

*Le forme di Dio e la tradizione rabbinica.*

*Per una fenomenologia del discorso mitico e mistico nel monoteismo ebraico*

Maurizio Mottolese

mmottolese@hotmail.com

**ABSTRACT**

Based upon a rigorous monotheism, Jewish thought usually attributed to the One God a wide plurality of faces, forms, and names – a trait which resembles mythical types of religious literature. This essay intends to revisit this essential paradox, in the light of recent research, focusing particularly on rabbinic texts. It attempts to clarify to what extent and in which ways the linguistic representations of a God with anthropomorphic and anthropathic features were allowed and legitimated by the Jewish sages. It seems that they were indeed well aware of the implications connected to the Scriptural, as well as their own employment of those verbal icons. They therefore employed various strategies of discourse (some of them micro-linguistic, some others macro-linguistic), in order to keep the vivid experience and imagery of divine forms and feelings within the framework of a monotheism which had finally to reject any instance of idolatry (that is, plurality, transparency, stark hypostatization of the images...). Those strategies of discourse were then elaborated or rejected in later stages of the Jewish tradition, especially within the debates on divine attributes and emanations, in which took part both philosophers and mystics of medieval Judaism.

I. Ogni tradizione religiosa si imbatte costantemente nella questione se sia possibile percepire aspetti del divino o pensare le sue qualità, dire i suoi Nomi o dar corpo alle sue Immagini. All'interno del mondo ebraico, la questione assume un rilievo particolare, proprio per il suo carattere acutamente problematico e persino paradossale: come – nel contesto di un monoteismo rigoroso, basato sul culto di un Dio unico e trascendente, di cui “non ti farai immagine alcuna” – si possono esperire, pensare o dire le forme di Dio, aspetti segnati dalla molteplicità e dalla materialità? La questione non solo percorre tutta la storia del Giudaismo, ma marca uno scarto fra le sue molteplici tradizioni interne: proprio come avviene in altre religioni, essa diventa cruciale nelle componenti “mistiche”, in cui l'esperienza religiosa si fa particolarmente intensa.<sup>(1)</sup> L'obiettivo di questo studio sarà di ricostruire – in un quadro arbitrariamente organico – le coordinate in cui si muove il pensiero ebraico su questi temi; a tale scopo, saranno per lo più utilizzati materiali della letteratura rabbinica già individuati e discussi in ricerche precedenti. Questi materiali e quelle coordinate, come accenneremo, furono essenziali per le elaborazioni mistiche del Giudaismo medievale.

Due premesse storico-culturali sono necessarie, benché forse scontate. Punto di partenza di ogni prospettiva ebraica è la Bibbia, un corpus di testi e tradizioni che presenta posizioni ampiamente variegata e non facilmente schematizzabili proprio sul tema in questione. Da un lato, emerge un Dio personale, vicino all'uomo per i suoi tratti fisici (antropomorfismi) o per le sue qualità caratteriali (antropopatismi),

legato all'uomo da una relazione a più livelli, pronto persino ad abitare le dimensioni spazio-temporali del mondo terreno; dall'altro, non mancano accenti sul carattere tutto spirituale e oltre-mondano del Dio Creatore. Da un lato, l'esperienza religiosa del popolo d'Israele sembra comprendere eventi teofanici, luoghi e tempi sacri, apparizioni e condiscendenze di entità divine o semi-divine; dall'altro, il suo culto monoteistico trova la propria identità attraverso la polemica contro l'idolatria e le immagini. Indubbiamente, immanenza e trascendenza del divino, modelli visivi e modelli acustici della rivelazione, iconismo e aniconismo, istanze mitiche e istanze di de-mitizzazione si alternano o si intrecciano nelle diverse tradizioni dell'antico Israele.<sup>(2)</sup> Così, gli interpreti di ogni epoca troveranno nella Scrittura tutti i fili aggrovigliati della questione con cui abbiamo aperto: come debba intendersi l'antropomorfismo divino (Dio come *Anthropos, Persona*) o il teomorfismo umano (*Homo imago Dei*); se sia possibile vedere Dio o almeno alcuni suoi aspetti; in che senso può essere pensata la sua presenza o gloria, la sua manifestazione o discesa; se sia dato ascendere o unirsi alle sue dimensioni (*apotheosis*) o ci si debba limitare ad apprendere e seguire le sue vie (*imitatio Dei*)... Di più, ogni lettore - sempre di nuovo, nel corso di innumerevoli dibattiti simili - potrà trovare appigli per il proprio approccio interpretativo. Per fare un solo esempio: il racconto biblico in cui Mosè parla con Dio "faccia a faccia" (Es. 33, 11) diverrà il paradigma di ogni esperienza mistica positiva, mentre l'affermazione che segue di poco nella stessa pericope biblica - "[Dio disse:] ma tu non potrai vedere il mio volto" (Es. 33, 20) - sarà presa a fondamento di ogni mistica apofatica e di ogni teologia negativa.<sup>(3)</sup> Nonostante il sovrapporsi di tendenze diverse e inconciliabili nella stesso canone fondamentale, sembra delinearsi almeno un'opzione ben precisa, che segnerà a fondo tutto il pensiero ebraico successivo. Il Dio d'Israele ha la capacità di manifestarsi agli uomini secondi modalità e aspetti diversi; al suo donarsi in immagine corrisponde una capacità umana di immaginare e rappresentare il divino. Questo incontro nell'immagine può avvenire, tuttavia, solo mediante un linguaggio appropriato e una pratica rituale ben definita. In particolare, la rappresentazione visiva del divino - basata sulle immagini fisiche (scultura, pittura) - viene considerata come idolatria e dunque proibita; al contrario, la rappresentazione linguistica - basata sulle immagini verbali - viene nel complesso legittimata e permessa.<sup>(4)</sup> Per una serie di motivi su cui cercheremo di dire qualcosa più avanti, la gran parte della tradizione ebraica manterrà all'icona verbale - all'immagine nel medium del linguaggio verbale - uno status particolare: da qui, quel rigoglio di forme vive e carnali, di narrazioni realistiche e materiali, che dominano quasi tutte le vie dell'immaginario e del discorso ebraico, anche quando sono in questione i livelli superiori del reale. La seconda premessa riguarda non la matrice dell'elaborazione rabbinica (la Bibbia nelle sue diverse componenti), ma il contesto storico-culturale in cui essa si formò. Oggi sappiamo molto di più sugli enormi sommovimenti che attraversarono la cultura ebraica fra il II secolo a.C. e il II d.C.; e una seria ricerca sul pensiero rabbinico non può non tenerne conto. Mi si permetta solo un breve

accenno a quattro elementi cruciali di quel quadro caotico. 1) A partire dall'epoca del Secondo Tempio, si erano diffuse correnti ebraiche di tipo apocalittico o estatico, spesso inclini a una mistica visionaria (quale emerge nei testi apocrifi e pseudo-epigrafici, negli scritti su Enoch, nella letteratura sui Palazzi o sul Carro celeste, ecc.). 2) Che la loro origine fosse fuori o dentro i confini incerti del mondo giudaico, vari circoli gnostici si avviavano a costruire speculazioni mitiche complesse sulla base delle immagini del mondo celeste ricevute dalla tradizione ebraica. 3) Da parte sua, il Giudaismo alessandrino aveva accolto decisamente il pensiero greco e cominciava a riesaminare tutta la tradizione e il suo discorso su Dio sulle nuove basi della metafisica: allegorizzando o rimuovendo le immagini antropomorfe, mediante una speculazione sugli intermediari, la teologia negativa, ecc. 4) Infine, una costola dell'Ebraismo andava parlando di un Dio non solo rappresentato in forma umana, ma realmente incarnato nelle fattezze sensibili di un uomo (seppure come Figlio: e questa stessa precisazione doveva occupare tutto il dibattito teologico giudeo-cristiano e cristiano dei primi secoli).(5)

È alla luce di queste tensioni fortissime, all'interno e all'esterno dell'orizzonte culturale dei maestri rabbinici, che si deve cercare di comprendere il loro misurarsi con le forme di Dio, e la loro peculiare elaborazione di un discorso per immagini. La ricerca attuale sembra partire da un postulato che alcuni decenni fa avrebbe destato scandalo: non v'è alcuna antitesi o rottura decisiva fra monoteismo biblico-rabbinico e mito, se quest'ultimo è inteso in senso largo, in un'accezione che prende come criterio alcune modalità generiche - formali e contenutistiche - del linguaggio. In effetti, il monoteismo radicale delle Scritture pare esprimersi per lo più in un discorso narrativo, con grande fiducia nelle capacità del linguaggio umano di rivelare le cose più alte mediante la rappresentazione per immagini (verbali). Sul piano dei contenuti, questo racconto narra delle relazioni che coinvolgono il divino e l'umano: implicando tutti gli aspetti (fisici e psichici) delle rispettive personalità, e aprendole a una comunicazione reale, a un'azione reciproca, e a una storia comune. I maestri del Rabbinito non avrebbero fatto altro che riprendere questo orizzonte mitico; proprio in direzione opposta all'interpretazione ellenistica: elaborando, cioè, quel "mito biblico fondamentale" (con i suoi diversi *mythologoumena*) in una mitopoiesi più ampia, in un vero e proprio *myth-making*.(6) La letteratura talmudica e midrashica si abbandona così, senza troppe remore, all'immaginazione dei tratti di un Dio in relazione: e il suo discorso abbraccia - solo con qualche cautela di cui diremo più oltre - teofanie, cosmogonie, descrizioni antropomorfe, narrazioni teosofiche... Del Dio Unico emergono pienamente non solo i Nomi molteplici, ma le Forme plurali e i Volti diversi, spesso sotto forma di immagini verbali sorprendentemente vive, drammatiche, realistiche. Il linguaggio catafatico del mito prevale - insomma - sulla teologia apofatica, l'interpretazione ri-narrativa sull'esegesi allegorizzante.

