

L'ATTIVITÀ UMANA



ANDRÉ WÉNIN

L'attività umana al rischio dell'idolatria

L'essere umano che lavora corre sempre il rischio dell'idolatria, soprattutto se non ne è consapevole. Lo stesso vale per l'esegeta quando si mette a lavorare il testo biblico, in particolar modo se intende studiare un tema come, ad esempio, l'attività umana. Di fronte all'abbondanza della materia biblica che non può certamente aver studiato in modo approfondito in tutti i suoi componenti e in tutti i suoi aspetti, il biblista deve infatti operare una selezione e elaborare un discorso – narrativo, legislativo, poetico, profetico o sapienziale che sia – per trasporlo in un altro discorso, possibilmente più sistematico, che fa uso di nozioni o concetti, quando il linguaggio della Bibbia è per lo più concreto. In queste condizioni, grande è il rischio che il trattamento del tema da parte dell'esegeta rifletta maggiormente il suo pensiero, magari rimodellato in funzione del suo lavoro sui testi, che il pensiero – di certo molto variegato – di quanti hanno lasciato la loro impronta su questi testi.

Orbene, che cos'è l'idolatria? È l'errore della persona che, mentre si illude di adorare il vero Dio, adora solo l'idea che si fa di Lui a partire dalle proprie attese o paure, sulla base dei pensieri di cui è capace. Ciò che contempla in Dio, non è altro quindi che l'immagine di sé stesso, senza che ne sia consapevole. Scrive in questo senso Paul Beauchamp: l'idolo «è tutto ciò che in questo mondo creato sottomette l'uomo alla sua legge, offrendogli una scappatoia per nascondere a sé stesso che è lui [l'uomo] l'unico autore di questa legge».¹ L'esegeta che, lavorando un tema biblico, elabora un dato ricavato dai testi, lo fa anche a partire dal modo in cui capisce il tema sotto esame. Corre il rischio quindi di essere idolatra nella misura in cui potrebbe usare i testi per esprimere il proprio pensiero, illudendosi di riflettere adeguatamente quello dei testi della Bibbia. Quale esegeta un po' lucido e critico nei propri confronti può pretendere di non essere mai caduto in questa trappola?

Il lettore lo deve sapere, dunque: il mio trattamento del tema dell'attività umana rifletterà senz'altro anche il modo in cui penso questa

¹ P. BEAUCHAMP, *La Legge di Dio*, Casale Monferrato (AL) 2001, 263 (orig. *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris 1999).

realtà a partire dalla mia esperienza e dalla cultura alla quale appartengo. Spero solo che la mia lettura delle poche pagine bibliche che mi sono state assegnate per questo contributo sia onesta e rigorosa, e che il mio modo di elaborare il tema su questa base possa essere stimolante per la riflessione comune che viene portata avanti in questo volume.

Questo articolo si sviluppa in due parti. La prima si concentra sui racconti di creazione all'inizio del libro della Genesi, pagine molto cariche di elementi suscettibili di nutrire una riflessione antropologica. Cercherò di far emergere in che modo questi testi parlano dell'attività umana e del tipo di rapporto con il creato che vi si costruisce. La seconda parte sarà un po' più breve. Tenterò di chiarire il legame suggerito da alcune pagine bibliche tra l'attività dell'uomo e l'idolo prodotto dal lavoro delle sue mani.

1. L'ATTIVITÀ UMANA NEI PRIMI CAPITOLI DELLA GENESI (1-3)

1.1. *Genesi 1*

I primi capitoli della Genesi parlano di cose fondamentali, come avviene in tutti i discorsi antichi che rievocano gli albori del mondo e dell'umanità. L'attività umana è una di queste realtà, come anche il tempo, il cibo, il vestirsi, la sofferenza, il rapporto donna-uomo, la nascita, ecc. Anzi, nel racconto biblico, l'attività umana è la prima realtà che viene menzionata quando si parla dello אדם, cioè dell'essere umano o dell'umanità. Quando Elohim progetta la creazione degli esseri umani, immagina immediatamente quale sarà il loro ruolo e quindi la loro attività: «Facciamo un (essere) umano / degli (esseri) umani in nostra immagine, come nostra somiglianza, perché *dominino* il pesce del mare e il volatile dei cieli e il bestiame, e tutta la terra, e ogni strisciante che striscia sulla terra» (Gen 1,26). Poi, nella prima parola che rivolge agli umani – una benedizione –, fissa loro il compito che dovranno svolgere: «Fruttificate e moltiplicate e riempite la terra e *sottomettetela*, e *dominate* il pesce del mare e il volatile dei cieli e ogni vivente che striscia sulla terra» (1,28).²

