

IL LOGOS, LA LUCE E IL RESPIRO

Corpo, parola e vita tra tradizioni bibliche e religiose dell'India

di Paola Di Berti

Il presente contributo propone un'analisi comparativa del rapporto fra parola, luce, respiro e vita in alcune tradizioni bibliche e religiose dell'India. Il percorso prende avvio da Genesi 1–2, dove la creazione viene articolata attraverso la parola divina, la comparsa della luce e l'immissione nell'essere umano del *nišmat hayyîm*, «soffio di vita», per concentrarsi successivamente sul Prologo del Vangelo secondo Giovanni (Gv 1,1–18), nel quale il *Logos* preesistente è associato alla vita e alla luce e giunge alla piena manifestazione nella carne. Il secondo versante della ricerca considera il campo semantico e concettuale di *prāṇa* e *vāc* nella tradizione vedica e upaniṣadica, con particolare attenzione alla relazione tra soffio vitale, parola, corporeità e conoscenza.

L'obiettivo non è stabilire equivalenze fra *Logos*, *rûḥ*, *prāṇa* e *vāc*, né sostenere un rapporto genetico fra tradizioni storicamente e linguisticamente differenti. Il confronto viene invece condotto attraverso una metodologia storico-religiosa che assume le analogie come costruzioni interpretative e non come dati naturali. La domanda centrale riguarda il modo in cui differenti tradizioni trasformano esperienze corporee fondamentali - respirare, parlare, vedere - in categorie cosmologiche, antropologiche e soteriologiche.

L'analisi mostra che il *Logos* giovanneo non può essere ridotto né al semplice concetto greco di «ragione» né alla sola personificazione biblica della Sapienza; esso nasce dall'intersezione di più tradizioni, fra cui la Scrittura d'Israele, la letteratura sapienziale e l'ambiente ellenistico. Parallelamente, *prāṇa* non è semplicemente «respiro» e *vāc* non è semplicemente «parola»: entrambi partecipano a una complessa antropologia e cosmologia nella quale il corpo e la parola rituale costituiscono luoghi di manifestazione dell'ordine e della vita. La comparazione rende quindi possibile non una *reductio ad unum*, ma una più precisa comprensione delle diverse modalità attraverso cui il vivente viene pensato come relazione fra corpo, parola, vita e conoscenza.

1. Introduzione. Comparare parola, respiro e vita

Il rapporto tra corpo e trascendenza costituisce uno dei problemi ricorrenti nella storia delle religioni. Le tradizioni religiose non si limitano infatti a formulare dottrine sul divino o sull'origine del cosmo: esse interpretano esperienze elementari attraverso le quali l'essere umano percepisce la propria esistenza. Respirare, parlare, vedere, ascoltare e percepire il movimento del proprio corpo possono diventare, all'interno di sistemi religiosi differenti, categorie attraverso cui articolare problemi cosmologici, antropologici e soteriologici.

Fra queste esperienze, il respiro occupa una posizione particolare. Esso appartiene alla fisiologia del vivente, ma presenta contemporaneamente caratteristiche che lo rendono disponibile all'elaborazione simbolica: non è normalmente visibile, è indispensabile alla vita, è continuo e involontario e tuttavia può essere percepito e, entro determinati limiti, regolato.

La parola presenta una struttura analoga. È prodotta attraverso il corpo, ma non si identifica con la materialità dell'organo che la articola. È suono e significato; evento fisico e comunicazione; emissione corporea e trasmissione di senso.

La luce, infine, appartiene al mondo della percezione ma, proprio perché rende possibile il vedere, può essere trasformata in una delle metafore più potenti della conoscenza e della rivelazione.

Parola, luce e respiro costituiscono pertanto un campo comparativo particolarmente interessante.

Tuttavia, la loro comparazione presenta un rischio metodologico evidente: quello di trasformare analogie fenomenologiche in equivalenze concettuali. È stato questo, in diverse fasi della storia degli studi comparativi, uno dei problemi fondamentali della disciplina. La comparazione non può partire dall'idea che fenomeni denominati con parole simili o associati a immagini analoghe possiedano necessariamente la stessa struttura religiosa.

Nel caso qui considerato, il rischio è particolarmente evidente. *Logos* non significa *prāṇa*; *rûah* non significa semplicemente «spirito» nel senso moderno; *vāc* non è una traduzione sanscrita di «logos»; *ātman* non coincide con l'idea occidentale di «anima».

La comparazione deve quindi essere costruita a partire dalle differenze.

Seguendo una prospettiva metodologica riconducibile alla riflessione di Jonathan Z. Smith, l'atto comparativo non consiste nella scoperta di identità preesistenti, ma nella costruzione di una relazione fra elementi selezionati per una determinata domanda di ricerca. Il confronto implica descrizione, selezione, giustapposizione, ridefinizione e rettificazione. Il presente studio assume precisamente questa impostazione.

La domanda non sarà dunque:

«Che cosa hanno in comune il Logos cristiano e il prāṇa indiano?»

Sarà piuttosto:

«Come vengono utilizzate, in tradizioni differenti, le categorie della parola, del respiro e della luce per pensare la relazione fra principio, vita, conoscenza e corporeità?»

La differenza fra le due formulazioni non è secondaria. Nella prima, la comparazione rischia di diventare una ricerca di equivalenze. Nella seconda, diventa uno strumento per comprendere le diverse costruzioni religiose dell'esperienza.

2. Genesi 1: parola, luce e costituzione dell'ordine

Il primo punto di riferimento è Genesi 1.

L'apertura del racconto presenta una situazione nella quale la terra è descritta come *tōhû wābōhû*, mentre le tenebre ricoprono la superficie della *tehôm*. Su questa scena compare il termine *rûaḥ*:

וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם

wěruaḥ 'ēlōhîm mēraḥēpet 'al-pěnê hammāyim

«e lo spirito/soffio di Dio aleggiava sulla superficie delle acque» (Gen 1,2).

Il termine *rûaḥ* presenta un campo semantico ampio: vento, soffio, spirito. La traduzione italiana «spirito» costituisce dunque già un'interpretazione, mentre «vento» e «soffio» evidenziano dimensioni fenomenologiche differenti dello stesso termine.

Il testo non identifica tuttavia *rûaḥ* con il respiro umano. La sua funzione in Genesi 1 è anzitutto cosmologica: indica una potenza dinamica associata a Dio e posta all'inizio della configurazione del cosmo. Immediatamente dopo compare la parola:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי-אוֹר

wayyō'mer 'ēlōhîm yēhî 'ôr wayēhî-'ôr

«Dio disse: “Sia la luce!”. E fu la luce» (Gen 1,3).

Il verbo *wayyō'mer*, «disse», introduce una struttura nella quale l'enunciazione divina precede l'esistenza dell'oggetto comandato.

Non si tratta semplicemente di una parola che descrive ciò che accade. La parola divina è inserita nella struttura stessa dell'evento creativo. La luce costituisce, a sua volta, il primo elemento creato attraverso la parola.

È significativo che essa preceda la creazione degli astri di Genesi 1,14–18. La luce di Genesi 1,3 non può quindi essere identificata semplicemente con la luce solare. Essa appartiene alla prima organizzazione del cosmo.

Il testo procede infatti dalla parola alla distinzione:

luce / tenebra,
giorno / notte,
acque superiori / acque inferiori,
terra / mare.