Questo avviene - è il caso di sottolinearlo con forza - in un mosaico di testi e di contesti dall'enorme varietà e dalla straordinaria complessità interna, ciò che rende quasi impossibile il tentativo di schizzare un quadro d'insieme e fa sì che molte

questioni siano ancora aperte, sul piano storico e fenomenologico. Fin dall'inizio, gli studiosi hanno avvertito come le figurazioni del divino presenti nella letteratura rabbinica riflettano prospettive, luoghi ed epoche differenti. Già in uno dei primi lavori sistematici sul tema, A. Marmorstein cercava di dimostrare che, rispetto alla questione degli antropomorfismi, il Giudaismo rabbinico presenta due approcci fondamentali e distinti: quello di R. 'Aqiva, incline a un'interpretazione letteralista, e quello di R. Yishmael, più vicino a una lettura allegorica.<sup>(7)</sup> In una più recente trattazione organica della questione, J. Neusner ha sostenuto che la tendenza a una raffigurazione materiale del divino sarebbe stata ancora moderata o repressa all'interno del Giudaismo palestinese, a causa della vicinanza di movimenti religiosi contemporanei che avrebbero potuto intendere e utilizzare in modo distorto quei motivi, mentre sarebbe esplosa nel Talmud babilonese, più tardo e lontano geograficamente.<sup>(8)</sup> Da parte sua, in un libro che rappresenta l'indagine a tutt'oggi più approfondita intorno al linguaggio dell'immagine nella letteratura ebraica dall'antichità al Medioevo, E.R. Wolfson ha mostrato le continue tensioni fra interpretazioni dell'immagine in termini di esperienza visiva, ontica, mitopoietica, e interpretazioni in cui prevale una prospettiva anti-visuale, docetica e de-mitizzante: tensioni che - in alcune fasi - sono rese più acute dalla ricezione delle categorie metafisiche greche.<sup>(9)</sup>

Uno studio come questo non può che tentare di seguire le linee essenziali del quadro. Che queste linee coincidano con quelle prima abbozzate, sembra emergere da un assunto ulteriore della ricerca attuale. Se una volta si tendeva a separare nettamente il filone dell'ortodossia farisaica che produsse il canone del Giudaismo rabbinico, e in particolare la letteratura normativa dell'Halakah, dai circoli della mistica ebraica antica, oggi se ne sottolineano soprattutto gli elementi di contiguità<sup>(10)</sup> (d'altra parte, il trattato *Hagigah* del Talmud porta tutte le tracce di una speculazione mitica e mistica interna).<sup>(11)</sup> I maestri del Rabbiniismo dovevano avere familiarità non solo con l'immaginario di certi libri profetici (Isaia, Ezechiele, ecc.) e con i suoi sviluppi nell'apocalittica del Secondo Tempio, ma con tutta quella sapienza esoterica, estatica e visionaria, diffusa in età tardo-antica, che disegnava il percorso di accesso a certe forme del divino: il Carro, il Santuario, il Palazzo, la Città celeste; la Gloria divina; l'Angelo superiore; l'Uomo superiore, ecc. Fra le rappresentazioni antropomorfe, ebbe particolare rilevanza quella del Corpo superno, nelle sue dimensioni quantitative e nei suoi tratti materiali, quale è esposta nell'oscuro opuscolo noto come *Shiur Qomah* ("La misura della statura").<sup>(12)</sup> Non è ben chiaro quale statuto di verità debba essere assegnato a queste "figure teoforiche", né quale livello del divino sia rappresentato in esse: se si tratti di forme per così dire esteriori di Dio stesso o di immagini di enti inferiori o intermedi.<sup>(13)</sup> In ogni caso, il discorso intorno ad esse ha quel carattere di serietà tipico del mito e rinvia alla stessa pretesa grandiosa: che quelle immagini esprimano compiutamente ciò che il profeta o il mistico vede nella sua ascesa estatica e sente nella sua intimità con il mondo celeste.

I testi rabbinici classici si riferirono spesso (in modo più o meno allusivo, più o meno simpatetico) a elementi di questa letteratura mitica e mistica: esperienze estatiche e visionarie, speculazioni teosofiche e cosmologiche, tecniche e rituali propedeutici a questi percorsi... Ma più in generale, ed è ciò che ci interessa al momento, essi non smisero di elaborare descrizioni antropomorfe del divino - con tutto un lessico delle forme (*tzorot*), della figura (*demut*), dell'immagine (*tzelem*), del modello (*tavnit*), delle misure (*middot*), dei volti (*panim*) di Dio.<sup>(14)</sup> Fra le culture circostanti, si iniziò presto a parlare di una "debolezza ebraica", derivante dalla vicinanza del popolo d'Israele alla materia: non solo la materialità della legge (delle opere), ma anche la materialità delle immagini (e, dunque, del pensiero). Gli ebrei avrebbero avuto troppo a che fare con la "carne", con il corpo, ad ogni livello - già agli occhi dei primi autori cristiani, ma poi soprattutto agli occhi del Platonismo e del Cristianesimo platonizzante (d'altra parte, non solo gli ebrei, ma anche i giudeo-cristiani, e poi molti cristiani "orientali" vennero accusati di essere ancora sostanzialmente immersi nell'idolatria pagana).

Nell'indagine che segue, osserveremo come in effetti, almeno fino ad un certo punto, il materialismo mitico del discorso non sia percepito dai maestri del Rabbinito come un particolare problema o una grave insidia (anche il regno superiore poteva essere pensato, e detto, attraverso immagini corporee). Essi sembrano temere molto di più un altro pericolo: quello di rendere le forme di Dio delle ipostasi trasparenti e autonome. Il pericolo è duplice. Da un lato, v'è il rischio di fare di un'esperienza dell'uomo - esperienza reale, ma puntuale, di visione o interpretazione - qualcosa di fisso e trasparente, una verità totale e definitiva. Dall'altro, si tende ad assumere le forme esperite del divino come entità distinte dentro la realtà divina, oppure come entità separate dalla realtà divina, ricadendo nell'errore del politeismo. Come vedremo, ciò che preoccupa davvero gli esegeti ebrei è lo slittamento sempre in agguato dall'esperienza molteplice delle forme del Dio Unico all'adorazione di una molteplicità di immagini divine (occorrerà tenere a mente il contesto storico-culturale in cui essi si muovevano: un contesto fatto di confronti dialettici e polemici con le speculazioni sul pleroma o il dualismo divino delle correnti gnostiche, con il culto di idoli e le pratiche magiche di sette pagane, con la teologia trinitaria del Cristianesimo nascente, ecc.). Così, se è vero che figure verbali del divino (con elementi di pluralità, dinamicità e materialità) si sviluppano continuamente nell'immaginario potente della tradizione ebraica, e restano al centro del suo discorso religioso, esse dovranno essere considerate in tutta la loro complessità. La *naïvité* di certe rappresentazioni è infatti solo apparente: diversi indici rimandano a una riflessione implicita, consapevole delle dialettiche in gioco, sensibile alle sfumature e alle implicazioni del discorso; ed è come se il linguaggio dell'immagine - ad un certo punto - si fermasse e si tirasse indietro. Una sfida cruciale dei rabbini, come tenterò di argomentare in conclusione, fu quella di assumere in pieno il carattere storico, concreto dell'esperienza religiosa ebraica - fatta di incontri con le forme di Dio nello spazio-tempo dell'uomo -, senza mettere in pericolo la fede nell'unità e trascendenza del

divino. Si trattava di mantenere l'elemento mitico della narrazione (con le sue immagini antropomorfe e polimorfe del divino) dentro un discorso monoteistico e anti-idolatrigo, che - per dirla nei termini filosofici di Marion - impedisse il passaggio dall'icona al feticcio. Da qui, l'utilizzo di strategie espressive peculiari e complesse, che impongono analisi fenomenologiche, ermeneutiche, letterarie molto raffinate.

II. Inizierei da alcuni passi famosi in cui la questione viene tematizzata e discussa in maniera consapevole, seppure nei modi peculiari del linguaggio rabbinico. L'antico Midrash su Esodo, *Mekilta de-Rabbi Yishmael*, per spiegare l'esperienza visiva della teofania sul Sinai e l'esperienza acustica del dono dei comandamenti, si sofferma ampiamente sulle parole di auto-rivelazione che accompagnano quegli eventi: "Io sono il Signore tuo Dio" (Es. 20, 2).

Perché si dice così? Per questa ragione. Al mare si rivelò come un eroe che dà battaglia, come è detto 'Il Signore è uomo di guerra' (Es. 15, 3). Al Sinai si rivelò come un vecchio pieno di compassione, come è detto 'E videro il Dio d'Israele...' (Es. 24, 10). [Seguono due immagini della visione profetica di Dio, da Dan. 7, 9-10] Affinché non si dia adito alle nazioni del mondo, che potrebbero affermare: ecco, ci sono due poteri! [e non un unico Dio], la Scrittura dichiara 'Io sono il Signore tuo Dio'. Io sono colui che era in Egitto e io sono colui che era al mare e sempre io al Sinai. Io nel passato e io nel futuro. Io in questo mondo e io nel mondo a venire.(15)

In questo passaggio, si intrecciano una serie di tematiche teologiche e intenzionalità esegetiche che non possono essere analizzate nel dettaglio in questa sede. Un punto tuttavia è centrale: per spiegare la ripetizione del Nome divino *YHWH* (p. es. in Es. 15, 3) o l'esistenza di Nomi diversi in passi biblici diversi, il Midrash prende questa posizione: Dio può manifestarsi all'uomo nei modi più vari (con una pluralità di nomi e persino con modalità antropomorfe differenti), ma questo non inficia assolutamente la sua unicità. Si può accettare l'idea che al popolo d'Israele Dio sia apparso in forme concrete e visibili (esempi da tenere a mente: come un giovane forte o come un vecchio pietoso), rifiutando nel contempo la credenza che ci siano in cielo due o più divinità.(16)

È ben noto come, in tutta la storia dell'interpretazione biblica, il versetto di Esodo 3, 14 sia apparso come un luogo fondamentale per tentare di comprendere la natura di Dio. Durante la teofania presso il roveto ardente dell'Oreb, Mosè osa chiedere a Dio - insieme al suo nome - la sua identità più intima; la risposta di Dio c'è, ma è quasi impenetrabile: *ehyeh asher ehyeh* (letteralmente, "Io sarò quello che sarò"). Il Midrash in *Esodo Rabbah* commenta così:

Il Santo, benedetto sia, disse a Mosè: Tu vuoi sapere il mio nome? Io sono chiamato secondo i miei atti. Di volta in volta sono chiamato *El Shadday* o *Tzawaot* o *Elohim* o *YHWH*. Quando giudico le creature sono chiamato *Elohim* [secondo la tradizione rabbinica: Signore della giustizia]; quando scendo in guerra

contro il malvagio *Tzewaot* [Signore degli eserciti]; quando sospendo i peccati dell'uomo *El Shadday* [Signore potente]; e quando mostro compassione per il mio mondo *YHWH* [Dio della Misericordia], poiché il Tetragramma non significa altro che la misura della misericordia, come è detto 'O *YHWH, YHWH, Dio, pieno di misericordia e di grazia*' (Es. 34, 6). Questo è il significato di *ehyeh asher ehyeh* - Io sono chiamato secondo i miei atti.(17)

