

Federico Dal Bo

LA LEGGE  
E IL VOLTO DI DIO

La Rivelazione sul Sinai  
nella letteratura ebraica e cristiana



Giuntina

Il presente volume viene pubblicato con un contributo dell'Università degli Studi di Bologna.

## LA LEGGE E IL VOLTO DI DIO

A Piero, come è detto:

עשה לך רב וקנה לך חבר  
שלא תהא אתה  
למד לעצמו אלא מן הרב ומן השמועה

Spesso si ricorda che un'opera può dirsi compiuta solo quando incontra il suo pubblico, perché il testo brama di essere letto. Perciò, devo attribuire il merito delle pagine migliori di questo lavoro a coloro che mi hanno seguito pazientemente nell'elaborazione e nella stesura, addebitando solo a me stesso i difetti e le manchevolezze che altri lettori troveranno.

Desidero ringraziare quindi il Prof. Piero Capelli (Università di Venezia) che mi ha accompagnato dalla prima all'ultima riga del testo, destando costantemente la mia attenzione per il dato storico, l'unico da cui possa scaturire un'autentica critica filosofica. Non posso dimenticare i Proff. Manlio Jofrida e Maurizio Malaguti (Università di Bologna) che hanno rivisto le imperfezioni del lessico filosofico, leggendo le bozze con amicizia e professionalità, mentre non posso che rallegrarmi dell'aiuto che mi ha dato Rav Luciano Caro (Rabbino Capo di Ferrara), contribuendo ad addomesticare le mie versioni dalla lingua santa.

Per ultime, solo in senso cronologico, voglio ringraziare la casa editrice La Giuntina che mi ospita, la giuria del premio nazionale Renzo Fabris, che mi ha onorato del suo riconoscimento, e la Dott.ssa Franca Fabris, che ha generosamente organizzato questa importante iniziativa per favorire il dialogo interreligioso di cui questo tempo ha una tale urgente necessità.

## INDICE

|  |    |
|--|----|
| Introduzione . . . . .                 | 9  |
| I. Al cospetto di Dio . . . . .        | 21 |
| II. «Mostrami la Tua gloria» . . . . . | 50 |
| III. Al seguito di Dio . . . . .       | 77 |

Il seguente lavoro non costituisce affatto una ricostruzione esaustiva del pensiero di Agostino d'Ippona e del resto non si assume nemmeno il compito di esporre esaurientemente la storia dell'antigiudaismo di matrice teologica che ha caratterizzato le relazioni ebraico-cristiane fondamentalmente fino al Concilio Vaticano II, solo in seguito al quale sono state inaugurate prospettive dottrinali e pastorali inedite e innovative, come è già stato autorevolmente dimostrato.

La prospettiva analitica ed espositiva di questo testo, al contrario, è fondata su una precisa impostazione filosofica che si richiama indirettamente alle opere di Jacques Derrida: in queste pagine introduttive intendiamo illustrare i presupposti metodologici che sono stati seguiti nel corso della redazione del testo. Sebbene per evidenti motivi di competenza e formazione accademica non saremmo stati in grado di affrontare le questioni dei rapporti tra ebraismo e cristianesimo da un punto di vista strettamente storico e documentario, tuttavia riteniamo che l'impostazione filosofica a cui ci siamo costantemente attenuti abbia permesso di rispondere *in un certo modo* agli interrogativi di un rinnovato dialogo teologico tra le due confessioni religiose. In altri termini, proprio per le ragioni che chiariremo in seguito, abbiamo ritenuto che il ricorso ai principi metodologici della *decostruzione* fosse il modo più adeguato per assolvere alle consegne del premio nazionale Renzo Fabris a cui abbiamo concorso e che è stato organizzato nel 2001 dall'associazione Nevè Shalom/Waahat as-Salam in collaborazione con il Centro SIDIC, la Comunità di Bose e le riviste Sefer e Qol.

Da molti anni, l'opera filosofica di Derrida rappresenta un classico del pensiero contemporaneo per la radicalità e l'incisività delle questioni affrontate che sono passate dalle tematiche squisitamente teoretiche di impostazione fenomenologica dei primi scritti ai pamphlet più recenti dedicati all'analisi del pensiero politico europeo e ai vincoli sociali e culturali all'interno di una comunità. Com'è noto, la nozione di *decostruzione* nasce dal confronto di Derrida con l'ontologia fondamentale di Martin Heidegger, in cui viene tematizzata per la prima volta la necessità di una "distruzione" (*Destruktion*) del pensiero occidentale. In quella prospettiva, la destrutturazione (come va correttamente intesa l'espressione tedesca *Destruktion*) consisteva in una particolare impostazione critica che permettesse di rinnovare profondamente l'ontologia tramandata dal pensiero metafisico attraverso i classici della filosofia greca e successivamente dagli epigoni del cosiddetto pensiero giudaico-cristiano.

A quest'intuizione fondamentale del compito della filosofia Derrida si accosta con un repertorio di strumenti analitici piuttosto eterogeneo che risentono chiaramente dell'influenza dei principi dello strutturalismo francese e, in particolare, della rinnovata concezione di sistema elaborata di conseguenza:<sup>1</sup> in conformità con i principi della linguistica strutturale, viene rigettata l'idea di sistema o totalità come universo chiuso e autonomo. Come l'analisi linguistica rivela la necessità di considerare sempre un insieme di elementi o coppie concettuali con cui si può determinare, ad esempio, il campo semantico di un concetto, così anche sul piano teorico si deve rinunciare ad una visione tradizionale di testo e totalità, come afferma Derrida: «la totalità ha il suo centro altrove. Il centro non è centro. Il concetto di struttura centrata [...] è contraddittoriamente

<sup>1</sup> Nel corso della nostra esposizione ci riferiamo costantemente all'interessante ricostruzione del pensiero di Derrida che Manlio Jofrida compie ipotizzando uno stretto rapporto della decostruzione con la fenomenologia di Husserl e lo strutturalismo francese. Rispetto alla centralità di questo rapporto, le preoccupazioni ontologiche dovute all'influenza della filosofia di Heidegger non svolgono un ruolo di primo piano nella riflessione di Derrida (cfr. M. Jofrida, *Forma e Materia*, Pisa, ETS, 1988).

coerente. E, come sempre, la coerenza nella contraddizione esprime la forza di una contraddizione. Il concetto di struttura centrata è in effetti il concetto di un gioco *fondato*, costituito sulla base di un'immobilità fondatrice e di una certezza rassicurante, anch'essa sottratta al gioco.<sup>2</sup> Il gioco a cui Derrida allude corrisponde all'imprevedibile vitalità del mondo e dei prodotti culturali, a cui il pensiero tradizionale sembra reagire con una strategia apparentemente coerente, ma che, di fatto, si fonda su un rapporto strutturale tra gli elementi spesso incoerente e contraddittorio, come vedremo in seguito. Per ora è sufficiente osservare che i concetti fondamentali del pensiero occidentale, come per esempio quelli di *spirituale e materiale, interiorità ed exteriorità, essere ed apparire, sostanza e forma*, si articolano su un rapporto gerarchico che privilegia il primo concetto (*spirituale, interiorità, essere, sostanza*) rispetto al secondo (*materiale, exteriorità, apparire, forma*): anche se dal punto di vista strutturale ciascuno degli elementi considerati dovrebbe concorrere in egual misura all'edificazione del sistema, il pensiero metafisico ritiene "più veri" i concetti che si riferiscono al senso dell'interiorità e della viva presenza del parlante (al cosiddetto *logocentrismo*). Effettivamente, questa concatenazione concettuale, secondo cui all'interno della diade un elemento viene costantemente sottomesso ad un altro, determina potenzialmente un'incoerenza strutturale, sebbene il pensiero metafisico sia in grado di mantenere al proprio interno elementi di contraddizione, da un lato accentuando il senso di *sistematicità* della costruzione intellettuale e dall'altro rimuovendo la portata eversiva dell'elemento sottomesso nel rapporto gerarchico.

In questi termini, la decostruzione non rappresenta un metodo filosofico univoco ed unitario, ma piuttosto può venire assimilata ad un più indeterminato *atteggiamento critico* che viene assunto nei confronti di un testo o di un prodotto culturale: questo confronto critico si articola sull'applicazione di principi operativi che rinviano tanto alla linguistica, quanto all'antropologia, alle scienze umane e alla critica letteraria. In alcuni casi si è parlato della decostruzione come un atto *seduttivo* nei confronti del testo: quest'espressione va intesa nel senso etimologico del verbo latino *seducere*, che non significa affatto, come spesso si fraintende, "condurre a sé", bensì

<sup>2</sup> J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, trad. it., Torino, Einaudi, 1990, p. 360.

"condurre in disparte" (*sed-ducere*): la decostruzione dunque si pone in modo *eversivo* rispetto al testo di partenza, lo sottopone ad uno spostamento, in un certo senso ne *travisa* il senso, vi imprime una demarcazione, lo mette a margine. Se il sistema si fonda sull'apparente unicità del concetto, ma in realtà è un tessuto di elementi in dispersione e in disarmonia che si *differenziano* gli uni rispetto agli altri, si può attuare un *rovesciamento* o una sovversione delle gerarchie concettuali stabilite. A dispetto delle apparenze, tuttavia, il rovesciamento praticato nella decostruzione non è affatto una ripresa del metodo hegeliano: nella prospettiva di Derrida, l'interpretazione filosofica non suggerisce più, in un senso strettamente dialettico, il *superamento* (*Aufhebung*) della situazione data verso una soluzione "più completa", ma piuttosto ricerca e pratica l'*usura* progressiva degli elementi strutturali da decostruire, lasciando spazio «all'*inconscio* dell'opposizione filosofica».<sup>3</sup>

Da questo punto di vista, la decostruzione è la rivalutazione di quella costruzione gerarchica che aveva impedito di osservare in modo particolarmente critico la nozione filosofica in esame. A sua volta, questo significa abitare *in un certo modo* le strutture che ci sono state consegnate, ovvero muovere una critica alle istituzioni sociali, politiche e culturali che ci coinvolgono. Il rovesciamento della coppia metafisica che fonda ogni nozione filosofica tradizionale è una *presa di partito* e uno sbilanciamento a favore del termine più debole della catena gerarchica: «essere a favore di quella delle due forze che è oppressa, e nello stesso tempo essere consapevole che accettando e facendo forza sul vecchio diritto, anche la lotta contro il potere non può avvenire che facendo leva sul potere esistente».<sup>4</sup>

## §2 L'incoerenza costitutiva delle nozioni metafisiche

Com'è già stato anticipato, questa incoerenza costitutiva delle nozioni metafisiche significa sempre qualcosa di più profondo di una semplice lacuna o trascuratezza nello svolgimento dell'argo-

<sup>3</sup> J. Derrida, *Posizioni*, trad. it., Verona, Bertani, 1975, p. 78 (in nota).

