

Publié dans

Silvano PETROSINO (éd.), *Le religioni tra frustrazione e gioia*
(Archivio Julien Ries per l'antropologia simbolica),
Milano, Jaca Book, 2019, p. 25-36.

RELIGIONE PRIGIONE: L'IDOLATRIA. RIFLESSIONI BIBLICHE

di

André Wénin

L'idolatria è così centrale nell'antropologia dell'Antico Testamento che troneggia, per così dire, all'inizio della Legge delle leggi, cioè il decalogo¹, benché la Chiesa cattolica la tenga di solito in poco conto. In questo testo capitale, il divieto dell'idolatria segue immediatamente l'auto-presentazione del locutore divino, che indica ciò che caratterizza il Dio d'Israele, vale a dire la liberazione della schiavitù d'Egitto (*Esodo* 20,2). Il testo prosegue (vv. 3-5a) dicendo:

Non ci sarà per te altri dei di fronte a me (= contro la mia faccia)
Non farai per te un'immagine scolpita,
né ogni forma di ciò che è nel cielo lassù
e di ciò che è sulla terra quaggiù
e di ciò che è nei mari giù dalla terra.
Non ti prostrerai per essi e non li servirai / sarai il loro schiavo²...

Due forme d'idolatria sono qui contraddistinte: la prima consiste nel rifiutare a Yhwh³ l'esclusività del culto d'Israele, la seconda nel fare

¹ Questo contributo riprende le idee e talvolta anche le frasi di uno studio pubblicato come capitolo di un libro: Wénin 2016. Si tratta del capitolo 2. Ha più di un punto in comune con il saggio stimolante di Petrosino 2015, specialmente p. 42-55.

² Il verbo qui usato (*'ābad*) significa «lavorare» o «servire», anche nel senso di «rendere un culto» (il «servizio» divino). Ma riprende una parola (*'abādīm*) che, al v. 2, si traduce «schiavi» nell'espressione «l'Egitto, una casa di schiavi» che rimanda all'esperienza recente di Israele. L'ambivalenza del verbo suggerisce che «servire» gli idoli significa «essere schiavi» degli stessi.

³ Leggere «Adonai». Una forma particolare di questa prima idolatria consiste nell'adorare gli astri, oggetto della critica violenta del Deutero-Isaia (per es. *Isaia* 40,25-26). Non ne parlerò in questo testo.

delle immagini fisse di lui. Nei racconti della Torah, queste due forme d'idolatria sono raffigurate da animali. Il serpente di Genesi 3 illustra bene la prima, mentre il famoso vitello d'oro è la migliore incarnazione della seconda. È a partire dei racconti che mettono in scena questi due animali che vorrei affrontare la tematica dell'idolatria come prigione dell'essere umano.

*

Il serpente di *Genesi 3* rappresenta un dio che fa fronte a Yhwh opponendosi a lui. Due elementi consentono di vedere in questo strano personaggio la figura di una divinità. *Dal punto di vista storico*, innanzitutto. Nei culti dell'antico Vicino-Oriente, il serpente è una specie di emblema o di raffigurazione di una divinità della fecondità. Lo dimostrano le numerose statuette di quest'animale rinvenute nei ruderi di templi risalendo alla prima metà del primo millennio prima dell'era comune in Palestina. La stessa Bibbia menziona (in *2 Re 18*) il serpente chiamato Nehushtan che, identificato col serpente di bronzo di Mosè, era venerato nel tempio di Gerusalemme finché il re riformista Ezechia non lo distrusse. *Dal punto di vista letterario*, poi, nella coerenza narrativa del racconto di *Genesi 2-3*, il serpente si presenta come uno che conosce ciò che Yhwh elohim conosce ma nasconde agli umani, e finge di poterlo rivelare a questi ultimi (3,5: «Elohim è conoscente che nel giorno in cui ne mangerete [dell'albero], si apriranno i vostri occhi e sarete come [degli] elohim conoscenti bene e male»): il serpente pretende dunque di essere uguale al dio creatore poiché condivide con lui il privilegio che, secondo lui, lo caratterizza in quanto dio, cioè la conoscenza.

Ma cosa fa questo serpente parlante e che cosa simboleggia nel racconto mitico del quale è uno dei protagonisti⁴?

