pare di scorgere è la diversità della concezione di Dio come Elohim da quella di Dio come Yahweh. L’assenza di Yahweh in questo dialogo significherebbe che per prima è nata l’idea del Creatore ozioso e legislatore Elohim, che dà il comando del divieto del frutto, e in un tempo successivo è nata l’idea dell’Essere Supremo attivo Yahweh. La questione della precedenza di Elohim è da affrontare in campo filosofico piuttosto che esegetico (vedi capp. 28, 29 e 30). Adesso il compito è definire la diversità delle caratteristiche dei due nomi. La complessità del racconto del giardino farebbe pensare all’accumulo di avvenimenti accaduti lungo molte generazioni, riguardanti il ruolo dell’uomo e della donna nella famiglia e nella società tribale. Il primo significato, richiesto dal carattere religioso del racconto, è l’intuizione dell’idea di Dio eterno creatore e legislatore, in confronto alla mortalità umana, presentata come punizione per la disobbedienza del frutto proibito. Il secondo significato è sociale, ben ricostruibile da tanti sensi sottintesi. Si tratta del conflitto tra patriarcato e matriarcato. Si inizia con l’incongruenza del divieto di mangiare il frutto impartito all’uomo solo (Gn 2, 16) prima della formazione della donna (Gn 2, 22). Il redattore non si cura di dirci come la donna abbia saputo del comando di non mangiarne. Dal punto di vista etnologico, si tratta del contrasto tra due mentalità. Il divieto impartito all’uomo gli ha conferito l’autorità nella famiglia, istituendo il patriarcato, ma l’iniziativa presa dalla donna di mangiare il frutto sovverte questo ordine, instaurando il matriarcato. Si è portati a pensare che a conferire l’autorità alla donna sia stato il serpente, invitandola a mangiare il frutto. Siccome è probabile che la prima cultura fosse matriarcale (questa è l’opinione degli etnologi), sorge il problema psicologico di spiegare l’intuizione di Dio maschile, quando l’uomo era immerso nel matriarcato (vedi cap. 30). Il tema della conflittualità tra maschilità e femminilità è rilevabile passo passo lungo i primi capitoli biblici, fino a concludersi col prevalere dell’uomo espresso nella genealogia dei patriarchi antediluviani.

Si crede che siano state femminili le scoperte delle proprietà officinali delle piante e della nascita delle piante dai semi caduti sul terreno. Questa interpretazione etnologica spiegherebbe anche perché sia la donna a cogliere il frutto proibito, a mangiarlo per prima e a darlo al marito. L’aspetto familiare e sociale è chiaramente deducibile. Le iniziative sono tutte della donna. Vede, coglie, mangia il frutto e ne dà da mangiare “*a suo marito*” (Gn 3, 6). L’uomo è chiamato per la prima volta marito, appositamente per indicare la sua subordinazione nel vincolo familiare. Fin qua l’uomo è completamente passivo. Dopo la colpa però, è l’uomo che prende l’iniziativa di fuggire dalla presenza di Yahweh Elohim. Entrambi odono i passi di Yahweh Elohim: “*Poi udirono Yahweh Elohim*” (Gn 3, 8), ma è l’uomo che si porta dietro la moglie: “*l’uomo fuggi con la moglie dalla presenza di Yahweh Elohim, in mezzo agli alberi del giardino*” (Gn 3, 8). Qui il rapporto è invertito. Per la prima volta la donna è chiamata moglie, ponendola in subordine. L’iniziativa dell’uomo significa che è sua la presa di coscienza della colpa. Coerentemente col divieto dato all’uomo (o all’uomo per primo), Yahweh Elohim chiama l’uomo: “*Allora Yahweh Elohim chiamò l’uomo e gli domandò: Dove sei?*” (Gn 3, 9). Non chiede ‘Dove siete?’ Si rivolge solo all’uomo, come solo all’uomo aveva dato il comando di non mangiare il frutto. Infatti, l’uomo risponde al singolare: “*Ho udito i tuoi passi*” (Gn 3, 8). L’uomo, interrogato, vorrebbe discolarsi dichiarando la sua incapacità di opporsi al volere della donna e addirittura aggiunge come scusa che è stato Dio stesso a volergli dare la donna.

La donna che tu hai messo vicino a me, lei è stata a darmi dell’albero e io ne ho mangiato.
(Gn 3, 12)

Dopo Yahweh Elohim interroga la donna, che risponde accusando il serpente di averla ingannata, attribuendo all’animale l’intenzionalità, come fosse una persona (Gn 3, 13). Poi Yahweh Elohim, senza interrogare il serpente, impartisce le punizioni. L’ordine della chiamata per le punizioni è di-

verso da quello dell'interrogatorio. Il primo a essere chiamato è il serpente, che subisce la condanna peggiore: la maledizione di Dio.

E disse Yahweh Elohim al serpente: "Poiché tu hai fatto questo, maledetto sii tu tra tutto il bestiame e tra tutte le bestie selvatiche. Sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai tutti i giorni della tua vita. Una ostilità io porrò tra te e la donna e tra il linguaggio tuo e il linguaggio di lei. Esso ti attenderà alla testa e tu lo attenderai al tallone. (Gn 3, 14-15)

Il serpente è maledetto a causa del suo ruolo nei culti della Dea Madre; per esempio della dea serpente fenicia Hawat. È l'unica volta in tutta la Bibbia che la divinità parla a un animale. Mi pare che il commento dovrebbe partire dalla osservazione che l'uomo è l'unico a non parlare all'animale. Questa dote superiore è posseduta dalla donna, presentata come partecipe alla vita della natura, facendo pensare all'inizio del culto della Terra Madre. Perciò, l'ostilità tra i linguaggi del serpente e della donna significa che Yahweh Elohim sottrae alla donna la capacità di parlare agli animali, maledendo così i culti matriarcali, che comprendevano la Signora degli animali.

Poi Yahweh Elohim si rivolge alla donna per impartirgli come pena da sopportare la sottomissione al marito (patriarcato).

[Yahweh Elohim] disse alla donna: "Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con doglie partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma lui ti dominerà. (Gn 3, 16)

Segue infine la condanna (non maledizione) per l'uomo. Sorprende che contemporaneamente sia maledetto il terreno.

[Yahweh Elohim] all'uomo disse: "Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare, maledetto sia il terreno (adamah) per causa tua. Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra (adamah), poiché da essa sei stato tratto: polvere ('afar) sei e in polvere ('afar) tornerai. (Gn 3, 17-19)

La pena per l'uomo è motivata dall'aver obbedito alla donna. È la disapprovazione del matriarcato. Bisognerebbe spiegare il perché della maledizione del suolo, tanto grave quanto la maledizione del serpente, mentre l'uomo e la donna sono solo puniti. Rileggendo i versetti della creazione, si nota che gli animali sono formati col 'terreno', ma l'uomo è stato fatto con la 'polvere'.

Yahweh Elohim formò l'uomo con polvere ('afar) del terreno (adamah). (Gn 2, 7).

Yahweh Elohim plasmò dal terreno (adamah) tutte le bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo. (Gn 2, 19).

La differenza consisterebbe tra la fertilità del terreno umido e la polverosità del terreno arido non fertile. La maledizione quindi colpisce il culto della Terra Madre e i miti della rinascita dell'anima umana nelle piante, come avviene, per esempio, nel mito greco di Giacinto. Dicendo che l'uomo è polvere e tornerà polvere, sarebbe inteso che la polvere lasciata dal cadavere è sterile e da essa non rinascerà niente. Questa distinzione si ritrova nelle sepolture tra l'uso matriarcale di deporre fiori, simbolo di metamorfosi, e quello patriarcale di deporre sassi, simbolo dell'individuo defunto, la cui anima non trasmigra in altri esseri viventi.

La conferma che il racconto del giardino sottintenda i culti matriarcali viene dal versetto immediatamente seguente alla condanna.

Poi l'uomo chiamò la moglie Eva, perché essa fu la madre di tutti i viventi. (Gn 3, 20)

Finora la Bibbia ha usato i nomi comuni ‘donna’ e ‘uomo’, ‘moglie’ e ‘marito’. L’attribuzione del nome proprio Eva, deve essere interpretato considerando che stiamo leggendo la saga di una o più tribù lungo molte generazioni, non la biografia della coppia Adamo ed Eva. Il nome Eva dato alla moglie, non è accompagnato da un nome dato al marito, perché la società è matriarcale. E nella società matriarcale, l’attribuzione del nome Eva sembra istituire il culto di una dea. Il termine “viventi” è ambiguo. Potrebbe comprendere anche gli animali. Gli esegeti collegano il nome Eva al sumerico Eme (= madre), o alla dea serpente fenicia Hawat¹¹. Più che l’etimo di Eva, interessa la definizione “madre di tutti i viventi”, che suggerisce l’idea di Terra Madre e di Signora degli animali raffigurata in trono tra due animali.

Le interpretazioni matriarcali che ho esposto sono l’ampliamento di qualche opinione nota. Emanuele Testa¹² si limita a prospettare che sia indice di matriarcato il lavoro di agricoltore assegnato come fatica da Dio a Adamo (Gn 3, 18-19).

9 - Yahweh Signore degli animali

Sappiamo che i tabù alimentari sono diffusi tra i primitivi e molti se ne trovano nella Bibbia. Il primo e generale tabù sarebbe stato il divieto dell’alimentazione carnea. L’implicazione religiosa è nella necessità di giustificare la soppressione della vita altrui per nutrirsi. Nei due racconti della creazione ci sono quattro momenti in cui si affronta questa questione. Si inizia dall’alimentazione vegetale e si finisce con quella carnea. Nel primo racconto, Elohim stabilisce inizialmente per l’uomo il nutrimento con i semi dei vegetali, e per gli animali solo con le semplici erbe. La differenza esprime il distacco cognitivo tra gli animali inconsapevoli di quello che mangiano e la prima cultura umana che conosce il maggior valore nutritivo dei semi e anche il loro potere germinativo, che secondo gli etnologi sarebbe un scoperta fatta dalla donna. Il redattore biblico non considera che in realtà gli animali mangiano anche i semi. Il racconto è costruito sul significato religioso della età primordiale dell’oro, ignara della mortalità – non ci sono animali carnivori –, e gratifica l’uomo con la superiore dignità datagli da Dio, in confronto agli animali.

Elohim disse ancora: “Ecco vi do ogni sorta di erbe che producono seme e che sono sulla superficie di tutta la terra, e anche ogni sorta di alberi in cui vi sono frutti che producono seme: essi costituiranno il vostro nutrimento. Ma a tutte le fiere della terra, a tutti gli uccelli del cielo, a tutti gli esseri striscianti sulla terra e nei quali vi è alito di vita, io do l’erba verde come nutrimento. (Gn 1, 29-30)

Il secondo momento riguarda solo gli uomini. Non è detto niente sugli animali; per cui si potrebbe pensare che ce ne siano anche di carnivori. Alla prima coppia Dio dà dimora nel giardino; un frutteto recintato, sembrerebbe senza erba, che non è nominata. Il nutrimento consiste dei frutti di tutti gli alberi, eccetto quello della conoscenza del bene e del male. Siccome i frutti dell’albero della vita non sono vietati, la prima coppia può approfittarne e non morire.

Poi Yahweh Elohim diede questo comando all’uomo: “Di tutti gli alberi del giardino tu puoi mangiare ma dell’albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché nel giorno che ne mangiassi, tu certamente morirai”. (Gn, 2, 16-17)

Nel terzo momento si presenta l’idea della morte sotto forma di un animale carnivoro: il serpente, il quale rivolge una domanda subdola alla donna, come se Dio avesse stabilito che gli uomini vivessero di aria.

Il serpente era il più astuto di tutti gli animali della campagna che il signore aveva fatto, e disse alla donna: “È vero che Elohim ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino? (Gn 3, 1)

Gli animali si trovavano al di fuori del giardino, nella “campagna”, sicché gli animali non avevano a disposizione i frutti dell’albero della vita e non erano sottoposti alla prova dell’albero della conoscenza del bene e del male. Dove si sia svolto il dialogo tra la donna e il serpente, non è immaginabile

(entrambi dentro il giardino, o fuori?) e non ha nessuna importanza. L'importante è lo stile storico della narrazione di avvenimenti pregni di soprannaturalità, tra cui la condizione di immortalità dell'uomo e la parola dell'animale. Gli animali nella campagna non erano immortali, come conferma il serpente che uccide per mangiare. Questo ci rivela l'inganno della sua domanda. Se Elohim avesse vietato tutti gli alberi, di che cosa si sarebbe nutrita la prima coppia? Anche se ci fosse stata erba nel frutteto, sarebbe stato assurdo sostituire i frutti con l'erba, alimento degradato buono solo per gli animali. Il senso letterale della domanda del serpente sarebbe che Elohim, vietando tutti gli alberi, avesse permesso di mangiare carne. Sembrerebbe che la donna non abbia capito questo sottinteso nella domanda del serpente; e invece la prima coppia non si è limitata a mangiare il frutto proibito, ma, prima di essere scacciata dal giardino ha anche ucciso un animale per mangiare carne.

Siamo arrivati al quarto momento. Il delitto compare nel versetto seguente a quello in cui l'uomo ha chiamato la moglie 'Eva madre di tutti i viventi', espressione consona alla Dea Madre. Dovrebbe esserci una correlazione, perché nel culto della Dea Madre sono sacrificati animali. Il sacrificio di animali è dedicato anche a esseri soprannaturali maschili, con la differenza che facendolo in onore alla Dea si è liberati dal senso di colpa, mentre, nelle religioni del Signore degli animali, ucciderne è un delitto che susciterebbe la vendetta della divinità maschile, se non fossero compiuti riti per mettere in salvo il sacerdote sacrificatore. Le conoscenze etnologiche illustrano l'ambiente culturale in cui si colloca l'uccisione di un animale nel giardino di Eden.

Yahweh Elohim fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì. (Gn 3, 21)

L'interpretazione etnologica, limitata al senso letterale, è quella di Yahweh come eroe civilizzatore che insegna i mestieri, in questo caso la cucitura delle pelli. L'interpretazione più profonda riguarda l'animalicidio. Il silenzio della Bibbia su chi abbia ucciso l'animale e sull'uso delle carni ci induce ad affidarci ai dati etnologici delle culture dei cacciatori e allevatori. I primitivi temono la vendetta dello spirito dell'animale ucciso, il Signore degli animali. Perciò gli offrono ritualmente in sacrificio una parte della vittima, riconoscendo che lui è il padrone della vita e della morte di tutti i viventi. Questo rito ha grande sviluppo nei popoli altaici. Le cerimonie che compiono prima e dopo l'animalicidio hanno lo scopo di placare lo spirito dell'animale e porre in salvo il sacerdote sacrificatore, su cui si abbatterebbe la vendetta. Il timore induce anche a negare il delitto commesso¹³. I dati etnologici ci spiegano perché l'inizio dell'alimentazione carnea nella Bibbia rimanga segreto. Le pelli dell'animale ucciso dall'uomo sono l'offerta sacrificale data a Yahweh, identificabile come Signore degli animali.

Dopo la cacciata dal giardino, la storia inizia effettivamente con i sacrifici a Yahweh, presentati senza motivazioni introduttive, come se fosse una usanza nota. Questo è a favore dell'interpretazione etnologica delle pelli animali cucite da Yahweh.

Caino offrì dei frutti del suolo in sacrificio a Yahweh, e anche Abele offrì dei primogeniti del suo gregge e del loro grasso. (Gn 4, 3-4)

L'assimilazione di Yahweh al Signore degli animali è sostenuta dalla partecipazione di Yahweh alla corporalità umana, che risulta dai versetti in cui si dice che Yahweh, oltre allo spirito, ha l'anima, cioè il respiro della vita animale, indicato con i termini *nefeš* e *nišmat* (vedi cap. 21). In un canto del libro di Isaia, Yahweh annuncia la venuta del suo servo, presentato come un profeta, del quale dice di sostenerlo con la sua anima (*nefeš*) e il suo spirito (*rûah*).

Ecco il mio servo, che io sostengo, il mio eletto di cui si compiace la mia anima (nefeš). Posi il mio spirito (rûah) su di lui. Egli porterà il diritto alle nazioni. (Is 42, 1).

Lasciando da parte le interpretazioni degli esegeti sull'identificazione del servo, l'attenzione è attratta da *nefeš*, che è un termine usato per il respiro di ogni essere vivente, anche animale. Questo favorisce la comparazione di Yahweh col Signore degli animali in Gn 3, 21.

Nel libro di Giobbe si parla di respiro (*nišmat*) di Šaddai, nome che in questo caso sta per Yahweh (vedi cap. 18). Nel testo ebraico il termine 'Dio' è El, non Elohim.

Lo Spirito di Dio (rûah El) mi fece; e il respiro (nišmat) dell'Onnipotente (Šaddai) mi fece vivere. (Gb 33,4)

Un altro versetto che attribuisce la nišmat all'Onnipotente è in Giobbe 34, 14.

10 - Dal matriarcato al patriarcato

Nel quarto capitolo della Genesi è descritta la degenerazione nella violenza della cultura matriarcale. L'etnologia interpreta l'uccisione di Abele come un sacrificio umano per favorire la fertilità del terreno. Il capitolo inizia con la caratterizzazione matriarcale di Eva.

Ora l'uomo conobbe Eva, sua moglie, la quale concepì e partorì Caino, dicendo: "Ho acquistato un uomo con Yahweh. Quindi aggiunse suo fratello Abele. Abele divenne pastore di greggi e Caino coltivatore del suolo. (Gn 4, 1-2)

In queste parole, commenta E. Testa¹⁴, Adamo è messo in secondo piano, il padre è indicato col nome comune "l'uomo", e il neonato riceve il nome dalla madre, secondo l'uso matriarcale. L'annotazione che Eva "aggiunse suo fratello Abele" testimonia il sistema della fratriarchia, in cui la madre fa sentire la sua influenza attraverso il figlio maggiore, che è il vero capo in luogo del padre; e il secondo nato è aggiunto al primogenito e ne diventa il vice. Per di più si rileva la vanteria di Eva alla nascita di Caino: "Ho acquistato un uomo con Yahweh", in cui è lei il soggetto del verbo. Anche alla nascita di Abele, Eva è il soggetto del verbo "aggiunse". In questa esaltazione della fertilità della donna non c'è la preoccupazione della sterilità, facendo pensare al culto della Dea Madre. Altri caratteri del matri-fratriarcato sono riconoscibili nel canto di Lamec, l'ultimo discendente di Caino, che si vanta della sua violenza omicida di fronte alle sue donne. (Gn 4, 23-24)

Il passaggio dal matriarcato al patriarcato avviene attraverso una fase di transizione in cui le due culture sono frammiste. Il primo cenno di autorità patriarcale appare con la nascita di Set, il terzo figlio di Eva, in sostituzione di Abele.

Adamo conobbe di nuovo sua moglie, che partorì un figlio e (ella) lo chiamò Set, dicendo: "Elohim mi ha dato un altro figlio al posto di Abele, poiché Caino lo ha ucciso". (Gn 4, 25)

Diversamente dal versetto della nascita di Caino, dove il marito è chiamato 'uomo' mettendolo in secondo piano, per il concepimento di Set il marito è chiamato per la prima volta col nome proprio Adamo. Tuttavia è ancora la moglie a dare il nome al figlio Set, secondo l'uso matriarcale, sebbene la sua autorità sia un po' sminuita non essendo chiamata col nome proprio Eva. Inoltre la moglie non si vanta della propria fertilità, ma ringrazia Elohim del dono di un figlio: "Elohim mi ha dato un altro figlio al posto di Abele". Nel ringraziamento c'è il timore della sterilità, che mancava nel vanto per le nascite di Caino e Abele. Notevole è che il ringraziamento vada alla benevolenza di Elohim, mentre nelle nascite precedenti è stato nominato Yahweh. La spiegazione potrebbe essere nella credenza dei popoli euroasiatici che i figli scendessero dal cielo delle costellazioni circumpolari. Ne sono prova, tra l'altro, i miti greci sulle Orse e l'etimo identico di 'nascita' e 'orso' nelle lingue germaniche (per esempio birth e bear in inglese). Il ringraziamento a Elohim ha il significato di dono dal cielo, che non poteva essere rivolto a Yahweh, quando era ancora concepito come Essere Supremo terreno, concezione che rimarrà fino al diluvio.

L'affermazione che segna il trionfo del patriarcato è fatta da Set, dando lui il nome a suo figlio Enos.