Questo passo, nella ricchissima densità dei suoi contenuti, rappresenta a sua volta soltanto un tassello del grande mosaico interpretativo costruito intorno a Esodo 3, 14 dalla tradizione rabbinica, e poi dalla letteratura filosofica e mistica del Medioevo ebraico.(18) Sarà sufficiente ribadire qui l'idea di fondo dell'approccio midrashico: i molteplici Nomi divini corrispondono alle diverse forme con cui il Dio Unico si manifesta nella storia dell'uomo: non attributi permanenti, né ipostasi autonome, ma qualità mutevoli, che emergono nelle diverse dinamiche di esperienza e di relazione esperite dall'uomo. Laddove la tradizione metafisica - traducendo in greco - cercò di comprendere in quelle parole (*ehyeh asher ehyeh*) la natura immutabile e necessaria di Dio, che coincide con il concetto stesso di Essere ("Io sono colui che sono"; "Io sono ciò che è"), la tradizione rabbinica vi lesse sempre l'espressione del carattere dinamico, dialogico-correlativo, dell'esperienza di incontro che avviene fra Dio e uomo ("Io sono quello che diventerò di volta in volta ai tuoi occhi"; "Io sarò nella relazione con te").(19)

Questo tipo di approccio all'esperienza religiosa messa in scena dalla Bibbia permetteva di giustificare non solo la dialettica fra monoteismo rigoroso e pluralismo dei volti/nomi di Dio, ma anche quella fra la trascendenza/invisibilità di Dio e gli eventi della sua manifestazione immanente e persino visibile. Un passo della tarda collezione midrashica *Tanhuma* è esemplare della tendenza della letteratura rabbinica a trattare in modo dinamico il tema della visualizzazione di Dio:

Perché è scritto: 'Ricerca sempre il Suo volto' (1 Cr. 16, 11)? Questo versetto insegna che il Santo, benedetto sia, a volte viene visto e altre volte non viene visto, a volte ascolta e a volte non vuole ascoltare, a volte risponde e a volte non vuole rispondere, a volte può essere cercato e a volte non può essere cercato, a volte viene trovato e a volte non viene trovato, a volte è chiuso in sé e a volte non è chiuso in sé. Come è possibile? Fu visto da Mosè, come è detto: 'Il Signore parlò a Mosè [faccia a faccia]' (Es. 33, 11). In seguito Egli fu nascosto alla sua vista come è detto: 'Mostrami la tua gloria' (Es. 33, 18-20).(20)

I due versetti biblici citati alla fine di questo passo (che prosegue con altre citazioni che non ho riportato) sono gli stessi che ho menzionato all'inizio, parlando della compresenza di prospettive diverse nella Scrittura stessa. Essi furono assunti di solito dagli esegeti e dai teologi in modo alternativo: richiamando i versetti sulla invisibilità, come prova della trascendenza, distanza e alterità divina, oppure insistendo sugli altri, a conferma di un "accomodamento" o di "approssimazione" del divino alle dimensioni terrene, che implica forme materiali o visibili. Qui, invece, i versetti sono assunti contemporaneamente, in un discorso narrativo

(storico e mitico assieme) che tiene insieme le due prospettive bibliche, e non dà alcun peso alla logica concettuale statica e al suo principio di non contraddizione.

Una tematizzazione esplicita dell'esperienza concreta di Dio, della sua multiformità, e della possibilità di parlarne, emerge inoltre da quella costellazione di passaggi, in cui certe visioni bibliche di Dio in forme umane (come Dan. 8, 16 o Ez. 1, 26) vengono discusse alla luce della formula:

“Grande è il potere dei profeti, poiché essi paragonano la forma (*tzurah*) al suo Creatore (*yotzerah*)”.(21)

Questa formula esprime tutta la complessità dell'approccio rabbinico al discorso delle immagini. Per un verso, come è parso a numerosi studiosi, essa sembra affermare che le rappresentazioni antropomorfe presenti negli scritti profetici, devono essere viste come produzioni (limitate) della loro soggettività, dunque come metafore o allegorie rispetto alla realtà del divino. Tuttavia, la formula insiste sulla potenza (e non sui limiti) di quella produzione: suona come un'esaltazione della capacità rappresentativa e del potere comunicativo dei profeti, che danno rispettivamente accesso ed espressione all'esperienza delle forme superiori.(22)

Come vedremo, questo è un tratto tipico dell'approccio rabbinico: si sottolinea tutta la potenza e la presa sul reale dell'immaginario e del discorso delle immagini, mentre se ne mette in luce al contempo la natura rappresentativa e linguistica.

Nei passaggi della letteratura midrashica appena discussi, le dialettiche del “monoteismo mitico fondamentale” appaiono in qualche modo tematizzate - in un discorso consapevole, anche se non certo concettuale o teoretico -, così da sciogliere in partenza l'eventuale rischio di un irrigidimento su monoteismo o polimorfismo, unicità o polisemia, trascendenza o immanenza, aniconismo o iconismo, apofasia o potenza del linguaggio, realismo o rappresentazione... Nella maggior parte dei casi, tuttavia, la letteratura rabbinica affronta quelle stesse dialettiche in modo più nascosto e sottile, nel discorso di primo livello, attraverso le pieghe o le sfumature del linguaggio diretto. Per fare un esempio: in certi momenti, la rappresentazione midrashica si spinge a disegnare le linee di una immagine fisica, autonoma del divino; e tuttavia, si sottrae a un'eventuale ipostatizzazione di quella immagine, attraverso modalità interne alla stessa rappresentazione verbale. Ciò che permette questo andare e venire è il linguaggio assolutamente peculiare del Midrash, un linguaggio dell'immagine in cui domina il carattere della flessibilità e della dinamicità narrativa. Nonostante il suo carattere intrinsecamente sfuggente e impalpabile, ritengo sia possibile indagare alcune delle modalità implicite di questo linguaggio. Potremmo distinguere, in prima battuta, fra strategie micro-linguistiche e strategie macro-linguistiche. Le prime consistono nell'uso di termini o espressioni, che - poste all'interno di una frase o di una costruzione mitica (e in particolare, antropomorfa) - sembrano metterne in rilievo proprio il carattere di rappresentazione. Le strategie macro-linguistiche - che emergono dalle stesse esigenze e vanno nella stessa direzione - riguardano, però, le strutture formali più ampie del discorso rabbinico (dal periodo alla sezione al corpus letterario nella sua interezza). Osserviamo queste tipologie più da vicino.

In coincidenza con le descrizioni antropomorfe o antropopatiche del divino, i testi rabbinici presentano sovente alcune particelle o brevi formule standardizzate: “se si potesse dir così”, “per così dire”, “come se”... In alcune ricerche classiche, queste espressioni avverbiali furono lette come formule cautelative o persino come inserti razionalistici, intesi a mitigare o a rendere del tutto metaforica o allegorica la contemporanea attribuzione di qualità corporee al divino.<sup>(23)</sup> Già Kadushin aveva indicato l’insostenibilità di tale lettura, sottolineando come la rappresentazione umanizzante e persino corporea del divino non costituisse un reale problema per la mentalità rabbinica.<sup>(24)</sup> Diversi studi recenti hanno confermato questa intuizione, provando a fornire spiegazioni più raffinate. Si è notato, ad esempio, come l’avverbio *kivyakol* (“per così dire, se si potesse dir così”) sia spesso legato a quella modalità ermeneutica audacissima del Midrash che invita a “non leggere” (*al tigre*) un certo versetto della Bibbia secondo il suo aspetto apparente, ma in un altro modo: in base a una variazione sui significanti. Così, da un lato, l’esegeta rabbinico metterebbe in atto tutta la potenza e la libertà della sua interpretazione, giocando sui significanti della Scrittura per legittimare un discorso per immagini ancora più forte di quello biblico; d’altra parte, lo stesso esegeta userebbe quella formula retorica per avvertire che l’interpretazione midrashica è appunto interpretazione, che la rappresentazione antropomorfa è rappresentazione.<sup>(25)</sup> Si può ribadire, a questo punto, che l’esigenza fondamentale dei rabbini non è quella di moderare (o addirittura rimuovere) un discorso che attribuisca elementi di materialità, corporeità, visibilità al Dio trascendente, quanto piuttosto quella di ricreare continuamente la distanza fra interpretazione e verità, fra immagine e referenza... Essi accettano in pieno il linguaggio mitico-narrativo fondato sull’immagine, ma - laddove questa tenda eccessivamente alla trasparenza - sentono la necessità di rimarcare il carattere di *medium* del linguaggio stesso.

Una strategia intermedia utilizzata con frequenza nella letteratura rabbinica è quella della parabola (*masha*), a cui sono state dedicate alcune indagini approfondite negli ultimi anni.<sup>(26)</sup> La parabola - come insegnano gli studiosi di retorica - consiste in una metafora lunga, è quasi sempre delimitata da formule standardizzate, e a volte è seguita da una spiegazione o chiarificazione dei contenuti allusi dal discorso metaforico (*nimshal*). La parabola rabbinica racconta spesso una storia, il cui protagonista in forme umane rappresenta Dio stesso. Egli può assumere le vesti del “re di carne e sangue”, che instaura un rapporto concreto, dinamico e assai variegato con altre figure (il popolo, la consorte, il figlio o la figlia, ecc.); oppure, può mostrarsi nei panni più umili del padre e dello studioso, o persino recitare i ruoli inferiori nella scala sociale: studente, imputato, schiavo, ecc. Si tratta, in sostanza, di una narrazione che non solo mette in scena senza remore il Dio trascendente in una pluralità di “persone” (nel senso etimologico, “attoriale”, della parola), protagoniste di situazioni umane realistiche e vivaci, ma arriva a rovesciare le strutture codificate e gerarchiche dell’ontologia, della società, e della loro rappresentazione.<sup>(27)</sup> Di nuovo, tuttavia, si deve osservare che questo tipo di immaginario dai contenuti audacissimi è inserito in una struttura retorico-letteraria,

la quale (in modo più o meno esplicito) dichiara e rivendica il proprio statuto di costruzione linguistica, di narrazione fittizia, di “rappresentazione obliqua” (Stern). In particolare, diviene esplicita in molti casi la funzione pedagogica della parabola, che intende insegnare agli uomini le “misure” o “qualità” divine (le *middot*). Lo fa in modo circolare: essa mostra quali sono le vie di Dio da seguire (*imitatio Dei*), mettendole in scena come se Dio fosse l’uomo “giusto e pietoso” per eccellenza (*imitatio hominis*).<sup>(28)</sup>