Osserviamo prima di tutto ciò che fa mentre parla alla donna. Si appropria dell'unica parola pronunciata da Yhwh elohim per portare la donna e l'uomo a trasgredire l'ordine che questa parola esprime. Qual è quest'ordine? In realtà, è doppio: invita l'essere umano a godere di tutti gli alberi del giardino (2,16: «da ogni albero del giardino puoi / devi mangiare») poi mette un limite a questo godimento aggiungendo che mangiare di un determinato albero provoca la mor-

⁴ Ho scritto molte cose sul serpente genesiaco. Lo studio più sistematico si legge in Wénin 2008, specialmente pp. 63-92. Un saggio più recente e più sintetico si legge in Wénin 2012.

te (v. 17: «ma dall'albero del conoscere bene e male non ne mangerai poiché nel giorno in cui ne mangerai, dovrai / potrai morire»). Questo precetto impone, come necessaria alla vita, una mancanza nel godimento di tutto ciò che è dato («da ogni albero... ma da un albero»), ma anche nel godimento particolare che si ricava dalla conoscenza.

Per comprendere in che modo la conoscenza è anch'essa colpita dalla mancanza, bisogna riflettere a partire del racconto genesiaco e dei suoi personaggi. Quando Yhwh elohim formula il suo precetto, non parla di sé stesso (nessuna prima persona viene usata). Parla solo dell'essere umano, del suo cibo e della possibilità della morte. Non lascia mai trasparire la sua intenzione. In particolar modo, la finale è ambigua: *môt tāmût* può infatti aver due significati diversi: oppure «dovrai morire», nel senso che sarai punito di morte, oppure «potrai morire», cioè rischi di perdere la vita. Nel primo caso, la parola divina è un divieto severo la cui trasgressione sarà castigata duramente; nel secondo caso, abbiamo a che fare con il consiglio di un amico che cerca di mettere l'umano in guardia da un errore che sarebbe fatale. Sentendo questa parola, l'umano non sa se l'ordine sia buono o cattivo per lui, se la divinità che lo formula sia benevola perché vuole che lui viva, o invece malevola perché lo vuole privare di un bene prezioso. In questo senso, il personaggio umano non conosce bene e male! È in una situazione in cui deve fidarsi o diffidare. Così si può spiegare lo strano nome dell'albero che non ricorre da nessun'altra parte nella Bibbia e nella letteratura mediorientale antica e che va compreso, secondo me, a partire dei dati stessi del racconto.

L'essere umano è dunque colpito da una doppia mancanza che tuttavia non lo priva di niente. Anzi, la parola divina apre uno spazio nel contempo per il desiderio e il godimento da una parte, e dall'altra, per l'incontro dell'altro che può realizzarsi solo se una mancanza è accettata. In questo senso, crea le condizioni di una vita veramente umana. È significativo che, nel racconto mitico, l'idea che non sia buono che l'essere umano sia isolato e quindi privo di relazione, segua immediatamente l'ordine di Yhwh elohim (2,18). In queste condizioni, l'ordine prepara per così dire il momento in cui l'essere umano diventerà un essere relazionale, nella scena cosiddetta «della creazione della donna». Perciò, anche se il personaggio del racconto è confrontato a un ordine che limita la sua conoscenza (al meno in merito allo scopo dello stesso ordine), il lettore, con la distanza che gli è propria, è in grado di percepire una volontà di bene nelle parole divine.