Anche a Set nacque un figlio, e lo chiamò Enos. Allora si cominciò a invocare il nome di Yahweh. (Gn 4, 26)

Con Enos inizia una nuova epoca. L'invocazione del nome indica un cambiamento della concezione di Yahweh. Prima Yahweh era descritto nell'Eden vicino ad Abele e Caino (vedi cap. 11), come se

fosse il Signore degli animali in mezzo alla natura. Adesso l'invocazione è il rivolgersi a lui nella sua lontananza nello spazio e nel tempo, perché la nuova concezione lo vede come l'Antenato, benché ancora niente faccia pensare che Yahweh sia salito in cielo. La novità sociale è la genealogia patriarcale. Per tutto il capitolo quinto della Genesi si nominano i patriarchi e i rispettivi primogeniti. Il potere del primogenito sui fratelli minori è una istituzione del matriarcato conservata, reinterprestandola, nel patriarcato¹⁵. L'introduzione dell'autorità paterna suscita l'istituzione di un nuovo culto, quello dell'Antenato, o Capostipite (vedi cap. 2). E. Testa concorda con questa interpretazione, parlando di culto di Yahweh come Dio familiare di qualche tribù¹⁶.

11 - Yahweh Essere Supremo celeste

Le azioni di Yahweh nel giardino di Eden sono descritte come se fossero compiute da un uomo.

Poi udirono il rumore di Yahweh-Elohim, che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno. E l'uomo fuggì con sua moglie dalla presenza di Yahweh-Elohim, in mezzo agli alberi del giardino. Ma Yahweh Elohim chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?". Rispose: "Ho udito il tuo passo nel Giardino. Ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto." (Gn 3, 8-10)

Oltre al passeggio, è sorprendente la domanda "Dove sei?" Se ne dedurrebbe che inizialmente l'uomo concepiva l'Essere Supremo terreno privo di onnivegenza e onniscienza. Per tutta l'epoca antidiluviana, niente fa pensare che Yahweh risieda in cielo. L'offerta sacrificale di Abele non è bruciata sull'altare; Yahweh non ne odora il profumo dal cielo, ma la guarda, come se fosse in terra vicino ad Abele.

(...) Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso; e Yahweh guardò Abele e la sua offerta. (Gn 4, 3-5)

Caino si allontana da Yahweh per abitare in un altro luogo lontano da lui, come se fossero stati vicini tra loro in Eden.

E Caino si allontanò da Yahweh e abitò nel paese di Nod, a oriente di Eden. (Gn 4, 16)

Yahweh chiude la porta dell'arca, come farebbe un uomo, dopo che vi sono entrati gli animali e Noè.

[Gli animali] vennero [nell'arca] maschio e femmina di ogni carne come gli aveva comandato Elohim; e Yahweh chiuse [la porta] dietro di lui [Noè]. (Gn 7, 16)

Dopo il diluvio, la concezione della sede propria di Yahweh cambia e diventa il cielo. Le sue caratteristiche antropomorfe sono attenuate gradualmente, senza scomparire del tutto. La prima indicazione della sua sede in cielo si trova all'uscita di Noè dall'arca, che per prima cosa edifica un altare e offre in olocausto degli animali a Yahweh, il quale gradisce odorandone il profumo che sale fino a lui in cielo.

E Noè costruì un altare a Yahweh, prese ogni sorta di animali puri e ogni sorta di volatili puri e offrì olocausti sull'altare. Yahweh ne odorò la soave fragranza. (Gn 8, 20-21)

Annusare il profumo, seppure dal cielo, è ancora antropomorfismo. Yahweh è concepito immanente nel cielo. Rimane la distinzione da Elohim, che è un Essere Supremo 'celeste' come il 'Padre in cielo' nel Vangelo, cioè in senso allegorico per indicare l'aldilà dal firmamento, ovvero la trascendenza. Pettazoni applica l'aggettivo 'celeste' all'Essere Supremo attivo, ma non a quello ozioso¹⁷. Questo uso è criticabile, perché il criterio della residenza ultraterrena è una immaginazione imprecisabile, mentre è caratterizzante il modo di rendersi presente in terra. Yahweh scende dal cielo e compare agli

uomini. Invece Elohim non scende in terra (lo stesso vale per il Padre nel Vangelo) e fa sentire la sua presenza presso l'uomo senza apparire (vedi cap. 18). Seguendo l'uso di Pettazzoni, non dovrebbe essere detto 'celeste' il Padre nel Vangelo. L'aggettivo 'celeste' può essere attribuito a tutti gli Esseri Supremi ultraterreni. Volendo distinguere, si deve specificare di volta in volta di quali attributi si parla. Yahweh è immanente nel cielo, invece per Elohim il cielo indica la trascendenza.

Yahweh lascia la sua residenza in cielo e scende in terra, come se gli uomini dovessero vedere che è lui a compiere le opere. Per esempio, scende in terra per scompigliare i propositi dei costruttori della torre di Babele, moltiplicando le lingue affinché non si capiscano.

Yahweh scese per vedere la città con la torre che stavano costruendo i figli dell'uomo. E disse Yahweh: "Ecco, essi sono un solo popolo, e hanno una lingua sola, questo è l'inizio delle loro opere e nessuno potrà impedire loro quanto avranno meditato di fare. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua." (Gn 11, 5-7)

Nelle frasi di introduzione del redattore il verbo è al singolare: "Yahweh scese", "E disse Yahweh". Poi, nelle parole dette da Yahweh il verbo passa al plurale: "scendiamo". Questo plurale per Yahweh è una eccezione. Potrebbe significare che la moltiplicazione delle lingue, riguardando l'intelletto, fosse ritenuta un'opera che agiva sullo spirito dell'uomo, modificandolo rispetto a quello datogli nel giardino di Eden. Si sarebbe trattato di un intervento creativo che rendeva la nuova umanità postdiluviana un po' diversa da quella precedente. Per questo il plurale indicherebbe la Trinità, come il "noi" di Gn 3, 22 (vedi cap. 21).

Anche per la liberazione dalla schiavitù d'Egitto Yahweh scende dal cielo.

E Yahweh disse: "Ho visto l'oppressione del mio popolo che è in Egitto, ho udito il suo grido di fronte ai suoi oppressori, poiché conosco le sue angosce. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto." (Es 3, 7-8)

L'idea di Yahweh come Essere Supremo in terra era talmente radicata che Yahweh stesso comanda a Mosè di estirparla dal popolo.

Yahweh disse a Mosè: "Così dirai ai figli di Israele: voi avete visto che ho parlato con voi dal cielo". (Es 20,22)

Infine, anche il volto di Yahweh, come quello di Elohim, è impossibile da essere visto dall'uomo.

E disse [Yahweh]: "Ma tu [Mosè] non potrai vedere il mio volto, perché l'uomo non può vedermi e restare vivo". (Es 33, 20)

12 – Yahweh Essere Supremo attivo

Pettazzoni attribuisce la qualifica di 'attivo' agli Esseri Supremi onorati col culto, e quella di 'ozioso' a quelli che non lo sono. Per applicare questo criterio all'ebraismo, prendiamo il Decalogo.

Elohim pronunciò tutte queste parole, dicendo: "Io sono Yahweh, tuo Dio (El) che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, da una casa di schiavitù. Non avrai altri dèi davanti a me ..." (Es 20, 1-3)

Il Decalogo è iniziato da Elohim, ma subito dopo la parola passa a Yahweh, che la manterrà fino alla fine. Otto volte compare nel Decalogo il nome Yahweh, e una sola volta Elohim, quella all'inizio. Gli ammonimenti al rispetto dei comandamenti vengono da Yahweh, presente attivamente in ogni momento della storia di Israele, pronto a punire le trasgressioni. Invece Elohim è distaccato dalle faccende umane come se non si curasse delle trasgressioni; appare ozioso e perciò benevolo. Le

caratteristiche del Creatore ozioso non subiscono cambiamenti dall'inizio alla fine della Bibbia, compreso il Nuovo Testamento. Diversamente, la concezione di Yahweh si evolve secondo i mutamenti culturali del popolo. Interpretando due versetti del Deuteronomio, si potrebbe dire che Elohim è il nome ebraico del Creatore ozioso universale, valido per tutte le religioni. In questi versetti si dice che il Creatore ha assegnato a ciascun popolo una porzione della terra e ha stabilito che Yahweh guidi Israele.

Quando Elyon distribuiva alle nazioni la loro eredità, quando divideva i figli dell'uomo, fissò i confini dei popoli secondo il numero dei figli di Israele, perché porzione di Yahweh è il suo popolo. Giacobbe è sua eredità. (Dt 32, 8-9)

Letteralmente, il redattore biblico dice che Elohim, indicato con l'attributo "Elyon" (l'Altissimo), ha distribuito i territori tra i popoli e assegnato Yahweh agli ebrei. Sembra che gli ebrei dei tempi più antichi credessero che Yahweh fosse il Dio immanente particolare di Israele; e che gli altri popoli avessero altri Dèi immanenti meno potenti o falsi; e credessero altresì che Elohim fosse il Dio trascendente comune di tutti i popoli, benché chiamato con termini attributivi diversi, come Elyon. Non si potrebbe esprimere in modo più chiaro di questi versetti la distinzione tra l'oziosità del Creatore Elohim e la guida attiva di Yahweh del popolo di Israele.

13 – L'immanenza e la trascendenza del monoteismo

I due versetti del Deuteronomio citati sopra (Dt 32, 8-9), rispondono alla obiezione sollevata da Pettazzoni contro la tesi della continuità dall'Essere Supremo dei primitivi al Dio monoteistico. L'analisi delle caratteristiche dei due nomi divini biblici consente di dire che corrispondono a due tipi di Essere Supremo, uno trascendente ozioso e l'altro immanente attivo. Quello immanente può dimorare in terra, venendo chiamato Signore degli animali, o risiedere in cielo (non è arguibile se Yahweh, concepito come Antenato, avesse sede in terra o in cielo). Pettazzoni ha notato che il Signore degli animali e l'Essere Supremo onnisciente celeste frequentemente sono uniti in un unico Essere Supremo, ma ha escluso che il Signore degli animali salendo in cielo si unisca al Creatore ozioso. La sua posizione è basata sull'inconciliabilità logica tra trascendenza e immanenza. Pettazzoni pensava a un Essere Supremo trascendente (il Creatore) e due immanenti (l'Essere Supremo onnisciente immanente in cielo e il Signore degli animali immanente in terra); e ammetteva l'unione solo tra i due immanenti. Il suo pregiudizio è smentito dalla Bibbia, dove succede che Yahweh immanente in terra sale in cielo diventando Yahweh immanente in cielo. L'unione avviene tra Yahweh celeste ed Elohim celeste, cioè tra l'immanenza e la trascendenza, parimenti a quanto affermato nel monoteismo cristiano tra il Figlio e il Padre. Il binomio Yahweh Elohim che compare nel secondo racconto della creazione esprime questa unione incomprensibile dalla ragione umana.

Si può ipotizzare che l'unione nell'unico Dio sia avvenuta dopo il diluvio, quando la residenza di Yahweh comincia a essere concepita in cielo. Questa spiegazione dell'origine del monoteismo ha come analogia etnologica il rito sciamanico dell'ascesa al cielo di un uomo (un guaritore-sacerdote) in stato di trance, trasportato da uno spirito. Questo rito presupporrebbe il mito della salita al cielo del Signore degli animali, sollevato da uno spirito. Il compito di trasportare in cielo l'Essere Supremo terreno dovrebbe essere svolto da uno spirito anch'esso Essere Supremo, che verrebbe a corrispondere allo Spirito Santo. Lo schema della Trinità cristiana sarebbe così applicabile da una parte ai dati etnologici e dall'altra all'Antico Testamento, in particolare alle visioni di Ezechiele (vedi cap. 25).

14 - Il vitello d'oro

La più grave ribellione alla volontà di Dio compiuta dall'intero popolo di Israele è stata l'adorazione del vitello d'oro. L'intero popolo meritava di essere punito, come era stato per le colpe collettive di Sodoma e Gomorra e dell'umanità antidiluviana.

Yahweh disse a Mosè: "Ho visto questo popolo, ed ecco è un popolo duro di nuca. Adesso lascia che la mia ira si accenda contro di loro e li distrugga. Di te invece farò una grande nazione." (Es 32, 9-10).

Le parole di Yahweh atterrirono Mosè, che si prostrò per pregarlo di recedere dalla sua ira. Il seguito della narrazione ci pone una domanda sulla fermezza della determinazione di Dio. Dopo la preghiera di Mosè, il redattore biblico commenta così il comportamento di Yahweh.

Yahweh si pentì del male che aveva detto di fare al suo popolo. (Es 32, 14)

Il pentimento che il redattore attribuisce a Yahweh contrasta con l'idea che abbiamo dell'onniscienza di Dio. Il teologo Bernardo G. Boschi¹⁸ lo spiega in questo modo: "la Bibbia non intende tanto introdurre emozioni e cambiamenti in Dio stesso, quanto significare la condotta divina che si attua riguardo ai cambiamenti delle situazioni umane. Anche se il vocabolario risente inevitabilmente di antropomorfismi di notevole portata".

Al momento di implorare perdono, Mosè non sapeva ancora del vitello d'oro. Sceso dal Sinai, Mosè, vedendo il popolo che adorava l'idolo, si accese d'ira e con gesto inconsulto, di sua iniziativa, spezzò le due tavole della Legge scritte da Dio. Bernardo Boschi¹⁹ vorrebbe contenere l'enormità del gesto scrivendo: "Il gesto violento di reazione da parte di Mosè ha comunque un significato simbolico: come il popolo aveva rotto l'alleanza (o uno dei suoi cardini: il divieto dell'idolatria), così egli rompe le tavole, testimoni di questa alleanza". Per quanto simbolica, la frantumazione delle tavole contrastava con le parole di Yahweh, che non aveva disdetto l'alleanza, ma ristretta alla sola famiglia di Mosè: "*Di te [Mosè] invece farò una grande nazione*".

Nel seguito del testo sacro, non è comprensibile dove sia il pentimento di Yahweh. Infatti si legge che la condanna è ribadita.

Yahweh disse a Mosè: "Chi ha peccato contro di me, quello lo cancellerò dal mio libro. E ora va', conduci il popolo dove ti ho detto. Ecco il mio angelo andrà davanti a te nel giorno della mia visita, e li punirò del loro peccato." E Yahweh colpì il popolo, perché avevano fatto il vitello, quello che aveva fatto Aronne. (Es 32, 33-35)

Come aveva detto in Es 32, 9-10, Yahweh mantiene l'alleanza con Mosè, e punisce i peccatori. Ma allora, perché il redattore biblico ha scritto che Yahweh "*si pentì*"? La spiegazione dovrebbe essere nelle parole "*Chi ha peccato contro di me, quello lo cancellerò dal mio libro*", perché a quei tempi non era ovvio il giudizio individuale. La mentalità arcaica era che tutta la tribù obbedisse al patriarca e una colpa ricadesse su tutta la tribù. Inoltre c'era la convinzione che la colpa dei padri dovesse ricadere sui figli. Il 'pentimento' significa quindi il superamento della colpa collettiva, comprendendo che ogni individuo è responsabile di se stesso. Questo progresso morale è presentato dal redattore come se fosse stato Yahweh a modificare il suo modo di giudicare. Ricordiamo che, di Sodoma e Gomorra, era stato Abramo a dare il giudizio collettivo di colpevolezza degli abitanti, scalando il numero dei giusti che presumeva di trovarvi, finché abbandonò la speranza di trovarne qualcuno (Gn 18, 23-33). Per il peccato del vitello d'oro, invece, Yahweh non ascolta la preghiera di Mosè di perdonare tutti (Es 32, 11-13) o almeno una tribù: "*tutti i figli di Levi*" (Es 32, 26). Non dà il giudizio collettivo su tutto il popolo o tutta una tribù, ma individuale; e non punisce i figli per le colpe dei padri. Infatti i padri morirono durante la lunga permanenza nel deserto e figli cresciuti poterono entrare nella terra promessa. Il pentimento immaginato dal redattore è quindi il cambiamento di mentalità degli ebrei; quando concepirono la moralità della scelta individuale. La partecipazione di Yahweh nella storia dell'uomo significa anche questo: i progressi culturali o morali sono espressi da cambiamenti della concezione di Yahweh.

La frantumazione delle tavole della Legge (Es 32, 17) ci dà un'altra distinzione tra Yahweh ed Elohim, percepita emotivamente, che noi traduciamo nei termini filosofici di immanenza e trascendenza. La Bibbia enfatizza la prima scrittura delle tavole dicendo che erano state incise sia da Mosè, sia da Yahweh, sia da Elohim. Ma dopo la frantumazione, dice che le tavole sono state riscritte da Yahweh e Mosè, ma non da Elohim. Lo scatto irato di Mosè, che significava la rottura dell'alleanza come se Dio avesse errato nello scegliere Israele, è stato rimediato da Yahweh con il comportamento umano di rifare un lavoro perfetto. Eppure le parole di Yahweh non erano di condanna per tutti. Le tavole non sarebbero state parole morte, inascoltate da tutti. Verrebbe da chiedersi se questo scatto

d'ira sia la causa del mancato ingresso di Mosè nella terra promessa. La gravità della frantumazione non ha solo questo modesto e dubbio insegnamento. Dobbiamo piuttosto chiederci fino a che punto l'uomo può opporsi a Dio e se l'uomo può infrangere l'opera di Dio. Qui si presenta un'altra distinzione tra Yahweh ed Elohim. Yahweh antropomorfo riscrive le tavole, Elohim no. Yahweh, riscrivendo, è partecipe dell'emotività umana, e per questo diciamo che è immanente. Elohim è distaccato dalle vicende e dalle emozioni umane, è trascendente e compie ogni opera definitivamente. Il suo nome compare per la prima scrittura delle tavole e poi mai più fino alla fine del libro dell'Esodo.

La prima incisione delle tavole ha tre autori: Mosè, Yahweh ed Elohim; quest'ultimo è nominato in due versetti.

Scritte da Mosè:

Mosè scrisse tutte le parole di Yahweh. (Es 24, 4)

Scritte da Yahweh:

Yahweh disse a Mosè: "Sali da me sul monte e rimani lassù: ti darò delle tavole di pietra, la legge e i comandamenti che io ho scritto per istruirli." (Es 24, 12)

Scritte da Elohim, ma consegnate da Yahweh a Mosè. Elohim non ha contatto con l'uomo:

Quando [Yahweh] ebbe finito di parlare con lui [Mosè] sul monte Sinai, diede a Mosè due tavole della testimonianza, tavole in pietra, scritte col dito di Elohim. (Es 31, 18)

Le tavole erano opera di Elohim, la scrittura era scrittura di Elohim, incisa sulle tavole". (Es 32, 16)

La riscrittura delle tavole, è fatta da Yahweh e Mosè, non da Elohim.

Riscritte da Yahweh:

Poi Yahweh disse a Mosè: "Taglia due tavole di pietra come le prime. Io scriverò su queste tavole le parole che erano sulle tavole di prima, che hai spezzate. (Es 34, 1)

Riscritte da Mosè:

Yahweh disse a Mosè: "Scrivi queste parole, perché su queste mie parole ho stabilito una alleanza con te e con Israele". (Es 34, 27)

15 - Il giardino orientato

Nel primo racconto della creazione traspare l'intento di sconfessare il culto degli astri. Al primo giorno è creata la luce miracolosa non proveniente dal sole, al terzo le piante e solo al quarto giorno sono creati il sole, la luna e le stelle. Il sole e la luna non sono nemmeno chiamati col loro nome, ma 'lampade', e posposti alla creazione delle piante, per condannare la loro divinizzazione nei culti agrari. L'intento del racconto è l'ispirazione del ringraziamento unicamente a Elohim.

Il secondo racconto della creazione è più breve e lascia subito il campo agli avvenimenti del giardino di Eden. Le interpretazioni del secondo racconto sono molto più complesse. I significati si moltiplicano e si intrecciano. La creazione della terra e del cielo è accennata di sfuggita, senza nominare gli astri, e si passa subito alla creazione degli organismi viventi. C'è però un particolare della descrizione geografica dell'Eden che ha un significato astronomico, e forse ancor di più.

E Yahweh Elohim piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato (Gn 2, 8).

