

**Marco Cardinale**

***LA STORICIZZAZIONE***

***DEGLI DEI***

**Il Cristo-Gesù quale  
prodotto dell'ellenismo riformato**



## INTRODUZIONE

**1. Finalità dell'analisi. 2. La storia del cristianesimo come "storia marginale" del vicino Oriente antico. 3. Il monoteismo ebraico come inizio della storia di Israele. 4. Gli interrogativi fondamentali. 5. Premesse sul rapporto tra cristianesimo ed ellenismo.**

1. In un mio precedente volume<sup>1</sup> ho tentato un'operazione esegetica di cui è arduo trovar traccia nel passato. Muovendo dagli scritti paolini ho ricostruito la figura di Gesù quale riproposizione di quella dell'apostolo di Tarso, guardando ai vangeli come esigenza culturale di storicizzare la divinità e al contempo divinizzare un personaggio della storia locale. Inoltre ho provato - sulla scorta del patrimonio sapienziale del vicino Oriente antico - a ragionare sui racconti evangelici in chiave squisitamente simbolica, per demitizzare il profeta di Nazareth e riscoprire la duplice via - di apprendimento e mistica, il μαθειν e il παθειν - attraverso le quali egli è giunto all'apice del percorso etico umano, al possedere la completa e perfetta conoscenza della verità vale a dire la comprensione dell'intima relazione esistente tra Creatore e creatura. Sembrerà strano, ma la mia riflessione scientifica ricalca molto da vicino una vecchia leggenda indù che mi piace riportare.

*“Vi fu un tempo in cui tutti gli uomini erano dei; ma essi abusarono talmente della loro divinità che Brāhma decise di privarli del potere divino e nascondere in un luogo dove fosse stato impossibile trovarlo. Il grande dilemma fu pertanto di trovare un nascondiglio sicuro. Allorché gli dei minori si*

---

1 - M. Cardinale, *Sapienza antica e risveglio della coscienza in Gesù di Nazareth. Il recupero della relazione tra umano e divino*, Roma 2008.

La storicizzazione degli Dei

*riunirono in consiglio per risolvere il problema proposero quanto segue: seppelliamo la divinità dell'uomo nella terra. E Brāhma rispose: non è sufficiente perché l'uomo scaverà e la ritroverà. Allora gli dei replicarono: allora sprofondiamola negli oceani. Di nuovo parlò Brāhma: no perché un giorno o l'altro l'uomo esplorerà gli abissi marini, la ritroverà e la riporterà in superficie. Gli dei minori conclusero: non sappiamo dove nasconderla perché non v'è luogo che l'uomo non sia in grado di raggiungere. Fu così che Brāhma stabilì: ecco quel che faremo della divinità dell'uomo: la nasconderemo nel suo io più recondito e celato perché è il solo posto dove non penserà mai di cercarla. E a partire da quel tempo l'uomo ha compiuto il periplo della terra, ha esplorato, scalato le montagne, scavato la terra e si è immerso nei mari alla ricerca di un qualcosa che si trova dentro di lui".*

Le mie riflessioni sono state sostanzialmente accolte in maniera positiva dalla critica e apprezzate soprattutto dai non addetti ai lavori, di fronte a un libro oggettivamente difficile e tuttavia sufficiente a far uscire la materia biblica dai circoli riservati agli scrittoristi; a proposito di questi ultimi, non sono mancati illustri teologi e biblisti giunti a stracciarsi pubblicamente le vesti di fronte ai risultati di una ricerca che, nel momento in cui è riuscita a fare a meno delle iperboli filosofiche o a trincerarsi dietro l'intangibilità dogmatica, ha frantumato concetti stereotipati quali "testi sacri", "divina ispirazione", "consustanzialità" dimostrando la netta cesura esistente tra *Antico* e *Nuovo Testamento*, rivalutando i testi veterotestamentari quali attestazioni dell'eticità giudaica in sé considerata e non come mera preparazione all'avvento del messia cristiano.

La critica che maggiormente mi ha fatto piacere è stata

quella di un padre bianco di Marsiglia il quale, pur traendo dal mio libro importanti spunti a sostegno della sua attività catechetica, mi ha amabilmente rimbrottato per aver voluto sintetizzare così tanti argomenti anziché discuterli singolarmente in altrettante pubblicazioni. Sono qui a far tesoro del suo suggerimento e a ripartire dagli interrogativi che non ho risolto al lettore.

2. Il cattolicesimo - confessione fideistica ideologicamente dominante nel mondo contemporaneo - possiede una riconosciuta matrice ebraica, anzi tardo-giudaica: e il risalire a ritroso nella storia del giudaismo dal sec. III a.C. conduce alla sapienza dei popoli del vicino Oriente antico e dell'Asia. Quale che sia però il taglio storiografico con cui si intenda narrare l'avvento del cristianesimo, l'arbitrarietà resta un fattore difficile da eliminare, al di là dell'oggettivo ostacolo di avere accesso a fonti sicure e riuscire a compiere un'esatta comparazione tra esse; risente cioè specialmente dei convincimenti radicati nella nostra formazione intellettuale e nella nostra peculiare civiltà religiosa, dove l'egemonia culturale e politica della Chiesa cattolica occidentale - sostituitasi nelle strutture di governo all'impero bizantino - si presenta a un tempo come motivo propulsore e logica conseguenza.

Ma la storia religiosa - come qualsiasi altra storia che non si esaurisce nell'oggi - non ha termine con il cattolicesimo, come dimostrano gli attuali tempi di crisi nei valori da esso propugnati e ai quali a stento la scienza ecclesiastica di apparato riesce a opporsi; per cui, la sequenza «ebraismo-cristianesimo» è parziale o, usando un'espressione contemporanea, neocolonialista: è ancora più faziosa della prospettiva "Egitto-Mesopotamia-Persia-Grecia" risalente a

### La storicizzazione degli Dei

Erodoto. Solo lo smisurato orgoglio della storiografia cattolica occidentale - prudentemente organizzata con addomesticati pseudo-riscontri esegetico-filosofico-archeologici - e la sua industria culturale hanno consentito di relegare per decenni negli scantinati scientifici tutto ciò che l'autentica critica storica contemporanea ha progressivamente accertato: vale a dire, che la storia cristiana è la storia marginale di un mondo che trovava il proprio baricentro nel vicino Oriente antico dal quale ha mutuato istanze e risposte, in conseguenza delle relazioni tra le diverse aree sapienziali divenuti più stretti con l'avvento di Alessandro il Grande.

E anche la storiografia dimostra di essere figlia della storia in cui è sorta. Il rapporto tra cristianesimo e Israele ha finito per dominare la conclusione delle vicende del primo e a spostare il centro gravitazionale della successiva storia religiosa maggiormente a Occidente. Le capacità organizzative dei grandi sistematici protocristiani giocarono sulla constatazione che l'impresa del Macedone - per quanto densa di effetti - era rimasta a livello di una bella avventura, un'occasione perduta per portare a coincidenza cultura e ricchezza, autorità e libertà, individuo e collettività e, unendosi progressivamente alle strutture politiche romane, crearono gli strumenti per la diffusione della nuova fede, mentre i confini dell'impero si trasformarono in un'inespugnabile barriera intellettuale.

Eppure, attraverso il patrimonio veterotestamentario, le origini orientali-asiatiche erano presenti nella cultura protocristiana, ma vennero - ben più di quanto provocato dal monoteismo israelitico - definitivamente snaturate, ribaltate, confinate nella sfera del mito e più tardi adoperate per la capillare interpolazione a opera di tutti gli esperti in varie discipline che posero mano alla costruzione dell'originarietà

della nuova fede.

Persino il presunto monoteismo ebraico e cristiano, veementemente opposto al c.d. politeismo medio-orientale - se non addirittura visto in tarda epoca e agli albori della riflessione cristiana come espressione di potenza maligna - costituisce un canone su cui è necessario ragionare attentamente; e la questione non può essere liquidata in modo semplicistico, con l'asserzione che gli ebrei hanno sempre adorato l'unico dio Yahweh e i cristiani il Padre rivelato da Gesù mentre, in tutte le altre sapienze antiche, si è assistito a una proliferazione e progressiva sostituzione di divinità, chiamate di volta in volta a popolare i rispettivi pantheon. L'ebraismo ha iniziato a evolversi verso una sorta di monoteismo in epoca mosaica, completando il percorso dopo la cattività a babilonia<sup>2</sup> e ancora in età monarchica i *Libri dei Re* testimoniano la presenza di altre divinità. Anzi, Yahweh neppure è un dio originario, bensì "importato": il "dio della montagna" rivelatosi - in circostanze e ambiti differenti - ben prima che ad Abramo.

3. Tale mia asserzione si fonda sul confronto tra testi veterotestamentari e fonti extra-bibliche. In *Gen.* 32,4 si legge che:

*“Giacobbe mandò innanzi a sé messaggeri al fratello Esaù, verso il paese del Seir, la campagna di Edom”.*

Il Seir era un territorio montuoso, situato tra il golfo di Aqaba e il bacino del Mar Morto, nel Sud della Palestina: grosso modo corrispondente all'attuale Siria. In *Deut.* 33,2 il testamento di Moshe (tornerò in argomento a proposito della letteratura giudaica apocrifia) inizia con le parole:

*“Il Signore è venuto dal Sinai, sorse per essi da Seir, brillò*

---

2 - *Ibidem*, p. 165.

sul monte Paran”.

E così Debora si rivolge a Yahweh:

“Signore, quando uscisti da Seir, quando tu avanzasti dai campi di Edom, la terra tremò con fragore” (Gdc. 5,4).

I luoghi citati in questi passi non vengono riportati in *Gen.* 12,1-9:

“Il Signore avanza dal meridione, il Santo dal monte Paran”,

in quanto la versione alessandrina del Settanta (anche su questo tema tornerò in seguito) li espunse dal testo originale ebraico, forse perché ripetitivi di quanto tramandato dagli altri libri menzionati. Ciò che mi ha suscitato sorpresa nasce dall’esame che alcuni anni fa ebbi modo di effettuare sui papiri *Harris e Anastasi*. Il primo menziona il “*Seir con le tribù sasu*” (I, 76,9) mentre il secondo mi offrì l’occasione di esaminare il resoconto di un funzionario governativo egizio, incaricato di disciplinare il transito delle tribù nomadi, dirette alle terre del Delta orientale durante i periodi di siccità:

“abbiamo portato a conclusione il trasferimento dei sasu di Edom, attraverso la fortezza di Merenptah a Tjeku e farle giungere ai pozzi di Pi-Atum per la loro salvezza e la sopravvivenza dei loro armenti” (VI, 54-61).

Fin qui nulla di particolarmente sconvolgente, se non fosse che un’iscrizione del mausoleo di Amenhopet III (1417-1390 a.C.) parla del “*paese dei sasu di JWH*”, identificando cioè questi nomadi con gli adoratori di un dio il cui nome è un tri-consonantico assai simile al tetragramma יהוה che noi trasliamo in JWHW (si ricordi che di essa è proibita la pronuncia vocalizzata). Ho voluto approfondire l’analisi della Bibbia in lingua originale, nella quale uno dei più frequenti appellativi di Dio è “*el-shaddaj*” che erroneamente i traduttori di Alessandria versarono in “*παντοκράτωρ*” e la Vulgata di



Girolamo in “*omnipotens*”. Ora, in base alla mia modesta conoscenza delle lingue semite, se è corretto far risalire “*el-shaddaj*” alla radice *sdd*, la forma completa dell’appellativo deriva dalla terminologia accadica “*shadda-u*” che significa “*colui che dimora sui monti*”: la conclusione lecita è che il nome di Dio “*el-shaddaj*” vada tradotto con “il dio della montagna”.

Difatti, la versione ebraica di *Nm.* 24,4 e 24,16 chiama il Signore “*shaddaj Jhwh*”, al pari del *Salmo* 91,1 e delle *Lamentazioni del profeta Gioele* 1,15; al contrario, *Rut* 1,11 (probabilmente composto in epoca pre-esilica) e *Is.* 13,6 presentano la dizione “*Jhwh shaddaj*”. Se poi si tiene conto che - in un acceso impeto di rivendicazione nazionalista - *Nm.* 24,18 si esprime negativamente sugli abitanti delle terre da cui il dio proviene, dicendo:

“*Suo possesso sarà Edom, suo possesso Seir, suo nemico*”;

in tal modo, la tradizionale rivelazione a Moshe (*Es.* 3,1-6) viene gravemente revocata in dubbio, essendo maggiormente esatto parlare dell’esistenza di un culto jahvitico già presso le tribù nomadi edomite, il cui territorio - dopo la conquista di Giosuè - venne assegnato alla tribù di Giuda (*Gs.* 15,1-12).

Aggiungo che, ancora a questo punto, non è che si sia detto qualcosa di sconcertante in quanto gli edomiti - o idumei - secondo la tradizione patriarcale discendevano da Esaù, recando quindi nelle vene il sangue di Abramo. Ciò che viene ad alterare il presunto percorso lineare della rivelazione mosaica non risiede nella constatazione che Yahweh - nella forma tetragrammatica - sia un nome che appare nel testo ebraico della manifestazione ad Abramo (*Gen.* 13,4; 15,6-8), ma ancor prima a Noè (*Gen.* 7,1; 8,20; 9,26) e perfino al terzogenito della coppia adamitica:

“*Anche Sceth generò un figlio al quale diede il nome di*

La storicizzazione degli Dei

*Enosh. Allora si iniziò a invocare il nome di Jhwh*” (Gen. 4,26);

soprattutto però il fatto che le tribù sasu - presenti nel Seir prima degli edomiti - altro non erano che frange di nomadi semiti di etnia hurrita, come si legge in *Dt. 2,12*

*“i figli di Esaù hanno cacciato e sterminato, e si sono stabiliti al loro posto”.*

Pertanto, la rivelazione a Moshe non solo va anticipata all'epoca prediluviana, ma addirittura collocata in un ambito culturale che nulla ha a che spartire con la discendenza di Abramo alla quale gli hurriti non appartenevano. Ma vi è di più: se è corretto ricavare l'etimologia di Jhwh dalla radice verbale *hwj* - “*essere*” - le prime tracce accertate di essa risalgono alla cultura amorrea, almeno 1900 anni a.C., dato che nei testi di Mari si incontrano appellativi quali “*iawhi-ilum*” o “*jawhi-ilum*” formati dal sostantivo “*ilum*” = dio e dal verbo “*iawhi*” = esiste<sup>3</sup>.

Il fatto che culti yavhitici si trovino palesarsi in precedenza alla rivelazione sul Sinai sembra dimostrare che la medesima divinità manifestatasi a Moshe si fosse svelata ad altri; e che oltre una rivelazione di Dio progressivamente nella storia, la nascita di Israele si sia verificata non soltanto attraverso una conquista bellica, bensì tramite un certo interscambio tra antichi e nuovi culti. Questa tesi contiene molti aspetti veritieri, ma anche un inquadramento storico assai deficitario. I popoli che dal deserto si stanziarono progressivamente nel Seir non furono gli unici ma certo i preminenti sia come complesso etnico che quali direzioni di eventi; tra essi vi erano legami di origine e stirpe, quest'ultima più intensa di quella esistente tra

---

3 - *Archives royales de Mari*, Paris 1952. M. Tocci, *La Siria nell'età di Mari*, Roma 1960.

le genti delle montagne. Si trattava sempre di popolazioni semite, la cui espansione fu decisiva in Mesopotamia e nel sorgere delle civiltà babilonese e assira.

La toponomastica risulta così un indizio molto importante: mentre all'inizio una serie di nomi si pongono in contrasto con quelli geografici, definendo i raggruppamenti di tali genti, una volta stabilizzatasi la situazione nel Seir, i monti e i corsi d'acqua assumono prevalentemente denominazioni semite e analogo discorso concerne i centri abitati. Ciò porta a ritenere che lo stanziamento delle popolazioni semite sia avvenuto intorno all'anno 3000 a.C.<sup>4</sup> Comunemente, si parla di aramei<sup>5</sup> e cananei<sup>6</sup> ma mentre il primo termine designa un'etnia specifica, il secondo raggruppa abitanti della Palestina e della costa fenicia, includendo amorrei, moabiti, ammoniti, edomiti, ebrei.

E accanto agli insediamenti permangono le transizioni di nomadi dediti al commercio e determinate da una ricorrente pressione alla ricerca di acqua e di terre più fertili. Nessuno mette in discussione - anzi sono io il primo a sostenerlo - che il culto di Yahweh non sia originario in Israele ma importato dalle regioni semite più distanti dalla penisola del Sinai e trapiantatesi nel Seir e a Edom; che parimenti esso sia giunto attraverso le tribù nomadi - spintesi per esigenze di commercio o conquista - fino e oltre la terra di Madian dove Iethro, suocero di Moshe, ricopriva la funzione sacerdotale (*Es.* 2,16; 3,1).

---

4 - R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1952.

5 - R.T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma 1948. A. Dupont-Sommer, *Les Aramées*, Paris 1949. A. Malamat, *The Aramaeans in Aram Naharaim and the Rise of their States*, Jerusalem 1952.

6 - S. Moscati, *I predecessori d'Israele*, Roma 1956. P.A. Hitti, *History of Syria*, London 1957. J. Gray, *The Legacy of Canaan*, Leiden 1957. A. Jurku, *Il mondo della Bibbia*, Roma 1960.

### La storicizzazione degli Dei

Solo che il tema centrale del discorso è che chi ragiona in termini squisitamente geografici e non coglie il significato profondo della storia biblica giunge a conclusioni affrettate. Premesso che la stessa collocazione dei madianiti nel Sinai è un artificio storiografico, in quanto questa etnia era stanziata a oriente del golfo di Aqaba e l'alterazione è servita per giustificare la continuità con la rivelazione ad Abramo - questo perché i madianiti sono progenie di Ismaele - nella storia biblica si vanno sovrapponendo tre successive rivelazioni: la prima è la stipula del "patto" di Yahweh con Abramo che parte dalla città caldea di Ur e, risalendo l'Eufrate fino ad Harran, giunge in Palestina; la seconda consiste nell'elezione di Moshe sul Sinai; la terza concerne il viaggio attraverso il deserto, la ribellione del popolo e la nuova apparizione a Moshe con il rinnovo della promessa (*Es.* 19,16-19).

D'altro canto, la conquista violenta sotto la guida di Giosuè corrisponde più a un canone epico che non alla redazione di autentici avvenimenti, giacché dalle fonti extra-bibliche si evince come il fattore bellico sia stato accentuato a discapito dell'incorporazione multi-etnica, favorita dalla presenza di altre tribù semite precedentemente insediatesi nel territorio.

La triplice rivelazione ha il fine giustificativo dell'organizzazione tribale del primo Israele: le tribù - ordinate in forma federativa attorno a un santuario centrale - provenivano dall'area palestinese, ma anche da altre regioni e la federazione ne conservava i più antichi culti e le tradizioni non sempre coincidenti, come ad esempio a proposito della cattività in Egitto. La rivelazione sinaitica possiede dunque la funzione di dimostrare che in quel momento nasce un rapporto simbiotico tra Yahweh e Israele, tanto è vero che il dio premette:

“Io sono Dio di tuo padre, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe” (Es. 3,6);

quindi rivela il suo nome:

“Io sono colui che sono” (Es. 3,14).

Forte di queste ultima parole tratte dalla versione alessandrina, l'esegesi cattolica meno scaltra ha tentato di metterle in comparazione con la fonte amorrea “*iawhi-ilum*”. Purtroppo, l'originale testo ebraico recita: “*Io sarò quello che sarò*”, tanto è vero che in una successiva espressione Yahweh fa uso della forma futura del verbo essere (Es. 3,12). Le conquiste di Giosuè - meno cruente di quelle descritte - servono esattamente per ribadire che la storia ebraica ha la sua culla nella rivelazione sinaitica e si concreta con l'occupazione della Palestina, proiettando - con l'insieme delle norme religiose, sociali e giuridiche che regolano la vita del popolo - l'origine di Israele oltre la stessa confederazione tribale<sup>7</sup>.

4. Il presunto politeismo dei popoli del vicino Oriente antico è una piatta fotografia di una realtà molto più articolata. La religione è un prodotto umano, la risposta alle domande che l'uomo si è sempre posto sul perché sia nato e perché debba morire; sul senso della vita, perché la malattia sia costantemente pronta a ghermirlo; dove i retti comportamenti - ma “retti” in ragione di quale metro di giudizio? - spesso non portano benefiche conseguenze e si esauriscono in un intimo autocompiacimento frustrato dai riscontri sociali; dove i valori terreni hanno il predominio sulle tensioni della coscienza e i potenti sopraffanno impunemente i deboli; dove - incrinatosi il

---

7 - H.H. Rowley, *From Joseph to Iosua*, London 1950. T.J. Meek, *Hebrew Origins*, New York 1960. M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel in Lichte neuer Quellen*, Colonia 1961. W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionem*, Tübingen 1961.

rapporto tra collettività e divinità - di fronte al fallimento delle ideologie sociali sbandierate come portatrici di benessere, l'uomo si sente solo, abbandonato, afflitto da un "male morale" di cui non sa darsi giustificazione alcuna. E, in ultimo, l'interrogativo finale: "*che ne sarà di me dopo la morte?*"

L'uomo dei primordi non è l'attuale uomo tecnologico, che cerca e trova risposte nella scienza e nella medicina: è il nomade esposto ai pericoli di una natura ostile e poi diventa uno stanziale che - organizzatosi in forme tribali - deve affidarsi al succedersi dei fenomeni atmosferici e ai cicli naturali della terra e della riproduzione per autopreservarsi. Tutto questo non faceva nascere divinità, ma creava "simboli" e attraverso essi l'uomo traduceva le sue difficoltà e le sue speranze. In altri termini, l'uomo divinizzava i simboli in cui aveva tradotto il mondo circostante e dava loro una rassicurante stabilità; ma non credeva minimamente alla sostanza autonoma dei nomi divini con cui aveva classificato i simboli. Gli dei non erano entità originarie e autonome, quanto traslazioni simboliche antropomorfizzate, che si comportavano secondo tipici procedimenti umani, proprio per essere sentite compartecipi della quotidianità umana. Lo sviluppo culturale, le mutate esigenze, il progredire delle condizioni di vita determinarono sì la trasformazione dei simboli, ma anche il loro mantenersi nell'idea di base: e l'evoluzione dei simboli provocò l'aggiornamento delle rappresentazioni sovrumane e nel contempo la salvaguardia e la sopravvivenza nel tempo dei simboli medesimi<sup>8</sup>.

Soltanto con l'ebraismo post-mosaico, nell'affermarsi del "popolo eletto" - anzi del "popolo separato" (perché è questo

---

8 - M. Cardinale, *Indagine sugli archetipi del sacro tra 1800 e 1900: un dibattito iniziatico*, in *Athanos*, 4 (2018), pp. 6-13.

l'autentico significato della definizione) - venne a istituirsi un rapporto dialettico con un dio-persona che possedeva una propria identità autonoma posta fuori della storia e che usava i simboli come sue manifestazioni ma senza venirne condizionato nella personale sostanza: nell'ebraismo i simboli furono sminuiti ed esiliati in ambito didascalico e ritualistico-formale. I popoli medio-orientali, politeizzando l'astrazione dei simboli, come ne preservarono la sussistenza dal mutare gli eventi e progredire il pensiero, così ne assunsero il significato nel senso specifico del vocabolo greco *συμβάλλω* - "metto insieme" - che designa le due metà di un oggetto che, spezzato, può venir ricomposto avvicinandole, cosicché ogni metà diviene elemento di riconoscimento dell'originale unità: un tipico esempio è offerto dai cippi confinari rurali, costituiti da pietre spaccate e poste da una parte all'altra del limite; una parte della pietra era l'interrogativo umano e l'altra il tentativo di risposta sovrumana, ma la distanza che separava le due mezze pietre era colmabile da un percorso di comprensione dell'uomo che si muoveva dalla sua metà per raggiungere l'altra.

L'ebraismo conservò parzialmente questa impostazione, teorizzando la storia come un terreno ai cui margini dei confini si ponevano Israele e Yahweh: il compimento della distanza però restava opera principale del dio e non del popolo. Il cristianesimo paolino accolse invece una soluzione compromissoria: la seconda mezza pietra si era posta in movimento, aveva attraversato il terreno della storia, andando a cercare l'altra metà, giudicata immobile e incapace di penetrare con la coscienza le profondità dello spazio intermedio di separazione. Tuttavia, il dio-persona incorporea non poteva assumere la caducità umana per non perdere la propria natura: doveva inviare un "altro di sé", un mediatore consustanziale

### La storicizzazione degli Dei

che rivelasse l'essenza divina e spiegasse agli uomini come fosse possibile colmare la distanza.

Tale mediatore non poteva comunque sopportare perennemente il peso della carne e doveva riassumere la specificità della propria sostanza: perché ciò avvenisse doveva morire e in maniera violenta, così da non rimpiangere i momenti lieti trascorsi in terra e restare attaccato alla temporalità. Così, il mediatore ucciso risorgeva e tornava al suo cielo, lasciando la parte affettiva che lo aveva unito agli uomini a sopperire alla sua assenza. Si tratta di uno schema ripetuto nelle esperienze religiose di tutto il bacino medio-orientale, con la già segnalata differenza di aver estrapolato la divinità dalla derivazione simbolica e avergli conferito un'autonoma capacità decisionale.

A questo punto sorgono una serie di interrogativi nel lettore. La ricostruzione da me proposta si fonda su prove certe? Come ho premesso, qualsiasi tesi storica rischia di essere arbitraria, sia per le oggettive difficoltà filologiche sia per i personali condizionamenti culturali. Lo svolgersi della trattazione, nel modo migliore di cui sono capace, sarà l'unica risposta che posso anticipare. Inoltre se tutto ciò che affermo corrisponde al reale, il processo formativo di questa impostazione religiosa è mero frutto di un susseguirsi di eventi collegati oppure attuazione di un progetto preordinato? Ed esiste un personaggio storico cui tale progetto sia ascrivibile? Tutti questi interrogativi si condensano però in uno: la persona di Gesù è reale o simbolica? Ossia i vangeli, gli autori neotestamentari e la tradizione protocristiana hanno inteso svolgere un'attività catechetica oppure tentare di sostituire il morente giudaismo con una nuova filosofia dell'etica capace di salvare quanto ancora era possibile conservare dell'ebraismo?



In parte ho già in precedenza risposto, parlando di Paolo di Tarso<sup>9</sup>, ma il discorso è più ampio e solo lo svolgersi della trattazione sarà in grado di mettere il lettore nelle condizioni di costituirsi da solo un'opinione, anche se mi permetto di affermare che la mia personale impressione propende proprio nel secondo senso.

5. Benedetto XVI, nelle sue malaccorte *performances* dottrinali per proseguire la battaglia contro il razionalismo, non ha trovato di meglio che affermare come lo sforzo delle principali filosofie laiche otto-novecentesche di collegarsi ai principi della cultura ellenistica sia stato completamente inutile, dal momento che l'unico erede dell'ellenismo è il cristianesimo. A parte la pericolosità intrinseca di tale asserzione, direi che una volta tanto il predente Pontefice ha sostenuto un principio abbastanza corretto; si è però - penso volutamente - dimenticato di completare il discorso, ammettendo cioè che il cristianesimo altro non è che un prodotto - diretto o indiretto - dell'ellenismo stesso o della reazione a esso, tanto nella sostanza quanto nella ritualità.

Nato infatti come estrema corrente del tardo giudaismo del secondo periodo sadocita, il cristianesimo ha potuto imporsi perché si è costruito su canoni logici greci abbandonando, anzi trasformando a proprio uso il patrimonio culturale ebraico e, a forza di adoperare la traduzione greca della terminologia veterobiblica, è stato in grado di creare proprie categorie concettuali che nulla hanno a che spartire con la sacertà dell'antica lingua di Israele.

Il fautore di questa massiccia opera di trasformazione è Paolo di Tarso che diffonde il suo pensiero attraverso la "lettera

---

9 - Per quest'ampia disamina rinvio al mio volume *Sapienza antica, cit.*, pp. 87-91.

### La storicizzazione degli Dei

rabbinnica circolante” specie dopo il fallimento nella predicazione all’areopago di Atene; e vedremo come per rispondere ai gentili e soddisfare le urgenze di salvezza diffuse in tutto il territorio dell’impero romano Paolo abbia sapientemente attinto ai più diversificati aspetti che l’ellenismo gli offriva non facendosi scrupolo persino di mutuare le forme rituali maggiormente radicate della tradizione misterica dionisiaca e orfica, attingendo alle categorie filosofiche degli ebrei alessandrini, guardando a una salvezza non escatologica ma già presente nella storia quotidiana degli uomini, riacciandosi ai testi apocrifi dell’*Antico Testamento*. Al canovaccio paolino si sono quindi adeguati gli evangelisti sinottici o per meglio dire la tradizione sinottica formatasi a partire dal sec. II dell’era cristiana.

La scelta paolina va compresa attraverso l’esame della mentalità del giudaismo antico. Mentre l’uomo greco era abile nel conoscere e inetto nel trovare i significati, l’ebreo biblico non era avvezzo all’uso delle strutture logiche ma riempiva il suo mondo di un senso solo attualmente indebolito. Intendo dire che l’ebraismo veterotestamentario identificava realtà e creazione, restandogli aliena l’indagine oggettiva su ciò che si presentava ai sensi e all’intelletto. Per i greci, tutto era oggetto di indagine e discussione, perfino il pensare, mentre l’interesse giudaico si concentrava sugli stati d’animo. Non che si escludesse il ricorso alla ragione, ma si tendeva a interiorizzare gli eventi, a considerarli più connessioni psichiche che fatti sottoposti al principio di causa-effetto. Per tal motivo, l’ebreo era indotto ad attribuire l’origine dinamica dei fenomeni solo a una volontà suprema, organizzatrice di tutto entro un sistema di fronte a cui l’uomo non poteva che ammirare e tacere, impressionato dalla rivelazione di una sapienza che lo superava infinitamente e conteneva la sua.

In altri termini, quel che l'ebreo cercava di conoscere non era il meccanismo nascosto che poneva tutto in un movimento armonico, ma l'intenzione misteriosa che stabiliva le cose così come apparivano: ciò a differenza dei greci, i quali vedevano la realtà svolgersi in una incessante successione di situazioni e fatti collegati e dipendenti. L'ebreo osservava l'agitarsi delle cose per l'intervento di un volere superiore che le condizionava secondo uno scopo che non era concesso indagare; avvertiva che la ragione lo poneva di poco al di sotto della divinità, ma restava convinto anche che questa sua facoltà si trovasse sotto un'influenza superiore. Mentre nella greicità, la ragione costituiva lo strumento primario di tutto quel che si poteva conoscere, nell'ebraismo la conoscenza trovava la sua sorgente fuori dall'uomo, nella costante rivelazione.

Per l'ebraismo biblico l'osservazione della natura si risolveva pertanto in passiva contemplazione, ammirazione della grandiosità di un'opera perfetta, già realizzata prima che la si potesse contemplare. Sul capo di quegli uomini si estendeva il cielo con gli astri, creati da una mano non umana, animati da una voce che non giungeva fino a loro. Invece nell'intimo delle loro coscienze si apriva un mondo altrettanto sconfinato nel quale si sentivano non solo esistere realmente, ma molto vicini a Dio: e, di conseguenza, poco inferiori alla divinità. Difatti, anche allorché tutto taceva essi sentivano muoversi in sé un altro universo di cui intuivano l'immensità e le vie più nascoste: un universo etico, che si percorreva tutti insieme e nel quale Dio non appariva una forma oscura che si limitava a muovere le cose, bensì un'intelligenza regolatrice della suprema armonia nella convivenza umana e che realizzava la libertà e la perfetta uguaglianza delle coscienze<sup>10</sup>.

---

10 - M. Cardinale, *Qabbalah e misticismi. Analogie, affinità, autonomie*, in *Athanor*, 12 (2018), p. 8.

La storicizzazione degli Dei

Non a caso, il mondo ebraico ha nei secoli elaborato vari “sistemi teologici”, mai indirizzati ad approfondire la conoscenza di Dio, bensì rivolti a trovare la migliore “via mistica” per arrivare a Lui.

Rivolgersi perciò al decadente giudaismo patrio per tentare di ristrutturarlo dall'interno avrebbe costituito un'impresa non solo ardua bensì destinata all'immediato fallimento, invece che aprirsi agli ebrei che da lunghissimo tempo avevano continuato ad abitare l'Egitto, i territori già sottoposti al dominio persiano, a coloro che, trasferitisi a Roma nel 161 a.C., avevano dato origine a una comunità giunta sotto Augusto a toccare il numero di 40.000 persone. È a costoro che Paolo si rivolgerà (e i nomi dei suoi accompagnatori nei ripetuti viaggi e delle famiglie che lo ospitano ne danno dimostrazione), a individui legati alle tradizioni della propria etnia ma aperti a nuove istanze culturali, in primo luogo alla ricerca filosofica di stampo ellenico.

# Capitolo I

## Dall'ellenismo al cristianesimo

**1. L'Ellenismo. 2. La traduzione greca della Bibbia ebraica. 3. Il fascino dell'ellenismo. 4. La conquista del sommo sacerdozio. 5. Le norme di purezza. 6. L'attesa messianica. 7. Il clima spirituale ellenistico. 8. I culti orientali. 9. Cristianesimo o giudaismo riformato? 10. La letteratura apocalittica. 11. I modelli culturali di Gesù.**

1. Cosa si intende con il termine "ellenismo"? Varie sono le definizioni offerte, che tendono a presentarlo di volta in volta come una forma di cultura del tutto nuova, mista di elementi orientali e greci o quale estensione della cultura greca al mondo orientale oppure la continuazione diretta della grecità o ancora la cultura greca priva di sviluppo, ma modificata dall'ambiente. Ognuna di queste tesi possiede un lato di verità e tuttavia nessuna la contiene per intero.

Per darne una visione esatta bisognerebbe esaminare tutti i fenomeni - il che esula dalla presente economia - ma si può legittimamente affermare che la definizione è un termine convenzionale con il quale si indicano i tre secoli durante i quali la cultura greca si irradiò nei territori più lontani dal luogo di origine: trecento anni che non rappresentarono una fase unitaria nel progresso della civiltà umana, ma che si articola in due momenti: in un primo, un impeto creativo si estrinseca in tutti i campi - scienza, lettere, arte, filosofia, politica - e nella presenza di un mondo greco-macedone indipendente che estende la sua civiltà in Asia; in un secondo, l'Oriente reagisce all'Occidente e il mondo greco-macedone viene serrato in una morsa orientale anti-romana finché Roma, distrutto il sistema politico ellenistico, assumerà il ruolo di propagatrice della cultura greca.

Questi due successivi momenti non si possono nettamente

definire, ma vanno tenuti presenti come linea evolutiva. Si offre all'attenzione un mondo del tutto nuovo. Sebbene ancora effettivamente in atto, il particolarismo delle *poleis* era stato in teoria abbattuto e sostituito da idee di universalismo e spiccato individualismo. Appare il concetto di "ecumene", intesa come tutto il territorio abitato da uomini di comune civiltà che usano nei reciproci rapporti la κοινή διαλεκτος ossia il greco classico adattato al carattere cosmopolita dei tempi e delle genti. Così, la parola "greco" poteva indicare sia un abitante di Marsiglia che dell'India, del Caspio o delle cateratte del Nilo. Era stato frantumato il concetto di nazionalità, mentre la lingua e l'educazione favorivano il sorgere di una cultura comune. Il commercio si spostò sul piano internazionale. Il pensiero divenne libero come non mai fino ai tempi moderni: era caduta l'importanza delle distinzioni etniche (fatta eccezione per gli egizi nativi e per la maggior parte del popolo di Israele); le persecuzioni contro le confessioni religiose - quando accadevano - restavano squisitamente a livello politico e non ideologico; l'etica divenne oggetto di analisi scientifica e non più di autorità sacrale. Altri fenomeni rendono paragonabile il mondo ellenistico a quello moderno, come l'eterno variare di prezzi e dogane, le rivolte e le insurrezioni, i principi di umanità e fratellanza sotto regimi ove si praticava la schiavitù, l'emancipazione della donna e le restrizioni ai popoli sottomessi, i problemi dell'emigrazione e del proletariato, il sapere di esattezza minuziosa e il facile ricorso alla superstizione, la diffusione culturale e la conseguente perdita di vitalità per il racchiudersi in schemi rigidi.

2. È nel 332 a.C. che Alessandro il Grande occupa Gerusalemme concedendo ai sottomessi abitanti di conservare usi e regole di vita; per questo motivo non è corretto - come purtroppo sento spesso affermare - parlare di trasformazione fin dall'esordio della cultura giudaica in quanto la conquista macedone non viene a incidere sulla sostanza dell'esistenza

quotidiana della popolazione. Solo allo smembramento dell'impero la situazione subisce una radicale sterzata, allorché la Palestina cade sotto il dominio egizio di Tolomeo I Soter la cui dinastia continuerà a governarla fino al 200 e per via mediata fino al 173: l'importanza della Palestina consisteva nel fatto che questa regione serviva come base operativa per l'espansione in Asia minore e rappresentava un valido baluardo difensivo delle miniere di rame che la dinastia tolemaica possedeva nella penisola del Sinai. A differenza di Alessandro, Tolomeo era entrato in aperto contrasto con gli ebrei al punto da deportarne una cospicua parte ad Alessandria; in tale città la comunità giudaica - come già in Babilonia - aveva dimostrato di saper progredire economicamente, riuscendo a ottenere dai successivi dinasti crescenti privilegi che sfociavano in una sempre più forte libertà di autodeterminazione, giuridica e rituale.

Intorno poi alla metà del sec. III si viene a verificare un evento fondamentale per comprendere i successivi sviluppi della storia ebraica e che non tutti gli studiosi hanno avuto la sensibilità di porre in giusta evidenza: la Bibbia ebraica viene tradotta in lingua greca. Questo avvenimento - sulle cui cause storici e scrittori si sono vanamente accapigliati<sup>11</sup>, arrivando alle ipotesi più inverosimili - va colto in tutta la sua drammaticità: gli ebrei alessandrini per quanto radicati nelle loro antiche tradizioni avevano perduto la contezza della lingua madre, conoscevano un po' di aramaico ma parlavano e scrivevano correttamente in greco; la traduzione della Bibbia perciò più che venire incontro a un'esigenza dei bibliotecari di Alessandria sopperiva alla necessità di consentire alla componente giudaica di conservare la propria identità culturale. Invece, che Tolomeo Filadelfo abbia incaricato i leggendari 72 saggi - come si desume dalla *Lettera di Aristeo*<sup>12</sup> -

---

11 - P. Sacchi, *Il testo dei Settanta nella problematica più recente*, in *Atene e Grecia*, n.s., 9 (1964), pp. 145-158. AA. VV., *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968.

12 - Il testo della *Lettera* è consultabile in R. Tramontano, *La Lettera di Aristeo a Filocrate*, Napoli 1931, II. In una versione più recente, in A. -segue a pag.24

### La storicizzazione degli Dei

attribuendo alla traduzione il medesimo valore sacro della Torah data a Moshe sul Sinai, se nulla aggiunge alla perfetta integrazione inter-etnica, costituisce in assoluto un mero tentativo postumo di legittimare il testo versato in una lingua pagana. La citata gravità del fenomeno è dimostrata da due aspetti: il primo proviene da Filone Alessandrino che nelle sue opere presenta personaggi e storie bibliche in forme letterarie e concetti squisitamente greci nell'evidente sforzo di rivivificare la morente tradizione giudaica con la nuova sensibilità ellenistica; il secondo risiede nella constatazione di come la Bibbia greca presenti numerosi punti di distacco dai testi originari, frutto inequivocabile di quanto gli ebrei traduttori fossero ormai imbevuti di una mentalità estranea.