La parola divina introduce differenziazione e ordine.

Da un punto di vista filologico, tuttavia, è necessario evitare di trasformare *dābār*, «parola», in un equivalente anticipato del greco *Logos*. La Genesi non parla di *Logos* e non presenta una personificazione della parola analoga a quella del Prologo giovanneo. La continuità deve essere cercata a livello intertestuale e teologico, non mediante un'equazione lessicale.

3. *Rûah*: vento, soffio e spirito

La presenza di *rûah* in Genesi 1,2 introduce una questione fondamentale per il nostro confronto.

Il termine ebraico appartiene alla famiglia semantica delle realtà dinamiche e invisibili. Il vento non può essere visto in quanto tale, ma viene riconosciuto attraverso i suoi effetti. Analogamente, il soffio appartiene all'esperienza corporea ma non si presenta normalmente come oggetto autonomo.

La polisemia di *rûah* non deve però essere trasformata in una teoria secondo la quale «vento», «respiro» e «spirito» sarebbero semplicemente la stessa realtà. È più corretto parlare di un campo semantico nel quale il movimento dell'aria, la forza vitale e l'azione divina possono essere rappresentati mediante una medesima radice concettuale.

Il termine ricorre in numerosi contesti biblici con significati differenti. In alcuni passi indica il vento naturale; in altri la disposizione interiore; in altri ancora una forza o presenza divina.

Questa flessibilità semantica rende *rûah* un termine particolarmente significativo per una storia religiosa delle immagini del soffio, ma impedisce di utilizzarlo come semplice equivalente biblico di *prāṇa*.

Il confronto può essere formulato diversamente:

come due tradizioni differenti trasformano il fenomeno del movimento invisibile dell'aria in una categoria religiosa?

Questa domanda permette di mantenere aperta la differenza tra i sistemi.

4. Genesi 2,7: il soffio della vita e la precisazione filologica

La seconda narrazione della creazione introduce un'altra immagine del respiro.

Il testo afferma:

וַיִּצָר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

wayyîṣer YHWH 'ēlōhîm 'et-hā'ādām 'āpār min-hā'ādāmāh wayyipphaḥ bē'appāyw nišmat ḥayyîm wayēhî hā'ādām lēnepeš ḥayyāh

«Allora il Signore Dio plasmò l'uomo dalla polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita, e l'uomo divenne un essere vivente» (Gen 2,7).

Qui è necessario introdurre una correzione metodologica rispetto a molte letture divulgative del passo.

Genesi 2,7 non utilizza il termine *rûah*.

Il sintagma è *nišmat ḥayyîm*, «soffio/alito di vita», da *nešāmāh*, «respiro, alito», collegato al verbo *nāpaḥ*, «soffiare».

Il risultato è particolarmente interessante: l'essere umano è costituito da 'āpār, «polvere», e diviene *nepeš ḥayyāh*, «essere vivente», attraverso il soffio ricevuto.

La struttura del versetto può essere schematizzata:

terra → corpo plasmato → soffio → essere vivente.

La vita umana non è dunque rappresentata come semplice proprietà della materia plasmata. Essa si realizza attraverso un'azione divina che introduce nel corpo un «alito di vita».

Questa formulazione è più precisa e teologicamente più ricca dell'affermazione generica secondo cui «Dio mette lo spirito nel corpo».

Il testo non dice questo.

Dice che Dio soffia nelle narici dell'uomo e che, attraverso questo atto, l'uomo diventa *neṭeṣṣ ḥayyāh*. La corporeità e la vita vengono così articolate attraverso una relazione dinamica.

5. Dal soffio alla vita: un problema antropologico

Genesi 2,7 introduce quindi una concezione nella quale l'essere umano non è pensato come semplice opposizione tra corpo materiale e principio immateriale.

L'uomo è *'ādām*, collegato semanticamente alla *'ādāmāh*, la terra; ma diviene vivente attraverso il soffio. La vita emerge dalla relazione. Questo elemento sarà importante nel confronto con le Upaniṣad. Non perché il *niṣmat ḥayyīm* sia equivalente al *prāṇa*, ma perché entrambe le tradizioni elaborano il problema della vita attraverso una relazione fra corporeità e principio vitale. La comparazione, però, deve fermarsi un momento prima dell'equivalenza.

Nel testo sacerdotale e in Genesi 2 non troviamo una teoria sistematica del respiro comparabile alla fisiologia sottile delle tradizioni yogiche posteriori. La Bibbia utilizza il soffio come linguaggio antropologico e teologico. Le tradizioni indiane svilupperanno invece, in epoche diverse, sistemi molto più articolati nei quali *prāṇa* viene inserito in un'antropologia complessa.

Il punto comparativo non è quindi la dottrina. È la **funzione religiosa dell'esperienza del respiro**.

6. Giovanni 1,1: il *Logos* «in principio»

Il Prologo del Vangelo secondo Giovanni riprende deliberatamente il linguaggio delle origini:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

En archē ēn ho logos, kai ho logos ēn pros ton theon, kai theos ēn ho logos.

«In principio era il Logos, e il Logos era presso Dio, e Dio era il Logos» (Gv 1,1).

Il primo elemento da osservare è *archē*.

La scelta di *en archē* richiama immediatamente Genesi 1,1 nella sua forma greca:

Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός...

«In principio Dio creò...»

Il Prologo non inizia quindi semplicemente presentando Gesù. Esso rilegge la cristologia all'interno del linguaggio della creazione.

La seconda parola decisiva è *logos*. Il sostantivo greco *logos* possiede un campo semantico estremamente ampio: parola, discorso, enunciato, ragionamento, spiegazione, senso, principio razionale in determinati contesti filosofici. Nella frase giovannea, tuttavia, l'articolo definito — *ho logos* — e la struttura del Prologo impediscono di ridurre il termine a uno dei suoi significati lessicali isolati.

Il *Logos* è una realtà personale o ipostatizzata, in relazione con Dio e coinvolta nell'atto creativo.

La costruzione:

ho logos ēn pros ton theon

merita inoltre attenzione.

Pros con l'accusativo non significa semplicemente una localizzazione statica «accanto a». Esprime una relazione orientata verso qualcuno.

Il Logos è «verso» Dio, «presso» Dio, in una relazione dinamica con Dio.

Il versetto successivo rafforza la preesistenza:

οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν

«Egli era in principio presso Dio» (Gv 1,2).

Il riferimento pronominale *houtos*, «questi», rende esplicita la continuità personale del soggetto.

7. «E Dio era il Logos»: il problema di Gv 1,1c

La terza proposizione di Gv 1,1 è una delle più discusse:

καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος

La sequenza presenta *theos* privo di articolo prima del verbo, mentre *ho logos* possiede l'articolo.

La traduzione tradizionale italiana «e il Logos era Dio» è possibile, ma non esaurisce il problema sintattico e semantico.

La posizione di *theos* prima del verbo e l'assenza dell'articolo sono state al centro di un dibattito secolare.

La questione non può essere risolta semplicemente dicendo che l'assenza dell'articolo significa «un dio», né che il termine sia automaticamente equivalente a un predicato nominale indistinto.

Il problema riguarda la qualità e l'identità della relazione fra Logos e Dio.