Secondo questo testo di stampo sacerdotale, la funzione essenziale degli umani sulla terra è di esercitare un dominio su questo spazio di vita e sugli altri esseri viventi. I due verbi usati sono suggestivi. Descrivono questo dominio come un dispiegamento di potenza che, di per sé, non è per niente debole. Il verbo רדה viene ripetuto nelle due frasi e ha per og-

² Queste considerazioni su Gen 1 sintetizzano con alcune modifiche e aggiunte lo studio di questo capitolo pubblicato nel mio volume: A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica delle Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, Bologna 2008, 20-34. La mia lettura si ispira ai lavori di Paul Beauchamp, in particolare *Parler d'Écritures saintes*, Paris 1987, 75-91 e «Création et fondation de la Loi en Gn 1,1-2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s», in L. DEROUSSEAU (ed.), *La Création dans l'Orient ancien* (Lectio Divina 127), Paris 1987, 139-182.

getto diretto gli animali. Questo verbo può descrivere il potere che uno impone ai nemici vinti (Lv 26,17; Sal 110,2; Ne 9,28), compreso quello di farli morire (Nm 24,19; Is 14,6); è il dominio di un re sui suoi sudditi o vassalli (1Re 5,4; Sal 72,8) o di un pastore sugli animali del suo gregge (Ez 34,4). Il secondo verbo, כָּבַשׁ, si usa per parlare del dominio sulla terra nel v. 28. In altri passi, descrive la sottomissione di un paese straniero (Nm 32,29; Gs 18,1; 2Sam 8,11) ed è anche usato per l'assoggettamento di schiavi (Ger 34,11.16; Ne 5,5). L'immagine globale potrebbe essere quella di un gruppo umano costretto, per poter vivere in un territorio, ad assoggettare una natura selvatica e a imporre il suo dominio agli animali che possono minacciare le persone, le abitazioni o i campi.

Nel contesto di Gen 1, tale potere sulla natura ha però un'altra dimensione. Prima di ognuna delle due parole che menzionano il ruolo di dominio degli esseri umani, questi vengono situati anche in relazione a Elohim: nel formulare il suo progetto, quest'ultimo parla di fare אדם a sua immagine, come sua somiglianza (v. 26); e nel realizzarlo, lo crea a sua immagine, come viene ripetuto due volte al v. 27.³ Orbene, quale immagine di Elohim viene dipinta in questo racconto? Uno dei tratti più evidenti del personaggio è certamente la potenza – l'onnipotenza, dirà qualcuno. Egli la dispiega nel dominare l'universo quando organizza i tre spazi a partire dal caos iniziale, poi quando chiama alla vita le varie categorie di viventi che popoleranno questi spazi. Padroneggia anche i tempi quando separa la luce dalle tenebre, o quando mette nel cielo gli astri che scandiscono il calendario terrestre. Quindi, di certo, gli esseri umani creati a immagine di Dio dovranno dominare il proprio universo, e imporre questo potere a quelli con cui lo condividono, gli animali.

Però, è forse un po' riduttivo qualificare la divinità messa in scena in Gen1 accentuando solo la sua potenza. Occorre osservare più attentamente il racconto per vedere come e a quale scopo ne fa uso. Quasi tutti i commentatori sottolineano l'opposizione tra il dio biblico e gli dèi creatori dei miti cosmogonici del Vicino Oriente Antico. Mentre la potenza di questi si esprime con la violenza, quella dell'Elohim della Genesi ne è assolutamente esente. La sua si dispiega solo nella parola efficace che pronuncia per creare l'universo e i suoi componenti.⁴ Non distrugge niente, nemmeno gli elementi a priori negativi del caos preesistente, come le tenebre e l'abisso delle acque, che integra nel quadro armonioso che poi

³ La somiglianza, però sparisce, come se fosse da acquisire da parte dello stesso essere umano. A questo proposito, si veda per es. M. BALMARY, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris 1993, 109-116 (tr. it. Bologna 2006), che si rifà a testi patristici. Riprendo l'idea da WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 27-30: l'umano viene creato all'immagine di Dio, però spetta a lui fare in modo che l'immagine sia somigliante.