L'oriente è determinato guardando il sole. Questo è il primo insegnamento dato all'uomo da Yahweh Elohim, ancor prima della prova del frutto proibito. Avendo il termine "giardino" il significato di luogo recintato²⁰, dovremmo considerarlo come luogo reso sacro dalla presenza di Yahweh. Inoltre era posto a oriente in Eden e aveva l'accesso a oriente, analogamente alla porta dei templi antichi, tra i quali quello di Salomone. Sulla porta del giardino erano stati messi i cherubini per custodire l'albero della vita.

[Yahweh Elohim] scacciò l'uomo, e a oriente del giardino di Eden pose i cherubini e la fiamma della spada folgorante per custodire l'accesso all'albero della vita. (Gn 3, 24)

L'oriente era la prima direzione del territorio stabilita dai primitivi. Nella Bibbia, fino all'episodio della torre di Babele, è l'unico punto cardinale nominato (Gn 2, 8; 2, 14; 3, 24; 4, 16; 10, 30; 11, 2), benché le quattro direzioni geografiche siano sottintese già dai quattro fiumi dell'Eden.

Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva per formare quattro corsi. (Gn 2,10).

In ebraico l'oriente è indicato col termine che significa 'dinanzi', per il motivo facilmente immaginabile del volgersi all'alba verso la direzione del sole sorgente, per compiere qualche rito. Ezechiele deplora questo culto del sole compiuto dalla porta del tempio di Gerusalemme.

All'ingresso del tempio, tra il vestibolo e l'altare circa venticinque uomini, con le spalle voltate al tempio e la faccia a oriente, prostrati adoravano il sole. (Ez 8, 16).

La descrizione geografica dell'Eden e del giardino è relativamente minuziosa. Ci sono nomi di fiumi, nomi di minerali preziosi e l'orientamento astronomico. Tutto questo ci dice che prima di essere sottoposto alla prova del frutto proibito, l'uomo acquisì qualche nozione culturale. Tra queste spicca l'orientamento, insegnato all'uomo da Yahweh Elohim, perché non è stato l'uomo a fare il recinto del giardino con la porta. Venendo l'insegnamento da Dio, si deve in primo luogo chiedersi se abbia un significato religioso. L'unico altro riferimento al sole si trova nella parola 'giorno', contenuta in una specificazione inutile riguardo al tema del frutto proibito.

Poi [l'uomo e la donna] udirono il rumore di Yahweh Elohim che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno. (Gn 3, 8)

La specificazione che era giorno deve avere un significato particolare. È ovvio che la passeggiata non poteva essere notturna. La brezza del giorno potrebbe essere il venticello che si solleva allo sbalzo di temperatura del primo calore del sole mattutino. L'avanzare di Yahweh nel giardino coinciderebbe col sorgere del sole. Il culto del sole, come sappiamo dal versetto di Ezechiele sopra citato, era il contraltare del culto di Yahweh. Da questi indizi si può inferire la possibile personificazione del sole in Yahweh nei tempi più antichi. Questa ipotesi ci facilita la comprensione della natura divina di Yahweh, nonostante i suoi comportamenti marcatamente antropomorfi e terreni descritti nel racconto del giardino. L'interpretazione possibile è la discesa dal cielo di Yahweh per rivelarsi all'uomo e sottoporlo alla prova del frutto proibito. Dopo il racconto del giardino il contatto di Yahweh con l'uomo si dirada fino al diluvio, quando risalì al cielo.

16 – L'altare di Yahweh

Il principale rito ebraico è il sacrificio cruento offerto a Yahweh. Ecco due esempi.

E Yahweh apparve ad Abramo e gli disse: "Alla tua discendenza io darò questa terra". Sicché egli colà costruì un altare a Yahweh che gli era apparso. (Gn 12,7)

Poi [Isacco] di là salì a Bersabea, e durante la notte gli apparve Yahweh e disse: "Io sono il Dio (Elohê) di Abramo, di tuo padre, non temere, perché io sono con te. Ti benedirò e moltiplicherò la tua discendenza in grazia di Abramo, mio servo". Allora egli costruì colà un altare e invocò il nome di Yahweh (Gn 26, 23-25)

Qualora nella pericope compaiano entrambi i nomi divini, è comunque specificato che l'offerta è dedicata a Yahweh. Il più significativo esempio di questi casi è la tentazione del sacrificio di Isacco. Premetto che il patriarcato ebraico, adottando l'istituto matriarcale del primogenito, correva il pericolo di cadere nella pratica dell'infanticidio del primogenito, che era praticato almeno da alcune tribù

semitiche. Si noti che il sacrificio di Isacco è ordinato da Elohim, ma è fermato dall'angelo di Yahweh.

Elohim tentò Abramo dicendogli: “Abramo!” Rispose: “Eccomi”. E disse: “Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, Isacco, vai nel territorio di Mori e offrilo in olocausto su di un monte che ti indicherò”. (...) Così arrivarono al luogo che Elohim gli aveva detto. Là Abramo costruì l'altare, vi depose la legna, legò Isacco suo figlio e lo depose sull'altare al di sopra della legna. Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per scannare suo figlio. Ma l'angelo di Yahweh lo chiamò dal cielo e disse: “Abramo, Abramo!” Rispose: “Eccomi”. E disse Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male! Ora so che rispetti Elohim e non hai risparmiato il tuo figlio, l'unico tuo!” Allora Abramo alzò gli occhi e vide un ariete impigliato con le corna in un cespuglio. Abramo andò a prendere l'ariete e lo offrì in olocausto al posto del figlio. E Abramo chiamò quel luogo “Yahweh provvede”. Perciò oggi si dice: “Sul monte Yahweh provvede”, Poi l'angelo di Yahweh chiamò dal cielo Abramo per la seconda volta e disse: “Giuro per me stesso, oracolo di Yahweh, perché tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio, io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza...” (Gn 22, 1-17)

Gli esegeti distinguono tra l'espressione 'gli angeli di Yahweh' e quella 'l'angelo di Yahweh'. Quest'ultima non ha significato diverso da Yahweh stesso²¹. Il divieto del sacrificio umano è dato in seguito a una prova drammatica, per insegnare ad Abramo che solo Dio è padrone della vita. È inaspettato che il comando di sacrificare Isacco sia dato da Elohim, il Creatore ozioso caratterizzato dalla benevolenza, chiamato anche 'Padre'. Però è nell'ordine delle idee religiose che la vita sia data e tolta dal Creatore. Questo argomento è usato per giustificare i sacrifici umani in onore agli Dèi pagani. L'intervento dell'angelo di Yahweh riporta il sacrificio nell'ordine delle usanze stabilite: non il figlio primogenito Isacco, ma un ariete è da sacrificare a Yahweh, non a Elohim.

Essendo praticato dai pagani il sacrificio umano, dovrebbe essere cercato nella loro religione il motivo del comando da Elohim del sacrificio. Il paganesimo ha il mito fondamentale del Dio immanente figlio del Dio Creatore e della Dea Madre. È calzante l'esempio del mito, celebrato a Ugarit, del Dio Yaw figlio del Dio El (vedi cap. 28, alle note 28 e 29). Yaw ha la stessa radice di Yahweh. Al tempo di Abramo, una comprensione dell'ebraismo in termini pagani avrebbe potuto dire che Yahweh è figlio di Elohim. Adesso consideriamo il particolare che l'angelo di Yahweh “chiamò dal cielo” Abramo. Chiediamoci se fosse conforme alla ritualità se l'angelo di Yahweh (ovvero Yahweh stesso) fosse apparso in terra e avesse indicato ad Abramo l'ariete presso il cespuglio. Questa supposizione non è ammissibile perché il sacrificio doveva essere offerto a Yahweh, che avrebbe odorato dal cielo il fumo. Allora facciamo un'altra supposizione tenendo conto del Vangelo, e identifichiamo Yahweh con Gesù. Dal punto di vista pagano, Yahweh sarebbe visto come figlio primogenito di Elohim. Questa scena a imitazione del Vangelo ci dà la spiegazione del comando di Elohim, perché verrebbe sacrificato Yahweh in offerta a Elohim. La supposizione non ha ostacoli, perché Yahweh, come Gesù, ha anima (nefeš) e respiro (nišmat) come gli animali (vedi capp. 9 e 21). La concezione trinitaria era probabilmente lo schema che guidava i redattori biblici nell'amalgamare nel testo sacro le tradizioni orali di tribù diverse.

17 – La stele di Elohim

Il motivo principale per ritenere che l'idea di Dio sia impersonata inizialmente da Elohim è la essenziale esperienza del timore di Dio, che è suscitata dalla intuizione della invisibile presenza di Elohim. Successivamente è attribuita anche a Yahweh la definizione di Dio, pur avendo Yahweh degli attributi diversi e non suscitando timore nelle apparizioni. La seguente pericope narra di una apparizione di Yahweh in sogno a Giacobbe, degli angeli di Elohim che scendono e salgono su una scala e della paura che prende Giacobbe quando, al risveglio, sente la presenza di Elohim.

E [Giacobbe] sognò di vedere una scala che poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco: gli angeli di Elohim che salivano e scendevano per essa. Ed ecco che Yahweh stava sopra di lui, dicendogli: “Io Yahweh sono il Dio (El) di Abramo, tuo padre

e il Dio (El) di Isacco. La terra sulla quale tu sei coricato la darò a te e al tuo seme. E il tuo seme sarà come la polvere della terra e ti spargerai a occidente e a oriente, a settentrione e a mezzogiorno. E saranno benedette in te tutte le famiglie della terra e nel tuo seme. Ecco, io sono con te e ti custodirò dovunque andrai e poi ti farò ritornare in questo paese, perché non ti abbandonerò se prima non avrò fatto quello che ho detto a te". Allora Giacobbe si svegliò dal suo sonno e disse: "Veramente c'è Yahweh in questo luogo e io non lo sapevo!" Poi ebbe paura e disse: "Come è terribile questo santuario! Questa è nientemeno che una casa di Elohim e la porta dei Cieli". Si alzò Giacobbe alla mattina, prese la pietra che si era posta come cuscino del suo capo e la rizzò come stele sacra e versò olio sulla sua sommità. Allora chiamò quel luogo col nome di Bet-El, mentre prima il nome della città era Luz. E Giacobbe fece un voto dicendo: "Se Elohim sarà con me e mi custodirà in questo viaggio che io sto facendo e mi darà pane per mangiare e vesti per vestire, e se ritornerò in pace alla casa di mio padre, allora Yahweh mi sarà come Elohim. E questa pietra che io ho eretto come una stele sacra sarà una casa di Elohim e di tutto quello che mi darai io ti offrirò certamente la libagione". (Gn 28, 12-22)

La scala è una rampa a gradini di terra, simile alla ziqqurat. Nel sogno, sulla cima della rampa che arriva fino al cielo, appare fermo Yahweh. A scendere e risalire sono gli angeli di Elohim, per indicare che la casa, o santuario, deve essere intitolata a Elohim. Giacobbe nomina prima l'apparizione di Yahweh, ma il timore di Dio viene al pensiero di Elohim, cui dedica il santuario: "*Come è terribile questo santuario!*" Giacobbe celebra un rito, erigendo una stele, senza sacrifici cruenti, per consacrare il luogo come casa di Elohim. Il rito della stele, secondo la descrizione in un altro versetto (Gn 35, 14). Consiste in una libagione e nel versare olio sulla stele. Le stele, cioè le pietre, nella Bibbia e in altre religioni, sono simboli funerari. L'olio è simbolo dello spirito perché alimenta il fuoco delle lampade e al termine della vita è sparso sul defunto. La libagione imita i banchetti funebri. Il significato del rito è il ritorno dello spirito dell'uomo a Elohim (vedi cap. 23). L'affermazione finale di Giacobbe: "*Yahweh mi sarà come Elohim*" attribuisce a Yahweh la definizione di Dio. Non sarebbe necessario specificarlo se l'idea di Dio fosse nata con Yahweh. È tanto necessario specificarlo che Yahweh stesso lo dice nel libro dell'Esodo.

Io [Yahweh] abiterò in mezzo ai figli d'Israele e sarò per loro come Elohim". (Es 29, 45)

Indubitatilmente, il significato letterale dice che prima è stata concepita la divinità di Elohim e dopo è attribuita anche a Yahweh.

18 - Le apparizioni di Elohim

Elohim si rivela solo con la voce. La trascendenza è incompatibile con le apparizioni. Se non che ci sarebbero due volte in cui apparirebbe, e una terza volta in cui ingaggia una lotta con Giacobbe. Quest'ultima è piuttosto problematica; la descriverò nel prossimo capitolo. In ogni caso il motivo della manifestazione di Elohim è l'alleanza. La prima volta appare ad Abramo per stabilire l'alleanza, le altre due a Giacobbe, per confermare le promesse fatte in precedenza ad Abramo e a Isacco. Tuttavia le prime due apparizioni hanno qualcosa di vago e sfuggente alla sensibilità umana, che le rende eccezionali, quasi incredibili, tanto che l'espressione 'vedere la faccia di Elohim' era un detto proverbiale per commentare qualcosa di straordinario. Per esempio, Giacobbe, quando offrì dei doni con intento adulatorio a Esaù, gli dice: "*Ho visto la tua faccia come vedere la faccia di Elohim*" (Gn 33, 10), intendendo dire qualcosa come: 'Sono venuto alla tua presenza come si viene alla presenza di Elohim'.

La straordinarietà delle apparizioni di Elohim è già rilevabile dal suo presentarsi senza compiere azioni. Di Yahweh è scritto che 'scende' in terra, cioè che si muove come se non fosse onnipresente. Per esempio, Yahweh scende per liberare il suo popolo dalla schiavitù d'Egitto (Es 3, 8); ma poi non è scritto che risalga in cielo, come se il prolungarsi della sua permanenza in terra fosse un fatto normale. Al contrario, di Elohim non è detto che scenda. La sua apparizione non richiede azioni. Appare nel momento in cui comincia a parlare. Però alla conclusione delle sue parole, è scritto che 'salì'. L'apparizione dura quanto le sue parole, e svanisce col suo silenzio.

Nella pericope della prima apparizione di Elohim, il verbo ‘apparire’ è però usato per Yahweh; e poi, quando comincia a parlare Elohim, si potrebbe pensare che la sua voce venga dal cielo. Solo alla fine si comprende che la sua presenza è vicina ad Abramo, perché è scritto che ‘salì’.

E fu Abramo un novantenne, quando Yahweh apparve ad Abramo e gli disse: “Io sono El Šaddai; cammina nella mia presenza e sii integro. Stabilirò la mia alleanza tra me e te, e ti moltiplicherò molto molto”. Subito Abramo si prostrò col viso a terra, e gli parlò Elohim dicendo: “Ecco la mia alleanza con te: tu diventerai padre di una moltitudine di nazioni (...)stabilirò la mia alleanza con Isacco, che Sara ti partorirà, in questo tempo l’anno venturo. E terminò così di parlare con lui e salì in alto Elohim, lasciando Abramo”. (Gn 17, 1-22)

Inizialmente Yahweh afferma “Io sono El Šaddai”. Altrove è Elohim a dire “Io sono El Šaddai” (vedi sotto). Questa denominazione in comune tra i due, fa parte della loro identificazione nell’unico Dio. Abramo, dopo aver visto e sentito Yahweh, si prostra a terra prima che inizi a parlare Elohim, preso dal timore di Dio. Terminato di parlare, Elohim “salì in alto”. Abramo, chinato a terra, non ha visto Elohim. Ha solo avuto la sensazione della sua presenza, e quando Elohim salì, ha la sensazione di solitudine per essere stato ‘lasciato’. Il distacco da Abramo (“*lasciando Abramo*”) esprime la trascendenza di Elohim, distaccato dal mondo. Invece, al termine delle apparizioni di Yahweh, non è detto che si distacchi dagli uomini e dal mondo. La presenza tra gli uomini di Yahweh è durevole, analogamente a quella di Gesù, il quale ha detto: “*dove sono due o tre riuniti in mio nome, io sono in mezzo a loro*” (Mt 18, 20).

In seguito Elohim è apparso a Giacobbe per confermagli le promesse fatte ad Abramo. La pericope inizia accennando a una precedente apparizione a Giacobbe, mancante nel testo biblico pervenutoci.

Un’altra volta Elohim apparve a Giacobbe quando veniva da Padam Aram, e lo benedisse. Ed Elohim gli disse: “Il tuo nome è Giacobbe; non sarà più chiamato il tuo nome Giacobbe, bensì Israel sarà il tuo nome.” Così lo chiamò col nome d’Israele. Ed Elohim gli disse: “Io sono El Šaddai, sii fecondo e moltiplicati: una nazione, anzi un’accolta di nazioni verrà da te, e dei re usciranno dai tuoi fianchi. E la terra che ho dato ad Abramo e a Isacco, la darò a te; e alla tua discendenza dopo di te io darò quella terra”. Poi Elohim salì da presso di lui, nel luogo dove gli aveva parlato”. (Gn 35, 9-13)

Sono da ripetere le osservazioni fatte sull’apparizione ad Abramo. Non è detto che Elohim sia sceso; e appena finisce di parlare, sale allontanandosi da Giacobbe lasciandolo “*nel luogo dove gli aveva parlato*”. Il redattore fa notare il distacco di Elohim da Giacobbe e dal luogo. È il distacco dal mondo che esprime la trascendenza di Elohim.

Le due apparizioni di Elohim ripropongono la questione dell’identificazione dei due nomi nell’unico Dio. Nel racconto del giardino di Eden, l’unicità di Dio potrebbe risultare dall’intervento redazionale, che abbina i due nomi Yahweh Elohim. Qui invece l’unicità è rivelata da Dio stesso, attribuendo lo stesso titolo Šaddai ai due nomi divini. Nell’apparizione ad Abramo, Yahweh dice: “Io sono El Šaddai”; nella apparizione a Giacobbe, Elohim dice: “Io sono El Šaddai”. Uno degli etimi proposti di Šaddai è la derivazione dall’assiro-babilonese *šadu*, ‘monte’, col significato di ‘Dio sul monte’ (Dio altissimo), che potrebbe essere connesso con la denominazione ‘monte di Elohim’ data al Sinai (Es 3, 1). Nel libro dell’Esodo, c’è un’altra rivelazione dell’unità divina. Elohim afferma di essere Yahweh, e dopo si identifica col nome Šaddai.

Elohim parlò a Mosè, e gli disse: “Io sono Yahweh: sono apparso ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe come El Šaddai, ma il mio nome Yahweh non lo ho fatto conoscere”. (Es 6, 2-3)

L'affermazione deve essere interpretata, perché non corrisponde al testo scritto. Andando a leggere le uniche due apparizioni a Isacco troviamo che il redattore, senza nominare Elohim, dice che è apparso Yahweh, e non compare nemmeno il nome El Šaddai.

Prima apparizione a Isacco:

Gli apparve [a Isacco] Yahweh, e gli disse: "Non scendere in Egitto. Accampati nella regione che ti indicherò". (Gn 26, 2)

Seconda apparizione a Isacco:

Durante la notte gli apparve [a Isacco] Yahweh, e disse: "Io sono Dio (Elohê) di Abramo, non temere, perché io sono con te. Ti benedirò e moltiplicherò la tua discendenza". (Gn 26, 24)

La traslitterazione *Elohê* è di Emanuele Testa, altri preferiscono traslitterare *Elohim*. Per chiudere questa questione dalle contraddizioni irrisolvibili, direi che Yhaweh ed Elohim sono i due nomi del Dio unico, e perciò entrambi sostituibili con Šaddai, però le apparizioni sono la visione di Yahweh antropomorfo, non di Elohim trascendente. Si tratta della stessa equivalenza di persone affermata da Gesù nel Vangelo secondo Giovanni: "Chi ha visto me ha visto il Padre" (Gv 14, 9). Trasponendola nell'Antico Testamento diventa: 'chi ha visto Yahweh ha visto Elohim'.

Benché i caratteri antropomorfi di Yahweh siano viepiù attenuati al progredire della storia, non è mai annullato l'aspetto immanente delle sue manifestazioni. Per esempio, l'antropomorfismo di Yahweh manca nella manifestazione al profeta Elia nel Sinai, eppure non è ancora propriamente trascendenza. Elia cercava la presenza di Yahweh nel monte sacro, quando è sorpreso da una successione di fenomeni naturali: un vento impetuoso, un terremoto e un fuoco, ma Yahweh non era in questi fenomeni. Finché Elia sente una brezza leggera, e Yahweh gli parla (1 Re 19, 12). Si noti che la percezione della presenza di Yahweh è comunque trasmessa da un fenomeno naturale: la brezza; perciò siamo ancora nell'idea dell'immanenza. Diversamente, le due manifestazioni di Elohim discusse in questo capitolo, non sono propriamente delle apparizioni, perché non ci sono fenomeni naturali né azioni antropomorfe.