La struttura retorica appena descritta non emerge solo nei passaggi immediatamente percepiti come parabole: essa è tipica di tutte quelle sezioni rabbiniche in cui l’analogia umano-divina sembra essere messa in scena con la funzione pedagogica di mostrare all’uomo come si deve comportare. Mi riferisco a passaggi di questo tipo: “Come Egli è pietoso, così tu devi esserlo”,<sup>(29)</sup> e forse anche a quelle famosissime descrizioni di Dio come un ebreo osservante intento a studiare la Legge o con indosso i *tefillin*, i filatteri per la preghiera.<sup>(30)</sup> In tutti questi casi, il linguaggio mitico di certe rappresentazioni antropomorfe di Dio è indubbiamente “relativizzato” dalla intenzionalità retorico-pedagogica che si avverte nel sottofondo: le “misure” divine (*middot*) non stanno per aspetti teosofici su cui speculare, o da attingere in un’esperienza mistica, ma per “vie” da seguire attraverso lo studio e la pratica della Legge. In una parola, il mito è qui come sospeso nel passaggio decisivo dall’*imago Dei* all’*imitatio Dei*.<sup>(31)</sup>

Per cogliere le strategie macro-linguistiche, occorre innanzitutto dilatare l’ampiezza dello sguardo. La mia opinione è che lo statuto dialettico del pensiero dell’esperienza religiosa che abbiamo rilevato nell’Ebraismo post-biblico, si riflette nella sorprendente flessibilità del suo canone. Come si sa, esso rifugge da sistemazioni concettuali definitive (come quelle tipiche di una teologia dogmatica) e accoglie, invece, una gamma vertiginosa di immagini e racconti, interpretazioni e ri-narrazioni, in una inesauribile pluralità di generi e approcci. Così, all’interno del canone, sarà possibile trovare risposte e attitudini diverse su ogni questione. Se, ad esempio, per riferirci ai nostri temi, una certa lettura insisterà sulla trascendenza del Dio d’Israele, sulla sua invisibilità o sulla sua assoluta incomparabilità rispetto alle creature, sezioni immediatamente successive non avranno alcuna remora a parlare di una esperienza del divino in una certa forma umana. Fra di esse, però, alcune sottolineeranno che quella visione o percezione è una costruzione psicologica (un prodotto dell’immaginazione) o linguistica (uno strumento retorico); altre l’assoceranno decisamente a un’esperienza reale, ontica. Dell’esperienza reale, tuttavia, si potrà mettere in rilievo il carattere acustico oppure quello visuale. Se si tratta di visione, alcune interpretazioni faranno riferimento all’apparizione di volti personali di Dio stesso, altri alluderanno piuttosto alla manifestazione di entità teoforiche, intermedie, extra-divine, create. E ancora: differenti voci rabbiniche diranno che l’esperienza visionaria fu riservata a Mosè soltanto, oppure solo agli anziani, oppure che fu propria di tutto il popolo d’Israele sul Sinai, oppure che è raggiungibile dai mistici di ogni epoca,

oppure che (almeno potenzialmente) è attingibile da ogni pio ebreo e persino da ogni essere umano.<sup>(32)</sup>

Questo pluralismo pressoché illimitato dell'esegesi e della rappresentazione, così sfuggente e privo di gerarchie, appare di per sé una strategia di controllo di eventuali slittamenti del linguaggio dell'immagine verso l'ipostatizzazione. Qui il gioco del linguaggio fra metafora e mito, fra rappresentazione e realtà, è riaffermato sul piano estensivo, attraverso l'ampiezza e la polisemia della tradizione. Infatti, se pure una singola sezione midrashica o mistica finisce per delineare in modo univoco o trasparente un'esperienza di visione o una costruzione mitica, questa eventuale cristallizzazione viene poi reimmessa nel vortice delle sezioni o dei testi successivi, e rimodulata continuamente dal confronto con immagini e narrazioni differenti. In sostanza, alla pluriformità del divino, che abbiamo visto tematizzata in certi passaggi specifici della letteratura rabbinica, corrisponde la plurivocità tipica del discorso rabbinico nel suo insieme.

III. Fin qui, abbiamo provato a fornire alcuni elementi utili per una fenomenologia del discorso mitico della tradizione rabbinica (che rifletta sui suoi tratti costanti e insieme tenga conto delle sue modalità diverse e complesse): lo abbiamo fatto, eleggendo a momento tematico esemplare ed essenziale, quello della rappresentazione delle forme di Dio. Tuttavia, come è già emerso in alcuni momenti, il tema delle forme fisiche si intreccia continuamente con il tema delle dimensioni interiori della personalità divina. Il Dio della forma - infatti - è anche il Dio del *pathos*, il quale si mostra all'uomo con un'intera gamma di qualità caratteriali e di sfaccettature emotive, di passioni e di affezioni. Fra le due modalità figurative vi è un nesso evidente e costante: come già nelle Scritture e in gran parte della letteratura antica, l'aspetto materiale esteriore corrisponde alla tonalità emozionale interiore.

Questo secondo tipo di rappresentazione del divino - che definiamo antropopatica - è ampiamente diffusa nella letteratura rabbinica, se possibile in misura ancora più forte della rappresentazione antropomorfa. Midrash e Talmud non mostrano alcuno scrupolo nel conferire alla divinità sentimenti umani complessi. Ma ciò che sorprende di più il lettore occidentale è che, anche dal punto di vista delle dimensioni interne, il Dio dei rabbini appare assolutamente "polimorfico" e "metamorfo". Si tratta di una personalità prismatica, che presenta simultaneamente volti emozionali diversi, o alterna sentimenti variegati a seconda dei processi e degli eventi interni o esterni: un Dio estremamente "mutevole" (cioè che contraddice in toto la decisiva nozione metafisica dell'immutabilità eterna). E ancora: si tratta di una personalità spesso debole, che è determinata interiormente dalle dinamiche che accadono nel rapporto con il mondo e con l'uomo: un Dio "patetico" (qualcosa che certo non risponde alla classica definizione metafisica di Dio come pura attività).

Proverò a dare alcune indicazioni su tali immense questioni, portando alcuni esempi e utilizzando alcune ricerche recenti, in modo molto sintetico e del tutto personale. Un punto di partenza è stato spesso trovato in un famoso e controverso passo talmudico:

R. Yishmael ben Elisha dice: Una volta entrai nella parte più interna [del santuario] per offrire incenso e vidi *Akatriel Yah*, il Signore degli eserciti, seduto su un trono elevato e glorioso. Mi disse: Yishmael, figlio mio, benedicimi! Io replicai: Possa essere la tua volontà che la tua misericordia superi la tua ira e che la tua misericordia prevalga sugli altri tuoi attributi, cosicché Tu possa relazionarti ai tuoi figli secondo la qualità della misericordia e possa, in nome della loro sopravvivenza, uscire dai limiti della stretta giustizia! Ed Egli mi fece un cenno con il capo.(33)

Nella sua analisi dettagliata, Yehudah Liebes ha rilevato come alcuni elementi della prima parte di questo passaggio richiamino da vicino la mistica antica dei Palazzi (*Hekalot*): la visione della divinità (chiamata con uno dei suoi Nomi mistici: *Akatriel Yah*), in forma regale, da parte del grande sacerdote - ma anche del mistico visionario - che accede ai recessi più profondi del Santuario (insieme terreno e celeste).(34) Ciò non significa che si tratti di un motivo di matrice estranea, finito per caso nel canone rabbinico.(35) In ogni caso, esso si combina - nella seconda parte del passo - con un tema che ha molti paralleli nel Talmud e nel Midrash: quello di un Dio che ha bisogno della preghiera dell'uomo perché il suo volto misericordioso prevalga sul suo volto di giudice rigoroso. Il racconto talmudico mette in luce indubbiamente una compresenza di diversi linguaggi dell'immagine all'interno della tradizione rabbinica. Se nella prima parte domina il linguaggio della mistica visionaria (pronta ad esaltare le forme antropomorfe o macro-antropiche di Dio), nella seconda parte viene ad emergere il linguaggio della rappresentazione antropopatica, che esprime sia la dialettica interiore della personalità divina sia la sua dipendenza da elementi esterni. Osserviamo meglio questi due ultimi punti.

Come accadeva nel mondo biblico, e anche in altri contesti culturali dell'antichità, la tradizione post-biblica si sofferma su due aspetti principali della personalità divina: il volto della Misericordia con tutte le sue tonalità affettive (compassione, grazia, ecc.) e il volto della Giustizia in tutta la sua gamma di sentimenti (rigore, ira, ecc.).(36) Dio vive una conflittualità fra questi volti, una tensione che dà origine a processi drammatici, a eventi epocali e mutamenti dell'equilibrio interno. È un Dio che passa, è un Dio che si pente: spostandosi - prima di tutto - dal trono della giustizia a quello della misericordia, o viceversa.(37) L'apparire nella storia dell'uno o dell'altro aspetto, ovvero l'apparire simultaneo dei due aspetti, ma ogni volta con un diverso equilibrio, è il segno di quanto la realtà divina sia complessa, mutevole, fragile, ovvero "umana" (spesso i due aspetti vengono associati addirittura alla bipolarità psico-fisica o psico-sessuale dell'essere umano, composto del lato maschile e del lato femminile(38)).(39)

Il carattere patetico della personalità divina, tuttavia, non deriva solo dalle sue drammatiche dialettiche interne, ma anche dal fatto che essa viene coinvolta a tal punto nelle sue relazioni con l'esterno da esserne determinata profondamente. È un Dio assolutamente simpatetico rispetto al mondo e all'uomo. Che prevalga nel Santo la qualità del giudizio rigoroso e vendicativo, ovvero il sentimento della compassione tenera e caritatevole, sembra dipendere in modo sostanziale da eventi terreni, dal comportamento umano, dal culto di Israele, ecc. Un altro passo del Talmud babilonese può essere preso come esemplare dell'approccio dei rabbini a questi temi:

R. Eliezer disse: Perché le preghiere dei giusti sono comparate a un forcone? [si tratta di un gioco sulle lettere ebraiche del versetto di Gen. 25, 21]. Per insegnarti che, proprio come il forcone muove il grano da un posto all'altro nel fienile, così le preghiere dei giusti muovono la mente del Santo, benedetto sia, dall'attributo della crudeltà a quello della compassione.(40)

Emerge qui, in tutta chiarezza, l'altra faccia della medaglia (altrettanto sconcertante) del discorso rabbinico: al carattere antropopatetico di Dio corrisponde il potere teurgico dell'uomo, il quale ha la capacità di influenzare i processi e gli equilibri intra-divini. Questi due motivi affondano evidentemente le loro radici nel nucleo mitico fondamentale del monoteismo ebraico accennato all'inizio: quello di un Dio in relazione.(41) Nel contempo, si deve riconoscere che essi non furono "gestiti" facilmente e in modo univoco all'interno del Giudaismo. Né in epoca biblica, né in epoca rabbinica, né tanto meno nei contesti medievali e moderni fortemente attraversati dal pensiero filosofico, poteva apparire pacifica l'idea che vi fosse un "bisogno dell'Alto":(42) che il Dio Unico, creatore e trascendente, avesse bisogno di un aiuto da parte dell'uomo per ritrovare l'armonia interna ed esterna, per far prevalere l'aspetto della misericordia e controllare il suo istinto distruttivo, per realizzare il suo progetto di redenzione e salvare così il mondo e se stesso... Eppure, proprio in questi termini si presenta il Dio dei maestri rabbinici, in particolare nei circoli più orientati in senso mistico, spesso con modalità dalla forza sconvolgente.