⁴ Cf. ad es., G. VON RAD, *La Genèse*, Genève 1968, 62-63; D.W. COTTER, *Genesis* (Berit Olam), Collegeville, MN 2003, 9-10, o, più recentemente, F. GIUNTOLI, *Genesi 1-11. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 1/1), Cinisello Balsamo (MI) 2013, 74-75.

accoglierà i viventi. Inoltre, la potenza non è l'unica caratteristica dell'agire divino in questa pagina. Ad esempio, un ritornello sette volte ripetuto sottolinea il fatto che il creatore sospende, per così dire, la propria potenza per rivolgere uno sguardo a ciò che ha appena creato, così da farlo esistere ai suoi occhi colmi di ammirazione: «Ed Elohim vide: che bello!» Nello stesso senso, un ultimo tocco completa l'immagine divina nei primi versetti del c. 2. Il settimo giorno, il creatore mette un termine alla sua attività creatrice, mostrandosi, per riprendere parole di Beauchamp, più forte della propria forza, del proprio dominio: il settimo giorno «sottolinea la dolcezza al cuore dell'immagine di Dio. Legge di dolcezza che corregge le proiezioni di un Dio super-potente, confuso con il nostro sogno di superpotenza, vale a dire un Dio a nostra immagine».⁵

A questo punto, il lettore si chiede se l'essere umano creato all'immagine di Elohim deve anche lui esprimere il suo forte dominio con mitezza per realizzare in sé questa stessa immagine. Seguendo l'intuizione dello stesso Beauchamp, è possibile capire in questo senso l'ultima parola del racconto, la parola che accompagna il dono del cibo.⁶ Quando, infatti, il creatore dà agli umani un cibo vegetariano dopo aver ordinato loro di dominare gli animali, suggerisce che è possibile esercitare questo dominio su di essi senza ucciderli, senza fare violenza. Indica loro un modo per arginare la loro potenza così da rispettare la vita degli altri esseri viventi, poiché non ne hanno bisogno per cibarsi. Li invita a porre un limite all'uso della loro forza, a immagine di un Elohim padrone della propria potenza. Se questa lettura è pertinente, significa che l'attività umana di cui parla Gen 1, lungi dal ridursi a un compito prosaico, è invece essenzialmente il luogo preciso in cui l'essere umano può essere, o forse meglio, diventare – personalmente e collettivamente – somigliante all'immagine di Elohim che porta in sé.

1.2. *Genesi 2*

Il cosiddetto «secondo racconto della creazione» riprende il discorso sull'attività umana e conferma in qualche modo ciò che viene detto sull'argomento nel capitolo precedente. I due racconti non sono così diversi da quanto appare a una prima lettura, tenendo conto del genere letterario del secondo – un vero racconto – e del fatto che esso utilizza un linguaggio più concreto).⁷ Come accade in Gen 1, infatti, quando il secondo capitolo menziona l'essere umano, parla immediatamente della sua attività, cioè del lavoro, anche se lo fa in modo negativo: «Un אדם non

⁵ P. BEAUCHAMP, *Testamento biblico*, Magnano 2007, 21.

⁶ Cf. a questo proposito, P. BEAUCHAMP, «Création et fondation de la Loi», ???149-153???, in ID. *Le récit la lettre et le corps* (Cogitatio fidei 114), Paris ²1992, ???263???

⁷ Sulle possibili relazioni di fondo che esistono tra Gen 1 e Gen 2, cf. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 36-39 e *passim*. Questo secondo punto riprende in parte considerazioni sviluppate nel c. 2 di quest'opera.

c'era per lavorare / coltivare la אֲדָמָה (2,5b). Si può subito notare che il compito concreto dello אָדָם suppone un certo tipo di dominio sul creato, visto che include la capacità di trasformare la אֲדָמָה, la natura grezza. Ma si vede anche lo spostamento di accento rispetto a Gen 1. In quel caso si alludeva al potere sulla terra (אָרֶץ), mentre il dominio sugli animali era maggiormente sviluppato. In Gen 2, invece, avviene il contrario: il lavoro della אֲדָמָה è oggetto di una certa insistenza, mentre il dominio mite sugli animali è solo segnalato nella scena della creazione della coppia umana, quando lo אָדָם dà un nome agli altri viventi (2,19-20).

All'inizio del racconto dell'Eden, l'assenza di esseri umani per coltivare la terra è la terza mancanza che caratterizza la situazione della terra prima che il creatore inizi la sua opera (v. 5). Mancano infatti anche le piante (gli arbusti e l'erba) e l'acqua (la pioggia). La presenza di acqua che inaffia la superficie del suolo (v. 6) consente a YHWH Elohim di plasmare e di far vivere un אָדָם (v. 7), poi di piantare per lui un giardino nella steppa e di farvi crescere ogni sorta di alberi «all'aspetto desiderabile e buoni da mangiare» (vv. 8-9). La presenza di vegetazione fa attendere che si torni a parlare del lavoro umano. E di fatto, dopo la parentesi relativa ai fiumi dei vv. 10-14, il racconto prosegue: «YHWH Elohim prese lo אָדָם e lo pose nel giardino di Eden per coltivarlo e per custodirlo» (v. 15). Due verbi descrivono l'attività che il creatore assegna all'essere umano nel giardino: il primo, עָבַד, era già stato usato nel v. 5, mentre il secondo, שָׁמַר, è in qualche modo sorprendente. È possibile precisare il significato di questi verbi?