La struttura del versetto sembra voler mantenere contemporaneamente due affermazioni:

1. il Logos è distinto da *ton theon*, «Dio» con cui è in relazione;
2. il Logos partecipa della realtà divina.

La tensione fra distinzione e identità è quindi già iscritta nella sintassi del versetto.

Questo dato diventa particolarmente importante quando il Prologo viene confrontato con la Sapienza personificata della tradizione giudaica.

8. Logos e Sapienza: il problema del retroterra sapienziale

La relazione fra il Prologo e la letteratura sapienziale è uno dei principali problemi della ricerca giovannea. Non si tratta di una questione marginale.

Prima ancora che il termine *logos* venga interpretato attraverso la filosofia greca, il Prologo presenta una figura preesistente, associata a Dio, coinvolta nella creazione e successivamente presente nel mondo umano. Queste caratteristiche hanno evidenti punti di contatto con la Sapienza personificata di Proverbi 8, Siracide 24 e Sapienza 7–8.

In Proverbi 8 la Sapienza parla in prima persona:

יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דֶּרֶכּוֹ

YHWH qānānî rē'sīt darkô

«Il Signore mi ha creato come principio della sua via» (Pr 8,22).

Più avanti afferma:

בְּרֵאשִׁיתוֹ

e descrive la propria presenza accanto a Dio durante l'ordinamento del cosmo.

Ancora più vicino al problema giovanneo è Sapienza 7,25:

ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως
καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής

«È infatti un soffio della potenza di Dio e un'effusione pura della gloria dell'Onnipotente».

La Sapienza è descritta attraverso immagini che appartengono contemporaneamente alla metafisica e alla fenomenologia del soffio. Non è però possibile concludere che Giovanni abbia semplicemente sostituito *sophia* con *logos*.

La ricerca contemporanea mostra infatti che il rapporto fra il Prologo e la tradizione sapienziale è più complesso: la Sapienza costituisce un importante intertesto, ma il Prologo incorpora anche altri elementi della tradizione giudaica ed ellenistica. In questo senso è più corretto parlare di **trasformazione della tradizione sapienziale** che di semplice sostituzione terminologica.

9. Siracide 24: la parola che procede dalla bocca

Un passaggio particolarmente importante per la nostra ricerca è Siracide 24.

La Sapienza afferma:

ἐγὼ ἀπὸ στόματος Ὑψίστου ἐξηλθον

«Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo» (Sir 24,3).

L'immagine è significativa perché collega Sapienza, parola e origine divina.

La Sapienza è «uscita dalla bocca».

La metafora introduce implicitamente una corporeità della parola: ciò che proviene dalla bocca viene detto, pronunciato, emesso. Il confronto con Giovanni deve essere costruito con prudenza. Giovanni, infatti, non cita Siracide 24,3 come una fonte diretta del Prologo.

Il campo concettuale, tuttavia, è importante: nella tradizione sapienziale la relazione fra Dio e la Sapienza può essere descritta attraverso immagini di provenienza, emanazione, presenza e parola.

Il Prologo giovanneo rielabora questo campo attraverso il termine *Logos*.

Il passaggio dalla Sapienza al Logos non è quindi un semplice cambiamento di vocabolo, ma una trasformazione cristologica di una costellazione sapienziale.

10. Sapienza 18,14–16 e la parola onnipotente

Un ulteriore testo fondamentale è Sapienza 18,14–16:

Σιγῆς ἡσυχίου περιεχούσης τὰ πάντα
καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσοῦσης,
ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανοῦ ἐκ θρόνων βασιλείων
ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς.

In traduzione:

«Mentre un profondo silenzio avvolgeva ogni cosa e la notte era a metà del suo rapido corso, la tua parola onnipotente dal cielo, dai troni regali, si slanciò come guerriero implacabile in mezzo alla terra destinata alla rovina» (Sap 18,14–16).

Qui *logos* compare nella Settanta di Sapienza con una funzione teologica straordinariamente importante.

La «parola onnipotente» procede dal cielo e agisce nella storia.

Questo non significa che il *Logos* di Giovanni sia semplicemente quello di Sapienza 18, ma il testo mostra che il termine *logos* poteva già essere utilizzato all'interno del giudaismo ellenistico per indicare l'efficacia della parola divina. La domanda sul retroterra giovanneo deve quindi essere posta in modo più preciso:

quale trasformazione subisce il campo semantico della parola divina quando Giovanni lo applica alla preesistenza, alla creazione, alla vita, alla luce e infine alla carne?

Questa formulazione è più produttiva della ricerca di una singola «fonte».

11. Logos, luce e vita nel Prologo

Il Prologo sviluppa una sequenza semantica particolarmente coerente:

ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν

«In lui era la vita» (Gv 1,4).

E subito:

καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων

«e la vita era la luce degli uomini».

Il rapporto tra vita e luce è grammaticalmente esplicito.

La luce non viene semplicemente aggiunta alla vita come una seconda metafora indipendente.

La vita è la luce degli uomini.

La relazione è dunque:

Logos → vita → luce.

Il versetto 5 introduce quindi il conflitto:

καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει

«e la luce splende nelle tenebre».

Il verbo *phainei*, «splendere, manifestarsi», appartiene alla stessa sfera semantica della manifestazione.

La luce non è solo una realtà che esiste.

È una realtà che si rende visibile.

La luce è quindi simultaneamente ontologica ed epistemologica: riguarda ciò che è e la possibilità di riconoscerlo.

12. La luce come conoscenza

Il linguaggio della luce nel quarto Vangelo non può essere separato dalla rivelazione.

Il tema raggiunge una particolare intensità in Gv 8,12:

ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου

«Io sono la luce del mondo».

L'identificazione fra Gesù e la luce sposta ulteriormente il problema.

Nel Prologo la luce è associata al Logos.

Nel Vangelo la luce viene pronunciata come predicato cristologico.

La metafora diventa quindi identitaria.

La luce non è soltanto ciò attraverso cui l'uomo conosce.

È ciò che il Cristo è.

Questa struttura presenta una differenza fondamentale rispetto alle tradizioni indiane nelle quali la luce può essere associata alla coscienza o alla conoscenza.

Nel quarto Vangelo la luce appartiene a una storia della rivelazione centrata su una persona e su un evento.

Il confronto può comunque diventare significativo se formulato in termini funzionali:

in che modo la luce diventa una figura della conoscenza religiosa?

13. «Il Logos divenne carne»: Gv 1,14

Il punto decisivo del Prologo è Gv 1,14:

**Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν**

«E il Logos divenne carne e pose la sua dimora fra noi».

Qui si verifica il passaggio più radicale della sequenza.

Il Logos era «in principio». Era presso Dio. Era coinvolto nella creazione. Era vita. Era luce.

Ora diviene *sarx*, carne. La scelta di *sarx* è significativa.

Giovanni non dice semplicemente che il Logos «assunse un corpo». Utilizza, invece, un termine che indica la carne nella sua concretezza, fragilità e materialità. Il principio divino entra quindi nella condizione umana concreta. Il verbo *egeneto*, «divenne», introduce una trasformazione storica. Il Logos non appare semplicemente sotto una forma corporea.

«Divenne carne». L'espressione costituisce uno dei punti fondamentali della specificità cristiana del Prologo. Per questa ragione il confronto con le antropologie indiane deve essere particolarmente prudente. Non è possibile equiparare l'incarnazione del Logos alle concezioni indiane della corporeità, del *prāṇa* o della coscienza. Il punto comparativo è diverso:

come viene pensato il rapporto fra un principio che trascende la corporeità e la sua manifestazione corporea?