È doveroso che mi soffermi su questo secondo aspetto. Allorché parlo di numerosi punti di distacco non intendo limitarmi a sottolineare eventuali errori di traduzione, alla maniera di un professore di liceo classico bensì considerare la diversa, intrinseca e inconciliabile natura tra i due idiomi in relazione all'espressione del senso religioso. L'ebraico è «lingua sacra» perché nella sua fonetica consonantica è l'unica dell'area semita antica - a parte l'egizio di cui discuterò nel capitolo successivo e da cui l'ebraico ha derivato il costrutto ideologico - che risponda a criteri di ordine matematico e che quindi nella sua esattezza non dia luogo a più di una lettura: ciò per il fatto che i calcoli numerici dei singoli passi debbono sempre corrispondere all'esattezza matematica dell'opera creativa di Yahweh. È in tale esattezza sacra, unita ai suoni gutturali, che l'ebraico riesce a esprimere in maniera appropriata i moti interiori del giudaismo antico, che la lingua si trasforma da mezzo di comunicazione inter-umana - in senso antropologico - in un qualcosa di fisico e di palpabile, diventando più che un veicolo privilegiato del parlare divino che si manifesta all'umano nelle quotidiane teofanie. Ogni vocabolo racchiude in sé, nella sua essenza numerica, un'ampiezza assai maggiore del significato



letterale ed è dalla precisa posizione di ogni elemento grammaticale all'interno della frase che l'espressione lessicale viene a esprimere un pensiero divino, uno e uno soltanto<sup>13</sup>. Anche il greco è una lingua esatta ma in senso morfologico-grammaticale, che consente di passare con uguale eleganza dai resoconti storici alla poesia, dai testi legali alla filosofia, ma che non nasce - né si è formata - in ragione del manifestarsi di un linguaggio super-umano: per di più il greco attico, lingua comune del mondo ellenico a partire dal periodo post-alessandrino, reca nel glossario un grave carico di termini filosofici che determina l'esposizione delle idee in forma eminentemente sistematica.

Quando nel precedente volume ho sostenuto che Israele non esiste al di fuori di Yahweh, ho precisato che questi non è semplicemente un dio nazionale, bensì un principio che senza Israele non ha motivo di essere: ossia Israele ha bisogno di Yahweh quanto Yahweh necessita di Israele<sup>14</sup>; e aggiungo che la parola di questo dio non può che versarsi in ebraico dato che tale lingua esiste solo perché costituisce l'unico mezzo in cui Yahweh può farsi udire dall'uomo, l'unica in grado di tradurre il divino. Confesso di avvertire un prolungato brivido sottocutaneo quando sento un biblista affermare che la legge israelita *“trae dunque il suo significato e la sua ispirazione dal senso profondo della trascendenza di JHWH, al cui servizio Israele si è messo nel momento in cui ha accettato di lasciarsi coinvolgere nel difficile cammino della libertà”* o che essa è *“la risposta spontanea e amorevole del popolo all'iniziativa salvifica del suo Dio”*<sup>15</sup>: si tratta di valutazioni pronunciate da un cattolico, con le quali si cerca ancora una volta di giustificare il patrimonio

---

13 - W.S. McCullough, *The History and Literature of Palestinian Jews from Cyrus to Herod 550 B.C. to 4 B.C.*, Toronto-Buffalo 1975.

14 - M. Cardinale, *Sapienza antica, cit.*, p. 165. Ovvero, Yahweh era il dio della nazione giudaica, come Kemosh lo era dei madianiti, Milkon degli ammoniti, Hadat del popolo arameo. Sul punto, L. Massignon, *L'ospitalità di Abramo*, ed it. Milano 2002, pp. 62-66.

15 - A. Sacchi, *Paolo e i non credenti*, Milano 2008, p. 73, p. 93.

veterotestamentario in funzione esclusiva del nuovo avvento.

La traduzione della Bibbia ebraica in qualsiasi altra lingua seppur corretta dal punto di vista squisitamente lessicale significa trasferimento di linguaggio divino da un idioma sacro a un idioma morfo-logico utile solo a tratteggiare letterariamente personaggi e situazioni così che esse vengano comprese da persone di altre aree culturali. Se pertanto la versione greca dei testi biblici finisce per allontanare gli scritti tradotti dall'intrinseco senso sacro e ad avvicinarli alle opere letterarie della grecità, in taluni casi ciò ha permesso al testo giudaico di assumere caratteristiche autonome rispetto ad analoghe composizioni sacre del mondo accadico-babilonese, come alcuni salmi celebrativi hanno perduto il carattere di scongiuri magico-propiziatori, mentre il *Cantico dei cantici* si è allontanato dall'originaria natura di raccolta di formule d'incantesimo d'amore<sup>16</sup>.

Tuttavia, gli scritti strutturati su una figura umana preponderante (Giosuè, Sansone, Giuseppe, Davide, ecc.) si vanno inesorabilmente a mutare in narrazioni epiche, seguendo i tipici schemi di questa forma narrativa greca ove il protagonista diventa un "eroe", l'antagonista non può che soccombere, le diverse divinità entrano in campo a sostegno dei rispettivi protetti, il pensiero divino si sbriciola nell'esaltazione di virtù pubbliche e private e la teofania cede il passo alla supremazia etica del personaggio centrale del racconto. Anche l'ambientazione delle vicende subisce una significativa trasformazione: che accada un terremoto o che il sole si oscuri, che una colonna di fuoco sbarri la strada alle armate egizie, che le acque del mare si separino possiede un senso sacro che non può essere assimilato al semplice

---

16 - Si compari il *Cantico* con i testi magici citati da G. Pettinato, *Angeli e demoni a Babilonia*, Milano 2001. Sulla composizione e la sua specificità mistico-religiosa, G. Garbini, *Il Cantico dei Cantici nel quadro della poesia d'amore dell'antico Oriente*, in *Sefarad*, 57 (1997), pp. 51-58. M. Cardinale, *Šîr Haš Šîrîm. Il principio di Unità-Vita nei tratti alchemico-qabbalistici nel Cantico dei Cantici*, in *Athanor*, 9 (2017), pp. 14-23

prodigio. Ma nel mondo greco, molto sensibile a fenomeni inspiegabili - quali comete, luci improvvise, fuoco che cade dal cielo seminando morte e terrore, lo spalancarsi improvviso del cielo stesso<sup>17</sup> - la citazione di siffatti accadimenti costituì motivo di interesse e avvicinamento verso la cultura giudaica. Per fare un esempio concreto nel *Libro di Giosuè* vengono citate e parole e comportamenti di Yahweh prima e durante l'attacco a Gerico (*Gs.* 6,2-5) e alla città di Ai (*Gs.* 8,1-19): consigli e alleanze di guerra saremmo portati a dire, ma si tratta di un nostro giudizio che non tiene affatto conto dell'economia che lega la divinità a Israele e che esprimiamo in quanto formatici all'interno dell'impostazione greca. Difatti una conforme situazione coinvolge Zeus prima che Odisseo tenda l'arco per uccidere i pretendenti al trono di Itaca:

*“Grande terrore assalì i Proci; e a tutti mutando il color del volto andava. Roboante Zeus tuonò mostrando il segno suo. Esultò nel petto paziente il divino Ulisse, perché il figlio di Crono gli mandava un presagio”*<sup>18</sup>.

Ma Odisseo è un “eroe” in sé non perché il padre degli dei gli concede favore (anzi Zeus si schiera con lui proprio perché è un eroe) e neppure è espressione di un popolo; Odisseo combatte per un fine che lui reputa giusto ma che non lo è in assoluto; e viene aiutato da Zeus perché questi ritiene che il giudizio personale dell'eroe sia meritevole di considerazione. Al contrario Giosuè non è un eroe giacché l'eventuale eroismo è del popolo; e Dio non è accanto a questo popolo né esso combatte in nome del dio o per ubbidire ai suoi comandi. In altri termini Yahweh non appoggia le conquiste perché fa sue le finalità belliche di Israele né queste coincidono con le proprie. Gerico non ha di fronte un dio che comanda al suo popolo di combattere né un popolo che combatte con a fianco la divinità perché questo è uno schema greco e più tardi romano: Gerico deve vedersela con una realtà ontologicamente unita e inseparabile, composta da un elemento

---

17 - Plinio, *Historia naturalis*, II, 26-27.

18 - *Odissea*, XXI, vv. 413, ss.

umano e da un elemento divino.

Analogamente per quanto riguarda gli avvenimenti inspiegabili che accadono in natura, sui quali dibatterò ampiamente in seguito: a differenza dell'originale ebraico, la Bibbia greca elabora concetti di "presagio" e "prodigio" ignoti alla tradizione giudaica - e propri della divinazione che i testi veterobiblici condannano<sup>19</sup> - inserendoli in una sorta di impianto scenografico che spezza l'unità della narrazione ed espone il protagonista umano e la divinità al pericolo - purtroppo verificatosi - di scivolare nel mito.

3. Tornando alla ricostruzione storica del giudaismo in periodo ellenistico, gli ebrei di Alessandria erano coinvolti nella cultura greca molto più dei gerosolimitani, come appunto dimostra l'abbandono della lingua madre e l'ammissione dei non giudei nei luoghi di culto. I gentili guardavano all'ebraismo con ammirazione mista a sospetto: nonostante li apprezzassero per il rigido monoteismo di fronte alla crescente crisi politeista, restava una serie di interrogativi sulle norme di purezza specie in materia alimentare e sessuale che sfociavano in questioni alle quali gli interpellati stentavano a rispondere in modo esauriente; per questa ragione nel sec. III, al problema su cosa replicare ai pagani si venne a sostituire l'interna messa in discussione di tali pratiche rituali. E mentre i greci palesavano il duplice atteggiamento verso i giudei questi, anche a Gerusalemme, finivano per essere inesorabilmente fagocitati da una società molto più progredita della loro sotto tutti gli aspetti.

Parlo di "fascino ellenistico" e non di "fascino greco" dato che tra i due ordini di grandezza vi è una differenza non solo temporale. Alla logica delle città-stato fondate su una democrazia bilanciata ma in perenne conflitto tra loro, si era sostituita quella dei regnanti provenienti dagli alti comandi dell'esercito che se da un lato provocava una netta cesura tra sovrani e sudditi non

---

19 - Dt. 18,10-12. Lv. 19,31. Is. 47,12-13. Ez. 13,18-22.

appartenenti alla stessa stirpe e di idioma diverso, grazie all'ampiezza dei confini territoriali garantiva una certa stabilità sociale. È proprio al modello di una tranquilla città-stato che Paolo guarda ragionando di comunità cristiana, è dal concetto di "ecclesia" (l'assemblea cittadina di Atene) che mutua quello di collettività dei suoi membri, è dai termini *επισκοποι* e *πρεσβυτεροι* (ispettori e sorveglianti dell'amministrazione civile) che ne costruisce la primitiva gerarchia (*I Tm.* 3,1-7; 5,17-22. *II Tm.* 1,6. *Tt.* 1,5-9).

Il riferimento a questi modelli nasce da due cause. Le città-stato in questo periodo restano sì *poleis* indipendenti ma inserite in un contesto imperiale, potendosi così in esse godere gli agi di un'esistenza autonoma ma non le molestie; quindi, oltre gli apolidi costretti a cercare una nuova patria, vi potevano trovar posto anche tutti coloro che desideravano sottrarsi a regimi troppo autoritari:

*“Così dunque non siete più stranieri, né pellegrini, ma concittadini dei santi e familiari di Dio” (Ef. 2,19).*

Sostituendo il concetto di “patria politica” con “luogo di salvezza” e quello di “tirannide” con “schiavitù del peccato”, si realizzava l'ideale di una nazione comune in cui ogni uomo, indipendentemente da lingua, razza e cultura, trovava nuova allocazione in vista del destino ultramondano:

*“Il vostro edificio ha per fondamento gli apostoli e i profeti, mentre Cristo Gesù stesso è la pietra angolare, sulla quale tutto l'edificio in armoniosa disposizione cresce come tempio santo nel Signore, in cui anche voi siete incorporati nella costruzione come dimora di Dio nello Spirito” (Ef. 2,20-22).*

Inoltre il modello di città-stato consentiva di organizzare le comunità cristiane delle origini in un organismo amministrativo ecumenico: le chiese restavano autocefale ma non indipendenti, venendo a rappresentare altrettanti nuclei di un corpo universale. Perciò, contestando la detta separazione tra re e sudditi e

ricapitolando le relazioni interumane sotto la guida del messia sacerdote (e non di quello laico, di cui discuterò in appresso), veniva fatta propria un'energia in precedenza sconosciuta e rivivificante una tradizione tanto antica quanto messa in discussione dagli stessi israeliti. Che poi la scelta paolina sia stata effettuata al fine di garantire l'inserimento delle Chiese in un tessuto sociale di matrice neogreca costituisce un'apprezzabile spiegazione ma che rimane indiretta: bisognerà cioè comprendere quale sia stato il reale scopo dell'apostolo di Tarso.

Sempre però per rimanere ai prodromi del successivo discorso sull'attesa messianica, voglio aggiungere che se nel precedente volume ho dimostrato come l'attribuire a Gesù il ruolo di messia politico costituisca una gratuità ideologica non fondata sull'evoluzione storica del problema, certi rapporti tuttavia sussistono in quanto la medesima descrizione della sua nascita è costruita sulla tradizione relativa a quella di Dario<sup>20</sup>. E mi permetto qui di estendere e precisare la questione: tra i significativi cambiamenti avvenuti nelle convinzioni religiose nel periodo storico in esame, uno dei principali è senz'altro la rinascita del culto regale suscitato dalla figura di Alessandro Magno e sviluppatosi intorno ai sovrani dei regni ellenistici.

Le testimonianze dell'epoca accentuano il verificarsi di presagi e prodigi, specie naturali, che consacrano la figura del re e ne accompagnano i più importanti atti<sup>21</sup>. Questa monarchia di diritto divino insieme agli influssi orientali alimenta gli avvenimenti prodigiosi che accadono alla nascita soprannaturale del sovrano, ne seguono la persona, si presentano al momento della sua morte. È pur vero che ogni tradizione regale manifesta simile caratteristica ma è anche vero - e qui si ritrova la mutata

---

20 - G. Veneziano, *La stella di Betleem: realtà o fantasia?*, in *Ipotesi astronomica sulla stella di Betlemme e sulle aspettative escatologiche coeve nel mondo mediterraneo*, Genova 2005.

21 - F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des Antiken Herrschkultes*, Stuttgart 1957-1961, p. 191, ss.

concezione all'interno della grecità - che l'epoca classica era radicalmente ostile al culto del regnante e che solo in epoca ellenistica la persona di questi torna a essere prediletta dalla divinità. L'esempio maggiormente illuminante proviene da Cicerone il quale scrive che

*“Nella stessa notte in cui bruciò il tempio di Efeso, Olimpia mise al mondo Alessandro e quando apparve il giorno i maghi rivelarono a voce spiegata che nella notte precedente era apparsa la rovina e la peste dell'Asia”*<sup>22</sup>.

Ulteriore elemento di distinzione tra epoca classica ed ellenismo è l'apertura nelle città non greche di strutture in passato sconosciute quali palestre e teatri (*I Mac.* 1,14-15; *II Mac.* 4,12) mentre la formazione giovanile supera i confini del popolo di appartenenza e la religione perde il carattere di specifico segno etnico (*II Mac.* 4,13-16) per diventare espressione di un modo collettivo di intendere l'esistenza confondendosi con una visione maggiormente laica della vita. In tale nuovo clima persino il principio di stato fondato sul sangue passa in secondo piano a vantaggio della comune partecipazione a diritti e doveri sfociando in una tolleranza per ogni tipo di culto che consente l'erezione di edifici consacrati ad altri dei.

Ma, soprattutto trattando in modo sintetico, il carattere precipuo dell'ellenismo risiede nello sviluppo del sentimento intimistico rispetto a quello collettivo, effetto e causa della diffusione dei libri che consente a ciascun uomo di accedere privatamente alla conoscenza e a elaborare nella personale individualità le idee apprese. Ciò gradatamente suscita nuove direttrici nell'ambito della riflessione filosofica che passa dal ragionamento sui problemi dell'uomo a quello sui problemi del singolo: non si indaga più su cosa costituisca il bene in sé bensì su

---

22 - Cicerone, *De natura deorum*, 2,69. La notizia viene ripetuta in *De divinatione* (1,47) e fatta propria da Plutarco, in *Vita di Alessandro*, 3,5. Sul problema, F.C. Fuller, *Alexander the Great*, London 1973; L. Cerfaux - J. Tondrian, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai 1957, p. 30, ss.

### La storicizzazione degli Dei

ciò che è bene per l'individuo e per ogni sua necessità. Simile cambio di ottica è confermato dall'immissione nel culto apollineo del contenuto dei culti misterici: ciò in quanto il primo restava sul piano dell'estetica e non prendeva in considerazione l'impegno richiesto alla specifica persona nelle vicende di vita terrena né si preoccupava di fornire risposte accettabili a interrogativi ultramondani che restavano confinati nei reconditi dello spirito; i secondi al contrario promettevano un destino di beatitudine dopo la morte attraverso la sopravvivenza dell'anima.

Tale novella impostazione permea anche il mondo giudaico, generando un'evidente frattura con il patrimonio tradizionale che entra necessariamente in crisi: in due opere emblematiche, l'apocrifo *Libro dei Vigilanti* - appartenente al genere apocalittico di cui discuterò successivamente - e *Qohelet*, le problematiche si spingono a discutere questioni mai neppure sfiorate fino a quel momento dal pensiero ebraico quali l'analisi della conoscenza umana capace di comprendere il principio e la fine di tutto; che al pari dello svilupparsi nel mondo greco di elementi irrazionali e "patetici" della coscienza umana provano quanto nel giudaismo si vadano diffondendo aspetti di razionalità meno legati alla ricerca spirituale e più centrati sull'elaborazione sistematica dei dati; e sulla scia di *Qohelet* sorgeranno altre riflessioni relative al rapporto tra libertà individuale e libertà divina, alla validità o meno del principio della giustizia di Dio fondato sul canone della "retribuzione", al medesimo concetto di salvezza, alla natura della figura messianica: il tutto con una serie di soluzioni decisamente differenti che finiscono per assestare il colpo di grazia all'ebraismo post-esilico in un paio di secoli dissoltosi nel proprio carattere monolitico di fronte al formarsi di molteplici e contrastanti correnti filosofico-religiose, quali il fariseismo (che erediterà la tradizione rabbinica), il sadduceismo, l'essenismo, il samaritanesimo, il caraismo, il cristianesimo.



4. La dinastia tolemaica ha termine nel 200 a.C. allorché nella battaglia di Paneio Tolomeo V Epifane viene sconfitto dal seleucide Antioco III di Siria che tuttavia, in previsione della guerra contro i romani, consente ai vinti di mantenere il dominio sulla Palestina in cambio di alleanza e sostegno: e il patto è sigillato con il matrimonio tra Tolomeo e Cleopatra, figlia del re siro. La nazione giudaica viene così a trovarsi in una duplice situazione di dipendenza che compromette ulteriormente l'identità di stirpe con la separazione tra ebrei filoegizi ed ebrei filosiri, questi ultimi maggiormente sbilanciati verso la nuova cultura ellenistica e disposti a prevalere in virtù di privilegi acquisiti con ingenti somme di denaro. Di fronte a siffatto commercio Onia III, ultimo e legittimo sommo sacerdote sadocita, decide di espellere da Gerusalemme i fratelli Tobiadi, due facoltosi finanzieri legati alla Siria. Poco dopo suo fratello Yoshua muta il nome in Giasone e nel 173 ottiene da Antioco IV il sommo sacerdozio grazie a un ingente esborso insieme all'impegno di sviluppare l'ellenismo a Gerusalemme: per tenere fede alla promessa stabilisce l'apertura di una palestra, manda in esilio Onia e iscrive i cittadini nelle liste anagrafiche di Antiochia così da sostituire progressivamente la legislazione greca a *Torah*.

Nel *I Libro dei Maccabei* viene descritto il crescente abbandono della tradizione ebraica che si sostanzia nel rifiuto delle più genuine prescrizioni, a partire dalla circoncisione (1,60-61). E se Giasone invia denaro ad Antioco per celebrare un sacrificio in onore di Ercole, l'espansione intellettuale ellenistica si rende possibile grazie al progressivo convincimento popolare che essa costituisca un bene per una tradizione ormai irretita da rigidi schemi anacronistici. Giasone alla fine viene sostituito da Menelao il quale, seppur sadocita, giunge al trono sacerdotale in forza del medesimo mezzo economico, ponendosi come il definitivo fattore dell'occupazione culturale ellenistica del mondo giudaico. Sotto la sua carica è fatto espresso divieto di leggere *Torah*, abolita la circoncisione, contaminato il Tempio con

### La storicizzazione degli Dei

l'elevazione di un'ara pagana; un tempio viene consacrato sul monte Gazirim a Giove Zenio e trucidato Onia III unico possibile pretendente legittimo al sommo sacerdozio. L'attività di Menelao avviene di concerto con le direttive della corte siriana non per intolleranza religiosa, ma perché una città del tutto sottomessa garantiva stabilità politica ai confini meridionali del regno seleucida.

Nonostante però simili stravolgimenti radicali - al contrario di un certo parere diffuso degli antichisti - non ritengo che Menelao avesse l'intenzione di distruggere il giudaismo quanto di introdurvi una serie di aggiornamenti peraltro condivisi dal modo di pensare comune. Egli non revocava in dubbio la relazione plurisecolare tra Yahweh e Israele suggellata dal Patto, ma si interrogava se fossero ancora valide le norme pattizie affidate a Moshe. La sua politica venne diversamente giudicata in Palestina dove accanto a numerosi consensi si registrarono veementi opposizioni: Onia IV lasciò il paese per stabilirsi in terra egizia ove eresse a Leontopoli un tempio rivale al gerosolimitano e rinunciando in via definitiva a rivendicare la carica di sommo sacerdote; non riscosse tuttavia molto successo dato che questo luogo di culto non incontrò il favore sperato e al pari di quello di Gerusalemme fu distrutto da Tito nel 64 d.C. Mentre poi alcuni sadociti si rifugiarono tra le sabbie del deserto dimenticando propositi insurrezionali e dedicandosi alla meditazione delle basi del giudaismo - originando il movimento esseno - altri ebrei optarono per la via delle armi contro i sostenitori di Menelao e i loro alleati siriani, ponendosi sotto il comando di Mattatia, sacerdote della famiglia Pinehas.

Questi diede inizio alle operazioni belliche a Modin nel 167 a.C. e alla sua subitanea scomparsa fu sostituito dai figli Gionata, Giacomo, Giuda e Simone; quest'ultimo nel 141 a.C. pose fine alla lotta ricevendo il sommo sacerdozio e il potere temporale dal regno siriano il quale altro non fece che ratificare l'investitura già ottenuta dal popolo: il dato interessante però è che al contrario dei

figli di Mattatia - passati alla storia con il nome di Maccabei - considerati eroi nazionali, i sommi sacerdoti discendenti di Simone godettero di ben bassa considerazione per l'uso indiscriminato di una politica di stampo temporale - che tuttavia non rinnegava il sacrificio dei caduti durante i moti insurrezionali - e appellati con lo sgradito appellativo di asmonei. All'interno delle componenti il gruppo maccabaico non vanno dimenticati gli hasidim (ossia i "puri") che appoggiarono l'insurrezione fino al 164 a.C.: si rifacevano all'antica tradizione - con qualche modifica - e professavano il diritto di vivere seguendo *Torah* pur restando alieni da precise strutturazioni del giudaismo stesso; si ritirarono dalla lotta alla sconfitta di Menelao e alla conseguente distruzione dell'ara pagana eretta nel tempio di Gerusalemme; ma le questioni di schietto sapore politico non interessavano loro né si preoccupavano della legittimità o meno di chi sedesse sul trono del sommo sacerdote: il nucleo del giudaismo - sostenevano - non era l'edificio templare quanto le regole che disciplinavano l'esistenza<sup>23</sup>: una posizione intellettuale vicina a quella del protomartire dell'epopea cristiana Stefano (*At.* 7,1-54), cui costò la vita con l'approvazione di Paolo (*At.* 8,1).

5. Ho parlato in precedenza di come uno dei punti di contrasto tra l'ebraismo e l'ellenismo sia offerto dagli interrogativi circa la vigenza delle "norme di purezza". Questa tarda definizione si ricava dall'ignoto autore della *Lettera di Aristeo* (sec. II a.C.) dove per la prima volta si trovano concettualizzate le prescrizioni mosaiche, incomprensibili per i greci. Oltre la definizione di Aristeo, non ho dubbi trattarsi di un artificio logico dal momento che con essa si veniva a creare una speciale categoria all'interno di un complesso normativo avvertito dalla coscienza giudaica come monolitico, direttamente e per intero derivato dal volere di Yahweh. La *Lettera* avverte infatti la necessità di separare le

---

23 - J. Morgenstern, *The HASIDIM - Who Were They?*, in *Heb. Un. Coll. Ann.*, 38 (1967), pp. 58-73.

regole di purezza proprio per il fatto che esse vanno spiegate in termini razionali alla cultura greca e per giungere a tale risultato fa uso di una duplice via: per un verso le regole vengono degradate a meri simboli, per un altro sostiene che esse servono quale profilassi contro le deviazioni etiche. Se esaminiamo il testo (la traduzione è mia come tutte quelle che si incontreranno nel testo) ci rendiamo conto però che l'argomento simbolico è prevalente e ciò significa che il fine dello scritto non risiede nel ribadire in forma apodittica la valenza delle norma quanto rintuzzare le obiezioni esterne:

*“Per mezzo degli animali impuri, il Legislatore ha voluto significare agli esseri intelligenti che debbono esser giusti e mai usare la violenza né profittare della propria forza per schiacciare gli altri. Infatti, dove neppure è consentito toccare i suddetti uccelli a causa dell'indole rispettiva, come sarebbe possibile non vigilare attentamente per evitare che i costumi di ogni uomo vadano in quella direzione degenerata? Dunque, Moshe ha fissato con un simbolismo le prescrizioni che concernono l'uso consentito di tali animale e del bestiame”<sup>24</sup>.*

---

24 - Lettera ad Aristeia, 148-152. Sui problemi dello scritto, J. Frankowski, *Lettre d'Aristéas, une légende sur l'origine de la Septante*, in *Ruch. Bibl.*, 25 (1972), pp. 2-22. D.W. Gooding, *Aristeas and Septuagint Origins*, in *Vetus Test.*, 13 (1963), pp. 357-379. R. Hanhart, *Fragen um die Entstehung der LXX*, in *Vetus Test.*, 12 (1962), pp. 139-163. G. Howard, *The letter of Aristeas and Diaspora Judaism*, in *Journ. Theol. Stud.*, n.s., 22 (1971), pp. 337-348. B.S.J. Isserlin, *The Names of the 72 Translators of the Septuagint (Aristeas, 47-50)*, in *Journ. Anc. Near East. Soc.*, 5 (1973), pp. 191-197. S. Jellicoe, *Septuagint Origins: The Letter of Aristeas*, in AA.VV., *The Septuagint, cit.*, pp. 29-58. O. Murray, *Aristeas and Ptolemaic Kingship*, in *Journ. Theol. Stud.*, n.s., 18 (1967), pp. 337-371. F. Parente, *La Lettera di Aristeia come fonte per la storia del Giudaismo Alessandrino durante la prima metà del I sec. a.C.*, in *Ann. Sc. Sup. Pisa*, 1 (1972), pp. 177-237; 2 (1972), pp. 517-567. U. Rappaport, *When was the Letter of Aristeas written?*, in *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel in Memory of Zvi Avneri*, Haifa 1970, pp. 37-50. G. Zuntz, *Zum Aristehaas-Text*, in *Philologus*, 192 (1958), pp. 240-246. Id., *Aristeas on the Translation of the Torah*, in *Journ. Sem. Stud.*, 4 (1969), pp. 109-126.

Il senso profondo di tale mutata posizione rivela dunque a mio avviso l'inizio di una crisi all'interno della tipica cultura giudaica che sfocia nelle domande in seguito sorte nella stessa comunità sul valore attuale del complesso regolamentare. Le risposte, soprattutto dal sec. I d.C., si muovono in svariate direzioni delle quali due sono preminenti: per una la purezza coincide in modo assoluto con il bene; per la seconda la purezza non possiede reale valore e va osservata solo perché sancita da Yahweh. Un tentativo successivo di chiarimento proviene da Filone che offre una lettura fortemente condizionata da categorie greche che si ritrovano in Paolo (I Tm. 1, 8-11):

*“Impuri, nel senso esatto del termine, sono l'ingiusto e l'empio, chi non ha riguardo alcuno per le realtà umane e per le realtà divine, chi sporca e mescola ogni cosa con la mancanza di misura e l'eccesso dei vizi. Per contro, le azioni dei buoni sono degne di lode in quanto purificate dalla virtù del loro autore, visto che tutto ciò che viene compiuto è simile a chi lo fa”<sup>25</sup>.*

Per il filosofo di Alessandria i concetti di “puro” e “impuro” appartengono dunque alla sfera morale pur sostenendo che l'impurità del cadavere è stabilita dal legislatore anche in caso di decesso per cause naturali: *“cosicché nessuno potesse essere paràition ossia, diciamo così, paracausa della morte di un altro”<sup>26</sup>*. Nonostante perciò il ribadire che le regole di purezza servono a prevenire l'immoralità, Filone si rende perfettamente conto che il suo discorso sulla contaminazione di chi visita il domicilio di un defunto dà luogo a una oggettiva difficoltà nell'ambito del medesimo tentativo di spiegazione razionale. Quindi, che anche gli oggetti della casa dove vi è un cadavere divengono impuri riconduce all'idea di impurità derivante dalla più antica tradizione giudaica, ma attraverso un concetto facilmente intuibile dai greci: l'impurità è una *res* causata dal distaccarsi l'anima divina dal corpo materiale. È palese allora il

---

25 - Filone Alessandrino, *De specialibus legibus*, 205-209.

26 - *Ibidem*, 208.

mirare a salvaguardare la valenza delle norme di purezza senza distruggere il valore della legislazione mosaica.

Il rapporto dualista tra “puro” e “impuro” occupa un posto preminente in Giovanni Battista, descritto cibarsi di cavallette e miele selvatico e vestirsi di pelli di cammello (*Mt.* 3,4-5): scelte non connesse direttamente al dimorare nel deserto giacché Giovanni vive in una comunità da lui costituita; mangia cibi e veste indumenti non passati attraverso la manipolazione umana e quindi esenti da potenziali contaminazioni. Certo, la sua dottrina si articola intorno all’idea che l’impurità è frutto del peccato generato da una degenerazione morale che nulla ha a che spartire con l’idea di innalzamento del livello peccaminoso dei singoli giudei ma frutto del progressivo allontanamento del popolo intero dalla tradizione genuina e alimentato dalla crescente accettazione degli stili di vita pagani, dall’accoglienza supina di culti concorrenziali a quello di Yahweh, dal consentire che i pagani entrino nel tempio, dal non saper reagire di fronte al sacerdozio illegittimo: il decadimento etico generale è pertanto la conseguenza del disquisire se *Torah* sia ancora compiutamente vigente.

**6.** Nella descritta trasformazione del tessuto culturale ebraico vi è un ultimo aspetto da esaminare e che rappresenta la sintesi di tutte le tematiche fin qui toccate e che allo stesso tempo introduce i problemi connessi all’avvento di Gesù. Dal periodo post-esilico, in cui la classe sacerdotale è rigidamente sadocita, l’attesa messianica si appanna come risulta dalle opere letterarie comprese tra i secc. V e III: va cioè tramontando l’attesa di una futura persona fisica che assumerà la funzione regale a vantaggio di una figura ultraumana consolidatasi in epoca maccabea e asmonea. Tale situazione ha origine da un elemento emblematico ovvero il fatto che l’apocrifo *IV Libro dei Maccabei* (composto ad Alessandria al tempo di Gesù) non fa più alcuna menzione dei Maccabei medesimi e li sostituisce con sette fratelli messi a morte

da Antioco per non aver accettato di rinunciare a seguire le regole di purezza; l'autore (forse Giuseppe Flavio) pur essendo un giudeo ortodosso adoperava espressioni tipiche dello stoicismo ed esordisce cercando di dimostrare che gli ebrei seguivano tale insegnamento:

*“Ciò che mi propongo di discutere è al massimo livello della filosofia: se cioè la ragione ispirata sia una guida per vincere le passioni; e indirizzerò la vostra attenzione soprattutto alla filosofia che ne deriva”<sup>27</sup>.*

Così, in calce al *Libro del profeta Malachia* (scritto nel sec. V) viene aggiunto un passaggio ove si preannuncia che Yahweh invierà nuovamente sulla terra Elia per pacificare padri e figli:

*“Ricordatevi della legge di Moshe, mio servo, che io gli consegnai sull'Oreb per tutto Israele: leggi e precetti. Ecco, io vi invio Elia il profeta, prima che venga il giorno del Signore, grande e spaventoso! Egli ricondurrà il cuore dei padri ai figli e il cuore dei figli ai padri, affinché io non venga a colpire il paese d'interdetto!” (Ml. 3,22-24).*

Il grande profeta infatti era stato assunto in cielo (*II Re 2,11*) e il fatto di averlo preservato dalla morte significava che avrebbe dovuto tornare per svolgere una peculiare missione. Ecco il motivo per cui nel Vangelo secondo Matteo si legge:

*“Dal tempo di Giovanni Battista fino ad ora il regno dei cieli è oggetto di violenza; poiché i violenti vorrebbero farlo fuori. Infatti tutti i profeti e la legge fino a Giovanni l'hanno annunziato. E se volete capirlo, egli è l'Elia che doveva venire”*

---

27 - Su questo apocrifo, U. Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des vierten Makkabäerbuches*, Basel-Stuttgart 1976. H. Dorrie, *Passio SS. Machabeorum*, Göttingen 1938. J.C.H. Lebram, *Die literarische Form des vierten Makkabäerbuches*, in *Vig. Christ.*, 28 (1974), pp. 81-96. R. Renhan, *The Greek Philosophic Background of Fourth Maccabées*, in *Rhein. Mus. Phil.*, 115 (1972), pp. 223-238. M. Schatkin, *The Maccabean Martyrs*, in *Vig. Christ.*, 28 (1974), pp. 97-113. P. Staples, *The Unused Lever? A Study on the Possible Literary Influence of the Greek Maccabean Literature in the New Testament*, in *Mod. Church*, 9 (1966), pp. 218-224.

## La storicizzazione degli Dei

(Mt. 11,22-24).

La tradizione protocristiana ha completamente alterato le parole di Gesù al fine di reinserirle nell'annuncio del suo messianismo stabilendo un parallelismo antistorico con il Vangelo secondo Luca dove Zaccaria preconizza la funzione del figlio:

*“Egli stesso andrà innanzi a Lui con lo spirito e la forza di Elia, per riportare i cuori dei padri verso i figli e i ribelli alla sapienza dei giusti, per preparare al Signore un popolo ben disposto”* (Lc. 1,17).

E la medesima alterazione è avvenuta allorché il *Vangelo* - gnostico - secondo Giovanni descrive lo scambio di battute tra i sacerdoti e il Battista: *“Gli domandarono: Chi sei tu allora? Sei Elia. Egli dice: Non lo sono. Sei il profeta. Rispose: No!... Costoro gli domandarono ancora: Perché dunque battezzi se non sei il Cristo né Elia né il profeta?”* (Gv. 1,21-25).

L'ansia messianica ritorna nel momento in cui il popolo si interroga su Gesù come a Elia ritornato:

*“Chi dice la gente che io sia? Gli risposero: Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia e altri ancora uno dei profeti”* (Mc. 9,27-29).

O perché durante l'agonia del crocifisso gli astanti scommettono sulla possibilità che Elia scenda a salvarlo:

*“Alcuni dei presenti, uditolo, dicevano: Egli chiama Elia”* (Mt. 27,47).

E ancora:

*“Lasciate, vediamo se viene Elia a tirarlo giù”* (Mc. 15,26).

Il passo di Mc. 9,29 cita “uno dei profeti” perché non solo Elia è pensato quale personificazione del nuovo messianismo, ma anche Enoch, Melchisedech, Moshe oppure un altro grande profeta - come si vedrà in materia di letteratura apocalittica giudaica - il Figlio dell'Uomo. Il primo, citato da Gen. 5,24, era nato ma non morto e, grande rivelatore di nascoste verità, poteva rivestire il ruolo di un portatore di salvezza. Il secondo è un



personaggio celeste descritto in alcuni mss. di Qumran e risalenti al sec. I a.C. giusti i quali egli deve indurre i giudei al pentimento, riportare i proscritti in Palestina, rimettere ogni colpa pregressa, compiere la giustizia divina sugli empi. La chiamata in causa di Enoch sta a indicare uno straordinario iato che si va verificando nella tradizione culturale giudaica: se per un verso *Torah* va acquisendo la vigenza di un tempo, la conquista filosofica da parte dell'ellenismo inizia a far venir meno l'autorità dei profeti giudicati incapaci di suggerire alcunché di nuovo: per cui i tentativi di proporre qualche ammonimento innovativo secondo lo stile profetico debbono mascherarsi sotto pseudonimi oppure ammantarsi dietro il ritrovamento di scritti molto anteriori. Così avviene per l'apocrifo *Libro di Enoch* composto da molteplici testi, redatto il primo avanti al 173 a.C. e l'ultimo nel 64 a.C. È organizzato in parabole di sapore più cosmico di quelle neotestamentarie con ampliamenti di *Gen.* 6,2-4 - ove appaiono chiari riferimenti al mito di Prometeo - descrizioni dell'inferno e del paradiso, del giudizio universale che condannerà i greci e gli ebrei ellenisti. In tale scritto - fondamentale per capire da quale parte del giudaismo si originò il cristianesimo, che nella *Lettera di Giuda* viene espressamente canonizzato e che Clemente Alessandrino e Tertulliano riconoscevano come regolare - colpisce in particolare il concetto di "peccato" che non è una realtà esterna all'uomo ma una sua creazione secondo una visione di cui si impossesserà e svilupperà il cristianesimo<sup>28</sup>.

A differenza del pensiero giudaico che ragionava molto sul peccato mentre i giudei non ritenevano di essere peccatori - al punto che il giudizio finale avrebbe svelato a ciascun uomo di quali mancanze si era macchiato in vita - gli evangelisti introdussero una serie di parabole dualistiche quali l'obolo della vedova (*Mc.* 12,42-44. *Lc.* 21,2-4), il buon samaritano (*Lc.* 10,30-

---

28 - Sul punto, C. Dimier, *Ce que l'Ancien Testament ne dit pas*, Paris 1963. R.H. Pfeiffer, *Il Giudaismo nell'età neotestamentaria*, Roma 1951. D.S. Russell, *The Intertestamental Period*, in *Bapt. Quart.*, 12 (1967), pp. 215-224.

37) fino a quella del fariseo e del pubblicano (Lc.18,9-14) oltre a trasformare la consapevolezza di peccare in una virtù che il Nazareno proclama stentoreamente contro scribi e farisei.

Il Figlio dell'Uomo (titolo che gli evangelisti fanno pronunciare a Gesù) deriva quasi con certezza dal *Libro del profeta Daniele* scritto intorno al 160 a.C.: nel testo si parla di uno "simile a un figlio di uomo" presentato a Dio che gli conferi

*"potere, forza e dominio e tutti i popoli, le nazioni e le lingue lo servivano. Il suo potere è un potere eterno che non sarà mai distrutto"* (Dn. 7,13-14).

Tuttavia, la figura resta fuori dai canoni profetici (come al contrario pretende la tradizione evangelica) e resta sul puro piano del simbolismo rappresentando - come è lo stesso autore a spiegare - Israele (Dn. 7,27). Tuttavia da simile simbologia la letteratura posteriore, tra cui l'apocrifo *Parabole* (che risale al 30 a.C.), ricava un soggetto sovrumano indicato come il giusto, l'eletto, il figlio dell'uomo. Tale novella idea messianica è felicemente delineata dal seguente passo tratto dall'opera appena citata ove si ritrova lo stesso stile celebrativo del *Vangelo secondo Luca* (1,68-79):

*"In quel luogo vidi la fonte inesauribile della giustizia, circondata da sorgenti di sapienza e tutti gli assetati bevevano e si saziavano di essa. Allora il loro posto fu insieme ai giusti, i santi, gli eletti. In quell'ora a questo Figlio dell'Uomo fu dato un nome dal Signore degli Spiriti e il suo nome si trovava al cospetto del Capo dei Giorni, prima che il sole, gli astri e le stelle del cielo venissero creati; il suo nome fu pronunciato dal Signore degli Spiriti: egli sarà il sostegno dei santi e dei giusti, perché gli si appoggino e non cadano; sarà luce dei popoli, speranza di quanti soffrono nell'animo. Tutti coloro che vivono sulla terra si prostreranno, lo adoreranno e canteranno lodi al Signore degli Spiriti. Per questo da Lui fu scelto e nascosto prima della creazione del mondo ed egli compirà sempre il suo volere"<sup>29</sup>.*

---

29 - *I Enoch*, 48, 1-6.