Rivolgendosi alla donna, il serpente inizia sconvolgendo le cose nella sua mente (3,1). Mentre ripete la parola divina, centra tutta l'attenzione sul divieto e quindi sulla mancanza, suggerendo che Elohim è un essere arbitrario e frustrante che impedisce di godere degli alberi mangiando e di conseguenza, di vivere. Anche se la donna cerca di correggere, dimentica di precisare che gli alberi sono un dono che il dio ha fatto loro, e lega il nome di Elohim al solo divieto, un divieto che essa rafforza, segno della sua paura di trasgredire che chiarisce poi alle fine del suo discorso. La domanda del serpente le ha fatto vedere in Yhwh elohim un personaggio malevolo che, dopo aver vietato un albero, spaventa gli umani con minacce di morte. A questo punto, il serpente può concludere svelando ciò che spinge Elohim a minacciare in questo modo: sa che se mangiano di quest'albero, diventeranno come lui e acquisteranno la conoscenza – sottinteso: e questo, lo vuole evitare a tutti i costi per poter godere gelosamente di ciò che lo rende superiore agli umani. Il serpente, che si attribuisce ciò che, secondo lui, è la prerogativa di Dio, si presenta così implicitamente come una divinità che si oppone frontalmente ad Yhwh elohim. Quando la donna prende un frutto e lo dona all'uomo, entrambi si sottomettono al serpente, si fidano di lui piuttosto che di Yhwh elohim; decidono a favore di un dio a danni del Dio creatore e, in questo senso, sono idolatri. Nel racconto la loro idolatria assume la forma di «mangiare tutto», in un gesto tipico della bramosia.

Questa infatti è la logica che emerge dalle parole del serpente, ed essa rivela ciò che rappresenta. Come la bramosia, infatti, il serpente focalizza l'attenzione sulla mancanza al punto da far sparire tutto ciò che è stato dato; come la bramosia, attira sospetti su colui che impone la mancanza, suggerendo che la impone a beneficio del proprio godimento; come la bramosia, lascia pensare che appagare il proprio desiderio senza limiti sia il modo di arrivare alla massima realizzazione di sé. Così, secondo la mia lettura del racconto biblico, il serpente raffigura la bramosia, un modo di vivere nel quale, invece di sottomettersi alla legge del desiderio, l'essere umano fa del desiderio la sua legge, e addirittura il suo dio. Diventa allora schiavo di un desiderio tirannico e si rende incapace di stabilire rapporti giusti con altri. Cosa diventa l'altro, infatti, quando il desiderio non tollera nessun limite? Vi sono tre possibilità: l'altro è l'oggetto del mio desiderio totalizzante, lo strumento che uso per appagare le mie voglie, il rivale o l'ostacolo che si oppone alla loro realizzazione. Mai l'altro viene considerato come un soggetto desiderante a tutti gli effetti. Perciò, questo tipo di desiderio totalizzante rinchiude l'essere in sé stesso, pur promettendogli che di-

venterà come un dio, per riprendere l'espressione del serpente. Allo stesso tempo, lo separa dagli altri. Si creano in questo modo le condizioni perché nasca l'ingiustizia⁵.

Per parlare di questo primo tipo di idolatria, profeti come Osea (cap. 2) ed Ezechiele (cap. 16), ma anche diversi testi legislativi (*Esodo* 34,15-16) e narrativi (*Numeri* 25,1-3) usano la metafora della prostituzione (*zānā*), che sta al matrimonio come l'idolatria sta all'alleanza con Yhwh. La loro mira è il culto degli altri dei, in particolar modo le divinità cananee note come i Baal. La metafora è espressiva, purché uno si limiti all'immagine globale mettendo tra parentesi la realtà spesso squallida. Tra la prostituta e il cliente, non si costruisce nessuna relazione autentica. Ognuno usa l'altro per soddisfare il proprio desiderio: la prostituta vuole denaro, il cliente sesso. Si tratta quindi di un rapporto da sé a sé stesso in cui l'altro viene strumentalizzato. Questo rapporto non ha una storia: in francese, si parla di una «passe». Non c'è nemmeno un vero dialogo, ma solo un contratto «commerciale» stipulato.

La stessa cosa succede nella religione dei Baal – un culto cananeo della fecondità –, perlomeno nella caricatura che la Bibbia fa di essa. I fedeli desiderano la fecondità del paese (cioè beni di consumo) mentre Baal chiede loro offerte o sacrifici, dimodoché ognuno ricorre all'altro per la propria soddisfazione. Tale rapporto, a differenza dell'alleanza tra Yhwh e Israele, non si scrive in una storia, ma è invece ciclico: ogni anno, si presentano le stesse offerte nella speranza di ricevere gli stessi beni. Ma sostanzialmente, sono i fedeli a proiettare su Baal una volontà che rispecchia il loro desiderio: credono infatti che il desiderio del dio sia simile al loro e che, come loro, questi chieda beni di consumo sotto forma di offerte o di sacrifici in cambio della pioggia che feconderà la terra. I fedeli sono quindi rinchiusi in sé stessi mentre credono di essere in contatto con un dio. Va osservato che lo scopo di tale religione altro non è che colmare il bisogno o calmare la paura di essere privi di qualcosa. Di nuovo la bramosia!