Nel contesto, è ovvio che il verbo עָבַד significhi coltivare – forse il suolo, la אֲדָמָה, visto il suffisso femminile che indica il complemento oggetto di questo verbo. Il «lavoro» sarebbe quello di un orticoltore. Anche se Jean-Louis Ska pensa che questo sia l'unico senso possibile in questo versetto,⁸ il lettore difficilmente dimentica che questo verbo molto spesso significa «servire», ossia lavorare per qualcun altro, e, in contesto religioso, «onorare, rendere un culto» a una divinità. Non sostengo che il compito affidato allo אָדָם sia quello di servire il giardino, dal momento che avrebbe poco senso. Ma questi connotati di עָבַד, come anche quelli del sostantivo che ne deriva, עֲבָדָה, suggeriscono almeno che il lavoro umano nel giardino non sia quello di un padrone o di un proprietario dotato di tutti i poteri. Lo confermerà la parola che, immediatamente dopo, YHWH Elohim rivolgerà al giardiniere per limitare la sua capacità di sfruttare gli alberi. Ma anche se queste sfumature non fossero presenti nel primo verbo, il secondo, שָׁמַר, verrebbe a correggere ogni lettura che vorrebbe li-

⁸ J.-L. Ska, *La strada e la casa. Itinerari biblici* (Collana biblica. I temi della Bibbia), Bologna 2001, 66. Aggiunge che tradurre questo verbo con *servire* «corrisponde abbastanza bene alla mentalità ecologica odierna», ma «non si giustifica» perché «il servizio è sempre personale, è il servizio di qualcuno, non di qualcosa».

mitare il lavoro a un dispiegamento del proprio potere. Si tratta infatti di «custodire» il giardino, di prendersi cura di esso, e anche di proteggerlo.

Il precetto cui ho appena accennato completa, per così dire, il discorso sul rapporto tra lo אדם e il giardino. La prima parte, è risaputo, assume la forma di un ordine positivo, o esprime, forse, un'autorizzazione (questo dipende della sfumatura che si attribuisce all'espressione con l'infinito assoluto תֹּאכַל אֶכֶל): «Da tutti gli alberi del giardino, dovrai/potrai mangiare» (v. 16).⁹ Il cibo – vegetale come in Gen 1 – viene offerto dal creatore allo אדם dopo che, come avviene in Gen 1, Dio gli indica l'attività che egli deve svolgere nel mondo creato. YHWH Elohim inaugura con questo dono una dinamica di scambio tra lo אדם e il giardino: chiede a questi di coltivare e custodire il giardino, poiché, secondo il suo etimo, la parola גֶּן indica uno spazio recintato che protegge (גָּן) le cose e le persone che si trovano al suo interno. Questo scambio di beni tra l'essere umano e il giardino fa pensare a una specie di alleanza, o almeno a un rapporto armonioso, in cui il bene dell'uno concorre al bene dell'altro e viceversa. Ma è allo אדם che viene affidato questo rapporto: se coltiverà e custodirà con cura il giardino, potrà approfittare dei suoi frutti e della sua protezione. Tale quadro non è molto diverso dall'ideale di armonia che emerge alla fine del primo capitolo del libro.

1.3. *Genesis 3 (e 4)*

Nella seconda parte del racconto dell'Eden, dopo che la donna e l'uomo sono caduti nella trappola del serpente, il tono del discorso divino in merito al lavoro cambia del tutto. A dire il vero, non si menziona più il lavoro della terra in quanto tale (il verbo עבד non ricorre più). Ma YHWH Elohim parla del rapporto tra lo אדם e la אדמה, e del cibo che mangerà d'ora in poi. Si tratta della famosa sentenza rivolta all'uomo nei versetti 17 a 19.¹⁰

¹⁷Poiché hai ascoltato la voce della tua donna e hai mangiato dall'albero di cui ti avevo comandato dicendo: «Non ne mangerai», maledetta è la אדמה per causa tua. Con dolore la mangerai tutti i giorni della tua vita. ¹⁸Spine e rovi farà spuntare per te e mangerai l'erba dei campi. ¹⁹È con il sudore del tuo volto che mangerai del pane, finché tu ritorni alla אדמה, poiché da essa sei stato preso; poiché polvere sei e a polvere ritornerai.