Il Figlio dell'Uomo stabilirà la giustizia in terra attraverso la sua assoluta conoscenza di *Torah*, caratteristica questa che gli evangelisti riconoscono a

Gesù. Ma esiste un problema non di poco conto: già all'epoca della composizione dell'opera vi erano in Giudea numerose linee interpretative della legge; quindi veniva sentito pressante il bisogno dell'esatta comprensione di essa:

*“L'Eletto conosce tutti i segreti della Giustizia e l'iniquità scomparirà come l'ombra né troverà posto dove fermarsi, perché l'Eletto compie la volontà del Signore degli Spiriti e la sua gloria e potenza sono eterne”*<sup>30</sup>.

Sempre dalla stessa fonte sono attinti alcuni noti passaggi del *Magnificat* (Lc. 1, 46-55): il messia annienterà i malvagi, identificati nei detentori iniqui del potere; innalzerà i buoni cioè i poveri, gli umili, gli emarginati; rovescerà i sovrani illegittimi dai troni, vale a dire i sacerdoti corrotti dal potere siro e i dinasti di stirpe non ebraica; spezzerà i denti ai peccatori; ma solo al momento del Grande Giudizio quanti in terra avranno ammesso i loro peccati riceveranno il perdono mentre i signori della politica e i ricchi possidenti resteranno a mani vuote<sup>31</sup>. E sulla scia di queste caratteristiche del messia si muove l'apocrifo *Testamento dei dodici Patriarchi* (scritto tra il 109 e il 107 a.C.) da un fariseo intellettualmente legato al sommo sacerdote asmoneo Giovanni Ircano. Se la tarda versione del testo a noi arrivata viene epurata dalle interpolazioni dogmatiche aggiunte nel protocristianesimo vi si scopre una dottrina etica che precede di circa 200 anni quella evangelica e riassunta nei seguenti ammonimenti: amarsi di cuore l'un l'altro; rivolgersi con parole di pace a chi reca un'offesa e dimenticare il torto ricevuto, perdonando chi si pente del male compiuto<sup>32</sup>.

---

30 - *Ibidem*, 49, 2.

31 - *Ibidem*, 63.

32 - J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der* -segue a pag.44

Questi precetti ritornano a più riprese nei vangeli al pari di quelle che seguono e fatte proprie da Mc. 12,29-31:

*“Amate il Signore e il vostro prossimo. Amate il Signore con tutte le vostre forze e amatevi l’un l’altro di vero cuore. Amo il Signore e allo stesso modo amo tutti gli altri uomini con tutto il mio cuore”*.

Nel giudaismo del sec. I a.C. si va quindi formando un’ulteriore tipologia messianica che si scinde nella superiore figura sacerdotale e in quella inferiore del laico; in aggiunta l’essenismo ingrandisce l’immagine escatologica del precursore politico:

*“Essi si governeranno in base alle prime regole nelle quali iniziarono a venir istruiti i membri della comunità e ciò fino all’avvento del profeta e degli unti di Aronne e di Israele”<sup>33</sup>*.

Non a caso Giovanni Battista presenta molteplici tratti esseni come d’altro canto Gesù stesso; non a caso questi farà ingresso a Gerusalemme per la Pasqua seguendo il cerimoniale del re Iehu

---

*Testamente der Zwölf Patriarchen*, Gütersloh 1970. Id., *Die Testamente der Zwölf Patriarchen*, Gütersloh 1974. D.A. Bertrand, *Les interpolations des Testaments des Douze Patriarches*, in *Le Baptême de Jesus*, Tübingen 1973, pp. 36-38. J.H. Charlesworth, *Reflections on the SNST Pseudepigrapha Seminar at Duke on the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in *Novum Test.*, 23 (1977), pp. 296-304. H.J. De Jonge, *Les fragments marginaux dans le ms. d des Testaments des XII Patriarches*, in *Journ. Stud. Jud.*, 2 (1971), pp. 19-28. Id., *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1975. Id., *Die Textüberlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen*, in *Zeit., Neut. Wiss.*, 63 (1972), pp. 27-44. M.W.C. De Jonge, *Once More: Christian Influence in the Testaments of the Patriarchs*, in *Novum Test.*, 5 (1962), pp. 311-319. A. Hultgard, *L’eschatologie des Testaments des Douze Patriarches. I. Interprétation des testes*, Uppsala 1977. B.A. Shemer, *The Messianic Idea of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Tel Aviv 1970. K.H. Rengstorf, *Herkunft und Sinn der Patriarchenreden in den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, in *La littérature juive entre Tenach et Mischna*, Leiden 1974, pp. 29-47. M.E. Stone, *The Jerusalem Manuscripts of the Testaments of the Twelve Patriarchs - Sample of Text*, in *Zion*, 44 (1970), pp. 29-35.

33 - *Regola della Comunità*, 9, 10-11.

ma presentandosi a capo velato secondo la sostanza sacerdotale (Mc. 11,6-10. Lc. 19,35-39. Gv. 12,12-16). Del messia sacerdote e di quello laico si hanno molteplici testimonianze letterarie.

Nell'apocrifo *Testamento di Levi* si legge che solo il Sacerdote avrà il potere di liberare il mondo dal male precipitando Satana:

*“Allora il Signore susciterà un nuovo sacerdote che riceverà la rivelazione di tutte le sue parole. Governerà a lungo con giustizia, brillerà come il sole e dissolverà ogni tenebra sotto il cielo; su tutta la terra regnerà la beatitudine. Al suo avvento i cieli giubileranno e le nubi esulteranno; non avrà successori, di generazione in generazione e per sempre. Sotto il suo sacerdozio svanirà il peccato, darà da mangiare ai santi i frutti dell'albero della vita; Belial sarà legato da lui”*<sup>34</sup>.

Al contrario, il messia laico resta connesso a tratti davidici che hanno ormai ceduto il passo a nuove forme figurative:

*“costituirò la forza del mio regno per sempre perché il Signore mi ha solennemente giurato di non togliere il regno alla mia discendenza per sempre”*<sup>35</sup>.

Ma anche qui i toni restano eminentemente religiosi e non politici seppure è vero che intorno al 50 a.C. vedono la luce gli apocrifi *Salmi di Salomone*<sup>36</sup> non alieni dal celebrare la lotta contro gli asmonei usurpatori in nome dei diretti discendenti di David. Il fatto che Gesù - non solo con la rischiosa genealogia (assai diversa tra i sinottici ma, soprattutto, con la questione dei

---

34 - *Testamento di Levi*, 18, 1, ss. H.J. De Jonge, *Notes on Testament of Levi II-VII*, in *Travels in the World of the Old Testament*, Assen 1974, pp. 123-145. P. Grelot, *Quatre cent trente ans (Ex. XII, 34): du Pentateuque au Testament araméen de Lévi*, in *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, pp. 383-394. E.M. Stone, *The Testament of Levi*, Missoula 1969.

35 - *Testamento di Giuda*, 22, 3. M. Philonenko, *Juda et Héraclès*, in *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 50 (1970), pp. 61-62.

36 - J. Efron, *The Psalms of Solomon. The Hasmonean Decline and Christianity*, in *Zion*, 30 (1965), 1-2, pp. 1-46. S. Holm-Nielsen, *Die Psalmen Salomon*, Gütersloh 1977.

suoi genitori<sup>37</sup> - venga ricondotto per linea paterna alla stirpe davidica rappresenta il tentativo di ricapitolare in un'unica persona le differenti componenti dell'attesa messianica che a partire dal sec. II a.C. si presenta impellente e impetuosa nel pensiero giudaico e allo stesso tempo priva di contenuti unitari. Ho avuto occasione di accennare agli zeloti Barabba e Giuda - tracciando una spiegazione simbolica<sup>38</sup> - nonché all'episodio dell'indemoniato di Gerasa<sup>39</sup> nel quale è evidente l'accostamento tra la mandria dei porci e i soldati della *X Legio Fretensis* (protagonista nelle guerre giudaiche e il cui emblema era un cinghiale o maiale, apposto con il precipuo scopo di umiliare la popolazione locale), da annegare in mare secondo il dettato dell'esseno *Rotolo della Guerra*, che descrive la guerra escatologica dei Figli della Luce contro i Figli delle Tenebre<sup>40</sup>: questa impostazione torna nei citati *Salmi* ove l'autore ritiene che Israele potrà salvarsi da asmonei e romani solo con una lotta armata guidata da un condottiero davidico che combatta in nome di Yahweh e da questi inviato<sup>41</sup>.

---

37 - M. Cardinale, *Sapienza antica, cit.*, pp. 116-123.

38 - *Ibidem*, pp. 100-106.

39 - *Mt.* 8,28-34.

40 - Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica*, VII, 1.2. VII, 2.2. Sul *Rotolo della Guerra*, J.P. Asmussen, *Das iranische Lehnwort nahshir in der Kriegsrolle von Qumran*, in *Acta Or.*, 26 (1961), pp. 3-20. P.R. Davies, *IQM, The War Scroll from Qumran*, Rome 1977. Id., *Dualism and eschatology in the Qumran War Scroll*, in *Vetus Test.*, 28 (1978), pp. 28-36. A.M. Gazov-Ginzberg, *The Structure of the Army of the Sons of Light*, in *Rev. Qum.*, 5 (1965), pp. 163-176. B. Jongelin, *Le Rouleau de la Guerre des mss. de Qumran*, Göttingen 1964. P.F. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, Göttingen 1969. Si vedano inoltre W.W. Buehler, *The Pre-Herodian Civil War and Social Debate*, Basel 1974. P. Sacchi, *I movimenti religiosi del tardo Giudaismo e il problema politico*, in *Par. Vita*, 23 (1978), pp. 370-387. E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976. C. Thoma, *Auswirkjungendes jüdischen Kriegen gegen Rom (66-70/73 n. Chr.) auf das rabbinische Judentum*, in *Bibl. Zeit.*, n.f., 12 (1968), pp. 30-54; pp. 186-210.

41 - S. Holm-Nielsen, *Erwägungen zu dem Verhältnis zwischen den Hodajot und den Psalmen Salomon*, in *Bibel und Qumran*, Berlin 1968, -segue a pag.47

7. Da quanto detto potrei aver suggerito l'impressione che il mondo ellenistico rappresenti una fase di generale rinascita umanistica: si tratta di una tesi che non va assunta in forma assoluta giacché è vero che alcuni elementi depongono per una maggior attenzione al bene individuale a vantaggio di una vita centrata sull'uomo il quale interroga se stesso e cerca di scoprire dentro la sua coscienza quanto gli occorre per la crescita etica; ma è parimenti vero che la chiave di lettura di ciò si trova nell'abbattimento del complessivo clima spirituale.

Nel precedente volume ho chiamato in causa lo stoico Posidonio di Apamea che tese a riconciliare differenti istanze intellettuali di filosofi precedenti puntando a un credo fideistico organizzato intorno a una sola divinità trascendente, ponendosi così in aperto contrasto con la didattica dell'autosufficienza divina sostenuta da Zenone e proseguita da Epicuro<sup>42</sup>. Nel sec. III d.C., la fusione dottrinale di Posidonio culminò nel neoplatonismo ove Plotino giunse a elaborare una dottrina omnicomprensiva: il compito del filosofo non consisteva nella speculazione ma nella contemplazione che recava alla mistica conoscenza di Dio. Nonostante questa linea filosofica innovativa - comunque di rottura e riservata a spiriti di una sensibilità non comune - già a partire dal sec. II a.C. si fecero largo ideologie popolari fondate sulla superstizione e l'astrologia nel vano tentativo di affrancazione dalle incontrollabili forze sociali negative; siamo di fronte a un vuoto spirituale che veniva a rinnegare qualsiasi filosofia mistica e rifiutava la funzione del sovrano portatore di salvezza: né l'energia della nuova grecità né i culti misterici né gli "evangelia" di Alessandro e più tardi di Augusto riuscivano più a

---

pp. 112-131. R. Wright, *The Psalms of Solomon, the Pharisees and the Essenes*, in *1972 Proceedings; International Organization for Septuagint and Cognate Study and the Society of Biblical Literature Pseudepigrapha Seminar*, Missoula 1972, pp. 136-154. J. Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Ierusalemmer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts*, Leiden 1977.

42 - M. Cardinale, *op. cit.*, pp. 171-173.

tenere a bada l'inquietudine delle coscienze deluse da nuove rivelazioni di promesse esistenziali sistematicamente disattese. Fu questa situazione a favorire l'attecchire delle esperienze fideistiche di matrice orientale.

È una costante ciclica della storia umana: come Dioniso, Orfeo, Pitagora erano stati accolti in reazione al decadente culto delle potenze olimpiche, così le nuove religioni si andavano diffondendo per l'intrinseca novità e perché in esse gli spiriti in tumulto speravano di trovare definitiva risposta a interrogativi mai completamente soddisfatti. Inoltre queste fedi a differenza del giudaismo si mantenevano sul piano pacifista e accettavano di buon grado di lasciarsi manipolare dalle categorie logico-espressive della grecità.

Abbiamo già visto il destino cui andò incontro l'ebraismo nel momento in cui ebbe la pretesa di conservare l'unicità e l'antica tradizione con la lotta di popolo e le interne diatribe tra correnti di pensiero tese a prevalere una sull'altra: ed è significativo che dopo la sconfitta militare del 135 d.C. sopravvisse la scuola di ben Zakkai non aderente all'ideologia della soluzione violenta. Un caso simile al giudaismo è costituito dallo zoroastrismo che non riuscì a permeare il mondo ellenistico allorché si presentò quale braccio filosofico della potenza persiana: la sua diffusione in India e Cina non fu determinato dal richiamo culturale bensì dall'attività missionaria dei profughi iranici fuggiti nel sec. VII d.C. alla conquista a opera degli arabi. Altro fattore ostativo alla diffusione dello zoroastrismo e del giudaismo fu il volersi erigere a unica religione nazionale, malta di raccordo per tutti i protagonisti delle rispettive diaspore.

**8.** Il discorso è radicalmente diverso per il mithraismo e il cristianesimo i cui punti di contatto e di identità nonché la reciproca duttilità a incorporare le precedenti tradizioni sapienziali si pongono alla base della loro espansione nonostante siano sorte



come componenti delle religioni nazionali rifiutate dall'ellenismo.

Nell'India ellenistica era radicata una scuola di pensiero nata dal buddhismo - ma dal quale aveva preso una certa distanza - con il nome mahāyāna: i suoi elementi di base coincidevano praticamente con quelli degli stoici ed epicurei giacché "saggio" era colui che riusciva ad annichilire le passioni trovando nella cancellazione dei desideri mondani quel nirvana in cui si sostanzava la sublimazione dell'individuo. Ciò che differenzia il buddismo mahāyāna dalla tradizione direttamente discendente dalla predicazione del Buddha consiste nella tensione verso una sorta di autodistruzione che contrasta però le vicende terrene del fondatore il quale aveva aspettato 33 anni prima di accedere al percorso che lo avrebbe condotto al nirvana; per di più l'impostazione mahāyāna ben poco si confaceva al trepidare del nuovo spirito greco affatto propenso alla stasi operativa. Dal Buddha giunto ad annientarsi offrendosi in sacrificio per insegnare alla pietosa umanità la via del riscatto si originò la figura del bodhisattva, il salvatore altruista capace di rinviare la personale elevazione per continuare a indicare il retto percorso a tutti coloro che incontrava: dopo alterne vicende il movimento mahāyāna trovò definitiva allocazione nell'Oriente asiatico ma, come il giudaismo e lo zoroastrismo, non giunse mai a occupare il bacino mediterraneo.

Due sono i culti orientali che per primi si diffusero nell'area ellenistica, quello della Grande Madre anatolica - la dea Cibele<sup>43</sup> - e dell'egizia Isi; ma ben più forte fu la capacità attrattiva esercitata tra i soldati romani di stanza nelle regioni orientali dell'impero dal culto dell'avestico Mithra e di Baal-Hadad di matrice siriana: i primi due si svilupparono attraverso il

---

43 - M.J. Rein, *Phrygian Mater: emergence of an iconographic type*, in *Cybele, Attis and related cults. Essays in memory of M.J. Vermaseren*, Leiden-New York 1996, pp. 223-237. L.E. Roller, *The Great Mother at Gordion: the hellenisation of an Anatolian cult*, in *JHS*, 11 (1991), pp. 128-143 G. Sfameni Gasparro, *Per la storia del culto di Cibele in Occidente: il santuario rupestre di Akzai*, in *Essays, cit.*, pp. 51-86.

commercio marittimo, i secondi mossero dalla riva occidentale del fiume Eufrate giungendo, in direttrice nord-ovest, nel settentrione della Britannia. Allorché il cristianesimo per opera di Paolo di Tarso iniziò a prendere serie distanze dal nucleo culturale del giudaismo aveva rifiutato a farsi largo per via insurrezionale e a porsi quale carattere distintivo di una etnia di sangue: ma trovando il posto già saldamente occupato dal mithraismo quando comprese che la lotta contro di esso non avrebbero sortito l'effetto desiderato vi si adeguò mutuandone contenuti, immagini e rituali.

Tuttavia bisogna considerare un altro aspetto del problema: il cristianesimo e il mithraismo per moltissimo tempo hanno convissuto tra dispute e reciproche avversioni; per cui che il cristianesimo abbia assunto forme di sostanza e di rito dal secondo è un'ipotesi più che probabile ma è altrettanto probabile che il mithraismo si sia caricato di peculiarità specifiche del cristianesimo per avere la meglio sulla religione che dilagava nei territori dell'impero. Il cristianesimo difatti possedeva una serie di armi oggettivamente superiori al rivale che andavano ribadire e potenziare: questo per il fatto che, mentre Mithra restava una figura dagli incerti confini diviso tra la tradizione dei *Veda* e quella dell'*Avesta* diffusasi attraverso la riforma di Zarathustra e che nel mondo romano aveva assunto caratteristiche totalmente rinnovate al punto da conservare con le origini indo-iraniche solo una identità formale, il dio rivelato da Gesù di Nazareth aveva tutte le possibilità - grazie al sicuro patrimonio veterotestamentario e al clima spirituale giudaico coevo - di porsi quale l'unica vera divinità come nello zoroastrismo e nell'ebraismo: un dio inaccessibile che si poteva conoscere non mediante processi iniziatici riservati ma tramite un atto di volontaria rivelazione attraverso il *Logos* e gli interpreti da esso prescelti: Un *Logos* - si badi bene - in cui la filosofia greca fin dai tempi di Anassagora aveva identificato l'eterna ragione creatrice, la realtà ultima che si celava dietro le apparenze fenomeniche: essa doveva ricapitolarsi in Gesù, un bodhisattva disposto al

sacrificio dopo anni di predicazione alle coscienze dormienti.

E questo *Logos* - presentato non più come semplice “emanazione” da Dio ma “della stessa sostanza” - si era volontariamente spogliato dei privilegi divini per incarnarsi e soffrire fino alla morte come qualsiasi altro uomo, come il peggiore dei malfattori e senza ricorrere mai alla violenza anzi insegnando mansuetudine e sottomissione al potere temporale: tutti elementi distintivi capaci - con un opportuno rafforzamento dottrinario - di favorirne l'accettazione in un mondo ellenistico che aveva celebrato le gesta eroiche dai martiri spartani e dei fratelli Gracco, i tribuni della plebe pronti a immolarsi per difendere gli oppressi senza incitarli alla rivolta. Come Mithra era tornato dalla morte ma ancor prima come Osiri, Dumuzi (il Tammuz ebraico), Attis; come Mithra, ma anche come Buddha, aveva trionfato sulle passioni terrene, rifiutandosi a finalità politiche a tutela dei ceti meno abbienti; come Mithra, aveva sconfitto il cedimento al momento di consegnarsi al supplizio; come Baal-Hadad, sarebbe tornato sulle nuvole a giudicare il mondo. Inoltre a differenza dei culti misterici che si celebravano in luoghi riservati agli iniziati e del rituale giudaico ove si celavano ai partecipanti gli atti propri del sacerdote, il cristianesimo esponeva l'altare né prevedeva livelli iniziatici cui corrispondessero altrettanti apprendimenti riservati poiché tutti i battezzati partecipavano al medesimo rito sacrificale.

Restava il problema della nascita terrena del *Logos* la quale non poteva contrastare con la divinità faraonica, quella di Alessandro e di Augusto: e come quest'ultimo aveva suggellato la propria origine divina tramite la dimostrazione virgiliana della discendenza diretta della gens Iulia da Venere (artificio ingegnoso se si considera che Ottaviano era figlio di Cesare solo per adozione) così gli evangelisti e la successiva tradizione protocristiana ricomposero la genealogia di Gesù sulla figura sacerdotale di David - anch'egli nato a Betlemme - rafforzando il

## La storicizzazione degli Dei

racconto della sua epifania con elementi ricavati dalla nascita di Dario e accompagnandola con presagi, profezie e prodigi celesti, sul canovaccio del rinnovato culto divino dei sovrani ellenistici. Con simili operazioni progressive di consolidamento della figura di Gesù il cristianesimo assunse una marcata autonomia dagli altri culti orientali penetrati nella grecità e, a partire dal sec. II, la diffusione degli scritti apologetici mirò a far apprezzare la nuova fede ai colti ellenisti presentandola quale il punto di arrivo di tutte le tradizioni, le dottrine, i moti filosofici fino a quel momento conosciuti.

Per giungere a tale risultato, la presentazione del messia cristiano non poteva modellarsi sui canoni delle grandi figure bibliche o a quelli della letteratura apocalittica giudaica che come vedremo venne fatta propria dal cristianesimo. L'essere accreditato in ambito greco-romano postulava che il messia necessariamente assumesse tratti specifici di quella cultura, indossare cioè le vesti dell'eroe. Ogni epoca e ogni popolo ha vantato miti umani e divini e miti eroici. In questi ultimi il protagonista - a differenza degli dei che parlano e interpretano l'ordine naturale, dell'origine della società e della cultura, incarnando ansie e conflitti e ponendosi quali modelli - nasce in adesione alle istituzioni, alle leggi, alla moralità del proprio tempo e spesso in contrasto con la società, in lotta contro i condizionamenti della natura e della realtà: è il caso di Prometeo, immagine contemporaneamente gloriosa e colpevole di voler instaurare un nuovo ordine sociale e pertanto condannato alla solitudine; lo stesso vale per l'eroe tragico che rispetto al primo vive drammaticamente le incoerenze del reale e si muove verso un fato prestabilito e tragico. Questi due modelli erano assolutamente improponibili per la figura di Gesù diversamente da quella dell'eroe del «romanzo» che - dopo la traduzione della Bibbia in greco e contemporaneamente al sorgere della letteratura apocalittica - si presenta come colui che è "oltre la legge umana": dotato di forte carica psicologica, che non pretende di fondare il

mondo, dominarlo, modificarlo; è ricco di valori, emozioni, ideologie, rispetta una tipologia che lo definisce, si muove agilmente all'interno di un orizzonte che lo circonda; rappresenta la cultura coeva, capace di rifletterne specularmente i molteplici e conflittuali aspetti.

In tale impostazione gli eroi che potevano servire quali canovacci della nuova figura messianica erano i trionfatori dell'epica del momento, l'Odisseo dell'*Iliade* e il virgiliano Enea. *Iliade* fa di Odisseo un uomo completo, capace di tutto e pronto a ogni necessità, che tempera l'energia irruente e realizzatrice dell'azione con una sagacia di ragionamento che supera i confini della conoscenza puramente umana; coraggioso e di carattere forte, "sa parlare bene in pubblico e dare consigli e ammonimenti ragionevoli"; di nobili origini e fama irreprensibile è dotato di "eloquio che persuade e trascina". Per di più, qualunque altro grande personaggio posto accanto a lui ricopre sempre un ruolo di secondo piano; nessun altro eroe o condottiero eccelle davvero al suo confronto neppure Achille.

Al contrario Enea si presenta come una figura nuova nell'antica epica: incarna le tipiche virtù del "civis romanus" secondo gli schemi di Cicerone; è un "eroe doloroso" pronto a compiere il proprio dovere fino in fondo e anche se contro voglia; non mostra mai supina tranquillità bensì è sempre lacerato da dubbi ed esitazioni, rinuncia a opporsi al destino e non collabora con entusiasmo e orgoglio alla sua realizzazione. Enea assolve un compito storico che va al di là dell'adesione sentimentale e del suo consenso; da ciò scaturisce la sua complessa personalità di uomo perennemente combattuto tra il peso della missione divina e i sentimenti personali. Nel fondo del suo animo non vi è la spregiudicatezza dell'individuo abbagliato dall'ideale ma la sofferenza e un inconfessabile desiderio di quiete. Enea non si sottrae al compimento del proprio fato che affronta con «totale sottomissione» tuttavia venata dall'amarezza perché l'obbedienza gli impone di sprezzare anche i più sacri legami affettivi. Nella

### La storicizzazione degli Dei

sua esistenza affiora drammatica la tragedia di un uomo nato per provare i sentimenti dei mortali e a non poter scegliere in base a essi. In Enea si ritrovano tutte le virtù che stanno alla base della tradizione: da un lato “*pietas et fides*” dall’altro “*fortitudo et patientia*” ovvero la subordinazione assoluta all’imperativo categorico sancito da un destino che egli conosce in anticipo.

Ho precedentemente parlato dei fenomeni straordinari che si verificano in natura e di come essi abbiano costituito un ponte tra la cultura giudaica e quella ellenistica. Se si riflette a fondo, anche negli scritti neotestamentari gli eventi prodigiosi abbondano e il loro inserimento è frutto di due diverse necessità: da un lato ricollegarsi alle teofanie veterotestamentarie e ricapitolare gli avvenimenti antichi nel canone delle “promesse” mantenute; da un altro creare un’ambientazione che il mondo greco fosse in grado di sentire vicino al proprio. Difatti, l’inquieta coscienza popolare sempre rimasta colpita dai fenomeni celesti, giudicati emananti dalla divinità quali espressioni di una sua volontà da interpretare. E nonostante gli studi scientifici di Anassimene e Anassimandro, nelle diffuse credenze le eclissi preannunciavano e presiedevano alla morte di un uomo importante, un capo, un comandante militare, ma anche alla distruzione di una città; e ciò per il fatto che - su base analogica tra realtà e immaginazione - si trovava la corrispondenza tra gli elementi del cosmo e la fama di un soggetto terreno.

E questo vale anche soprattutto per il pathos che simili sconvolgimenti possono determinare nella mente e nella coscienza di abitanti e soldati. La letteratura greca è zeppa di siffatti episodi, bastando citare Erodoto il quale narra come, per un’eclissi di sole, il re spartano Cleombroto rinunciò ad attaccare l’esercito persiano<sup>44</sup> o ricordare la testimonianza congiunta di Tucidite, Diodoro Siculo e Plutarco che spiegano i funesti influssi di

---

44 - Erodoto, *Storia*, IX, 10.

un'eclissi lunare nel ritiro degli ateniesi da Siracusa nel 413 a.C.<sup>45</sup>; ancora, Plutarco narra il tentativo di Dione - prima della battaglia contro Dionigi di Siracusa del 357 a.C. - di tranquillizzare l'esercito di fronte a un'eclissi di luna<sup>46</sup>. Discorso analogo va fatto per il paragone tra le meteore e l'improvviso manifestarsi degli dei<sup>47</sup>, per l'improvviso spalancarsi dei cieli<sup>48</sup>, il fuoco che cade da esso seminando la distruzione<sup>49</sup>. Ulteriormente, una catastrofe come il terremoto - citato nei racconti della passione di Gesù - è espressione della collera della divinità<sup>50</sup>, mentre inusuali modificazioni della natura di acque piovane, sorgenti del mare o di fiumi (si pensi al Nilo che diventa sangue) preannunciano gravissime calamità, al pari della pioggia di sangue scatenata da Zeus<sup>51</sup>. Persino gli alberi possono cambiare specie o si incendiano, come nel caso del platano mutatosi in ulivo in contemporanea con l'avanzata di Serse<sup>52</sup>. Peculiare importanza assumono quindi gli eventi che si manifestano nei luoghi di culto e sugli oggetti rituali: una statua che prende fuoco annuncia la morte di un condottiero<sup>53</sup>, il sudore che ne sgorga è foriero di gravi lutti<sup>54</sup>. E si potrebbe proseguire con le nascite mostruose e le malformazioni di uomini e bestie.

Si tratta di una varietà fenomenica che i greci racchiudevano nei termini σημειον, οινός, φάσμα, τέρας, noti però anche all'ebraismo, gli autori giudaici distinguevano i σημεια, ossia i

---

45 - Tucidite, *cit.*, VII, 50, 4. Diodoro Siculo, XII, 12, 6. Plutarco, *Vita di Nicia*, 23.

46 - Plutarco, *Vita di Dione*, 24.

47 - *Iliade*, IV, 75.

48 - Plinio, *op. cit.*, II, 26.

49 - *Ibidem*, II, 27.

50 - Tucidite, *cit.*, VI, 95.

51 - A.B. Cook, *Zeus, a Study in ancient religion*, vol. I, Cambridge 1940, p. 478, ss.

52 - Plinio, *op. cit.*, VII, 241.

53 - Pausania, *Descrizione della Grecia*, VIII, 5, 8.

54 - Plutarco, *Vita di Alessandro*, 14.

fenomeni atmosferici e meteorici e i τέρατα, eventi contrari alla natura umana e animale<sup>55</sup>. Tuttavia, nel mondo greco - e poi in quello romano - i prodigi e i presagi, per quanto collegati agli dei, non ne costituiscono un'immediata teofania, ma necessitano di spiegazione attraverso l'arte divinatoria; non sono cioè "miracoli" - termine questo che la popolare coscienza cattolica attribuisce indistintamente a molti degli avvenimenti citati - al contrario delle guarigioni improvvise e inspiegabili, specie quelle che si verificavano a Epidauro, nel santuario di Asclepio. I testi evangelici fanno largo uso di citazioni concernenti fatti straordinari: a parte le guarigioni operate da Gesù e dagli apostoli, si incontrano terremoti, fenomeni di congiunzione astronomica, comete, alberi che si seccano improvvisamente, essudazioni di sangue, catene che si sciolgono da sole, porte di prigioni che si spalancano, tempeste marine e venti impetuosi che si placano per incanto. Al pari dei racconti dell'*Antico Testamento*, abbondano gli avvenimenti portentosi e terrificanti, che nessun esegeta giudeo osservante e nessun interprete cristiano si sarebbe mai sognato di spiegare in termini divinatori; e ciò è confermato dalla posizione radicalmente differente nella quale i maghi e gli indovini venivano relegati in Israele rispetto agli altri popoli del vicino Oriente antico e alla Grecia. Eppure, la presenza di questi accadimenti portentosi servì alle narrazioni evangeliche e del proto-cristianesimo per far breccia nel mondo neogreco ancora così sensibile al prodigio.

9. Con l'avvento dell'era cristiana la nuova dottrina rimase confinata in un ambito di fatto strettamente giudaico: i dottori erano ebrei ed ebrei gli ascoltatori e pertanto è legittimo dire che più che una fresca fede il cristianesimo si presenta quale un riproporre una sorta di giudaismo riformato.

Gli *Atti degli apostoli*, la *Lettera di Giacomo* e le *Lettere di*

---

55 - K. Steinhauser, *Der Prodigien Glaube und das Prodigienwesen*, Leipzig 1931.



*Pietro* indicano questa generale tendenza a conservare la diffusione esclusivamente nell'ambito degli israeliti sia della Palestina che sparsi nella diaspora; d'altronde nei vangeli si incontra più di un passo che conforta tale conclusione: Gesù che mostra reticenza a compiere una guarigione a favore di una donna di Tiro (*Mc.* 7,24-27); che invia i discepoli a predicare “di villaggio in villaggio” (*Lc.* 9,6), il rifiuto dei samaritani di accoglierlo (*Lc.* 9,51-56). Ed è sintomatico che questo riservare la missione “alle pecore perdute di Israele” trovi specifica allocazione nel *Vangelo secondo Luca*, autore anche degli *Atti*: ciò per il fatto che l'agiografo di Paolo descrive la “disputa sui gentili” avvenuta tra Pietro e Paolo in toni decisamente filopaolini (*At.* 15,1-21).

Nell'altro volume ho detto che Luca trasforma i viaggi di Paolo nell'espansione della Chiesa missionaria tra i gentili<sup>56</sup>: ma allora perché stravolgere la volontà di Gesù? In assenza di testimonianze certe sorge l'ipotesi che Paolo - il quale non conobbe il Nazareno - non volesse affatto convertire i gentili ma diffondere una sorta di “nuovo giudaismo” tra le comunità ebraiche sparse in terra pagana. In altri termini, l'evangelizzazione dei gentili non costituiva un aspetto della generale conversione dell'umanità al cristianesimo, bensì un far transitare progressivamente tutti i membri di un impero ormai del tutto ellenizzato nel giudaismo universale. Ipotesi tanto più plausibile se si tiene conto che Luca, siro di Antiochia, premette al suo scritto un elegante prologo alla maniera degli storici greci, si dilunga nello spiegare le espressioni e i costumi ebraici, tralascia quasi del tutto cenni a tradizioni tipicamente semitiche e sminuisce il carattere giudaico e locale delle sue fonti, omette del tutto qualsiasi frase che possa suonare offensiva per i pagani.

Vi è un passo molto importante nella *Lettera a Timoteo*:

*“Custodisci quello che ti è stato affidato, evitando le novità espressive profane e le contraddizioni di quella che falsamente si*

---

56 - M. Cardinale, *Sapienza antica, cit.*, p. 58.

chiama scienza, professando la quale alcuni si sono allontanati dalla fede” (Tm. 6,20-21).

Con chi se la prende Paolo? Non solo con gli ebrei ellenisti che avevano messo in discussione la vigenza di *Torah* e neppure soltanto con tutti coloro che nel tardo giudaismo avevano stravolto l’antica tradizione. Per quanto Paolo componga tardi, e senz’altro dopo *Efesini* e *Corinti*, la *Lettera agli Ebrei* - o più correttamente che gli viene attribuita perché comunque espressione di un suo pensare non trasfuso in forma scritta - egli non si manifesta come un anti giudeo. L’ammonimento a Timoteo lo mette in guardia contro il diffondersi dello gnosticismo alessandrino che esaltando il Cristo esasperava l’unicità del popolo di Israele sempre detestata dai greci conquistatori: come era possibile accettare la nuova religione se questa divinità continuava a prediligere la decadente società giudaica? E al contrario, se Israele era stato incorporato in così tanti imperi, che cosa aveva fatto la divinità per evitare che ciò accadesse?

Dunque, che razza di dio era se non accettava i conquistatori e non era stato capace di difendere il suo popolo prediletto? Gli gnostici alessandrini sostenevano infatti che la creazione fosse opera di Ialdabaoth una divinità inferiore figlia di Sophia, la saggezza celeste, alla quale si era ribellato: Ialdabaoth altri non era che Yahweh e il serpente non era l’ingannatore ma era stato il redattore di *Genesi* a farlo apparire come colui che tramava per intralciare il disegno provvidenziale di Dio; il serpente invece voleva solo mettere Eva in allarme contro gli inganni di Yahweh. Per un lungo periodo Sophia aveva permesso che il figlio ribelle facesse ciò che preferiva e si recasse ovunque desiderava; poi lo mandò temporaneamente nel corpo dell’uomo Gesù che avrebbe avuto il compito di liberare il mondo dai falsi insegnamenti mosaici. Questa dottrina, che mediava tra filosofia pagana - di un certo sapore platonico da cui non va esente neppure Plotino - e cristianesimo, riprendeva alcuni elementi dello zoroastrismo confluiti in seguito nel manicheismo: il male è un principio insito

nella materia e il bene è una componente dello spirito; tutte le attività sessuali anche quelle esercitate nel matrimonio sono condannate.

**10.** L'ipotesi formulata circa il diretto fine perseguito da Paolo lo fonda su due elementi. Il primo risiede nella valutazione dell'atteggiamento generale dei convertiti che al tempo della sua predicazione sono tutti giudei abitanti le diverse regioni dell'impero. A questi, alle loro famiglie, presso le loro abitazioni e conoscenti si reca Paolo, con e tramite loro stringe nuovi contatti e organizza i propri spostamenti. E ciò è naturale trattandosi di persone del medesimo sangue, lingua e fondamento culturale; persone affidabili che conoscono le difficoltà degli esuli. Come tutti gli spiriti inquieti, l'approccio a una nuova fede doveva avvenire in forma graduale - visti gli esiti poco rassicuranti dell'ebraismo - la stessa cui ha aderito l'apostolo di Tarso. Difatti per lui l'episodio di Damasco costituisce soltanto il simbolismo di una "illuminazione" e non dell'assunzione totale della figura del Salvatore che avverrà nei tre anni successivi trascorsi a Gerusalemme presso gli apostoli (*At.* 9,1-31 e *Gal.* 1,11-17). Il significato dell'illuminazione non va assunto nel senso scenografico dell'impianto narrativo di Luca che l'iconografia cristiana, l'apologetica e la supina esegesi hanno preteso di imporgli: illuminazione vuol dire comprensione, convincimento; la caduta da cavallo segna il momento in cui Paolo prende definitiva coscienza che necessita una decisione radicale. La situazione dei convertiti non può essere differente da quella paolina: prima accettavano la figura del risorto e poi dovevano trovare le motivazioni di fede alla luce di una qualche interpretazione delle loro rispettive tradizioni.

Cosciente di ciò Paolo mette in atto la creazione della "teologia del cristianesimo" fino a lui inesistente per veicolare le aspirazioni universalistiche della tradizione giudaica e portare a tutti i popoli come unico Dio quello della rivelazione sinaitica che aveva scelto

Israele: ma per compiere questa ciclopica impresa deve offrire alle diverse culture dell'impero - impostate su basi culturali difformi - la comune certezza che il Dio tanto cercato dai filosofi dell'Occidente si è storicamente rivelato nel messia predetto dai grandi profeti dell'ebraismo. Il secondo elemento parte dalla scarsa considerazione che il profetismo medesimo assume in Israele fin dal sec. II a.C. e che perdura nel sec. I dell'era cristiana. I profeti nulla avevano più da dire in quanto i loro oracoli sulla fedeltà di Yahweh, il destino imperituro della nazione, l'avvento messianico si erano progressivamente dimostrati illusori di fronte alla conquista macedone e romana e all'inarrestabile crisi spirituale interna.

Dopo Malachia si era fatta strada la tesi dei "cieli chiusi" ossia la convinzione che lo spirito di Yahweh non sarebbe più sceso a illuminare una nuova guida etico-politica e la rinnovata anima giudaica si andava lasciando possedere dall'ineluttabile convinzione che il profetismo era inidoneo a risolvere effettivamente i problemi: se - in base al rapporto tra divinità e Israele ripetutamente citato - Israele era stato orfano della storia nemmeno più esisteva. Così si esprime il *I Libro dei Maccabei*:

*"Ci fu una grande tribolazione in Israele, come non si verificava da quando fra loro erano scomparsi i profeti"* (9,27).

L'ovvia speranza risiedeva nell'aspettativa di una riapertura dei cieli ma se ciò non poteva determinarsi con l'avvento di un profeta nuovo forse sarebbe stato possibile con il ritorno di uno dei profeti antichi.

Per taluni questi sarebbe stato Moshe:

*"Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto"* (Dt. 18,15).

Per altri si trattava di Elia o Enoch assunti in cielo prima di morire; per altri ancora di Melchisedek o del Figlio dell'Uomo. Da queste varie figure tratte dal profetismo classico si era venuta difatti a originare una intensa produzione letteraria di stampo apocalittico che traduceva la sfrenata ricerca del giudaismo verso

nuovi canoni per comprendere un percorso storico privato del carattere provvidenziale e mutatosi in una solitudine senza rimedio di fronte ai problemi terreni.

Caduti nel dimenticatoio i trattati sapienziali ed edificanti, la storiografia deuteronomistica e cronachistica, si fece largo l'apocalittica fondata sul tentativo di comprendere il senso della creazione e del genere umano nonché di ciò che riguardava la fine del mondo: in un certo senso si può dire che la letteratura apocalittica nasca dal profetismo pur restando diversa da esso, dal momento che i profeti maggiori sovente si esprimono secondo tale genere letterario<sup>57</sup>.