In questo tipo d'idolatria, la posta in gioco non è poca. Si tratta né più né meno della vocazione dell'essere umano secondo *Genesi* 1,26-29. Questa consiste nel somigliare sempre più all'immagine di sé che il creatore ha iscritta nell'essere umano. Essenziale in questa immagi-

⁵ Perciò si può capire, come scrive Petrosino 2015, p. 47, come la giustizia sia «l'anti-idolatria per eccellenza». Preciserò questa considerazione aggiungendo che è la giustizia *come esigenza intrinseca all'alleanza con Yhwh* che si oppone frontalmente all'idolatria.

ne è il consenso al limite per poter lasciare un posto all'alterità, ciò che raffigura il ritiro «sabbatico» di Dio in *Genesi* 2,1-3⁶. Se, invece di legarsi a questo Dio, l'essere umano sceglie una dinamica idolatrica che lo rinchiude in sé stesso, sarà il suo desiderio o la sua angoscia che gli detteranno ciò che deve diventare. L'attualità mostra a quali derive disumane conduce una tale scelta, a livello personale e collettivo.

*

Il secondo tipo di idolatria considerata dal decalogo è quello delle immagini del Dio di Israele, Yhwh. È illustrato adeguatamente dalla famosa figura del vitello d'oro – il *torello* sarebbe una traduzione più adeguata (*Esodo* 32). Di nuovo, sarà utile leggere il racconto biblico per capire ciò che rappresenta questa statua, per quali aspetti sia un idolo e come rinchiude l'essere umano in sé nel momento in cui pensa di essere in relazione con il vero Dio.

È il popolo a prendere l'iniziativa di chiedere ad Aronne di fare un dio «che cammini davanti a noi». Questa iniziativa interviene in un determinato contesto che il racconto presenta brevemente fin dall'inizio: «Il popolo vide che Mosè tardava a scendere dal monte» dov'è salito ormai da quaranta giorni (v. 1a). È quindi l'assenza della sua guida che spinge il popolo a rivolgersi a suo vice, suo fratello Aronne. Le parole del popolo confermano questo fatto: «Fa per noi un dio che cammini davanti a noi, perché a quel Mosè, l'uomo che ci ha fatti uscire dalla terra d'Egitto, non sappiamo cosa sia accaduto» (v. 1b). L'assenza di Mosè e l'ignoranza a proposito della sua sorte sono i motivi dell'iniziativa nei confronti di Aronne. Ma il fatto che chiedano «un dio (o, secondo l'ebraico, degli dei⁷) che vada davanti a noi» dimostra che c'è di mezzo un'altra assenza: quella di Yhwh che, con Mosè, ha guidato il popolo fino al monte Sinai, ma non si fa vedere, mentre il mediatore della liberazione e dell'alleanza non sembra essere affidabile perché, scomparendo, lascia il popolo senza guida.

⁶ Per un commento di questo testo fondamentale, si veda in Wénin 2008, pp. 29-33.

⁷ La traduzione letterale sarebbe: «Fa per noi degli dei che camminino davanti a noi»: al plurale il verbo indica che il sostantivo ^e*lōbîm*, il cui significato è «dio» al singolare quando designa il Dio d'Israele, è qui al plurale come quando designa gli dei delle nazioni, cioè gli idoli. Qui, è ovvio che il popolo chiede solo una rappresentazione di una divinità. Il plurale viene usato dallo scrittore per indicare che si tratta di un idolo. In questo senso, si veda per es. Houtman 2000, pp. 632-633, Priotto 2014, p. 581, oppure Römer 2017, p. 155. Gli autori rimandano a *1 Re* 12,28 (si veda qui sotto).