In questa sentenza, YHWH Elohim sviluppa le conseguenze della trasgressione del suo ordine che intendeva impedire che il desiderio su-

⁹ Sulle sfumature (dovere/potere) dello yiqtol con infinito assoluto, cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 1996, §§113 l (*can/may*) m (*must*) e 123 h (per l'inf. ass.).

¹⁰ Per ulteriori dettagli su questo passo, cf. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 84-87.

scitato dagli alberi del giardino degenerasse in avidità, in bramosia provocata dal rifiuto di qualsiasi limite o carenza.¹¹ Orbene, la bramosia umana è una vera maledizione per la terra, afferma il personaggio divino in 3,17, e avrà delle ripercussioni sull'alimentazione che l'essere umano trae appunto dalla אֲדָמָה. Nel giardino, ricavava il suo cibo dagli alberi che YHWH Elohim aveva fatto spuntare dalla אֲדָמָה. Ormai, mangiare sarà una cosa ben diversa, poiché la אֲדָמָה farà spuntare vegetali immangiabili, spine e rovi. In questi versetti, le ricorrenze del verbo אָכַל delineano una progressione: «Poiché hai mangiato (...), mangerai *la terra* nel dolore (...), mangerai *l'erba* dei campi (...),¹² mangerai *del pane* (...)». Quest'ultima tappa suppone che qualche attività umana, qualche lavoro, sia necessario per produrre il nutrimento. Ma la resistenza, che ormai il suolo maledetto opporrà ai tentativi umani per renderlo produttivo, comporterà una lotta condotta «con dolore», «con il sudore del tuo volto».

Questo discorso si estende nel capitolo seguente che inizia con il diversificarsi del lavoro umano: Abele diventa pastore di greggi mentre Caino coltiva la terra (4,2b). Quando l'invidia spinge quest'ultimo alla violenza assassina, sarà lui che YHWH dichiarerà maledetto «lontano dalla אֲדָמָה» che lavorava. D'ora in poi, essa gli negherà la sua forza produttiva, cosicché Caino sarà ramingo nel paese (4,11-12).¹³ Questa insistenza, prodotta dalla ripetizione di un processo simile (bramosia o invidia, rifiuto della carenza percepita come negativa, eliminazione dell'altro visto come un rivale – rispettivamente YHWH o Abele),¹⁴ è di certo significativa. Suggerisce che la gravosità del lavoro o addirittura la sua sterilità sia legata a scelte sbagliate nei confronti della natura e dei fratelli, scelte che consistono nel rifiuto di assumere giusti limiti nel dominare la natura, che conduce a sfruttarla senza ritegno, o in un modo di rapportarsi agli altri che porta alla sopraffazione e alla prepotenza, due modi di negare la propria fragilità. Tant'è vero che la violenza tra gli esseri umani danneggia anche la natura.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 44-49.

¹² Cioè il cibo riservato agli animali in Gen 1,30.

¹³ Il discorso sull'attività umana continua nel prosieguo del racconto: Caino edifica la prima città (4,17). In sette generazioni, la sua discendenza è protagonista di uno spettacolare sviluppo di questa attività: appaiono infatti allevamento di bestiame, musica strumentale, metallurgia e lavorazione dei metalli. Tutte queste invenzioni non sono, come in tante mitologie del Vicino Oriente Antico, dei doni fatti all'umanità da parte di dèi o eroi; sono, invece, il frutto della sua creatività e del suo ingegno. Si veda in merito N.M. SARNA, *Genesis* (JPS Torah Commentary), Philadelphia, PA 1989, 35-36. Infine, con Noè inizieranno la costruzione navale e la navigazione, ma anche la vitivinicoltura.

¹⁴ Questi due episodi del racconto detto delle origini si sviluppano secondo una struttura parallela, il che invita a cercare i rapporti che intercorrono tra loro. A questo proposito, si veda, WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 96, e *passim* nelle pagine seguenti.