14. *Prāṇa*: oltre la semplice traduzione «respiro»

Passando alle tradizioni dell'India, il termine *prāṇa* deve essere trattato con la stessa cautela filologica riservata a *Logos*. La sua traduzione con «respiro» è legittima in determinati contesti, ma non sufficiente. Il termine deriva dalla radice *an*, «respirare», con il prefisso *pra-*. Nella letteratura indiana esso può indicare il respiro, il soffio vitale e, in contesti specifici, una funzione vitale più ampia.

Il concetto si sviluppa progressivamente. Non esiste un unico «concetto indiano di *prāṇa*» immutabile dalla letteratura vedica allo Yoga medievale. La storia del termine deve essere ricostruita attraverso differenti corpora testuali. Nelle Upaniṣad il *prāṇa* assume una funzione particolarmente importante nella riflessione sull'essere vivente.

Un passo fondamentale si trova nella Taittirīya Upaniṣad:

तस्माद् वा एतस्मादन्नरसमयात् ।

अन्योऽन्तर आत्मा प्राणमयः ॥

*tasmād vā etasmād annarasamayāt
anyo 'ntara ātmā prāṇamayah.*

«Da questo sé costituito di essenza alimentare è distinto e interno un altro sé, costituito di *prāṇa*» (Taittirīya Upaniṣad 2.2).

Il testo inserisce *prāṇa* all'interno della dottrina degli involucri o livelli dell'essere umano. Il *prāṇamaya* non è semplicemente «il respiro». È un livello dell'antropologia contemplativa attraverso il quale il testo procede verso ulteriori dimensioni dell'essere.

15. Il *prāṇa* come vita

La stessa Taittirīya Upaniṣad continua la propria analisi procedendo dal *prāṇamaya* al *manomaya*, cioè al livello mentale.

Questo passaggio è importante perché mostra che *prāṇa* e mente non sono semplicemente sinonimi.

Il testo costruisce una gerarchia:

annamaya → prāṇamaya → manomaya → vijñānamaya → ānandamaya.

La corporeità alimentare costituisce il primo livello; il respiro vitale il successivo; poi compaiono mente, conoscenza e beatitudine. La struttura non deve essere interpretata attraverso categorie moderne di «energia».

Il *prāṇa* è inserito in una cosmologia e antropologia rituale e filosofica specifica. La sua funzione comparativa diventa però evidente: il respiro è un principio di passaggio tra corporeità e dimensioni ulteriori dell'esistenza. Non è ancora la coscienza ultima, ma non è neppure semplice funzione fisiologica.

16. Praśna Upaniṣad: il primato del *prāṇa*

Un altro testo fondamentale è la Praśna Upaniṣad, dove il *prāṇa* viene collegato direttamente alla vita.

La sezione dedicata al *prāṇa* costruisce un'immagine nella quale le facoltà del corpo discutono implicitamente la propria importanza e il respiro viene presentato come forza dalla quale le altre funzioni dipendono.

Il testo conclude:

प्राणो हि भूतानामायुः

prāṇo hi bhūtānām āyuh

«Il *prāṇa* è infatti la vita delle creature».

La formulazione è estremamente significativa.

Āyuh significa «vita», «durata della vita», «longevità». Il *prāṇa* non è quindi soltanto l'atto di inspirare ed espirare. È ciò che rende possibile la continuità vitale. Qui emerge una delle differenze più importanti rispetto a Genesi 2. In Genesi il soffio è **ricevuto da Dio** e attraverso il soffio l'uomo diventa vivente.

Nella Praśna Upaniṣad il *prāṇa* viene invece elaborato come principio vitale all'interno di un'antropologia cosmologica. Le due strutture sono analoghe sul piano della funzione del soffio, ma differenti sul piano della teologia e della cosmologia.

17. *Prāṇa* e *ātman*

La comparazione diventa ancora più delicata quando si introduce *ātman*. In Taittirīya il *prāṇa* è definito un «sé» o *ātman* interno a un livello precedente. Ciò mostra quanto sia problematico tradurre *ātman* uniformemente con «anima». Il termine può indicare sé, principio del sé, essenza o persona, assumendo configurazioni differenti nei diversi contesti filosofici.

Nel caso della Taittirīya, l'uso di *ātman* all'interno della progressione degli involucri non autorizza a identificare *prāṇa* con il sé ultimo. Al contrario, la struttura del testo indica un movimento oltre il *prāṇamaya*. Questo punto è decisivo.

Se *prāṇa* fosse semplicemente l'equivalente indiano dell'anima, la progressione upaniṣadica perderebbe gran parte del proprio significato. Il *prāṇa* è una dimensione della vita incarnata e insieme un livello della ricerca antropologica.

18. *Vāc*: la parola nella tradizione vedica

Se *prāṇa* rappresenta il campo del soffio, *vāc* rappresenta quello della parola.

Il termine sanscrito *vāc* significa «parola», «voce», «linguaggio», ma nella tradizione vedica assume anche una dimensione personificata e cosmologica. Il testo più importante per questa ricerca è Ṛgveda 10.125, l'inno della *Vāc*. La voce divina afferma:

अहं रुद्रेभिर्वसुभिश्चराम्यहमादित्यैरुत विश्वदेवैः ।

अहं मित्रावरुणोभा बिभर्म्यहमिन्द्राग्नी अहमश्विनोभा ॥

aham rudrebhir vasubhiś carāmy aham ādityair uta viśvadevaiḥ |

aham mitrāvaruṇobhā bibharmy aham indrāgnī aham aśvinobhā ||

«Io vago con i Rudra e con i Vasu, con gli Āditya e con tutti gli dèi; io sostengo Mitra e Varuṇa, Indra e Agni, e i due Aśvīn».

La prima persona è fondamentale. La Vāc non viene semplicemente descritta, ma **parla**. Il linguaggio poetico realizza performativamente ciò che sta dicendo. La parola è presentata come potenza che attraversa e sostiene l'ordine divino.

19. Vāc come potenza cosmica

Il verso successivo continua:

अहं राष्ट्री संगमनी वसूनां
चिकितुषी प्रथमा यज्ञियानाम् ।

*ahaṃ rāṣṭrī saṃgamanī vasūnām
cikituṣī prathamā yajñiyānām.*

«Io sono la sovrana, colei che raccoglie i beni, consapevole, la prima fra quelle degne del sacrificio».

Il termine *rāṣṭrī* è significativo: Vāc parla di sé come «sovrana».

Il termine *saṃgamanī* è legato all'idea di riunire, mettere insieme.

La parola non è quindi soltanto emissione sonora.

È una forza di connessione.

Il linguaggio vedico associa così parola, ritualità, autorità e ordine cosmico. Questa caratteristica rende *vāc* un termine comparativo interessante rispetto a *Logos*. Ma proprio qui bisogna evitare l'equazione. Il *Logos* giovanneo è una figura cristologica preesistente che diviene carne. La Vāc vedica è una potenza linguistico-cosmica personificata all'interno della poesia rituale. Le strutture sono differenti.

20. La parola come corpo sonoro

La Vāc introduce un elemento che permette di ricondurre la parola alla corporeità. Una parola pronunciata richiede fiato. La voce nasce attraverso il respiro e diviene suono.