Illustrando *Dn.* 7,12, Giuseppe Flavio esprime un giudizio di estrema importanza:

*“tutti i libri che egli infatti ha composto e lasciato ancora oggi sono letti da noi e in essi attingiamo la convinzione che Daniele conversasse con Dio. Egli non si limitava ad annunciare gli avvenimenti futuri, come facevano gli altri profeti, ma determinò anche l'epoca in cui si sarebbero verificati”*<sup>58</sup>.

In altri termini, lo storico reputa Daniele superiore agli altri profeti perché è stato il vero iniziatore di un metodo capace di far transitare il profetismo dal parlato allo scritto, introducendo quel criterio di “divina ispirazione” di cui si impossesserà l'esegesi cristiana: gli autori apocalittici pur restando profeti non si esprimono più in oracoli ma traducono in forma scritta le visioni e i segreti che svelano le origini e la fine della creazione.

---

57 - J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scroll*, London-New York 1997. M. Delcor, *Le milieu d'origine et le développement de l'apocalyptique juive*, in AA.VV., *La Littérature juive entre Tenach et Mischna*, Leiden 1974, pp. 101-117. R.G. Hamerton-Kelly, *The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic*, in *Vetus Test.*, 20 (1970), pp. 1-5. P.D. Hanson, *Jewish Apocalyptic against its Never Eastern Environment*, in *Rev. Bibl.*, 78 (1971), pp. 31-58. K. Koch, *Ratlos vor der Apokalypitik*, Gütersloh 1970. D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1971.

58 - Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, X, 266-267.

La letteratura apocalittica si articola in tre stadi: il primo inizia con l'insurrezione dei Maccabei contro la politica culturale di Antioco IV Epifane; il secondo con la conquista di Gerusalemme nel 63 d.C. a opera di Pompeo e la profanazione del Tempio; il terzo con le violente ribellioni alla dominazione romana che conducono alla distruzione del tempio nel 70 d.C. e la definitiva diaspora dopo la sconfitta di Bar Kochbà del 135<sup>59</sup>.

Costituisce tuttavia un gravissimo errore il ritenere che simile letteratura abbia il mero fine di confortare i giudei per la situazione generatasi giacché essa al contrario insiste nel volerli convincere che - per quanto il territorio in un modo o nell'altro è perduto - Israele continuerà sussistere in altre forme e intellettualmente è ancora in grado di ribadire questa sua esistenza nonostante i cieli chiusi; dunque la sua storia è tuttora possibile e in questo senso si rafforza il concetto di "resurrezione" in seguito fatto proprio dal cristianesimo che lo trasla da "rinascita etica" nazionale a "risveglio escatologico" individuale. L'apocalittica si muta pertanto in "scienza storica" che considera le vicende del popolo giudaico come un processo unitario cominciato con la creazione e che avrà termine in un atto conclusivo che porterà il mondo al suo inizio: un concetto certamente mitico del tempo in cui principio e fine si incontrano e uniscono in una imprecisata dimensione. Da questo si origina una caratteristica basilare di tale genere letterario, sia in senso ebraico che cristiano: l'opposizione tra il mondo presente e quello che verrà ove la fine del primo è la condizione necessaria per l'avvento del secondo in un cosmico dinamismo evolutivo della storia che avrà l'apice nella finale istituzione del regno di Dio. Simile teorizzazione della storia fu però possibile non in virtù delle risorse culturali interne dell'ebraismo ma grazie all'immenso apporto greco e orientale, come prova l'uso ricorrente di elementi babilonesi e accadici, iranici ed elleni fin dall'angelologia e demonologia, dalle scienze

---

59 - H. Mantel, *The Causes of the Bar Kochbà Revolt*, in *Jew. Quart. Rev.*, 58 (1968), pp. 224-242; pp. 274 -296.

divinatorie ed esorcistiche.

L'apocalittica può ritenersi a mio avviso il risultato della fusione tra mito ed escatologia: difatti, dato che la caratteristica del mito consiste nell'essere a-storico, la storia di Israele è a-mitica finché il primo viene a essere chiamato a partecipare all'elaborazione di una teoria che gli autori dei testi biblici hanno costantemente sottoposto a ripensamenti. È vero che con il termine «mito» si rischia di alimentare l'impressione di trasformare l'apocalittica in una letteratura residuale del giudaismo, in racconti fantastici privi di verosimili riferimenti storici ma è altrettanto vero che tali opere costituiscono un prodotto specifico dell'ebraismo a cavallo dei secc. II a.C e I d.C.: alcuni dei quali, come il Libro del profeta Daniele, entreranno ben presto nel relativo canone scritturistico.

In precedenza ho citato testi che si titolano *Testamenti* dove il significato del termine traduce “discorsi di commiato” pronunciati da profeti e patriarchi. E come nel tardo giudaismo diventò usuale ritrarre le grandi figure della storia di Israele che prima di morire e ascendere in cielo si rivolgono al popolo e ai familiari, questo stile narrativo ha finito per confluire negli stessi scritti neotestamentari come dimostrano due passi del vangelo marciano nei quali vengono anche riproposti i prodigi celesti di schietto sapore greco:

- *“E mentre egli era seduto sul Monte degli Ulivi, di fronte al tempio, privatamente Pietro e Giacomo, Giovanni e Andrea gli domandarono: Dicci: quando avverrà ciò e quale sarà il segno di quando tutto questo starà per compiersi? Allora Gesù incominciò a dir loro: Badate che nessuno v'inganni. Molti verranno in mio nome, dicendo: Sono io, e inganneranno molti. Quando, poi, sentirete parlare di guerre e di rumori di guerre, non spaventatevi! È necessario che ciò avvenga, ma non sarà ancora la fine”* (Mc. 13,3-7);

- *“Ma in quei giorni, dopo quella tribolazione, il sole si oscurerà e la luna non darà più la sua luce; gli astri cadranno dal*

*cielo e le potenze dei cieli saranno sconvolte. Allora si vedrà il Figlio dell'uomo giungere tra le nuvole con grande potenza e gloria" (Mc. 13,24-26).*

Quanto più tali personaggi erano antichi e avvolti nelle nebbie del mistero tanto più verosimile diventava l'attribuzione pseudoepigrafica a loro di questi discorsi di commiato nonché la veridicità di eventi straordinari quali l'assunzione in cielo. Poiché la letteratura apocalittica fiorì in epoca di "cieli chiusi" e gli avvenimenti andavano a fondersi nel generale fallimento della storia politica della nazione israelitica<sup>60</sup> diventava fondamentale confermare che tali scritti fossero stati ispirati da Yahweh, in modo da non far morire la certezza di una divinità provvida verso il suo popolo anche in una fase di estrema crisi. In molti testi si adottò così l'accorgimento rappresentativo del "rapimento in cielo": non era più lo spirito divino a scendere ma il personaggio a salire verso di lui per ripensare la storia presente e futura; un espediente ricavato direttamente dalla cultura greca e orientale nelle quali si reperiscono tre idee primarie.

La prima riguarda il "dio scriba": il figlio di Marduk, Nabu, per la festa del nuovo anno si insediava sul "trono del destino" dove erano stabiliti gli accadimenti di tutto il periodo; e scriba divini

---

60 - Il problema dei "cieli chiusi" è sempre presente nella storia giudaica, anche contemporanea, ed è stato ripreso nello scorso secolo per comprendere l'avverarsi della Shoa. In sostanza, come si giustifica la presenza del "male"? Domanda basilare, giacché dallo studio delle spiegazioni contenute in *Zohar*, Jizchaq Luria elaborò il canone della "impotenza di Dio" che rivestì un'importanza eccezionale non soltanto nella mistica dei secoli successivi, ma diede luogo alle tesi di F. Nietzsche, del filosofo M. Buber, fino a tutti coloro che, dopo H. Jonas, cercano di comprendere come il Dio di Israele abbia consentito l'avverarsi della Shoah. La letteratura in materia è amplissima. Dopo la conferenza tenuta a Tubinga nel 1984 da H. Jonas dal titolo *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il testo ha avuto innumerevoli pubblicazioni in tutte le lingue. Per l'italiana, segnalo quella a cura di C. Omassi, Genova 1991. Tra i numerosi titoli editi nel nostro Paese, C. Manzo, *Essenza del male e assenza di Dio nella Shoah*, Novoli 2015. Sul problema, inquadrato nell'ottica della mistica giudaica, M. Cardinale, *Qabbalah e misticismi, cit.*, pp. 8-17.



erano anche Thot ed Ermes. La seconda concerne i riti dionisiaci nel orso dei quali la sacerdotessa poteva profetare solo nell'ebbrezza del vino - che implicava la presenza della divinità - al pari di altri stati di trance tipici dello sciamanesimo. La terza fa riferimento alle "età successive del mondo" citate per primo da Esiodo<sup>61</sup>: la creazione è progressivamente passata da uno stato edenico a un totale pervertimento che condurrà inevitabilmente a una distruzione che non equivale a morte cosmica bensì a doloroso presupposto per insorgere di un mondo nuovo, libero dal male e dalla morte. Questa impostazione - evidente nell'apocrifo *Quarto Libro di Esdra* e in numerosi mss. qumranici - venne attinta a piene mani dal protocristianesimo che la inserì nella catechesi attribuendole un valore pari ai testi biblici ma spesso modificandola a proprio vantaggio:

*"Enoch, settimo discendente di Abramo, profetizzò su di loro dicendo: Ecco, viene il Signore con le sue santi miriadi per effettuare il giudizio contro tutti e condannare gli empi a causa di tutte le opere che commisero nella loro empietà e di tutte le parole offensive che essi, empi peccatori, proferirono contro di lui"*<sup>62</sup>.

Al contempo, nel definire il canone scritturistico gli ebrei della diaspora rifiutarono - senza etichettarla - questa letteratura sopravvissuta grazie al cristianesimo che, nel momento in cui attingeva a simbolismi e concetti di essa, ne cancellava il valore relegandola tra gli scritti apocrifi. Enoch rappresentava l'ideale per un ruolo decisivo nelle aspettative degli ultimi secoli a.C. e del sec. I dell'era cristiana: oltre a vantare un'antichità ascritta in un tempo mitico e fascinoso era il settimo patriarca antidiluviano e immagine del settimo re babilonese Emmeduranki, depositario della conoscenza di tutti i segreti divini. In tal maniera Enoch si trasformava nel prototipo dell'iniziato ai misteri celesti, autore apparente di una collezione di profondo carattere sapienziale. Il testo, a noi giunto attraverso la Bibbia etiopica che lo riteneva

---

61 - Esiodo, *Le opere e i giorni*. 65

62 - *Lettera di Giuda*, 14-15.

ispirato, fu composto - in ambiente farisaico in lingua ebraica o aramaica, come si desume da alcuni frammenti trovati a Qumran<sup>63</sup> - tra la prima metà del sec. II a.C. e la conquista romana di Gerusalemme; senz'altro anteriore alla *Lettera di Giuda*, anticipa gli elementi dell'angelologia e della demonologia neotestamentaria. I 150 capitoli di ammonimenti profetici sulla fine dei tempi si scansionano nel *Libro dei Vigilanti* (6-36), *Parabole* (37-71), *Libro dell'astronomia* (72-82), *Libro dei sogni* (83-90), *Lettera di Enoch* (91-104), *Segreti di Enoch* (92-150) alcuni dei quali passo brevemente a illustrare.

Il *Libro dei Vigilanti* è il testo che ha consegnato alla tradizione cristiana la vicenda della ribellione ed espulsione di Lucifero e degli angeli ribelli ignota a *Genesi*. Tutti i peccati dell'umanità derivano dalla superbia dei Vigilanti così chiamati perché impedito loro di riposare dovendo sorvegliare la creazione. Il ruolo del patriarca è quello di comunicare ai rivoltosi la pena loro comminata e questi lo implorano di intercedere per loro nei confronti del Creatore; mentre Enoch compone la supplica cade

---

63 - J. Barr, *Aramaic-Greek Notes on the Book of Enoch (I)*, in *Journ. Sem. Stud.*, 23 (1978), pp. 184-198. A. Caquot - P. Goltrain, *Notes sur le texte éthiopien des "Paraboles" d'Hénoch*, in *Sem.*, 13 (1963), pp. 39-54. F. Feiers - E. De Giovanni, *Il libro di Enoc*, in *Riv. delle Riv.*, 6 (1908), pp. 297-319; pp. 377-384; pp. 412-419. M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford 1978. C.L. Mearns, *Dating the Similitudes of Enoch*, in *New Test. Stud.*, 25 (1979), pp. 360-369. J.T. Milik, *Ecrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amran*, in *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Gembloux-Leuven 1978, pp. 91-106. Id., *Fragments grecs du livre d'Hénoch (P. Oxy. XVII 2069)*, in *Chron. Egypt.*, 46 (1971), pp. 321-343. Id., *Problèmes de la littérature Hénochique à la lumière des Fragments Araméens de Qumrân*, in *Harv. Theol. Rev.*, 64 (1971), pp. 333-378. G.E. Nickelsburg, *Enoch 97-104. A Study of the Greek and Ethiopic Text*, in *Armenian and Biblical Studies*, Jerusalem 1976, pp. 90-156. E. Ullendorf, *An Aramaic Vorlage of the Ethiopic Text of Enoch*, in *Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Languages and Civilization*, Wiesbaden 1977, pp. 172-180. J. Vanderkam, *The Theophany of Enoch I 3b-7,9*, in *Vetus Test.*, 23 (1973), pp. 129-150. G. Widengren, *Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch*, in *Temenos*, 2 (1966), pp. 139-177.

addormentato e ha la seguente visione che comunica agli insorti:

“Vi dico ciò che ho veduto... La preghiera che ho scritto per voi non sarà esaudita... Sospinto dai venti, dalle stelle e dai fulmini arrivai a una dimora di cristallo e parlai con il Signore”<sup>64</sup>.

Enoch inizia così un celeste pellegrinaggio, guidato dagli angeli in cui apprende tutti i segreti della creazione: diverrà così scriba perché riceverà l’incarico di rendere in forma scritta per gli uomini tutto quel che ha visto. Parabole attribuisce un ruolo decisivo al Figlio dell’Uomo assiso accanto all’Antico di giorni, appellativo di Dio già adoperato in *Dn.* 7,9. Presenta molti punti di contatto con l’apocrifo cristiano *Oracoli sibillini* apparso tra i secc. II-IV d.C.<sup>65</sup>, mentre le citazioni della Persia inducono a collocarlo dopo le battaglie del re sasanide Shapur I contro l’imperatore Valeriano.

È interessante osservare come nel testo originale del *Libro di Enoch* questi capitoli fossero sostituiti con il *Libro dei Giganti* che riprende una narrazione presente in *Gen.* 6,1-4. Tale testo indugia molto sui citati versetti biblici predicando l’affogamento dei giganti tra le acque diluviane ma soprattutto introduce la teoria

---

64 - *Libro dei Vigilanti*, 14-15.

65 - R. Bloch, *La divination romaine et les Livres Sibyllins*, in *Rev. Et. Lat.*, 40 (1962), pp. 118-120. J.J. Collins, *The Place of the Fourth Sibyl in the Development of the Jewish Sibyllina*, in *Journ. Jew. Stud.*, 25 (1974), pp. 365-380. Id., *The Provenance and Date of the Third Sibyl*, in *Bull. Inst. Jew. Stud.*, 2 (1974), pp. 1-18. Id., *The Sibylline oracles of Egyptian Judaism*, Missoula 1974. W.L. Kinter, *Prophetess and Fay. A Study of the Ancient and Mediaeval Tradition of the Sibyl*, New York 1958. J.G. Gager, *Some Attempt to Label the Oracula Sibyllina, Book 7*, in *Harv. Theol. Rev.*, 65 (1972), pp. 91-97. V. Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, Paris-La Haye 1970. Id., *Réflexions sur quelques problèmes de quatrième et du cinquième livre des Oracles Sibyllins*, in *Heb. Un. Coll. Ann.*, 43 (1972), pp. 29-76. B. Noack, *Are the Essenes Referred to the Sibyllines Oracles?*, in *Stud. Theol.*, 17 (1963), pp. 90-93. J. Nollans, *Sib. Or. III. 265-94. An Early Maccabean Messianic Oracle*, in *Journ. Theol. Stud.*, n.s., 30 (1979), pp. 158-166. J.M. Rosenstiehl - J.G. Heintz, *De Sibtu, la reine de Mari à Sambéthé, la Sibylle chaldéenne?*, in *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 52 (1972), pp. 13-15.

La storicizzazione degli Dei

dell'apocatastasi, vale a dire la conversione del demonio - il vigilante Šemihaza - nata nello zoroastrismo e confutata da ebrei e cristiani. Parlando del rispetto che il *Libro di Enoch* ha ricevuto dagli autori neotestamentari, ho citato la *Lettera di Giuda*; ma ciò che sorprende - e giustifica l'interesse di Tertulliano e Clemente Alessandrino - è la ripetuta analogia stilistica e sostanziale con le scritture cristiane. Mi sono preso la briga di verificare tutte queste corrispondenze e mi permetto di sottoporne qualcuna all'attenzione del lettore.

**Vangelo secondo Matteo**

*“quando il Figlio dell'uomo  
siederà sul suo trono di  
gloria” (19,28)*

*“nel fuoco eterno, preparato  
per il diavolo e i suoi  
seguaci” (25,41)*

**Vangelo secondo Marco**

*“ma saranno come angeli in  
cielo” (12,25)*

**Libro di Enoch**

*“nel vedere questo Figlio di  
donna sul trono della sua  
gloria” (62,5)*

*“quelle catene di ferro  
preparate per le milizie di  
Azazel” (54,45)*

## **I Lettera ai Tessalonicesi**

*“allora improvvisamente precipiterà la rovina come i dolori del parto della donna incinta” (5,3)*

*“ Verrà su di loro l'afflizione come donna che soffre i dolori del parto” (62,4)*

## **Apocalisse**

*“al vittorioso farò mangiare dell'albero della vita”(2,7)*

*“il vincitore si sazierà dell'albero della vita” (25,6)*

*“intorno al trono v'erano quattro Viventi” (4,6)*

*“Sotto le quattro ali del Signore vidi gli spiriti di quattro persone” (40,2)*

*“Senza sosta ripetevano notte e giorno” (4,7)*

*“Non dormivano e stavano in piedi dicendo” (39,13)*

*“dopo che il mare ebbe dato i suoi morti e la Morte e l'Ade ebbero dato i loro morti” (20,13)*

*“In quei giorni la Terra e l'Inferno renderanno ciò che è stato loro affidato e il Regno dei Morti restituirà quanto deve” (51,1)*

Nei *Segreti di Enoch* - scritti in greco nel sec. I da un giudeo o da un giudeo-palestinese e pervenuta in una duplice versione in slavo antico composta in Macedonia nei secc. X-XI d.C. - il protagonista viaggia attraverso i sette cieli ricevendo molteplici rivelazioni, specie sulla creazione del mondo e i segreti futuri. Da

collocarsi nel genere dei “celesti rapimenti” - quando narra che al 365° anno di vita (cfr. *Gen.* 5,23-24) di Enoch gli appaiono due angeli che gli rivelano l’assunzione in paradiso - il racconto anticipa quasi le future figurazioni simbolico-stilistiche dell’*Apocalisse* di Giovanni:

*“Mentre riposavo dormendo nel mio letto, mi apparvero due uomini grandissimi come mai ne avevo visti sulla terra. Il loro volto folgorava come il sole, gli occhi erano due lampade ardenti, dalle bocche usciva fuoco, i vestiti un tessuto di piume e le braccia ali d’oro; stavano al capezzale del mio giaciglio. Io mi destai e vidi gli uomini davvero accanto a me. Mi alzai in fretta e mi inchinai mentre il viso mi si imperlava di sudore per la paura. Gli uomini mio dissero: Coraggio Enoch, non temere. È il Signore che ci ha inviati a te ed ecco tu oggi salirai con noi in cielo. Di ai tuoi figli e a quanti abitano la tua casa tutto quello che faranno sulla terra e che nessuno ti cerchi finché il Signore non ti avrà fatto tornare in mezzo a loro”<sup>66</sup>.*

Il transito nell’opera giovannea è evidente circa la visione del Primo, l’Ultimo e il Vivente:

*“I suoi occhi erano come fiamma ardente. I suoi piedi avevano l’aspetto del bronzo splendente, quando è stato purificato nel crogiuolo. La sua voce era come lo scroscio di acque abbondanti... Il suo aspetto uguagliava il fulgore del sole in pieno meriggio. Al vederlo caddi ai suoi piedi come morto. Ma Egli, posando la sua destra sopra di me, mi assicurò: Non temere! Io sono il Primo e l’Ultimo, il Vivente”* (*Apoc.* 1,13-18).

E come *Apocalisse* conclude:

*“Mettili in iscritto le cose che vedrai, sia quelle riguardanti il presente, come quelle che accadranno dopo di esse”* (*Apoc.* 1,19),

rendendo Giovanni uno scriba divino, così Dio - che già ha dato incarico a Enoch di comunicare agli uomini in forma scritta ciò che gli viene comunicato - ordina:

*“Tutto ciò che hai visto, Enoch, tutto ciò che sta fermo e che si*

---

66 - *Enoch*, 92.

*muove e che è stato compiuto da Me io te lo spiegherò*<sup>67</sup>.

Se si esamina Dn. 7,9-10 da cui l'esegesi biblica deduce il passo dell'*Apocalisse*, ci si accorge che questo è molto più rispondente all'apocrifo che non al testo biblico composto circa un secolo prima. Il patriarca obbedisce e si accommiata dai figli Rigim e Matusalemme; quindi gli angeli lo prendono sulle ali e lo conducono fino al settimo cielo, dove Dio gli rivela i segreti della creazione e preannuncia il diluvio. Seguono altre rivelazioni di sapore apocalittico e le parole con cui Enoch ammonisce gli uomini ricordando loro l'ineluttabilità del Giudizio, li invita alla conversione e profetizza una futura discesa di Dio sulla terra. Il precetto fondamentale dell'opera risiede nell'amore per tutti gli esseri viventi inclusi gli animali che possiedono un'anima seppur mortale. Pur non nominando mai il messia risulta chiaro che la funzione salvifica non compete a un essere divino ma a un patriarca ritornato dalla morte. Ma nonostante le parole

*“Tu, benedetto davanti al Signore re eterno, benedici il tuo popolo e glorificaci davanti al volto di Dio, perché Egli ti ha scelto come colui che toglie i peccati”*<sup>68</sup>,

il ruolo di Enoch resta confinato in quello dello scriba giacché il vero sacerdote messianico è Melchisedek nato da parto virginale. Difatti la sua origine ricorda molto quella di Gesù: Nir, fratello di Noè, ha una moglie sterile, Sofonim la quale al pari di altre celebri donne bibliche è benedetta con la concezione di un figlio grazie all'intervento personale di Dio. Nir - e qui si verifica la similitudine con la narrazione evangelica - è convinto che il nascituro non sia suo e rimprovera aspramente la moglie, accusandola di adulterio e causandone l'immediato decesso; al bambino - uscito dall'utero della madre morta perfettamente completo nel corpo - è imposto il nome di Melchisedek e portato immediatamente nell'eden dall'arcangelo Michele affinché scampi al diluvio: il che ricorda molto il figlio della Donna vestita

---

67 - *Ibidem*, 116.

68 - *Ibidem*, 150.

di sole (*Apoc.* 12,5).

La caratteristica messianica religiosa di Melchisedek mette in evidente relazione *Segreti di Enoch* con la *Lettera agli Ebrei* dove lo pseudo-Paolo presenta Gesù come il rappresentante di una nuova stirpe sacerdotale che viene a sostituire quella levita:

“Se, dunque, mediante il sacerdozio levitino si fosse raggiunta la perfezione... che bisogno c’era ancora che sorgesse un sacerdote differente, secondo l’ordine di Melchisedek, e non fosse denominato secondo l’ordine di Aronne?” (*Eb.* 7,11).

Altra opera di rilievo nell’economia della presente trattazione è l’*Assunzione di Moshe* che nella forma latina a noi giunta contiene una profezia apocalittica redatta dal protagonista e lasciata a Giosuè prima di ritirarsi sul monte Nebo e terminare l’esperienza terrena (*Dt.* 34). Composta tra il 4 a.C. e il 30 d.C. in ambiente farisaico e in originale lingua ebraica o aramaica, riflette le credenze su Moshe in circolazione nel tardo giudaismo: per gli ebrei infatti Moshe era l’unico rivelatore della parola di Dio anzi gli era attribuita ogni tradizione, scrittura e traduzione; inoltre era l’unico profeta a costituire la fonte per tutti gli altri scritti premonitori il compito dei quali constava solamente nel trasmettere e interpretare le sue parole<sup>69</sup>.

Da ciò si deduce che nel tardo giudaismo l’evento della morte di Moshe - padre di *Torah* e di tutta la sapienza - segnava agli occhi degli ebrei una radicale rottura della storia così come per i cristiani circa l’avvento messianico: tale rottura si ricollegava a quella verificatasi nella storia di Israele ossia la perdita delle basi nazionali e dell’indipendenza politica, considerate parti integranti delle promesse divine a David. Per avere un’idea del carattere

---

69 - K. Haacker, *Assumptio Moisis - eine samaritanian Schrift?*, in *Theol. Zeit.*, 25 (1969), pp. 385-405. E.M. Laperrousaz, *Le Testament de Moïse (généralement appelé “Assumption de Moïse”)*, in *Sem.*, 19 (1970), 6: 3-6. J. Licht, *Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance*, in *Journ. Sem. Stud.*, 12 (1961), pp. 95-103. G.W.E. Nickelsburg Jr., *Studies on the Testament of Moses: Seminar Papers*, Cambridge 1973. J.L. Sharpe, *The Second Adam in the Apocalypse of Moses*, in *Cath. Bibl. Quart.*, 35 (1973), pp. 35-46.



apocalittico dell'opera propongo al lettore un raffronto tra il celebre passo di *Mc.* 13,24-26 (già riportato) e l'ultimo capitolo dell'*Assunzione di Moshe*:

*“Allora il Suo regno si manifesterà su tutta la creazione. Allora sarà proprio finita per il diavolo e, insieme a lui, per l'afflizione. Allora vi sarà l'investitura dell'inviato stabilito nei cieli e subito egli li vendicherà dei loro nemici. Poiché il Celeste si alzerà dal suo trono regale e uscirà dalla sua santa dimora, infiammato d'amore per i suoi figli. E la terra tremerà, fino alle estremità sarà scossa e le alte montagne saranno abbassate, saranno scosse e sprofonderanno nelle valli. Il sole cesserà di dare la sua luce, i corni della luna diventeranno tenebre, saranno spezzati e la luna si muterà tutta in sangue; l'orbita delle stelle sarà sconvolta. Il mare si ritirerà giù nell'abisso, le fonti d'acqua si inaridiranno e interamente si prosciugheranno i fiumi. Poiché si alzerà il Dio Altissimo, lui solo eterno; e apparirà per punire le nazioni e distruggere tutti i loro idoli. Allora, Israele, tu sarai beato! Salirai sulla nuca e sulle ali dell'aquila bianca ed esse si dispiegheranno. E Dio ti solleverà nel cielo stellato, ti porrà nel luogo della sua dimora. E guardando dall'alto vedrai sulla terra i tuoi nemici e gioirai riconoscendoli. E rendendo grazie a lui lo riconoscerai come il tuo creatore. e tu Giosuè, figlio di Nave, conserva queste parole e questo libro; poiché dopo che io verrò accolto nella morte e fino alla sua venuta si succederanno duecentocinquanta tempi. Ma io sto per andare a dormire con i miei padri”<sup>70</sup>.*

Due ulteriori opere del tardo giudaismo tra loro strettamente connesse ci testimoniano il peculiare clima spirituale che sto descrivendo. Al pari di Enoch e Moshe anche Esdra e Baruc diventano protagonisti e ispiratori della letteratura apocalittica in quanto soggetti di un insieme di leggende significative. L'*Apocalisse di Baruc* - tramandata da un ms. siriano della Peschittà - si ascrive all'ultimo quarto del sec. I d.C., dato che

---

70 - *Assunzione di Moshe*, 10.

evoca la distruzione del tempio di Gerusalemme avvenuta nel 70. Originariamente composta in aramaico o ebraico riflette una mentalità farisaica che esordisce con un interrogativo assillante: perché il popolo di Yahweh soffre mentre i suoi nemici prosperano? In risposta, Dio rivela a Baruc che il mondo venturo sarà riservato ai giusti e che la distruzione di Sion affretterà l'avvento del regno messianico dopo la distruzione dell'impero di Roma<sup>71</sup>.

Il *IV Libro di Esdra* probabilmente è l'opera non biblica più diffusa e usata negli ambienti del protocristianesimo e datata anch'essa sul finire del sec. I d.C. La caduta di Gerusalemme occupa un posto assai importante nelle visioni narrate e si comprende agevolmente come l'autore ignoto - certamente di cultura farisaica - abbia intestato lo scritto non a un antico patriarca ma a un personaggio vissuto dopo la distruzione caldea di Gerusalemme nel 587 a.C. e che esercitava un logico richiamo alla drammatica riproposizione dell'accadimento<sup>72</sup>. Nella 1° e 3°

---

71 - P. Bogaert, *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, Paris 1969. A.M. Denis, *Concordance de l'Apocalypse grecque de Baruc*, Louvain 1970. J. Hadot, *Le problème de l'Apocalypse syriaque de Baruch d'après un ouvrage récent*, in *Sem.*, 20 (1970), pp. 59-76. W. Hage, *Die griechische Baruc-Apokalypse*, Gütersloh 1974. A.F.J. Klijn, *The sources and the redaction of the Syriac Apocalypse of Baruch*, in *Journ. St. Jud.*, 1 (1970), pp. 65-76. P. van Koningsveld Sr., *An Arabic Manuscript of the Apocalypse of Baruch*, in *Journ. St. Jud.*, 6 (1975), pp. 205-207. G.W.E. Nickelsburg, *Narrative Tradition in the Paralipomena of Jeremiah and 2 Baruch*, in *Cath. Bibl. Quart.*, 35 (1973), pp. 60-68. H. Jacobson, *A Note on the Greek Apocalypse of Baruch*, in *Journ. St. Jud.*, 7 (1976), pp. 201-203. W. Ludtke, *Beiträge zu slawischen Apocryphen*, in *Zeit. Alt. Wiss.*, 31 (1911), pp. 218-235. J.C. Picard, *Observations sur l'Apocalypse grecque de Baruc, I: Cadre historique fictis et efficacité symbolique*, in *Sem.*, 20 (1970), pp. 77-103.

72 - J. Bloch, *Was there a Greek Version of the Apocalypse of Ezra?*, in *Jew. Quart. Rev.*, 46 (1955-1956), pp. 309-320. Id., *The Ezra-Apocalypse, was it written in Hebrew, Greek or Aramaic?*, in *Jew. Quart. Rev.*, 48 (1957-1958), pp. 279-284. Id., *Some Christological Interpolations in the Ezra-Apocalypse*, in *Harv. Theol. Rev.*, 51 (1958), pp. 87-94. D. Boyarin, *Penitential Liturgy in 4 Ezra*, in *Journ. Stud. Jud.*, 3 (1972), pp. 30-34. E. Breech, *These* -segue a pag.75

visione vengono discussi i problemi connessi al peccato e alla salvezza riscontrandosi affinità con l'epistolario paolino; nella 5° si offre una nuova interpretazione di Dn. 7: l'aquila che emerge dal mare diviene simbolo di Roma e le tre teste rappresentano i tre sovrani flavii responsabili dell'incendio del tempio (Vespasiano, Tito, Domiziano); nella 6° visione appare il messia come un Uomo che sale dal mare, schiaccia le potenze nemiche - cosmiche e terrestri - e libera gli eletti:

*“Dopo questi avvenimenti riposavo sotto un albero, quando una voce proveniente dalle piante del cappero mi disse: Esdra, Esdra! Io risposi: Eccomi, Signore! Mi alzai in piedi. Essa continuò: Con una rivelazione mi sono annunciato nel roveto a Moshe, quando il mio popolo soffriva la schiavitù in Egitto. Poi lo*

---

*Fragments I have shored against my Ruins: The Form and Function of 4 Ezra, in Journ. Bibl. Lit., 92 (1973), pp. 267-274. A.J. Ferch, The Two Aeons and the Messiah in pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch, in Andrews Univ. Sem Stud., 15 (1977), pp. 135-151. A.P. Hayman, The Problem of Pseudonymity in the Ezra Apocalypse, in Journ. Stud. Jud., 6 (1975), pp. 47-56. W. Harnisch, Verhängnis und Verheißung der Geschichte, Göttingen 1969. D. Muñoz Leon, El 4° de Esdras y el Targum Palestinense, in Estud. Eccl., 34 (1975), pp. 49-82. M. Philonenko, L'âme à l'étroit, in Hommages à André Dupont-Sommer, Paris 1971, pp. 421-428. G. Reese, Die Geschichte Israel in der Auffassung des frühen Judentums, Heidelberg 1967-1968. J. Schwartz, Sur la date de IV Esdras, in Mélanges André Neher, Paris 1975, pp. 191-196. O.H. Steck, Die Aufnahme of Genesis I in Jubiläen 2 und 4. Esra 6, in Journ. Stud. Jud., 8 (1977), pp. 154-182. M. Stone, Features of the Eschatology of IV. Esdras, Cambridge 1964. Id., Some Features of the Armenian Version of IV. Ezra, in Muséon, 79 (1966), pp. 387-400. Id., Paradise in 4 Ezra IV. 8 and VII. 36, VIII, 52, in Journ. Jew. Stud., 17 (1966), pp. 85-88. Id., Manuscripts and Readings of Armenian IV Ezra, in Textus, 6 (1968), pp. 48-61. Id., Concordances and Texts of the Armenian Version of IV Ezra, Jerusalem 1971. Id., A New Manuscript of the Syro-Arabic Version of the Fourth Book of Ezra, in Journ. Stud. Jud., 8 (1977), pp. 183-184. C. Thoma, Jüdische Apokalyptik am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Religionsgeschichte Bemerkungen zur syrischen Baruchpokalypse und zum vierten Esrabuch, in Kairos, 11 (1969), pp. 134-144. A.L. Thompson, Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra, Missoula 1977. F. Zimmermann, Underlying Documents of IV. Ezra, in Journ. Quart. Rev., 51 (1960-1961), pp. 107-134.*

*condussi sul Sinai e lo tenni con me per quaranta giorni per rivelargli molte meraviglie, i segreti dell'origine e la fine dei tempi, ordinandogli di dirle a tutti in segreto. Oggi ti dico: i segni che ti ho mostrato e che hai veduto spiegali subito ai sapienti e che gli scrivi li custodiscano. Poiché tu stai per esser rapito in cielo lontano dagli uomini, per abitare con il mio servo e i tuoi simili fino alla fine dei tempi. Infatti il mondo ha smarrito la sua giovinezza e i tempi si avvicinano ormai all'estrema vecchiaia. Il mondo è stato diviso in dieci parti, si è giunti al tempo della decima e ne resta solo una metà. Adesso sistema la tua casa, ammonisci il popolo, consola i derelitti, correggi i sapienti. Allontanati da questa vita corrotta e sfuggi ai lacci della morte. Fa' uscire il soffio degli uomini ed esala un respiro di infermità. Allontana il popolo dagli affari e il tuo cuore dalle sofferenze: abbi urgenza di emigrare da questo mondo, poiché se oggi vedi molte prove, ancora più numerosi saranno i mali che verranno: man mano che il mondo declina nella vecchiaia tanti più si accumuleranno i mali su coloro che lo abitano. Dopo di ciò e tra poco gli stolti saranno separati per la loro rovina, bruceranno nel fuoco mentre si avvicina il Giudice che hai contemplato: arriva veloce l'Uomo che tu hai visto in sogno”<sup>73</sup>.*

Nel passo si riscontra perfettamente lo stile del “rapimento celeste”; ma non basta perché Dio prosegue il discorso:

*“Va' e raduna il popolo! Tu gli dirai di non cercarti per quaranta giorni. Quanto a te, prepara molte tavolette e prendi con te Seraia, Debaria, Selemia, Elkana e Asiele: tutti e cinque conoscono bene i crittogrammi; poi torna qui. Io ti farò divampare in cuore la luce della sapienza ed essa non si smorzerà prima che tu abbia terminato di scrivere! Quando avrai finito, una parte la reciterai in pubblico e un'altra in segreto ai sapienti... Allora presi con me i cinque uomini come l'Angelo aveva ordinato. Giungemmo in un campo e lì sostammo. Il giorno seguente giunse una voce che mi chiamò: Esdra! Esdra!*

---

73 - Apocalisse di Baruc, 13.

*Eccomi! Risposi ed essa riprese: apri la bocca e bevi ciò che voglio tu beva. Aperta la bocca, vidi che mi veniva offerto un calice che sembrava colmo d'acqua color del fuoco. Lo presi e bevvi e mentre bevevo mi sgorgava in petto l'intelligenza e da essa la saggezza... I cinque uomini si misero a scrivere in crittogrammi ciò che dicevo: nessuno conosce le lettere di tale scrittura. Restammo lì quaranta giorni e furono composti novantaquattro libri. Quando i quaranta giorni terminarono l'Altissimo mi parlò e disse: I ventiquattro libri scritti per primi li rivelerai in modo che tutti, sapienti e incolti, possano leggerli. Gli altri settanta li svelerai e trasmetterai solo ai sapienti del popolo. In essi infatti è contenuta la sorgente dell'intelligenza e la fonte della sapienza, i canali dei ricordi e i fiumi della scienza. E così io feci”<sup>74</sup>.*

È agevole verificare come tra l'*Apocalisse di Baruc* e il *IV Libro di Esdra* esistano numerosi punti di convergenza; ma altrettante concordanze esistono con gli scritti neotestamentari: parallelismi con la dottrina escatologica di Paolo, con i racconti del battesimo di Gesù - dove i “cieli aperti” e la “voce dal cielo” (*Mt.* 3,16-17, *Mc.* 1,10-11) fanno da contraltare alla dottrina tardo giudaica dei “cieli chiusi” - le tentazioni nel deserto, il dono della manna attraverso il messia e l'immagine di questi che contempla la terra dall'alto della montagna. Tuttavia l'ultimo brano citato assume una peculiare valenza: Esdra ripete l'opera di Moshe - autore umano di *Torah* e ispiratore dei successivi libri profetici biblici ed extrabiblici - compilando prima i 24 libri conosciuti e che corrispondono a quelli al definitivo canone giudaico poi i restanti che saranno desecretati solo alla fine dei tempi; tutto ciò affonda le radici in una leggenda post-esilica che vuole *Torah* totalmente perduta al momento della prima distruzione del tempio gerosolimitano: da qui l'esigenza di ricompilarla sotto divina ispirazione.

---

74 - *Ibidem*, 14.

Oltre questi aspetti interni, tipicamente afferenti alla cultura giudaica, negli ultimi due testi riportati tornano a manifestarsi gli influssi di area esterna: mi riferisco al concetto del dio scriba Nabu, ritenuto l'inventore del cuneiforme comprensibile a soli iniziati: una scrittura in cui si versavano la scienza sacra e profana, le preghiere e le invocazioni, i riti e gli scongiuri, la magia e la mantica: si tenga presente infatti che nell'Israele post-esilica l'alfabeto fenicio era stato sostituito dall'aramaico di cui Esdra è tradizionalmente ritenuto l'inventore.

Analogamente dicasi per gli apporti greci: nel brano ove si parla di Esdra che beve il vino e sente sgorgare in cuore intelligenza e sapienza vi è un chiaro riferimento alla ritualità dionisiaca; e nella successione delle cinque età - ognuna contraddistinta da una razza umana qualitativamente inferiore - torna la poetica esiodea che termina con la cupa descrizione della fine dell'umanità fatalmente schiacciata dalla malvagità. Lo si comprende dalle parole:

*“Infatti il mondo ha smarrito la sua giovinezza e i tempi si avvicinano ormai all'estrema vecchiaia. Il mondo è stato diviso in dieci parti, si è giunti al tempo della decima e ne resta solo una metà”*<sup>75</sup>.