19 - La lotta di Giacobbe con Elohim

Le numerose indicazioni della trascendenza di Elohim confliggono col racconto di una lotta notturna di Giacobbe con un uomo che dice di essere Elohim. La lotta è stata variamente interpretata escludendo il significato letterale di simile manifestazione di Elohim.

Durante quella notte egli [Giacobbe] si alzò, prese le sue due mogli, le sue due serve, i suoi undici figliuoli e attraversò il guado dello Iabboq. Li prese e fece loro attraversare il torrente e fece passare anche tutto il suo avere. E Giacobbe restò solo. Ed ecco che un uomo lottò contro di lui fino allo spuntar dell'alba; e vide che non riusciva a vincerlo e allora lo percosse nel cavo del femore; e il cavo del femore di Giacobbe si lussò, mentre continuava a lottare con lui. Questi gli disse: "Lasciami andare che spunta l'alba". Rispose: "Non ti lascerò partire se non mi avrai benedetto". Gli domandò quegli: "Qual è il tuo nome?" Rispose: "Giacobbe". Quegli disse: "Non più Giacobbe sarà detto il tuo nome, ma Israele, perché hai combattuto con Elohim e con gli uomini e hai vinto. Giacobbe allora gli chiese: "Dimmi il tuo nome" Gli rispose: "Perché chiedi il mio nome? E ivi lo benedì. Allora Giacobbe chiamò quel santuario col nome di Peniel (la Faccia di Dio), "Perché - disse - vidi Elohim faccia a faccia eppure la mia vita è rimasta salva." (Gn 32, 23-31)

L'episodio esalta la combattività di Giacobbe, già dimostrata in altre vicende, in particolare nella rivalità con Esaù, al quale ha sottratto la primogenitura. La tradizione rabbinica interpreta l'uomo come il genio tutelare di Esaù. Esegeti moderni si richiamano ai miti di 'eroi' o dèmoni dai poteri efficaci solo durante la notte²². Un'altra interpretazione vorrebbe che sia uno dei 'figli di Elohim', nominati in Gn 6, 2-4. Credo che queste ipotesi siano tutte da escludere, e sia preferibile la tradizione profetica che vede nell'uomo notturno un angelo di Elohim. Il profeta Osea attribuisce alla presun-

zione, orgoglio e combattività di Giacobbe la sua pretesa di aver lottato con Elohim. Si sarebbe invece trattato di un angelo, dice Osea.

Yahweh è in lite con Giuda e tratterà Giacobbe secondo la sua condotta, lo ripagherà secondo le sue azioni. Egli nel grembo materno soppiantò il fratello e da adulto lottò con Elohim, lottò con un angelo e vinse, pianse e domandò grazia. (Osea 12, 3-5)

La domanda sull'identità dell'uomo notturno è da posporre alla comprensione del significato del nome Elohim nella pericope. Ricordiamo che è stato Elohim a cambiare il nome di personaggi nei momenti in cui stabiliva o confermava l'alleanza. Ha cambiato il nome di Abram in Abraham (Gn 17, 3-5), di Sarai in Sarah (Gn 17, 15) e ha imposto il nome Isacco al figlio di Abramo (Gn 17, 19). Perciò non può entrare nell'interpretazione né il genio tutelare di Esaù, né un demone, né uno dei figli di Elohim. Solo Elohim ha senso nel cambiamento del nome di un patriarca dell'alleanza. Bisogna poi considerare che il cambiamento del nome di Giacobbe è raccontato in due pericopi; questa e un'altra successiva (Gn 35, 9-13), riportata sopra (vedi cap. 18), che ha appunto come autore Elohim.

Un'altra questione è la richiesta di Giacobbe di sapere il nome del lottatore. Sembra che la domanda sia stata ispirata dall'apprendere di aver "combattuto con Elohim"; perché Elohim non è un nome specifico di una divinità, letteralmente significa 'Dèi' o un dio qualsiasi. Questa domanda ci ricorda quella di Mosè rivolta a Elohim per conoscerne il nome; il quale risponde: "Io sono colui che sono" (Es 3.,14). Non può essere ignorata l'interpretazione etnologica e psicologica che le domande del nome siano rivolte appunto al Dio universale senza nome, per evidenziare che non ha un nome proprio (vedi cap. 5).

Infine, non si può evitare la discussione sulla lotta. Non sarei d'accordo con l'interpretazione che la richiesta "Lasciami andare che spunta l'alba" significhi necessariamente la paura della luce. Più consona al contesto è che l'uomo non volesse essere visto per lasciare nel mistero la sua identità. L'affermazione di Giacobbe "vidi Elohim faccia a faccia eppure la mia vita è rimasta salva" è un detto proverbiale per esprimere uno scampato pericolo o qualcosa di straordinario. Non è un'affermazione conseguente al timore di Dio; anzi, la lotta è stata il contrario del timore. Perciò è preferibile l'interpretazione di Osea di un angelo di Elohim, che da una parte esclude l'antropomorfismo di Elohim, e dall'altra attribuisce al volere di Elohim la benedizione ricevuta da Giacobbe. Il tempo notturno era la condizione per tenere nascosta l'identità del lottatore, che altrimenti non avrebbe potuto dire di essere Elohim. Tuttavia la corporeità dell'angelo è un carattere mitologico che dovrebbe essere isolato al di fuori della storia di Israele. Si tratterebbe di un racconto da affiancare all'altra pericope sul cambiamento del nome di Giacobbe, avente lo scopo di esaltare il patriarca e dare un insegnamento. La lotta notturna significherebbe l'ardimento nell'affrontare l'ignoto, con la sicurezza della propria fede. La risposta di Elohim ("hai combattuto con Elohim e con gli uomini e hai vinto") insegna che la benedizione di Dio non è data ai pavidi.

20 - Le razze primordiali

Il racconto del diluvio è preceduto dalla pericope delle razze primordiali: i figli di Elohim, i figli dell'uomo e i giganti. La loro degenerazione nella malvagità ha indotto Dio a sterminarle col diluvio. Il racconto è succinto e ha posto grandi difficoltà al loro inserimento nel percorso storico della Bibbia. Gli esegeti le interpretano con paragoni mitici.

Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sopra la faccia della terra e furono nate delle figlie, avvenne che i figli di Elohim videro che le figlie degli uomini erano piacevoli e se ne presero per mogli tra tutte quelle che più loro piacquero. E Yahweh disse: "Il mio spirito non durerà per sempre nell'uomo, perché egli non è che carne, e i suoi giorni saranno centoventi anni". C'erano i giganti (nefilim) sulla terra a quei tempi – e anche dopo – quando i figli di Elohim s'accostarono alle figlie dell'uomo e queste partorirono dei figli. Sono questi gli eroi dell'antichità uomini famosi. Allora Yahweh vide che la malvagità dell'uomo era grande sulla terra e che ogni divisamento concepito dal suo cuore non era rivolto altro che al male. E Yahweh si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. Sicché Yahweh disse: "Io voglio cancellare dalla faccia della terra l'uomo che ho creato:

uomo e bestiame e rettili e uccelli del cielo, poiché mi dispiace d'averli fatti". Tuttavia Noè trovò grazia agli occhi di Yahweh. (Gn 6, 1-8)

All'ebraico 'nefilim' è dato il significato di 'distruttori' o 'violenti'. Vi si scorgerebbero somiglianze con i miti greci dei giganti, dato che la definizione "*uomini famosi*" suggerisce la presenza di personaggi simili nelle credenze di altri popoli. L'epoca della loro esistenza non è precisa. C'erano ai tempi dei figli di Elohim "*e anche dopo*". Sembrerebbe che il ripresentarsi in più epoche dei nefilim escluda il tempo storico dell'età mitica, e abbia riferimento a qualcosa di reale. Il fenomeno naturale che potrebbe spiegare l'origine del mito è chiamato dai biologi 'vigore degli ibridi', che consiste nella nascita di individui di dimensioni maggiori dei genitori, quando si incrociano due linee selezionate. È un procedimento sfruttato in agricoltura e negli allevamenti per aumentare la produzione. Nella preistoria poteva avvenire ogniqualvolta si incrociavano due piccole tribù, dopo molte generazioni trascorse in isolamento. Questo spiegherebbe il ripresentarsi dei giganti in tempi successivi; ma al redattore interessa il tempo in cui i figli di Elohim rapivano le figlie dell'uomo, perché erano piacevoli, e "*queste partorirono dei figli*", e "*la malvagità dell'uomo era grande sulla terra*". Nel racconto non ci sono comportamenti malvagi, per cui si deve sospettarli in quelli del rapimento delle figlie dell'uomo e della nascita dei nefilim. Il redattore biblico ci dice che i fatti erano avvenuti "*quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi*", cioè ai primi passi dell'uomo sulla terra. Sarebbe quindi compito della paleoantropologia individuare un tempo in cui si sarebbero incrociate due popolazioni, una fisicamente sgraziata e violenta, cioè malvagia, e un'altra dalle caratteristiche uguali all'uomo moderno. Un fatto del genere è effettivamente avvenuto nell'incontro tra neandertaliani e l'*Homo sapiens sapiens*. La ricostruzione dell'aspetto fisico dei neandertaliani non è piacevole, e questo spiegherebbe il rapimento delle figlie dell'*Homo sapiens sapiens*, molto più belle. Inoltre, la fronte dei neandertaliani fa supporre un limitato sviluppo dei lobi frontali, sedi delle zone nervose da cui dipende la coscienza lucida e la riflessione, in definitiva il comportamento morale. I robusti e violenti neandertaliani, e i giganti che avrebbero generato, avrebbero avuto un comportamento sregolato, e la loro scomparsa sarebbe all'origine del racconto dell'umanità annientata dal diluvio.

Per completare l'argomento bisognerebbe spiegare il nome dato alle due razze. 'Figli dell'uomo' indica indubbiamente i discendenti di Adamo. Sappiamo che le tribù primitive isolate, spesso indicavano se stesse con un nome che significava semplicemente 'uomini'. Perciò, 'figli dell'uomo' potrebbe significare 'figli del primo uomo', cioè dell'Antenato, cui era tributato il culto. Per il nome dell'altra razza, 'figli di Elohim', prevale l'identificazione in qualche modo con degli angeli. Nella tradizione rabbinica sono stati identificati con gli angeli caduti, però concepiti di consistenza tenuemente corporea, affinché potessero invaghiarsi delle figlie dell'uomo. Sarebbe preferibile lasciare come ultima possibilità questa spiegazione dall'aspetto mitologico. Siccome non c'è altra scelta che attribuire la creazione delle razze a Elohim e a Yahweh, mi pare che alla spiegazione di 'figli dell'uomo' come 'figli dell'Antenato', cioè di Yahweh (vedi cap. 10), si accompagni coerentemente per l'altra razza la denominazione di 'figli di Elohim', che è sia distintiva sia non mitologica. Elohim è il creatore di ogni forma vivente e non c'è motivo per interpretarli come angeli caduti.

L'interpretazione paleontologica della razza malvagia come razza paleolitica estinta aiuta anche a rispondere alla domanda del perché il diluvio dovesse distruggere, insieme all'umanità malvagia, anche gli animali. Non è soddisfacente la risposta che il diluvio avrebbe comunque travolto tutti, eccetto i pesci, che infatti non sono nominati. Per trovare un senso morale, credo che si debba paragonare il comportamento dei figli di Elohim e dei nefilim a quello degli animali predatori, rapaci e belve feroci. Immaginando quanto potesse essere intimo il rapporto tra uomo e animali in età paleolitica, quanto fosse spontaneo attribuire agli animali sentimenti umani, la condanna morale delle razze umane malvagie, non avrebbe potuto fare eccezione per la ferocia degli animali.

21 –Il corpo, l'anima e lo spirito.

Parlando dell'uomo, la Bibbia distingue il corpo, chiamato carne (basâr), l'anima (nefeš) e lo spirito (rûah). I primi due termini sono indifferentemente usati per l'uomo e gli animali. Il termine nefeš non corrisponde all'anima immortale della tradizione cristiana; significa "alito" o "soffio", quindi indica semplicemente la vita senza il senso spirituale. Un altro termine, meno usato, che significa 're-

spiro' di qualsiasi vivente, è nišmat. Il termine per indicare lo 'spirito' in senso religioso è rûah, che in senso profano significa principalmente 'vento', e poi 'respiro'.

Nel primo racconto della creazione, gli animali sono chiamati 'anima vivente'.

Disse Elohim: "Le acque brulichino di anima (nefeš) vivente e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo (...) la terra produca anima (nefeš) vivente secondo la loro specie: bestiame e rettili e viventi della terra secondo la loro specie. (Gn 1, 20-24)

L'uomo si differenzia dagli animali, per essere fatto a immagine e somiglianza di Elohim, ma non è nominata né l'anima né lo spirito dell'uomo.

Disse Elohim: "Facciamo l'uomo a immagine nostra, come nostra somiglianza. (Gn 1, 27-28)

Non essendo nominate né l'anima né lo spirito dell'uomo, l'espressione "immagine e somiglianza" deve essere spiegata a partire dalla concezione di Dio in questo versetto. Una traccia labile, che comunque non può essere trascurata, è il cambiamento da singolare a plurale delle voci del verbo. Il redattore biblico usa nelle sue parole il singolare ("Disse"), però Elohim si esprime col predicato verbale al plurale ("facciamo"), che potrebbe indicare la Trinità (vedi cap. 24). Il singolare del redattore è un intervento teologico affermando l'unicità di Dio. Il plurale di Elohim sarebbe la rivelazione della Trinità. Solo in un altro punto Elohim parla al plurale, ancora rivolgendosi alle doti dell'uomo.

E Yahweh Elohim disse allora: "Ecco che l'uomo è diventato come uno di noi, conoscendo il bene e il male. E ora che non stenda la sua mano e non prenda anche dell'albero della vita sì che ne mangi e viva in eterno". (Gn 3, 22)

Anche qui il plurale "noi" dovrebbe significare la Trinità. Perciò la "somiglianza" dell'uomo a Dio deriverebbe dalle caratteristiche di tutti e tre gli aspetti (o persone) della Trinità.

Nel secondo racconto della creazione, l'uomo è definito 'anima vivente'; lo stesso termine usato per gli animali nel primo racconto visto sopra (Gn 1, 20-24).

E Yahweh Elohim plasmò l'uomo con la polvere del suolo, e insufflò nelle sue narici un respiro (nišmat) di vita e l'uomo divenne anima (nefeš) vivente. (Gn 2, 7)

Benché il soggetto sia Yahweh Elohim, l'anima, ovvero il respiro, dato ad Adamo è insufflato solo da Yahweh, perché nefeš e nišmat sono termini effettivamente usati per l'immanenza di Yahweh (vedi cap. 9), mentre l'azione non è consona alla trascendenza di Elohim. A questo punto sorge la domanda del perché non sia nominata la rûah nella creazione di Adamo. Per rispondere, bisogna ricostruire il significato di rûah nella Trinità e nell'uomo. Consideriamo i momenti in cui è nominata la rûah dall'inizio della creazione al diluvio. È nominata nel primo versetto della creazione, poi prima del diluvio, quando è decretata la distruzione dell'umanità e di tutti gli animali, e infine nella palingenesi (rigenerazione dei viventi) dopo il diluvio. Elohim inizia la creazione creando il cielo e la terra sterili. La rûah interviene dopo, nelle disposizioni che, passo passo, creano la vita.

In principio Elohim creò il cielo e la terra. Il mondo era vuoto e deserto, le tenebre coprivano gli abissi e lo spirito (rûah) di Elohim era sulla superficie delle acque. (Gn 1, 2)

La stessa immagine è ripresentata nella palingenesi.

(...) Elohim fece passare un vento (rûah) sulla terra e le acque si abbassarono. (Gn 8, 1)

Lo scenario dello spirito (rûah) sopra le acque ripropone i miti della creazione dalle acque abissali dei popoli vicinorientali. Il diluvio coprente tutta la terra è ovviamente irreali. È una immagine mitica

richiesta per significare la ‘rinnovata nascita’ della palingenesi dell’umanità dopo il diluvio, paragonabile a quella della creazione. Infatti, alla nuova umanità è ripetuto il “*moltiplicatevi e riempite la terra*” (Gn 9, 1), già detto al sesto giorno della creazione (Gn 1, 28).

Poiché la rûah interviene nella creazione della vita, la fine della vita avviene quando è tolta la rûah. Infatti, Yahweh pone fine alla vita delle razze malvagie sottraendo la rûah.

E Yahweh disse: “Il mio spirito (rûah) non durerà per sempre nell’uomo, perché egli non è che carne”. (Gn 6, 3)

Dato che la durata della vita dipende dalla rûah, è riproposta la domanda formulata sopra. Perché nella creazione dell’uomo, in Gn 2, 7, è nominata la nefeš e non la rûah? Per cominciare, bisognerebbe sapere qualcosa sulla rûah di Dio. Che senso si dovrebbe dare alle espressioni ‘rûah di Elohim trascendente’ e ‘rûah di Yahweh immanente’? Non abbiamo motivi per ritenere che la rûah attribuita a un nome divino sia diversa da quella attribuita all’altro nome divino; ma avendo la trascendenza dell’uno e l’immanenza dell’altro la stessa rûah, diventa difficile distinguere l’immanenza dalla trascendenza. Per superare l’incongruenza si deve pensare alla rûah come potere distinto da Elohim e da Yahweh; cioè la distinzione tra Yahweh ed Elohim ha la conseguenza di distinguere da loro anche la rûah come Spirito Santo. Così si aggiunge un’altra domanda. Si deve spiegare anche perché nel racconto del giardino di Eden è descritta l’opera Yahweh Elohim senza l’esplicita partecipazione della rûah come Spirito Santo. Per arrivare alle risposte sono richieste delle premesse, ma poi il discorso è breve e semplice.

22 – La sede dei sentimenti

La nefeš e la rûah sono entrambe associate alle manifestazioni della vita interiore; quali affetti, desideri, sentimenti gioiosi o pii, oppure timore o collera; e sono la sede del pensiero e della conoscenza. Si osserva che i sentimenti cattivi sono espressi solitamente dalla rûah.

Esempi sulla nefeš.

[Oh Yahweh] rallegra la vita (nefeš) del tuo servo, perché a te, Signore, innalzo l’anima (nefeš) mia. (Sal 86, 4)

Benedici Yahweh l’anima (nefeš) mia. Yahweh, mio Dio (El), quanto sei grande! (Sal 104, 1)

Pietà di me, oh Elohim, pietà di me, poiché in te si rifugia l’anima (nefeš) mia. (Sal 57, 2)

Esempi sulla rûah buona. Riguardano la morale e la religione.

“Io [Yahweh] darò loro un cuore nuovo e uno spirito (rûah) nuovo metterò dentro di loro.” (Ez 11, 19)

Poi quanti erano di cuore generoso mossi dal loro spirito (rûah), vennero a portare l’offerta per Yahweh, per la costruzione della tenda del convegno. (Es 35, 21)

Esempi sulla rûah cattiva: insipienza e malvagità

E l’Egitto perderà il senno (rûah) e io [Yahweh] distruggerò il suo consiglio. (Is 19, 3)

Il paziente ha grande prudenza, l’iracondo (corto di rûah) dimostra stoltezza. (Prv 14, 29)

Il mio popolo consulta il suo pezzo di legno e il suo bastone gli dà il responso, poiché uno spirito (rûah) di prostituzione li svia e si prostituiscono allontanandosi da Elohim. (Os 4, 12)

23 - Lo spirito personale

Il respiro che Dio sottrae in punto di morte è chiamato rûah, sia per l’uomo che per gli animali.

Tutti [gli animali] da te [Yahweh] aspettano che tu dia loro il cibo in tempo opportuno. Tu lo provvedi, essi lo raccolgono, tu apri la mano, si saziano di beni. Nascondi il tuo volto vengono meno, toglì il loro respiro (rûah) muoiono e ritornano alla polvere. Mandi il tuo spirito (rûah), sono creati, e rinnovi la faccia della terra. (Sal 104, 27-30)

Il diluvio ha travolto nella morte anche gli animali.