È nota l'estrema audacia di certi detti rabbinici, secondo i quali il Santo condivide pienamente i patimenti sofferti da Israele e il suo cammino di esilio e redenzione.(43) Ne è prova la stessa rivelazione dal rovetto ardente, là dove Dio dice a Mosè:

Non ti accorgi che mi trovo nella sofferenza, proprio come Israele è nella sofferenza? Sappi, dal luogo da cui ti parlo, in mezzo alle spine, che condivido le tue sofferenze, se così si può dire (*kivyakol*). (44)

Nell'esegesi rabbinica, molti versetti biblici sono interpretati (in modo più o meno forzato) come allusioni al fatto che non solo la presenza di Dio (*Shekinah*) è sempre con Israele, e partecipa alla diaspora e alle sventure dei suoi figli, ma che Dio stesso è internamente lacerato, deve essere salvato e redento. E d'altra parte, la redenzione divina può avvenire solo con, e attraverso, la redenzione del mondo. La strategia esegetica per dedurre dal testo il pathos di Dio è quella di assumere

come “passivi” i verbi che parlano della salvezza, del riscatto e della redenzione di Israele: “quando Israele è redento, Dio stesso, se ciò fosse possibile, è redento”.(45) Al patire dell’uomo co-risponde – dunque – un Dio che patisce, che deve essere guarito, o almeno compatito e consolato (spesso in questo senso si declinano le radici *rhm*, *nhm*, ecc.). Ma a questo Dio, e qui si chiude il circolo dell’analogia, deve co-rispondere un uomo attivo, responsabile e potente nelle sue azioni.

Ecco che, sempre di nuovo, tornano in scena le valenze teurgiche dell’agire umano (in specie dell’agire rituale), a cui viene attribuita un’influenza diretta ed essenziale sulla forma articolata del divino, e sulla sua forza interna. Proprio questo nesso fra la forma e la forza è per noi particolarmente interessante.(46) Esemplari sono alcuni passi che parlano della grandezza-potenza-forza di Dio (*Gevurah* è epiteto spesso usato dai rabbini come nome di Dio, e corrisponde certamente alla *Dynamis* di certi trattati gnostici). Secondo questi testi rabbinici, la forza del divino sarebbe “incrementata” o “rafforzata” dall’esecuzione della legge da parte dell’uomo, ovvero “diminuita” o “indebolita” dalla trasgressione dei precetti e dal lassismo religioso:

Disse ‘Azaryah in nome di Yehudah bar Shimon: Quando [il popolo d’] Israele compie la volontà del Luogo [cioè, di Dio] aggiunge forza alla *Gevurah* superna, come è scritto: ‘In Dio faremo potenza’ (Sal. 60, 14). Ma quando non compie la volontà del Luogo, per così dire (*kivyako*) demolisce la forza dell’alto, come è scritto: ‘hai trascurato la Roccia che ti ha generato’ (Deut. 33, 18).(47)

Recenti indagini hanno ricostruito gli sviluppi di queste istanze teurgiche presenti (in maniera più o meno frammentaria ed esoterica) nella letteratura ebraica post-biblica, fino alla loro rielaborazione organica nella letteratura medievale, sia hassidica sia cabalistica, dove acquistano nuovi significati all’interno di contesti teosofici più elaborati.(48) Il passo appena citato, ad esempio, con tutta la “teurgia incrementativa” che esso suppone, avrà un grande impatto nell’orizzonte teosofico dei cabalisti.(49) Lo stesso vale per altri motivi simili, allusi nell’interpretazione rabbinica e poi amplificati nella mistica ebraica medievale. In particolare, avrà particolare importanza quel discorso della letteratura ebraica antica, che insiste sulla specularità o isomorfismo fra certe forme del mondo terreno e certe dimensioni del mondo celeste, soprattutto sulla correlazione che esiste fra le strutture storico-rituali e le dimensioni superne, o fra l’immagine corporea dell’uomo e le forme materiali del divino. Questo tipo di discorso analogico apre una relazione concreta, dinamica, biunivoca fra le realtà speculari, e finisce sempre per assegnare alla prassi materiale dell’uomo – che esegue precetti e riti, e opera sulle membra del proprio corpo – la capacità di incidere sulla forma dell’alto, dando ad essa vitalità, equilibrio o completamento.(50)

IV. La varietà e complessità del discorso rabbinico rende molto arduo il tentativo di fornire schemi generali o addirittura arrivare a un quadro fenomenologico

chiaro. Tuttavia, almeno certe direttrici generali - entro cui si sviluppa la gamma delle interpretazioni - sembrano ormai delinearci. Gershom Scholem vedeva la storia del pensiero ebraico come nutrita dalla tensione fra il "bisogno religioso" di pensare una relazione concreta e vitale con Dio e l'"urgenza teologica" di mantenere l'assoluta trascendenza di quello stesso Dio. Pur tenendo ben ferma la rotta di un monoteismo rigoroso (fondato sull'unicità e la trascendenza di Dio), esso cerca di dar conto dell'incontro storico, dell'esperienza umana con i volti di Dio e le passioni di Dio, secondo le modalità tipiche del mito. Non a caso il linguaggio prescelto è un linguaggio fatto di immagini e narrazioni, che vengono continuamente reinterpretate e rielaborate nella sequela infinita della tradizione. Esso presenta una pluralità di aspetti del divino, tanto esteriori quanto interiori (nomi, volti, forme, misure, qualità, sentimenti...), figure della stessa personalità divina (il Dio marito o re, il Dio guerriero o pietoso, il Dio giudice o studente...), oppure associate a delle entità teoforiche (Gloria, Presenza, Potenza, Nome, Angelo Supremo, Adamo supremo, Voce, ecc.). Il discorso della tradizione ebraica - potremmo dire - non teme di affidarsi all'analogia fra le forme dell'umano e le forme del divino, e di mettere in scena la correlazione fra gli eventi del mondo terreno e gli eventi del mondo celeste.<sup>(51)</sup> Si tratta di un orizzonte di pensiero mitico, non solo perché mette in scena in forme narrative le relazioni del divino, ma anche perché vive di un'estrema fiducia nel potere ontologico, rappresentativo e performativo del linguaggio (non c'è bisogno di ricordare qui tutto il valore attribuito alla Torah, alla lingua ebraica, ai nomi e alle lettere, ecc.). In questo contesto, è chiaro che soprattutto le immagini materiali dell'esperienza religiosa fornite dalla Scrittura e dalla tradizione rivelativa possono essere sacralizzate nella speculazione e nella pratica culturale.

Proprio qui, tuttavia, si nasconde il pericolo maggiore. Se vi è un rischio per la mentalità dei rabbini, come abbiamo visto, questo non consisterebbe tanto nel "raffigurare" il divino con fattezze corporee, quanto nel "fissare" certe immagini di Dio fino a farne delle ipostasi autonome e trasparenti. Una tale ipostatizzazione - infatti - avrebbe due implicazioni estremamente negative: renderebbe dogmatica una determinata figura o affermazione; riaprirebbe la strada al politeismo pagano. Ciò che il pensiero ebraico deve continuamente rimuovere, e non a caso, è il pericolo dell'idolatria che si nasconde nel mito: il pericolo del passaggio dall'immagine materiale all'idolo, al feticcio da adorare.

È questa tensione dialettica di fondo che abbiamo osservato nella letteratura rabbinica: da un lato, la spinta incessante verso l'immaginazione del divino, le sue forme e le sue qualità; dall'altro, la resistenza costante alla tentazione di rendere le immagini trasparenti, e di fissarle in modo definitivo. E sono venute alla luce (seppure in modo preliminare e parziale) una serie di strategie utilizzate dai rabbini stessi per evitare di cadere nella spirale dell'ipostatizzazione e del culto idolatrico. Prima di tutto, viene ribadita la proibizione dell'immagine fisica, pittorica, che di per sé tende a fissare in modo trasparente ciò cui si riferisce, a sostituirlo, e a diventare oggetto di culto. Ma anche rispetto all'immagine verbale si possono

mettere in atto gli stessi processi. Si tratterà allora, innanzitutto, di mantenere il pluralismo flessibile delle rappresentazioni e delle narrazioni. Abbiamo visto come molte discussioni rabbiniche cerchino di tenere insieme in modo esplicito trascendenza e immanenza, invisibilità e visibilità del divino; oppure come presentino l'eventuale "contrazione" o "visione" di Dio in un'ampia gamma di forme (come manifestazione personale o impersonale, con il volto del giovane guerriero o con quello del vecchio pietoso, con il nome della giustizia o con quello della misericordia, con le qualità del consorte/amante/padre o con quelle del re o giudice severo...). Se è vero che si dà un'esperienza concreta del divino, e la sua rappresentazione, occorre riaffermare ogni volta che quelle forme reali immaginate e descritte sono determinate, momentanee, non esaustive. In secondo luogo, abbiamo osservato come molto spesso i rabbini evidenzino con modalità sottili la qualità appunto esperienziale, linguistica, interpretativa delle immagini. Proprio quel discorso che dice l'esperienza di incontro (e afferma quindi la potenza del linguaggio), deve sottolineare sempre di nuovo il suo essere "discorso" (ribadendo la natura di *medium* del linguaggio). Il "come se" (*kivyakol*, *ke-ilu*, ecc.) che accompagna le immagini più audaci ribadisce appunto quel minimo di distanza che permane fra l'immagine verbale e la cosa, fra linguaggio e realtà: rivela anche che, frammezzo, si pone l'opera di costruzione del visionario, del parlante o dell'esegeta. Insomma, se l'esperienza del divino si può fare e dire legittimamente nelle forme dell'umano, deve anche essere chiaro che si tratta di immaginazione, rappresentazione e interpretazione. (52)

Possiamo così spiegare meglio l'impressione che ci lascia spesso la tradizione rabbinica: essa sembra oscillare in un gioco continuo fra la tendenza alla serietà e alla trasparenza del discorso mitico o metonimico (che prevale nei passaggi o negli scritti di orientamento mistico) e istanze di ritorno alla leggerezza e alla distanza ironica del discorso metaforico. Per evitare l'ipostatizzazione idolatrica, il linguaggio delle immagini materiali doveva restare flessibile, plurale, dinamico; doveva ribadire lo spessore con cui il linguaggio stesso "ri-vela" la realtà.