Ma nell'impostazione apocalittica i toni pessimisti vengono a ribaltarsi e nella morte medesima del presente si prepara il sorgere di un mondo del tutto rinnovato: un concetto questo che abbiamo incontrato a più riprese nella letteratura apocrifia del tardo giudaismo e che - nell'immagine della “nuova Gerusalemme” - transita nell'*Apocalisse* di Giovanni.

**11.** La predicazione di Gesù non a caso comincia dopo che Giovanni lo battezza. Il rito è estremamente importante perché se nel testo greco è chiaro che Gesù è stato discepolo del Battista<sup>76</sup>,

---

75 - *IV Libro di Esdra*, 13,6.

76 - *Mt.* 3,13-17; *Mc.* 1,9-11; *Lc.* 3,21-22. Tra assertori e negazionisti, il rapporto tra Gesù e il Battista resta problematico. Per un ottimo -segue a pag.79

con l'iniziazione nell'acqua egli si distacca dal suo maestro: le due figure dividono la certezza che il peccato rappresenti il vero e unico ostacolo verso la salvezza ma a differenza di Gesù, Giovanni si limita a concentrare l'attenzione sulle colpe originate dal non rispetto delle regole di purezza e a isolarsi da un popolo che giudica assolutamente contaminato. Rispetto a Giovanni, Gesù estende le cause del peccato al generale decadimento etico verificatosi nel tardo giudaismo e considera il rispetto delle norme di purezza la mera giustificazione formale di una sostanza dimenticata.

Premesso che i discorsi di Gesù vengono caratterizzati nei vangeli per l'autorità con cui sono pronunciati, lo scritto di Marco - considerato dall'esegesi come il primo in ordine cronologico - ne inaugura la missione con la guarigione del paralitico; ora al di là di quanto ho già spiegato a proposito della simbologia contenuta nel testo l'autore si esprime in una fraseologia studiata:

*“Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati” (Mc. 2,5).*

Se si valutano le parole, ci si accorge che l'evangelista omette il complemento d'agente e questo in lingua ebraica equivale ad attribuire l'azione a Dio stesso: dunque Gesù pronuncia una bestemmia (Mc. 2,7) una delle tante che sconvolgeranno scribi e farisei; una blasfemia aggravata nel modo che segue:

*“Ora, affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha potestà di rimettere i peccati sulla terra” (Mc. 2,10).*

Il metodo adoperato dall'evangelista consiste dunque non tanto nel rifarsi al *Libro del profeta Daniele* quanto nello sfruttare la cogente tradizione della letteratura apocalittica trasfusi in Gv. 5,21 e testimoniata dal *Libro delle Parabole*: l'attesa messianica sapeva che il Figlio dell'Uomo era il Giudice supremo da Yahweh celato in vista del Giudizio, mentre Gesù si proclama depositario del ruolo fin da subito; e se può giudicare può anche rimettere i peccati.

---

inquadramento della questione, E. Lupieri, *Giovanni e Gesù. Storia di un antagonismo*, Roma 2013.

La dottrina di Gesù - che i moderni esegeti hanno complicato in forma esponenziale o banalmente semplificata - si incentra su due capisaldi ovvero il prossimo manifestarsi del regno di Dio e il vicendevole amore su cui vanno costruiti i rapporti sociali (Mt. 7,1-12). Da questi deriva un posizione verso *Torah* che non mi sembra suscettibile di univoca definizione: pur atteggiandosi a un alto rispetto di essa, Gesù la interpreta in senso squisitamente etico; cioè - sulla scia dell'ebraismo alessandrino - scinde il monolitico complesso mosaico in "norme etiche" e "norme rituali"; le prime vanno rispettate in maniera radicale per cui il peccato è sì una *res*, ma già nel momento in cui assume autonomia nella sfera dell'intenzione (Mt. 5,27-28) mentre le seconde non hanno più ragione di esistere.

Ma se in ciò si ritrovano le posizioni di Filone Alessandrino questo significa che non ci troviamo di fronte al pensiero originale di Gesù bensì alla successiva elaborazione protocristiana che gli ha attribuito simili concetti. Secondo poi una tecnica dialogativa tipica delle letterature di area semitica il maestro "non scopre le proprie carte al buio", bensì si limita a rispondere alle sollecitazioni che gli derivano dagli interlocutori: ecco il motivo per cui dovendo commentare *Torah* Gesù parla soltanto allorché gli vengono suscitate obiezioni, a partire dalle abitudini igienico-alimentari dei discepoli; la risposta

*"Non c'è nulla di esterno all'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo"* (Mc. 7,15)

più che giustificare un comportamento costituisce un meditato attacco che con l'autorità del Giudice supremo viene ad abolire tutte le prescrizioni di purezza.

Il nucleo nel messaggio cristiano è visto risiedere nella dottrina dell'eterna salvezione ma ciò - come vedremo in seguito - è un prodotto della tradizione evangelica successiva al sec. I d.C. se infatti si presta attenzione agli scritti in nostro possesso ci si rende



conto come Gesù sostenga il principio della “giustificazione” senza neppure indicarne lo strumento. Lo scritto marciano descrive la vicenda del giovane ricco (Mc. 10,17-31) dove Gesù di fronte ai discepoli confusi dalle sue parole si limita ad asserire che “A Dio, infatti, tutto è possibile” (Mc. 10,27):

dunque se alla salvezza del benestante manca ciò che le norme di purezza non possono garantire e questo “di più” proviene soltanto da Dio, ciò equivale a sostenere che l’uomo da solo non ha possibilità di salvarsi e che se ciò avviene è esclusivamente opera di Dio indipendentemente dalla giustizia legale.

Ora, la dottrina della “giustificazione” si è venuta a sostituire nel pensiero giudaico a quella della “retribuzione” e il trapasso dall’una all’altra può aiutarci a comprendere le fonti della dottrina del Nazareno.

La teologia essena venne profondamente condizionata da certi aspetti del *Libro dei Vigilanti* secondo cui l’uomo possiede un’anima immortale imprigionata in una natura peccaminosa che è conseguenza dell’originaria superbia dei 200 angeli rivoltosi. Così si legge negli *Inni*:

*“L’uomo si trova nel peccato da quando è dentro l’utero materno e fino alla vecchiaia è in uno stato di colpevole ribellione. Io so che la giustizia non appartiene all’uomo e la via perfetta non è della creatura. Tutte le opere di giustizia appartengono a Dio altissimo, mentre la via dell’uomo non resta salda se non tramite lo spirito che Dio ha creato per lui”<sup>77</sup>.*

---

77 - Hodayot, 4,29-31. J.A. Balbontin, *Los himnos del Maestro de Perfección de Qumran*, in *Atlántida*, 2 (1964), II, pp. 538-545. S.J. De Vries, *The Syntax of Tenses and Interpolation in the Hodayot*, in *Rev. Qum.*, 5 (1964-1965), pp. 375-414. S.B. Hoenig, *Textual Readings and Meanings in Hodayot (IQH)*, in *Jew. Quart. Rev.*, 58 (1967-1968), pp. 308-316. H. Hübner, *Anthropologischer Dualismus in der Hodayot*, in *New Test. Stud.*, 18 (1971-1972), pp. 268-284. E.H. Merrill, *Qumran and Predestination*, Leiden 1975. G. Morawe, *Vergleich des Aufbaus der Danklieder und hymnischen Bekenntnislieder (IQH) von Qumran mit dem Aufbau der Psalmen in AT und im Spätjudentum*, in *Rev. Qum.*, 4 (1962-1963), pp. 323-354. E. Nielsen, *IQH, V, 1, 20-27: An Attempt at filling out some Gaps*, in *Vetus Test.*, 24 (1974), pp. 240-243. P. -segue a pag.82

Quindi la trasgressione si è venuta a connaturare nella storia umana e il modo per svincolarsi dal peccato delle origini risiede nel aderire al percorso iniziatico e nella fiducia incondizionata nei confronti del Maestro di Giustizia<sup>78</sup>. Se dunque il peccato corrisponde a un'impurità e si trova in stretta relazione con l'inclinazione a compiere azioni malvagie la salvezza non consiste in una trascendente dimensione extracorporea bensì nella "purificazione coscienziale".

Bisogna stare attenti comunque a focalizzare un concetto: l'adesione al movimento non è "una" delle possibili strade di purificazione ma "l'unica via", giacché lo spirito divino si identifica esclusivamente con lo spirito esseno; né la ritualità rimane sul piano strumentale in quanto la caducità umana determinerà nuove trasgressioni anche dopo l'iniziazione ed esse potranno venir perdonate sottoponendosi a specifiche forme di umiltà.

Allora allorché Gesù si definisce "la via, la verità, la vita" (Gv. 14,6) altro non fa che sintetizzare una dottrina esposta nella citata Regola:

*"Chiunque, restando nella durezza del proprio cuore, rifiuti di entrare nel patto di Dio, non verrà ammesso nella Comunità della sua verità. Non verrà purificato dai riti di espiazione né mondato dall'acqua lustrale, né reso sacro dall'acqua dei mari o dei fiumi né da tutte le acque di abluzione. Rimarrà tutto impuro finché si ostinerà a rifiutare gli statuti divini e non si lascerà istruire dall'Assemblea della comunità"*<sup>79</sup>.

---

Rossano, *Hymni ad Mare Mortuum reperti latine redditi*, in *Verbum Dom.*, 42 (1964), pp. 285-299.

78 - *Peshar Habaquq*, 8,1-3. Su questo testo, K.M.T. Atkinson, *The Historical Setting of the Habakkuk Commentary*, in *Journ. Sem. Stud.*, 4 (1959), pp. 238-263. H. Bardike, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlin 1952, pp. 125-131. J. Carmignac, *Notes sur le Peshârim*, in *Rev. Qum.*, 3 (1961-1962), pp. 505-538.

79 - *Regola della Comunità*, 6,2. H. Bardike, *Literaturbericht* -segue a pag.83

Tramite lo spirito della Comunità, chiamata Assemblea di Verità, l'uomo imbocca la via della purificazione di tutte le colpe e potrà contemplare la luce della Vita:

*“È infatti tramite lo spirito dell'Assemblea della Verità di Dio che tutte le azioni umane e tutte le colpe vengono espiate sicché egli possa contemplare la luce della Vita. Per mezzo dello spirito santo della Comunità fondata sulla sua Verità egli è mondato da ogni sua colpa. Il suo peccato sarà espiato in spirito di probità e di umiltà; con l'umiltà d'animo di fronte a tutti i comandamenti di Dio sarà terso il suo corpo, quando verrà irrorato d'acqua lustrale e santificato con quella della contrizione”<sup>80</sup>.*

La questione della “retribuzione” del giusto da parte di Dio nasce nel pensiero ebraico con il *Libro del profeta Ezechiele* il quale rovescia il ragionamento tradizionale secondo cui Yahweh avrebbe dato le ricompense meritate non subito bensì nei figli delle successive generazioni (*Ez.* 20,5-6); il che significa che al tempo della composizione dell'opera l'uomo nemmeno poteva porsi il problema in quanto aveva solo la possibilità di confidare in un atto libero e volontario della divinità. Per contro Ezechiele sostiene che ogni uomo è responsabile delle azioni commesse e viene dunque retribuito per i comportamenti corretti (*Ez.* 18).

Questa tesi costituisce il risultato di un radicale rovesciamento del rapporto che le culture del vicino Oriente antico ritenevano sussistesse tra Dio e la creatura. La letteratura religiosa accadica conosce difatti due poemi che esprimono perfettamente

---

*über Qumran*, VII: *Die Sektenrolle IQS*, in *Theol. Rev.*, 38 (1973-1974), pp. 257-291. M. Delcor, *Manuel de discipline (IQS 9, 18)*, in *Enc. Bibl.*, 4 (1965), pp. 1248-1250. B.W. Dombrowski, *׳77 in IQS and to konion. An Instance of Early Greek and Jewish Synthesis*, in *Harv. Theol. Rev.*, 59 (1966), pp. 294-307. C.H. Hunzinger, *Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran*, in *Vort. Leipz. Symp.*, 1962, pp. 231-247. R. Meyer, *Melchisedek von Jerusalem und Moresedek von Qumran*, Leiden 1966, pp. 228-239.

80 - *Regola della Comunità*, 7,4.

l'originario modo di pensare: *Ludlul bēl nēmeqi* e *Teodicea*<sup>81</sup> assai più articolati della precedente silloge *L'uomo e il suo dio*, databile al 1650 a.C.<sup>82</sup>. La trama di entrambe le composizioni si struttura intorno a un afflitto che espone i propri guai chiedendo al dio di liberarlo e la divinità che interviene beneficamente. In *Ludlul* i protagonisti sono il dio Marduk, l'afflitto Šubi-mespe-Šakkan (che significa “*dio Šakkan fammi star bene*”) e due amici. Il sofferente recita un monologo in cui racconta tutte le sue disgrazie, con una precisione che tradisce l'impostazione esorcistica del poema tanto è vero che sarà liberato da un esorcismo di Marduk al quale farà seguito un pellegrinaggio al tempio di Esagilu.

Il concetto di fondo è che il “male morale” non esiste e l'uomo soffre non perché abbia commesso azioni malvagie giacché i comportamenti umani non sono in sé buoni o cattivi ma lo diventano perché gli dei li giudicano nell'una o nell'altra maniera: ecco il perché dell'esorcismo che non ha lo scopo di purificare l'azione ma di farne cambiare la valutazione divina. *Teodicea* gode di un approccio assai più completo al problema del male considerato una conseguenza del peccato del sofferente. Lo schema narrativo è identico: lo sciagurato chiede di capire perché debba soffrire se si è sempre comportato in modo degno, per quale motivo esista divario così ampio tra la maniera di agire degli uomini e la valutazione divina. L'ascoltatore risponde che se lui ha sempre camminato nella rettitudine deve proseguire per questa via in quanto arriverà il momento in cui riceverà la ricompensa; principalmente però gli fa presente che il non comprendere quanto gli è successo è conseguenza dell'intelletto umano inadeguato a ragionare come gli dei: pertanto il sofferente deve continuare a nutrire fiducia nel futuro che un giorno gli porterà la gioia desiderata.

Queste impostazioni religiose, ben note agli ebrei dell'esilio,

---

81 - G. Castellino, *Testi sumerici e accadici*, Torino 1977, p. 478, p. 493.

82 - *Ibidem*, p. 473.

vengono superate in virtù di due componenti: la condanna mosaica delle pratiche esorcistico-magiche e la “teologia del Patto” del profeta Ezechiele. Tuttavia, tale tesi - che ha origine durante l’esilio in Babilonia - ha un proprio significato nell’ambito della deportazione, giacché il profeta divenne di fatto la guida etica degli esiliati che aspiravano al ritorno in patria. Quando i capi del popolo gli domandarono di pronunciarsi su tale possibilità (*Ez.* 11,1-3) egli rispose che Israele era sempre la nazione prediletta da Dio nonostante i ripetuti tradimenti e che la deportazione costituiva la retribuzione per le indegnità commesse: ebbene, solo il ritorno all’osservanza assoluta di *Torah* rappresentava la condizione indispensabile per sperare nell’agognata liberazione (*Ez.* 18,30-32). La “teologia del Patto” (*Ez.* 16,59-63) - che sostituisce la “teologia della Promessa” - si rafforza nel *Libro di Rut* e nel *Libro di Giona*, ma resta soltanto una delle direzioni in cui si muove il pensiero religioso ebraico.

Difatti contemporaneamente viene alla luce il *Libro di Giobbe* che contesta il principio retributivo, articolandosi su due concetti: l’opera di Dio non può essere compresa dall’uomo e la giustizia non dipende dai suoi comportamenti ma dal disegno nascosto della divinità. Se quest’opera non altro che la riproposizione di *Ludlul e Teodicea* su un piano però più maturo che - forte delle prescrizioni mosaiche - ha rifiutato il ricorso alla magia e alle forme più spinte di divinazione, *Qohelet* finisce per andare oltre le due “teologie”, rifiuta decisamente la “retribuzione” e contesta l’idea che la giustizia corrisponda a un “bene per l’uomo” (2,3). Il rapporto con Dio si deve basare unicamente sulla presa di coscienza che Yahweh si rivela quotidianamente nell’energia creatrice per cui la creatura deve superare ritualità e norme per cercare di comprendere l’opera divina anche in ciò che appare sbagliato (7,13).

Questa seconda direttrice - che ragiona comunque su una concezione di uomo costretto tra la nascita e la morte ma privo di una successiva speranza - coesiste con la “teologia del Patto”,

## La storicizzazione degli Dei

senza che nessuna delle due riesca a imporsi definitivamente sull'altra.

Paradossalmente tale situazione è chiarissima nei testi veterotestamentari, mentre l'elemento catalizzatore sembra mancare tanto è vero che in siffatta assenza di soluzioni avrà buon gioco a inserirsi la teologia paolina. In realtà la sintesi è offerta dalla "linea enochita" della letteratura apocrifia apocalittica che introdusse l'idea nuova dell'immortalità dell'anima. La questione della giustizia divina non si poteva più affrontare sul semplice piano della nascita e della morte ma doveva indagare possibili realtà escatologiche; tuttavia se il giusto era destinato alla salvezza era necessario individuare la categoria dei giusti. E se le tendenze dettate dal *Libro di Giobbe* e *Qohelet* insistevano nell'asserire che anche il più giusto degli uomini restava un peccatore, il problema della retribuzione salvifica restava a un punto morto.

Fu la dottrina essena a fornire una prima soluzione al dilemma: gli eletti - cioè i membri del movimento - sono giustificati perché vivendo secondo i precetti comunitari le colpe successive all'adesione potevano essere cancellate: questa dottrina - che costituisce uno dei capisaldi del cristianesimo - sembrava però introdurre il canone della "predestinazione", ripugnante per la maggioranza degli ebrei e che impedì all'essenismo di imporsi in maniera decisiva. Nonostante l'apporto enochita alla dottrina essena, tra i due filoni esistono diversità sostanziali. Entrambi concordano che il male trae origine dall'impurità intesa come forza malvagia ma mentre nell'enchismo essa è frutto della ribellione a Dio da parte dei Vigilanti gli esseni muovevano dal presupposto che l'onni-scienza divina non potesse non aver previsto e consentito tale ribellione. Da ciò - che si ritrova in molti punti del pensiero cristiano - derivò la tesi dualista del Principe della Luce, l'arcangelo Michele e il Principe delle Tenebre, Satana: creati rispettivamente dall'amore e dall'odio di Dio vantavano entrambi tra i propri seguaci uomini assegnati loro da

Dio stesso al momento della nascita.

E questo concetto torna nei vangeli allorché Gesù parlando del giudizio finale distingue le pecore dai capri, i giusti dagli operatori di iniquità, i meritevoli di salvezza dai seguaci del diavolo (Mt. 25,31-46); e la categoria dualista ritorna in uno dei passi più difficili per l'esegesi neotestamentaria, la *Lettera agli Efesini* ove Paolo recupera il principio della spartizione dell'umanità in seguaci della luce e delle tenebre:

*“Benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, il quale nei cieli ci ha colmati di ogni sorta di benedizione spirituale in Cristo. Egli ci elesse prima della creazione del mondo, perché fossimo santi e irreprensibili davanti a lui nell'amore, predestinandoci ad essere suoi figli adottivi, tramite Gesù Cristo, secondo il benevolo disegno della sua volontà, a lode dello splendore della sua grazia, con la quale ci ha gratificati nel Diletto”* (1,3-6).

La predicazione di Gesù risente fortemente del citato dualismo: i figli delle tenebre sono sempre in lotta contro i figli della luce che rischiano di soccombere se in loro viene meno la fiducia nel Padre, il costante compimento della sua volontà, la vigilanza (Lc. 14,8; Gv. 12,36) Come gli esseni Gesù non parla mai espressamente dell'immortalità dell'anima o meglio non fa esplicita menzione di una vita dopo la morte, ma di una esistenza che supera i confini della vita materiale e che è iniziata già sulla terra da quando il regno di Dio è venuto ad abitare in mezzo agli uomini. L'entrata nel regno attraverso il battesimo cancella la colpa originale e giustifica le mancanze future; ma - sostiene l'essenismo - Dio concede agli iniziati anche una specifica luce che permette loro di esistere in una dimensione nuova. Anche la dottrina sull'inutilità del tempio cui Gesù sostituisce il tempio dello spirito è di spiccata matrice essena: i membri della comunità non necessitano di un tempio costruito da mani umane perché la medesima comunità è un “tempio cosmico” composto dall'insieme dei templi individuali in cui gli esseni celebrano un

culto di lode collettiva al Creatore insieme ai cori angelici.

Leggendo ancora la *Regola della comunità* si incontra un inno finale che risuona nella *Lettera agli Ebrei*:

*“Dalla sorgente della sua conoscenza Egli ha fatto zampillare la Sua luce sicché il mio occhio ha contemplato le Sue meraviglie e la luce del mio cuore il mistero del futuro e l’Essere Eterno. La mia destra si appoggia su una solida roccia e la via del mio passo di fronte a nulla vacillerà, perché la Verità di Dio è la roccia dei miei passi e la Sua forza l’appoggio alla mia destra. A coloro che Dio ha eletto ha dato in eterno queste cose; ha dato loro in eredità la sorte degli angeli, ha unito la loro assemblea a quella dei figli del cielo, per formare l’Assemblea della Comunità e l’assemblea è una costruzione santa, destinata a diventare una eterna piantagione per tutti i tempi futuri”*<sup>83</sup>.

La teologia cristiana possiede una caratteristica che la distingue da tutte le altre fedi religiose. Ben si esprime Paolo:

*“Ma se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede”* (I Cor. 15,14).

Simile teologia non si struttura sugli insegnamenti di Gesù né sui miracoli ma esclusivamente sull’avvenimento della resurrezione; ma seppure altre divinità delle esperienze religiose antiche siano esse egizie, orientali o indo-iraniche sono tornate dalla morte, il loro risorgere alla vita è un evento sì mirabolante, inserito tuttavia in un percorso simbolico ove si pone come conseguenza scontata di un’intera esistenza. La resurrezione di Gesù non è presentata invece come un fatto futuro e ipotetico, bensì come un avvenimento voluto e già previsto; non è legata alla morte come l’effetto alla causa ma quale causa efficiente dell’incarnazione.

Convinto - nel solco farisaico, esseno e battista - che il peccato sia l’autentico ostacolo alla salvazione, Gesù ritiene anche che la colpa vada espiata in maniera elevatissima; e siccome il suo stile di vita raggiunge livelli sublimi l’espiazione perfetta non può che

---

83 - *Regola della Comunità*, 11, 3-5.



consistere nel volontario sacrificio della sua persona: ecco perché sostengo che la teologia cristiana trovi fondamento e linee programmatiche unicamente in un avvenimento. Tale fatto doveva mantenere la caratteristica dello “sconcerto” per potersi imporre quale elemento filosofico centrale: di qui la necessità di “umanizzare” il messia, farlo uscire da un arcaismo mitico, trasformarlo in un uomo tra gli uomini<sup>84</sup>. Doveva assumere il ruolo eroico - più di stampo virgiliano che omerico - dell'uomo silenzioso e triste che sa di dover obbedire al suo destino e piega il capo davanti alla missione divina assegnatagli, che prova i sentimenti comuni ma è cosciente di dover rinunciare a essi; ma allo stesso tempo doveva uscire da tutte le tradizioni sapienziali privi di riferimenti filologici certi e verificabili. La resurrezione doveva essere differente da quella di Attis, Horo, Khrisna, Tammuz, Osiri; andava interpretata e inserita in un contesto di vita, comportamenti, insegnamenti di cui - ripeto - si poneva come causa e non quale effetto. Le strutture ideologiche andavano assunte dalla tradizione conosciuta, dalle fonti scritte, dalle attese dei tempi riconsiderate in forma di annuncio profetico - agganciandosi maggiormente alla “teologia della Promessa” che non alla “teologia del Patto” - senza disdegnare la letteratura c.d. “minore”.

Anzi, proprio il riprendere elementi tratti da opere già messe da parte dall'ebraismo ufficiale, rivisitandone la descrizione dei fatti e ridisegnandone i personaggi, consentiva di godere di basi solide - perché consolidate in una ripetitività di circa quattro secoli - senza correre il rischio di venir accusati di mancanza di originalità.

Se in ciò è sintomatico come Paolo introduca in *I Cor. 2,9* un passo di un'opera messianica, *l'Apocalisse di Elia* - da cui potrebbe derivare anche *Ef. 5,14* - lo è parimenti la constatazione di quanti punti di contatto la dottrina protocristiana abbia con il pensiero giudaico con l'unica variante di applicare tali elementi

---

84 - M. Cardinale, *op. cit.*, p. 59.

### La storicizzazione degli Dei

comuni all'evento della resurrezione che perdeva così il carattere di "argomento di discussione" e trovava nel suo stesso verificarsi una valenza fino ad allora sconosciuta.

## *Capitolo II*

### *Il quadro religioso dell'ellenismo: apporti interni ed esterni*

**1. La sintesi religiosa e l'amalgama dello stoicismo. 2. La religione greca. 3. Il fenomeno dei "misteri" 4. I grandi culti del vicino oriente. 5. La salvezza proviene dai re. 6. La salvezza viene dai mistici. 7. Il problema mithraico. 8. Arcaismo tribale e originalità del cristianesimo giudaico.**

1. Finora ho parlato per linee generali dell'influenza dell'ellenismo specie sul mondo ebraico ma è necessario che la questione vada affrontata su un piano maggiormente ampio ed esaustivo. La caratteristica peculiare di questo momento storico risiede in un incontro profondo e legante tra la grecità e le più disparate tradizioni delle popolazioni orientali e occidentali. Sebbene continuino a sussistere differenze di stampo politico e di organizzazione sociale, si viene a formare una entità culturale sufficientemente uniforme che si basa su una lingua comune - il greco attico - e moti filosofico-religiosi non troppo distanti tra loro il modo di pensare. Tutto ciò tuttavia va considerato con attenzione rispetto al pensiero ebraico, la cui caratteristica basilare era ardua da superare a differenza che per le altre culture di area mediorientale, giacché - come ho spesso rilevato - ha sempre nutrito il rifiuto delle speculazioni dottrinarie tipiche della mente greca, ha guardato con indifferenza alla tradizione culturale classica<sup>85</sup>.

Sulla base dell'affermarsi dell'individualismo e della tensione cosmopolita, l'elemento di coesione è rappresentato dal sorgere dello stoicismo di Zenone (335 a.C. - 264 a.C.): filosofo cipriota di origini semite e formatosi sulle opere della precedente sapienza

---

85 - M. Cardinale, *Qabbalah e misticismi*, cit. p. 8.

greca, elabora una dottrina intensamente etica nella quale trova definitiva allocazione il concetto di *Logos* quale principio divino che tutto permea e da cui deriva la Provvidenza intesa come energia che guida il cosmo e l'umana esistenza; esiste pertanto un'unica forza divina di fronte alla quale l'individuo, nell'intimo della propria razionalità, partecipa alla ragione universale, indipendentemente dalla etnia, la lingua, la cultura di appartenenza.

Come si comprende, la nozione di "uomo-ellenista" - difficilmente applicabile all'ebreo - si avvicina molto a quella di "uomo-cristiano" secondo Paolo, giacché in entrambi i casi il soggetto è allo stesso tempo cellula di un mondo sociale e religioso senza confini e partecipe di un disegno provvidenziale che supera la sua individualità, posta al servizio responsabile della collettività affinché essa funzioni in maniera armonica.

Si comprende allora come, per giungere alla sua diffusione, la filosofia stoica non poteva limitarsi a filtrare la precedente elaborazione speculativa greca e orientale ma doveva compiere il gigantesco recupero del mito, tramite un'interpretazione capace di trasformare i personaggi in simboli di tutte le forze che interagivano nella conduzione dell'apparato cosmico e della vita umana in base alle leggi del *Logos*, a loro volta trasferite in individuali regole etiche. Tuttavia non bisogna ritenere che lo stoicismo si sia fermato a una mera operazione sincretica dal momento che la religione greca finisce per primeggiare su quelle delle distinte aree orientali: l'esempio più illuminante ci viene da Taziano di Siria - di cui ho parlato nell'altro volume - che nel tentativo maldestro di dimostrare la prevalenza delle verità del cristianesimo sulle bugie pagane se la prende quasi esclusivamente con le forme politeiste sviluppatasi diabolicamente dall'influenza dominante delle fedi e dei riti culturali greci<sup>86</sup>.

---

86 - Taziano, *Diatessaron*, M. Cardinale, *Sapienza antica, cit.*, p. 83.

Detta supremazia non va comunque intesa quale apodittica invasione nelle altre dottrine religiose bensì come una lenta e progressiva conquista alimentata dalla consapevole adesione individuale e collettiva a una filosofia religiosa che riusciva a fornire congruenti risposte a istanze comuni che ma fino ad allora avevano imboccato strade di ricerca dimostratesi senza uscita e prive di significato nell'ambito di un progetto cosmopolita che riscuoteva ovunque successo.

Tale lenta conquista avviene attraverso una fitta rete di scambi e interconnessioni tra contesti sostanzialmente omogenei. A parte il giudaismo e lo zoroastrismo - fondati su un monoteismo elettivo e selettivo - sia i popoli greci che quelli del vicino Oriente antico si strutturavano su due componenti essenziali; la prima costituita dal politeismo, ovvero il ritenere esistenti un certo numero di forze soprannaturali dotata ognuna di specifica personalità e poste a presidio del funzionamento di un settore cosmico e umano; la seconda data dai caratteri etnici i quali - pur nella diversità - non tardavano a riconoscersi frutto di linee di sviluppo comune in grado di superare i particolarismi locali e convivere senza conflitti o insofferenze. Le due componenti chiariscono come mai si sia assistito - assai diversamente da ciò che avvenne nell'impero romano - tra i vari popoli, incalzati dalla condivisa aspirazione cosmopolita, ad autentici trasferimenti di blocchi mitico-rituali e di interi collettivi di divinità; e come il carattere ellenistico abbia alla fine trionfato, ma soltanto a seguito di ripetute sovrapposizioni vissute senza strappi e contraddizioni.

Grazie agli intensi scambi commerciali, lo stanziarsi di gruppi nazionali in territori stranieri, la vigenza di una sorta di "leggi di reciprocità" sulla tolleranza dei riti, il plurilaterale riconoscimento della legittimità dei vari culti espressivi delle valenze nazionalistiche, la sostanziale unitarietà delle strutture religiose, fu permesso ai singoli di accettare o meno le differenti opzioni fideistiche senza con ciò perdere le identità etniche: nella comune adesione al progetto cosmopolita, ciascuno riusciva a far

## La storicizzazione degli Dei

coesistere la personale tradizione di base con l'entrata in una nuova religione che gli proponeva soluzioni appaganti i propri bisogni spirituali.

2. Per tentare di spiegare meglio questo fenomeno fin troppo complesso è necessario procedere gradatamente e porsi una domanda fondamentale: esiste una religione greca - nel senso di un'autentica teologia - specie dopo il ridimensionamento delle divinità olimpiche effettuato nel sec. VI da Senofane? E a questa domanda ne segue un'altra: esiste una differenza di religione tra mondo greco e mondo ellenistico? È molto difficile rispondere a simili interrogativi, soprattutto se si parte da categorie concettuali contemporanee, imbevute di schemi teologici di monoteismo, Dio unico, rivelazione, resurrezione, dogmatica. Tanto più che con il trapasso paolino dal cosmopolitismo ellenistico alla collettività dei redenti in Cristo si viene a smarrire il principio cardine del mondo greco-orientale di fede etnica, dove la partecipazione alla vita religiosa dipende principalmente dalla discendenza di sangue e dal godimento dei diritti politici.

La religione greca non si fonda sull'aspirazione all'universalismo e sulla diffusione proselitica né si origina da un fondatore e non si struttura su ordini sacerdotali; le è ignoto il concetto di "corpo teologico" costruito su verità rivelate e trasfuse in un libro sacro, non conosce giustificazioni dogmatiche e neppure risponde al nostro concetto di religione: è sostanzialmente l'insieme della "cura degli dei" e degli aspetti formali dei culti loro tributati, come prodotto di apporti plurisecolari interni ed esterni, autonomamente rielaborati a partire dall'eredità micenea filtrata da Omero. Ciò che dai suoi poemi si ricava è la nozione di un cosmo che annovera personaggi divini generati - non creati - attraverso la partenogenesi ma a modello dell'origine umana. Si tratta di una prima scrematura di svariate tradizioni che trova una certa sistematica nella *Teogonia* di Esiodo, la quale è probabilmente la prima opera a elaborare

nello specifico culturale greco gli influssi orientali: Crono è assimilato all'ittita Kumarbi a sua volta partecipe di una trinità con Alalu e Anu ai quali sono equiparati Urano e Zeus. La lotta tra Zeus e Tifone riecheggia quella sostenuta dal dio Tempesta contro il drago Illuyanka o ancora - in riferimento alla sovranità dinastica - dal mito egizio di Osiri ucciso da Seth e vendicato da Horo.

Il sistema olimpico si viene dunque lentamente a strutturare sulla regalità assoluta di Zeus che attribuisce agli altri dei settori di esclusiva competenza, in divinità minori sue figlie che proseguono l'attività regolatrice del padre e la propongono agli uomini, allontanandoli così sempre di più dal caos primordiale; vi sono poi gli ultimi arrivati Dioniso ed Hermes, dei della trasgressione e del mutamento dai quali dipendono gli interscambi culturali e sociali. E se dal sec. V a.C. Hermes diventa il dio scriba a imitazione di Thot, Dioniso - proprio per gli eccessi che mettono continuamente in discussione gli equilibri umani - assurge a dio delle trasformazioni politico-democratiche che daranno luogo alle *poleis*. Il sistema omerico ed esiodeo ebbe dunque un duplice effetto positivo: per un verso rese l'universo maggiormente intelligibile e pertanto plausibile; per un altro, modellando la struttura del pantheon divino in categorie simili a quelle umane - dal focolare domestico all'organizzazione politica - dimostrò la continua sollecitudine degli dei a equilibrare tutti gli aspetti dell'esistenza degli uomini. Al contempo, quando a cavallo dei secc. VII-VIII a.C. vennero espunte dal culto le divinità negative quali Gorgone e Ciclopi, Centimani e Giganti e relegati ai margini gli dei dell'oltretomba o quelli puramente locali, si apportò un ulteriore elemento di stabilizzazione con l'esposizione sempre minore degli uomini agli imprevisti del capriccio divino o ai dissidi tra i responsabili delle loro sorti terrene.

Con l'avvento delle città-stato anche il "mito eroico" finisce per democratizzarsi: a un'epica sanguinaria e irrispettosa dei valori fondamentali della comunità umana se ne sostituisce una

che propone modelli virtuosi ed edificanti, mentre al declinare dei ceti aristocratici corrisponde il frantumarsi della sovranità dispotica di Zeus, sostituita dall'eguale dignità delle nuove formazioni socio-politiche. Per cui, come i c.d. "eroi civici" non sono simbolo della supremazia di una collettività ristretta ma strumento per cancellare i ricordi della tirannide alimentata dagli scompensi economici del mondo arcaico, così il politeismo nazionale diventa "cittadino" e, rimodellandosi sull'unicità della *polis*, ne favorisce la coesione: difatti se l'uomo era consapevole che la città costituiva il luogo dove egli poteva trovare appagamento le proprie necessità condurre un'esistenza tranquilla, le realtà sociali dovevano uscire dall'insindacabile volere di una divinità assolutamente competente, la quale al contrario andava inserita in una relazione organizzativa e costretta a collaborare con le altre per la realizzazione del bene comune.

3. Allorché si pronuncia il vocabolo "misteri" la mente corre spontanea a complicati sistemi ritualistici oscillanti tra il tabù e l'esecrazione. La letteratura pseudo-esoterica dei nostri tempi, i dissennati attacchi degli organi di informazione cattolica, l'immaginario collettivo alimentato dal terrore del satanico ma soprattutto la totale disinformazione hanno contribuito e contribuiscono ad abbandonare qualsivoglia ricerca storico-antropologica e a fermarsi alla divulgazione a-scientifica e settaria. La tematica dei misteri non può invece prescindere da ciò che ho in precedenza esposto.

Nonostante l'urbanizzazione del pantheon greco le esigenze fondamentali delle poleis continuavano a risiedere nel garantirsi sopravvivenza e continuità. Accanto ai culti cittadini si assistette al prender piede di altre forme ritualistiche in cui andavano affluendo tutti coloro che non riuscivano a identificarsi compiutamente in un culto ufficiale: si trattava comunque di forme fideistiche che - a dispetto della segretezza cerimoniale - erano note e controllate dall'amministrazione centrale la quale



anzi vedeva di buon occhio questo “ammortizzatore sociale” piuttosto che rischiare il formarsi di altre aggregazioni in cui potevano annidarsi elementi di destabilizzazione. Si venne così a formare una doppia linea culturale, costituita da un lato da quella olimpica dall’altro da quella misterica, non in opposizione bensì indirizzate a tutelare il benessere collettivo. Identiche le ritualità, si distinguevano per la maggior attenzione la prima alla struttura cosmica, la seconda al destino dell’individuo e alla comprensione del suo ruolo civico: ma con il progredire del tempo l’interesse misterico finì per spostarsi sui problemi dell’ultramondano.

Senza addentrarci nell’esame particolareggiato di simili culti, l’elemento ritualistico dominante era costituito dal “segreto” assunto a regola inviolabile specie a Eleusi dove si celebravano i riti di Demetra e di Core. Questo culto merita approfondimento perché - contro tutte le più rosee previsioni e le più complicate strategie di potere - rappresentò un elemento di profondo mutamento dell’intera fenomenologia misterica. I misteri eleusini, che assicuravano agli adepti prosperità e beatitudine terrene e celesti si strutturavano sul mito di Demetra, la dea che aveva abbandonato l’Olimpo in segno di reazione al permesso che Zeus aveva dato ad Ade di rapire sua figlia Core. Rifugiatasi a Eleusi, Demetra era stata accolta dal re Celeo diventando la protettrice del figlio Demofonte. E per quanto questi avesse mancato il traguardo dell’immortalità per la condotta scriteriata di sua madre Metanira, la speciale affezione della dea ribelle lo aveva elevato al rango di «primo iniziato» che avvicinava il cielo alla terra, gli uomini agli dei senza privarli dell’ontologica caducità.

L’evoluzione del pensiero misterico venne così a confluire in un’idea tanto nuova quanto pericolosamente rivoluzionaria: se l’uomo non poteva ambire a essere immortale ma attraverso l’iniziazione a Demetra era in grado di elevarsi a un piano superumano, egli usciva dalla condizione abietta e - avendo imparato da Demetra a coltivare la terra e a cibarsi dei frutti prodotti da essa - stava acquisendo un’autonomia che lo esentava

dalla totale dipendenza dagli dei, ponendosi perciò come artefice delle proprie conquiste e del proprio fato.

La diffusione del culto ad Atene determinò tuttavia un problema imprevisto e preoccupante: in un ambiente controllato dalle gerarchie il mistero aveva perduto la funzione di inserire il cittadino nel ruolo che la polis si attendeva da lui bensì instillava il convincimento che il singolo avesse il potere di superare gli schemi della divisione classista e migliorare autonomamente la propria posizione sociale. L'accortezza ateniese ricorse allora a una ingegnosa metamorfosi: favorendo il culto pubblico di Demetra l'intera città venne identificata in un "soggetto iniziato", il solo in possesso dei segreti degli dei e l'unico dispensatore di speranze. Il segreto iniziatico diventò in tal modo il segreto della città e Atene ne uscì rafforzata sia sul piano interno che esterno: il culto pubblico regolato dal potere politico accresceva l'identità civica e stabilizzava le relazioni sociali senza riservare l'iniziazione - e quindi la possibilità di accedere a privilegi ultramondani - ai soli ateniesi ma anche agli stranieri, greci e non, purché pronti a far propri gli ideali di Atene. Le promesse escatologiche uscivano pertanto dalla sfera privata e in nome della tensione universale si mutava in formidabile strumento di controllo politico. Ma come in tutte le vicende umane, il sillogismo ebbe valore finché ne durarono i presupposti: la prospettiva di salvezza, seppur sfruttata dal potere politico, aveva proseguito nel suo percorso indipendente, ragion per la quale al momento del declino ateniese i misteri si svincolarono perseguendo la loro strada fino a porsi in contestazione alla tradizionale fede olimpica, ancora cristallizzata nel raggiungimento di beni terreni e sociali. Tale ribellione si venne a configurare o nel rifiuto dell'intero apparato mitico, sostituito dai concetti di neikos e filia di Empedocle e dalla monade pitagorica oppure dal subentro di una teologia nuova maggiormente indirizzata alla visione antropologica come nei misteri orfici.