<sup>4</sup> M. Jofrida, *Forma e Materia*, cit., pp. 184 e 185.

mentazione o nella costruzione di un sistema filosofico. La difficoltà che Derrida intende portare alla luce attraverso la decostruzione è innanzitutto la necessità che il testo metafisico si strutturi in termini non pienamente persuasivi, cioè che affidi parte della propria forza argomentativa a quelli che in altra sede potremmo chiamare argomenti morali o retorici: la pretesa del pensiero occidentale e della teologia occidentale modulata secondo i parametri della riflessione filosofica è quella di offrire una descrizione esaustiva e onnicomprensiva della realtà dell'esistente e della causa primordiale del tutto. Ciò che costituisce un elemento di disturbo o di difficoltà rispetto all'argomentazione filosofica non viene estromesso, ma piuttosto viene normalizzato ed *incluso* all'interno dell'argomentazione: «la filosofia ha sempre inteso, da parte sua, tenersi in rapporto con il non-filosofico, o addirittura con l'antifilosofico, con le pratiche e i saperi, empirici o no, che costituiscono il suo altro».<sup>5</sup> Ciò che sfugge al sistema perciò non viene eliminato dall'agone filosofico, ma viene accettato solo *sotto condizione*, ovvero con l'assicurazione che siano state fornite le dovute cautele nei confronti della forza *eversiva* che potenzialmente potrebbe mettere in scacco il testo metafisico.

Due sono le strategie con cui il pensiero filosofico (e la teologia occidentale che ne ricalca il ritmo argomentativo) si preoccupa di gestire il suo rapporto con l'altro, di trarne profitto a beneficio del sistema e, in fondo, di economizzare ciò che rappresenta fondamentalmente il suo limite: «da una parte una *gerarchia*». Di fronte alla rivendicazione di scienza generale, la filosofia si assume il compito di amministrare e dirigere l'intero campo del sapere all'interno «di un discorso teorico rigoroso, sistematico e conseguente». A questo tentativo di *fagocitare* sistematicamente ciò che le sfugge, la filosofia affianca una seconda strategia, «l'*inviluppo*: il tutto è implicato, secondo la modalità speculativa della riflessione e dell'espressione, in ciascuna parte».<sup>6</sup> In altri termini, la filosofia (e la teologia che ne riprende i paradigmi argomentativi) sostiene la sua primarietà quale scienza prima sull'intero ambito del sapere, esercitando una fortissima pressione su tutto ciò che culturalmente o intellettualmente le

<sup>5</sup> J. Derrida, *Margini della filosofia*, tr. it., Torino, Einaudi, 1994, p. 7.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 16.

potrebbe essere lontano: l'altro dalla filosofia (logica, matematica, semantica, linguistica, retorica, scienza della letteratura, teologia, ecc.) viene *compreso* in quanto tale, come altro da sé, ma viene anche inserito all'interno del sistema a cui viene costretto a prender parte.

### §3 *La decostruzione applicata a testi religiosi*

Nonostante l'apparente astrattezza di queste considerazioni, le osservazioni che Derrida conduce sulle pretese da parte del sistema di monopolizzare l'alterità illustrano efficacemente la natura del rapporto che Agostino stabilisce tra ebraismo e cristianesimo.

Le parole di Agostino avranno un'importanza fondamentale e costitutiva per l'intera storia dell'antigiudaismo a venire, di cui rappresentano in questo senso l'atto di fondazione nella sua accezione più profonda: se in precedenza i sentimenti di animosità verso i figli di Israele potevano essere stati ispirati dalla bieca animosità nei confronti della confessione ebraica, dall'incomprensione del messaggio mosaico in quanto tale, oppure persino dall'adesione intransigente ad uno solo dei due testamenti a scapito del più antico (Marcione), tutto questo viene ad un tempo rigettato da Agostino e sussunto in una sintesi filosofica e teologica molto profonda. Come mostreremo nelle pagine seguenti, la profondità teologica e filosofica dell'antigiudaismo di Agostino si mostra innanzitutto nell'impossibilità di opporvi argomentazioni che potrebbero appellarsi correttamente, ad esempio, all'irrevocabile elezione di Israele o alla spiritualità profonda della Legge. Agostino, infatti, non solo riconosce entrambe, ma anzi di entrambe si serve per edificare una filosofia e una teologia dell'antigiudaismo esattamente nei termini in cui si configura il pensiero metafisico: Agostino stabilisce una gerarchia all'interno della storia della Rivelazione, poiché il popolo ebraico deve convertirsi, e riconosce la verità intrinseca della fede mosaica, di cui tuttavia il paradigma ultimo si è invero nella confessione cristiana. Come cercheremo di sostenere nel corso del lavoro, il nostro confronto critico *contro* l'antigiudaismo di Agostino richiede un impegno teorico molto intenso che è venato di sfumature etiche. La decostruzione dell'antigiudaismo, infatti, implica una forma di simpatia per la parte sottomessa in questa gerarchia, che ha visto la

confessione ebraica sottoposta ad un duplice processo di appropriazione: da un lato, l'affermazione ingiustificabile della sua pretesa carnalità che sarebbe incompatibile con la necessaria spiritualità della vera fede e, dall'altro, l'espropriazione dei possessi spirituali che Agostino era ancora pronto a concederle. Come risulta anche da questa grossolana sintesi della posizione di Agostino nei confronti dell'ebraismo, è evidente la struttura argomentativa che Derrida riconosce all'intero pensiero metafisico nel suo complesso.

Tuttavia, nonostante le chiare e riconosciute ascendenze filosofiche delle pagine di Agostino, ci interroghiamo anche sulla possibilità di decostruire un *testo religioso*, ovvero un testo sistematicamente edificato su alcuni principi filosofici, ma che tuttavia si appella alla verità incontrovertibile di una Rivelazione. Da questo punto di vista, richiamarsi a correzioni di ordine storico e filologico, per sostenere (correttamente) che l'interpretazione che Agostino espone del pensiero ebraico è pregiudizialmente condizionata da incomprensioni e diffidenze, non sembra sufficiente. Riteniamo anzi che una simile impostazione critica costituirebbe una strategia che di fatto non sarebbe in grado di intaccare la sistematicità dell'antigiudaismo così esposto: come nei testi del Concilio Vaticano II non compaiono citazioni evangeliche *a sostegno* di un rinnovato confronto con la confessione ebraica ma ci si affida piuttosto ad un mutamento complessivo della teologia cristiana, così il lavoro di scomposizione e destrutturazione dell'antigiudaismo richiede la collaborazione di diverse competenze.

Nella prospettiva analitica e critica che seguiremo nelle prossime pagine, ci assumiamo il compito sgradevole di non rigettare *in quanto tale* il testo agostiniano. Non intendiamo criticare le posizioni di Agostino, imponendovi ad esempio cautele di carattere storico o biografico: del resto, anche la "storia degli effetti" tanto auspicata dall'ermeneutica filosofica potrebbe mostrare con facilità che il paradigma antigiudaico formulato da Agostino non si lascia disinnescare o neutralizzare invocando eventuali o forse anche probabili animosità personali nei confronti dell'esperienza religiosa ebraica che di fatto non conosceva. L'importanza effettiva di un testo nella storia della cultura e la sua capacità di produrre conseguenze nel corso dei secoli non si lasciano determinare dal profilo biografico del suo autore: l'antigiudaismo di Agostino potrebbe an-

che essere stato germinato dalla trivialità del pregiudizio e della discriminazione, ma tuttavia è stato formulato in termini teoretici.

Anche la prospettiva storica o documentaria si rivela non meno ingenua della precedente, dal momento che la struttura argomentativa è stata concepita in quanto tale per reagire all'inserimento o addirittura alla inoculazione di elementi eterogenei al suo interno. Ad esempio, ci si potrebbe opporre alla ricostruzione della storia del popolo di Israele offerta da Agostino sostenendo in modo assolutamente esatto ed inequivocabile che l'esperienza della Croce e della distruzione del Secondo Tempio, dottrinalmente interpretata come una conseguenza della "perfidia giudaica", siano state dovute in effetti a dinamiche storiche sociali assolutamente distinte; oppure, si potrebbe sostenere con acribia storica che la ricostruzione del Tempio fu per tutto il regno di Giuliano un'eventualità concreta che tuttavia mancò di realizzarsi ben prima che si aggiunsero considerazioni di *Realpolitik* da parte delle istituzioni romane che avrebbero eretto il cristianesimo a religione di stato. Il fatto che queste circostanze fossero note evidentemente anche ad Agostino rivela il carattere assolutamente inessenziale di questa prospettiva critica nei confronti di un sistema filosofico e teologico complesso: tentare, per ultimo, di protestare contro la falsificazione o la manipolazione del dato storico nelle opere agostiniane rivela una miopia e un'incapacità di elaborazione teorica da cui è necessario allontanarsi con imbarazzo. Il pensiero metafisico, infatti, non ha mai negato «che al di là del testo filosofico, non c'è un margine bianco, vergine, vuoto», ma anzi ha sempre sostenuto che c'è «un altro testo, un tessuto di differenze di forze senza alcun centro di riferimento presente (tutto quello – la "storia", la "politica", l'"economia", la "sessualità", la "politica", l'"economia", la "sessualità", ecc. – che si diceva non essere scritto nei libri)». <sup>7</sup> L'assunto fondamentale è appunto il fatto che una filosofia della storia si propone come il criterio interpretativo ed ermeneutico corretto per determinare la verità del vissuto. Per Agostino, la distruzione del Tempio e la dispersione del popolo ebraico non rappresentano gli effetti di una storia profana di potere e sangue, ma i punti focali di una storia della salvezza a cui viene misurata persino la vita dello stesso Impero romano.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 20.