Fu il contatto con il pensiero greco a generare la percezione che queste strategie fossero insufficienti, che non si potesse - in sostanza - tenere proprio assieme la *pruderie* teologica e il bisogno religioso, il monoteismo rigoroso e il linguaggio mitico. Se l'immaginario di un Dio Unico con volti diversi poteva costituire una via decisiva (anche se rischiosa) nel contesto ebraico-orientale, questa soluzione dovette risultare impraticabile nei contesti segnati dall'Ellenismo. Maneggiare le forme di Dio divenne impossibile per ogni monoteismo filosofico o teologico, basato sulle categorie della metafisica, incapace di sopportare l'attribuzione a Dio di nomi e qualità, antropomorfismi e antropopatismi, con tutte le loro implicazioni: pluralità, mutevolezza, passività, corporeità... E ogni momento di contatto fra pensiero greco e pensiero ebraico, ogni tipo di "ellenizzazione del Giudaismo", dovette tentare ardue vie di conciliazione su questo punto. Nel Giudaismo ellenistico di Filone Alessandrino (come in quel Cristianesimo platonizzante che ebbe proprio nell'opera di Filone un modello ideale), si

cominciò a ripensare il Dio biblico-rabbinico come qualcosa di diverso: un Dio-Essere, che non ha forme né qualità né determinazioni, e non ha alcuna relazione diretta, positiva o concreta con questo mondo. Da qui, lo sviluppo costante, seppure problematico e controverso, delle dottrine sulla immutabilità, incomparabilità, incorporeità di Dio; da qui, il prevalere della conoscenza intellettuale come unica vera modalità di accesso al divino (e al tempo stesso la consapevolezza che il divino è sostanzialmente inconoscibile, raggiungibile semmai solo per via negativa, apofatica). In epoca medievale si ebbe una sostanziale riproposizione di questo approccio, seppure attraverso griglie concettuali variabili (a volte più platoniche o neoplatoniche, altre volte più aristoteliche), così che il Dio dell'onto-teologia venne pensato di volta in volta come Essere Supremo, Causa e Fondamento degli enti, oppure come Uno oltre l'Essere, oppure come Intelletto... In ogni caso, si negava la possibilità di pensare le forme di Dio (l'analogia materiale) e il pathos di Dio (la relazione concreta); il Dio della metafisica non poteva essere detto in immagini mitiche né raggiunto attraverso una prassi storica o rituale.

Restava, tuttavia, un compito ermeneutico immane. Di fronte alla fede speculativa, e alle sue sintassi greche, si ergeva il discorso della Bibbia: strano, impuro, materiale, quasi idolatrico. Occorreva spiegare - prima di tutto - quella irriducibile presenza dei volti/nomi di Dio nella tradizione rivelativa, e la possibilità dell'uomo di interagire con essi. La scelta inevitabile e coerente di un'ermeneutica metafisica fu quella dell'allegoresi sistematica. Filone diede inizio alla "metafisica dell'Esodo" e all'"allegoria della Legge", e i teologi e filosofi del Medioevo proseguirono su queste strade. Di fronte alle immagini di Dio della tradizione ebraica, si delinearono due opzioni fondamentali: a) assumere quelle forme come attributi dati dall'uomo, prodotto necessario della sua fantasia o retorica, strumento per convincere il volgo intellettualmente rozzo (docetismo e nominalismo); b) attribuire quelle forme a qualcosa di separato dal Dio superno e nascosto, ad essenze emanate o create, intermedie nella scala dell'essere (ontologia gerarchica). I mistici ebrei del Medioevo (come certe sensibilità più vicine a noi<sup>(53)</sup>) si trovarono a riaffrontare il Dio delle forme in un tempo post-filosofico: essi tentarono di riprendere il filo (se non le strategie) del discorso rabbinico, ma non fu cosa da poco. La complessità prima del discorso della Qabbalah deriva proprio dalla compresenza di diverse matrici, e dalle tensioni che si creano fra di esse.<sup>(54)</sup> Per quanto concerne il nostro tema, non c'è dubbio che i cabalisti svilupparono ampiamente l'immaginario mitico e il discorso antropomorfo che abbiamo osservato nelle tradizioni anteriori (accentuando la speculazione teosofica sulle forze intra-divine, il potere teurgico dell'uomo, la possibilità di unirsi alle dimensioni superiori, la serietà e trasparenza del linguaggio...)<sup>(55)</sup> Ma proprio il tentativo di pensare in modo organico e radicale le forme di Dio, imponeva loro di sfuggire al pericolo all'ipostatizzazione idolatrica. È mia convinzione, infatti, che essi avvertirono questo pericolo come proveniente da fonti diverse: dalla pretesa delle costruzioni gnostico-mitologiche, inclini a fissare il divino in una figurazione

definitiva, organica e trasparente del pleroma superno; ma anche dallo sguardo di Medusa della costruzione speculativa, pronta a fissare il divino nell'identità del concetto filosofico o del simbolo mistico-teologico. Ma per una indagine in questo senso, con verifiche dettagliate, devo rinviare a un prossimo e più ampio studio.

### Note

(1) Negli ultimi decenni le ricerche su questi aspetti del misticismo ebraico si sono moltiplicate, mettendo anche in luce punti di contatto con le correnti mistiche presenti negli altri monoteismi abramitici - Cristianesimo e Islam - o in più lontane tradizioni religiose. Vorrei qui menzionare solo l'opera di tre precursori che, nei rispettivi campi, hanno aperto la strada a indagini feconde sull'esperienza mistica come esperienza delle forme di Dio. Gershom Scholem, accanto alla sua immensa riscoperta storico-filologica delle tradizioni segrete del Giudaismo, propose analisi fenomenologiche su questi temi che conservano tutto il loro valore (si veda, ad esempio, *The Mystical Shape of the Godhead*, New York 1972; cfr. più in basso, n. 54). Giles Quispel mise in rilievo certe tendenze della mistica cristiana che - come "mistica della forma" (*Gestaltmystik*) - affonderebbe le sue radici nell'esoterismo ebraico; le tendenze verso una "mistica dell'essere" (*Seinsmystik*) sarebbero, invece, da far risalire all'incontro del Cristianesimo con l'Ellenismo, e in particolare con il Platonismo (cfr. *Sein und Gestalt*, in *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 191-195). Henry Corbin esaminò ampi strati della mistica islamica, alla luce di una fenomenologia dell'esperienza religiosa come *mundus imaginalis*, un mondo immaginale che trova i suoi motivi di fondo nel profetismo ebraico (si veda la recente traduzione italiana de *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Roma-Bari 2005).

(2) Secondo un'opinione diffusa nella ricerca storico-critica, le tendenze verso un'idea di Dio più sganciata dalle forme e dai luoghi dell'umano sarebbero da attribuire alla fonte deuteronomista (D), mentre il linguaggio delle forme del divino, e delle sue dinamiche di relazione-immanentizzazione, sarebbe più proprio della fonte sacerdotale (P) e di certe tradizioni profetiche. Oggi, tuttavia, appare difficile sostenere in modo drastico che le prime istanze (de-mitizzanti) siano più tarde e si adoperino a mitigare il linguaggio mitico delle fonti arcaiche: si veda, ad esempio, la compresenza di posizioni contrastanti nella stessa pericope biblica citata di seguito.

(3) Sul tema del volto nelle fonti antiche e nella loro re-interpretazione mistica, si veda M. Idel, *Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought: Some Correlational Instances*, in *On Interpretation in the Arts*, pp. 21-56.

(4) Su questi temi, offre molti spunti di riflessione il libro di M. Halbertal - A. Margalit, *Idolatry*. Si vedano anche le notazioni di S. Levi della Torre, "Non ti farai alcuna immagine", La rassegna mensile di Israel, LXIV, 2, 1998, pp. 1-28 (ora in

Id., *Zone di turbolenza*, pp. 35-60). Va da sé che l'uso del termine "rappresentazione" dice qui qualcosa di più o di diverso da quello della filosofia classica moderna: dice della possibilità del linguaggio di mostrare e portare alla luce anche una realtà superiore.

(5) Sarebbe impossibile dare qui ragguagli bibliografici su questi enormi campi di ricerca. Per uno primo sguardo in prospettiva comparativa, si vedano gli studi di G. Stroumsa (ad es., *Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ*, Harvard Theological Review 76, 3, 1983, pp. 269-288), J. Fossum (*The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, Göttingen 1995), M. Himmelfarb (*Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York - Oxford 1993).

(6) Si veda il titolo del recente lavoro di M. Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford UP 2003, una sorta di summa dei suoi studi sugli sviluppi del mito nella tradizione ebraica. Così Y. Liebes presenta il suo eccellente studio sulle immagini di Dio dalla Bibbia al Midrash alla Qabbalah: "*I am concerned with the mythical features of the one God that, through their analogy to those of the human being created in His image, enable the dialogue to take place*" (*De Natura Dei: On the Development of the Jewish Myth*, in *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, State University of New York 1993, p. 3). Questa ridefinizione dei rapporti fra Giudaismo e mito non significa naturalmente che i vecchi tentativi di distinzione fra il monoteismo ebraico e i politeismi pagani siano completamente superati: si vedano in proposito l'accorta rivisitazione delle riflessioni di Y. Kaufmann da parte di M. Halbertal - A. Margalit, *Idolatry*, pp. 68 sgg.