“Io (Elohim) manderò il diluvio di acque sulla terra, per distruggere sotto il cielo ogni carne in cui è soffio (rûah) di vita; quanto è sulla terra perirà.” (Gn 6, 17)

È notevole che la durata della vita dipenda, sia per l'uomo che per gli animali, dalla rûah, non dalla nefeš. Dal nostro punto di vista moderno, possiamo dare alla comunanza di uomini e animali un significato favorevole alla teoria dell'evoluzione biologica, in concordanza con l'interpretazione 'spiritualista' di Teilhard de Chardin dell'evoluzione. Anche gli animali hanno la dignità conferita dal sostegno della rûah, come l'uomo. Il comportamento istintivo degli animali, in quanto appropriato alla loro esistenza, è spiegabile razionalmente. La differenza che distingue l'uomo è la razionalità superiore che esercitano nel perseguire lo scopo morale.

L'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, è la creatura privilegiata della rûah. Lo spirito guida Mosè, i giudici e i re.

Giosuè, figlio di Nun, era pieno di spirito (rûah) di saggezza. (Dt 34, 9)

[Il salmista dice]: “Il tuo (di Yahweh) spirito (rûah) buono mi guidi in terra piana”. (Sal 143, 10)

Lo spirito si posa su tutto il popolo.

[Yahweh disse]: “Spanderò il mio spirito (rûah) sulla tua discendenza, la mia benedizione sui tuoi posteri”. (Is; 44, 3)

Lo spirito consola gli oppressi e gli umili.

Poiché così parla l'Alto e l'Eccelso, che ha una sede eterna e il cui nome è santo: “In un luogo eccelso e santo io dimoro, ma sono anche con gli oppressi e i poveri di spirito (bassi di rûah)”. (Is 57, 15)

Yahweh è vicino a chi ha il cuore ferito, egli salva gli oppressi di spirito (rûah). (Sal 34, 19)

La contrizione dello spirito dell'uomo è gradita a Elohim come un sacrificio. Il suo culto non richiede quelli cruenti di animali.

Uno spirito (rûah) contrito è sacrificio a Elohim, un cuore affranto e umiliato, Elohim, tu non disprezzi. (Sal 51, 19)

Lo spirito è sede dell'intelletto, della sapienza e della saggezza.

Yahweh ha chiamato per nome Bezaleel, figlio di Uri, figlio di Cus, della tribù di Giuda. Lo ha riempito di spirito (rûah) di Elohim, perché egli abbia saggezza, intelligenza e scienza in ogni genere di lavoro. (Es 35, 30-31)

Chi trascorre moralmente la vita fin dalla giovinezza, giunto alla vecchiaia, sopraffatto dalla morte, ritorna polvere, ma lo spirito ritorna a Elohim.

(...) e ritorni la polvere alla terra, come era prima, e lo spirito (rûah) ritorni a Elohim che lo ha dato. (Qo 12, 7)

Da quest'ultima citazione è ulteriormente confermato che l'uomo non può esistere senza spirito. E poiché in Gn 2, 7 non è detto che gli sia stato dato da Yahweh e da Elohim, lo deve aver ricevuto da

un Essere Supremo distinto da loro, che, pur non essendo nominato, deve essere riconoscibile in qualche elemento allegorico dello spirito da individuare nel racconto del giardino.

24 - Lo Spirito custode dell'albero della vita

Nei due capitoli precedenti abbiamo visto che la *rûah* riguarda l'intelletto e i suoi doni sono la saggezza e la sapienza. L'uomo malvagio si allontana da Dio perdendo la *rûah* (Is 19, 3) o seguendo una cattiva *rûah* (Os 4, 12). La *rûah* divina dona la saggezza, ma l'uomo è libero di non seguirla, prendendo decisioni che portano al male. Questo è il senso della prova del frutto proibito. La riposta al perché non sia nominata la *rûah* nella creazione dell'uomo sarebbe nel cattivo uso che ne ha fatto la libertà dell'uomo, scegliendo di mangiare il frutto proibito. Infatti, i due alberi miracolosi simboleggiano i poteri dalla *rûah*. L'albero della conoscenza del bene e del male simboleggia la sapienza, e l'albero della vita simboleggia il possesso eterno della *rûah*, che equivale all'immortalità. Oltre ai simboli dei suoi attributi, nel giardino c'è anche la manifestazione allegorica della *rûah* stessa, che consiste nella fiamma posta a guardia dell'albero della vita.

[Yahweh Elohim] scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada rovesciante, per custodire la via dell'albero della vita. (Gn 3, 24)

La traduzione "spada rovesciante" è di Roberto Reggi²³, che ne spiega meglio il significato con la perifrasi: '(spada) volgentesi in qua e in là, zigzagante'. Altre traduzioni sono spada 'rutilante' o 'folgorante'. L'attenzione è da porre al movimento continuo della spada e al color rosso fuoco, che sono due caratteristiche della fiamma (lingue di fuoco in movimento), quindi è una spada fiammeggiante. Il fuoco è una allegoria dello spirito. L'incessante movimento dello spirito esprime la vitalità, al fine di negare la morte. Adesso si consideri la scena che mostra i cherubini assieme a uno spirito (la fiamma). Gli angeli solitamente sono inviati da Yahweh o da Elohim. Qui invece Yahweh-Elohim ha mandato sia i cherubini sia lo spirito, il quale, come è stato spiegato (vedi cap. 21), è distinto da Yahweh e da Elohim. La distinzione è confermata da questa scena di uno spirito assieme ai cherubini. Poiché non si è mai letto di angeli che si manifestino assieme a uno spirito che non sia Dio, la fiamma è lo Spirito Santo e la scena è paragonabile alla 'Gloria' delle visioni di Ezechiele (vedi cap. 25).

25 – Le manifestazioni dello Spirito Santo

Nella religione sciamanica c'è uno spirito che agisce da tramite tra l'uomo e l'Essere Supremo celeste. Gli studiosi del Vicino Oriente antico credono che il monoteismo dei profeti derivi dall'Essere Supremo celeste sciamanico²⁴. I passi biblici più vicini allo sciamanismo sono quelli delle visioni di Ezechiele. Prendo in esame quattro passi di queste visioni.

Lo Spirito è accompagnato dai cherubini.

Ciascuno [dei cherubini] si muoveva davanti a sé; andavano là dove lo spirito li dirigeva e, muovendosi non si voltavano indietro. (Ez 1, 12)

Le visioni sono dinamiche, perché la specificità dello sciamanismo è l'ascesa al cielo del sacerdote guaritore trasportato dallo Spirito.

Lo Spirito appare come una figura umana di fuoco e splendente.

Sopra il firmamento che era sulle loro teste [dei quattro cherubini] apparve come una pietra di zaffiro in forma di trono e su questa specie di trono, in alto, una figura di aspetto di uomo. Da ciò che sembrava essere dai fianchi in su, mi apparve splendido come l'eletto e da ciò che sembrava dai fianchi in giù, mi apparve come di fuoco, Era circondato da uno splendore il cui aspetto era simile a quello dell'arcobaleno nelle nubi in un giorno di pioggia. Tale mi apparve l'aspetto della gloria di Yahweh. Quando vidi, caddi con la faccia a terra e udii la voce di uno che mi parlava. Mi disse: "Figlio dell'uomo, alzati ti voglio parlare". Ciò detto, uno spirito entrò in me, mi fece alzare in piedi e io ascoltai colui che mi parlava. (Ez 1, 26-)

Le visioni della “*Gloria di Yahweh*” sono descritte vagamente. In ebraico il termine ‘gloria’ in senso profano indica il prestigio e la potenza di un re; e in senso religioso indica lo splendore e la santità di Dio “nel dinamismo del suo essere”²⁵. L’aspetto antropomorfo della figura splendente e infuocata è molto vago. Non può essere quello di Yahweh, che mai è descritto con la figura di fuoco. Inoltre, la Gloria non ha lo splendore accecante, perché lascia vedere una luce tenue come l’arcobaleno attorno a sé. Ezechiele guarda la Gloria, cade col viso a terra, ma poi si rialza e può ancora guardarla. Non c’è il timore di guardarla, ma non sono notabili i lineamenti del volto.

Lo Spirito solleva in volo Ezechiele.

Uno spirito mi sollevò e dietro a me udii un gran fragore: “Benedetta la gloria di Yahweh dal luogo della sua dimora” Era il rumore delle ali degli esseri viventi che le battevano l’una contro l’altra e contemporaneamente il rumore delle ruote [le quattro ruote del carro, mosse dallo spirito] e il rumore di un grande frastuono. Uno spirito mi alzò e mi portò via; io ritornai triste con l’ardore del mio spirito, e la mano di Yahweh era forte su di me. (Ez 3, 12-14)

A sollevare Ezechiele è indubbiamente lo Spirito. Non si comprende invece quale azione compia la mano “*forte*” di Yahweh. Il senso dovrebbe essere nella distinzione tra l’antropomorfismo sensibilmente concreto di Yahweh e quello tenue dello Spirito.

Lo Spirito solleva Ezechiele con leggerezza. Compare di nuovo la mano di Yahweh e poi una ‘forma’ di mano, cioè poco distinguibile. È quest’ultima la mano dello Spirito sollevante.

(...) la mano del Signore Yahweh si posò su di me, e vidi qualcosa dell’aspetto di fuoco: da ciò che sembravano i suoi fianchi in giù, appariva come di fuoco e dai fianchi in su appariva come uno splendore simile all’elettro. E tese una forma di mano, mi prese per una ciocca dei capelli, e uno spirito mi sollevò tra terra e cielo, e mi portò in visioni di Elohim a Gerusalemme. (Ez 8, 1-3).

La “*forma di mano*” tesa dalla vaga figura umana di fuoco è un’apparenza diafana in confronto a quella “*forte*” di Yahweh (Ez 3, 12-14). Infatti la forma di mano dà a Ezechiele la sensazione di levità, essendo sollevato preso “*per una ciocca dei capelli*”. Non è la mano di Yahweh a sollevare Ezechiele.

Il commento complessivo deve tener conto del carattere sciamanico delle visioni di Ezechiele. Il sollevamento al cielo di Ezechiele deve essere fatto da uno Spirito. Non pare che Ezechiele intenda identificare questo Spirito con Yahweh. Lo si deduce dalla distinzione tra la “*forte*” mano di Yahweh e la “*forma di mano*” dello Spirito che lo solleva. L’aspetto umano di Yahweh non ha mai creato dubbi, mentre di quello della Gloria si direbbe che sia una silhouette di fuoco e splendore. Poiché Ezechiele è sollevato dalla “*forma di mano*” della Gloria, la presenza di Yahweh sembra passiva. Siccome Yahweh è vicino a Ezechiele, che sente la sua forte mano, anche Yahweh sarebbe portato in ascensione. Alla fine della visione 8, 1-3, Ezechiele è portato dallo Spirito in “*visioni di Elohim*”. In che cosa consistano queste visioni, non ci è detto. Si comprende comunque che è rivelata la compresenza in cielo della Gloria (lo Spirito Santo), di Yahweh e di Elohim. Quindi si potrebbe prendere in questo caso il senso plurale grammaticale di ‘Elohim’ e interpretare le “*visioni di Elohim*” come la Trinità.

Lo Spirito è caratterizzato dalla trascendenza e da un tenue antropomorfismo, espresso dalla forma a silhouette di fuoco e splendore, che significa immanenza. Questa ambivalenza irrazionale gli conferisce il potere di operare in cielo l’unione tra l’immanenza di Yahweh e la trascendenza di Elohim. Il volo sciamanico ci suggerirebbe di far corrispondere il Creatore ozioso Elohim al Dio del cielo dello

sciamanismo, e far corrispondere Yahweh al Signore degli animali trasportato in cielo dallo Spirito dello sciamanismo.

La funzione propria dello Spirito nello sciamanismo è di impossessarsi dei sacerdoti guaritori e trasportarli in cielo. Nella Bibbia, questo avviene di Elia, che è rapito in cielo in un carro di fuoco tirato da cavalli di fuoco (2 Re 2,11). Nella Bibbia non ci sono altri cenni su come Yahweh salga al cielo. C'è però la sua discesa nel fuoco sul Sinai (Es 19, 18), che potrebbe significare 'portato' in terra dallo Spirito (vedi cap. 26).

Per trovare un altro appiglio a questa interpretazione, volgiamoci al Vangelo e paragoniamo l'ascesa di Yahweh portata dalla Gloria all'ascensione di Gesù. In tutte e quattro le fonti del Nuovo Testamento, è usato sempre il verbo al passivo: "*fu assunto*", "*fu portato*", "*sarò elevato*". Letteralmente, significa che Gesù non sale di potere proprio. Perciò il potere agente non può essere che lo Spirito Santo. Per analogia si può dire lo stesso di Yahweh.

Il Signore Gesù, dopo aver parlato con loro, fu assunto in cielo e sedette alla destra di Dio. (Mc 16, 19)

Mentre li benediva si staccò da loro e fu portato verso il cielo. (Lc 24, 51)

Io [Gesù] quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me. (Gv 12, 32)

Detto questo, [Gesù] fu elevato in alto mentre lo guardavano e una nube lo sottrasse al loro sguardo. (Atti 1, 9)

La terza citazione è paragonabile a quanto letto di Ezechiele. Gesù sarà elevato da terra assieme agli uomini dallo Spirito Santo, come Yahweh è elevato da terra assieme a Ezechiele dalla Gloria.

Credo di aver dimostrato a sufficienza l'adattabilità del testo biblico a interpretazioni etnologiche in molti e importanti passi. Posso a questo punto essere compreso nell'affermare la corrispondenza di Elohim, di Yahweh e della Gloria rispettivamente al primo, al secondo e al terzo degli Esseri Supremi elencati da Schmidt. (vedi cap. 2). È evidente che i primi tre tipi di Esseri Supremi distinti da Schmidt hanno le stesse caratteristiche delle tre persone della Trinità, mentre il quarto tipo è una variante degradata del secondo tipo. Non escluderei che il gesuita si sia ispirato proprio alla Trinità per scegliere i criteri della sua classificazione. Non sarebbe fortuito che Schmidt abbia elencato i tre tipi nell'ordine comparativo: Padre, Figlio e Spirito Santo. Il suo intento dichiarato era di dimostrare il monoteismo dei primitivi. Forse non ha parlato esplicitamente di Trinità per timore di essere accusato dal mondo accademico di aver costruito una tesi su un pregiudizio.

Per rafforzare l'interpretazione della Gloria distinta da Yahweh, è evidenziabile che il fuoco è l'allegoria propria dello Spirito. Una sola volta il fuoco fa parte della manifestazione di Yahweh, ma si tratta di un paragone parziale. Solo la sua parola è paragonata al fuoco, il che fa pensare all'alito infiammato. Invece la Gloria ha il corpo di fiamma.

La mia parola non è forse come il fuoco? Oracolo di Yahweh. (Geremia 23, 29)

La trasfigurazione di Gesù dà motivo di ribadire la distinzione della luce emanata dalla visione della seconda persona da quella emanata dalla terza. Lo splendore della trasfigurazione di Gesù è paragonato alla luce del sole, non al fuoco.

"Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li condusse su un alto monte. E fu trasfigurato davanti a loro: il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la neve". (Mt, 17,1-5)

L'allegoria di Gesù splendente come il sole è accostabile al culto del sole assimilato a Yahweh, che traspare nel racconto del giardino (vedi cap. 15). Invece, il fuoco è l'allegoria dello Spirito. Sugli apostoli nel giorno di Pentecoste lo Spirito Santo è sceso sotto forma di lingue di fuoco (Atti, 2, 2-4).

26 – La manifestazioni della Trinità sul Sinai

Sul Sinai si è manifestata a Mosè la Trinità per affidargli la missione di salvare il popolo ebraico dall'oppressione egizia. Nel roveto infiammato, allegoria dello Spirito Santo, gli appare l'angelo di Yahweh. Poi gli parlano alternandosi Elohim e Yahweh. La domanda di Mosè di sapere il nome di Dio apre una questione esegetica. Come al solito, le varianti di 'El' diverse da Elohim sono tradotte con 'Dio'.

¹E Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, e condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Elohim, l'Oreb (Sinai). ²L'angelo di Yahweh gli apparve in una fiamma di fuoco in mezzo a un roveto. Egli guardò, ed ecco che il roveto bruciava nel fuoco, ma il roveto non si consumava. ³Mosè disse: "Ora mi sposto per vedere questo spettacolo grandioso: perché mai il roveto non brucia". ⁴Yahweh vide che si era spostato per vedere, Elohim lo chiamò dal mezzo del roveto, e disse "Mosè, Mosè". Rispose: "Eccomi". ⁵Riprese: "Non avvicinarti: togliti i sandali dai tuoi piedi, perché il luogo sul quale stai è suolo santo". ⁶E disse: "Io sono il Dio di tuo padre, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe". Mosè allora si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Elohim. ⁷E disse Yahweh: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. ⁸Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele, verso il luogo dove si trovano il cananeo, l'Hittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gabuseo. ⁹Ora dunque il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto l'oppressione con cui gli Egiziani li tormentano. ¹⁰Ora vai. Io ti mando dal faraone. Fai uscire dall'Egitto il mio popolo, gli Israeliti". ¹¹Mosè disse a Elohim: "Chi sono io per andare dal faraone e per far uscire dall'Egitto gli Israeliti?". ¹²Rispose: "Io sarò con te. Eccoti il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Elohim su questo monte". ¹³Mosè disse a Elohim: "Ecco io arrivo dagli israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro." ¹⁴Elohim disse a Mosè: "Io sono colui che sono". ¹⁵Poi disse: "Dirai agli israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi". Elohim aggiunse a Mosè: "Dirai agli israeliti: Yahweh, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione, ¹⁶Vai. Riunisci gli anziani d'Israele e di loro: Yahweh, Dio dei vostri padri, mi è apparso, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, dicendo: Sono venuto a vedere voi e ciò che vien fatto in Egitto." (Es 3, 1-16).

Elohim e Yahweh non si sono mai manifestati come fiamma. La loro presenza insieme nella fiamma deve avere un significato maggiore. La fiamma inestinguibile è allegoria dello Spirito, che essendo in comune tra loro due, deve essere distinto da loro. Perciò è lo Spirito Santo. Il resto della pericope rispecchia le caratteristiche distintive tra Elohim e Yahweh.

Versetto 2: Secondo gli esegeti, "l'angelo di Yahweh", non ha significato diverso da Yahweh stesso, come già riferito alla nota 21. È Yahweh che appare.

...*Versetti 4-5:* Yahweh "vide" Mosè spostarsi: è antropomorfismo. Invece Elohim comunica con Mosè solo con la voce, e gli comanda di non avvicinarsi, perché non può essere visto il suo volto.

Versetto 6: Mosè teme di vedere il volto di Elohim, ma non aveva provato timore nel vedere l'angelo di Yahweh, ovvero Yahweh stesso.

Versetti 7-8: Yahweh osserva e scende per liberare il suo popolo dall'Egitto. Sono azioni antropomorfe.

Versetto 14 e 15: La risposta di Elohim comincia con l'affermazione: "Io sono colui che sono". Il significato letterale è che il Creatore non ha nome proprio; tutt'al più è chiamato con un attributo: l'Onnipotente, il Padre o l'Altissimo. Poi Elohim continua dicendo: "Dirai agli israeliti: Io-sono mi ha mandato a voi". Si può spiegare "Io-sono" in due modi: o come affermazione di Elohim di non avere nome proprio (vedi cap. 5), o come etimo del nome Yahweh. Nella seconda possibilità, si suppone che Mosè, rivolgendosi in seguito agli israeliti per raccontare la sua visione sul Sinai, abbia detto: "Egli-è mi ha mandato a voi". Siccome "Egli-è" avrebbe avuto la stessa pronuncia di "Yahweh" (ma la pronuncia originale di Yahweh è stata dimenticata già in età antica), Elohim avrebbe spiegato l'etimo del nome del Dio degli ebrei, sempre col significato di non essere un nome proprio di persona. Ma pare che gli ebrei lo intendessero come nome proprio e non lo pronunciassero per motivi affini ai poteri magici dei nomi. L'etimo, per essere più convincente, dovrebbe coinvolgere anche la spiegazione della diffusione del nome Yahweh, prima dell'epoca di Mosè, in altri popoli semiti. In Assiria e Canaan ci sono nomi teoforici dalla radice Yau, Yaw, Yahwi²⁶.

Versetto 16: Elohim comanda a Mosè di dire che è apparso Yahweh. È riconfermato che Elohim non appare.