In realtà, il motivo fondamentale per cui il popolo fa una tale richiesta è la sua incapacità a sopportare l'assenza e quindi la mancanza che lo rimanda al mistero di un dio che rimane nascosto, alla necessità di fidarsi di lui e delle sue promesse di portarlo in un paese che sarà suo. In questo senso la parola d'Israele tradisce un suo desiderio di sottrarsi al mistero, una sua resistenza ad accettare l'insicurezza, la voglia di «mettere la mano» sul suo dio per non avere più dubbi rispetto alla sua presenza, l'incapacità a vivere una fiducia autentica⁸. Senza esplicitare il suo accordo, Aronne chiede subito al popolo gli anelli d'oro che i membri delle loro famiglie portano agli orecchi, per poter «fare» il dio richiesto. Subito, si capisce che il fratello di Mosè ha in mente una statua d'oro, ciò che il seguito del racconto conferma rapidamente: «Egli prese (gli anelli) dalle loro mani e, dopo averlo modellato con il bulino, ne fece un torellino di metallo fuso. Ed essi dissero: "O Israele, questo è il tuo dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto!"», un dio che Aronne assimila subito ad Yhwh proclamando in seguito: «Festa per Yhwh domani!» (v. 4.5b).

L'immagine del dio d'Israele è quindi una scultura in tre dimensioni che può essere presa in mano, quindi manipolata. È esattamente il *pesel* di cui parla il decalogo, una rappresentazione scolpita. Altri termini correnti puntano nella stessa direzione: *massêkâ* «metallo fuso», *çelem* «scultura», *'azzâbîm* «oggetti modellati». Oggetto tridimensionale, l'idolo è anche rigido, immobile e destinato a durare poiché è di metallo (o di legno). In questa prospettiva, il racconto di *Esodo* 32 insiste sul processo della fabbricazione mettendo in evidenza che questa immagine è un risultato dell'agire umano, come sottolinea l'espressione «opera di mani» (*ma^ašeh yādayim*) spesso usata per parlare degli idoli⁹. Il torellino d'oro è quindi una produzione umana attribuita ad Aronne. Non solo è frutto della sua attività artigianale (fondere, modellare col bulino), ma anche e prima di tutto della sua immaginazione. Perciò la forma data alla statua è carica di significato, in quanto rivela il modo in cui Aronne «si immagina» il dio d'Israele al momento di realizzare una «immagine» di lui. La domanda è quindi: che cosa rappresenta questo torellino d'oro per Aronne e per Israele che vi riconosce in seguito il suo dio che lo ha fatto salire dalla terra d'Egitto?

⁸ Petrosino 2015, pp. 49-50, scrive in merito: «la fabbricazione dell'idolo ha come scopo proprio la stabilità, la ricerca di un punto d'appoggio stabile: si tratta di erigere qualcosa di solido, di fisso sul quale sia possibile finalmente appoggiarsi per riposare».

⁹ Si veda per es. *Deuteronomio* 31,29; *Isaia* 2,8; *Geremia* 25,6; *Michea* 5,12.

L'archeologia ha messo in evidenza che, nel Vicino Oriente antico, il torello (*'egel*) è una raffigurazione comune di una divinità, o forse il suo piedistallo. Nell'ambito cananeo, quest'immagine raffigura Baal o Haddad, il dio del temporale che porta la pioggia. Ma nella Bibbia stessa, il torello viene associato anche ad Yhwh – un dato documentato anche dai reperti archeologici¹⁰: in *1 Re* 12,28-29, il re secessionista Geroboamo, primo re del regno del Nord (chiamato Israele), erige questa immagine in due santuari situati ai confini del suo territorio, Dan a nord e Betel a sud, e dice al suo popolo: «Ecco i tuoi dèi che ti hanno fatto uscire dal paese d'Egitto»¹¹.

Pur interessanti sul piano storico, questi dati non bastano a farci capire la ragione della scelta di un torello per raffigurare una divinità, più precisamente nel racconto di *Esodo* 32. Bisogna notare prima di tutto che l'immagine del torello d'oro è intimamente legata all'uscita dall'Egitto dal popolo e da Aronne. Quando il popolo vede la statua fabbricata da Aronne, riconosce in essa «gli dei» *che lo hanno fatto uscire dalla terra d'Egitto* (v. 4). Ma prima di questo, per poter fare quest'immagine, Aronne chiede al popolo di portargli gli anelli d'oro (v. 2-3), dei gioielli che rimandano chiaramente a questi oggetti d'oro che gli Israeliti hanno chiesto agli Egiziani prima di abbandonare le loro case e di cui il racconto dell'*Esodo* parla ben tre volte (12,35-36, cfr. 3,21-22; 11,2). Quindi, la domanda a proposito del significato del torello si specifica e diventa la seguente: cos'ha a che fare questo animale con l'uscita dall'Egitto?