Come abbiamo ricordato più volte, non è possibile abbattere l'edificio dell'antigiudaismo con semplici argomenti di carattere storico o biografico, ma è necessario usurpare le fondamenta attraverso una doppia strategia di lettura: da un lato, accettandone in via provvisoria i principi costitutivi e dall'altro logorandoli, mostrando che l'antigiudaismo non si fonda affatto su da quella purezza teoretica (o teologica) che Agostino avrebbe voluto riconoscervi. Tuttavia, la decostruzione di un testo religioso richiede una cautela metodologica supplementare rispetto all'analisi di un testo filosofico: mentre quest'ultimo pretende di costituire la propria integrità argomentativa sulla base della purezza teoretica dei principi fondamentali, un testo religioso della tradizione giudaico-cristiana misura la propria attendibilità sulla possibilità di richiamarsi alla tradizione degli interpreti e, in ultima analisi, al testo stesso della Rivelazione; in questi termini, la decostruzione dell'argomentazione dell'antigiudaismo non sarà mai una cosa distinta dalla decostruzione dei passi biblici che Agostino chiama a proprio sostegno e fondamento. In effetti, l'antigiudaismo formulato nei termini agostiniani poggia sull'ambiguità costitutiva del duplice statuto di elezione e rigetto di Israele da parte di Dio: se è corretto sostenere che la decostruzione prende avvio da una prima *maliziosa accettazione* dei presupposti del pensiero metafisico che si viene a criticare, allora prendere sul serio Agostino significa da un lato accogliere la sua posizione nei confronti dell'ebraismo, ma dall'altro riservarsi la possibilità di prendere parte diversamente all'alternativa fondamentale rispetto ai figli di Israele.

#### §4 Note ai testi

Come risulta evidente dai principi metodologici appena esposti, la decostruzione presuppone una lettura particolarmente attenta e sottile dei testi di riferimento: la possibilità di sollecitare e rovesciare la gerarchia concettuale stabilita con un'argomentazione metafisica spesso riposa in un dettaglio minuto del testo, su un tratto apparentemente inessenziale o statisticamente irrilevante, che tuttavia svolge un ruolo oppositivo fondamentale dal punto di vista strutturale. Da questo punto di vista, la decostruzione assomiglia a una pratica psicoanalitica, senza tuttavia mai esserlo: «malgrado le apparenze, la decostruzione del logocentrismo non è una psicoanalisi

della filosofia», ma gli effetti della sua pratica coincidono singolarmente con «la forma *sintomatica* del ritorno del represso». <sup>8</sup>

Per questo motivo, è stato necessario riportare i testi consultati in modo tale che fosse possibile suscitare lo scoperchiamento della struttura gerarchica costituita secondo il paradigma interpretativo tradizionale: questa esigenza teoretica è stata soddisfatta consultando le fonti in lingua originale e presentando una traduzione, da un lato, il più possibile vicina al testo di partenza e, dall'altro, maggiormente sensibile a quella *polisemia* necessaria all'esercizio decostruttivo.

Sebbene ogni passo dei testi di Agostino sia stato consultato in lingua originale, abbiamo preferito fare riferimento alla traduzione riportata nelle *Opere complete*,<sup>9</sup> apportandovi tutte le modifiche che abbiamo ritenuto necessarie: la citazione segue le indicazioni previste dai curatori di quell'edizione.

Tutte le citazioni da fonti bibliche e rabbiniche sono state tradotte direttamente dai testi originali: la trascrizione dei termini ebraici e aramaici è stata notevolmente semplificata, conforme ai criteri adottati da questa casa editrice.

Per quanto riguarda i criteri di citazione dei testi biblici, ci siamo riferiti all'edizione standard della Bibbia rabbinica, indicata con la dicitura *Miqraot Gedolot*.<sup>10</sup>

1) i singoli testi biblici sono abbreviati e citati secondo la versione italiana ufficiale della CEI, senza anteporre l'indicazione della Bibbia rabbinica (ad esempio, il primo versetto della Genesi viene citato così: Gen 1,1);

2) le traduzioni aramaiche dei testi biblici sono citate indicando il *targum* utilizzato e il testo biblico di riferimento (ad esempio: la versione aramaica del targum Onqelos al primo versetto della Genesi viene citato così: *Miqraot Gedolot*, targum Onqelos a Gen 1,1);

3) i testi di commento al testo biblico sono citati indicando l'autore del commento e il luogo a cui il commento si riferisce (ad

<sup>8</sup> J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 255.

<sup>9</sup> Agostino, *Opere complete*, Roma, Città Nuova, 1994 ss.

<sup>10</sup> Ci siamo riferiti all'edizione della Bibbia rabbinica (*Miqraot Gedolot*) riprodotta in stampa anastatica dall'editore Schocken (Tel Aviv, 1958).

esempio: il commento di Rashi al primo versetto della Genesi viene citato così: *Miqraot Gedolot*, Rashi, comm. a Gen 1,1).

Per quanto riguarda la letteratura rabbinica (a parte i commenti ai testi biblici), ci siamo riferiti al testo redatto dalla casa editrice Soncino<sup>11</sup> e abbiamo citato le fonti in questo modo:

1) i testi del *midrash* sono stati citati indicando il titolo, il capitolo e il paragrafo (se disponibili) senza riportare il versetto biblico di riferimento (ad esempio: *Midrash Rabbà*, I, 1);

2) i testi della *Mishnà* sono preceduti dalla lettera *m* e citati con l'indicazione del trattato, del capitolo e del paragrafo (ad esempio, il primo paragrafo del primo capitolo del trattato *Berakhot* viene citato così: *mBerakhot*, I, 1);

3) i testi del *Talmud Palestinese* sono preceduti dalla lettera *j*, secondo l'impaginazione tradizionale (ad esempio: *jBerakhot*, 1a);

4) i testi del *Talmud Babilonese* sono preceduti dalla lettera *b*, secondo l'impaginazione tradizionale (ad esempio: *bBerakot*, 2a);

5) i testi della *Tosefta* (al *Talmud Babilonese*) sono preceduti dalla lettera *t* e il folio talmudico in cui compare (ad esempio: *tBerakhot*, 2a);

6) i testi di commento al *Talmud Babilonese* sono citati indicando l'autore del commento e il folio talmudico in cui compare (ad esempio: *bBerakhot*, Rashi, comm.);

7) Altri testi della letteratura rabbinica sono stati citati in conformità alla redazione del testo stabilita dall'edizione Soncino, indicando l'autore o il nome del commento e il capitolo e il paragrafo (se disponibili).

<sup>11</sup> *Soncino De Luxe*, edizione monolingue consultabile nel CD-Rom prodotto dalla Davka Corporation's Judaic Classics Library (Institute for Computers in Jewish Life & Davka Corporation, 1996).

## I AL COSPETTO DI DIO

Quando nel 410 le mura di Roma furono aperte da armi straniere dopo secoli di inviolabilità, pochi tra i *cives* potevano sospettare che così venisse proferito un oscuro vaticinio per il destino prossimo dell'Impero, ma per coloro che scrutavano i Libri sacri alla ricerca di un segno il sacco e le violenze avevano un senso inequivocabile: «i Romani si rallegravano di avere affidata la propria città alla protezione dei loro dèi. O errore degno di tanta commiserazione! [...] Non è saggio dunque credere che Roma non sarebbe giunta a tanta sconfitta se prima non fossero andati perduti i suoi numi tutelari, ma piuttosto che da tempo sarebbero andati perduti se Roma non li avesse conservati finché le è riuscito. [...] Piuttosto sola causa del perdersi ha potuto essere l'aver voluto dèi difensori che sarebbero andati perduti». <sup>1</sup> Ma appunto per l'empietà di cui Roma era stata colpevole volendo farsi un nome nel mondo e prostrandosi agli idoli, la caduta di una città senza custodi doveva essere qualcosa di più di parole di difesa per la religione cristiana <sup>2</sup> o di un monito omiletico alla conversione per un'intera generazione.

Forse di questa punizione sarebbe stato necessario rallegrarsi, dal momento che «la città di Roma fu fondata come un'altra Babilonia o come figlia della prima Babilonia»: ma proprio perché attraverso la *pax romana* «piacque a Dio di soggiogare il mondo civile e di pacificarlo dopo averlo condotto all'unità di rapporti politici e giuridici», <sup>3</sup> proprio perché Roma era il mondo stesso, a quale Ge-

<sup>1</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, I, 3-4, con modifiche.

<sup>2</sup> Cfr. Id., *Retractationes*, II, 43.

<sup>3</sup> Id., *De Civitate Dei*, XVIII, 22.

rusalemme avrebbe dovuto svegliarsi il popolo di Dio? Anche se la misericordia divina aveva potuto risparmiarne i credenti e molti degli infedeli dalle schiere di Alarico,<sup>4</sup> tuttavia la mano del Signore si era posata con eguale vigore sui giusti e sugli empi: «non mi sembra una ragione di poco rilievo che anche i buoni siano colpiti dal momento che Dio vuole punire la immoralità anche con la calamità delle pene nel tempo. Sono puniti insieme non perché conducono insieme una vita cattiva, ma perché amano insieme la vita nel tempo, non in maniera eguale, ma comunque insieme».<sup>5</sup> Attraverso il sacco di Roma, Dio chiamava il Suo popolo ad un cuore ed una coscienza più puri: la *Città di Dio* è l'esito di questo sforzo.