Un'altra manifestazione della Trinità sul Sinai è avvenuta al tempo della dettatura del Decalogo. Mosè aveva condotto il popolo ai piedi del Sinai; e dopo due giorni di santificazione per separare ogni impurità dal popolo, avviene la teofania della Trinità.

E fu nel terzo giorno, sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi, una nube densa sul monte [Sinai] e un suono fortissimo di tromba, tutto il popolo che era nell'accampamento fu scosso da tremore. Allora Mosè fece uscire il popolo dall'accampamento incontro a Elohim. Essi stettero in piedi alle falde del monte. E il monte Sinai era tutto fumante, perché su di esso era sceso Yahweh nel fuoco, e il fumo saliva come il fumo di una fornace: tutto il monte tremava molto. Il suono della tromba diventava sempre più intenso: Mosè parlava ed Elohim gli rispondeva con [voce di] tuono. (Es 19, 16-19)

La discesa di Yahweh "nel fuoco", significherebbe che lo Spirito Santo (il fuoco) porta Yahweh in terra (vedi cap. 25). La dettatura della legge fondamentale del Decalogo richiede la manifestazione di Dio in tutte le caratteristiche che l'uomo deve conoscere, che sono distribuite tra Elohim, Yahweh e lo Spirito Santo. La manifestazione divina sembra scuotere il monte e farlo fumare come un vulcano ("il fumo di una fornace"), ma il "tuono" della voce di Elohim è piuttosto da paragonare al tuono di un temporale ("vi furono tuoni, lampi") che al rombo un vulcano. Il tuono è da associare al suono della tromba che dovrebbe venire dal cielo. Mi sembra incompatibile il fenomeno tellurico del vulcano con il Dio dei cieli Elohim.

27 – I tre aspetti delle manifestazioni divine

Agostino ha notato che il Dio biblico è concepito come persona, perché ha la capacità di agire liberamente con volontà propria, e ha creato dal nulla. Considerando che i due nomi divini e lo Spirito hanno caratteristiche distinte, saranno distinti anche i fini raggiungibili con le caratteristiche di ognuno. Perciò a tre fini diversi corrispondono tre volontà diverse, cioè tre persone. Elohim è la volontà creatrice, che attua il passaggio dal nulla all'essere, come è scritto: "In principio Elohim creò i cieli e la terra" (Gn 1, 1). Yahweh è la volontà vivificante, che stabilisce l'ordinamento nell'universo affinché vi siano gli organismi viventi e l'uomo, come è scritto: "insufflò nelle sue narici un respiro (nišmat) di vita e l'uomo divenne anima (nefeš) vivente" (Gn 2, 7). Lo Spirito Santo è la volontà determinante, che dà a ogni essere vivente animale il cosiddetto istinto innato; e all'uomo dona in più l'intelligenza, la sapienza e la saggezza per scegliere tra il bene e il male; elevando l'uomo al di sopra degli animali fino alla somiglianza a Dio, come è scritto "l'uomo è diventato come uno di noi, conoscendo il bene e il male" (Gn 3, 22).

La caratterizzazione della Trinità ebraica risulta conforme a quella evangelica in altri essenziali avvenimenti. Elohim corrisponde al 'Padre che è nei cieli'. Una sola volta Gesù chiama Elohim il Padre, quando dalla croce lo invoca: "Eloì, Eloì, lema sabactàni?". (Dio mio, Dio mio, perché mi hai

abbandonato?) (Mc, 15,34). Nel commento della Bibbia della CEI, edizione 1971, si legge: «*Eloì*: forma aramaica di *Elahî*, trascritta *Elôî* forse sotto l'influsso dell'ebraico Elohîm».

Ovviamente l'antropomorfismo di Yahweh corrisponde a Gesù. Non succede mai che Gesù nomini il 'Signore' (Adonai), nome sostitutivo di Yahweh, altrimenti chiamerebbe se stesso.

Si potrebbe vedere una distinzione tra prima e seconda persona delle Trinità anche nelle parole che un indemoniato rivolge a Gesù: "*Io so chi sei tu: il santo di Dio*" (Mc 1, 24). È probabile che il testo greco evangelico traduca con *θεοῦ* il termine aramaico di 'Dio' corrispondente a Elohîm. Perciò l'espressione corrisponderebbe a 'il santo di Elohîm'. Si tratterebbe del riconoscimento del "*santo*" in terra, distinto dal santo in cielo, che è Elohîm. Il santo in terra Gesù è in luogo del santo in terra Yahweh. Questa concezione della santità divina in terra sarebbe stata mantenuta in qualche tradizione orale attraverso tutta la storia d'Israele antecedente alla diaspora, benché nella tradizione rabbinica e sacerdotale non compaia più.

28 - Analisi della Trinità

Fino al Rinascimento la filosofia naturale abbracciava tutto il sapere: la fisica, la matematica, l'astronomia, l'astrologia, la medicina e la biologia. Le sue dissertazioni si basavano sulla metafisica, venendo a confliggere in questioni teologiche anch'esse espresse in termini metafisici. Il filosofo discuteva sull'immortalità dell'anima e sulla credibilità dei miracoli e chiamava microcosmo l'uomo, paragonabile all'universo descritto come un grande organismo vivente denominato macrocosmo. Dal Seicento in poi, il sapere si è sviluppato specializzandosi in ambiti sempre più numerosi e sempre più profondi e ristretti. Oggidì le specializzazioni sono così profonde e impegnative che una cultura generale, indispensabile per non avere una visione distorta del sapere complessivo, può essere solo superficiale. L'aggettivo 'superficiale' non segna in ogni caso un'attività insufficiente. Si può ragionare sui principi delle discipline, pur avendone conoscenze non specialistiche. Ogni disciplina inizia con l'enunciazione di definizioni, principi e procedure, che poi sono applicate viepiù profondamente, ottenendo risultati che a loro volta sono messi in confronto con i principi di partenza. Confrontare i principi di varie discipline è un compito necessario che può non richiedere conoscenza approfondita di tutte le discipline, benché di qualcuna bisogna avere una buona esperienza per formarsi la mentalità scientifica. In questo senso, la filosofia naturale, eclissata nell'epoca moderna, riacquista oggidì la funzione teoretica nella riflessione sulle analogie tra i principi fondamentali di svariate discipline.

Dal Rinascimento in poi è successo un po' di tutti gli scombussolamenti possibili e immaginabili. Sono state separate la morale dalla politica, la morale dalla religione, la fede dalla ragione, la scienza dalla metafisica e le teoretiche antiche (religione e metafisica) sono state degradate a relativismo. Se non che, il prorompente sviluppo attuale dell'informatica verso la cosiddetta intelligenza artificiale sta richiedendo nuovamente la visione complessiva degli aspetti antropologici (distinzione degli uomini dalle macchine) e di quelli gnoseologici (processi mentali del comprendere, valutare, giudicare ecc.) da imitare nei programmi informatici che guidano l'esecuzione dei compiti (richiedenti matematica, elettronica, ingegneria meccanica fine, scienze dei materiali). L'integrazione delle scienze umane nella progettazione dei calcolatori informatici, da applicare ai robot, è un lavoro interdisciplinare che in gran parte riattualizza il sapere universale della filosofia naturale, chiamando a collaborare umanisti, filosofi e scienziati. Ho detto 'in gran parte', perché il nuovo sapere universale lascia fuori una 'disciplina' non scientifica: la religione. Eppure nella religione è specifica la problematica della volontà dell'uomo e dello scopo della creazione. Se dai racconti religiosi della creazione, che descrivono come dal nulla sarebbe stato costruito il mondo e raggiunto lo scopo della vita intelligente, si ricavassero dei principi, si avrebbe un esempio dei processi mentali che l'informatica deve imitare per la programmazione e costruzione di calcolatori capaci di eseguire un compito; e magari scegliere uno scopo in situazioni complesse.

Benché non si arrivi a declassare il pensiero dei primitivi a mera immaginazione irrazionale, pare ovvio che le loro idee religiose siano solo suggestioni ascientifiche non meritevoli di considerazione. Lasciamo allora da parte l'irrealtà dei miti e consideriamo le tre idee religiose sull'origine del mondo, che corrispondono ai tre aspetti della Trinità: il nulla (la creazione dal nulla), l'ordinamento del mondo dalla materia informe eterna, e lo spirito. Sono tre idee filosofiche, già concepite dai primitivi, su cui instaurare il confronto tra religione e scienza. Per dimostrarlo, riassumo le caratteristiche dei tre aspetti delle religioni e le pongo a confronto con quelle di tre aspetti della cosmologia attuale, giac-

ché anche l'universo ha avuto il momento della creazione, poi quello dell'ordinamento dell'universo, e ha prodotto il pensiero (lo spirito).

Gli Esseri Supremi nell'etnologia e nella mitologia

Primo aspetto: l'Essere Supremo Creatore ozioso e la creazione dal nulla.

W. Schmidt ha rilevato con sicurezza la creazione dal nulla solo nei primitivi californiani. La rarità delle religioni primitive che hanno la creazione dal nulla, non esclude che nella preistoria questa concezione fosse comune. Lo dimostra l'importanza che ha il nulla nelle religioni indiane; e soprattutto quanto è avvenuto in Grecia col cambiamento di significato del termine 'caos'. Károly Kerényi²⁷ ha osservato che: "Nella nostra lingua [greca] antica c'era una parola per lo spazio cavo, la parola chaos, che veramente indicava soltanto che esso era 'spalancato'. Chaos, originariamente, non significava affatto confusione, mescolanza; la parola assunse questo significato, oggi abituale, più tardi, quando fu introdotto il principio dei quattro elementi". Oltretutto, aggiungo io, i primi filosofi, discutendo sul 'principio' da cui sarebbe derivato il mondo, disdegnando i miti religiosi, non avrebbero affermato che nulla viene dal nulla, se non ci fosse stata nella religione l'idea del nulla. Perciò, c'era nell'arcaicità greca l'idea della creazione dallo spazio vuoto, che comporta la trascendenza del Creatore dal creato. La scomparsa del Creatore ozioso dalle mitologie delle civiltà antiche è dovuta probabilmente ai miti di fertilità della Dea Madre. Tra gli Dèi greci, il Creatore ozioso in età preistorica sarebbe stato Urano, un Dio senza culto.

Secondo aspetto: l'Essere Supremo attivo e l'ordinamento della natura.

L'Essere Supremo attivo possiede il controllo sulla natura in cui è immanente (nascita, morte, malattia, guarigione, pioggia, siccità ecc.), che è stata creata, anzi formata, operando sulla materia preesistente dall'eternità. I miti raccontano che il suo lavoro di ordinamento del mondo non è riuscito perfettamente per l'intromissione di qualche personaggio mitologico maldestro o cattivo, spiegando così l'origine del male. I miti della formazione del mondo dalla materia preesistente non sono alternativi a quelli della creazione dal nulla. Entrambi fanno parte della mitologia delle origini. Nei politeismi le divinità maggiori generano quelle secondarie, quindi l'Essere Supremo attivo dipende dal Creatore ozioso, ma il culto è rivolto all'Essere Supremo attivo. Questo tema riguarda anche nomi teofori dalla stessa radice di Yahweh. Per esempio, E. Testa²⁸ cita un testo di Ugarit in cui il Dio El è definito benevolo e compassionevole, che sono le caratteristiche del Creatore ozioso, e poi cita il Dio Yaw definito figlio del Dio El e della dea Elat. Invece, secondo Filone Biblos²⁹, El Elyon (Creatore ozioso) sarebbe stato padre di El, il quale poi lo soppiantò. In entrambe i casi, il padre è il Creatore ozioso e il figlio è il Dio immanente, perché nato da una dea.

Terzo aspetto: l'Essere Supremo determinante il destino dell'uomo.

W. Schmidt ha classificato il terzo Essere Supremo col criterio dell'apparenza simile al fuoco. La sua forma umana è appena suggerita. Siede in cielo su seggi di roccia cristallina trasparente e l'arcobaleno gli fa da ornamento. La descrizione esalta l'aspetto spirituale a discapito della forma umana. La mia impressione è che Schmidt abbia selezionato caratteristiche che suggeriscano somiglianza con lo Spirito Santo. Direi che, per trattare il terzo aspetto obiettivamente, si debba tralasciare la ricerca di Schmidt sui primitivi; e ragionare sulle mitologie del mondo antico. Da quanto mi è noto, solo nell'ebraismo c'è il libero arbitrio, fondato sulla prova del frutto proibito. Nelle altre religioni solitamente si trova una divinità del destino. Libero o non libero che sia, il terzo aspetto riguarda lo spirito dell'uomo. Sarei propenso a credere che anche tra i primitivi fosse diffusa l'impressione che la vita dipenda da forze esterne incontrollabili e l'esercizio della propria volontà sia un'illusione. Nel mondo classico la vita umana è determinata dal Fato, per i latini, e dalle Moire, per i greci. Il latino *Fatum* deriva da *farior*, 'dire', che significa anche vaticinare. Al Fato e alle Moire non si rivolge venerazione o culto, né preghiere né ringraziamenti. Il destino da loro determinato è immutabile. Sono divinità isolate dalle epifanie degli Dèi e agiscono indipendentemente da essi. Questa concezione trasferisce il problema della libera volontà dall'uomo alle Moire. La loro indipendenza dagli Dèi indica che la loro determinazione della vita degli uomini era libera. Non c'è nessun motivo per pensare che a loro volta le decisioni delle Moire fossero obbligate da una necessità di ordine superiore; e forse erano divinità femminili per indicare la capricciosità delle loro decisioni. Perciò, presso i greci, l'uomo

era soggetto alla libera volontà divina delle Moire. Il concetto che tutte le divinità greche fossero prive di volontà e rappresentassero le leggi della natura non appartiene alla religione tradizionale, ma è frutto della speculazione filosofica. Il maggior esempio è il Motore Immobile di Aristotele.

La Trinità Biblica

Primo aspetto: Elohim, ovvero il Padre.

Agostino ha notato che Elohim crea dal nulla il cielo e la terra con atto volontario e non necessario; e il tempo fa parte della creazione. Il Creatore è separato dal creato ed eterno al di fuori dal tempo, cioè trascendente. La legge morale fa parte della creazione. Elohim è lodato per la sua benevolenza. Similmente, nel 'Padre Nostro' si invoca la benevolenza del Creatore. Né Elohim, né il Padre hanno culto oltre la preghiera. Non ci sono chiese dedicate al Padre.

Secondo aspetto: Yahweh, ovvero Gesù.

Il secondo racconto biblico della creazione presenta l'ordinamento del mondo come un lavoro sulla materia preesistente. Il secondo aspetto dipende dal primo. Come l'ordinamento dipende dalla creazione, così Yahweh è stato assegnato a Israele per disposizione del creatore Elohim e Gesù è inviato in terra dal Padre creatore. La caratteristica dell'immanenza comporta l'eternità nel tempo. Il culto riguarda il secondo aspetto.

Terzo aspetto: lo Spirito Santo.

Lo Spirito Santo dona all'uomo intelletto, sapienza e saggezza; ma lo spirito dell'uomo può essere ostile alla volontà di Dio. Agostino ha compreso che le azioni possono essere contrarie alla ragione e rivolte al male; al contrario di quanto sosteneva Socrate, che riteneva che l'uomo si procuri il male solo per ignoranza. Allo Spirito Santo non si rivolgono preghiere: i suoi doni sono dati senza bisogno di chiederli. Spetta all'uomo procedere nella retta via. Analogamente, nemmeno al Fato sono rivolte preghiere. La differenza tra le due concezioni riguarda il libero arbitrio. Il Fato determina immutabilmente il bene e il male dell'uomo. Invece, lo Spirito Santo determina solo il bene. L'uomo è libero di perseguire il bene oppure di scegliere il male, pur conoscendo il bene. Inoltre, la libertà è esercitata nel proponimento degli scopi.

I tre aspetti scientifici della formazione dell'universo

Primo aspetto: il tempo di Planck, tempo della creazione dell'universo.

Le teorie fisiche possono retrocedere nell'evoluzione dell'universo fino all'istante di 10^{-43} di secondo dopo il tempo zero. Questo infinitesimo di tempo, detto tempo di Planck, risulta dal principio di indeterminazione di Heisenberg, che stabilisce la prima fase del Big Bang in cui i processi sono indeterminati. È definibile come l'attimo della creazione dell'universo dal vuoto quantistico. Non si tratta di creazione dal nulla. La scienza non ammette il nulla. Il vuoto quantistico è lo spazio in cui regnano solamente campi di forze, per esempio, gravitazionali o elettromagnetiche. Gli scienziati suppongono che nell'epoca anteriore al tempo di Planck una enorme fluttuazione di energia abbia dato inizio al Big Bang. Nel brevissimo tempo di Planck si sono create casualmente le leggi che hanno determinato le costanti di tutte le forme di energia che regoleranno tutta l'evoluzione dell'universo. Il nostro universo sarebbe solo un particolarissimo tipo di universo possibile. Ci sono cosmologi impegnati in speculazioni teoriche sulla formazione degli universi paralleli, non comunicanti tra loro e retti da leggi fisiche diverse.

Secondo aspetto: l'ordinamento dell'universo e il principio antropico.

Dalle leggi fisiche create nella piccolissima frazione di secondo del tempo di Planck dipende deterministicamente tutta l'evoluzione dell'universo. Il secondo aspetto dipende dal primo. Nel corso di miliardi di anni, le leggi hanno dato ordine e forma all'universo. L'indeterminismo è limitato a particolari fenomeni microscopici. Le leggi dell'universo sono precisamente quelle necessarie affinché ci siano le condizioni fisiche e chimiche per la formazione della vita intelligente. La constatazione che nel tempo di Planck si siano casualmente create tutte le costanti fisiche necessarie per la vita umana, e che nell'ordinamento dell'universo siano avvenuti tutti i fatti necessari affinché l'evoluzione biolo-

gica arrivasse all'uomo, è chiamata principio antropico.

Terzo aspetto: il pensiero dell'uomo scopre le leggi che determinano il futuro. Sebbene si creda che l'evoluzione sia sempre in azione, pare che l'intelligenza umana abbia raggiunto il limite delle sue capacità. Il pensiero ha superato l'ambito tecnico ed è diventato scientifico, prima producendo cose imitanti la natura e poi ponendosi lo scopo di produrre e sintetizzare cose e materiali non esistenti in natura. Il pensiero umano, seguendo le leggi create dal primo aspetto, ha la qualità per determinare dei cambiamenti della natura (costituita dal secondo aspetto) secondo il proprio volere, sebbene entro i limiti delle forze controllabili dall'uomo e della mai completa cognizione scientifica.

Conclusione

Sia le religioni sia la scienza raggruppano i concetti fondamentali dell'essere dell'universo in tre aspetti, titolabili con tre parole: la creazione, l'ordinamento e il pensiero. Il primo aspetto è la creazione della 'sostanza' e delle leggi (dal nulla o dal vuoto). Il secondo aspetto, che dipende dal primo, consiste nelle trasformazioni della 'sostanza' secondo le leggi immanenti fino al raggiungimento dello scopo. Il terzo aspetto è la rivelazione delle leggi e dello scopo cui tendono. La definizione di 'immanenti' per le leggi della fisica non è una mia forzatura. Sono certi scienziati atei o agnostici, per esempio Einstein, che si esprimono in termini pseudoreligiosi sul formulismo matematico della fisica e chiamano 'spirito' le leggi fisiche (vedi cap. 30).

In nessun'altra scienza si può ragionare con tanta certezza come nella matematica, benché anch'essa non sia perfetta, come ha dimostrato Gödel. Limitiamoci alla geometria per avere un esempio semplice di applicazione dei tre aspetti. Il primo aspetto della geometria è la creazione dal nulla della sostanza (lo spazio fatto di punti geometrici), delle definizioni e dei postulati. Il secondo aspetto, che dipende dal primo, è la costruzione di tutti teoremi deducibili dai postulati. Il terzo aspetto è la scelta tra i postulati per raggiungere lo scopo, cioè per costruire una particolare geometria, per esempio scegliendo tra euclidea e non euclidea. La comparabilità dei tre aspetti della religione con quelli della cosmologia e della geometria dimostra la razionalità fondamentale del pensiero religioso. La differenza tra religione e scienza è collocata sul piano superiore della trascendenza, libertà e potenza di Dio, verso il quale il giudizio di irrazionalità secondo i criteri scientifici deriva da carenze della comparabilità.