2. LAVORO E IDOLATRIA

2.1. *Dominio sfrenato e immagine di Elohim*

Nella mia interpretazione della fine di Gen 1, ho insistito sul fatto che la posta in gioco dell'attività che gli esseri umani devono svolgere, che consiste nel dominare la terra e gli animali, ha a che fare con la realizzazione in se stessi dell'immagine di Elohim. Orbene, in maniera molto coerente, i primi capitoli del Genesi abbozzano l'immagine di una divinità che assume limiti e lascia un posto all'alterità. Nel settimo giorno, quando completa «la sua opera», mentre cessa il suo operare (la cosa è ripetuta ben tre volte in 2,1-3), Elohim pone un limite al dispiegamento di potenza che ha caratterizzato la sua attività durante i sei giorni precedenti, e, così facendo, apre uno spazio in cui gli esseri umani potranno sviluppare il proprio dominio. Nel secondo racconto, poi, affida il giardino alla cura dello אדם e, con il suo ordine, suscita la sua responsabilità rispetto alla propria vita, prima di lasciare che scelga dei nomi da dare agli animali. Quindi, per essere all'altezza dell'immagine di Elohim, l'essere umano assumerà anch'egli un limite, così da poter fare posto all'alterità. In questo senso riceve un cibo vegetale, che lo invita a rispettare la vita degli animali (Gen 1), e un precetto, che gli chiede di fidarsi della parola divina, astenendosi dal mangiare il frutto di un albero (Gen 2).

A questo punto, si presenta il serpente con una controproposta. Dice alla donna: «Nel giorno in cui mangerete [dell'albero del conoscere], diventerete come Elohim, conoscendo bene e male» (3,5). Con queste ultime parole, egli invita la donna e l'uomo a portare a compimento, per così dire, la loro vocazione: essere come Elohim. Ma la strada che indica per realizzarla consiste nell'imitare una divinità che conoscerebbe tutto, un dio dal potere illimitato.¹⁵ Ma tale divinità non è l'Elohim che il racconto precedente mette in scena, bensì un dio falso, un idolo. Ciò che scrive Paul Beauchamp a proposito del peccato di Davide in 2Sam 11 può applicarsi, a maggior ragione, all'errore degli umani dell'Eden: «Il desiderio del tutto si appoggia sulla costruzione immaginaria di un dio "che ha tutto", al quale nell'istante del peccato interiore, io progetto di uguagliarmi. Così si nasconde, in ogni peccato, una idolatria che distrugge l'aleanza». L'idolatra è dunque «colpevole non tanto di voler essere come Dio, quanto di voler essere come egli immagina che Dio sia»¹⁶ – cioè, in Gen 3, come il serpente pretende che Elohim sia. Insomma, si potrebbe dire che il modo in cui gli esseri umani sviluppano un'attività di dominio sul mondo rivela l'immagine implicita che essi, magari inconsapevolmente, si fanno di Dio.

¹⁵ Sviluppo questa lettura sfruttando intuizioni di P. Beauchamp in A. WÉNIN, *Dio, il diavolo e gli idoli. Saggi di teologia biblica*, Bologna 2016, 39-45.

¹⁶ BEAUCHAMP, *La Legge di Dio*, 48.

2.2. Liberare il lavoro.¹⁷ Il Decalogo

Un passo molto conosciuto della Tôrah rimanda al settimo giorno, fondamentale per l'immagine biblica di Elohim: un dio che, nella dinamica di alleanza che lo caratterizza, non può non assumere limiti. Questo passo costituisce addirittura il cuore del Decalogo che, a sua volta, è il cuore della legge dell'alleanza: è il precetto dello *shabbat* che parla precisamente di lavoro (Es 20,8-11). Nella formulazione di questo precetto, il verbo עבד è usato un'unica volta ed è preceduto dalla formula «(durante) sei giorni». Viene raddoppiato in seguito da una espressione sinonima che fa eco a Gen 2,2-3: «Farai *tutta* la tua opera (מלאכה)», nella quale il termine «tutta» va sottolineato. Il lavoro, dunque, riguarda i sei giorni in cui *tutto* viene fatto, mentre c'è un settimo giorno distinto dagli altri nella misura in cui quel giorno «non farai *nessuna* opera».¹⁸ E il precetto prosegue chiarendo che si tratta per l'israelita di ricordare, imitandolo, YHWH, che ha fatto tutto in sei giorni e si è riposato il settimo. Accettare il limite rappresentato dallo *shabbat*, è un modo di diventare simile al dio dell'alleanza.

Il divieto tipico di questo precetto, «non farai», ricorre solo un'altra volta nello stesso decalogo, nel v. 4. Lì, è usato per esprimere un altro divieto: quello di fare un'immagine scolpita di Elohim partendo da qualcosa che si trova nei tre spazi fondamentali, cielo, terra e acque, che il precetto dello *shabbat* riprende per rievocare la loro creazione da parte di YHWH (vv. 10.11).

v. 4	vv. 10-11
NON FARAI per te un'immagine scolpita	NON FARAI nessuna opera (...)
	poiché in sei giorni YHWH HA FATTO
né ogni forma di quanto è in il cielo lassù	il cielo
e di quanto è in la terra quaggiù	e la terra
e di quanto è in le acque sotto la terra	e il mare
	e quanto è in essi...