Si tratta in generale di moti intellettuali che contestano l'impostazione politica del culto politeistico e accentuano il momento della purificazione per trasformare la natura umana e avvicinarla all'inaccessibile divino. Nasce così una filosofia mistica che, pur nella diversità, accomuna per numerosi aspetti orfismo e pitagorismo, quali la reincarnazione, la vita eterna, l'alimentazione vegetariana, i riti di purificazione: ma mentre l'orfismo resta su un piano non ben definibile e limitato a un certo stile di vita, il pitagorismo mira alla partecipazione attiva alla vita politica per migliorarla dal di dentro. Il pitagorismo si struttura in scuole e fondandosi sulla matematica cerca di schiudere il principio generativo del cosmo; al contrario l'orfismo compie il percorso a ritroso, partendo dalle origine mitiche della creazione per giungere alla degenerazione della vita individuale. Anche la sua antropologia si innesta sul mito: l'uomo ha in sé una scintilla divina perché è creato dalle ceneri dei Titani sterminati da Zeus per aver divorato Dioniso, rinato da una coscia del re degli dei; il compito umano risiede dunque nel ricollegare l'originale natura carnale e passionale dei Titani con la natura divina di Dioniso rigenerato da Zeus<sup>87</sup>.

4. Intorno alla seconda metà del sec. V a.C. si affacciano ad Atene numerosi culti destinati ad assumere un'importanza basilare: il culto trace della dea Bendis, il culto frigio di Cotitto, il culto egizio di Amon, quest'ultimo portato dai greci di Cirene: si tratta comunque di adozioni episodiche e rimaste sul piano minoritario rispetto ai culti ufficiali della grande polis e ben presto fatti oggetto di scherno a opera di intellettuali quali Aristofane e Demostene. È con l'avvento dell'età ellenistica che la Grecia comincia ad assorbire in modo sistematico i culti orientali

---

87 - G.S. Kirk, *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley-Cambridge 1970, p. 275, ss. Id., *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1974, pp. 125-148. A. Bruhl, *Liber pater; Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953.

che - come in seguito il cristianesimo - si diffondono prima tra i ceti inferiori per poi venir adottati da frange sempre più estese della collettività, fino a integrarsi nell'originale tessuto religioso e provocare mutamenti alle ritualità e alle direttrici della speculazione; al contempo però tali culti orientali vengono a subire una radicale ellenizzazione non potendo la loro struttura nativa resistere alla forza sistematica dello spirito greco.

Mi riferisco a tre sistemi fideistici di spessore che, una volta filtrati dalle tensioni ellenistiche, verranno riproposti ai popoli dell'occidente e in particolare a quel mondo greco-romano che costituirà la culla culturale in cui si diffonderà il cristianesimo: il culto egizio di Isi e quelli frigi di Attis e della Grande Madre anatolica Cibele di cui ho discusso nel precedente capitolo. Questa è probabilmente di origine sira (Kubaba)<sup>88</sup>, trapiantata nella cultura ittita: dai territori impervi dell'Asia Minore, questa potenza della natura selvaggia era nota ai greci come Grande Madre e identificata con Rhea, la genitrice degli dei dell'Olimpo. Già nel sec. IV a.C. le fu dedicato un tempio a Pessinunte e introdotta nel pantheon religioso con una diffusione che andava dalle regioni ionie alle terre occidentali, come dimostrano le testimonianze di Pindaro ed Euripide<sup>89</sup>, nonché le iconografie ritrovate a Marsiglia, in Sicilia e a Locri. La sua dimensione divina ci è nota tramite le sopravvivenze cultuali che, se da un lato risentono dell'equiparazione a Rhea, dall'altro insistono su quelle a Demetra con una spiccata componente mistica e orgiastica. Solitamente ritratta seduta tra due leoni, una corona turrata sul capo e il corno dell'abbondanza nella mano sinistra, appare in posizione sovraordinata rispetto al giovane dio Attis. Anche quest'ultimo - titolare di un culto mistico improntato alla

---

88 - E. Laroche, *Koubaba, déesse anatolienne et le Problème des origines de Cybèle*, in *Eléments orientaux de la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958*, Paris 1960, pp. 113-129. W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Bari 1991. M. Farioli, *Le religioni misteriche*, Milano 1998. P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, Milano 2002.

89 - Pindaro, *Olimpiche*, II,55-83. Euripide, *Baccanti*, 73-82.

condivisione umana delle sofferenze di un dio che muore e risorge - nonostante l'antropomorfismo resta prettamente il simbolo dei cicli naturali che si succedono nel mondo vegetale e nei quali la rinascita della natura divina è altrettanto reale e definitiva quanto la morte della componente umana.

Come detto, il mito di Cibele e Attis è di origine frigia e nella recezione greca si venne a dividere in due filoni. Il comune punto di partenza risiede nel tentativo violento di Zeus di unirsi sessualmente con Cibele-Rhea per possedere la madre degli dei e contrastare Urano odiato da Crono. Fallito il tentativo, il seme di Zeus si sparse in terra fecondandola e generando il bisessuale Agdistis, una creatura così selvaggia da incutere terrore agli dei olimpici al punto da dover essere ucciso da Dioniso per evirazione; dal sangue di Agdistis spuntò il mandorlo, simbolo della giovinezza, i cui frutti vennero mangiati da Nana - figlia del dio frigio dei fiumi Sangarios - che restò incinta e diede alla luce Attis (il cui nome proviene dalla capra - *attagos* in lingua frigia - che lo allattò).

Secondo la versione originale del mito, Agdistis non premuore ad Attis il quale si innamora di lui condividendone avventure venatorie ma subendo al contempo l'imbarbarimento a cui cerca di porre rimedio Mida, re di Pessinunte, che vuole dargli in sposa la figlia. A questa versione - che trova alcuni elementi di contatto con la figura di Enkidu nell'epopea di Gilgamesh - subentrò presto quella incentrata sul rapporto amoroso tra Attis e Cibele: ma entrambi i racconti si snodano attraverso una successione di drammatici eventi causati dalla vendetta degli amanti traditi e dalla morte di Attis per evirazione.

In altri termini, le due versioni si basano entrambe sul concetto dell'amore passionale che sfocia nel tradimento che può essere riparato dalla sola espiazione violenta del colpevole. Personalmente vi ho visto un altro aspetto trascurato dai miei illustri colleghi: esiste un "male primordiale", una colpa originale determinata da Zeus nel momento in cui decide di usare violenza

alla Grande Madre; questa colpa si trasmette alla natura creata e provoca inimicizia tra gli dei e gli uomini, nell'attesa di una figura divina che condivide le passioni umane, soffre per amore e si sacrifica per la sposa che ha scelto. Il mito di Cibele e Attis si riempì pertanto di novelli significati nel periodo ellenistico con l'equiparazione di Cibele a Rhea e l'aver assimilato l'evirazione di Attis in suo onore a un atto di appartenenza alla sfera divina e alla condivisione della natura umana<sup>90</sup>. Il trapianto a Roma nel 204 a.C. con l'erezione di un tempio sul colle Palatino, portò a equiparare Cibele alla Magna Mater latina, mutandola nella dea protettrice del buon andamento dello Stato<sup>91</sup>; ma nell'ambito delle

---

90 - Ne parla Lattanzio, *Divinae institutiones*, I, 1; I, 10, I, 21-22. Sul problema, D.M. Cosi, *Salvatore e salvezza nei misteri di Attis*, in *Aevum* (50 (1976), pp. 25-64. S. Fasce, *Attis e il culto meteoaco a Roma*, Genova 1978. M.G. Lancellotti, *Attis. Il caro estinto*, in *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001, pp. 115-150. Id., *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden 2002. P. Borgeaud, *La madre degli dei. Da Cibele alla Vergine Maria*, Brescia 2006. M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis, The Myth and the Cult*, London 1977. G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and Mystic Aspectus in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden 1985.

91 - J.N. Bremmer, *Slow Cybele's Arrival*, in J.N. Bremmer - N.M. Horsfall, *Roman Myth and Mythology*, London 1987, pp. 105-111. D.M. Cosi, *L'ingresso di Cibele ad Atene e a Roma*, in *CeRDAC*, 11 (1984), pp. 81-91. Id., *Casta Mater Idaea*, Venezia 1986. Un'ampia testimonianza sulla celebrazione dei culti di Cibele e di Attis proviene da Catullo. Su questo aspetto, J.N. Bremmer, *Attis: a Greek God in Anatolian Pessinous and Catullian Rome*, in *Catullus' Poem on Attis. Text and Contents*, Leiden 2005, pp. 25-64. C. Deroux - R. Verdière, *L'Attis de Catulle et son excès de haine contre Vénus*, in *Paideia*, 44 (1989), pp. 161-186. P.J. Dehon, *L'Attis de Catulle et les neiges de l'Ida: fonction et signification d'un paysage hivernal*, in *Hommages à Carl Deroux*, vol. I, Bruxelles 2002-2003, pp. 142-147. S. Harrison, *Altering Attis: Ethnicity, Gender and Genre in Catullus 63*, in *Catullus' Poem, cit.*, pp. 11-24. L. Morisi, *Gaius Valerius Catullus. Attis (carme 63). Introduzione, traduzione e commento*, Bologna 1999. B.M. Näsström, *The Abhorrence of Love. Studies in Rituals and Mystic Aspectus in Catullus' Poem of Attis*, Stockholm 1989. R.R. Nauta, *Catullus 63 in a Roman Contest*, in *Catullus' Poem, cit.*, pp. 87-119. S.A. Takács, *Magna Deum Mater Idaea, Cybele and Catullus'* -segue a pag.103

forme misteriche incentrate sul sacrificio rituale del toro - inteso come energia fecondante - il cui sangue veniva asperso sugli adepti, da rito pubblico per la salute comune imboccò la via del rito privato destinato a una purificazione individuale che, mediante atti di pietà e sofferenza, si sublimava nella celebrazione dell'eterna rinascita dalla morte<sup>92</sup>.

Fin qui abbiamo visto il sorgere della richiesta di salvezza che cresce progressiva in forme sempre nuove nelle diverse aree sapienziali dal vicino Oriente antico al mondo greco; e si è notato anche come gli sforzi per risolvere il problema si siano mantenuti sul piano dell'esasperata metafisica oppure di un mito che - a motivo dell'impostazione teologica dei vari popoli - dimostrava insormontabili difficoltà nel trovare un collegamento operativo tra la sfera divina e la realtà umana. Difatti, le riflessioni religiose

---

*Attis*, in *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden 1996, pp. 367-386.

92 - F. Beccaria, *Le antiche civiltà del vicino oriente*, vol. I, Roma 1979, pp. 158-160. In base all'iconografia della tauroctonia, Mithra sgozza l'animale, appoggiando il ginocchio sinistro sul dorso e volgendo indietro il capo, mentre il mantello ondeggia mostrando l'interno. Un serpente e un cane sembrano bere il sangue che sgorga dalla ferita aperta (talvolta sostituito da chicchi di grano), mentre uno scorpione attacca i testicoli del toro. Normalmente compare anche un corvo, spesso una coppa e un leone. Secondo M. Untersteiner, l'impianto simbolico, arricchito dalla presenza dei gemelli celesti con in mano due torce, il sole e la luna in un cielo stellato sembrano riportare all'iconografia usata per Alessandro il Macedone e a ritenere che il sacrificio taurino abbia origine dal culto iranico del dio (*La fisiologia del mito*, Milano 1946. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (1896-99). Id., *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, conférences faites au Collège de France en 1905, Paris 1906). Studi successivi si connettono invece a valenze astrologiche (D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford 1991. A.C. Bowen, *Recensione a Ulansey*, in *Isis*, 82 (1991), p. 369), per cui la tauroctonia simbolizza il controllo di Mithra sulla precessione degli equinozi studiata da Ipparco Niceno - giusta la testimonianza di Claudio Tolomeo - ben prima che il mithraismo giungesse in Occidente. Personalmente, questa tesi non mi convince.

### La storicizzazione degli Dei

antiche concepivano gli dei così autonomi dal mondo creato - se non in antagonismo - da generare un solco incolmabile tra il cielo e la terra: gli dei si erano confinati in un territorio di esclusiva competenza né affatto si preoccupavano delle vicende degli uomini se non quando chiamati in causa a motivo di responsabilità loro attribuite di fronte al verificarsi di malanni e di calamità. La stessa iconografia antropomorfa altro non era se non il tentativo di colmare l'insanabile divario al pari dell'ufficio sacerdotale - culturale, oracolare, divinatorio - visto come una serie di strumenti ritualistici per porsi in comunicazione con l'incomunicabile.

Lo sviluppo dei misteri - oscillanti tra il culto privato e il culto pubblico - si andava standardizzando in soluzioni per entrare nell'intimo di ciò che del divino si manifestava attraverso le quotidiane fenomenologie: non bisogna sul punto dimenticare che i culti solari, naturali, agresti erano gli unici comprensibili a culture fondate su modelli di esistenza passati dal nomadismo allo stanziale e che erano giunte a stabilire una certa organizzazione sociale abbandonando le strutture tribali; e i relativi pantheon, con le rispettive gerarchie divine, venivano a rendere testimonianza del mutamento dal politeismo disorganico di gente senza fissa dimora e di tribù prive di agglomerazione al politeismo rispondente alle primitive forme di vita collettiva. Questa progressiva trasformazione - che già nel periodo arcaico risentì di reciproci influssi e ricezioni a motivo degli scambi commerciali che hanno rappresentato una regolare risorsa economica - non muta impostazione nell'era ellenistica dove anzi i radicali avvenimenti politici e la fusione interculturale si intensificano, protendendo il tutto verso due obiettivi: garantire la tutela dell'individuo non più abbandonato ai destini della comunità nazionale o di quella imperiale e salvaguardare la stabilità delle medesime grazie al culto divino del sovrano.

Di tali enunciati costituisce prova evidente la religione mithraica che - nella cultura greco-romana - assume caratteri molto innovati rispetto alle origini indo-iraniche. Ma mentre si



sviluppa la dottrina del sovrano-dio, dispensatore di pace e benessere nell'ambito di un impero che ha inglobato i diversi regni nazionali e che, quindi, è identificato quale garante della pace universale, le vicende successive alla morte di Alessandro e le conseguenti lotte per la supremazia tra i suoi successori sbriciolano gradualmente tali aspettative; né lo sforzo di neolegittimazione dei nuovi monarchi riesce a sopperire alla frattura determinatasi nella coscienza individuale. È sintomatico infatti che in Egitto il fondatore della dinastia tolemaica, Tolomeo I assuma il titolo di Soter, ossia Salvatore: appellativo questo - molto frequentemente usato nella politica regia del mondo medio-orientale - che apre uno scenario di estrema rilevanza giacché costituisce l'espressa volontà di ricollegarsi alla teologia faraonica, nella quale il figlio di Horo è l'unificatore dei due regni e il mediatore tra gli dei e gli uomini, così come David è l'unificatore dei regni di Israele e di Giuda e re per volontà divina.

5. Si è altrettanto visto come il sorgere dell'idea messianica in Israele inizi - sia nella letteratura ufficiale che in quella apocalittica - intorno al sec. III a.C. riallacciandosi, di fronte al decadere della tradizione giudaica fedele a Torah, alle profezie di Daniele e ancor prima a quelle di Ezechiele. Tuttavia raramente gli storici hanno insistito sulle influenze che la cultura egizia ha determinato in quella ebraica, a mio avviso incidendovi assai di più del periodo di cattività babilonese: primo perché la schiavitù in Egitto appartiene alla protostoria del popolo israelita non da molto uscito dal nomadismo e organizzato in forme tribali; secondo per il fatto che in Egitto viene confluire la quasi totalità della popolazione a seguito delle grandi carestie che portarono Giuseppe ad assumere il ruolo di Zafnat-Paneach (*Gen. 47,45*); terzo perché la deportazione babilonese non coinvolse tutti i giudei ma soltanto coloro che per cultura e censo potevano risultare utili alla politica di Nabucodonosor; quarto perché la durata della cattività in Babilonia ebbe la durata di un settantennio

e le strutture religiose e ideologiche di Israele possedevano una secolare stabilità.

Tralascio volutamente le indagini pseudo-scientifiche sulla figura di Moshe (principe d'Egitto, gran sacerdote di Aton) che portano a nessun risultato concreto, apparendomi molto più proficuo verificare il ruolo di “mediatore divino” attribuito al faraone figlio di Horo. Esiste una fitta rete di letteratura minimale diffusa via Internet che insiste - in una pressoché totale assenza di riferimenti filologici - nell'assimilare il mito di Horo all'agiografia di Gesù; il solo autentico elemento portato a sostegno di tale teoria - spacciata per assoluta certezza - sarebbe una “incisione” ritrovata nel tempio di Luxor e risalente ad Amenhept III (XVIII° dinastia). A giudizio estemporaneo di un autore del sec. XIX, la presunta incisione avrebbe ricevuto una dettagliata spiegazione da certo - il quale vi avrebbe identificato la fonte sulla quale i vangeli avrebbero costruito le storie della natività di Gesù, a partire dall'annuncio di Thot alla regina Mut-Em-na, seguita dalla nascita virginale, l'adorazione di uomini e magi<sup>93</sup>. Con tutto il rispetto per tale autore, già il parlare di “incisione” anziché “stele templare” ne dimostra la totale ignoranza e tuttavia mi consente di entrare in una riflessione maggiormente seria.

Che la teologia egizia abbia esercitato influenza su quella ebraica è un'asserzione da non assumere in senso unidirezionale. Parlerei piuttosto di interscambio tra il politeismo tribale giudaico e il politeismo evolutivo delle terre del Nilo, a motivo di circa 400 anni di permanenza in loco delle tribù israelitiche che ha certamente determinato un'integrazione di costumi e foggie intellettuali assai più profonda di quel che siamo abituati a pensare. Bisogna difatti ragionare su un elemento di premessa. Per quanto Esodo descriva brevemente la condizione servile in cui gli ebrei vivevano nel lasso temporale che va dal inizio del declino

---

93 - G. Massey, *The Historical Jesus and Mithical Christ*, London 1886.

della dominazione Hyksos (1570 a.C.) al regno di Merenptah (1233-1223 a.C.), il fatto che il popolo eletto si trovasse avvolto nei lacci della cattività viene contraddetto almeno da tre argomenti.

Il primo nasce dalla constatazione di come - sotto la dinastia davidica - allorché si trattò di trasferire in forma scritta la storia tradizionale tramandata oralmente, ben poche tribù conservavano reminiscenze della permanenza in Egitto<sup>94</sup>: ora, esclusa l'ipotesi di una divisione classista giudaica all'interno della struttura sociale egizia, ciò equivale a riconoscere che le espressioni usate da Esodo per descrivere l'illimitato accrescersi del popolo costituisca un mero artificio narrativo. Il secondo argomento è tratto da *Es.* 1,9-44, ove si legge che gli ebrei erano destinati a estenuanti lavori di infima manovalanza edilizia - maltrattati e frustati - nell'opera realizzativa delle città di Pithom e Pi-Rameses, sedi di ingenti depositi per beni alimentari, merci commerciali, scorte per l'esercito. Ora fin dal periodo delle piramidi le opere di edificazione avvenivano sotto il controllo incrociato della Grande Casa e delle maestranze: i lavoratori erano regolarmente pagati in razioni di vitto e in caso di non rispetto degli accordi gli operai incrociavano le braccia; basti pensare che il primo sciopero a oltranza si verificò esattamente in età ramesside<sup>95</sup>. Il terzo argomento si ricava da *Es.* 12, 21-28 relativo al rituale della Pasqua: se Moshe ordinò di segnare gli stipiti delle porte delle case giudaiche con issopo intinto nel sangue dell'agnello, in modo da consentire all'angelo della morte di distinguerle da quelle

---

94 - H. Cazelles, *Ramsès Le Grand*, Paris 1976, p. 43, ss. A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, Paris 1956. A. Nibbi, *Egitto e Bibbia sulla base della stele di Piankhi*, in *Liber Annus*, 39 (1982), pp. 7-58.

95 - K.A. Kitchen, *Pharaoh Triumphant. The Life and Times of Ramesses II King of Egypt*, Warminster 1982. M. Bucaille, *Les momies des pharaons et la médecine. Ramses II à Paris. Le pharaon et Moïse*, Séguiet 1987, pp. 147-151. A. Volten, *Zwei altägyptische politische Schriften. Die Lehre für König Merikaré (Pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhet*, Copenaghen 1945, p. 4.

egizie, vuol dire che gli ebrei non erano relegati in una sorta di ghetto, ma che le loro abitazioni erano frammiste a quelle della restante popolazione.

Apparsi in Egitto al tempo di Thutmosis III, la presenza degli israeliti (apiru) è ben documentata sotto Ramses II: erano addetti al trasporto di pietre destinate alla costruzione di un edificio templare citato dal *pap. 348 di Leida* e dal *pap. Harris I*; inoltre - secondo una fonte epigrafica - 800 di essi lavoravano nelle cave di pietra dello Uadi Hammamat sotto Ramses IV. Durante il regno di Ramses II esercitavano la professione di fabbricanti di mattoni e alcuni ebrei sono citati a servizio dell'harem reale di Miur nel Fayum. Neppure sono giunte notizie di ribellioni, anzi la più importante comunità di cui si ha conoscenza - gli artigiani di Madian - viveva in libertà ed era dedita al commercio con l'Egitto; infine, gli scavi di Eilath hanno portato alla luce un tempio locale dedicato alla dea Hathor. Non è dato incontrare alcuna fonte egizia che citi Esodo, ma ciò è perfettamente comprensibile, giacché per gli storici locali l'avvenimento non rivestì la medesima importanza che ebbe per il popolo ebraico: l'unica fonte in nostro possesso che possa documentare gli esordi di un regno israelitico è una stele datata anno V di Merenptah.

Pertanto, i punti fermi che disciplinano la ricostruzione dell'uscita del popolo eletto dalle terre del Nilo sono la permanenza di quaranta anni nel deserto - ovvero una generazione - e la conquista di Gerico, verificatasi dopo la morte di Moshe: poiché essa si situa intorno al 1250, rinvia all'inizio del sec. XIII a.C.

In base alle composite fonti di cui disponiamo<sup>96</sup>, posso tentare la seguente ricostruzione: Moshe riceve l'educazione di cui parlano *At. 7,22*, così da essere in grado di rappresentare la sua etnia di fronte all'amministrazione egizia: perciò, la sua educazione di corte (*Es. 2,10*) non significa dignità principesca o

---

96 - S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Torino 1987, pp. 103-104.

familiarità con le persone più vicine al faraone, ma solo insegnamento pubblico impartito ai futuri funzionari. Moshe torna tra la sua gente sotto il regno di Sethi I, allorché vengono intraprese le opere di fortificazione sul Delta orientale e la costruzione della città di Pi-Ramses.

L'uccisione del sorvegliante egizio, la fuga a Madian, il matrimonio con la figlia di Iethro, la rivelazione, il rovelto ardente, il ritorno in Egitto conducono ai primi anni di regno di Ramses II; lo stesso rifiuto del faraone di consentire al popolo ebraico di ritirarsi nel deserto non rappresenta il rifiuto di concedergli la libertà - che postula una schiavitù - bensì una misura precauzionale a tutela di esso, attesa la pericolosità del posto specie negli anni 2-8 del governo di questo regnante. Vi sono quindi ulteriori elementi che favoriscono la datazione dell'*Esodo* nel periodo di Ramses II: la collocazione della capitale, la morte dell'erede al trono; al massimo, la fuoriuscita degli ebrei dall'Egitto è avvenuta al tempo di Merenptah, il faraone morto durante l'inseguimento del popolo.

Per comprendere il problema cui dedico le riflessioni di questo paragrafo è necessario tentare una sommaria ricostruzione dell'evolversi del sentimento religioso egizio. È intorno al 2.300 a.C. che tale sensibilità religiosa subisce una completa mutazione, la quale procede di pari passo con lo sviluppo delle relazioni socio-economiche. La riflessione inizia a interessarsi della coscienza individuale e delle sue concrete necessità, come si ricava da un emblematico testo menfita, *Insegnamento per Merikara* - di cui il probabile autore è il sovrano Khety III - e da un altro *Insegnamento*, tradizionalmente attribuito al re Amenemhet I: due testi eminentemente destinati all'arte di buon governo<sup>97</sup> testimoniano il transito da una concezione che pone il re in rapporto di privilegio con gli dei - in nessun conto tenendo i

---

97 - W. Barta, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024)*, Berlin 1969, pp. 103-109.

semplici sudditi - all'analisi del senso del male insito nella realtà personale dell'uomo e non più visto soltanto come la componente negativa della creazione che ha costretto le divinità a rifugiarsi nei cieli.

In questo modo, il nucleo del sentimento religioso subisce una parallela inversione di ottica: mentre in precedenza esso risiedeva nell'adeguarsi supinamente al volere divino, che entrava nella storia umana esclusivamente attraverso la volontà del sovrano, ora l'esistenza viene concepita interamente come un servizio agli dei compiuto dai singoli e quindi con maggior spazio per i comportamenti individuali e la loro valutazione etica. Nell'era delle piramidi, la religione si esauriva in un pubblico ufficio avulso dallo scorrere della realtà quotidiana, sottraendo alla ricerca di ciascuna coscienza l'anelito di salvezza; nell'età ramesside, l'uomo comincia a interrogarsi sul perché della creazione e sul proprio ruolo all'interno dell'ordine cosmico; a domandare al demiurgo - che non equivale alla divinità malvagia della riflessione gnostica - spiegazioni e giustificazioni, a cercare per sé un'identità che trascenda l'esistenza terrena. Il *Dialogo di un disperato con il proprio Ba* (la sua anima) - pervenutoci attraverso un papiro della XII<sup>o</sup> dinastia - testimonia perfettamente questa ricerca di spiegazione del senso della vita e delle sofferenze, con toni assai vicini a *Ludlul bēl nemesi* e *Teodicea*, al *Libro di Giobbe* e ad alcuni *Salmi*:

- *“A chi parlare oggi? I fratelli sono cattivi e gli amici di oggi non sanno voler bene! A chi parlare oggi? I cuori sono avidi e ognuno cerca di impadronirsi dei beni del suo vicino! L'uomo pacifico langue e il forte schiaccia tutti! A chi parlare oggi? È il trionfo del male e il bene dovunque è gettato a terra!”*<sup>98</sup>.

- *“Oggi la morte è davanti ai miei occhi, come la guarigione per il malato, come l'uscita dalla sofferenza. Oggi la morte è davanti ai miei occhi, come il profumo della mirra, come sedersi su un baldacchino in un giorno di vento. Oggi la morte è davanti*

---

98 - *Ibidem*, pp. 130-142.

*ai miei occhi, come il profumo del loto, come sedersi sulla riva del paese dell'ebbrezza. Oggi la morte è davanti ai miei occhi, come il percorso della pioggia, come il ritorno del soldato a casa. Oggi la morte è davanti ai miei occhi, come una schiarita nel cielo, come la comprensione di un enigma. Oggi la morte è davanti ai miei occhi, come il desiderio di un uomo di rivedere la sua casa dopo lunghi anni di prigionia*"<sup>99</sup>.

In breve l'uomo inizia a pensare a un dio che non resti confinato nei cieli ma si preoccupi di lui, lo sostenga di fronte alla difficoltà, eserciti la giustizia e lo difenda da empì e malvagi. Simile drastica metamorfosi si va progressivamente ad arricchire dei diversificati apporti derivanti delle esigenze dei ceti meno considerati e la stessa regalità finisce di essere un vanto esclusivo, diventando la comune dignità umana che porta all'uguaglianza e a una più intima comunione con gli dei. Gli *Inni a Osiri* escono dalla struttura dei *Testi delle Piramidi* - dove il nome del dio precede quello del faraone - per entrare in quella dei *Testi dei Sarcofaghi*, ove il nome del dio è di quello di tutti i defunti e che assicura loro - dopo il giudizio - la vita nell'aldilà.

La profonda trasformazione si avverte anche nel campo del mito. Con l'avvento degli Hyksos aumentano i casi in cui gli dei si originano non per generazione ma per teogamia. Il *pap. Westcar* descrive la decisione di Ra di accoppiarsi con Reggedet, moglie del sacerdote Rauser e dalla quale nascono tre bimbi divini. È interessante esaminare il testo, che mi sono permesso di sottoporre a rivisitazione:

*“In uno dei presenti giorni avvenne che Reggedet sentì il dolore delle doglie e il parto si presentava complicato. Allora Ra ordinò a Isi, Nefti, Meskhnet, Hequet e Khnum: Recatevi da Reggedet e aiutatela a dare alla luce i tre bimbi che reca in ventre e che assicureranno benefica dignità all'intero regno, costruiranno templi, renderanno abbondanti le vostre offerte,*

---

99 - M. Gitton, *Les divines épouses de la 18° dynastie*, Paris 1984.

*faranno prosperare i vostri altari. Le quattro dee e il dio vasaio ubbidirono e assunte le sembianze di quattro esperte levatrici giunsero alla casa di Rauser, trovandolo in piedi e in preda a una forte agitazione. In segno di saluto le dee gli mostrarono le loro collane e i loro SISTRI<sup>100</sup>.*

Con Isi di fronte alla partoriente a Nefti alla spalle, tocca a Hequet provvedere al parto e passare a Isi ogni nato, con le membra incrostate di oro e i capelli di lapislazzuli. Il testo riveste un peculiare carattere teologico non solo perché introduce il principio della divina procreazione del sovrano di stirpe sacerdotale, ma per altri due importanti aspetti. La teogamia esce dalla tipica ambientazione in ordine cosmico e viene a svolgersi in ambito borghese, con divinità protagoniste che si comportano in maniera tipicamente umana<sup>101</sup>: da ciò si evince come il sentimento religioso si andasse consolidando alla ricerca di uno stretto contatto con il mondo degli dei e dal quale si originerà la “*pietas*”, veicolo principale per ottenere il fine desiderato. Inoltre, questa nascita secondo umani procedimenti - sebbene non menzioni esplicitamente Horo - evidenzia l’abbandono del mito tradizionale della sua venuta al mondo da Isi e il passare attraverso tutte le fasi dell’infanzia e dell’adolescenza, il suo nascondersi allo zio Seth che vuole ucciderlo, fino a diventare così forte da vendicare la morte del padre<sup>102</sup>.

Lo sviluppo del mito di Horo conduce allo sdoppiamento della

---

100 - G. Lefebvre, *L'épouse du dieu Ahmès Néfertary*, Paris 1975. Id., *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris 1949, p. 84.

101 - A. Klassens, *A Magical Statue Base in the Museum of Antiquities at Leiden*, Leiden 1962, p.10. J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris 1962, p.117.

102 - J.C. Goyot, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris 1972, p. 285. J.G. Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth, from Egyptian and Classical Sources. A Study in Ancient Mythology*, Liverpool 1960. A.H. Gardner, *The Library of A. Chester Beatty. Description of a hieratic Papyrus*, London 1931, p. 23. J.G. Griffiths, *Plutarc De Iside et Osiride*, Cambridge 1970, pp. 134-135, pp. 292-293. G. Posener, *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el-Médineh*, vol. II, Le Caire 1972, n. 1227. J. Hani, *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Lille 1972.



sua figura: Horo il Vecchio vendicherà Osiri sconfiggendo Seth, mentre Horo il Giovane resterà per sempre infante, tramutandosi in Arpocrate. Gli dei ritirati nei cieli per sfuggire alla componente malvagia della creazione non abbandonano più gli uomini al loro ineluttabile destino, ma gli inviano un nuovo Horo, il mediatore celeste che insegnerà come mantenere inalterato l'equilibrio cosmico tramite il rispetto dell'equilibrio terreno.<sup>103</sup> Il testo del *pap. Westcar* troverà allocazione in molteplici steli templari e non solo a Luxor<sup>104</sup>; e se in quella rinvenuta in detto tempio non è scientificamente corretto riscontrarvi una forzata anticipazione dell'impianto narrativo evangelico del concepimento e della nascita di Gesù - dato che i protagonisti della vicenda e gli stessi avvenimenti risultano radicalmente differenti - analoga illustrazione figurata e testi appaiono nel tempio di Deir el-Bahar (XVIII° dinastia), ove Amon sostituisce Ra, assumendo le fattezze del faraone per unirsi alla regina e generare il successore:

*“Questa giovane donna di cui parli è la più bella fra tutte le donne della terra”. Così disse il venerabile dio ad Amon, signore dei troni delle due Terre. E questi prese le sembianze dello sposo, il re della Valle e del Delta. Essi la trovarono che riposava nelle stanze interne del palazzo. Ella si svegliò all'odore divino e sorrise alla Sua Maestà. E lui le fu subito accanto, bruciò di passione per lei e le mise dentro il proprio cuore, concedendole di contemplarlo nel suo aspetto divino. La Maestà del dio fece con lei tutto ciò che voleva ed ella lasciò che egli godesse di lei e lo baciò”<sup>105</sup>.*

Se poi con Akhenaton si assiste al tentativo di ritorno a una divinità faraonica accentratrice, all'avvento dell'era ramesside il

---

103 - G. Jequier, *Les temples ramessides et saïtes, de la XIX° dynastie à la XX° dynastie*, Paris 1922. J. Kamil, *Luxor. A Guide to Ancient Thebes*, London 1972. E.P. Uphill, *The Temples of Per Ramesses*, Warminster 1984.

104 - H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden 1944, p. 45.

105 - Giamblico, *Misteri dell' Egitto*, VII,5.

re-dio - perduta ormai la dignità sacerdotale - si cala all'interno del mondo, diventando a un tempo creatore e dispensatore di provvidenze; è il padre misericordioso in terra, autore di miracoli per chi lo invoca e si rivolge a lui con devozione. Non si può certamente parlare di figura messianica, ma è chiaro come tale rappresentazione salvifica sia stata trovata in forma definitiva dalla teologia egizia attraverso il perpetuarsi umani dei figli di Amon sul trono del regno.

Quel che transita nel pensiero giudaico è l'idea generale di un dio che non abbandona l'uomo al suo fato, ma ha cura e interesse per lui come singolo e membro della collettività sociale, i cui benefici ridondano nella felicità dell'individuo che vive coscientemente l'ossequio alle leggi regolatrici. Il succedersi delle dinastie - comunque ricollegate al supremo Amon-Ra, dopo il nefasto regno di Cheope (IV° dinastia) - instilla nell'ebraismo la convinzione che solo nel volere del dio assume senso la storia e il popolo non ha significato al di fuori di questa storia scritta dalla mano divina: tale concetto pervade la storia giudaica, favorisce la spinta verso il monoteismo mosaico e giustifica il formarsi dell'istituto monarchico, dove Saul prima e David dopo diventano sovrani di Israele non per scelta delle tribù ma per unzione profetica; come il faraone viene equiparato a Horo in quanto - al pari di questi sul piano cosmico - artefice dell'unificazione dei due regni, i monarchi israeliti porranno fine alle lotte tribali per volontà di Jahweh dal quale la funzione regale deriva.

Un ulteriore aspetto lega la cultura religiosa egizia a quella israelitica, vale a dire la struttura e la funzione della lingua. Allorché ho in precedenza sostenuto che è la peculiare struttura dell'ebraico a renderlo unica «lingua sacra» tra gli idiomi semiti, mi sono comunque riservato il giudizio sull'egizio cuneiforme che adesso passo a sciogliere. Nel pantheon egizio, Thot è il dio scriba, inventore della parola e colui che ha distinto le diverse lingue umane: gli dei però non risultano legati a una specifica

forma espressiva pur gradendo, secondo la testimonianza del neoplatonico Giamblico:

“che li si invochi secondo le regole di questo popolo”<sup>106</sup>.

e avrebbe aggiunto Thot:

“La peculiarità del suono e l'intonazione propria dei vocaboli egizi trattengono l'energia di ciò che si dice... non usiamo semplici vocaboli ma suoni pieni di efficacia”<sup>107</sup>.

La “parola creatrice” si trasfonde così compiutamente nell'egizio, secondo un principio giusto il quale il soffio di vita che esce dalla bocca del demiurgo consente l'esistenza è la sua stessa parola<sup>108</sup>. Al pari di quanto descritto al principio di *Genesi* - con un simbolismo assai meno antropomorfo di Yahweh - la creazione inizia a prendere forma staccandosi dall'oceano primordiale nel momento in cui il demiurgo immagina i nomi degli esseri e delle cose<sup>109</sup>; quindi - per dare esistenza a queste idee - si serve del “hu” e del “sia”, come si ricava dai *Testi dei Sarcofaghi*<sup>110</sup>.

---

106 - Ph. Derchain, *Sur le nom de Chou et sa fonction*, in *Revue Égypt.*, 27 (1975), p. 114. J. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mayence 1983, p. 71. L. Fraschini, *Individuo e mondo nel pensiero dell'antico Egitto: percorsi antropologici ed epistemologici in una tradizione culturale “pre-greca”*, Milano 2015, pp. 256-260.

107 - J. Zandee, *Verbum. Essays Dedicated to Dr. H.W. Obbink*, Utrecht 1964, p. 47.

108 - A. Barucq - F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris 1980, p. 293.

109 - P. Barguet, *Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris 1980, CT, IV, 147, p. 489.

110 - Y. Koenig, *Le Papyrus Boulaq 6*, Le Caire 1981, p. 109/b. S. Sauneron, *Esna*, vol. IV, Le Caire 1962, p. 268. A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, Berlin 1901, vol. IV, nn. 4-8. P. Barguet, *op. cit.*, p. 461. A. De Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, Chicago 1935-1961, vol. VII, b/c. S. Morenz, *Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, Weimar 1975, 328. Ph. Derchain, *Le Papyrus Salt 825 (BM 10051) rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles 1965, p. 9, p. 29. J. Assmann, *op. cit.*, pp. 188-190. M. Malaise, *Le Mythe son langage et son message*, Louvain 1983, p. 97, ss. W. McQuitty, *Island of Isis. Philae Temple of the Nile*, London 1976.

Questi due termini vanno spiegati: *hu* è la personificazione dell'emissione della voce creatrice con cui il demiurgo riempie di esistenza reale ciò che immagina e pronuncia, *sia* costituisce l'incarnazione dell'onniscienza intuitiva divina che il solo demiurgo possiede per intero. Secondo la tradizione il mondo è stato generato da sette parole successive del demiurgo - che in *Genesi* diventano i sette giorni - e con le quali la creazione è stata organizzata in uno spazio circoscritto, equivalente all'Eden biblico; queste parole, chiuse in una cassa - da cui deriverebbe l'ermetismo noachita - si sarebbero poi mutate in esseri particolari, coadiutori nell'opera creatrice.

Tutte le parole proferite dagli dei sono creative e spesso inserite in uno specifico gioco espressivo e trascritte nei geroglifici come "impronte" di tutto quello che è contenuto nella creazione<sup>111</sup>. La differenza con l'ebraico risiede nel fatto che mentre quest'ultimo è indifferentemente usato nella composizione di testi letterari, amministrativi e religiosi, l'egizio ha specificato gli stili, riservando il corsivo ieratico ai documenti scientifici e religiosi. Ciò possiede un significato molto intenso, connesso al rapporto tra simbolo e realtà e che riassume in sé sia la specificità del popolo di Israele rispetto quelli dell'intero bacino del vicino Oriente antico quanto la drammatica trasformazione culturale di chiara matrice ellenistica che ha determinato - specie dopo l'avvento del cristianesimo - la distruzione del simbolismo, relegato in un ambito puramente folkloristico.