Per poter proporre un'ipotesi, mi riallaccio all'immagine stessa del torello. Che cosa rappresenta un torello se non la potenza? Tale potenza è del tutto ambivalente. Da una parte, quest'animale possiede una potenza di vita, in quanto è capace di fecondare le vacche e quindi di assicurare la vita della mandria, e questa potenza è tanto più grande quanto l'animale è giovane. Dall'altra parte, un torello possiede anche una forza di distruzione. Può scatenarsi improvvisamente e uccidere con violenza, e senza ragione visto che è un erbivoro. Abbiamo quindi un'immagine ambivalente di potenza che dà vita e dà morte, senza che ci sia la possibilità di sapere come e quando. Perciò la sua forza ha anche un aspetto arbitrario.

¹⁰ Per l'attestazione antica di questa rappresentazione del Dio di Israele, cfr. Keel, Uehlinger 2001, pp. 58, 192-199 e *passim*.

¹¹ La frase è identica a quella di *Esodo* 32,4. A questo proposito, si veda per es. Nobile 2010, p. 171.

Queste poche considerazioni a proposito dell'immagine del torello consentono di ipotizzare qualcosa a proposito della ragione per cui gli Israeliti hanno riconosciuto «il dio che lo ha fatto uscire dal paese d'Egitto» (*Esodo* 32,4). Il momento vero e proprio dell'uscita d'Egitto è il passaggio del mare (rosso) raccontato un po' prima, in *Esodo* 14. Di quale evento Israele è stato testimone in questo momento? Che cosa vi ha visto del suo dio Yhwh? Come il popolo stesso lo proclama nell'inno che canta dopo l'evento (*Esodo* 15), ha visto un dio tanto potente da vincere la superpotenza egiziana usando niente di meno che le forze della natura, il mare e il vento, per salvare gli schiavi, cioè dar loro la vita (cito i v. 3, 6 e 13):

La mia *forza* e il mio canto è Yah
Egli fu per me una salvezza...
La tua *destra*¹², Yhwh, formidabile in *potenza*,
la tua *destra*, Yhwh, spezza il nemico; [...]
nella tua *forza* hai condotto (il popolo che hai riscattato)
verso il tuo pascolo santo.

Da queste parole risulta che, al Mar Rosso, Israele ha sperimentato il suo dio come un dio potente che dà la vita agli uni e la morte agli altri: in *Esodo* 14,30-31a, si legge: «Yhwh salvò in quel giorno Israele dalla mano degli egiziani e Israele vide gli egiziani morti sulla riva del mare. E Israele vide la prodezza che YHWH aveva fatto contro gli egiziani». Per di più – a differenza del lettore – il popolo non ha sentito i discorsi di Yhwh a Mosè, e perciò non può capire ciò che lo ha spinto a salvarli uccidendo l'esercito di Faraone¹³. Per gli Israeliti, questo suo dispiegamento di potenza ha un aspetto arbitrario, tanto più che precedentemente hanno creduto che lo stesso Yhwh li lasciasse soffrire nell'oppressione (*Esodo* 5) e anche a causa di alcune piaghe da cui non viene detto che siano stati risparmiati (le acque diventate sangue, le zanzare e le cavallette). Questa esperienza si riproduce due volte in seguito: al Sinai, Yhwh si presenta a Israele nel temporale (*Esodo* 19-20), in cui si scatena una forza nel contempo fertilizzante grazie all'azione della pioggia e distruttiva a causa dei lampi che colpiscono non si sa dove, ragione per la quale il popolo è impaurito e si allontana (cfr. *Esodo* 19,21-22). Finalmente, quando aspetta da quaranta giorni che Mosè scenda dal Sinai dov'è salito per incontrare Yhwh,

¹² La mano «destra» è una metafora per indicare la potenza in atto.