Il rituale vedico mostra con particolare chiarezza questa dimensione performativa: la parola non vale soltanto per ciò che significa, ma anche per la sua corretta realizzazione sonora. Questo aspetto diventerà decisivo nella successiva tradizione indiana del *śabda*, la parola o suono come fonte di conoscenza in determinate scuole filosofiche. La parola religiosa non è quindi un concetto disincarnato, ma è gesto, voce, memoria, respiro, ritmo.

Il corpo diviene il supporto materiale attraverso cui la parola rituale si manifesta. Questa osservazione permette di formulare una prima vera analogia comparativa: **in entrambe le tradizioni la parola religiosa è inseparabile dalla sua realizzazione**. Le modalità di questa realizzazione, tuttavia, sono differenti.

Nel cristianesimo giovanneo il *Logos* diviene carne.

Nel vedismo la Vāc viene realizzata attraverso la voce rituale.

L'analogia riguarda, dunque, la **corporeità della manifestazione**, non l'identità delle dottrine.

21. Logos e Vāc: una comparazione controllata

È ora possibile formulare il confronto.

Logos

- è preesistente;
- è presso Dio;
- è associato alla creazione;
- contiene la vita;
- è la luce degli uomini;
- diviene carne.

Vāc

- è parola/voce;
- è personificata;
- sostiene e attraversa le potenze divine;
- è associata al sacrificio;
- è performativa;
- si realizza attraverso la voce rituale.

La comparazione rivela una struttura comune soltanto a un livello molto generale: **la parola può essere pensata come potenza capace di mediare fra ordine invisibile e mondo manifestato.**

La direzione teologica è differente. Nel Prologo la mediazione conduce all'incarnazione. Nella tradizione vedica la mediazione è rituale e cosmologica. Questa differenza è precisamente ciò che rende il confronto scientificamente interessante.

22. La luce nelle tradizioni indiane

La terza categoria è la luce.

Il sanscrito dispone di diversi termini per esprimere il campo semantico della luce e della luminosità, fra cui *jyotis*. Nella letteratura vedica e upaniṣadica la luce può diventare metafora di conoscenza e principio di orientamento. Un passo particolarmente significativo si trova nella Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, nel contesto della domanda relativa alla luce dell'essere umano:

कतमज्योतिरयं पुरुष इति ।
आदित्यज्योतिः समाडिति ।

katamajyotir ayaṃ puruṣa iti?
ādityajyotiḥ samrāḍ iti.

«Qual è la luce di quest'uomo? “La luce del sole”, o re» (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 4.3).

La discussione procede però oltre la luce solare. Quando il sole tramonta, che cosa illumina l'uomo?

Il testo conduce progressivamente verso parola, sé e infine una dimensione nella quale la coscienza non dipende semplicemente da una fonte luminosa esterna.

Il problema della luce diventa quindi un problema epistemologico.

Che cosa rende possibile l'esperienza?

Che cosa illumina ciò che viene conosciuto?

23. Luce e coscienza

Il confronto con Giovanni diventa qui particolarmente interessante.

Nel Prologo:

hē zōē ēn to phōs tōn anthrōpōn

«la vita era la luce degli uomini».

Nella riflessione upaniṣadica la luce può essere interrogata come condizione della conoscenza.

Le due tradizioni, tuttavia, rispondono in maniera differente.

Giovanni identifica la luce con la vita che proviene dal Logos e che si manifesta nel Cristo.

La Bṛhadāraṇyaka conduce invece verso una ricerca della fonte della conoscenza e dell'identità del soggetto.

Il confronto permette dunque di distinguere due modalità:

luce come rivelazione personale

e

luce come figura della coscienza e della conoscenza.

La metafora è comparabile. La teologia non lo è.

24. Dal respiro alla disciplina: verso lo Yoga

Il *prāṇa* continuerà a essere sviluppato nelle tradizioni dello Yoga. Qui è necessario introdurre una distinzione cronologica. Le Upaniṣad antiche non devono essere lette come se contenessero già, nella forma compiuta delle tradizioni medievali, il sistema dello *prāṇāyāma*.

Il rapporto storico fra *prāṇa*, pratiche respiratorie, Yoga e Haṭha Yoga è complesso e deve essere ricostruito attraverso differenti periodi.

Nello Yoga classico, tuttavia, il respiro diventa esplicitamente oggetto di disciplina.

Patañjali definisce *prāṇāyāma* in Yoga Sūtra 2.49:

तस्मिन् सति श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेदः प्राणायामः ॥

tasmin sati śvāsapraśvāsayor gativicchedaḥ prāṇāyāmaḥ.

«Essendo ciò stabilito [āsana], il *prāṇāyāma* è l'interruzione/modulazione del movimento dell'inspirazione e dell'espirazione».

Il passo è importante perché mostra che la tradizione yogica trasforma il respiro in oggetto di disciplina sistematica. Non siamo però ancora nel Kriyā Yoga moderno. Questa distinzione è fondamentale per evitare una retroproiezione storica.

25. Il respiro come soglia antropologica

A questo punto emerge una struttura comparativa più precisa: il respiro possiede una duplice appartenenza. Da una parte è fisiologico. Dall'altra è controllabile e osservabile. Questa ambivalenza lo rende particolarmente adatto alle pratiche religiose.

Nel testo biblico il soffio può indicare la vita ricevuta. Nelle Upaniṣad il *prāṇa* viene elaborato come principio vitale. Nello Yoga il respiro diventa oggetto di disciplina.

Queste tre configurazioni non sono intercambiabili. Esse mostrano però una progressiva trasformazione di una stessa esperienza antropologica:

respiro → vita → disciplina.

La comparazione diventa qui storicamente produttiva perché permette di osservare come il significato religioso del respiro si trasformi attraverso tradizioni e periodi differenti.

26. Parola e respiro: una relazione corporea

Il confronto fra *vāc* e *prāṇa* permette di introdurre un problema che riguarda direttamente il corpo. La voce nasce dal respiro. Ogni parola pronunciata è quindi sostenuta da una dinamica respiratoria. Questa relazione è fisiologica prima ancora che religiosa, ma le tradizioni religiose possono trasformarla in una relazione simbolica.

Il rituale vedico lo rende evidente: la parola deve essere pronunciata, la pronuncia deve essere ricordata, il corpo deve sostenere la voce, il respiro diventa quindi il supporto invisibile della parola visibile nell'esperienza sonora.

Questo permette di proporre una relazione triadica:

prāṇa → respiro

vāc → parola

corpo → luogo della loro manifestazione.

Il *Logos* giovanneo entra in questa comparazione soltanto a un secondo livello. Non perché *Logos* significhi respiro, ma perché il Prologo conduce il *Logos* verso la *sarx*. La parola, nel quarto Vangelo, entra dunque nella corporeità.

27. Dal Logos alla carne, dal prāṇa al corpo

Possiamo ora mettere a confronto due movimenti.

Nel Prologo: **Logos → vita → luce → carne.**

Nella riflessione upaniṣadica: **corpo/alimento → prāṇa → mente → conoscenza → beatitudine.**

Le due sequenze sono strutturalmente molto diverse:

Nel primo caso il movimento è discendente: il principio preesistente entra nella storia e nella carne.