Nel terzo aspetto abbiamo lo scopo del creato, che può essere concepito come determinato o indeterminato. È la questione del libero arbitrio. In realtà, il libero arbitrio è un paradosso. Infatti, noi potremmo ottenere il fine voluto se fosse possibile prevedere gli effetti delle nostre azioni; ma potremmo prevederli solo se gli effetti fossero determinati necessariamente, quindi non liberamente decidibili. Nella fisica, ci sono tre tipi di imprevedibilità teoriche. Nella fisica classica c'è l'imprevedibilità dei moti caotici (per esempio i temporali), dipendenti dall'esponente di Ljapunov. Nella fisica quantistica c'è l'indeterminazione di Heisenberg (impossibilità di misurare entrambe esattamente certe coppie di grandezze di una particella). Nella fisica atomica possono esistere contemporaneamente due stati opposti (un atomo può essere contemporaneamente decaduto e non decaduto). Tra i fisici è diffuso il parere che il carattere indeterministico del microscopico mondo delle particelle non sia concettualmente relazionabile al libero arbitrio. Però l'indeterminazione della fisica ha piuttosto il paragone psicologico nel Fato, cioè in qualcosa di libero non prevedibile e non modificabile dall'uomo. Non è nemmeno una metafora dell'indecisione umana il famoso paradosso del gatto di Schrödinger. Alla fine dell'esperimento, chi volesse constatare lo stato del gatto, dovrà trovarlo o vivo o morto, ma questo esito è paragonabile al Fato.

29 - Sintesi della Trinità

Nella cosmologia e nella geometria i tre aspetti sono inscindibili e formano una unità. Questa ovvia osservazione per le scienze è introduttiva al dogma del Dio uno e trino. Il fatto è che al di fuori della Bibbia ci sono triadi con scarse somiglianze alla Trinità. Nessuna è paragonabile alla Trinità biblica. La sua particolarità sarebbe nell'azione dello Spirito Santo, che realizza il Dio unico della Trinità elevando al cielo l'Essere Supremo immanente terreno e unendolo con l'Essere Supremo trascendente creatore. Quanto fosse antica e diffusa la concezione di tale azione dello Spirito Santo, può essere

solo argomento di supposizioni. Schmidt riteneva originario lo sciamanismo dei popoli pastori, e degradato quello frammisto a riti agrari. Siccome le sue tesi sono state sommerse dalle critiche, lasciamo da parte l'ambito etnologico e consideriamo come indizio che solo nell'ebraismo coincidono il primo monoteismo documentato e lo sciamanismo. Il fatto è, però, che i numerosissimi indizi della Trinità fino all'epoca profetica vengono meno di fronte alla tradizione storica del monoteismo tout court: un Dio, una persona. La spiegazione sarebbe nella penetrazione dei culti pagani tra gli ebrei narrata nella Bibbia. Probabilmente la necessità di opporre al politeismo l'unicità di Dio avrebbe indotto, da una parte al nascondimento dell'antropomorfismo e dell'immanenza di Yahweh, e dall'altra parte al conferimento a Yahweh degli attributi dello Spirito Santo e di Elohim, in modo che la concezione di Dio è risultata semplificata in una sintesi riduttiva, in cui la trascendenza è la concezione dominante.

Il confronto con le religioni di altri semiti in età storica ci conferma che Yahweh non è assimilabile col Creatore ozioso, e che gli ebrei sarebbero stati gli unici semiti che credevano nella libera scelta tra il bene e il male, rifiutando il Fato. Le tribù arabe preislamiche, come dice Alfonso di Nola³⁰, avevano il 'Dio ozioso' al-ilah ('il Dio', per antonomasia), da cui è derivata la forma araba 'Allah', e avevano, tra altri Dèi e Dèe, la divinità del destino Gad, maschile/femminile. La riforma religiosa di Maometto, ha preso dall'ebraismo l'idea del Dio unico trascendente, identificandolo col Creatore ozioso preislamico Allah, eliminando gli Dèi immanenti e il dio/dea del destino Gad.

La mancanza del secondo aspetto nell'islamismo rende incongruenti i sacrifici rituali di animali. Infatti, Toufic Fahd³¹ scrive che nel pellegrinaggio alla Mecca si fanno "i sacrifici di cammelli, di bovini od ovini, che però non sono obbligatori". L'incongruenza è nella conservazione del rito preislamico del sacrificio di animali, senza che ci sia un Dio cui offrirli. Non sono offribili ad Allah, perché è pura trascendenza, né ovviamente a Maometto. Quanto scrive Fahd, ci fa capire che erano sacrifici offerti a una delle divinità immanenti preislamiche soppresse da Maometto.

(...) gli elementi di questo rituale [del sacrificio di animali alla Mecca] risalgono all'antichità. La conclusione cui siamo giunti è che l'istituzione del pellegrinaggio è dipesa da successive ondate di emigrati semitici che hanno occupato la vallata mecchese e le alture circostanti nel corso della loro emigrazione dalla Mesopotamia verso la Palestina e la Siria. Dietro quelle corse notturne, quei fuochi notturni in onore di un dio delle luci, quei lanci di pietre e questi sacrifici cruenti che precedono l'arrivo al santuario, noi immaginiamo vi sia la rappresentazione di un'epopea divina che rievoca le peripezie della marcia di un dio vittorioso verso la propria città, i cui abitanti e fedeli di fuori sono andati ad accoglierlo a Arafa e a rivivere con lui simbolicamente le gesta della sua epopea.³²

Fahd parla di un pellegrinaggio tradizionale risalente "all'antichità", il che significa preislamico. Indubbiamente, non è Allah il "dio che marcia vittorioso verso la propria città". Solo di un dio sceso in terra si può parlare di "epopea divina". Analogamente, l'agnello sacrificato nella Pasqua non può essere offerto a un Dio solo trascendente. Ecco quindi la necessità della distinzione tra Elohim trascendente, cui non si sacrificano animali, e Yahweh immanente cui sono dedicati gli altari dei sacrifici.

Per quanto riguarda il terzo aspetto, nel Corano non c'è un racconto simile alla prova del frutto proibito. Tra i musulmani l'interpretazione comune di qualche versetto del Corano è favorevole alla predestinazione. Per esempio gli astrologi musulmani medievali sostenevano che l'influenza dei pianeti sull'uomo è voluta da Allah. Tuttavia l'islamismo non ha una autorità religiosa unica riconosciuta. Nei tempi moderni c'è qualche opinione favorevole al libero arbitrio.

30 - L'infinito e il nulla

La comparabilità della Trinità religiosa con i tre aspetti della cosmologia e della matematica non elimina la incompatibilità razionale dell'unione della trascendenza con l'immanenza. Tutti gli argomenti logici dell'esistenza di Dio escogitati dalla teologia razionale sono stati definitivamente giudicati inconsistenti ed errati da Kant per quanto riguarda il Dio trascendente creatore dal nulla. Tutt'al più, dice Kant, può essere dimostrabile l'esistenza di un 'architetto' del mondo, indicato col termine demiurgo da Platone, perché il mondo ordinato fa pensare a una finalità impressa da una intelligenza

superiore immanente. Il mondo non è necessariamente opera di un creatore trascendente, dicono tanti filosofi. La questione, in realtà, non è chiusa. Bisogna comunque spiegare i passaggi psicologici dell'origine dell'idea di Dio trascendente. Pettazzoni ha proposto una spiegazione psicologica dei poteri dell'Essere Supremo celeste basata sulla impressione che poteva suscitare nei primitivi l'osservazione del cielo. Non credo che ci siano altre vie per trovare la risposta, e soprattutto credo che si debba cercare una situazione psicologica che possa ripresentarsi in ogni livello culturale per quanto progredito sia, quale è quello moderno.

Pettazzoni³³ chiama "dualismo tipologico" la distinzione tra l'attributo della creatività (il Creatore ozioso trascendente) e l'attributo dell'onniscienza (l'Essere Supremo onnisciente immanente nel cielo); e lo spiega con due istanze diverse del pensiero dei primitivi.

La multiforme varietà del mito non vale a spiegare il particolare dualismo tipologico di esseri supremi onniscienti ed esseri supremi creatori. Questo dualismo non è puramente ideologico; esso è anche religioso, e religiosamente rispecchia due istanze diverse. All'attributo dell'onniscienza corrisponde un'esperienza religiosa specifica che non è la stessa che sta sotto all'attributo della creatività. Non c'è dietro la struttura dell'onniscienza divina quella elementare angoscia esistenziale che si esprime nei miti delle origini in genere e quelli della creazione in specie. È un'esperienza sui generis, nella quale sul sentimento della precarietà della condizione umana trema l'ombra di un'altra angoscia, il senso di una diffusa immanente presenza che incombe sull'uomo in ogni luogo e in ogni momento, senza tregua e senza scampo, senza rifugio e senza evasione, di uno sguardo cui nulla sfugge e cui nessuno può sottrarsi, di un mistero che circonda l'uomo, lo fascia e lo imprigiona, e a volte subitaneamente prorompe nella violenza grandiosa dei fenomeni meteorici.

Per spiegare questa interpretazione con un esempio letterario moderno, Pettazzoni si avvale di un passo di *La steppa* di Antòn Čechov, dove è descritta l'ammirazione del cielo di un personaggio in viaggio attraverso la steppa, che per riposarsi si distende, e osserva il cielo oscurarsi a poco a poco e accendersi una dopo l'altra le stelle.

Quando a lungo, senza mai distogliere lo sguardo, tu fissi la profondità del cielo, accade che la mente e l'anima vengono a fondersi in un senso di solitudine. Incominci a sentirti irrimediabilmente solo... Le stelle che guardano dal cielo da tante migliaia di anni, il cielo stesso così incomprensibile, e la nebbia, indifferenti ugualmente alla breve vita dell'uomo, quando resti con essi a faccia a faccia, e ti sforzi di penetrare il loro significato, t'opprimono l'anima col loro silenzio: ti si affaccia alla mente quella solitudine che aspetta ciascuno di noi nel sepolcro, e la vita, nella sua essenza, ti appare disperata, orrenda ... (A. Čechov, *La steppa*, presso l'inizio del capitolo 6) [I puntini di interruzione sono di Čechov]

Contrariamente a quanto dice Pettazzoni, non credo che questo esempio letterario descriva l'angoscia suscitata nel primitivo dal sentirsi sempre osservato dall'Essere Supremo immanente nel cielo, pronto a punire le colpe degli uomini con tempeste e fulmini. Non pare che Čechov sottintenda la paura del temporale. La "solitudine che aspetta ciascuno di noi nel sepolcro" è il pensiero che può venire in ogni momento indipendentemente dai fulmini e dalle tempeste. A me sembrerebbe che, dicendo "la vita, nella sua essenza, ti appare disperata", avrebbe probabilmente inteso esprimere l'angoscia esistenziale, entrata come tema filosofico nella prima metà dell'Ottocento. La mia impressione è che il brano sia una costruzione letteraria che ha preso spunto da qualche lettura sul nascente indirizzo filosofico esistenzialista di Schopenhauer, Schelling e Kierkegaard. Probabilmente Pettazzoni ha approfittato dell'interruzione del passo di Čechov alla parola "orrenda..." per adattarlo come esempio della sua tesi. L'interruzione con i puntini tace del bisogno di uscire dallo stato di disperazione, ma sarebbe stato eccessivo attribuire al viaggiatore della steppa qualche pensiero filosofico. Il sentimento provato osservando il cielo non è di prolungata paura, quale dovrebbe essere se fosse causata dall'Essere Supremo onnisciente minaccioso di punizioni con tempeste e fulmini. Invece, è proprio quell'angoscia esistenziale che Pettazzoni riconosce essere indicatrice dell'intuizione dell'Essere

Creatore. Comunque, Pettazzoni ci ha indicato una via per risalire all'origine dell'idea dell'Essere Supremo del cielo. Ci sono altri letterati che hanno descritto la loro emozione provata nell'osservare gli spazi infiniti. Dalle loro testimonianze possiamo ricavare se questa emozione sia associabile con l'idea dell'Essere Supremo onnisciente punitore o con quella del Creatore ozioso benevolo.

Pascal trovava insufficiente il razionalismo deduttivo (imitante la matematica) di Cartesio. La nuova concezione dell'universo infinito e le ricerche iniziate al suo tempo sui calcoli delle grandezze infinitesime, invece di attrarlo in ragionamenti universali e rigorosi, suscitavano in lui sentimenti sulla sua vita intima. Nei suoi *Pensieri* ha annotato una meditazione sull'emozione suscitata dall'infinita immensità degli spazi e dall'eternità in confronto alla sua breve vita.

Quando considero la breve durata della mia vita, sommersa nell'eternità che la precede e la segue, il piccolo spazio che occupo e financo che vedo, inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano, io mi spavento e stupisco di trovarmi qui piuttosto che là, non essendoci nessuna ragione sia qui piuttosto che là, oggi piuttosto che domani. Chi mi ha messo qui? Per ordine e per opera di chi questo luogo e questo tempo furono destinati a me? *Memoria hospiti unius diei praetereuntis*. (Ricordo dell'ospite di un giorno, che subito passa. Libro della *Sapienza*, 5, 14). (Pascal, *Pensieri*, 205)

Il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi sgomenta. (Pascal, *Pensieri*, 206)

Pascal personifica gli spazi, che lo "ignorano". Non crede che ci sia "ragione" per essere "qui piuttosto che là, oggi piuttosto che domani", ma poi si chiede "per opera di chi questo luogo e questo tempo furono destinati" a lui. Alla sensazione iniziale di essere ignorato, che crea "spavento", l'animo di Pascal reagisce e si consola alla percezione dell'esistenza di qualcuno che deve aver disposto di lui, benché non immagini le ragioni. Pascal non dà la spiegazione del passaggio dall'essere ignorato dagli spazi all'essere sottoposto al volere di qualcuno che non conosce. Si nota però che lo spavento e lo stupore sono scomparsi. Il senso della pochezza umana, espresso dalla citazione biblica dello svanire della memoria dei trapassati è compensato dal pensiero dell'esistenza eterna di un autore che provvede per l'uomo. Il successivo pensiero 206 ripropone l'angoscia ("sgomento") suscitata dalla visione dello spazio infinito. Interpretando i due pensieri insieme, direi che la personificazione dello spazio e del tempo è la premessa all'intuizione di Dio, insita nella domanda "chi mi ha messo qui?", da cui viene il rasserenamento dell'animo.

Nell'*Infinito* di Leopardi abbiamo un simile, ma più esplicito, cambiamento dello stato d'animo dall'angoscia alla serenità, suscitato dall'ammirazione dello spazio celeste e dalla meditazione sul trascorrere del tempo. Tuttavia il pensiero non è rivolto a Dio.

Sempre caro mi fu quest'ermo colle, / e questa siepe, che da tanta parte / dell'ultimo orizzonte il guardo esclude. / Ma sedendo e mirando, interminati / spazi di là da quella, e sovrumani / silenzi, e profondissima quiete / io nel pensier mi fingo; ove per poco / il cor non si spaura. E come il vento / odo stormir tra queste piante, io quello / infinito silenzio e questa voce / vo comparando; e mi sovvien l'eterno, / e le morte stagioni, e la presente / e viva e il suono di lei. Così tra questa / immensità s'annega il pensier mio: / e il naufragar m'è dolce in questo mare. (Leopardi, *Infinito*)

Leopardi ci conferma quanto pareva di intendere dal pensiero 205 di Pascal: la paura è uno stato subitaneo ("per poco il cor non si spaura") scacciato in un attimo da un sentimento opposto di serenità ("il naufragar m'è dolce in questo mare").

Non possiamo commentare la poesia di Leopardi senza citare il significato che l'angoscia ha nella filosofia esistenzialista. Heidegger ha definito distintamente i due stati d'animo della paura e dell'angoscia. La paura è causata da qualcosa, invece l'angoscia non è suscitata da alcun che di determinato e può sorgere dalla più serena delle situazioni. Secondo la definizione di Heidegger, Leopardi avrebbe provato angoscia, non la paura che si legge nella poesia. A parte la cura dei filosofi nel

precisare il significato delle parole, che non serve per comprendere la poesia, teniamo conto che per Heidegger l'angoscia irrompe nell'esperienza della nullità del mondo, per cui l'uomo si sente un essere contenuto nel nulla. Adesso dobbiamo applicare la tesi di Heidegger alle esperienze di Pascal e Leopardi. Il pensiero dell'"infinita immensità degli spazi" di Pascal e l'ammirazione del cielo di Leopardi avrebbero suggerito l'idea della nullità del mondo e quindi lo spavento angosciante. Nessuna obiezione a Heidegger. Tuttavia, nell'esistenzialismo l'angoscia non si dissolve mai del tutto, e soprattutto non è sostituita in un attimo dalla pace dell'animo, ma costringe a una ricerca mai soddisfacente del senso dell'esistenza. Questo spiegherebbe perché non compare in Čechov il passaggio dall'angoscia alla felicità. La descrizione dell'emozione di Čechov è interrotta dalle parole "disperata, orrenda ..." seguite da puntini, come se non sapesse descrivere compiutamente gli stati d'animo del personaggio del racconto. Questa interruzione rende sospetta di costruzione letteraria la supposizione iniziale che sarebbe un sentimento comunemente provato: "tu fissi la profondità del cielo". Per considerarlo un sentimento generale, eppure degno di essere descritto, Čechov dovrebbe averlo desunto dall'arrovellarsi sul tema del nulla dei filosofi suoi contemporanei. Ma la filosofia non estrae la felicità dall'angoscia. Non è nell'esistenzialismo, dunque, che si deve collocare lo stato d'animo di pacificazione di Pascal e Leopardi. In entrambi il pensiero va oltre l'esistenza individuale e sono consolati dalla personificazione dello spazio in un Essere eterno, il primo, e dello scorrere "eterno" delle stagioni (lo stormire, chiamato "voce", delle foglie), il secondo.

Anche altrove (*Zibaldone*, 170) Leopardi accenna all'ammirazione per la bellezza della campagna: "vedendo la bella natura, ama che l'occhio si spazi quando è possibile", ma non sente gratitudine verso la natura, che definisce 'matrigna', perché indifferente alla sofferenza umana. La serenità che prova è effetto dell'eternità del tempo, su cui ha probabilmente meditato scrivendo la *Storia dell'astronomia*. Certamente l'espressione 'natura matrigna' è una personificazione psicologica e non si riferisca alla Terra Madre. Il suo distacco dal cristianesimo ha lasciato un vuoto che non è stato colmato da altra fede o filosofia. Non si è rivolto al deismo, perché non aveva la fiducia illuminista nel progresso né era di famiglia borghese; e male si confà il materialismo al suo amore per gli autori classici, sebbene apprezzasse gli autori illuministi francesi. Sembrerebbe che nello *Zibaldone* esprima i suoi sentimenti identificando materialisticamente la felicità col piacere, probabilmente influenzato dagli autori del suo tempo, come Pietro Verri autore del *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*. Eppure, da un pensiero fissato nello *Zibaldone* si comprende che il suo materialismo è di facciata.

Il sentimento dalla nullità di tutte le cose, la insufficienza di tutti i piaceri a riempirci l'animo, e la tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo, forse proviene da una cagione semplicissima, e più materiale che spirituale. L'anima nostra (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'una col piacere. (Leopardi, *Zibaldone*, 165).

È dovuta al clima culturale del suo tempo la forzatura che la felicità sia "tutt'una col piacere". Il materialismo del piacere dei sensi non va d'accordo col "sentimento della nullità di tutte le cose". Lui stesso confessa di aver superato qualche propria obiezione, dove dice "considerandola bene": ha dovuto ripensarci prima di dire, sconcolato, che la felicità è tutt'una col piacere materiale. E infatti, l'ultimo verso dell'*Infinito*, "il naufragar m'è dolce in questo mare", esprime la felicità e non il piacere materialista. Non è materialismo ammirare intensamente il cielo, soprattutto se a farlo è un fanciullo non ancora abbattuto dalle delusioni della vita, come Leopardi racconta in un altro punto dello *Zibaldone*.

(...) l'anima desidererà ed effettivamente desidera una veduta ristretta e confinata in certi modi (...) La ragione è (...) il desiderio dell'infinito, perché allora in luogo della vista, lavora l'immaginazione e il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando nello spazio immaginario (...) Quindi il piacere ch'io provava sempre da fanciullo, e anche ora nel vedere il cielo ecc. attraverso una finestra, una porta. (Leopardi, *Zibaldone*, 171)

Per proseguire con sicurezza ci vorrebbero altre testimonianze di impressioni sullo spazio infinito. Purtroppo sono comuni i due casi estremi, quello della paura prolungata mentre è in corso realmente un temporale e quello dell'ammirazione affascinata del cielo sereno diurno o stellato. Invece sono rarissime le testimonianze letterarie del passaggio subitaneo dalla paura alla pace dell'animo. L'unica altra testimonianza che posso aggiungere è di Rousseau, che era probabilmente nota a Leopardi.