¹³ Per una lettura dettagliata di questo testo, si veda Wénin 2019.

il popolo può pensare che, dopo aver dispiegato la sua potenza per salvarlo, questo dio lo lasci morire privandolo del mediatore della salvezza e lasciandolo senza la sua guida in un deserto ostile (*Esodo* 32,1).

Sulla base di questi testi, emerge chiaramente che l'immagine del torello scolpita da Aronne per il popolo è una raffigurazione adeguata del dio che gli Israeliti hanno visto all'opera nell'uscita d'Egitto e nelle tappe successive. Allo stesso modo si comprende anche perché quest'immagine di un dio potente sia proprio adatta a rispondere all'angoscia del popolo e a rassicurarlo mentre è disorientato dall'assenza di Mosè e dall'invisibilità dello stesso Yhwh. Ma questo torello pone un problema: da una parte rappresenta una caratteristica ovvia del dio dell'esodo, ma dall'altra, fissa l'immagine di Yhwh in quest'unico tratto, oscurando tanti altri tratti altrettanto significativi. Isolata, infatti, un'immagine nasconde questo dio più di quanto non lo riveli, perché evidenzia solo una delle «sue facce» (*pānîm*), una delle molteplici sfaccettature del suo essere – la benevolenza, l'esigenza etica, la giustizia, la fedeltà alle proprie parole, la lungimiranza, la pazienza, ecc. – tutte caratteristiche che sono quelle di Yhwh nel racconto dell'esodo. Solo l'irriducibile tensione tra tutte queste immagini è in grado di dare un'idea – ma un'idea sempre sfuggente, provvisoria e parziale – del dio inafferrabile nel fuoco del rovetto ardente, nascosto dietro la nube del Sinai, un dio la cui identità non si lascia determinare, allo stesso modo in cui il suo nome non si lascia pronunciare¹⁴.

Certo, nella sua unidimensionalità, l'immagine del torello d'oro è rassicurante e corrisponde a ciò che Israele chiede ad Aronne, perché rappresenta per lui un punto fisso del quale crede di potersi fidare. Nel suo desiderio di fuggire ogni incertezza, si sottrae al mistero di un dio aldilà delle prese umane, un dio che dice di sé stesso: «Io sono chi sarò» (*Esodo* 3,14), si fabbrica un dio alla misura della propria angoscia, della propria voglia di sicurezza. Quando il popolo fa «festa per Yhwh» davanti al torello prima di divertirsi (32,5b-6), che cosa lo fa rallegrare e divertire, se non la soddisfazione di vedere che è sparita la sua paura e appagata la sua brama di sicurezza? Ma così facendo, inganna sé stesso, preso dall'illusione di festeggiare il dio che gli ha concesso la libertà (v. 5a). Ma quando vede il torello, non vede Yhwh, il

¹⁴ «Non è necessario, per essere idolatra, rappresentare Dio come un toro, un'aquila o una colomba. Basta vederlo forte senza mitezza, o «amante» senza potenza, o terribile senza pazienza, o mite senza sapienza. Ma vedere tutte queste qualità insieme, significa non vedere» (Beauchamp 1999, p. 61). Per una comprensione biblica dell'idolatria, i capitoli 4 a 7 di questo libro di Beauchamp sono fondamentali.

dio dell'esodo liberatore: vede solo il dio prodotto dalla propria mente, ridotto alle sue aspettative, forgiato a immagine di qualcosa di sé stesso. Ed è così che Israele, mentre crede di adorare Yhwh – il dio che lo ha liberato e gli ha donato la vita – è nell'illusione, perché l'idolatria lo rinchiude in sé stesso, lo rende schiavo della propria insicurezza e della propria paura. Il suo dio altro non è che un suo modo di colmare una sua carenza, raffigurata dalla scomparsa di Mosè e dall'apparente assenza di Yhwh. E il seguito del capitolo 32 di *Esodo* racconta che tale atteggiamento è mortifero. Ora, l'idolatria porta alla morte perché significa la schiavizzazione di sé stessi da sé stessi, secondo la bella formula di Paul Beauchamp¹⁵, un atteggiamento reso possibile nel credente dall'illusione – lo stesso Beauchamp direbbe menzogna a sé stessi¹⁶ – di essere in rapporto con il vero Dio. Perciò, ha ragione di scrivere Silvano Petrosino: «nel divieto dell'idolatria bisogna saper leggere e riconoscere non solo la difesa della “verità di Dio”, ma sempre, e al tempo stesso, anche la difesa della “verità dell'uomo”» e della sua vita¹⁷.