(7) Cfr. A. Marmorstein, *Essays in Anthropomorphism*, in *The Old Rabbinic Doctrine of God*, II, Oxford UP 1937. Quella distinzione fra le due scuole divenne poi la chiave di volta del grande affresco di A.Y. Heschel, *La Torah dal cielo*, London - New York 1962 (ebr.). Oggi in verità appare discutibile sia la ricostruzione storico-culturale fondata su una cesura netta fra le due scuole, sia la proposta di distinguere fenomenologicamente in modo rigido fra interpretazioni letteraliste e interpretazioni allegoriche (utilizzando, fra l'altro, categorie che sono poco perspicue, e per molti versi improprie).

(8) Cfr. J. Neusner, *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia 1988. Si veda anche la recensione di E.R. Wolfson a questo libro (*The Jewish Quarterly Review* 81, 1-2, 1990, pp. 219-222), che - pur riconoscendo l'importanza della ricerca - sottolinea giustamente l'ambiguità della nozione di incarnazione su cui essa è basata. Neusner, in sostanza, intende l'incarnazione come "rappresentazione di Dio in termini umani" (mettendo poi in luce modi e sviluppi di questo fenomeno nel Giudaismo rabbinico): tuttavia, questa nozione coincide con il classico antropomorfismo, e non con una dottrina secondo cui Dio assumerebbe, in qualche senso ontologico, la sostanza corporea dell'uomo (un Dio che si fa carne).

(9) Cfr. E.R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994. Di nuovo, risulta impossibile

indicare una sorta di sviluppo cronologico unilineare (dalla metonimia/visione reale/mito alla metafora/allegoria/concetto), ma semmai si assiste a un alternarsi di momenti più o meno caratterizzati in senso mitopoietico. Così, diversi studi hanno rilevato che certe elaborazioni più ampie delle istanze mitiche emergono proprio in momenti tardi della letteratura rabbinica (si veda, ad esempio, J. Rubenstein, *From Mythic Motifs to Sustained Myth: The Revision of Rabbinic Traditions in Medieval Midrashim*, Harvard Theological Review 89, 2, 1996, pp. 131-159).

(10) Fra i lavori pionieristici, si veda I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, Berlin 1982, che evidenzia in particolare i legami fra esegesi rabbinica e mistica della *Merkavah* nell'interpretazione della teofania sinaitica.

(11) Si veda la traduzione italiana dei capitoli più importanti, in *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi - E. Loewenthal, Torino, Einaudi 1995, pp. 7-29. Sul fatto che autorità halakiche di primo piano fossero coinvolte personalmente in esperienze o riflessioni mistiche, il dibattito è ancora aperto.

(12) Si veda la traduzione italiana: *ibid.*, pp. 77-85. Riferimenti più o meno esoterici all'Adamo superiore o all'Adamo primordiale, una sorta di macro-antropo dalle dimensioni cosmiche o gigantesche, sono stati individuati in molti filoni della letteratura religiosa tardo-antica (ebraica, giudeo-cristiana, gnostica, ecc.). Su queste basi, diventa difficile ridurre la portata di questa rappresentazione, facendone un prodotto isolato o spurio, oppure interpretandola come una paradossale *reductio ad absurdum* del linguaggio antropomorfo (secondo la lettura di Y. Dan).

(13) Le due prospettive si intrecciano o si alternano costantemente nel pensiero ebraico. Da un lato, la Gloria, l'Angelo, la Presenza, ecc., vengono percepiti come entità infra-divine, se non extra-divine, a cui può essere attribuito ciò che non si conviene al Dio nascosto; d'altra parte, poiché quelle stesse figure non possono essere separate o rese autonome da Dio, pena una ricaduta nel politeismo, vengono assunte - sempre di nuovo - come la forma visibile di Dio stesso.

(14) La letteratura ebraica medievale dispiegherà poi una mitopoiesi rigogliosa proprio intorno a termini come *tzurah*, *demut*, *tzelem*, *dimyon*, ecc. (o ai rispettivi plurali: *tzurot*, ecc.).

(15) *Mekilta de-Rabbi Yishmael, Ba-hodesh 5* (ed. Lauterbach, p. 231).

(16) È molto probabile che queste interpretazioni dei rabbini nascondano una doppia istanza polemica: contro gli gnostici e contro i cristiani. In entrambi i casi, secondo loro, sarebbe stato in agguato un ritorno alla credenza politeistica. Sulla formula dei "due poteri", diffusa in vari testi della letteratura antica, si veda l'indagine di A. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977. Per una discussione di questo passo della *Mekilta* in altra prospettiva, si veda E.R. Wolfson, *Through a Speculum*, cit., pp. 33-34. Wolfson sottolinea giustamente l'affermazione decisiva dei rabbini: l'unico Dio è apparso a Israele, ai profeti e ai mistici in forme reali, plurali e diverse (designate con i sinonimi prima menzionati: *tzurot*, ecc.).

(17) *Esodo Rabbah* 3, 6.

(18) Sul dibattito intorno a questo versetto, e la bibliografia rilevante, mi permetto di rinviare a M. Mottolese, *La via della qabbalah. Esegesi e mistica nel Commento alla Torah di Rabbi Bahya ben Asher*, Il Mulino, Bologna 2005, cap. 2.

(19) La riflessione e la traduzione novecentesca di Franz Rosenzweig si ri-orienterà verso questa lettura ebraica del versetto, attenta a mantenere l'intenzionalità forte del nome proprio e dell'espressione verbale aperta. Ho sviluppato questi temi, e in particolare questa associazione fra l'approccio all'antropomorfismo nella letteratura rabbinica e nei testi di Rosenzweig, nel mio *La rappresentazione antropomorfa di Dio. Il Midrash Aggadà tra metafora e mito*, in *La Rassegna mensile di Israel*, 65, 2, 1999, in part. pp. 23-27 (si tratta di una sorta di studio preliminare rispetto alla ricerca presente).

(20) *Midrash Tanhuma, Ha'azinu* 4. Si veda in proposito E.R. Wolfson, *Through a Speculum*, cit., p. 51.

(21) *Genesi Rabbah* 27, 1. Tale affermazione, attribuita solitamente a R. Yudan, si ritrova con sfumature diverse in una serie di testi midrashici: cfr. E.R. Wolfson, *Through a Speculum*, cit., p. 37, n. 106.

(22) E.R. Wolfson e M. Fishbane hanno messo l'accento su questo secondo aspetto, anche se con sfumature diverse. Il primo ha sottolineato come la visione profetica o mistica consista - per la maggior parte della tradizione ebraica - proprio nella capacità di esperire Dio in maniera tangibile e concreta, e quindi di rivelarne le forme ontiche e realissime anche se legate all'immaginazione; in altre parole, i profeti parlarono di Dio con immagini antropomorfe, perché "lo udirono e lo videro nella forma di un uomo" (cfr. in part. *Through a Speculum*, cit., pp. 36-38, 71; *Iconic Visualization and the Imaginal Body of God*, *Modern Theology* 1, 2, 1996, pp. 137-162). Fishbane ha interpretato la formula in relazione all'esistenza nel Giudaismo tardo-antico di una sapienza esoterica teosofica riguardante forme ipostatiche del divino (*tzurot, middot, dimyono*), che si offrono al mondo con fattezze antropomorfe: i profeti avrebbero avuto, dunque, l'audacia di mettere in rapporto e a paragone il Dio trascendente con quelle forme visibili (*Some Forms of Divine Appearance in Ancient Jewish Thought*, in *From Ancient Israel to Modern Judaism*, ed. J. Neusner et al., Atlanta 1989, pp. 261-270; si veda anche il suo *The "Measures" of God's Glory in the Ancient Midrash*, in *Messias and Christos*, ed. I. Gruenwald et al., Tübingen 1992, pp. 53-74).

(23) Si veda, ad esempio, W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliterature*, Leipzig 1889, I, pp. 71-72; S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1909, rist. 1961, p. 35.

(24) M. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, New York 1952, rist. 1972, p. 274 sgg. Lo stesso Marmorstein era arrivato a conclusioni molto simili (*The Old Rabbinic Doctrine*, cit., p. 131).

(25) M. Fishbane, *Extra-Biblical Exegesis: The Sense of Not Reading in Rabbinic Midrash*, in Id., *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Indiana UP 1989, pp. 19-32 (per una rielaborazione più ampia e approfondita, si veda ora

Id., *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, cit., Appendix 2). Un'altra formula avverbiale ricorrente nel Midrash ("se non fosse scritto nella Bibbia non sarebbe possibile affermarlo") è stata analizzata nel dettaglio da M. Halbertal, *Ilmale miqra katuv iy efshar le-omero*, Tarbiz 68, 1999, pp. 39-59 (ebr.). Anche questa formula è spesso inserita nel contesto di raffigurazioni di Dio molto audaci e anch'essa - in modo paradossale o, meglio, "circolare" - si richiama all'*auctoritas* del testo biblico per mettere in scena un discorso antropomorfo che va ben oltre quello delle Scritture. Per alcuni esempi dell'uso di queste formule, e una più ampia riflessione sulle loro implicazioni, rimando a M. Mottolese, *La rappresentazione antropomorfica di Dio*, cit., pp. 1-29.

(26) Di particolare rilevanza, quelle di David Stern, che si avvalgono di un approccio letterario e meta-letterario, quasi narratologico: si veda, in particolare, *Parables in Midrash*, Cambridge Mass. 1991; *Midrash and Theory. Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston Ill. 1996.

(27) Esempio è la parabola in *Numeri Rabbah* 14, 3: Dio vi appare come un re, eppure paradossalmente diverso da un re umano proprio per la sua estrema umanità: è pronto a donare le sue vesti e il suo scettro agli inferiori, e si rende visibile grazie al comportamento eccelso di certi uomini. Si vedano anche le osservazioni conclusive di M. Halbertal, *Ilmale miqra katuv*, cit., p. 59.

(28) Si vedano, ad esempio, le parabole in *Lamentazioni Rabbah* 1, 1, 1; *Cantico Rabbah* 2, 21.

(29) Cfr. *Mekilta de-Rabbi Yishmael* 37a; *Shabbat* 133b; *Sotah* 14a. È interessante notare lo scarto di una versione parallela: "Come Egli è chiamato pietoso, così tu sarai" - dove evidentemente si accentua lo spessore della mediazione del linguaggio. Tale versione (precedente?) si trova in una sezione notevole di *Sifre Deuteronomio* (49, su Deut. 11, 22), un testo che in generale tende a minimizzare le prospettive mitiche, mistiche e visionarie, e a leggere tutto (anche le descrizioni del divino) nel senso di un insegnamento etico-normativo.