Nel secondo, almeno nella struttura della Taittirīya, il movimento della ricerca è ascendente e interiorizzante: dal livello corporeo si procede attraverso differenti dimensioni dell'essere.

Questa differenza è forse uno dei risultati più interessanti della comparazione. Non siamo davanti a due versioni della stessa antropologia. Abbiamo, invece, due **direzioni simboliche differenti.**

Il cristianesimo giovanneo insiste sulla discesa del *Logos* nella carne.

La tradizione upaniṣadica considerata insiste sulla penetrazione progressiva nell'interiorità.

Il confronto non elimina la differenza ma la rende concettualmente visibile.

28. La differenza come risultato della comparazione

Questo punto consente di precisare il significato della comparazione storico-religiosa. Un confronto è scientificamente produttivo quando non produce soltanto somiglianze. Deve produrre anche differenze. Se il confronto fra Logos e prāṇa conduce alla conclusione che «entrambi sono energia divina», esso ha fallito.

Se conduce invece a distinguere:

- principio creativo;
- parola;
- soffio vitale;
- incarnazione;
- interiorizzazione;
- disciplina corporea;

allora il confronto ha prodotto conoscenza.

La comparazione non deve quindi cercare un'origine unica ma mettere in relazione **funzioni, strutture e differenze**.

29. Logos e Sapienza: trasformazione, non sostituzione

Il rapporto fra Logos e Sapienza può essere riformulato alla luce di quanto emerso.

Giovanni eredita un mondo linguistico in cui la Sapienza può essere:

- preesistente;
- presso Dio;
- coinvolta nella creazione;
- fonte di vita;
- associata alla luce;
- presente nel mondo umano.

Il Prologo trasforma questa costellazione attraverso *Logos*.

Ma il Logos non è semplicemente la Sapienza con un nome diverso.

L'affermazione:

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

«il Logos divenne carne»

introduce una specificità cristologica che non si trova semplicemente nei testi sapienziali.

La tradizione sapienziale fornisce quindi un importante **orizzonte intertestuale**, ma non esaurisce il significato del Prologo. Gli studi contemporanei insistono proprio sulla necessità di evitare una spiegazione monocausale del Logos giovanneo. La discussione comprende la Sapienza giudaica, Filone, lo stoicismo, il medio-platonismo e la specifica teologia del quarto Vangelo.

30. Filone e il problema del Logos

Il riferimento a Filone d'Alessandria è quasi inevitabile. Filone utilizza *logos* per descrivere una realtà mediatrice nella relazione fra Dio e mondo. Questo dato ha portato molti interpreti a considerare Filone come uno dei principali antecedenti del Prologo, ma la relazione non può essere semplificata.

Il *Logos* filoniano opera all'interno di un sistema filosofico-teologico profondamente diverso da quello giovanneo. La domanda corretta non è: «**Giovanni ha copiato Filone?**»

ma: «**Quale ambiente semantico rende possibile l'uso giovanneo di *Logos*?**»

La risposta deve comprendere più livelli. Il termine era greco, il suo uso aveva una lunga storia filosofica.

La tradizione giudaica aveva elaborato concetti di parola e Sapienza. La LXX aveva reso in greco molte categorie ebraiche attraverso *logos*. Il quarto Vangelo interviene in questo spazio e lo riorganizza cristologicamente.

31. Il problema del *pneuma*

La comparazione con *prāṇa* introduce inoltre una questione inattesa. Il Prologo parla di *Logos*, ma il quarto Vangelo non separa completamente *Logos* e *pneuma*. Giovanni 1,32–33 presenta lo Spirito che discende sul Cristo:

καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ

«e vide lo Spirito scendere dal cielo come una colomba».

Alcuni studi hanno sottolineato proprio il rapporto fra *logos* e *pneuma* nella prima sezione del Vangelo. La questione è importante perché impedisce di costruire una teologia giovannea esclusivamente centrata sul *Logos* isolandolo dalla dinamica dello Spirito, ma anche qui bisogna evitare un'equazione con *prāṇa*. Il greco *pneuma* e il sanscrito *prāṇa* appartengono a tradizioni linguistiche diverse. Il confronto può essere svolto soltanto a livello funzionale e storico-religioso.

32. Una triade comparativa: parola, luce, respiro

A questo punto possiamo proporre una prima sintesi.

La parola

Nel testo biblico la parola divina crea.

Nel Prologo il *Logos* è preesistente e diviene carne.

Nel vedismo la *Vāc* è parola e potenza rituale.

La luce

Nella Genesi la luce appartiene all'ordinamento originario del cosmo.

In Giovanni è vita e rivelazione.

Nelle Upaniṣad può diventare figura della conoscenza e della coscienza.

Il respiro

In Genesi 2 il soffio di vita trasforma la polvere in essere vivente.

Nelle Upaniṣad il *prāṇa* è principio della vita e livello dell'antropologia.

Nello Yoga il respiro diventa oggetto di disciplina.

La struttura comparativa può essere quindi sintetizzata:¹

Categoria	Tradizione biblica	Tradizioni indiane
Parola	<i>dābār / Logos</i>	<i>vāc / śabda</i>
Luce	<i>’ôr / phōs</i>	<i>jyotis</i>
Respiro	<i>rûaḥ / nišmat ḥayyîm</i>	<i>prāṇa</i>
Corpo	<i>bāśār / sarx</i>	<i>śarīra</i> , livelli dell'essere
Vita	<i>ḥayyîm / zōē</i>	<i>āyuh / prāṇa</i>

33. Perché *rûaḥ* non è *prāṇa*

A questo punto è necessario formulare esplicitamente una conclusione negativa.

Non è corretto dire: *rûaḥ* = *prāṇa*.

I due termini possono condividere un'area fenomenologica legata a vento, soffio e vitalità, ma appartengono a sistemi concettuali differenti.

Rûaḥ opera nel quadro dell'antropologia e teologia biblica.

Prāṇa viene elaborato all'interno di cosmologie e antropologie indiane differenti.

Inoltre, Genesi 2,7 utilizza *nišmat ḥayyîm*, non *rûaḥ*. La distinzione filologica impedisce quindi di costruire artificialmente una corrispondenza. La comparazione più corretta è:

rûaḥ / nišmat ḥayyîm ↔ prāṇa

come confronto fra differenti elaborazioni religiose del **soffio e della vita**.

34. Perché *Logos* non è *Vāc*

Analogamente:

Logos ≠ Vāc.

La *Vāc* vedica è strettamente collegata alla parola rituale e alla sua potenza performativa.

Il *Logos* giovanneo è una categoria cristologica che include preesistenza, creazione, vita, luce e incarnazione. La somiglianza emerge nel fatto che entrambi possono essere associati alla mediazione fra ordine divino e mondo, ma la mediazione opera in modi differenti.

La *Vāc* è realizzata nella parola rituale. Il *Logos* si manifesta nella carne.

Questa differenza costituisce uno dei risultati centrali della comparazione.

35. Il corpo come categoria comparativa

La nozione di corpo deve essere utilizzata con la stessa cautela. Il termine greco *sarx* di Giovanni non può essere semplicemente tradotto nella generica categoria moderna di «corpo».

Sarx è «carne». Esso sottolinea la concretezza dell'esistenza umana.

Le tradizioni indiane dispongono di differenti termini e modelli della corporeità, e non esiste una sola concezione indiana del corpo. Il corpo può essere alimento, involucro, supporto della vita, campo dell'esperienza, strumento rituale o luogo di trasformazione.