*

Concludo questo rapido percorso. Qualunque sia la forma che assume, l'idolatria è una religione-prigioniera nella misura in cui rinchiude il credente in sé stesso. Infatti, è egli a produrre l'idolo progettandolo all'infuori di sé, come il vecchio Testamento sottolinea volentieri: è il serpente che sta di fronte a Eva o il torello davanti al quale Israele si prosterna. È il prodotto della sua angoscia di sentire una mancanza o di vivere l'assenza, il frutto del suo desiderio di compiutezza e di certezza, il risultato della sua incapacità di accettare il limite e il non-sapere caratteristici di ogni esistenza umana. L'idolo è solo il riflesso dell'idolatra, ma questi lo ignora o non lo vuole sapere. E, voluta o meno, questa sua ignoranza è proprio il custode della sua prigioniera.

¹⁵ *Ibid.*, p. 57: «l'esclavage de soi par soi est une des meilleures définitions de l'idolâtrie».

¹⁶ Si veda *Ibid.*, pp. 66, 95 e 98-99.

¹⁷ Petrosino 2015, p. 43. Nello stesso senso, Gesché 1993.

André Wénin

BIBLIOGRAFIA

- Barthélemy D., *Dieu et son image (Lire la Bible 1)*, Cerf, Paris 1964.
- Beauchamp P., *Le Dieu du décalogue*, «Christus» 18 (1971), pp. 534-545.
- Beauchamp P., *L'un et l'autre Testament 2. Accomplir les Écritures (Parole de Dieu)*, Seuil, Paris 1990.
- Beauchamp P., *D'une montagne à l'autre la Loi de Dieu*, Seuil, Paris 1999.
- Bernheim G., *Le souci des autres au fondement de la loi juive*, Calmann-Lévy, Paris 2002.
- Briend J., *Dieu dans l'Écriture (Lectio Divina 150)*, Cerf, Paris 1992.
- Draï R., *La pensée juive et l'interrogation divine. Exégèse et épistémologie*, PUF, Paris 1996.
- Gesché A., *Idolâtrie et perversion*, «Lumière et Vie» 42 (1993), pp. 65-74.
- Gilbert M., *Condanna di un'opera umana: l'idolo*, in Id., *La Sapienza di Salomone 1*, ADP, Roma 1995, pp. 219-229.
- Gonçalves F.J., *Idolatria*, in R. Penna, G. Perego, G. Ravasi (a cura di), *Temî teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 665-670.
- Houtman C., *Exodus. Vol. 3 (Historical Commentary on the Old Testament)*, Peeters, Leuven 2000.
- Jeammet N., *Le plaisir et le péché. Essai sur l'envie*, Desclée de Brouwer, Paris 1998.
- Keel O., C. Uehlinger, *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Cerf, Paris 2001.
- Nobile M., *1-2 Re. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2010.
- Petrosino S., *L'idolo. Teoria di una tentazione dalla Bibbia a Lacan*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2015.
- Priotto M., *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2014.
- Ricœur P., *Finitudine e colpa. La simbolica del male*, il Mulino, Bologna 1960.
- Römer T., *L'Ancien Testament commenté. L'Exode*, Labor et Fides, Bayard-Genève 2017.
- Wénin A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi I. Gen 1,1-12,4*, tr. it. di E. Di Pedè (testi e commenti), EDB, Bologna 2008.
- Wénin A., *Il serpente genesiaco (Gen 3,1-7). Interesse dell'analisi narrativa per una lettura teologica dell'Antico Testamento*, «Teologia» 37 (2012), pp. 535-556.
- Wénin A., *Dio, il diavolo e gli idoli. Saggi di teologia biblica*, tr. it. di R. Fabbri, EDB, Bologna 2016.
- Wénin A., *Il miracolo del mare. Narrazione e poesia nella Bibbia*, tr. it. di R. Fabbri, EDB, Bologna 2019.