### §1 *Le due città: l'uomo carnale e l'uomo spirituale*

È la volontà di dedicare a Dio parole di autentica devozione e non verbi pagani quella che porta Agostino a formulare una distinzione radicale dei due tipi fondamentali di umanità: «ho distribuito il genere umano in due categorie, una quelli che vivono secondo l'uomo, l'altra quelli che vivono secondo Dio».<sup>6</sup>

Questa scansione elementare però non contraddice la complessità della dialettica temporale tra le due città che germinano dall'*amor sui* e dall'*amor Dei*, ma impone all'uomo di comprendere che il valore e la qualità dell'esistenza non dipendono dai beni materiali, ma piuttosto dalla libera scelta per una condotta morale: «la differenza sta non nella sofferenza, ma in chi soffre. Infatti, anche se si scuotono con un medesimo movimento, il fetidume puzza disgustosamente, mentre l'unguento profuma gradevolmente».<sup>7</sup> Così Agostino suggerisce che la storia guidata misteriosamente da Dio viva dello stesso rigore con cui viene distinto il genere umano in due classi – ovvero, che solo uno dei due modi di associazione umani potrà resistere al giudizio: «anche in senso analogico le chiamo due città, cioè due società umane, di cui una è destinata a regnare eternamente con Dio, l'altra a subire un eterno tormento col

<sup>4</sup> *Ibidem*, I, 1.

<sup>5</sup> *Ibidem*, I, 9, 3.

<sup>6</sup> *Ibidem*, XV, 1, 1, con modifiche.

<sup>7</sup> *Ibidem*, I, 8, 2.

diavolo».<sup>8</sup> Il discrimine è appunto la dedizione della propria vita alla cura della relazione con Dio attraverso un incontro pacifico con il prossimo o, viceversa, la ripetizione del peccato edenico, per il quale l'uomo oltraggia il Creatore e «compiacendosi di se stesso in sé si chiude».<sup>9</sup>

La negazione di Dio è per Agostino simmetrica alla negazione di qualsiasi trascendenza: nel peccato l'orizzonte del reale è mantenuto nello stretto ambito di ciò che kantianamente verrebbe definito "l'intelletto" – cioè, secondo la valutazione di un senso razionale, che tuttavia *non può* dirigere l'uomo al di fuori della propria condizione esistenziale, ma che lo rilancia infinitamente tra le molteplicità materiali dell'essere. Al contrario, nella vita edenica l'uomo si manteneva costantemente appresso a Dio e quindi restava vincolato all'*unum* poi disperso nell'avventura del tempo: nell'umile devozione di Adamo a Dio<sup>10</sup> si declinava anche l'unione con l'altro sesso secondo «un reciproco rapporto di fedeltà proveniente da un amore onesto»,<sup>11</sup> lasciando così il genere umano in armonia con l'ordine universale. Perciò, l'egoismo, la lussuria e l'ingiustizia<sup>12</sup> vanno compresi come tre varietà esistenziali dello stesso *amor sui* che vincola la creatura alla terra, impedendole la comprensione dell'autentica *alterità*. Il Giardino era il segno di un'unità indivisa, come è detto: «il paradiso era insieme del corpo e dello spirito».<sup>13</sup>

È la qualità assolutamente originale e divina di quest'unità ora infranta, che può rendere comprensibile la polemica di Agostino verso la *materialità* (della vita, della condotta morale e della Legge): sebbene non sfugga mai alla tentazione platonica di rigettare la *sensualità*,<sup>14</sup> la carnalità va innanzitutto compresa come il *modo*

<sup>8</sup> *Ibidem*, XV, 1, 1.

<sup>9</sup> *Ibidem*, XIII, 21.

<sup>10</sup> *Ibidem*, XIV, 13, 1.

<sup>11</sup> *Ibidem*, XIV, 26.

<sup>12</sup> Su queste forme di rifiuto di Dio cfr. *ibidem*, XIV, 13, 1; XIV, 3, 2; III, 16.

<sup>13</sup> *Ibidem*, XIV, 11, 2.

<sup>14</sup> Le percezioni caduche e seducenti che si hanno nel mondo esterno sono così mutevoli, che è necessario affidarsi ai *sensi spirituali* che attenuano la *sensualità* delle percezioni, raddrizzandole verso il vero amore: «il tuo Dio è per te, dico a te, anima, la vita della mia stessa vita» (Agostino, *Confessiones*, X, 6, 10). La luce che proviene da Dio non colpisce i nostri sensi, perché può venire vista anche *cum clau-*

esistenziale in cui la creatura trasgredisce ed azzarda una sfida con il proprio essere, scivolando dalla perfezione ontologica (che gli deriva dall'unità con il Creatore) verso il nulla da cui è scaturito tale essere, benché la misericordia divina lo trattenga dall'annientamento definitivo.<sup>15</sup> Poiché l'*impeccantia* non è stata donata a nessun uomo, il modo di esistere diviso tra l'essere e il nulla è fondamentale per l'intera umanità ed è la ragione per cui la storia del mondo segue il ritmo della trasgressione originaria, senza che la comunità degli eletti, già misteriosamente *predestinata* da Dio,<sup>16</sup> possa sciogliersi dai lacci della compagnia dei malvagi: «dunque nella città di Dio e alla città di Dio esule nel tempo si raccomanda soprattutto l'umiltà».<sup>17</sup>

Del resto, nemmeno nell'uomo più lontano da Dio «si è spenta una determinata quasi scintilla dell'intelligenza, nella quale è stato creato a immagine di Dio»<sup>18</sup> e queste *reliquae imaginis Dei* anzi giustificano il tenue legame ontologico di ogni peccatore con quella forma perfetta dell'*unum* che rallegrò la breve stagione dell'Eden: questo basso conio di ciò che una volta fu un immenso tesoro di felicità rappresenta comunque una meta che l'uomo può aspirare a realizzare anche *in hoc saeculo*. L'uomo, in effetti, *ricerca* quell'unità primigenia che si sciupò con il peccato d'Adamo, ma nel circolo del proprio tempo rinviene solo se stesso e a sé affida il bene di ciò che trova: «altri, invece, smaniosi di un proprio potere, come se fossero un bene a se stessi, sono scesi dal sommo beatificante bene universale ai beni particolari e, sostituendo l'ostentazione dell'orgoglio alla più alta eternità, l'inganno alla verità più evidente, il gusto della fazione all'unificante carità, divennero superbi, menzogneri e portatori di odio».<sup>19</sup>

*sis istis oculis* (*ibidem*, X, 34, 52): la neutralizzazione del disordine corporeo e la ricollocazione dell'uomo nella sua dimensione più vera (la comunione con Dio) culminano in questa potente metafora, che non delimita semplicemente l'estensione del corpo e dell'intelletto: «è tarda la carne a percepire, perché è carne e questa è la sua misura» (*ibidem*, IV, 10, 15).

<sup>15</sup> Cf. Agostino, *De Civitate Dei*, XIV, 13, 1.

<sup>16</sup> *Ibidem*, XIV, 26.

<sup>17</sup> *Ibidem*, XIV, 13.

<sup>18</sup> *Ibidem*, XXII, 24, 2.

<sup>19</sup> *Ibidem*, XII, 1, 2.

Eppure, di fronte alle disperanti tragedie della storia, Agostino riconosce che, persino dopo aver indirizzato l'*amor sui* alla rettitudine, l'avventura dell'uomo nel tempo non potrebbe concludersi col semplice *ritorno* allo stato originario, nemmeno se questo comportasse l'abbraccio consolatorio con la grazia divina. Nelle pieghe di un breve passo devoto, infatti, Agostino sembra riporre una convinzione più aspra: «per essere anima, l'anima stessa non ha fatto nulla; infatti non esisteva ancora per agire al fine di darsi l'essere: ma per essere un'anima buona bisogna, lo vedo, che eserciti la sua volontà. Non che il fatto di essere anima non sia un bene, ma non si dice ancora che l'anima è buona, perché le resta da esercitare la sua volontà per essere migliore».<sup>20</sup> Bisogna cogliere con un lieve disagio quest'appello all'«affannoso esercizio della libertà umana»<sup>21</sup> per percepire almeno una *sfasatura ritmica* tra l'incorruttibile onniscienza divina e lo spazio concesso all'uomo nella storia: la possibilità di miglioramento accordata all'umanità dovrebbe trasmettere un'inquietudine appena diversa da quella cui mette di fronte la sfida tra Dio e satana sulla rettitudine di Giobbe.

In entrambi i casi, il pensiero metafisico della perfetta unità sovramondana giunge solo all'ultimo in soccorso all'eventuale scandalo di una *civitas peregrina* che oltre la siepe della benevolenza rigetti il Creatore: e se non vi fosse più *nessuno* che desiderasse osservare la parola di Dio? L'intera questione della Legge si inserisce nell'economia di una storia della salvezza per *contabilizzare* i demeriti che secondo Agostino si abatterono sull'intero popolo del Patto e, quindi, per stornare l'impatto devastante di una disobbedienza radicale: «Dio dunque ha rinchiuso nella irreligiosità tutti, pagani e Giudei, che ha previsto e ha predestinato a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché, volti indietro dalla loro irreligiosità col pentimento e rivolti alla dolcezza della misericordia di Dio con la fede, gridassero le parole del Salmo: "quanto è grande l'abbondanza della tua dolcezza"».<sup>22</sup> Ma quel *resto* di Israele affidato alla grazia divina tradisce un tormento teologico più profondo: il timore che della vicenda dell'uomo resti solo la disobbedienza.

<sup>20</sup> Agostino, *De Trinitate*, VIII, 3, 4.

<sup>21</sup> *Id.*, *De Civitate Dei*, XIX, 27.

<sup>22</sup> *Ibidem*, XXI, 24, 6.