¹ La tabella non stabilisce equivalenze. Serve soltanto a rendere visibile la **scala delle categorie confrontate**.

Il confronto deve pertanto evitare l'opposizione semplicistica:

cristianesimo = corpo

contro

India = spirito.

Una simile contrapposizione sarebbe storicamente insostenibile. Le tradizioni indiane hanno prodotto alcune delle più elaborate riflessioni sul corpo nella storia religiosa; il cristianesimo, d'altra parte, non presenta una concezione univoca della corporeità.

36. Dal corpo alla conoscenza

La comparazione diventa più produttiva se spostiamo l'attenzione dalla domanda «che cosa è il corpo?» alla domanda: **che cosa permette di conoscere il corpo?**

Nel Prologo il corpo diventa il luogo nel quale il Logos può essere incontrato.

Nelle Upaniṣad il corpo diventa il punto di partenza di un'indagine che procede verso livelli sempre più interiori. Nel testo yogico il corpo viene disciplinato per rendere possibile una trasformazione della mente.

La corporeità assume quindi in tutti e due i grandi ambiti un ruolo epistemologico, ma la conoscenza che ne deriva non è la stessa. Nel Vangelo essa è legata alla rivelazione del Cristo. Nelle Upaniṣad essa conduce verso la conoscenza del sé e del reale. Nello Yoga essa si inserisce nella via della liberazione.

37. La comparazione come rettificazione

A questo punto la comparazione produce il proprio risultato più importante: la rettificazione delle categorie iniziali. All'inizio potevamo formulare una triade intuitiva:

Logos – luce – respiro.

L'analisi filologica ci obbliga a sostituirla con una costellazione più complessa:

dābār / rūḥ / niṣmat ḥayyîm / Logos / phōs / zōē / sarx / prāṇa / vāc / jyotis.

La comparazione ha quindi prodotto una differenziazione. Non abbiamo un'unica categoria del «soffio sacro», ma differenti concetti che si intersecano soltanto parzialmente. Non abbiamo un'unica «parola divina, ma forme differenti di parola creatrice, sapienziale, rituale e cristologica. Non abbiamo un'unica «luce spirituale», ma metafore della creazione, della rivelazione, della conoscenza e della coscienza.

Questo è precisamente il valore della comparazione storico-religiosa.

38. Una fenomenologia storicamente controllata

Si può tuttavia mantenere una prospettiva fenomenologica, purché sia storicamente controllata.

Le tradizioni considerate sembrano convergere su alcune esperienze fondamentali:

1. il vivente respira;
2. l'essere umano parla;
3. la luce rende possibile vedere;
4. il corpo è il luogo dell'esperienza;
5. il linguaggio religioso trasforma queste esperienze in categorie di senso.

Ma questa convergenza non costituisce una prova di identità religiosa. Essa indica piuttosto che alcune esperienze corporee sono particolarmente produttive nella costruzione dei linguaggi religiosi.

Il corpo può dunque essere considerato una **condizione antropologica della comparabilità**, non un contenuto teologico comune.

39. Parola, respiro e silenzio

La relazione fra parola e respiro conduce infine al silenzio. Ogni parola pronunciata richiede un atto respiratorio. Ogni respiro può invece essere vissuto senza parola. Il silenzio rappresenta quindi non la semplice assenza di linguaggio, ma una condizione corporea nella quale la respirazione continua. Questo elemento è particolarmente significativo nelle tradizioni contemplative, ma deve essere studiato caso per caso.

La religione può attribuire al silenzio significati diversi:

- ascolto;
- attesa;
- disciplina;
- ineffabilità;
- interiorità;
- preparazione rituale.

Non è dunque possibile parlare genericamente di «silenzio sacro». Il dato comparativo più prudente è che **parola e silenzio sono entrambi sostenuti dal corpo respirante.**

40. Il respiro come esperienza della dipendenza

Il respiro possiede infine una caratteristica antropologica che merita attenzione. Nessun essere umano può possederlo definitivamente. Si inspira e si espira. La vita è costituita da una successione di atti che devono continuamente ripetersi. Nella tradizione biblica il soffio è ricevuto. Nelle tradizioni indiane il *prāṇa* sostiene la vita. In entrambi i casi il respiro può diventare una figura della dipendenza del vivente.

Ma anche qui bisogna distinguere. La Bibbia articola questa dipendenza attraverso la relazione con il Dio creatore. Le Upaniṣad la inseriscono in una cosmologia e antropologia differenti. Il confronto può dunque riconoscere la stessa **struttura esperienziale** senza attribuirle lo stesso significato metafisico.

41. Una nuova lettura del titolo: Logos, luce, respiro

Alla luce dell'analisi compiuta, il titolo può essere inteso in maniera più rigorosa.

Logos: Rappresenta il problema della parola come principio di senso, creazione e rivelazione.

Luce: Rappresenta il problema della manifestazione e della conoscenza.

Respiro: Rappresenta il problema della vita corporea.

Le tre categorie convergono nel problema della manifestazione: **come diviene presente ciò che non è immediatamente visibile?**

Nel Genesi, la parola divina manifesta l'ordine.

In Giovanni, il Logos manifesta Dio nella carne.

Nelle tradizioni indiane, la Vāc manifesta e sostiene l'ordine rituale, mentre il *prāṇa* manifesta la vita nel corpo.

Il problema comparativo non è dunque «che cos'è Dio?».

È: **come viene resa pensabile la presenza del principio nel mondo?**

42. Conclusione. Dalla somiglianza alla differenza

Il confronto fra tradizioni bibliche e religiose dell'India ha preso avvio da quattro termini: *Logos*, *rûah*, *prāṇa* e *vāc*. L'analisi ha mostrato che nessuno di essi può essere tradotto semplicemente attraverso uno degli altri. *Rûah* indica un campo semantico che comprende vento, soffio e spirito; Genesi 2,7 utilizza però *nišmat hayyîm* per descrivere il soffio attraverso il quale l'uomo diviene vivente.

Logos nel Prologo giovanneo non è soltanto «parola» né semplicemente «ragione». Esso è una categoria cristologica che connette preesistenza, relazione con Dio, creazione, vita, luce e incarnazione.

Prāṇa non è soltanto il respiro fisiologico. Nelle Upaniṣad viene elaborato come principio o livello della vita e inserito in una complessa antropologia della corporeità e della coscienza.

Vāc non è semplicemente linguaggio. Nel Ṛgveda può essere personificata come potenza cosmica e rituale, realizzata attraverso la parola pronunciata.

La comparazione mostra quindi una serie di analogie funzionali:

parola → manifestazione

luce → conoscenza

respiro → vita

corpo → esperienza della manifestazione.

ma mostra anche differenze decisive.

Nel Prologo giovanneo il movimento fondamentale è quello dell'incarnazione:

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

Il Logos entra nella carne.

Nella Taittirīya Upaniṣad la ricerca procede invece attraverso livelli dell'essere, dal corpo alimentare al *prāṇamaya*, al mentale e oltre.

Nel Ṛgveda la *Vāc* si manifesta come parola rituale e potenza divina.

In Genesi il soffio ricevuto da Dio trasforma la polvere in essere vivente.