(30) Cfr. rispettivamente, *Hagigah* 15b, *Berakot* 6a.

(31) La questione dell'*homo imago Dei* nella letteratura ebraica - dopo studi fondamentali come quelli di A. Altmann - è stata oggetto di molte ricerche negli ultimi anni: per una recente ampia ricognizione, si veda il libro di Y. Lorberbaum, *L'immagine di Dio. Halakah e Aggadah*, Tel Aviv 2004 (ebr.). Le indagini di Marmorstein sull'*imitatio Dei* sono state approfondite da D. Stern (vedi sopra, n. 26) e M. Chaze, *L'Imitatio Dei dans le Targum et la Aggada*, Paris 1990.

(32) Il libro di Wolfson (*Through a Speculum*, cit.) presenta un catalogo immenso di questa gamma di letture.

(33) *Berakot* 7a.

(34) Cfr. Y. Liebes, *De Natura Dei*, cit., pp. 10 sgg.

(35) In questo senso erano orientate le letture di E. Urbach, e in generale di quella letteratura critica classica che tende a rimuovere gli aspetti mitici dal Giudaismo rabbinico.

(36) La rappresentazione antropomorfa biblica offre i tratti di base per queste figurazioni dialettiche: il Dio consorte o padre è partner in una relazione amorevole, ma è anche geloso e pronto all'ira; il Dio re è partner in un'alleanza politica paritaria, ma è anche sovrano assoluto.

(37) Cfr. *Avodah Zarah* 3b.

(38) Cfr. D. Abrams, *Elementi della biografia emozionale e sessuale di Dio: riflessioni sulle dimensioni divine nella Bibbia, nel Midrash e nella Qabbalah*, Kabbalah 6, 2001, pp. 263-286 (ebr.). Alla questione enorme del volto femminile del divino nella letteratura ebraica, e al carattere erotico o sessuale di molte sue rappresentazioni, sono stati dedicati numerosissimi studi negli ultimi anni. Mi limiterò qui a rimandare alla sintesi recente, ma non affatto esauriente, di P. Schaefer, *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton UP 2002.

(39) Come è noto, la letteratura mistica del Medioevo ebraico (in particolare, la Qabbalah) riprenderà questa idea di una articolazione interna del Dio Unico, per dar vita a un'elaborazione teosofica ricchissima: la pluralità di volti/nomi/attributi del divino ricevuta dalla tradizione precedente verrà organizzata in un complesso di dieci *sefirot* (potenze o emanazioni), organizzato gerarchicamente, ma ancora fortemente dinamico e mutevole; e la polarità Giustizia-Misericordia (e maschile-femminile) sarà assunta come uno dei cardini fondamentali della vita intra-divina. La ricerca attuale tende a sottolineare gli elementi di continuità fra Rabbinismo e Qabbalah (cfr. più oltre, n. 48). Certo, negli sviluppi medievali il discorso diviene più ampio e sistematico, legato com'è a strutture categoriali e prospettive ontologiche, a volte di matrice filosofica, che ne mutano la natura. In particolare, come ha fatto notare Liebes nel saggio sopra citato, mentre la descrizione midrashica del divino rimaneva flessibile, imperniata su un "dramma personale" o psicologico, la descrizione cabalistica si fa più rigida, e va a disegnare un "dramma impersonale", cosmico o ontologico. Tuttavia, gli elementi costitutivi dell'immaginario, del pensiero e del linguaggio restano pressoché immutati.

(40) *Sukkah* 14. Si veda in proposito, Y. Liebes, *De Natura Dei*, cit., p. 29.

(41) Si vedano le ancora interessanti tesi di A.Y. Heschel sul pathos divino nell'antica letteratura biblica, e nel profetismo in particolare (*Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981), e quelle di Y. Baer sulla relazione uomo-Dio che si realizza nelle pratiche cultuali dell'antico Israele (*Il culto sacrificale nell'epoca del Secondo Tempio*, Zion, 40, 1975, pp. 95-153, ebr.).

(42) Il termine "bisogno superiore" o "bisogno dell'Alto" (*tzorek gavoha*) ha una storia molto rilevante nella letteratura rabbinica e cabalistica, e dovrebbe essere oggetto di analisi ulteriori.

(43) La traduzione italiana (seppure molto parziale) dell'opera di A.Y. Heschel *La Torah dal cielo (La discesa della shekinah)*, Qiqayon, Magnano 2003) offre una buona rassegna su questo tema, che ricorre continuamente e in tante figurazioni diverse nel Talmud e nei midrashim.

(44) *Esodo Rabbah* 2, 5: che Dio sia con il suo popolo nella sventura e nel dolore è espresso qui anche attraverso la metafora dei “gemelli”, che soffrono le stesse pene.

(45) Si veda A.Y. Heschel, *La discesa*, cit., pp. 29-30. Va notato come nella quasi totalità dei passi che descrivono il carattere patetico di Dio compaiano le formule avverbiali prima citate (“per così dire”, ecc.), a mettere sempre in rilievo lo spessore del linguaggio e la sua natura rappresentativa, mediatrice.

(46) I due aspetti sono esplicitamente legati in una particolare versione del detto di R. Yudan discusso in precedenza: “Grande è il potere dei profeti, poiché essi paragonano la forma (*tzurah*) della Forza (*Gevurah*) a una forma umana” (*Pesiqta de-Rav Kahana*, 4, 4; passo discusso sia da Wolfson che da Fishbane nelle ricerche citate alla n. 22).

(47) *Lamentazioni Rabbah* 1, 6, 33. Passi analoghi sono diffusi in altri midrashim: *Pesiqta de-Rav Kahana* 26; *Levitico Rabbah* 23, 12; *Numeri Rabbah* 9. Si veda anche A.Y. Heschel, *La discesa*, cit., pp. 48-49.

(48) Il tema della teurgia (e dei diversi modelli di prassi teurgica) è stato affrontato in modo organico da C. Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Paris 1993, e da M. Idel, *Cabbalà. Nuove prospettive*, Giuntina, Firenze 1996, in part. capp. 7-8 (e più di recente dal suo allievo Y. Garb). Comune denominatore di tali ricerche è il tentativo di mostrare la presenza di questi (ed altri) elementi mitici già all’interno della letteratura rabbinica, in esplicita polemica con quelle ricostruzioni della critica moderna che, ancora fino a Gershom Scholem, contrapponevano un rabbinismo non-mitico alla speculazione mitica della Qabbalah (che sarebbe stata influenzata piuttosto da fonti esterne: gnosi, ecc.).

(49) Si veda l’analisi di M. Idel, *Cabbalà*, cit., pp. 152 sgg.

(50) Cfr. M. Idel, *Enchanted Chains. Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, Los Angeles 2005. Da parte mia, tenterò di far luce sul discorso analogico in ambito ebraico in un’approfondita ricerca di prossima pubblicazione.

(51) L’analogia concreta esprime la relazione concreta, così come questa produce l’analogia concreta (si ricordi, ad esempio, l’idea citata in precedenza secondo cui la performance dei precetti da parte dell’ebreo osservante, incidendo sulle membra della forma umana, può “incrementare” o “rafforzare” la forma umana del divino). Per ulteriori riferimenti, si veda la nota precedente.

(52) Un altro punto decisivo, che non può essere approfondito in questa sede, deve essere almeno accennato. Immagini e nomi del divino devono essere situati in un contesto culturale e rituale, come quello della tradizione ebraica, con caratteristiche ben precise: da un lato, è fortemente identitario e carica di un valore permanente i medesimi simboli fondamentali; dall’altro, mantiene un’apertura a una dimensione trascendente, evitando di assolutizzare quegli stessi simboli.

(53) Si vedano, ad esempio, le riflessioni di Rosenzweig sul passaggio/traduzione dal Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe all’Eterno della metafisica. Il paradosso cruciale è che, proprio laddove salta il discorso antropomorfo e polimorfo su

Dio (che “protegge il monoteismo”), comincia lo sviluppo delle ontologie, delle ipostasi intermedie, ecc. (conclusioni simili emergono dalle indagini di Henri Corbin sull’“angelo necessario”). Non a caso, nel suo originale sforzo di costruzione di un “nuovo pensiero” su basi ebraiche, Rosenzweig tenta di rivalutare il linguaggio antropomorfo, non come tentativo di descrizione di Dio e dell’uomo nella loro essenza, ma come rappresentazione necessaria dell’esperienza religiosa come un “accadere tra i due”.

(54) Un accesso classico a queste tensioni (che mette in primo piano i temi qui trattati) è il saggio di G. Scholem, *La lotta fra il Dio biblico e il Dio di Plotino nella cabbala antica*, in Id., *Concetti fondamentali dell’Ebraismo*, Marietti, Genova 1986, pp. 1-40. Nonostante le ricerche degli ultimi anni, resta a mio avviso molto da fare nella comprensione dei vari modi con cui le diverse scuole cabalistiche ripresero ed elaborarono le istanze presenti all’interno della tradizione ebraica (nelle sue diverse componenti: Halakah, Aggadah, mistica antica, ecc.), in un inevitabile confronto dialettico con le istanze provenienti dalla tradizione onto-teologica.

(55) Cfr. sopra, nn. 39, 48-50. Vorrei citare qui due soli esempi in breve. Il tema e il lessico delle “forme superiori” viene ripreso dalle speculazioni antiche già nel primo testo classico della tradizione cabalistica, il *Sefer ha-Bahir* (parr. 95, 98, 100, 108, 109), dove le “forme sante” (*tzurot qedoshoṭ*) diventano parte essenziale del trono divino e dell’albero sefirotico (si veda *Mistica ebraica*, cit., pp. 175-180; e sul tema M. Idel, *Il problema delle fonti del Sefer ha-Bahir*, in *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 7, 1987, pp. 57-63); d’altronde, cabalisti successivi parleranno della realtà divina tout-court come “forma superiore” (*tzurah ‘elyonah*) (cfr. M. Idel, *Enchanted Chains*, cit., pp. 138-139). È interessante, infine, osservare come alcuni scritti cabalistici si basino sulle fonti midrashiche (come quella citata alla n. 29) in un senso mitico e mistico del tutto opposto alle intenzioni dei Maestri rabbinici: la descrizione delle vie di Dio (*middot*) insegnerebbe i segreti per attingere quelle forme superiori (cfr. E.R. Wolfson, *Through a Speculum*, cit., p. 154).