Infatti, la civilizzazione nasce con la violenza: «il fondatore della prima città terrena fu il primo fratricida». <sup>23</sup> Nel delitto e nella successiva fuga di Caino ad oriente del Giardino risuona un'ironia triste per quel nome che indicava la *generosità* del dono divino, ma anche il rischio che l'uomo volesse *procurarsi* da sé una fama nel mondo: <sup>24</sup> la fugace esistenza di Abele svaporò per la volontà malvagia di Caino di *acquistare* un merito terreno, per ricordare il proprio seme nel nome del figlio Enoch che sarebbe seduto alla tavola del primo regno terrestre. <sup>25</sup> La città dell'uomo poggia sull'iniquità, ma queste fondamenta immonde sono tuttavia necessarie, perché solo nel tempo e non altrove si possono raccogliere i giusti e scartare gli ingiusti: «si legge nella Scrittura che Caino per primo edificò una città, mentre Abele, in quanto esule, non la edificò. La città degli eletti è in cielo, sebbene si procuri nel mondo i cittadini con i quali è in cammino finché giunga il tempo del suo regno». <sup>26</sup> Il delitto suscitato dall'invidia di Caino semplicemente per la bontà di Abele è la filigrana della storia di Roma, come indica chiaramente il mito fratricida delle origini: «ciò che è avvenuto fra Remo e Romolo ha mostrato come la città terrena abbia delle scissioni in se stessa. Invece quel che è avvenuto fra Caino e Abele ha palesato le inimicizie tra le due città, di Dio e degli uomini». <sup>27</sup> La narrazione biblica annuncia *in occulto* le sciagure e le sofferenze dell'Impero, ma persino il migliore ermeneuta deve accontentarsi di una comprensione simbolica della storia dell'uomo, perché «le due città non sono riconoscibili in questo fluire dei tempi e sono fra loro commischiate, fino a che non siano separate dall'ultimo giudizio». <sup>28</sup>

La *permixtio* delle due città impone che solo un'esegesi sacra possa scorgere l'idolatria nelle pagine della letteratura classica che

<sup>23</sup> *Ibidem*, XV, 3.

<sup>24</sup> I commenti esplicitano il senso dell'etimologia popolare appena accennata in Gen 4, 1: «Caino [Qain]: dall'espressione "ho acquistato [qaniti] un uomo dal Signore"» (*Miqraot Gedolot*, Rashi, comm. a Gen 4, 1; cfr. nello stesso senso Ramban, comm.). Ma il verbo *liqnot* può esprimere egualmente la volontà di acquisire indipendenza (cfr. l'espressione fraseologica *liqnot et atzmo*, "acquistare se stessi", ad esempio in *mQiddushin* I, 1 e *bQiddushin*, 20a).

<sup>25</sup> *Miqraot Gedolot*, Rashi, comm. a Gen 4, 17; cfr. *Ibidem*, Ramban, comm.

<sup>26</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XV, 1, 2.

<sup>27</sup> *Ibidem*, XV, 5.

<sup>28</sup> *Ibidem*, I, 35.

celebrano la *civitas romana*: i maestri della *humanitas* latina e gli epigoni dello stoicismo e della religione civile non colgono la verità profonda del loro tempo, perché non comprendono l'usurpazione del sentimento del divino. Il perverso strumentale della religione da parte dello Stato romano si esplicita per Agostino nella cosiddetta *teologia civile*, ovvero in «quello di cui i cittadini e soprattutto i sacerdoti devono conoscere la funzione [e] gli spetta stabilire quali dèi si devono adorare pubblicamente, i riti e i sacrifici che si devono compiere secondo le rispettive competenze». <sup>29</sup> Già per Cicerone, anzi, lo Stato era la manifestazione oggettiva della razionalità divina, perché viene retto da una *lex et sempiterna et immutabilis* <sup>30</sup> che non concede all'uomo altra visione della realtà che Roma stessa: l'uso strumentale della religione genera infatti la divinizzazione dell'ordine costituito che vincola in modo fraudolento l'uomo «al vivere associato in forma apparentemente più conveniente». <sup>31</sup> Attenta esclusivamente a ciò che le permette di espandersi e mantenersi potente, *Roma bellatrix* non desidera le lodi dell'uomo a Dio, ma vesperi ed àuguri per giustificare un Impero guidato da violenze e massacri, in cui non v'è più differenza nemmeno tra la pace e la guerra: «la pace gareggiò con la guerra in crudeltà e vinse. La guerra abbatté uomini armati, la pace inermi. La guerra significava che chi poteva essere ucciso, poteva se gli riusciva, uccidere a sua volta; la pace non significava che chi era scampato visse, ma che morendo non desse più fastidio». <sup>32</sup>

Ma dopo le sanguinose guerre civili del periodo repubblicano e le congiure di palazzo per conquistare il trono d'Augusto, il popolo romano coartato all'ideologia violenta della guerra non poteva avvertire lo scandalo di questa singolare confusione e, allo stesso modo, gli restava assolutamente nascosta la complessa sincronia tra l'espansione dei possedimenti imperiali e la decadenza progressiva della religione dei propri padri: per questo compito sarebbe stato necessario sollevarsi dalle acque incostanti del tempo e rivolgersi al «Dio vero che si è degnato di favorire gli istituti civili dei Romani

<sup>29</sup> Varrone, *Antiq. (rer. div. I)*, fr. 111, cit. in *Ibidem*, VI, 5, 3.

<sup>30</sup> Cfr. Cicerone, *De republica*, III, 22, 33.

<sup>31</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, IV, 32.

<sup>32</sup> *Ibidem*, III, 28.

per l'accrescimento dell'impero», mentre «per nulla li hanno aiutati quelli che essi ritengono dèi, anzi li hanno danneggiati con l'inganno e con l'errore». <sup>33</sup> Trascinata dal proprio tempo, l'umanità *lapsa* non riesce a vedere oltre sé e si consegna ad una storia senza meta, come fu la generazione di Caino che finì distrutta dal diluvio; <sup>34</sup> ma se all'uomo che rigetta la vocazione Dio appare come «un torrente infido», <sup>35</sup> l'umanità pagana non può certo trattenere l'oracolo del Signore in quella corrente che è «il fluire della mortalità umana». <sup>36</sup> Questo annuncio spetta infatti alla Chiesa di Cristo, che profetizza la sua diversità rispetto al mondo ed infrange così l'unità sanguinosa dell'Impero: «se non perdura la città che ci ha generati fisicamente, rimane quella che ci ha generati spiritualmente: "È il Signore che edifica Gerusalemme"». <sup>37</sup>

Condividendo le sventure terrene della città dei demoni, la *civitas Dei peregrina* è il sinolo anche di un'umanità irredenta, ma tuttavia già proiettata *in spe* nella contemplazione celeste di Dio. Se la carnalità è la prigioniera tracciata dall'*amor sui*, la lieta novella è l'annuncio che il credente attraverso Cristo può godere della speciale visione del volto di Dio che fu negata ad altri: «la grazia di Dio non poteva esser fatta valere in una forma più gratuita di quella per cui lo stesso Figlio di Dio, rimanendo in sé fuori del divenire, ha assunto l'uomo e ha dato agli uomini lo spirito del suo amore con la mediazione dell'uomo». <sup>38</sup> Il favore di incontrare Dio nel *saeculum* attraverso la figura di Cristo, di conseguenza, perfeziona e completa la *distinzione* tra le due città che aveva guidato Agostino nella rilettura della storia umana: sebbene molte forme di devozione e di solidarietà tra gli uomini esprimano un autentico senso di *nostalgia* per l'unità originaria, l'*amor Dei* conosce la sola concreta e naturale espressione nella fede nella messianicità di Gesù, «mediatore fra noi e Dio». <sup>39</sup> Ai pagani adoratori di false divinità, a queste "menti prive

<sup>33</sup> *Ibidem*, IV, 2.

<sup>34</sup> Cfr. *ibidem*, XV, 22-27.

<sup>35</sup> Ger 15, 18.

<sup>36</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 109, 20.

<sup>37</sup> Id., *Sermones*, 105, 7, 9.

<sup>38</sup> Id., *De Civitate Dei*, X, 29, 1.

<sup>39</sup> *Ibidem*, IX, 15, 1.

di mente" Agostino in fondo chiedeva solo di assumere una coscienza degna dell'uomo, di non proteggere più delle statue e di abbandonare gli idoli alla loro disastrosa caduta: «non sono intermediari e interpreti fra uomini e dèi i demoni adorati nei templi che mediante non saprei quale arte sono stati inseriti in figurazioni, cioè in idoli visibili, da uomini che con quest'arte li hanno resi dèi perché erano caduti in aberrazioni». <sup>40</sup>

Tuttavia, il *rifiuto* da parte di quella stirpe che già da secoli confidava nelle promesse del Dio unico scuoteva le basi stesse dell'annuncio messianico; la sottile tramatura esegetica che Agostino tesse per giustificare questa disobbedienza esprime soprattutto la consapevolezza di una divisione più dolorosa, e maggiormente carica di mistero, tra coloro che avevano avuto fede e coloro che non poterono credere, come è detto: «i Giudei non attendono che dovrà morire il Cristo che attendono». <sup>41</sup> Il popolo della prima Alleanza che non riconosce le fattezze di Cristo susciterebbe uno scandalo ancora maggiore di Giobbe, il gentile giusto che eventualmente avesse bestemmiato Dio, se l'esegesi tipologica e profetica della Scrittura non fornisse ad Agostino, proprio dalle pagine più remote della Rivelazione, un enigma appena decifrabile, una traccia o un tenue segno del senso di questa incredulità: l'archeologia della salvezza viene sostenuta dall'antichità della fonte.

A Mosè implorante, guida di un'umanità appena tolta dalla schiavitù, Dio concede la grazia di *scorgere* la Sua gloria, per non sfiorare nemmeno quella fragile libertà di intenti conquistata con l'uscita dall'Egitto: «quando passerà la mia gloria ti porrò in una fenditura della roccia e metterò sopra di te la mano finché sarò passato e nasconderò la mia mano e vedrai il mio dietro [*acharai*], ma il mio volto non lo si vedrà». <sup>42</sup> Di questo remoto e misterioso episodio biblico, come vedremo, Agostino sembra cogliere soprattutto l'*asimmetria* tra l'iniziativa divina e il desiderio umano di contemplare Dio. Anche se per pudore non vengono descritte le emozioni di Mosè al passaggio di Dio e non si conosce il suo eventuale timore di soffrire per l'apparizione, nel dialogo che prelude all'incon-

<sup>40</sup> *Ibidem*, VIII, 24, 3.

<sup>41</sup> *Ibidem*, XVII, 18, 2. Cfr. Gv 12, 34.

<sup>42</sup> Es 33, 22-23.

tro il Signore non ripete la proibizione precedente di vederlo in volto.<sup>43</sup> Il nascondimento così accade come un evento oggettivo: «ma il mio volto non lo si vedrà».