Ho tentato di chiarire come in età ellenistica si affermi prepotente la divinizzazione dei sovrani. Dopo la battaglia di Issos in cui Alessandro sconfisse Dario, la Siria, la Fenicia, l'Egitto caddero sotto il dominio macedone. L'entusiasta accoglienza

---

111 - F. Daumas, *Les Mammisis des temples égyptiennes*, Paris 1958, pp. 431-432. M. Alliot, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, La Caire 1949-1954. A. Giammarusti - A. Roccati, *File. Storia di un santuario egizio*, Novara 1980.

ricevuta in terra egizia e il contatto con le popolazioni locali spinsero Alessandro a consultare nel tempio di Siwah l'oracolo di Amon, venerato anche dai greci ed equiparato a Zeus. Il responso, riconoscendo nel conquistatore - come per i faraoni - il discendente di Amon-Zeus, veniva a gettare le fondamenta per il suo culto divino. Ciò serviva ad Alessandro per completare il progetto di unificazione dell'impero: mentre i popoli dell'Asia minore lo avevano accettato per il valore che giustificava le sue ambizioni e i greci si erano convinti a fondersi con popoli diversi in virtù dell'ellenizzazione del conquistatore, il problema si poneva di fronte a persiani ed egizi.

Mentre il monarca macedone - pur facendo risalire le proprie origini dinastiche ad Ercole e Dioniso - restava sostanzialmente un *primus inter pares*, in Egitto e Persia la monarchia era legittimata da un intervento divino: nelle terre del Nilo ogni nuova dinastia doveva dimostrare che nelle proprie vene scorresse sangue divino, dato che il faraone era dio in terra, perpetua incarnazione di Horo; in Persia il rapporto tra il re e la divinità si poneva in maniera leggermente differente, in quanto il sovrano non incarnava la divinità, ma ne era il rappresentante terreno.

Si comprende pertanto il motivo per cui Alessandro attribuì massima importanza all'oracolo di Siwah che, proclamandolo figlio di Amon, gli consentiva di venir elevato al di sopra della natura umana e quindi considerato legittimo faraone. E si comprende anche come i persiani, conquistati dalla sua magnanimità e dalla sua forza, lo reputassero legittimo successore dei dinasti achemenidi, non osando accostarsi a lui se non con l'atto venerativo della *προσκυνέσις*, giudicata umiliante dai greci ma imposta a tutti i sudditi. Ora, se di fronte alle genti orientali la divinizzazione rappresentava una misura di sicurezza per il potere monarchico, al cospetto degli occidentali costituiva un affronto alla dignità dell'uomo libero e allorché Alessandro pretese - oltre la venerazione - che il suo culto si affiancasse quello degli dei olimpici, ciò diede origine a profondi malcontenti,

### La storicizzazione degli Dei

sovente tacitati in maniera drastica.

È in funzione di questo attrito tra concezioni tra loro profondamente contrastanti che si ritrova l'origine del mutamento di ottica religiosa di cui ho parlato a proposito della religione greca: mentre l'uomo ellenico era sempre stato assorbito dal problema dei rapporti inter-umani e - sia di fronte allo stato che di fronte alla divinità - era il singolo che appariva, gli orientali avevano costantemente nutrito una concezione di rapporto comunque collettivo nei confronti degli dei, si trattasse anche della loro incarnazione terrena. Simile attrito produsse un intenso scambio culturale tra le due diverse forme mentali che iniziarono a influenzarsi reciprocamente ed ad amalgamarsi: si venne così a determinare nel pensiero greco la grande trasformazione giusta la quale dal rapporto del singolo con la società passò a interessarsi della relazione individuale con il proprio io, nell'ambito della già descritta ricerca di una soluzione filosofica, etica e religiosa, resa indispensabile dall'essere ormai l'individuo sommerso da una massa anonima, altrettanto sola con se stessa.

L'eredità alessandrina venne raccolta dai Tolomei, sotto il cui dominio cadde la terra di Israele turbata, come già visto, da lotte di potere religioso e da divisioni teologiche. Egizi quanto ai sudditi ma greci rispetto all'ideologia, i Tolomei si appropriarono dell'antico compito di rappresentare il regno di fronte alle divinità, edificare templi, provvedere al culto, sostenere la classe sacerdotale. A Tolomeo Soter successe Tolomeo II che diede forte impulso all'edilizia templare e in opposizione ai concetti greci compì una significativa visita al tempio dell'Ariete sacro di Mendes, per domandargli la regalità alla maniera dei predecessori e riallacciarsi all'antica tradizione del culto dinastico.

Su questa scia, Tolomeo III venne ritratto nel mammisi di File al posto di Amon in una scena di natività, ricevendo il bimbo divino dalle mani della dea **27**. Questa stele templare assume grande importanza al fine di illustrare la nuova impostazione

teologica egizia che - per quanto usualmente adoperata a scopi politici - si dibatte nel tentativo di recuperare una propria identità di fronte al prorompente laicismo ellenistico. La venuta al mondo dell'erede divino determina il perpetuarsi dell'equilibrio nei cieli e sulla terra, la vita concepita è la parola stessa del demiurgo che genera il bimbo divino in virtù di una volontà superiore che risveglia Osiri e lo incarna nel figlio: criteri - questi sì - molti vicini a quelli da cui si origina la figura del messia cristiano, generato prima che il tempo iniziasse a scorrere, per dare un significato alla storia umana con un duraturo regno di pace e benessere.

È opportuno rilevare come dall'unione tra un dio e una mortale - tema molto diffuso nei testi veterotestamentari - si transitò allo sposalizio sacro tra due divinità: nel caso di File, Horo e Hathor dea dell'amore, il cui nome significa "tempio di Horo"; ciò che un tempo veniva assunto come "dato mitico" ora si trasforma in "fatto simbolico", da rinnovarsi periodicamente in apposite forme ritualistiche di mistero pubblico e che troverà amplissima eco nei templi di Edfu e di Dendera. Il figlio di Horo è contemporaneamente dio e uomo, depositario di regalità celeste e terrena, incarnazione del re-salvatore defunto e risuscitato dal demiurgo che, con la sua parola, gli effonde la personale sostanza. In tal modo, il tipico pantheon egizio assume una nuova connotazione, organizzandosi progressivamente su una ideale triade di divina famiglia formata da padre, madre e figlio-dio; nell'ambito della quale i soggetti possono cambiare: Osiri, Ra, Amon-Ra, Horo di Edfu; Isi, Hathor, Mut; Horo il Giovane, Arpocrate, Harsomtus, Khonsu<sup>112</sup>. Caratteristici personaggi si caricano di compiti novelli: Khnum - il dio vasaio - non è più il trasportatore dei bagagli delle dee durante la vicenda di Reggedet, ma colui che modella il bimbo divino secondo l'ordine di Amon-Ra:

---

112 - S. Cauville, *La Théologie d'Osiris à Edfou*, Le Caire 1983. E. Chassinat, *Le Temple d'Edfou*, Le Caire 1898.

“Agisco secondo il tuo volere perché sei il signore degli dei. Io lo foggio a immagine e somiglianza della tua persona. Come il tuo nome è perfetto in quanto dio, così il tuo pensiero è creativo e tutto quel che pronunci viene subito alla luce”<sup>113</sup>.

Si tratta di un modello narrativo che ricorda molto quello evangelico: il dio scriba Thot annuncia alla dea di turno che diverrà madre di un re, ma il concepimento esce dalle tecniche umane e si pone a un livello squisitamente spirituale, in quanto è sufficiente il “verbo” di Amon a determinare la fecondazione senza alcun contatto sessuale; mentre appaiono, come nuove figure compaiono, Hesat e Sekhat-Hor, le dee-vacche che provvedono ad allattare il neonato<sup>114</sup>.

La nuova dinastia egizia comprese che il cristallizzato schema teologico della regalità faraonica era andato in frantumi di fronte alla conquista alessandrina e al tracollo di quell'impero dopo la morte del divinizzato re macedone, né l'assegnazione delle terre ai Tolomei avrebbe potuto resistere a lungo sotto i colpi della potenza siriana. I faraoni-dei erano stati impietosamente sconfitti, il regno più volte soggiogato, la laicizzazione politica ellenistica dilagante<sup>115</sup>. Occorreva trasferire speranze e certezze in una divinità nuova e non compromessa dagli insuccessi, capace di riassumere i caratteri degli antichi dei egizi dispensatori di benessere e quelli della moderna grecità. Due teologi, l'egizio Manetone di Sebennito e il greco Eumolpide Timoteo, furono così incaricati da Tolomeo II di organizzare una divinità rispondente a tutte queste esigenze: dalla matrice zoolatrica, germogliò il Toro di Apis, l'Osorapis<sup>116</sup> che - al pari di Osiri - muore e risorge come

---

113 - F. Daumas, *op. cit.*, pp. 403-404.

114 - *Ibidem*, p. 446. H. Junker - E. Winter, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, Vien 1965, p. 108.

115 - J. Ries, *Théologie royales en Egypte et au Proche-Orient ancien et hellénisation des cultes orientaux*, Louvain 1985.

116 - E. Winter, *Der Apiskult in Alten Ägypten*, Mayence 1978. W.K. Simpson, *A Running of the Apis in the Reign of Achaemenes*, in *Orientalia*, 26 (1957), pp. 139-142. H.S. Smith, *The Death and Life of the Mother of Apis*, in -segue a pag.121



dio e come uomo. Mutò il nome in Serapide e insieme a Osiri, Isi, Arpocrate costituì il definitivo pantheon egizio, ponendosi quale dio salvatore che colmava le aspettative generali e a cui ogni uomo sentiva di potersi affidare. E il culto di Serapide - che è equamente distante da Osiri e da Zeus e simbolo emblematico nel nuovo mondo ellenistico - travalicò i confini egizi e, tramite i misteri di Isi, si diffuse prepotentemente nei territori mediterranei.

Al pari del cristianesimo, il più semplice dei miti egizi ottenne una risonanza ecumenica.

6. La figura del Salvatore che reca una liberazione etico-coscienziale e non fondata sul potere politico da cui prende le dovute distanze; che libera la spiritualità dal giogo della rigida legge interpretata dalla classe sacerdotale; che pone al primo posto il comandamento dell'amore e la pari dignità degli uomini; che insegna la fratellanza, la carità, il rispetto, liberando definitivamente del peccato della carne arriva al tardo giudaismo da una fonte di sapienza orientale apparentemente lontanissima, ma in realtà molto diffusa e conosciuta nelle regioni del vicino Oriente antico. Il veicolo di trasmissione fu sempre la conquista macedone e la ripartizione dell'impero alessandrino allorché l'India venne incorporata nei territori del regno siro. Esaminando il travaglio socio-culturale delle genti ariane - a partire dall'avvento di Alessandro - ci si accorge di quante similitudini sussistano con la situazione globale delle più differenti aree del bacino semitico e in particolare di quella intellettuale e religiosa di Israele di cui ho già diffusamente parlato.

Allorché il Macedone si ritira dall'Indostan, lascia dietro di sé un ordinamento tanto improvvisato quanto fragile: le terre settentrionali in mano a principi nativi, il Sind e il Punjab meridionale a governatori macedoni e ai loro eserciti. Della

---

*Studies in Pharaonic Religion and Society in honor of J.G. Griffiths*, London 1992, pp. 201-225. J. Vercoutter, *Textes biographiques du Serapeum de Memphis*, Paris 1962.

reazione patriottica si fece interprete un esponente della famiglia reale, Chandragupta, che dopo lunga lotta riuscì a cacciare i dominatori e a salire al trono, dando origine alla dinastia Mauriya. Lentamente i governatori macedoni, i piccoli stati vassalli di Alessandro e quelli indipendenti dovettero cedere all'annessione al nuovo dominato. Inutilmente Seleuco Nicanore tentò la riconquista del Punjab e, sconfitto da Chandragupta, fu obbligato a cedergli la Gedrosia e l'Aracosia. Unificata così circa la metà dell'India, Chandragupta regnò anche dall'Afghanistan al Bengala, dai territori himalayani a quelli del Vendhya. Il suo successore, il figlio Bindusara, governò pacificamente, consolidando le fondamenta dell'impero, curando il benessere dei sudditi e stringendo relazioni di amicizia commerciale con i seleucidi e i dinasti tolemaici. Nel 270 a.C., alla sua morte l'eredità imperiale venne raccolta dal figlio Ašoka.

Contemporaneamente a tali avvenimenti politici, si vengono a verificare rivolgimenti altrettanto significativi in campo religioso. Già nei secc. VIII-VII a.C. era iniziato l'approfondimento di ricerca della verità, definibile come il grande periodo filosofico indiano che precedette le pari intense fioriture filosofiche in Persia, Cina, Grecia e Palestina. I germi sparsi nei *Veda* fruttificavano in una numerosa serie di commenti - *Brāhmana* e *Upaniṣad* - che indicavano una mutata visione dell'esistenza, sia pure nella scia della tradizione vedica. Le *Upaniṣad* - termine che letteralmente significa "insegnamento di un maestro al suo discepolo" - spiegavano che sotto l'apparente molteplicità del mondo e delle cose esisteva l'unità; gli dei del passato continuavano a ricevere adorazione, ma quali manifestazioni particolari dell'unico principio divino Brāhma, il quale poi si identificava con l'ātman, lo spirito del mondo e la medesima coscienza umana: ogni essere vivente non era che un diverso momento - fugace e peculiare - di una stessa realtà assoluta; per cui la "grande verità" del pensiero religioso indiano si condensava nel principio "*Tat vam asi*", "*Tu sei ciò*", a significare che

ciascuna creatura era dell'identica sostanza di tutte le altre, della stessa sostanza di Dio. Solo l'ignorare tale verità portava a ritenere che cose e persone esistessero quali entità autonome, con la conseguenza che ciascuno si imprigionava nel proprio egoismo e, dimenticando amore carità, dava luogo alle ingiustizie e ai dolori della terra.

Alla fine del sec. IV a.C., la dottrina del brāhmanesimo aveva riscosso un pieno successo, fino a esser recepita nella legislazione e nelle consuetudini di tutte le società nazionali indo-ariane. La rigida divisione tra ceti e professioni - più netta di quanto avveniva nel mondo babilonese e nell'antico e medio Egitto - era ordinata dai brāhmani in forza di una presunta prescrizione divina e sanzionata con gravissime conseguenze civili e penali oltre che con minacce di punizioni nell'aldilà<sup>117</sup>: secondo la classe sacerdotale, il supremo Brāhma aveva tratto i sacerdoti dalla sua testa, i guerrieri - "kshatriya" - dalle braccia, dal ventre gli agricoltori e i mercanti - vaisya - e dai piedi i servi, "sudra". Simile divisione sociale, mentre accresceva l'appoggio che il brāhmanesimo riceveva dai ceti dirigenti, dava luogo a una situazione di paradosso: in battaglia potevano recarsi solo i guerrieri mentre sacerdoti diventavano esclusivamente i membri della rispettiva classe; il ceto medio - i "vaisya" - si consolidava nell'agiatezza derivante dall'esercizio delle arti e professioni interdette a guerrieri, sacerdoti e nobili; i servi - "sudra" - per quanto esclusi dai culti divini e allontanati da qualunque partecipazione alla vita religiosa, erano sicuri che la condizione servile avrebbe loro garantito una vita sostanzialmente tranquilla e allontanati i pericoli incombenti sulle classi privilegiate.

Si andava cioè verificando una costante della storia religiosa: il movimento filosofico di matrice vedica - promosso da uomini dotti, ammirati e venerati per la loro vita esemplare - era rimasto appannaggio di una minoranza: la massa della popolazione,

---

117 - *Mananadharmacasthra (Codice di Manù)*, ed. Jacolliot, Paris 1876, vol. XI, pp. 430-431.

seguendo esteriormente le vecchie dottrine, era precipitata nella superstizione, affatto aiutata dai sacerdoti che - custodi della lettera di una legge ormai svuotata di significato - imponevano un culto meticoloso, complicato e sanguinario, con riti e sacrifici ripetuti secondo schemi antichissimi e non più compresi ma seguiti per fanatismo magico, quasi che le azioni compiute in maniera perfetta e le parole esattamente pronunciate fossero per virtù propria capaci di obbligare la volontà divina a fare quanto l'uomo desiderasse. L'acquiescenza massiccia permise così il formarsi - nell'ambiente sacerdotale - di gruppi di profittatori, che con gli abusi screditarono l'intera classe e determinarono il sorgere di reazioni di pensiero che non accettavano una disciplina isterilitasi e unicamente legata alla forma esterna delle ritualità.

Ottenuto il consenso dell'intera popolazione il brāhmanesimo - arroccato nella rigida interpretazione riservata del diritto divino -<sup>118</sup> non si era reso conto che schiacciare le richieste di ordine e felicità collettiva sotto un macigno classista - il quale, una volta sollevato l'effimero manto di giustizia, rivelava lo scopo ultimo di un crescente accentramento di posizioni di supremazia - avrebbe causato prima o poi l'imponente reazione di cui ho parlato; i brāhmani non avevano cioè compreso che la società indiana non era un corpo mummificato e che i moti economici del ceto medio e della plebe - a onta dei presunti principi di diritto divino - potessero dar luogo a rivoluzionamenti nei ruoli dei vari ceti, al sostituirsi gli uni agli altri, al loro mescolarsi nonostante le paventate minacce temporali e ultramondane: "vaisya" e "sudra" apparivano sempre meno interessati alle sorti dello stato e ideologicamente oscillanti tra il sufismo laico e il misticismo sviluppatosi fuori degli ambienti di corte; i brāhmani in crescente declino, indegni della funzione e sempre più ignoranti; i governanti intolleranti della classe sacerdotale dalla quale si sentivano incatenati; i piccoli nobili - "śatrya" - angariati da

---

118 - *Mahabharata, Adiparva*, vv. 5397-5398; *Contiparva*, vv. 259, ss.; *Manù*, VII, pp. 251-281; *Mahaprasthanikaparva*, vv. 96, ss.

monarchi, brāhmani, patrizi e guerrieri insensibili alle prescrizioni religiose.

La rivoluzione religiosa ebbe inizio nel sec. VI a.C. dominata dall'idea che, mancando al sacerdozio la dignità necessaria per insegnare la verità, ogni uomo dovesse cercarla da solo, guidato da qualche maestro ma innanzitutto dalla personale coscienza. Prendendo le mosse dalla filosofia delle *Upaniṣad*, molte sette si staccarono dal brāhmanesimo ortodosso, mentre fiorirono scuole di ateismo e bizzarri culti professanti un'ascetica fatta di rinunce e macerazioni corporali. Tra questi gruppi riformati - alcuni dei quali privi di spessore storico - il giainismo e il buddhismo ebbero la capacità di fondarsi su problemi rispondenti alle profonde esigenze dello spirito: muovendo dalla premessa che la vita è miserevole e ogni forma di esistenza, a motivo dell'imperfezione radicale, raccoglie fatalmente il dolore, si centravano sull'equiparazione tra l'aspirazione di evitare la sofferenza e l'aspirazione alla rinuncia al vivere.

Proprio dai śātrya viene a suscitarsi, intorno al 528 a.C., Gauthama Buddha<sup>119</sup>. Se Gauthama era śātrya, i suoi compagni e discepoli appartenevano a tutte le classi sociali e professavano una dottrina salvifica molto più semplice dei successivi epigoni: non discutevano sull'esistenza o la natura degli dei, anzi ammettevano pacificamente il pantheon brāhmano e le divinità sorte dalla religione popolare; la questione che affrontavano era quella dell'eterna infelicità inevitabile che il brāhmanesimo aveva imposto come un dogma assoluto attraverso la trasmigrazione delle anime. Secondo la dottrina sacerdotale, tutti i viventi nascono o rinascono in esistenze inferiori o superiori a quella transitoriamente percorsa, in conseguenza della azioni malvagie o buone commesse in quelle precedenti: tuttavia, la valutazione dei comportamenti umani non avveniva sulla base di un criterio etico-

---

119 - E.L. Bernouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme ancien*, Paris 1944, vol. I, p. 144.

coscienziale, bensì su quello dell'osservanza o del rifiuto delle complicate regole della legge brāhmanica. L'anima è dunque costretta in un eterno e doloroso viaggio e da tale destino è esentato solo lo spirito del brāhmano che alla fine verrà a confondersi con il supremo Brāhma.

Gauthama insegnò che esisteva un modo per evadere da questa inappellabile condanna, da un purgatorio senza fine, dove lo scarso piacere raccolto era soffocato dai patimenti. Si vive perché lo si vuole, perché l'ingannevole desiderio induce l'uomo a interessarsi di ciò che ha sperimentato nelle esperienze passate; perché è ingannato e inconsciamente trascinato dalle passioni della carne, dai vizi, dalla smania del possesso. Se l'uomo riuscirà a vincere questa insaziabile volontà istintuale di vivere raggiungerà il nirvana, spezzando l'infinita catena di dolore.

In realtà - come in precedenza esposto - si tratta di un pensiero non propriamente originale, ma in qualche misura presente nei più antichi testi brāhmanici e che - in ragione della sua eterodossia - era stata obnubilata dalla classe sacerdotale consolidata; e neppure avrebbe avuto presa sulla coscienza popolare se Buddha e i suoi discepoli - e molto più tardi l'impostazione mahāyāna - non l'avessero arricchita di una precettistica etica di pronta diffusione: la via di verità e di salvezza professata dai bodhisattva - che non si suscitavano tra gli sclerotizzati brāhmani<sup>120</sup> - non doveva restare monopolio dei fondatori, ma predicata a tutti gli uomini di buona volontà e di qualsiasi casta disposti ad accoglierla; la buona novella, dichiarava il Maestro, doveva essere "una legge di grazia per tutti"<sup>121</sup>, la via di salvezza aperta a ognuno; e quanti l'avessero appresa erano in dovere di diffonderla e spiegarla agli altri. A differenza delle cieche guide brāhmane, la considerazione di un terribile fato incombente sugli uomini non doveva creare disarmonia tra essi e generare incolmabili distanze, ma renderli solidali di fronte al triste destino comune.

---

120 - *Lalita Vīṭara*, framm. 13/b.

121 - E.L. Bernouf, *op. cit.*, p. 198.

Come infelicità e dolore costituivano l'universale meta del genere umano, così gli uomini dovevano stringersi l'un l'altro in un'amorosa e caritatevole fraternità per scrollarsi di dosso la mola della legge brāhmanica: per cui, il primo comandamento dell'etica buddhista consisteva nel considerare il prossimo identico a noi e nell'amarlo come noi stessi.

Per parte sua, il buddhismo mahāyāna introdusse altri ulteriori principi: Gauthama non era stato il primo né l'ultimo Buddha, in quanto nel passato era comparso un altro Illuminato per restaurare la fede nella redenzione e lo stesso sarebbe avvenuto in futuro, dove il nuovo Maestro si sarebbe manifestato con il nome di Maitreya. La scuola mahāyāna insegnava che qualunque aderente era in potenza un bodhisattva senza necessità di vita monastica, ma con la pratica assidua delle virtù, tra le quali la principale era la misericordia attiva; professava inoltre la dottrina della grazia e della remissione dei peccati nonché della reversibilità dei meriti acquisiti con le buone azioni.

La nuova fede - che affrancava la coscienza individuale dall'oppressione della legge sacerdotale, di fatto rifiutata e sistematicamente disattesa; che chiamava tutti gli uomini alla salvezza e ne rendeva gaia l'esistenza; che proclamava uguali gli umili e i potenti - era la religione attesa dai reietti della società e delle norme imposte dal brāhmanesimo. E forte si avverte in Gauthama l'avversione al ceto sacerdotale, non perché formato da malvagi ma per il fatto di essere diventato incapace di fornire adeguate risposte alle domande sul significato dell'esistenza terrena e sull'aldilà. Mentre in precedenza pochi potevano accedere alla casta brāhmanica ora tutti potevano iscriversi al novero dei discepoli del Buddha: perché solo il sangue brāhmano poteva aspirare alla felicità ultraterrena e godere autentico benessere su questa terra?

*“Tra un brāhmano e un uomo di altra casta non vi è la differenza esistente tra l'oro e la pietra, tra la luce e le tenebre. Il*

## La storicizzazione degli Dei

*brāhmano non è generato dall'etere o dal vento e non ha spaccato la terra per apparire un giorno come il fuoco che fugge dal bosco dell'Aran. Il brāhmano è nato da un ventre di donna, proprio come il paria e quando morrà verrà abbandonato come una cosa vile e impura”*

recita un *sutta* cioè un discorso di Gauthama in una tarda versione interpretativa<sup>122</sup>. Lo spirito di amore e di universale carità che infiammava i nuovi credenti li spingeva a riporre virtù e merito nell'intimo valore etico dell'individuo e delle sue azioni.

Nel primo capitolo ho citato il passo in cui Gesù abolisce le regole di purezza sentenziando che solo ciò che esce dall'uomo ha il potere di contaminarlo: nelle sue parole vi è esplicito richiamo ai comandamenti dati da Yahweh sul Sinai, ma molti secoli prima Buddha insegnava:

*“Tormentare esseri, uccidere, opprimere, rubare, mentire, avere rapporti con la donna di un altro questa è impurità, non già il cibarsi di carne. Essere crudele e duro, calunniare, tradire, non aver pietà, essere orgoglioso e avaro, non essere caritatevole questa è impurità, non già il cibarsi di carne”*<sup>123</sup>.

I nuovi credenti erano spinti a invertire i poli di privilegio rispetto alle classificazioni dell'antica legge: gli eletti alla salvezza non erano coloro che godevano il mondo materiale, bensì i derelitti, gli infelici, i perseguitati mentre per i ricchi e i potenti la via della salvezza si sarebbe rivelata aspra e impervia. Come si comprende, si trattava di una dottrina - se non dichiaratamente rivoluzionaria - idonea a conquistare una popolarità amplissima, dimostrata dalla sua diffusione dopo appena cinquant'anni circa dal primo annuncio; e non solo tra le classi sociali ma tra le donne

---

122 - *Ibidem*, p. 209. I Discorsi di Buddha si possono leggere nel *Canone buddhista. Discorsi lunghi*, a cura di E. Frola, Bari 1961-1962. *Iti vuttaka e Suttanipāta*, in *Classici della religione*, Torino 1978-1979. *Buddha, Aforismi e discorsi*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Roma 1994.

123 - *Suttanipāta*, 44, 225.



relegate - come nel giudaismo - a un ruolo marginale nella vita socio-familiare; e al pari del cristianesimo, rivalutando la figura femminile, la rendeva ben accetta nella sfera della vita privata.

La società indi ne fu scossa fin nelle fondamenta: i brāhmani avevano perduto la venerabilità, sostituiti dal Buddha, il Beato al quale si inchinarono re e ministri, sacerdoti e aristocratici, contadini e possidenti e, tra gli esercenti il commercio, i mercanti che rivestirono un ruolo non secondario nella diffusione del buddhismo oltre i confini delle terre ariane<sup>124</sup>. Se però la società era cambiata, la divisione classista superata, la legge brāhmanica svuotata di vigenza, la nuova cultura restava nei modi di pensare, nella vita quotidiana, nei costumi. Voglio dire che il potere temporale non aveva assorbito il buddhismo né distrutto il brāhmanesimo né ad esso sostituito un differente codice ufficiale: certo, i sacerdoti non erano più onnipotenti né in grado di dominare con l'ascendente la compagine sociale; tuttavia l'equilibrio restava precario e soltanto l'alleanza ufficiale del potere politico con la nuova dottrina religiosa poteva mettere fine a tale abnorme situazione.

Questa attesa venne a concretarsi con l'ascesa al trono Mauriya di Ašoka, dopo un quinquennio di lotte contro i numerosi figli di Bindusara di cui Ašoka non era il primogenito. Il nuovo re non era certamente un mistico - anzi aveva lasciato dietro di sé copiosi spargimenti di sangue ed efferate deportazioni - per cui la sua conversione al buddhismo dopo otto anni di governo fu più che probabilmente il frutto di un calcolo politico e non di una crisi di coscienza<sup>125</sup>.

I brāhmani giammai avevano visto con favore l'avvento dei Mauriya e questi dinasti ne ricambiavano il disprezzo, mostrandosi al contrario ben disposti verso il buddhismo

---

124 - E.L. Bernouf, *op. cit.*, p. 163.

125 - Questo aspetto viene ottimamente trattato da K.A. Nilakanta Sastri, *Age of the Nandas and Mauryas*, Dehli 1952.

abolendo, con un'apposita legge, i residui dell'istituto servile ancora presenti, come rende testimonianza Megastene, ambasciatore di Seleuco Nicanore al tempo dell'attribuzione dell'India al regno siro, dopo la spartizione dell'impero alessandrino<sup>126</sup>. Lo stesso Ašoka, di fronte alla malcelata ostilità brāhmanica, decise di infliggerle l'estrema onta, adottando il buddhismo come fede ufficiale e offrendogli l'appoggio istituzionale<sup>127</sup>. Istituì una specifica burocrazia, con una sorta di Ministero dei culti, avente il compito di organizzare e sorvegliare le attività della chiesa buddhista, regolare la posizione delle altre confessioni e nominare magistrati addetti all'istruzione del popolo e alla diffusione delle nuove verità; sostenne la chiesa buddhista con generose sovvenzioni e insistette per la conversione dei funzionari e dei membri della famiglia imperiale<sup>128</sup>. In campo

---

126 - Nei dieci anni vissuti sul posto, Megastene studiò a fondo la cultura ariana e raccolse un ingente materiale che confluì nell'*Epitome Indiana*, successivamente adoperata da Diodoro Siculo, Strabone, Arriano. Megastene scrive che al tempo di Chandragupta "per legge è stabilito che non vi siano schiavi tra gli indi" (*Ep. Ind.*, 39, 28; cfr. 2, 26, 9). L'asserzione venne contestata dal Davids Rhyv, sostenendo che l'autore greco aveva commesso un grave errore giuridico, dato che tutte le fonti indiane concordavano sull'esistenza dell'istituto servile (*L'India buddhistica*, p. 269). Si accorse però che Megastene si riferiva a un provvedimento normativo di epoca buddhista e corresse parzialmente il tiro, spiegando che il greco aveva solo potuto "*indicare quanto poco il genere di schiavitù allora vigente in India, dovesse meravigliare uno straniero, abituato al tipo di schiavitù vigente in Grecia*" (*op. cit.*, p. 259).

127 - L'attività del sovrano a favore del buddhismo è copiosamente descritta da D. Swearer, *Buddhism and Society in Southeast Asia*, Chambersburg 1981.

128 - Secondo una tradizione buddhista - riportata nell'opera cronachistica del sec. II a.C. *Ašokavadana* - e che ricalca molto la struttura profetica dell'avvento dei re di Israele e del messia, la nascita del sovrano sarebbe stata predetta da Buddha, nel racconto Il dono della polvere: nella vita precedente, Ašoka si chiamava Jaya e mentre da bimbo giocava nel fango vide passare Buddha: preso dal desiderio di dargli cibo, riempì di polvere la sua ciotola. Buddha comprese la purezza di spirito del fanciullo e disse: "*Cento anni dopo che sarò morto a Paliputra regnerà un imperatore di nome Ašoka. Egli governerà uno dei quattro continenti e adorerà il Jambudvipa con le mie reliquie, edificando quattromila stupa per il benessere del popolo e farà sì che le* -segue a pag.131

estero organizzò missioni di propaganda nei territori ellenistici asiatici ed europei, Cirenaica e Macedonia, in città quali Alessandria e Antiochia<sup>129</sup>. D'altronde la politica di avvicinamento dell'India al mondo greco comincia dopo la fine della guerra perduta da Seleuco I contro Chandragupta, secondo la testimonianza di Appiano di Alessandria:

*“Seleuco attraversò l’Indo e mosse guerra contro Chandragupta, re degli indi che abitavano le sponde del fiume, finché non giunsero a un accordo che unì gli uni agli altri e stipularono un contratto matrimoniale”*<sup>130</sup>.

E ancora, nelle regioni himalayane, tibetane e birmane, nell'India meridionale e a Ceylon, come dimostrano le numerose iscrizioni scoperte alla fine del sec. XIX<sup>131</sup>. In Battriata - parte del Turkestan, del Bukara e dell'Afghanistan - per alcuni secoli sopravvisse un regno seleucida, focolare di cultura ellenistica, il cui sovrano Menandro (sec. II a.C.) è il Milinda di un noto testo buddhista. Nel sec. I a.C. si verificò l'invasione dei Šaka - le cui monete sono di stile greco - e quindi dei Kušana, provenienti dalle steppe dell'Oxus: uno dei loro sovrani, Kaniška - raffigurato su monete greche con nome greco - è additato dalla tradizione indiana dei secc. I-II d.C. come un fervente buddhista. In cambio di tutto ciò Ašoka pretese la direzione personale dei concili ecclesiastici, inaugurando una politica religiosa - pedante,

---

*onorino dei e uomini. La sua fama sarà immensa. Il suo meritorio dono è stato aver gettato una manciata di polvere nella ciotola del Tathāgata”.*

129 - La cronaca pāli Mahāvamsa, all'editto n. XIII riferisce: *“La conquista del Dharma è stata vinta qui, sui confini e anche a seicento yojana di distanza, dove regna il re greco Antioco e oltre, dove governano i quattro re di nome Tolomeo, Antigono, Magante e Alessandro, così come nel sud tra i Chola, i Panda e fino al Tamraparni”*. E all'editto XII: *“Quando il saggio Moggaliputta, illuminatore della religione del Conquistatore pose fine al terzo concilio, mandò innanzi altri saggi, uno qui e uno lì... e verso i paesi occidentali inviò il greco di nome Dhammarakkita”*. Su questa fonte, *Gli editti di Ašoka*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 2003.

130 - Appiano di Alessandria, *Storia romana, Guerre siriane*, 55.

131 - P. Lévêque, *La civiltà greca*, ed it, Milano 1970, pp. 219-220.

minuziosa, finanche di fastidiosa ingerenza - che ricorda molto quella di Costantino; purtuttavia, elaborò una dottrina che si impose e ancora si impone per la profondità etica.

La Legge di Ašoka, il Dharma-Vijaya, non riguarda i sacerdoti buddisti o gli ordini monastici né risente di precedenti dottrine; si rivolge ai laici che vivono la quotidiana esistenza ed è straordinariamente chiara, articolandosi in proposizioni di nobili regole di comportamento, capaci di tenere il passo con qualsivoglia altra dottrina coeva o successiva. In verità, è una precettistica sganciata dalla divinità che, non riposando sulla sopravvivenza dello spirito, non risulta condizionata da timori di castighi o aspettative premiali; raccomanda l'assoluto dominio su se stessi, una vigilanza che informa parole, gesti e sentimenti, la purezza interiore, la veridicità e la compassione, la gratitudine e la fedeltà; insegna l'ubbidienza ai genitori, la liberalità verso parenti, amici e religiosi; spinge alla venerazione dei maestri, all'amore degli umili, al rispetto di tutte le fedi dato che in ognuna di esse *“si trovano buoni insegnamenti da praticare”*<sup>132</sup>; aborrisce la brutalità e la crudeltà, l'ira e la superbia, instilla la benevolenza verso tutto ciò che esiste. Osservare questi precetti costituisce il vero nucleo della religione: bisogna infatti abbandonare le cerimonie ritualistiche, se si pensa che dalla partecipazione a esse si possa ricavare salute e salvezza; il vero rito, puro e utile, risiede nell'osservanza del Dharma:

*“Molta gente è larga di doni e di aiuti; ma non vi è dono o soccorso che sia maltrattando abbondante ed efficace quanto aiutare gli altri a conseguire l'osservanza della legge”*<sup>133</sup>.

Viene spontaneo chiedersi come il buddhismo sia penetrato nei più lontani territori ellenisti e in parte ho già risposto: tuttavia, il discorso va approfondito in quanto è universalmente noto che la diffusione delle idee da una cultura all'altra è un processo lento che non può risolversi nella mera predicazione o nell'imposizione

---

132 - G. Le Bon, *Les civilisations de l'Inde*, Paris 1900, p. 362.

133 - T.H. Davids Rhyv, *op. cit.* p. 289.

politica. Anche in ordine alla dottrina etica indiana, il veicolo principale fu il commercio. Sulla scorta dei seleucidi al tempo del dominio achemenide in Persia, i Tolomei svilupparono le loro tratte commerciali, estendendole dalla parte meridionale della penisola arabica in India, non sempre in modo diretto con lo scalo al porto di Arsinoe sul mar Rosso, ma attraverso il porto di Aden. Quando il mondo greco cadde sotto la potenza di Roma, vennero rafforzati gli scambi diretti via mare e abolite le imposte sugli intermediari di terra. Così, Strabone - debitore di Megastene per le approfondite notizie sulla geografia indiana - scrive che ai suoi tempi il commercio marittimo, avviato nel 130 a.C. da Eudosso di Cizico, era in crescente incremento:

*“quando Gallo era prefetto d’Egitto, lo accompagnai risalendo il Nilo, toccando Syene e i confini dell’Europa, e venni a sapere che fino a 120 navi salpavano ogni giorno da Myos Hormos alla volta dell’India, mentre sotto i Tolomei pochi si avventuravano in un simile viaggio”*<sup>134</sup>.

Per parte sua, Plinio ebbe a lamentarsi dell’ingente esborso annuo di cento milioni di sesterzi in oro, necessari per accontentare i lussi capitolini e le pretese delle donne, notando poi con sconcerto quante esigue risorse fossero destinate ai culti divini<sup>135</sup>. I romani asportarono il limo che aveva ostruito il canale tolemaico di collegamento tra il Nilo e il porto di Arsinoe, potenziarono gli scali di Myos Hormos e Berenice, diedero forte impulso ai porti di Barbaricum, Barygaza, Muziris, Arikome<sup>136</sup>. Necessariamente, lo sviluppo degli scambi commerciali determinò la circolazione delle idee: il regno etiope di Axum - centro delle rotte commerciali - subì la contemporanea influenza della cultura romana e dell’architettura indiana e tracce del mondo ariano divennero visibili nelle lavorazioni romane di avorio e argento,

---

134 - Strabone, *Geographia*, II, 15, 12.

135 - Plinio, *Historia naturalis*, XII, 41, 84.

136 - *Periplus Maris Erithraei*, 49; 53-54; 60.

nelle seterie e cotonifici egizi che vendevano i prodotti al nord<sup>137</sup>.

7. Volontariamente non ho inserito l'argomento mithraico parlando dei misteri e questo perché, come anticipato, non è sempre agevole definirne i confini o stabilire in modo critico e obiettivo quali siano stati i reciproci apporti tra questo culto e il cristianesimo. Introdotta nel mondo greco-romano dai pirati cilicii deportati in Grecia da Pompeo nel 167 a.C., si diffuse a Roma a partire dal sec. I d.C., raggiungendo il massimo splendore sotto i Severi.

Nell'impero, lo stato era forte e potente, i soldati e i magistrati curavano il retto funzionamento del meccanismo pubblico, facendo rispettare le leggi, pagare le tasse, migliorando i servizi generali; mancava tuttavia l'offerta di un sistema di valori che servisse come guida per il vivere quotidiano e conforto durante le difficoltà. La religione tradizionale era ormai superata e andava bene per una società agricola e pastorale, non per una civiltà che aveva superato i confini cittadini: il nuovo culto di Ottaviano e di Roma, se non inteso in senso folkloristico, restava poi la manifestazione esteriore della fedeltà politica all'imperatore ed era vissuto come un semplice dovere civile. Il lusso, i conviti, i giochi, il cibo distribuito al popolo costituivano solo un passeggero sollievo: donne e uomini erano alla ricerca di qualcosa

---

137 - Sull'argomento, Ph. DeArmond Curtin, *Cultural Trade in World History*, Cambridge 1984, p. 100. C.E. Fayle, *A Short History of the World's Shipping Industry*, Routledge 2006, p. 52. D.F. Lach, *Asia in the Making of Europe: The Century of Discovery*, vol. I, Chicago 1984, pp. 13-18. W.S. Lindsay, *History of Merchant Shipping and Ancient Commerce*, Adamant 2006, p. 101. I. Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford 2003, p. 426. G.B. Huntingford, *The Periplus of the Erythraean Sea*, 1980, p. 119. L. Casson, *The Periplus Maris Erythraei: Text With Introduction, Translation and Commentary*, Princeton 1989. P. Halsall, *Ancient History Sourcebook: The Periplus of the Erythraean Sea. Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*, Fordham University. M. Albaladejo Vivero, *Emporione e chora nel Periplo del Mare Eritreo e relative fonti, in Orbis Terrarum. Internationale Zeitschrift für historische Geographie der Alten Welt*, 15 2017, pp. 11-22.

di più, che desse loro la forza per vivere e sperare in un futuro migliore.