Presto detto, dalla superficie della terra elevai le mie idee a tutti gli esseri della natura, ai sistemi universali delle cose, all'essere supremo che abbraccia tutto; allora, lo spirito preso in tutta questa immensità, io non pensai, non ragionai, non filosofai: io mi sentii con una sorta di voluttà prostrato dal peso di questo universo; io mi abbandonai alla commozione della gran confusione di idee; io amai perdermi nell'immaginazione dello spazio, anche il mio cuore stretto nei limiti dell'essere si trova troppo angusto, io mi smorzo nell'universo. Avrei voluto lanciarmi nell'infinito. (Rousseau³⁴)

A differenza di Leopardi, Rousseau rivolge il pensiero a Dio, "all'essere supremo". Qualche somiglianza c'è tra la paura seguita dalla serenità provata da Leopardi e lo stato di "prostrato dal peso", di Rousseau, seguito dal sollievo espresso con "io amai di perdermi nell'immaginazione dello spazio". Per il resto, ci sono diversità, rispetto a Leopardi, non ben interpretabili. L'immensità che prende lo spirito di Rousseau è quella di "tutti gli esseri della natura", in cui, tutt'al più, l'uomo è un essere tra tutti gli altri esseri. Non c'è una specifica attenzione per la condizione umana. Verrebbe da ricordare che Rousseau ha abbandonato in orfanotrofio i suoi cinque figli. Poi i suoi pensieri si perdono ("io non pensai, non ragionai, non filosofai"), forse nel rivolgersi a se stesso, e si sente solo e vuoto ("confusione di idee"). Il pensiero passa all'"immaginazione dello spazio", che non si può interpretare con sicurezza. Uno spazio vuoto dovrebbe suscitare l'horror vacui. Per giustificare il sentimento di serenità ("io amai perdermi...") lo spazio dovrebbe avere qualche qualità. Voler liberare il cuore stretto nel suo essere "troppo angusto", lanciandosi "nell'infinito", significherebbe il contrario dell'angoscia del nulla del mondo della filosofia dell'esistenza. Anzi, significherebbe la personificazione dello spazio nell'"essere supremo" nominato all'inizio. Sarebbe paragonabile al "naufragar m'è dolce in questo mare" di Leopardi, che probabilmente conosceva questa confessione di Rousseau (vedi nota 34), ma Leopardi non va oltre la suggestione della natura eterna.

Čechov, Pascal, Leopardi e Rousseau hanno scritto su uno stato d'animo dell'ammirazione dello spazio celeste. Di grande interesse sarebbero le memorie dello stessa emozione provata da persone semplici o comunque senza pretese di fare filosofia, letteratura o poesia. Una di queste, colto e autorevole, è Einstein. Nel suo diario si trova l'annotazione dell'ammirazione del cielo e del mare.

10 dicembre 1931: Non ho mai visto una burrasca come quella di stanotte (...) Il mare ha un aspetto di indescrivibile grandiosità, specialmente quando è illuminato dal sole. Ci si sente immersi nella natura. Ancora più del solito si avverte la nullità dell'individuo e questo ci riempie di felicità. (Einstein, *Diario*³⁵.) [I puntini sono dei curatori del libro]

Purtroppo non ho trovato una edizione del diario con la nota intera. Il mare in burrasca dovrebbe suscitare paura. La "grandiosità" ammirata da Einstein dovrebbe riferirsi all'estensione del moto ondo fino all'orizzonte. Non c'è nessun commento al passaggio dalla "nullità dell'individuo", che dovrebbe essere un sentimento negativo, alla "felicità" tanto grande che "riempie" l'individuo. Questo ci assicura che è stato un mutamento d'animo spontaneo realmente avvenuto. Colpisce il suo "riempie di felicità", che accentua notevolmente la pace dell'animo provata da Pascal, Leopardi e Rousseau. Forse si potrebbe dire che chi non fa letteratura di professione, come Einstein, sia portato a usare termini spropositati nel descrivere i sentimenti, non avendo la propensione di analizzarli sottilmente al modo dei letterati. Per un giudizio ponderato serve la citazione di altri suoi pensieri, perché niente è più importante di chiarire i momenti di felicità di una persona. Che cosa può essere avvenuto nella mente di Einstein, che di "solito" avverte la deprimente "nullità dell'individuo", per essere sob-

balzato istantaneamente nella “felicità” alla visione dello spazio grandioso? Eppure è uno spazio monotono: un cielo vuoto e una superficie marina uniforme senza presenza di alcuno. Come può il nulla infinito trasformare la nullità dell’individuo in felicità? Altrove Einstein parla del piacere della ricerca scientifica coltivata come hobby da praticare senza preoccupazione di guadagnarsi il pane. In una lettera a una studentessa, Einstein accenna alla ricerca scientifica come puro piacere, quando c’è la libertà di scegliere tempi, modi e oggetti della ricerca.

La scienza è una cosa meravigliosa quando non serve a guadagnarsi il pane quotidiano. È meglio guadagnarsi da vivere con un lavoro che si ha la certezza di poter fare. Solo quando non bisogna rendere conto delle nostre attività a nessuno, si può provare vero piacere e soddisfazione nella ricerca scientifica. (Einstein, *Lettera del 24 marzo 1951*).

La scienza “meravigliosa”, che dava a Einstein “un vero piacere” era principalmente la cosmologia. La sua teoria che tentò di sviluppare sulla staticità ed eternità dell’universo non approdò a nulla, ma non è l’insuccesso che interessa in questo discorso. È la rivelazione che il piacere del suo impegno intellettuale era sorretto dall’idea dell’eternità, che ci dà il motivo di accomunare Einstein e Leopardi nella stessa esperienza emotiva dell’ammirazione della vastità dello spazio. Nell’uno e nell’altro è il pensiero di sentirsi immersi nell’eternità che dà pace e felicità all’animo.

In un’altra lettera a una ragazza di una scuola di catechismo, Einstein parla delle leggi dell’universo identificandole con uno spirito, come se si sentisse in comunione con esso.

Chi si impegna seriamente nella ricerca scientifica finisce sempre per convincersi che nelle leggi dell’universo si manifesta uno spirito infinitamente superiore allo spirito umano; noi, con le nostre deboli energie, non possiamo altro che riconoscere la nostra inferiorità nei suoi confronti. (Einstein, *Lettera del 19 gennaio 1936*)

Queste riflessioni sono palesemente ispirate dalla filosofia di Spinoza. In un’altra lettera a un banchiere del Colorado troviamo le stesse idee sullo Spirito dell’universo.

Non riesco a concepire un Dio personale che influisca direttamente sulle azioni degli individui o che giudichi direttamente le proprie creature. Non ci riesco malgrado il fatto che la causalità meccanicistica sia stata, fino a un certo punto, messa in dubbio dalle scoperte della scienza moderna. La mia religiosità consiste in una umile ammirazione dello Spirito infinitamente superiore che si rivela in quel poco che noi, con la nostra ragione debole ed effimera, possiamo capire della realtà. La moralità ha la massima importanza – ma per noi, non per Dio. (Einstein, *Lettera del 5 agosto 1927*)

Lo spirito che si manifesta nell’universo ha il significato del Dio immanente di Spinoza, coincidente con la natura eterna. Spinoza non pensava di essere ateo, anzi credeva di aver dimostrato logicamente l’esistenza di Dio. Era però un Dio coincidente con le leggi necessarie che governano la natura. Einstein si sentiva in comunione con questo Dio immanente dicendo: “Spirito infinitamente superiore che si rivela in quel poco che noi (...) possiamo capire della realtà.”

Confrontando i quattro autori (escludendo Čechov), constatiamo che la serenità, o felicità, consegue al pensiero rivolto a un Essere eterno, in Pascal e Rousseau, e all’eternità della natura o dell’universo, in Leopardi e Einstein. Certamente il vuoto - il cielo è uno spazio vuoto – fa paura. Si pensi alla paura del vuoto che molti hanno, guardando in basso da un grattacielo, o un burrone, la prima volta, ma poi quasi da tutti questa paura è superata. Oppure si pensi ai sogni di cadere nel vuoto e svegliarsi di soprassalto dalla paura. In questi casi, la paura non è seguita da una emozione di felicità. Cadere nel vuoto senza fondo è come se sparisse tutto il mondo e si fosse assolutamente soli. Henry Bergson sosteneva che il nulla assoluto è un concetto autocontradittorio, o distruttivo di se stesso, perché se anche l’universo, il tutto, venisse soppresso ci sarebbe sempre ‘ciò che’ sopprime, ci sarebbe comunque l’esistenza di qualcuno. Nella situazione del sogno di cadere nel vuoto, oltre al sognatore non esisterebbe niente altro. Se non è il nulla assoluto, è comunque la solitudine assoluta la

causa dello spavento. Pascal confronta l'infinito con la propria vita ("la breve durata della mia vita."), non con la comune sorte di tutti gli uomini. L'angoscia avrebbe dunque questa spiegazione. Di fronte alla vastità di spazi deserti, senza presenza umana, l'osservatore si bea dei sentimenti che affiorano spontanei sulla propria esistenza e, dimentico degli altri, i suoi pensieri si smarriscono in comparazioni della propria esistenza con l'infinito spazio senza vita, e sente vuota anche la propria esistenza. È questa la situazione predisponente all'angoscia esistenziale. È un pensiero che getta subitaneamente nel vuoto l'osservatore: da qui l'angoscia.

L'analisi che la filosofia dell'esistenza compie sull'angoscia dell'individuo di fronte al vuoto della propria vita è solo la premessa della questione. Questo indirizzo filosofico ha lasciato al di fuori della sua ricerca queste rare, ma celebri, testimonianze del superamento dell'angoscia. Il caso Leopardi è il più rappresentativo, perché arricchito dai pensieri fissati nello *Zibaldone*. Dovrebbe significare qualcosa che Leopardi abbia composto l'*Infinito* a 21 anni (ancora giovane speranzoso), cumulando ricordi ("Sempre caro mi fu quest'ermo colle...") su una emozione che nello *Zibaldone* definisce "piacere ch'io provava sempre da fanciullo, e anche ora nel vedere il cielo"; e che gli diede l'entusiasmo per scrivere a 15 anni, una corposa storia dell'astronomia. Sembrerebbe che la condizione, affinché il rasserenamento subentri all'angoscia, sia di avere l'animo disposto alla speranza, quasi senza dubbi, di una vita felice, quale può avere un fanciullo. Lo stesso può avvenire in una persona matura, purché sia contenta della propria vita, quale era Einstein. Invece l'animo maldisposto, intrigato in affanni, non concepirebbe la realizzazione della felicità.

Sappiamo che dei quattro autori, solo Pascal e Rousseau volgevano l'animo alla fede. Questo potrebbe essere il motivo per cui associavano l'intuizione dell'infinito a Dio. Sarebbe semplice dire che anche loro, se fossero stati atei, non avrebbero pensato a Dio. Credo comunque che si possano fare delle riflessioni razionali su questo processo psicologico come via per arrivare a Dio. In primo luogo bisognerebbe spiegare perché Dio sia concepito maschile. Le domande da porsi sono se la donna può provare l'angoscia esistenziale nella situazione dell'ammirazione dello spazio infinito; e perché la Dea Madre non ha l'attributo della creatività dal nulla e nemmeno la pienezza dell'idea della divinità (vedi cap. 1). Tra i due sessi è comune la paura del vuoto di un burrone, ma l'angoscia esistenziale superata con la felice concezione dell'esistenza di Dio nello spazio vuoto e infinito non sarebbe un sentimento provato dalle donne. Non appartiene alla loro psicologia l'idea di una esistenza incorporea, trascendente, propria dell'idea di Dio. Ogni attività della donna coinvolge le persone. Il fatto che la vita si generi nel suo grembo, precluderebbe alla donna l'estraniarsi dal rapporto con le persone. La situazione del paesaggio deserto, rilevata nelle descrizioni degli autori citati, non distoglie la sua mente completamente dalle persone, essendo essa generatrice delle persone. Tra le poche filosofe, l'unica che si sia occupata di filosofia dell'esistenza è Hannah Arendt nel suo saggio *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, dove traccia un sunto storico delle ricerche di Schelling, Kierkegaard, Heidegger e Jasper, con dei riferimenti a Husserl e Bergson. La Arendt pone l'inizio di questa filosofia nel riconoscimento di Schelling del "terribile choc di una realtà vuota in sé", aderisce all'indirizzo filosofico di dare importanza all'individuo nella sua concreta esistenza, ma è delusa per l'ingenuità della conclusione estrema cui giunge Heidegger, e cioè che l'uomo nel sentirsi 'se-stesso' si trasforma in ciò che i filosofi precedenti dicevano di Dio³⁶. Sostanzialmente, la Arendt commenta i filosofi dell'esistenza senza dire alcunché di una propria filosofia dell'esistenza. Ne traggo l'impressione che per la donna la "realtà vuota" ha un significato diverso da quello che ne dà l'uomo: significa semplicemente la mancanza di relazioni personali, mentre per l'uomo significa la mancanza di senso e scopo della propria esistenza. Nella psicologia femminile, il cielo non susciterebbe l'angoscia dell'idea del nulla infinito; e non sarebbe intuita la creazione dal nulla, perché generando la vita, è impedita dal concepire la nascita dal nulla, e non generando autonomamente da se stessa non può concepire la pienezza della divinità (ma in certi organismi inferiori ciò è verificato: partenogenesi). Questa spiegazione è importante, perché risolve il problema della concezione del Creatore maschile durante la prima cultura dell'umanità, il matriarcato. Solo l'uomo patirebbe questa particolare angoscia del nulla infinito, trasformandola nella felice idea di Dio.

Se la spiegazione psicologica suggerita fosse corretta, gli elementi concettuali dell'esperienza emotiva degli autori citati dovrebbero coincidere con le caratteristiche del Creatore ozioso. Dal confronto

si ottiene effettivamente la corrispondenza con le caratteristiche principali di Elohim. I concetti contenuti nelle descrizioni degli autori moderni sono: 1) l'infinito, 2) il nulla, 3) lo spavento, 4) l'eternità, 5) la serenità o felicità. Le corrispondenti caratteristiche di Elohim sono: 1) risiede oltre il creato nell'infinito, 2) è creatore dal nulla, 3) la sua presenza provoca il timor di Dio, 4) è eterno fuori dal tempo, 5) l'uomo si felicità della sua benevolenza per aver creato il mondo come cosa "buona" (Gn 1, 4; 10; 18; 21; 25) e per la benedizione ricevuta (Gn 1, 28; 2, 3).

Kant ha incluso nella *Critica della ragione pratica* la morale e il postulato dell'esistenza di Dio; perciò il titolo significa 'critica della religione' soprattutto nell'ambito dei suoi fondamenti. La critica è la parte della logica che si occupa del giudizio; e comunemente il termine è usato per indicare l'esame cui la ragione sottopone qualsiasi questione. Il primo fondamento della religione è l'esistenza di Dio, su cui non si può ragionare indipendentemente dai suoi attributi. La conclusione di Kant della non dimostrabilità dell'esistenza del Dio trascendente risponde a una domanda errata, perché se fosse dimostrabile l'esistenza di Dio, non sarebbe necessaria la sua rivelazione. Non ha senso la distinzione tra religioni rivelate e non. La concezione del Creatore ozioso è ugualmente rivelata in tutte le religioni. Se non fosse necessaria la rivelazione, sarebbe diversa la concezione o di Dio o dell'uomo. Quindi la non dimostrabilità dell'esistenza di Dio trascendente è la condizione necessaria per la rivelazione di Dio; però non è la condizione sufficiente per dire che l'idea di Dio sia posseduta per rivelazione avvenuta. E nemmeno si può porre la rivelazione come principio, inducendolo dal fatto che il Creatore ozioso esiste in quasi tutte le religioni primitive contemporanee e avrebbe potuto esistere in tutte quelle preistoriche. L'idea di Dio potrebbe avere spiegazioni psicologiche. La domanda appropriata, dunque, chiede in quale situazione psicologica la rivelazione di Dio è recepibile dall'uomo. La ricerca consiste nell'individuazione dello stato psicologico disposto alla concezione delle caratteristiche possedute dal Dio di una religione rivelata, come ho cercato di dimostrare sopra con i cinque concetti su Elohim. Tuttavia, questo stato psicologico non 'produrrebbe' autonomamente l'idea di Dio, ma sarebbe solo una delle disposizioni per recepire la rivelazione di Dio della sua esistenza.

Note

¹ Schmidt, Guglielmo, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia: Morcelliana, 1943, pp. 377-389.

² Pettazoni, Raffaele, *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, Torino: Einaudi, 1957, pp. 88-95.

³ Pettazoni, cit., pp. 123-124.

⁴ Testa, Emanuele (a), *Genesis. Introduzione. Storia primitiva*, in «La Sacra Bibbia», Torino-Roma: Marietti, 1969, p. 256.

⁵ Frison, Carlo, *La previsione delle eclissi prima del saros*, in «Astronomia», UAI, n. 2, 1999.

⁶ Bonnefoy, Yves, *Cosmogonia. Autoctoni indocinesi*, «Dizionario delle mitologie e delle religioni», Milano: Rizzoli, 1989.

⁷ Testa (a), cit., p. 353.

⁸ Testa (a), cit., pp. 250-251.

⁹ Testa (a), cit., pp. 5-6.

¹⁰ Nordio, Mario, *Genesis*, vol. I, in «La Bibbia», Milano: Longanesi, 1975, p. 93.

¹¹ Testa (a), cit., p. 314.

¹² Testa (a), cit., p. 266.

¹³ di Nola, Alfonso, *Cacciatori, culture dei, id., Allevatori e pastori, culture degli*, in «Enciclopedia delle religioni», Firenze: Vallecchi 1970, col. 191.

¹⁴ Testa (a), cit., pp. 331-332.

¹⁵ Testa (a), cit., p. 338.

¹⁶ Testa (a), cit., p. 354.

¹⁷ Pettazoni, cit., pp. 93-94.

¹⁸ Boschi, Bernardo G., *Esodo*, in «Nuovissima versione della Bibbia», Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 1986 p. 283.

¹⁹ Boschi, cit., p. 284.

²⁰ Testa (a), cit., p. 280.

-
- ²¹ Leon-Doufur, Xavier, (diretto da), *Angeli*, in «Dizionario di teologia biblica», Genova: Marietti, 1976,
- ²² Testa, Emanuele, (b), *Genesi. Introduzione. Storia dei patriarchi*, in «La Sacra Bibbia», Torino-Roma: Marietti, Roma, 1974, pp. 477-480.
- ²³ Reggi, Roberto, (a cura di) *Genesi. Traduzione interlineare italiana*, Bologna: EDB, 2003, p. 21.
- ²⁴ Garbini, Giovanni, *La religiosità e il culto*, in Sabatino Moscati (a cura di), «L'alba della civiltà. Società, economia e pensiero nel Vicino Oriente antico», vol. III, Torino: UTET, 1976, p. 394.
- ²⁵ Leon-Doufur, cit., *Gloria*, pp. 511-512.
- ²⁶ Testa (a), cit., p. 354.
- ²⁷ Kerényi, Carlo, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano: Il Saggiatore, 1963, p. 27.
- ²⁸ Testa (a), cit., p. 354.
- ²⁹ Testa, (b).
- ³⁰ di Nola, Alfonso, *Arabi preislamicii*, in «Enciclopedia delle religioni», Firenze: Vallecchi 1970, col. 551.
- ³¹ Fahd, Toufic, *L'Islamismo*, Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 175.
- ³² Fahd, cit. pp. 176-177.
- ³³ Pettazzoni, cit., pp. 93-94.
- ³⁴ Tradotto dalla citazione in francese in: Fernando Bandini, (a cura di), *Leopardi. Canti*, Milano: Garzanti, 1989, p. 117-118.
- ³⁵ Dukas, Helen, e Hoffmann, Banesh, *Albert Einstein. Il lato umano*. Torino: Einaudi, 1980
- ³⁶ Arendt, Hannah, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Milano: Jaca Book 1998, p. 70.