Secondo me, l'evidente relazione che intercorre tra questi due precetti mette in risalto due punti significativi. Il primo è che c'è qualcosa in comune tra «fare» idoli e «fare» un'opera il settimo giorno. Chi lavora in quel giorno assolutizza il lavoro, lo idolatra, per così dire, con tut-

¹⁷ L'espressione è dello stesso BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, 56. La riflessione proposta in questo paragrafo (2.2) si ispira al c. IV di quest'opera (54-67).

¹⁸ Per esprimere «nessuna», l'ebraico ricorre alla stessa parola «tutta», con la negazione (לֹא ... כֻּל).

to ciò che si può ricavare da esso: il profitto materiale, il potere e magari la vanagloria. Invece di dominare tutte queste cose, colui che non riposa il settimo giorno si lascia dominare da esse, diventa loro schiavo. Come scrive ancora Beauchamp, «la schiavizzazione di sé da se stessi è una delle migliori definizioni possibili dell'idolatria». Per cui, «lo *shabbat* imprime sull'uomo il sigillo definitivo dell'immagine di Dio»¹⁹ – mentre il non fare *shabbat* imprime su di lui il sigillo dell'idolatria.

2.3. *L'idolo: schiavitù e morte*

Un secondo punto è messo in evidenza dalla similitudine tra il precetto degli idoli e quello dello *shabbat* nel decalogo. Fare un idolo significa capovolgere il dinamismo della creazione che YHWH «ha fatto». Mentre Elohim ha fatto l'essere umano a sua immagine e aspetta che vi assomigli sempre di più, l'idolatra fa un suo elohim partendo da un elemento del mondo creato, o, più esattamente, a immagine della creatura che corrisponde all'immagine mentale che si fa del suo dio. L'inizio di un racconto fondamentale è molto istruttivo per capire come questo avviene: si tratta del cosiddetto vitello d'oro (Es 32).²⁰ Una prima cosa va notata: tutto comincia con l'assenza di Mosè che, salito sul monte Sinai ormai da diverse settimane, non è ancora sceso da lì. Quest'assenza, che crea insicurezza nella misura in cui il popolo si sente reso fragile, spinge questi a chiedere ad Aronne di fare per lui «un (o degli) Elohim che cammini(no) davanti a noi» (v. 1). Il «fare» è quindi la risposta a una carenza e mira a colmarla – la logica è quindi la stessa di colui che lavora il giorno dello *shabbat* così da non perdere niente. Il prosieguo del racconto insiste sul fare, sul fabbricare: il materiale raccolto (l'oro, vv. 2-3) è portato ad Aronne che «lo prese dalle loro mani, lo *plasmò* in una *forma* e ne *fece* un torelo di *metallo fuso*» (v. 4). Tale insistenza verte sul fatto che l'idolo è proprio «opera delle mani» dell'uomo.

A questo punto, sorge una domanda: come mai un vitello, più esattamente un torelo? Sul piano storico, si penserà ai torelli che il re Geroboamo ha fatto installare a Dan e a Betel, ma anche al toro che funge da piedistallo al dio cananeo Baal. Ma al di là di questi riferimenti, il torelo è chiaramente un'immagine di potenza, una potenza ambigua perché allo stesso tempo può dare vita o morte. Vita, perché quest'animale feconda le mucche e fa proliferare il bestiame; morte, perché è capace di aggredire e uccidere delle persone senza alcun motivo, poiché è erbivoro. Quando il popolo riconosce in questo torelo il dio che lo ha fatto salire dall'Egitto e quando Aronne pronuncia il nome di YHWH, non sbagliano: il torelo rappresenta proprio la potenza di YHWH che ha dato la vita agli israeliti e la morte al Faraone e al suo esercito, una potenza che

¹⁹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, 57 e 60.

²⁰ Per ulteriore approfondimento, cf. WÉNIN, *Dio, il diavolo e gli idoli*, 45-50.

ora è in grado di assicurare il popolo e di placare il suo timore. Qui va sottolineato che prima di «fare» l'idolo, di fondere il torello di metallo, Aronne si è fatto un'immagine mentale di YHWH, quella di una divinità potente. Questa immagine si riferisce certamente a una caratteristica di YHWH, ma a una sola. Lo fissa quindi in una delle sue tante doti – com'è sottolineato dal vocabolario, «immagine scolpita» (Es 20,3, פסל) o statua di «metallo fuso» (32,4, מסכה). Ma YHWH non è solo potente: nel racconto stesso dell'Esodo, egli si rivela anche benevolo, paziente, saggio, giusto, esigente, liberatore, educatore... Bloccarlo in un'unica qualità, in un unico ruolo, non significa solo distorcere il suo essere, riducendolo a ciò che corrisponde al desiderio o all'angoscia dell'idolatra, ma anche togliere la libertà e la vita a colui che le ha date a Israele.