Questa delicatezza nei confronti di Mosè, però, concede molto agli esegeti che ricordino il passo in cui gli anziani «videro il Dio d'Israele e guardarono Dio e mangiarono e bevvero».<sup>44</sup> Una prima semplice lettura presuppone che gli anziani videro effettivamente il volto divino, meritando forse la pena capitale: «e videro: contemplarono e sbirciarono [*nisteklu we-chetzitzu*] e sarebbero stati condannati a morte, ma il Santo, benedetto Egli sia, non volle mescolare la gioia per la Torà con il lutto».<sup>45</sup> L'iniziale rigore legale espresso da Rashi per costoro cede presto il passo ad un'interpretazione alternativa, che attenui l'imbarazzo sommerso per un episodio che porterebbe a subordinare la capacità mediatrice di Mosè all'assemblea degli anziani: secondo l'esegesi del secondo versetto, al desco degli anziani d'Israele si ripropose quella visione della scala di Giacobbe (*sullam*) che appunto era «il trono della Gloria» (*kisse hakavod*).<sup>46</sup> Tuttavia, anche questa «visione profetica»<sup>47</sup> degli anziani che «lo contemplarono nella mente [*be-lev*] anche in mezzo al pasto»<sup>48</sup> modifica l'equilibrio del versetto che descrive l'incontro di Mosè: per un aspetto lo accosta alle altre manifestazioni ieratiche, ma così si accentua il carattere eccezionale di una visione, che non poté riproporsi nella misura in cui accadde agli anziani. Su questo delicato nodo della Rivelazione si posa l'esegesi di Agostino che rivendica a sé e al popolo della nuova Alleanza ciò che non era stato concesso al più grande di tutti i profeti.

Riservando ai futuri figli di Abramo secondo lo spirito<sup>49</sup> l'entusiasmo estatico di una visione più completa, infatti anche Ago-

<sup>43</sup> Es 33, 20.

<sup>44</sup> Es 24, 10-11, con modifiche.

<sup>45</sup> *Miqraot Gedolot*, Rashi, comm. a Es 24, 10, con modifiche. Conformemente al suo commento talmudico del famoso passo in cui si narra l'ingresso di quattro maestri nel Paradiso, Rashi precisa che questo atto di "sbirciare" va inteso in senso esplicitamente mistico, ovvero «diretto alla visione della Shekhinà» (cfr. *bChagigà*, 14b, Rashi, comm.).

<sup>46</sup> Così secondo la *ghematria*. Cfr. *ibidem*, Baal ha-Turim, comm. a Gen 28, 12.

<sup>47</sup> *Ibidem*, Ibn Ezra, comm. a Es 24, 10; cfr. *ibidem*, Ramban, comm.

<sup>48</sup> *Ibidem*, Rashi, comm. a Es 24, 11.

<sup>49</sup> Cfr. Agostino, *Epistolae*, 149, 2, 19.

stino ritiene che l'impossibilità per Mosè di cogliere le fattezze del volto non sia dipesa esclusivamente dal timore di un contatto troppo ravvicinato e, sotto la guida di una lettura allegorica, rinviene in questo punto la dimostrazione dell'ineguale economia divina della salvezza, ovvero del mistero delle vie che sono solcate dalla Sua giustizia:

il desiderio di Mosè era acuto. Facendo leva su quella specie di intimità familiare di cui era stato favorito, voleva strappare a Dio la grazia di vedere la maestà del suo volto. Ma Dio gli rispose: *non puoi vedere il mio volto perché nessun uomo mi vedrà e poi rimarrà vivo. Quando passerà la mia gloria, ti metterò in una spaccatura della roccia e ti proteggerò con la mia destra; quando invece sarà passato tu vedrai il mio dorso*. In quelle parole si racchiudono profondi misteri. A suo tempo il Signore avrebbe assunto la carne e sarebbe apparso visibile anche agli occhi del corpo per guarire l'interno dell'uomo, cioè l'anima. Ebbene, predicendo a Mosè questo evento, gli disse: *non ti è lecito vedere il mio volto; vedrai il mio dorso ma quando sarà passato*. Per il Signore, in che cosa è consistito il suo "passare"? La parola "Pasqua" significa appunto "passaggio". Chiama il suo volto le sue gesta iniziali e il suo dorso il passaggio da questo mondo avvenuto nella sua passione. Apparve ai giudei, ma essi non lo riconobbero. Sta di fatto che essi non riconobbero, allora, la divinità di Cristo; se l'avessero riconosciuta, mai avrebbero crocifisso il Signore della gloria, e, se non l'avessero crocifisso, il suo sangue non avrebbe redento l'universo. Il Signore aveva posto sopra di loro la sua mano affinché non lo vedessero mentre passava, mentre cioè se ne andava da questo mondo al Padre. Ascoltato l'annuncio di Cristo, chiesero: *cosa dobbiamo fare per salvarci?* Gli risposero: *Penitetevi*. Ecco come essi non avevano veduto il volto di lui, ma ne videro il dorso.<sup>50</sup>

Come il guscio nasconde la polpa, così Agostino avverte i fedeli che le aspre vie del Signore condurranno ad una terra di dolcezza: se Dio non ha esitato a stendere la mano per abbattere ma non distruggere il popolo dell'Alleanza peccatore e superbo, tanto più grande sarà la Sua misericordia di non disperdere le nazioni pagane prostrate agli idoli.<sup>51</sup> Ma da questa fitta esegesi sorge anche un monito severo sulla condizione umana e su questo tempo, che non ode ancora l'annuncio di una liberazione compiuta, ma che s'affa-

<sup>50</sup> *Id.*, *Enarrationes in Psalmos*, 138, 8, con modifiche.

<sup>51</sup> *Cfr. id.*, *De Civitate Dei*, XXI, 24, 6.

tica nell'attesa del giudizio che dirimerà definitivamente i buoni e i malvagi: «ricordi però che anche fra i nemici sono nascosti dei futuri concittadini». <sup>52</sup>

## §2 La ricerca nella notte: la Legge

Gli obelischi, le colonne e i monumenti di Roma riempiono gli occhi dell'umanità pagana ma l'abbandonano sotto un cielo senza stelle a vagare alla disperata ricerca di una serenità in terra: Agostino avverte che «v'è un grande potere in questi mali, perché inducono un uomo saggio secondo i filosofi a togliersi quel principio per cui è uomo» – cioè, ad evitare la morte, piuttosto che prepararsi ad essa. <sup>53</sup> L'errore non è praticare la virtù laica dell'umanesimo filosofico, ma piuttosto desiderare qualcosa di imperituro tra i vortici del *saeculum*, poiché la felicità eterna non può trovarsi in terra, come non è possibile inseguire gli uccelli in cielo: «il vero filosofo è colui che ama Dio». <sup>54</sup> La filosofia non è in grado di aiutare l'uomo, perché anche ad essa resta nascosta l'autentica distinzione tra visibile ed invisibile, <sup>55</sup> tra la brama dell'Impero perché la fama di sé si sparga tra i popoli e l'attesa divina per un pronunciamento di verità: «mi sono scelto Gerusalemme perché vi dimori il mio nome». <sup>56</sup>

Dopo aver ceduto alle armate dei barbari che calarono fino al *caput mundi*, Roma perse d'un colpo la pace, l'ordine e la supremazia, cioè i privilegi di cui pretendeva ornarsi soddisfacendo allo stesso tempo la propria smisurata *ambitio saeculi*: la protervia di armonizzare l'impossibile, come la pace e la guerra, rendeva evidente agli occhi di Agostino che Babilonia restasse perpetuamente «dominata dalla passione del dominare» <sup>57</sup> e, in questo, riflettesse deformata l'immagine del regno di Dio. L'encomio idolatrico che Cice-

<sup>52</sup> *Ibidem*, I, 35.

<sup>53</sup> *Ibidem*, XIX, 4, 5.

<sup>54</sup> *Ibidem*, VIII, 1.

<sup>55</sup> «Il mondo è il più grande degli esseri visibili, Dio il più grande degli esseri invisibili» (*ibidem*, XI, 4, 1).

<sup>56</sup> IRe 8, 16.

<sup>57</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, I, Premessa.

rone tributa al fondatore di una città <sup>58</sup> sarebbe potuto uscire dalla bocca di Caino, che rigettò la verità prima del delitto contro il fratello, «in quanto dava a Dio qualcosa del suo, ma sé a se stesso». <sup>59</sup> Il desiderio superbo di «imitare Dio alla rovescia» <sup>60</sup> spinse Caino lontano dall'Eden e questo primo costruttore di città si trovò ad edificare un'unità solo dai frammenti, dalla materia o dai mattoni, matrici della schiavitù: «e amareggiavano la loro vita con il lavoro duro costringendoli a fabbricare mattoni di argilla». <sup>61</sup>

Il peccato di Adamo scisse l'uomo in tante famiglie e lo lasciò lamentarsi *fractus et comminutus*, <sup>62</sup> mentre la città terrena sarebbe divenuta il conato di un'unità perduta con Dio o l'espressione di un desiderio così trascinante da spingere a fabbricarsi da sé i propri idoli o scegliere come divinità i propri eroi. Certo, fu l'*amor sui* ad incitare Romolo ad impastare nel sangue le fondamenta del proprio impero ed avere «tutti e tutte le cose sottomesse a uno solo»: <sup>63</sup> ma nei canali occulti della storia <sup>64</sup> il fluire del *saeculum* continuava a portare con sé la *nostalgia* di una vicinanza all'essere, che Romolo colse idolatricamente per «tenere da solo il regno, per essere un dio più grande». <sup>65</sup> Nessun capo delle nazioni pagane riconosce dietro la propria storia <sup>66</sup> l'opera nascosta della mano di Dio; quindi, solo al credente la decadenza dei regni terreni e la disfatta di Babilonia insegnano che colui che vuole fare a meno di Dio acquista solo un mosaico incerto, un muro di fango e violenza che non ha la forza nemmeno di quell'unico sasso <sup>67</sup> che resse il capo di Israele nella visione del trono della gloria: la grazia – «l'unica pietra». <sup>68</sup>

Per tutti coloro che non hanno potuto scorgere Dio nel volto di Cristo, questo "oggi" sulla terra non è un giorno, ma un crepuscolo

<sup>58</sup> Cfr. Cicerone, *De republica*, I, 7, 12.