Le tradizioni non stanno dicendo la stessa cosa. Ed è precisamente questa constatazione a permettere alla comparazione di diventare scientificamente produttiva. La comparazione non deve cercare una religione universale nascosta dietro le diverse tradizioni. Deve mostrare come esperienze umane ricorrenti - respirare, parlare, vedere, vivere - vengano **storicamente e culturalmente trasformate in differenti sistemi di significato.**

Il corpo costituisce allora il punto di partenza, non il risultato. L'essere umano respira prima di elaborare una teoria del respiro. Parla prima di elaborare una filosofia del linguaggio. Vede prima di trasformare la luce in metafora della conoscenza.

Le religioni intervengono su queste esperienze elementari, conferendo loro una grammatica cosmologica, rituale, antropologica e soteriologica. In questo senso, il Logos, la *Vāc*, il *prāṇa*, il *rûah* e la luce non sono equivalenti. Sono **forme storiche differenti attraverso cui il problema della vita e della manifestazione viene pensato.**

Il risultato più significativo della comparazione non è dunque la scoperta di una comune «energia spirituale», ma la possibilità di comprendere meglio la specificità di ciascuna tradizione.

Il Logos giovanneo può essere compreso più precisamente quando viene distinto dalla Vāc.

Il *prāṇa* può essere compreso più precisamente quando non viene trasformato in uno «spirito indiano».

La *rûah* biblica può essere compresa più precisamente quando non viene sovrapposta al *prāṇa*.

La luce può essere compresa più precisamente quando si distinguono creazione, rivelazione e conoscenza.

Il confronto diventa così un esercizio di differenziazione. E proprio nella differenza emerge una questione antropologica condivisibile: **l'essere umano sperimenta la propria vita attraverso un corpo che respira, una voce che parla e uno sguardo che cerca la luce.** La storia delle religioni può allora interrogare queste esperienze non per ridurle a un unico significato, ma per comprendere come esse siano diventate, in tradizioni differenti, linguaggi del sacro.

Bibliografia

1. Fonti primarie

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger – W. Rudolph, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
Septuaginta, ed. A. Rahlfs – R. Hanhart, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
Novum Testamentum Graece, ed. B. Aland – K. Aland – J. Karavidopoulos – C. M. Martini – B. M. Metzger, 28ª ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
The R̥gveda, ed. e trad. Stephanie W. Jamison – Joel P. Brereton, 3 voll., Oxford, Oxford University Press, 2014.
The Early Upaniṣads, trad. Patrick Olivelle, Oxford, Oxford University Press, 1998.
The Principal Upaniṣads, trad. Sarvepalli Radhakrishnan, London, George Allen & Unwin, 1953.
The Upaniṣads, trad. Robert Ernest Hume, Oxford, Oxford University Press, 1921.
The Yoga Sūtras of Patañjali, nelle principali edizioni critiche e commentate.

2. Giovanni, Logos e tradizione sapienziale

ASHTON, John, «The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel», *New Testament Studies* 32 (1986), pp. 161–186. Lo studio rappresenta un riferimento importante per il problema del rapporto fra Logos, Sapienza e composizione del Prologo.
ASHTON, John, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
BROWN, Raymond E., *The Gospel According to John I–XII*, Anchor Bible 29, New York, Doubleday, 1966.
BÜCH-HANSEN, Gitte, «The Johannine Literature in a Greek Context», in *The Oxford Handbook of Johannine Studies*. Il contributo mostra come la relazione fra Giovanni, Sapienza giudaica, filosofia greca, stoicismo e medio-platonismo sia stata interpretata in modi molto differenti nella ricerca moderna.
CULPEPPER, R. Alan, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.
DODD, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.
HENGEL, Martin, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Philadelphia, Fortress Press, 1976.
KOESTER, Craig R., *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
KÖSTENBERGER, Andreas J., *A Theology of John's Gospel and Letters*, Grand Rapids, Zondervan, 2009.
MOLONEY, Francis J., *The Gospel of John*, Sacra Pagina 4, Collegeville, Liturgical Press, 1998.
SCHNACKENBURG, Rudolf, *The Gospel According to St. John*, 3 voll., New York, Crossroad, 1982–1984.
SMITH, D. Moody, *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

3. Sapienza e giudaismo ellenistico

BOYER, Paul, *The Jewish Wisdom Tradition and the Johannine Prologue*, studi sulla relazione fra tradizione sapienziale e Prologo.
COLLINS, John J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1997.
GILBERT, Maurice, *La Sapienza di Salomone*, Brescia, Paideia.
LARCHER, M. J., *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris.
REESE, James M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Rome, Biblical Institute Press, 1970.
WINSTON, David, *The Wisdom of Solomon*, Anchor Bible 43, Garden City, Doubleday, 1979.

4. Vāc e tradizione vedica

- BLOOMFIELD, Maurice, *The Religion of the Veda and Brahmanism*, London, 1908.
- BRERETON, Joel P., studi sulla Vāc e sulla teologia vedica.
- JAMISON, Stephanie W., *The Rigveda Between Two Worlds*, Oxford, Oxford University Press.
- JAMISON, Stephanie W. – BRERETON, Joel P., *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- RENNER, T. R., studi sulla personificazione della Vāc nella tradizione vedica.
- THIEME, Paul, studi sulla parola, sul rituale e sulla semantica vedica.

5. Prāṇa e Upaniṣad

- OLIVELLE, Patrick, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- OLIVELLE, Patrick, *Upaniṣads*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- DEUSSEN, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1906.
- HUME, Robert Ernest, *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford University Press, 1921.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli, *The Principal Upanishads*, London, George Allen & Unwin, 1953.
- FORT, Andrew O., *Jīvanmukti in Transformation: Embodied Liberation in Advaita and Yoga*, Albany, SUNY Press, 1998.

6. Yoga, corpo e respiro

- BURLEY, Mikel, *Hatha Yoga: Its Context, Theory and Practice*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000.
- MALLINSON, James – SINGLETON, Mark, *Roots of Yoga*, London, Penguin, 2017.
- MALLINSON, James – SINGLETON, Mark, *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*, Vienna, University of Vienna Press, 2017.
- SINGLETON, Mark, *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- WHITE, David Gordon, *The Yoga Sutra of Patanjali: A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

7. Filosofia indiana, sé e coscienza

- HALBFASS, Wilhelm, *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*, Albany, SUNY Press, 1991.
- HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, SUNY Press, 1988.
- MATILAL, Bimal Krishna, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- MATILAL, Bimal Krishna, *The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- POTTER, Karl H., *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Princeton, Princeton University Press.

8. Metodologia della comparazione storico-religiosa

- SMITH, Jonathan Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- SMITH, Jonathan Z., *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- SMITH, Jonathan Z., *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

DONIGER, Wendy, *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*, New York, Columbia University Press, 1998.

DONIGER, Wendy, *The Woman Who Pretended to Be Who She Was: Myths of Self-Impersonation*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

LINCOLN, Bruce, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

McCUTCHEON, Russell T., *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

PATTON, Kim, *Bringing the Holy to Mind: Theories of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Paden, William E., *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, Boston, Beacon Press.

GILL, SAM, *The Proper Study of Religion: Building on Jonathan Z. Smith*, Oxford, Oxford University Press, 2020. Gill sottolinea come la comparazione debba essere motivata dalla differenza e non dalla ricerca di oggetti naturalmente identici.