Quest'ultimo elemento viene affermato esplicitamente nel libro della Sapienza, benché parli a questo punto degli idoli delle nazioni:²¹

^{15b} non hanno né l'uso di occhi per vedere, né narici per aspirare aria,
né orecchie per udire, né dita di mani per toccare,
e i loro piedi non servono per camminare.

¹⁶ Poiché li ha fatti un essere umano,
li ha plasmati uno che ha il respiro in prestito.
Ora nessun essere umano è in grado di plasmare un dio a lui simile:

¹⁷ essendo mortale, fabbrica una cosa morta con mani empie.

Egli è migliore degli oggetti cui rende un culto:

rispetto a essi, egli ricevette la vita, ma quelli mai (Sap 15,15b-17).

Questi versetti fanno parte dei cc. 13-15, in cui l'autore parla precisamente dell'idolatria, insistendo più volte sul fatto che l'idolo è il prodotto della fabbricazione umana: «Chiamano dèi le opere di mani di umani, oro e argento lavorati con arte e immagini di animali, oppure pietra senza utilità, opera di una mano antica» (13,10). Sviluppa d'altronde diversi esempi di questo lavoro idolatrico: il falegname scolpisce un legno di scarto (13,11-19), un padre fa un ritratto del figliolo morto (14,13-16a), un sovrano comanda di erigere statue alla sua effigie (14,16b-20), o ancora un vasaio plasma un dio illusorio nello stesso materiale dei suoi vasi, e si mostra fiero di fabbricare cose false (15,7-13).

Ma perché queste persone si comportano in questo modo? Quando l'autore della Sapienza menziona i motivi degli idolatri, allude sempre in qualche maniera a ragioni che hanno a che fare con una carenza da colmare, una fragilità vissuta male, come ad esempio il falegname che fa il suo idolo per potergli chiedere beni, famiglia, salute, protezione o successo (13,17-19), o il padre cui è venuto a mancare il figlio (14,15) o ancora il re che intende essere onorato dai suoi sudditi anche in sua assen-

²¹ A proposito di questa parte della Sapienza, cf. M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)* (AnBib 53), Roma 1973. Si veda anche BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, 92-109, soprattutto 100-102.

za (14,16b-17). L'autore riassume questi motivi in una sentenza: «Divenne una trappola per la vita il fatto che umani, *resi schiavi della disgrazia e del potere*, abbiano attribuito a pietre o a legni il nome incomunicabile» (14,21). In questa frase, egli punta il dito sulla carenza di libertà interiore che – imprigionando l'essere in sé stesso – «fa errare nella conoscenza di Dio», ma anche sull'ignoranza di ciò che danneggia la vita (14,22). Da lì, secondo lo stesso autore, derivano tutti i mali: «Il culto degli idoli senza nome è principio, causa e culmine di ogni male» (14,27), mentre «l'invenzione degli idoli è la corruzione della vita» (14,12).

Queste riflessioni del Salomone greco confermano il fatto che la fabbricazione di un idolo – opera di mani umane (מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם) secondo l'espressione biblica comune –²² inizia nel cuore di quanti sono schiavi del desiderio o dell'angoscia che crea in essi una carenza non assunta come possibilità positiva di alleanza, a immagine dell'Elohim di Gen 1. Allora, quelli che sono «l'opera delle mani» di Dio, secondo l'espressione di Is 64,7, si fanno un Dio «opera delle loro mani», un dio che esiste solo nella loro mente, senza potere o volere rendersi consapevoli del fatto che in questo modo si chiudono in se stessi e inesorabilmente si allontanano dalla fonte della vita.

* * *

Se queste mie riflessioni, nutrite da alcuni brani che parlano del lavoro, o, più ampiamente, dell'attività umana, hanno qualche pertinenza, fanno pensare che quest'attività costituisca un campo nel quale si giocano scelte determinanti per gli esseri umani. Infatti, il modo concreto in cui si sviluppa quest'attività ha conseguenza non solo per il rapporto che intercorre tra l'uomo e la natura – che è il primo luogo in cui esso si esercita – ma anche per quello della persona con se stessa, con gli altri e con Dio. In questo senso, l'agire dell'essere umano e dell'umanità è proprio il luogo in cui si decide il suo avvenire, personale e collettivo.

²² Cf. per esempio, Dt 4,28; 2Re 19,18; Is 2,8; 37,19; Ger 1,16; Os 14,4; Mi 5,12; Sal 115,4; 2Cr 32,19.