<sup>59</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XV, 7, 1.

<sup>60</sup> *Ibidem*, XIX, 12, 2.

<sup>61</sup> Es 1, 14.

<sup>62</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 95, 15.

<sup>63</sup> *Id.*, *De Civitate Dei*, XIX, 12, 2, con modifiche.

<sup>64</sup> *Id.*, *Enarrationes in Psalmos*, 109, 20.

<sup>65</sup> *Ibidem*, III, 13, con modifiche.

<sup>66</sup> Cfr. Is 10, 5-6.

<sup>67</sup> Gen 28, 11.

<sup>68</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 95, 2.

speso nella sofferenza: «finché dura la vita presente è notte». <sup>69</sup> L'esperienza personale della conversione, donata dopo anni di ricerca senza tesoro, aveva già convinto Agostino dell'angosciosa condizione dell'uomo che «in questo mondo malevolo, in questo tempo perverso» <sup>70</sup> geme e baratta le scintille divine con i piaceri terreni: «questa è la nostra prima prigionia: che la carne abbia desideri opposti allo spirito. È un castigo del peccato se l'uomo, il quale non ha voluto assoggettarsi all'Uno, sperimenta la divisione entro se stesso». <sup>71</sup> Ma le tante famiglie di Adamo non possono venire raccolte da un Impero empio che «difetta della lealtà della giustizia». <sup>72</sup> Che cosa significa, infatti che l'umanità pagana non conosce se stessa, che i re delle nazioni governano senza sapere d'esser guidati dall'Altro o che gli idoli sono già incrinati prima della loro caduta – se non che la storia è il *confiteri* continuo dell'umanità a Dio? Per Agostino la *confessio* è la misura dell'essere di questo mondo, uno sforzo umano come devozione a Dio: «confesserò quello che so di me; confesserò anche ciò che di me non so, poiché quello che so conosco grazie alla tua luce e quello che non so ignorerò fino a che le mie tenebre non si trasformeranno come luce meridiana dinanzi al tuo volto». <sup>73</sup>

Quest'estenuante ricerca delle fattezze di Dio in Cristo però stabilisce una tensione drammatica con il presente, che si può appena smorzare con la pia esortazione «a scorgere nella Gerusalemme non quella che è schiava con i propri figli, ma la libera nostra madre che è libera nei cieli». <sup>74</sup> La metafora di una vita che deve essere condotta il più possibile secondo i modi delle schiere angeliche è l'argomento che Agostino sviluppa *ad intra*, ma che completa con una visione particolare della Legge, attraverso cui vengono precisati i limiti esterni del cristianesimo: la spiritualizzazione delle promesse accordate ad Israele è correlata ad un'interpretazione "etnica e na-

<sup>69</sup> *Ibidem*, 138, 14.

<sup>70</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XVIII, 49.

<sup>71</sup> *Id.*, *Enarrationes in Psalmos*, 70, s2, 1.

<sup>72</sup> *Id.*, *De Civitate Dei*, XIX, 24.

<sup>73</sup> *Id.*, *Confessiones*, X, 5, 7. La *confessio* sorge anche dalla meditazione sulla Scrittura: «che ti possa confessare quello che troverò nei tuoi libri» (*ibidem*, XI, 3).

<sup>74</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XX, 21, 1, con modifiche.

zionale" dei principi della prima Alleanza. La questione della Legge copre un ruolo strategico estremamente importante in questa dottrina della salvezza, ma non è possibile determinare con rigore da quale dei due presupposti Agostino muova per elaborare quello che diverrà il canone dell'antigiudaismo: l'interpretazione "etnica e nazionale" delle promesse fatte ad Israele rende necessaria una loro universalizzazione secondo lo spirito o, piuttosto, la dottrina della salvezza estesa *a fortiori* all'intera umanità rivela il contenuto assolutamente particolare del Patto? Entrambi gli argomenti si scambiano più volte le parti e si equivalgono, sebbene sia possibile attribuire alla seconda ipotesi, quella che parte dal principio "universalista", una maggiore ascendenza filosofica. Tuttavia, il primo percorso (dalla constatazione che Israele ha misconosciuto nella carne le promesse divine alla necessità di una loro riformulazione nello spirito) ci permetterà di orientare l'intero ragionamento di Agostino sotto una luce insolita, che con un vigore nuovo riporti al centro dell'ecclesiologia della storia proprio la questione della Legge.

Se fu l'opera misteriosa di Dio a decretare la «crudele empietà» <sup>75</sup> degli ebrei e a muoverli contro Gesù, Agostino attribuisce alla scomparsa dei profeti la progressiva depressione della religiosità del popolo dell'Alleanza: «dopo che il popolo giudaico, quella razza carnale, cominciò a non avere più Profeti, senza dubbio divenne peggiore, proprio in quel tempo in cui con la ricostruzione del tempio dopo la schiavitù in Babilonia sperava di avere una vita più prospera». <sup>76</sup> Senza lo stimolo profetico, la voce della Scrittura perse il timbro divino e la preghiera divenne l'occasione per questuare meschini vantaggi: «la sinagoga era costituita da gente religiosa che, però, valutava le cose secondo la carne» e non si accorgeva che quei beni desiderati «erano figure, non comprendendo che cosa si nascondesse dietro le immagini». <sup>77</sup> Rinvenuti con un'esegesi cieca della Scrittura, i *temporalia et visibilia bona* <sup>78</sup> circoscrivevano ed esaurivano così lo spirito sacro di quel popolo che in fondo, ammette Agostino, Dio aveva preferito alle nazioni pagane solo perché

<sup>75</sup> *Ibidem*, III, 15, 1.

<sup>76</sup> *Ibidem*, XVIII, 45, 1, con modifiche.

<sup>77</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 72, 6, con modifiche.

<sup>78</sup> *Id.*, *De vera religione*, V, 9.

almeno rivolgeva le sue piccole suppliche al Dio unico e non agli idoli: «il pagano chiedeva la terra al diavolo; il Giudeo la chiedeva a Dio. Chiedevano la stessa cosa, ma non alla stessa persona». <sup>79</sup> La severità con cui Agostino rinfaccia agli ebrei di esser stati «introdotti in qualcosa di temporaneo» <sup>80</sup> tradisce uno sdegnato imbarazzo e un'amara tristezza per questo amore non corrisposto tra Dio ed Israele, che Lo cerca «soltanto perché era stato liberato da mali d'ordine temporale». <sup>81</sup> La *spiritualizzazione* così scorre nello stesso alveo scavato dalla punizione decretata per Israele, che perde tutti gli onori, ma non viene distrutto: «non giova all'Antica Alleanza, che dal monte Sinai genera alla schiavitù, se non offre una testimonianza alla Nuova Alleanza. Del resto finché si ascolta Mosè un velo è posto sui loro occhi, quando da lui si passa a Cristo, il velo viene tolto». <sup>82</sup> Privato del Tempio, scacciato dalla terra e sospinto nelle profondità dell'esilio, Israele può forse imparare a «contemplare con gli occhi della fede e da lontano i premi futuri ed eterni» concessi ai giusti <sup>83</sup> ed imitare la vita angelica a cui già si rivolgono i giusti redenti da Cristo: «dobbiamo essere anche noi nel nostro limite angeli di Dio, cioè suoi messaggeri, annunziando la sua volontà e lodandone la gloria e la grazia». <sup>84</sup>

Il repertorio concettuale ereditato dalla filosofia classica, dal platonismo e dalla polemica paolina sulla carnalità concede facilmente ad Agostino la possibilità di elevare all'alto dei cieli la questione del *contenuto* e del *luogo* della Redenzione: come «la profezia indica metaforicamente il modo di pensare di individui che sarebbero vissuti molto tempo dopo», <sup>85</sup> così dipende dall'*ispirazione* di ciascuno la capacità di trattenere anche lo spirito dell'Annuncio e comprendere che un "luogo" può essere il fondamento di un senso "superiore". Questo angelicamento della promessa o, se si preferisce, questa rinascita allo spirito della prima Alleanza suscita però

<sup>79</sup> Id., *Enarrationes in Psalmos*, 84, 11.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 72, 5, con modifiche.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 72, 3, con modifiche.

<sup>82</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XVII, 7.

<sup>83</sup> Id., *Enarrationes in Psalmos*, 77, 41.

<sup>84</sup> Id., *De Civitate Dei*, X, 25.

<sup>85</sup> *Ibidem*, XVII, 12.

una questione radicale, quando il credente si interroga sul *tempo* della Redenzione. Come l'analisi trascendentale della soggettività chiarirà dettagliatamente, il senso interno dello spazio resta ancora nel cerchio periferico dell'interiorità dell'io puro, mentre il senso interno del tempo non è più suscettibile di un secondo ritiro "all'interno" e non conosce nessun ulteriore "trasferimento metaforico": una terra, una promessa, un premio o una punizione possono venire promossi ad un concetto teologico più sviluppato, ma la *forma* in cui tutto questo è possibile (cioè, il tempo) non può venire ulteriormente raffinata per l'intelletto dell'uomo. Come ben avverte lo spirito analitico e filosofico di Agostino, la domanda e il bisogno cadono *nel tempo*: se il *circuitus saeculorum* è solo della creatura perché «senza alcun tempo non vi era tempo», <sup>86</sup> l'*umana* ansia di salvezza deve essere soddisfatta *in saeculo*.