In pieno fermento religioso e di fronte al problema determinato dal sorgere di nuove pratiche fideistiche, la cultura romana adottò un atteggiamento assai diverso da quello greco: non trasformò i culti in pratiche pubbliche né li elevò a immagine della sacralità dell'Urbe, ma preferì confinarli nell'indifferente tolleranza, sotto l'attento controllo della loro conformità ai principi generali di sicurezza dello stato. Settimio Severo nel 193 d.C. si rese conto che pacificare le tensioni religiose poteva contribuire a risolvere la crisi imperiale verificatasi dopo la morte di Marco Aurelio. Favorì così il culto del dio Mithra, identificato con il sole. Perché proprio questo dio e non quello cristiano? Perché Mithra era "il dio che non ha immagine umana" e nel quale tutti i culti potevano riconoscersi: un dio atteso anche dal mondo greco, che nell'Areopago di Atene aveva dedicato un'ara al "dio ignoto" al quale Paolo tentò di riallacciarsi per l'inizio della sua evangelizzazione (*At.* 17, 22-33).

Il mithraismo occidentale - formatosi su una lunga e complessa evoluzione dell'antico culto indo-iranico e altri orientali - si articola su due differenti tradizioni a proposito della nascita della divinità: la prima parla di una «pietra» dalla quale Mithra esce portando una fiaccola e una daga e indossando un berretto frigio; la seconda, di una "vergine" nel cui ventre egli si incarna, vedendo la luce in una grotta. Le feste della natività si celebravano il 25 dicembre e - concluso il ciclo terrestre - il dio sarebbe tornato in cielo dopo 33 anni. È inutile negare come vi siano evidenti analogie con la figura di Gesù ma - ripeto - è acritico concludere per il mithraismo quale antesignano della religione cristiana: probabilmente, i due culti - diffusisi nello stesso periodo temporale, con reciproche difficoltà di risalto pubblico, costantemente in antitesi tra loro, ugualmente accettati dalle medesime classi sociali - si influenzarono vicendevolmente. Oltre le coincidenze prettamente agiografiche, esistono ulteriori

elementi di sorprendente similitudine: la visitazione dei pastori alla nascita di Mithra, il numero dei suoi seguaci, l'episodio in cui egli fa scaturire l'acqua da una roccia scagliando una freccia e che ricorda il miracolo della fonte operato da Pietro<sup>138</sup>, la comune credenza nella resurrezione dai morti e il giudizio finale.

Sussiste tuttavia una diversità insuperabile, vale a dire la teologia di base. Il cristianesimo - almeno nell'impostazione data da Paolo - si fonda sul fatto centrale della resurrezione del Cristo: il nucleo misterico risiede tutto in questo evento, che i vangeli presentano come preannunciato - ma sui cui dettagli non si dilungano troppo, lasciandone il compito a una successiva elaborazione e dedicandosi piuttosto all'insegnamento etico di Gesù - e attraverso il quale viene sconfitta la perpetua sudditanza dell'anima alla morte. È una religione che si stacca definitivamente dal culturalismo tribale ed espunge ogni pratica ritualistica che non risulti sintonica con la volontà del dio-persona rivelatosi in Gesù: in ciò, il cristianesimo si pone come evoluzione terminale del giudaismo che - per quanto dilaniato da lotte interne in periodo ellenistico - aveva almeno riacquistato, nel principio salvifico dell'osservanza di *Torah* dopo il ritorno da Babilonia, la propria specificità rispetto alle altre popolazioni della Palestina.

L'elemento centrale del mithraismo è il sacrificio taurino: dopo aver sottomesso il sole, Mithra cattura un toro e, lottando contro gli emissari del maligno dio Ahriman, lo sgozza nella sua grotta; dal sangue dell'animale germogliano le piante salutari - soprattutto la vite - il grano dal midollo, gli animali utili all'uomo dal seme. La tauroctomia presenta la partecipazione di precise figure simboliche: lo scorpione e il serpente inviati da Ahriman sono le forze malvagie che tentano di impedire al sangue e al seme taurino di spargersi in terra e fecondarla; il cane che beve il sangue, ne assorbe l'energia creatrice; le spighe nate dalla coda rappresentano la liberazione delle forze vitali; il corvo è il messaggero divino che tiene i rapporti tra Mithra e il sole. Si tratta

---

138 - AA.SS., Iulii I, Paris-Roma 1867, pp. 303-304.



di un tipico impianto “fertilistico”, comune ai culti misterici di Cibele, Attis, Dioniso, imperniato nell’equiparazione - tipica del vicino Oriente antico - tra l’armonia cosmica<sup>139</sup> e, attraverso il percorso giornaliero del sole, l’armonia delle stagioni. La salvezza non deriva da un evento centrale, bensì da un progressivo percorso di purificazione individuale, che si articolava su sette livelli misterici, durante i quali i fedeli imparavano a equilibrare le pulsioni soggettive (la materia titanica) con l’ideale della vittoria dell’ordine naturale sul caos e la barbarie (la posizione apollinea). Al di là dei citati e numerosi punti di contatto tra le due religioni, oltre la differenziazione teologica, vi è però un elemento straordinariamente significativo, sia dal punto di vista rituale che antropologico.

Mi riferisco all’agape misterica celebrata con pane e vino: mangiare il corpo e bere il sangue di un capo morto ha sempre significato trarne le virtù eroiche ed ereditarne i poteri: è un rito che si ritrova in tutti gli usi tribali, in ogni epoca e in ciascuna cultura; questo per il fatto che di fronte alle stesse esigenze gli uomini di qualsiasi formazione intellettuale hanno tradotto i moti coscienziale in simboli analoghi, pur in assenza di interscambio tra le rispettive tradizioni. Il pasto totemico, rifiutato dal pensiero giudaico che cancellò tale prassi dal suo patrimonio ideologico introducendo l’impurità del cadavere ed elevando il sangue a proprietà di Yahweh, riaffiorò nella gremità dionisiaca. Il cristianesimo rielaborò il principio, accettando da un lato la posizione giudaica, da un altro trasformando il “capo morto” in “capo vivo” che volontariamente si offriva ai suoi seguaci e identificando la donazione con il permesso di accedere all’intimità più profonda del dio-uomo al fine di garantirsi la perenne alleanza con il Padre.

Il mithraismo diede invece luogo a un simbolismo dotato di inferiore verticismo ideologico, ma di maggiore attrattiva

---

139 - La tauroctomia e il sole fanno pensare a una rappresentazione astronomico-astrologica delle costellazioni e alla precessione degli equinozi.

concreta: il pane era prodotto con il grano, generato dal midollo taurino, il vino (spesso misto ad acqua) con la vite germogliata dalla terra irrorata dal sangue della vittima sacrificale. Nel pasto mithraico non si entrava in sintonia personale con il dio, ma ci si nutriva delle energie vivificatrici che egli aveva fatto sprigionare dalla natura. Un sistema dottrinale forse meno sofisticato, ma contro il quale le dispute sulla “presenza reale” o “presenza mistica” della particola nel culto cattolico non avrebbero giammai potuto aver luogo.

8. Il sincretismo che il mondo ellenistico venne a determinare tra le culture dei popoli radunati dalla conquista alessandrina abbiamo visto costituire un tentativo di amalgama non compiutamente portato a conclusione. Per quanto ci riguarda però, tra l’Oriente e la Grecia si era generata una certa commistione intellettuale che - seppure non giunse a determinare la fusione profonda dei saperi - finì con l’interessare gli aspetti ritualistici e a provocare un travaso di simboli tradotti in altrettanti antropomorfismi: lo dimostra il sorgere di una serie di culti dedicati a divinità che - seppure differentemente appellate - ripercorrevano l’identico ciclo della nascita misterica, la morte violenta e la resurrezione più o meno gloriosa. È chiaro, come anticipato nella parte conclusiva dell’*Introduzione*, che tali cicli ricalcavano gli schemi della fertilità della terra, collegati all’alternanza delle stagioni, ai periodi di semina e di raccolto, ai fenomeni atmosferici, alle fasi astrali.

L’origine di ciò - tipico dei popoli usciti dal nomadismo e divenuti stanziali - molto probabilmente è ascrivibile a circa 4000 anni prima di Cristo, nell’ambito dell’occupazione dell’area mesopotamica delle etnie che diedero luogo alla civiltà sumera, quando i cicli naturali vennero simbolicamente tradotti nel mito di Dumuzi<sup>140</sup>, il dio che scendeva e risaliva dall’oltretomba. Anche

---

140 - A. Deimel, *Pantheon Babylonicum*, Roma 1914, pp. 104-106. G. Furlani, *La religione babilonese e assira*, I, Bologna 1929, pp. 280-85. -segue a pag.139

nelle terre del Nilo - dopo l'unificazione dei due regni - il sorgere dell'economia agricola venne segnata dal mito di Osiri, ucciso da Seth e fatto risorgere da Isi per ottenere il figlio Horo, il mediatore divino di cui ho parlato. A giudizio di Erodoto, che nella sua opera dedica ampio spazio - con note non sempre positive - all'Egitto, Osiri equivale a Dioniso, come Demetra corrisponde a Isi<sup>141</sup>: anzi, spiega lo storico greco, quasi con senso profetico che

“Per ultimo avrebbe regnato Horo, figlio di Osiri che i greci chiamano Apollo... Osiri in greco è Dioniso”<sup>142</sup>.

Parimenti, sappiamo che il culto di Serapide fu organizzato

---

E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et de l'Assyrie*, Paris 1949, pp. 115-19. *Mythologies of the Ancient World* (a cura di S. N. Kramer), Chicago 1961, pp. 106-15. H. W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, I, I, Stoccarda 1962, pp. 51-53. Ch. Vellay, *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique*, Paris 1907. H. Zimmern, *Der babylonische Gott Tāmūz*, in *Abhandl. Säch. Gesell. der Wissenschaften*, 27 (1909), pp. 699-738. S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford 1914. E. D. Van Buren, *The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia*, in *Orientalia*, 13 (1944), pp. 1-72. A. L. von Oppenheim, *Mesopotamian Mythology*, III, in *Orientalia*, 19 (1950), pp. 129-58. C. Falkenstein, *Was sagen die schriftlichen Quellen über das Tammūz-Problem aus?*, in *Compte rendu de la torisième rencontre assyriologique internationale*, Leiden 1954, pp. 41-65. L. Vanden Barghe, *Réflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz*, in *La Nouv. Clío*, 6 (1954), p. 298-321. P. Lambrechts, *La résurrection d'Adonis Tammuz*, in *Mél. Isidore Lévy*, Bruxelles 1955, pp. 209-40. O. R. Gurney, *Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments*, in *Journ. Semit. Stud.*, 7 (1962), pp. 147-60. H. Prinz, *Altorientalische Symbolik*, Berlin 1914, p. 82. R. Heidenreich, *Beiträge zur Geschichte der vorderasiatischen Steinschneidekunst*, Heidelberg 1925, pp. 7-26. E. D. Van Buren, *The Ear of Corn*, in *Festschrift A. Deimel*, Roma 1935, pp. 327-35. Id., *Religions Rites and Ritual in the Time of Uruk IV-III*, in *Archiv. Orientfor.*, 13 (1939), pp. 32-40; 43-44. Id., *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, Roma 1945, p. 13. Id., *The Guardians of the Gate in the Akkadian Period*, in *Orientalia*, 16 (1947), pp. 312-32. Id., *Ancient Reliefs and Some Modern Interpretations*, in *Orientalia*, 18 (1949), pp. 494-501. A. Moortgat, *Tammuz*, Berlino 1949. Id., *Der Bilderzyklus des Tammuz*, in *Compte rendu de la troisième rencontre assyriologique internationale*, Leiden 1954, pp. 18-41.

141 - Erodoto, *Historia*, II,23.

142 - *Ibidem*, II,144.

### La storicizzazione degli Dei

partendo dalle antiche divinità zoolatriche egizie - da Osorapis, il toro sacro a Osiri - e che, ancora in epoca tolemaica, a Mendes si adorava il Sacro Ariete. Gli antichi culti transitarono - per via di scambi commerciali, di viaggi, di dominazione - nella civiltà babilonese e palestinese: Dumuzi diventò il Tammuz accadico e con questo nome finì sul calendario ebraico a indicare il periodo di luglio-agosto.

Allorché Ezechiele diede testimonianza della “grande abominazione” (8,14), non si riferiva tanto all’introduzione nel tempio di Yahweh dell’altare pagano, quanto alla celebrazione dei culti di fertilità, durante i quali le donne piangevano la morte di Tammuz che in primavera sarebbe risorto. Del progressivo distacco dal nomadismo e l’avvento dell’era stanziale, cui si connette la sostituzione della pastorizia - con la continua ricerca di pascoli e acqua - a vantaggio della coltivazione dei campi i testi veterotestamentari offrono numerose indicazioni: l’omicidio del pastore Abele a opera dell’agricoltore Caino (*Gen. 4,1-2*); la cacciata di Ismaele, che divenne cacciatore (*Gen. 21,20*); la primogenitura del cacciatore Esaù - “uomo della steppa” - venduta allo stanziale Giacobbe (*Gen. 25,27-28*); il ruolo sempre crescente delle madri, Sara e Rebecca. Questi elementi sono indicativi non soltanto della trasformazione dal nomadismo al sedentarismo, del cacciatore in agricoltore, quanto del transito da un baricentro “paterno” a un baricentro “materno”. Lo stesso rito sacrificale che coinvolge Isacco si impernia su una vicenda di un padre che tenta di uccidere un figlio, salvato dall’intervento di una divinità che, in onore della tarda fecondità femminile, lo assume come propria filiazione e lo restituisce alla madre: il padre biologico esce di scena e la madre diviene il simbolo della fertilità protetta dagli dei. E come Isacco viene affidato a Sara, Tammuz nasce da Astante, dea semita della fertilità, Osiri da Isi, protettrice dei campi egizi, Dioniso da Demetra, della delle messi.

È vero che il mito di Dioniso si differenzia dagli altri perché è l’unico dio a morire infante, divorato dai Titani, ma è anche vero

che - attraverso la mediazione orfica - in epoca ellenistica Apollo, il dio sempre giovane, finisce per assorbire in sé il dionisismo, relegato in un culto misterico di spessore marginale.

Questo discorso vuole introdurre un concetto che può apparire lancinante per la coscienza cristiana contemporanea: come Apollo aveva sostituito Dioniso quale dio preminente, così il Cristo assunse il ruolo principale, rivestendosi dei caratteri apollinei in antitesi a quelli dionisiaci.

Come Dioniso - rivisitato da Apollo - era uscito dall'essere il punto di riferimento dell'organizzazione tribale greca e la sua resurrezione non restava confinata a un gruppo particolare, ma avrebbe portato salvezza a tutta l'umanità dell'ecumene ellenistica, così il Cristo-Apollo veniva a sancire una netta e definitiva chiusura con qualunque ritualità tribale del vicino Oriente antico e con i residui ancora persistenti nel giudaismo, recando la vigoria etica a tutto Israele e - nell'impostazione paolina - a tutti i battezzati nella nuova fede. In epoca ellenistica, il comune denominatore della cultura misterica era Apollo e le forme tribali sostituite da una riflessione filosofica che alimentava il culto della collettività universale: tutto ciò che poteva portare salvezza si manifestava in una teofania costante di sapienza e bellezza, ma non conquistò completamente la cultura giudaica.

Abbiamo visto le indicazioni contenute in *Genesi* circa il transito dal nomadismo allo stanziale e quando nell'Introduzione ho parlato delle tre successive rivelazioni di Yahweh ho voluto precisare che esse non si trovano tra loro in contrasto, in quanto confluiscono in quella sinaitica con la quale si viene a determinare il perfezionamento del patto con Israele iniziato ai tempi di Abramo. Ho anche cercato di spiegare che la giustificazione fornita dalla storiografia giudaica puntava sulla necessità che le tribù nomadi si consolidassero nello stanziamento, perché si desse luogo a un inizio di organizzazione sociale idonea a ricevere la duratura visitazione della divinità.

Contrariamente però ad alcuni pseudo-storici - specie quelli

che trasferiscono nell'analisi degli eventi le proprie costruzioni tratte da un'antropologia di stampo psicanalitico<sup>143</sup> - non ritengo corretto sostenere che la storia dell'Israele post-esilico lo accomuni agli altri popoli della Palestina per i culti esasperati della fertilità, secondo le più trivie tradizioni tribali. Esiste una tribalità che talvolta esplose in situazioni paradossali, ma si tratta di episodi isolati, immediatamente colpiti dalle più pesanti punizioni divine. Non escludo che, nell'organizzazione primitiva ebraica, i culti della fertilità e quelli dedicati alla Grande Madre abbiano giocato un certo ruolo - come dimostra l'*Antico Testamento* a proposito del citato spostarsi del baricentro dal padre alla madre, del sacrificio di Isacco, della cacciata di Ismaele nel deserto e nell'allontanamento di Giacobbe cui potrebbero corrispondere altrettanti riti di iniziazione alla pubertà - ma è palese che, dopo il ritorno da Babilonia, il ripristino dell'assoluta osservanza di *Torah* sia coincisa con la sostituzione di quanto restava dei culti della madre, a favore del ripristino del ruolo centrale della figura paterna: o meglio, relegato in ambito strumentale il padre biologico, la sopravvivenza del popolo non era più affidata alle prolifiche coppie eterosessuali, bensì alla paterna benevolenza di Yahweh che dominava ogni aspetto dell'esistenza terrena. Il tempio fu mondato delle contaminazioni pagane e divenne il centro propulsore di una concezione agricola che ricapitolava ogni evento nella volontà provvida del dio-persona.

Quando Gesù pronuncia la parabola del seminatore<sup>144</sup> non parla per simbolismi, ma attesta una reale pratica: i contadini ebrei infatti seminavano spargendo qua e là la semenza, senza arare o preparare il terreno, in quanto l'attecchire del seme, il germogliare o il morire non dipendeva dalla fertilità del suolo, quanto dal

---

143 - Valga per tutti, L. de Mause, *Foundation of Psychohistory*, New York 1982.

144 - *Mt.*, 13,1-23; *Mc.* 4,1-20, *Lc.* 8,4-5. Il testo si ritrova anche nel Vangelo di Tommaso, 9.

favore o meno del dio onnipotente. Da ciò derivarono gli istituti delle decime e delle primizie (*Lv.* 27,30), il divieto di raccogliere i frutti prima di tre stagioni (**citare**) e quello di mescolare le sementi (**citare**), l'introduzione dell'anno sabbatico, la redistribuzione delle terre agricole dopo sette anni di assegnazione (*Lv.* 27,8-13), il ripristino della *Festa delle Capanne*, caduta in disuso dal tempo di Giosuè di Nun (*Ne.* 8,17). Le medesime regole di purezza - il cui minimo comune multiplo si ritrova nei misteri orfici, nella scuola pitagorica e anche nel buddhismo - risentono di questa impostazione che sminuisce il ruolo della donna in generale e della madre in particolare: prima fra tutte l'impurità del sangue mestruale che, nel suo ciclico riproporsi, rischiava pericolosamente di richiamare le immagini dei cruenti sacrifici celebrati presso i popoli della Fenicia e di Canaan<sup>145</sup>.

Quanto appena esposto riconduce a un tema che ho toccato in precedenza. Il pensiero religioso ha costantemente oscillato tra due momenti, vale a dire la dimensione collettiva e quelle individuale. Le culture di area mesopotamica, l'egizia, in parte quelle dell'estrema India sono caratterizzate dal ripetuto alternarsi dei due aspetti: considerato che l'essere umano avverte singolarmente i problemi e in un tempo successivo li riconosce come quelli del gruppo di appartenenza, le domande che egli pone richiedono in prima battuta una risposta personale. Ma allorché essa non risultava soddisfacente, l'uomo iniziò a formularle in chiave collettiva, giungendo a risultati che tentavano di risolvere le questioni in ottica comunitaria. La coscienza andava così perdendo le caratteristiche soggettive e si adeguava a diventare interlocutrice delle potenze superiori quale "coscienza sociale". allorché poi le evoluzioni storiche revocavano in dubbio la valenza delle risposte generali, la coscienza individuale recuperò la propria preminenza, ricominciando a porre interrogativi che esigevano soluzioni variabili da un singolo all'altro.

Le conseguenze di ciò vennero ad articolarsi in due direttrici:

---

145 - *Es.* 22,28-29. *Gs.* 6,26. *II Re* 3, 26-27, 18,21, 21,6, 23,10. *Ez.* 20,24-26.

laddove la “teologia sociale” - solerte custode del consolidato potere temporale - era capace di riconoscere i propri limiti lasciò campo alla “teologia dell’individuo”; in caso contrario, la teologia sociale si arroccò su posizioni dogmatiche, relegando i moti di ciascuno spirito nella pura ritualità misterica, sapientemente controllata dall’ordine costituito. L’ellenismo invece batté una strada totalmente nuova: ricapitolò le pressanti esigenze etiche soggettive in un ideale di perfezione e di saggezza - a metà strada tra il mito e la filosofia - recuperò il patrimonio ideologico delle città-stato e trasformò il tutto nel culto della “grande polis”, con il ricorso al modello di Apollo nei cui templi pubblici era stato imprigionato il dionisismo, ossia l’emergente religione antagonista alla decadente fede olimpica. E si è visto persino come tutti i misteri - distinti in “piccoli” e “grandi” - finirono per diventare culti pubblici, nei quali l’individualismo trovava significato sul piano della salvezza collettiva.

A questo argomento se ne collega un altro che ho trattato nel precedente volume e che necessariamente debbo riprendere. Al contrario di quanto sostenuto - in maniera piuttosto ignorante - da illustri esponenti dell’esegesi cattolica la “gnosi” non ha origine con il *Vangelo secondo Giovanni*, bensì si radica in tutte le esperienze sapienziali antiche molti secoli prima della stesura del libro neotestamentario. La gnosi si strutturava su un’idea comune a tutte le sue derivazioni culturali: la natura umana è la prigione della scintilla divina che l’ha generata e, attraverso un percorso di conoscenza - mistica, ascetica, purificatoria, di apprendimento magistrale, limitata a una sola esistenza o ai flussi delle metempsicosi - deve giungere a sublimarsi dalla materia e ricongiungersi al suo principio<sup>146</sup>.

Trattandosi di una ricerca essenzialmente individuale, dove l’appartenenza a un gruppo rivestiva mero valore strumentale, in scarsissime circostanze poté godere di sufficienti margini di

---

146 - M.C. Nicolai, *Gnosis. Dalla luce dell’Apprendista massone all’Ordo ab Chao*, Atanor, Roma 2018.



autonomia intellettuale e organizzativa, confinata in angusti reconditi sociali e ideologici nonché guardata con sospetto e diffidenza. Al pari della gnosi dei popoli mesopotamici, della gnosi egizia e di quella dei popoli semiti - che, ripeto, trovano giustificazione e valenza nel processo di politeizzazione dei simboli - esiste anche una gnosi sorta all'interno del giudaismo e che vede il massimo momento di espansione a partire dal sec. III a.C., allorché l'unità del sistema teologico dell'ebraismo sacerdotale inizia a incrinarsi decisamente.

Difatti, al cospetto del dio-persona, dotato di autonoma volontà e che impartiva significato e spiegazione a tutto il divenire storico, che tramite i re e i profeti raggiungeva l'intimo di ciascun individuo, dettandogli tempi e modalità per farsi comprendere, quale spazio poteva esserci per una ricerca individuale che prescindesse dai canoni della rivelazione? Il cristianesimo operò nello stesso senso, con la differenza che, per acquisire la dimensione universale e attrarre a sé giudei e gentili, fu costretto ad assumere i caratteri del giudaismo riformato, che faceva salva l'eredità della tradizione profetica e si esprimeva in categorie concettuali, filosoficamente e letterariamente accettabili dalla neogrecità; ma per giungere a tale risultato, il messaggio originale di Gesù andava radicalmente innovato, interpretato, aggiornato e nel quale il primato della "coscienza soggettiva" - secondo il consolidato schema ellenistico - doveva cedere il passo alla "coscienza ecclesiale".

Come gli dei greci erano entrati al servizio della "grande polis", così il dio cristiano aveva sposato la Chiesa; come gli dei greci avevano dovuto superare i particolarismi delle città-stato, così il dio cristiano non poteva più dedicarsi al «popolo eletto», ma doveva eliminare la distinzione tra circoncisi e non circoncisi; come il dio dell'ebraismo aveva continuato a rivelarsi per bocca dei profeti e i grandi sovrani da lui scelti, così il dio cristiano tramite essi aveva preparato la strada al "mediatore divino" - nella cui figura venivano recuperate molte posizioni dell'antico

gnosticismi egizio e indo-iranico - il quale, rifiutate le tradizioni tribali, abolite le norme di purezza e ripristinata una volta per tutte la supremazia della figura del Padre rispetto a quella della Madre, si rivestiva degli abiti di un nuovo Dioniso - morto e resuscitato - nelle fattezze di Apollo vivificatore dell'intera ecumene panellenica. Il Cristo - re (per discendenza davidica paterna) e sacerdote (per essere la madre figlia di un sacerdote, mediatore divino, "altro di sé" del Padre - entrava nella storia contestando la valenza della vecchia legge e moriva violentemente come Dioniso - in cui confluivano Tammuz, Attis e, più tardi, Mithra - rinascendo come Apollo, assumendo i connotati del dio universale, con tutte le doti di sapienza, perfezione, purezza, castità e istituendo una fede che si stabilizzava come culto pubblico.

Testimoniata la supremazia del padre, il dio cristiano rivalutava il ruolo della Madre: mentre nei riti di fertilità tribale ella aveva ricevuto il compito di sovrintendere ai cicli di rigenerazione del "figlio divino", nel cristianesimo - per quanto confinata nel rango di "prima credente" - veniva liberata dal fragile co-protagonismo dell'unione ierogamica e, illuminata dalla luce di verginità di derivazione indo-iranica, elevata a protettrice della nuova ecumene. La soluzione cristiana poté così sortire effetti sconvolgenti, perché veniva a rappresentare la via di uscita da un plurisecolare vicolo cieco nel quale l'ellenismo si era irrimediabilmente infilato: Dioniso e Apollo, gli dei dell'antica sintesi - ma svuotati di credibilità storica - venivano a rivitalizzarsi in Gesù di Nazareth, l'uomo miticamente divinizzato e il dio storicamente umanizzato.

## CONCLUSIONE

Uno dei temi ricorrenti nelle mie riflessioni - nell'attuale come nel precedente volume - risiede nello scardinare il trito e dogmatico assunto dell'unità, della consequenzialità tra *Antico e Nuovo Testamento*: il quale altro non è che un artificio stilistico, usato per giustificare l'avvento di Gesù come Logos, ma che esiste esclusivamente sul versante della teologia cattolica, rifiutato dal pensiero ebraico passato e presente. Tale rifiuto non deriva semplicemente dal mancato riconoscimento del messia cristiano, giacché la proposizione di questa figura è intellettualmente avulsa dalla consolidata tradizione culturale del giudaismo. Non è scientificamente corretto voler calare a forza il messianismo cristiano nella realtà ebraica, al pari del tentativo di introdurre nella dottrina escatologica cristiana il concetto di metempsicosi - operazione tentata dagli scrittori teosofici - dato che la definitiva sconfitta del peccato mortifero a opera della resurrezione salvifica rende perfettamente inutile la purificazione attraverso successive reincarnazioni.

Da una sufficiente infarinatura di catechismo, tutti ritengono di conoscere i motivi per i quali Gesù venne rifiutato e condannato dalla classe sacerdotale dominante ovvero la contestazione dell'interpretazione farisaica di *Torah* e l'autoproclamarsi figlio di Dio: tutto vero ma anche tutto errato perché, come ho dimostrato nel precedente volume, la colpa di Gesù è consistita nel ripristinare il primato della coscienza individuale, liberandola dallo sterile collettivismo che aveva finito per comprimerla in una ritualità fine a se stessa e profondamente imbevuta di "teismo monarchico"; ma l'autentico contrasto tra Gesù e l'ebraismo - da cui ciò che ho appena affermato trae origine - consiste nell'aver tentato di far comprendere che la tradizione giudaica contenuta in *Torah* andava vista come un aspetto del continuo divenire di una creazione volutamente imperfetta; le teofanie divine non si

esaurivano nella storia di Israele, la quale altro non costituiva che un momento del processo creativo continuo: alla pari di Dio che rinnovava l'opera creativa ogni momento, senza perdere la sua natura di Eterno Presente, all'essere umano veniva chiesto di portarne a compimento l'esecuzione ricevendo e trasmettendo l'armonia e l'unione senza limiti che si trovano alla base della creazione medesima.

Essa - insegnava Gesù - costituisce un armonico insieme e la separazione tra causa ed effetto deriva dalle apparenze provocate dall'incapacità dell'uomo che indurisce il suo cuore e ne rinchiude l'ascolto; altrettanto fallaci sono le distinzioni fra tutti gli opposti, le realtà antitetiche, i giudizi di stima e di valore<sup>147</sup> (io e gli apocrifi). L'uomo è tuttavia in possesso di risorse di coscienza che possono indurlo a superare tali scissioni illusorie e ricostituire l'unità smarrita: deve pertanto intraprendere un "cammino sacro", riflettendo sulle conseguenze dell'aver mangiato i frutti dell'albero proibito; allora una nuova verità si sostituirà alle altre e il senso simbolico rivelerà la profondità salvifica. Ciò vale specialmente nella riscoperta dell'inscindibilità del principio maschile e femminile della creazione, che ridonda nel tetragramma YHWH e viene a identificare due esistenti complementari, "due facce della stessa medaglia" che non possono fare a meno dell'altro perché comune immagine e somiglianza del principio divino.

Allorché Gesù afferma di non essere venuto ad abrogare un solo iota della Legge - ma poi abolisce le norme di purezza - quando accusa di ipocrisia i farisei e contesta loro il rifiuto dei profeti, quando ribalta i dettati della normativa mosaica non sta completando *Torah* con il precetto dell'amore in quanto - a differenza delle letture esegetiche cattoliche - egli è ben lontano dall'introdurre un concetto che rischia di scivolare facilmente nel "buonismo sentimentale" e non possiede potere alcuno di provocare il risveglio delle coscienza dell'individuo. Si ponga

---

147 - M. Cardinale, *Sapienza antica*, cit, pp. 70-75.

mente all'episodio dell'adultera (Gv. 8,7-11). Vi è un dettaglio apparentemente secondario sul quale i biblisti si sono vanamente accapigliati: nell'intero breve spazio dell'avvenimento, Gesù ha il capo chinato e sembra scrivere o disegnare strani segni in terra; mai guarda negli occhi la donna accusata di adulterio; neppure un'occhiata indiscreta che possa mettere la persona in difficoltà: egli compie un gesto assai più significativo del condannare la pena della lapidazione, giacché viene a sovvertire il canone di giudizio. Nelle impercettibili vibrazioni delle palpebre di Gesù si coglie la peculiarità del suo insegnamento: con le sue parole è riuscito a risvegliare la coscienza sopita della donna, a farle comprendere la lacerazione che alloggia all'interno del suo cuore; l'ha introdotta in un percorso di riscoperta del sacro, ma per favorire tale cammino egli deve tutelare la riservatezza che avvolge la vita di una persona in tutto quello che ella possiede di misterico e irripetibile.

Al pari dei profeti - e in particolare Ezechiele - Gesù ribadisce di continuo che la strada della consapevolezza consiste nel seguire Torah che il dio unico ha consegnato quale guida dell'agire umano, senza cancellare la facoltà di scelta. Ma non nell'ubbidienza a *Torah* si esaurisce il percorso di ricongiunzione dell'unità smarrita, perché la *Legge* ha una funzione strumentale e non dogmatica: *Torah* è lo specchio in cui la coscienza soggettiva deve riflettersi e continuamente confrontarsi<sup>148</sup>, ma resta un sussidio didattico confinato in un preciso momento storico e consegnato a Moshe da Yahweh, una delle teofanie spazio-temporale del Padre, l'Abba, l'Eterno Presente, tutt'uno con la vita. Se l'*Antico Testamento* resta la dialettica tra Israele e il "suo" dio, una storia marginale in cui non vanno a esaurirsi i rapporti di evoluzione tra creatore e creatura, la lettura degli scritti evangelici chiarisce perfettamente come la predicazione di Gesù sia caratterizzata dalla contrapposizione strumentale degli opposti, non per ribadirli bensì per superarli; e la medesima riflessione su

---

148 - M. Cardinale, *Introduzione alla Cabala*, in *Athanor*, 2 (2017), pp. 6-17.

Israele dimostra quanto la decadenza etica sia stata causata dall'exasperazione del canone dualista, al quale egli sostituisce un duplice dinamismo: in ascesi verso il Padre e a ritroso verso l'atto originale creativo. Sembra quasi un procedere indietro nel tempo, rivisitando i capisaldi dell'ebraismo, il suo formarsi, il destabilizzarsi, secondo trasformazioni che progrediscono avanti e indietro, fino a ricongiungersi al significato genuino della tradizione e ancora a ricapitolarsi nel "momento" precedente a quello in cui il Padre ha ordinato che la luce fosse.

Che il dio-principio - nel quale materia e coscienza costituiscono un ente inscindibile - non equivalga a Yahweh è chiarissimo nel passo

*"Io vi dico che Dio può suscitare i figli di Abramo dalle pietre"*  
(Mt. 3,9),

a conferma che l'opera creativa non trova i propri confini nella storia del popolo giudaico e che l'Abba non si identifica con

*"Il Dio dei vostri padri"* (Es. 3,13-15).

Non a caso, gli evangelisti fanno sovente recitare a Gesù parole di Isaia e non a caso questo profeta insieme a Moshe partecipa alla Trasfigurazione (Mt. 17,1-8; Mc. 9,2-8; Lc. 9,28-36): la veste bianca abbacinante non ha alcun rapporto simbolico con il "corpo glorioso", bensì con il "corpo di sole", immagine e somiglianza dello stato spirituale in cui la coppia dei progenitori si trovava al momento della creazione. Come il dio-principio era l'*Or En Sof*, la Luce Illimitata preesistente allo spazio e al tempo, così l'uomo e la donna erano fatti di luce - אור *or* - e dopo la caduta vengono relegati nella materia, in tuniche di pelle, 'or', cucite da Dio stesso<sup>149</sup>.

---

149 - Y. Pinhas, *La saggezza velata*, Firenze 2004, p. 18: *"Se prima Adamo ed Eva erano nudi, nel senso di innocenti, inconsapevoli di loro stessi, fatti di pura luce spirituale, ora il limite imposto dalle tuniche di pelle pone un confine non solo al corpo materiale ma anche al corpo sensibile. Con ciò vogliamo intendere che tutti i sensi di Adamo ed Eva erano espansi all'infinito; infatti il concetto di orizzonte, di principio e fine, era allora sconosciuto. L'atto di volontà compiuto da Eva che esercita fin dall'inizio il libero* - segue a pag.151

La presenza di Isaia è basilare perché il profeta è testimone di un senso della storia che travalica Israele, come scrive in un passo che ha vanamente affaticato gli esegeti cattolici:

Da questo passo si potrebbe comprendere l'autentico significato delle parole profetiche che i biblisti pongono alla base della fuga in Egitto di Gesù e dei suoi genitori ma che, personalmente, ritengo si riferisca all'uscita del popolo giudaico dalle terre del Nilo. Eppure non è mancata una fitta serie di interpreti che - data l'assoluta assenza di notizie sul periodo adolescenziale - ritengono che Gesù avrebbe acquisito la sapienza egizia e mutuato il canone dualista proprio da quella teologia, impostata sulla lotta tra Horo e Seth: il che verrebbe a fornire materiale alla tesi secondo la quale quest'ultima divinità negativa altri non sarebbe che Set, il terzo figlio di Adamo, depositario di segreti della creazione, successivamente trasmessi a Enoch; e questo potrebbe essere una plausibile spiegazione del fatto che l'evangelista introduce il patriarca nella genealogia di Gesù.

Ma con ciò si torna nel mito e ci si allontana dalle corrette linee di indagine.

Il patrimonio c.d. veterotestamentario non va dunque letto dalla creazione ai giorni presenti, bensì a ritroso, dai giorni presenti fino all'*Or En Sof* preesistente allo spazio e al tempo. Gesù attacca la limitazione di Dio allo Yahweh, in quanto ne costituisce un'antropomorfizzazione, entrata nella storia come divinità nazionalistica. Anzi, Yahweh è più che una divinità nazionale, è la trasposizione dei successi meritati e delle sconfitte giustificate; è una divinità all'omerica e - nell'ellenismo - modellata come il dio olimpico della "grande polis". Giustamente, un'accusa rivolta al

---

*arbitrio è al contempo una condanna e una promessa e riassume in sé la condizione umana, definendo nello spazio e nel tempo il destino dell'essere vivente".* Da un'ottica strettamente filologica, M. Cardinale, *Dall'ordine al caos. Riflessioni sul rapporto tra ebraismo e gnosi*, in *Athanon*, 11 (2018), pp. 8-17. Id, *Sapienza antica, cit.*, pp. 123-126.

### La storicizzazione degli Dei

cattolicesimo risiede nell'aver esso adottato un dio collerico, omicida, geloso, settario, ecc. Il rilievo non è infondato, in quanto Yahweh si presenta così perché il suo rapporto dialettico con Israele impedisce che sia differente; addirittura sul Sinai rifiuta di rivelare a Moshe il proprio nome perché - secondo la tradizione rabbinica seguita dagli esegeti cattolici - svelare il nome nascosto equivale a consegnare all'umano l'intima potenza; ma tutto ciò non fa parte del testo genuino ebraico, è frutto dell'applicazione alessandrina di criteri greci che nulla hanno a che spartire con la cultura ebraica.

Allo stesso tempo, la citata accusa è priva di fondamento, poiché il dio rivelato da Gesù non è quello che orchestra gli spartiti della storia biblica. Gesù non cade infatti nei tranelli di farisei e sadducei allorché viene incalzato con domande capziose sui comportamenti da tenere nella vita sociale, di fronte a *Torah* e alle leggi romane; e sostenere che egli sia ossequiente all'ordine temporale costituito, che voglia distinguersi dalle fazioni politiche del suo tempo, che non rivendichi mire di potere costituisce una lettura alquanto parziale, mentre il suo pensiero si articola su livelli ben differenti: gli dei della storia seguono proprie logiche che sovente sono quelle loro attribuite dagli uomini - costituisce uno dei frequenti richiami agli apostoli - e che esauriscono valore e significato nel contingente; a esse non ci si può opporre, neppure vanno capite, per il semplice fatto che non attengono al fine principale della comprensione del Padre.

Il dio che è oltre la storia va raggiunto con la ricerca effettuata attraverso la coscienza individuale e nell'apprendimento mistico, al di fuori delle regole valide per l'anonima collettività. Nel mondo ebraico ellenista - che aveva trovato nella filosofia greca la conferma dell'esattezza della propria tradizione culturale e veniva apprezzato per l'assoluta fedeltà a essa - simile modo di ragionare equivaleva a frantumare la vigenza della *Legge* e a insinuare nuovamente il dubbio la legittimità del fondamento storico-divino



di Israele. La dottrina giudaica successiva accettò Gesù come profeta e ciò è perfettamente comprensibile, dato che il profetismo resta un fenomeno storico, che ha senso e si esaurisce in una specifica situazione; ma non possiede valore assoluto e soltanto nell'elaborazione cattolica assurge a regola interpretativa universale: Ezechiele è incomprensibile se collocato in un contesto diverso dalla cattività babilonese, come Isaia nulla può condividere con l'insurrezione maccabaica. Gesù mai avrebbe potuto essere accolto come messia perché parlava di realtà metastoriche che il messia inviato dal dio storico non poteva insegnare e che con Paolo vennero esasperate in chiave universalistica; finché sul finire del sec. I d.C. l'apostolo Giovanni, distinguendo i personalismi panellenici di Paolo e scremando le istanze riformistiche del tardo ebraismo del "secondo tempio" - cosciente dello sbilanciamento che l'impostazione paolina stava provocando nella figura del Maestro - recuperò i tratti più genuini della cultura gnostica e saltando completamente i particolari della nascita - in ciò riconnettendosi ai primi versetti di *Genesi* - identificò Gesù nel *Logos*. In tal modo, il Nazareno perdeva qualsiasi aggancio con la dimensione storica e si trasformava nell'annunciatore di verità capaci di adattarsi a ogni evoluzione del divenire umano.