Ma, infatti, anche se sfugge loro il conteggio della fine dei secoli, le mani del popolo dell'Alleanza non stringono *già da tempo* il codice di verità e salvezza? Dio non si è *già* pronunciato *a suo tempo* in favore di Israele amato sin dalla sua giovinezza? <sup>87</sup> Sebbene nella Sua incondizionata benevolenza Dio avesse *già* scelto Israele tra le altre nazioni, la letteratura postbiblica attribuì al Signore il tentativo di offrire la Legge anche ai gentili, senza che questo venisse sentito come una contraddizione, ma piuttosto come la conferma della natura maliziosa ed invidiosa dell'uomo: «arrivarono nel deserto del Sinai: la Legge venne data in pubblico in un luogo aperto. Se la Legge fosse stata data nella terra di Israele, i figli di Israele avrebbero potuto dire alle nazioni del mondo: "non ne avete parte". Ma poiché venne data in pubblico in un luogo aperto, chi voleva accettarla poteva venire ed accettarla». <sup>88</sup> Per il giubilo del dono della Torà che nessun altro popolo aveva voluto ricevere, quel giorno dell'incontro con Dio sarebbe stato per Israele un presente perpetuo e un "oggi" irrevocabile, come è scritto: «nel mese terzo dall'uscita dei figli di Israele dalla terra d'Egitto in questo giorno [*ba-iom ha-zeh*] arrivarono nel deserto del Sinai». <sup>89</sup> Nella

<sup>86</sup> Agostino, *Confessiones*, XI, 13, 15.

<sup>87</sup> Os 11, 1.

<sup>88</sup> *Mekhilta de-rabbi Ishmael*, "Ba-chodesh", a Es 19, 2.

<sup>89</sup> Es 19, 1.

lunga storia dell'esegesi rabbinica non mancarono le proposte di uniformare l'espressione al contesto e di normalizzare la sintassi del verso; per esempio, Sforno scioglie la contraddizione e razionalizza la locuzione avverbiale, così interpretando: «in questo giorno, cioè nel giorno del novilunio». <sup>90</sup> Del resto, l'asimmetria era già stata avvertita in precedenza e le versioni aramaiche del testo biblico tentarono di risolverla, senza attenuare però una possibile varietà di senso: «nel primo giorno del terzo mese dall'uscita dei figli di Israele dall'Egitto in quel giorno arrivarono nel deserto del Sinai». <sup>91</sup>

Ma altri, che pure notarono il difetto espressivo, vi colsero forse una necessità ontologica precisa. Rashi non ha dubbi: «in questo giorno: non si sarebbe dovuto scrivere così, ma "nello stesso giorno" [be-*iom ha-hu*]. Però, la sua esegesi non si appaga del puntiglio filologico <sup>92</sup> e prosegue, nutrendosi di quest'imperfezione – quasi volesse concedere all'eccezionalità dell'evento la possibilità di modificare la stessa grammatica dell'essere: «di cosa si tratta? Si dice in questo giorno, perché le parole della Torà siano per te nuove come se ti venissero date oggi». <sup>93</sup> Nel conflitto tra le rettifiche sgraziate di un grammatico e il sentimento mistico di un'attualità costante, prevale la suggestione di cogliere in quella prosa imperfetta il segno di un giudizio profondo sul tempo e sulla storia, la conferma dell'elezione irrevocabile di Israele e, implicitamente, l'assicurazione di un ordine stabilito nel cosmo. Per molti secoli sarebbe spiccata sulle altre la convinzione che la Legge fornisse criteri di esistenza così sicuri e santi, al punto da scoraggiare qualsiasi velleità speculativa sul mondo a venire: «chiunque si occupi di quattro cose, sarebbe meglio per lui di non essere mai venuto al mondo: quel che c'è sopra, quel che c'è sotto, quel che c'è prima, quel che c'è dopo». <sup>94</sup> Il dono della Torà bastava da sé ad un'umanità credente nel Dio unico.

<sup>90</sup> *Miqraot Gedolot*, Sforno, comm. a Es 19, 1.

<sup>91</sup> *Ibidem*, targum Onqelos, a Es 19, 1; così anche *ibidem*, targum Jerushalmi.

<sup>92</sup> Quest'uso del pronome personale *hu* deriva infatti dal lessico tecnico del Talmud (cfr. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Jerushalaim, Chovev, s.d., pp. 335-336, alla voce *huhi*).

<sup>93</sup> *Miqraot Gedolot*, Rashi, comm. a Es 19, 1; cfr. *bBerakhot*, 53b.

<sup>94</sup> *mChagigà*, II, 1. Si tratta evidentemente di un *wishful thinking* che conferma la grande diffusione di speculazioni di questo genere tra la classe rabbinica e va piut-

Secondo Agostino, al contrario, le fiamme della consunzione del regno di Roma splendevano della stessa luce che era giunta a sgombrare le *umbrae* delle pratiche legali e a revocare la Legge ad un'umanità *sub gratia*: come la Babilonia carnale cadeva, così svanivano *in spirito* quei «riti che Dio aveva prescritto che si celebrassero, com'era conveniente, nei tempi primitivi, in quanto rappresentavano la prefigurazione delle realtà future». <sup>95</sup> Il quinto secolo dalla predicazione evangelica prometteva il prodigio tremendo del rivolgimento della città terrena: «la sesta epoca del mondo è in atto. Dopo quest'epoca, quasi fosse il settimo giorno, Dio riposerà quando farà riposare in se stesso, come Dio, il settimo giorno, che saremo noi». <sup>96</sup> La vita *in hoc saeculo* perciò è segnata dall'insopportabile durezza di questo tempo, dalla crudezza dei segni che sono tanto evidenti, quanto feriscono ulteriormente l'umanità irredenta. Sebbene sia il luogo del riscatto finale, il *saeculum* è anche la presenza effettiva di un potere, grazie al quale la città terrena e il peccato proclamano di essere eterni. Soggiogati dall'effetto di realtà di ciò che è visibile, infatti vi sono coloro che credono «che il mondo sia eterno senza alcun inizio e che quindi non sia stato creato da Dio», <sup>97</sup> ma che non s'accorgono di rinchiudersi nel circolo di un *presente* in cui l'uomo ama ed incontra esclusivamente se stesso: «gli empi si aggirano intorno». <sup>98</sup>

Eppure, sembra ammonire Agostino, il tempo è scorso, perché è passata persino l'elezione del popolo di Dio. Il dono dell'attualità della Legge non può che essere un inganno demoniaco, perché l'avvento di Cristo, luce dei profeti, ha fatto scattare il tempo, muovendolo dall'inerzia di cui si compiaceva l'*amor sui*: «questa legge è stata data in tempi diversi perché prima doveva contenere le promesse terrene, sebbene con esse venissero significate le eterne che molti celebravano con riti visibili e pochi comprendevano». <sup>99</sup> Come la Scrittura, divenuta opaca per un'esegesi stanca, oscura il senso

testo compreso come un ammonimento a dedicarsi a queste ricerche senza abbandonare lo studio e la pratica quotidiana della Legge.

<sup>95</sup> Agostino, *Epistolae*, 82, 2, 8.

<sup>96</sup> *Id.*, *De Civitate Dei*, XXII, 30, 5.

<sup>97</sup> *Ibidem*, XI, 4, 2.

<sup>98</sup> Sal 11, 9.

<sup>99</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, X, 15; cfr. *Id.*, *Contra Faustum*, IV, 2.

spirituale dei comandamenti, così il desiderio di *riconoscimento* che promana da parte della città terrena appanna qualsiasi altra luce e lega l'umanità alla stessa dissoluzione degli idoli che essa invoca. Una nuova ermeneutica e il ritiro *in intima* sono gli unici mezzi per riaccostarsi a Dio che non ha mai cessato di abitare in noi: «fuori di Te, ovunque si rivolga, l'anima dell'uomo è inchiodata al dolore». <sup>100</sup>

L'*abyssus saeculi* <sup>101</sup> è una fossa aperta al cielo esclusivamente per l'uomo spirituale che sappia rivolgere il proprio sguardo ad *al-tro* e dimenticarsi di giacere nella rena: la chiamata ad uscire dalla propria carnalità è necessariamente interiore, come *mystice* venne intesa dal padre dei credenti. L'uscita dal *circuitus saeculorum* è infatti un ritorno spirituale alla terra da cui l'uomo si era esiliato, allo stesso modo in cui Abramo si mosse interiormente al comandamento di Dio: «con le parole che Dio gli rivolge quando era già stabilito in Mesopotamia, cioè emigrato dal paese dei Caldei: *lascia il tuo paese, la tua tribù, la famiglia di tuo padre* non gli ordina di far emigrare il corpo, perché l'aveva già fatto, ma di distogliere il pensiero». <sup>102</sup> Il "cerchio" eterno del tempo è una finzione anche perché l'*historia rerum gestarum* della storiografia romana e greca non ha propriamente alcun fulcro su cui ruotare: essa non ha mai potuto «incontrare, per così dire, un termine [*metam*] al centro di questo scorrere dei secoli, che come un fiume trascina il genere umano oppure il cambiamento di rotta che porta ciascuno al suo punto di arrivo particolare» <sup>103</sup> – per cui le gesta delle nazioni sono solo le tracce dell'uomo che si rincorre nei secoli.

Questo laccio che lega a sé l'uomo può venire reciso e dispiegato verso l'invisibile unicamente per un atto gratuito: solo dalle profondità della giustizia divina può scaturire quella grazia insensibile alle pretese dei meriti materiali e togliere al penitente gli abiti di *civis romanus* che indossa, scoprirne il corpo martoriato di Abele e farlo guarire nella figura di Seth: «la morte di Cristo e la sua vita dopo la morte sono simboleggiate da due uomini, da Abele, che significa lutto, e dal fratello Seth, che significa resurrezione. Da que-

<sup>100</sup> Id., *Confessiones*, IV, 10, 15.

<sup>101</sup> *Ibidem*, XIII, 23, 34.

<sup>102</sup> *Ibidem*, XVI, 15, 2, con modifiche; cfr. Gen 12, 1.

<sup>103</sup> Agostino, *De Trinitate*, IV, 16, 21, con modifiche.

sta fede si genera nel mondo la città di Dio, cioè l'uomo che sperò di invocare il nome del Signore». <sup>104</sup> Rimesse le vesti del discendente di Caino che si credeva possessore della terra, l'uomo sotto la grazia riceve i tratti del *peregrinus in hoc saeculo* libero interiormente: «ma non sei ancora in Babilonia? Sì – risponde l'uomo che ama, il cittadino di quella patria –, sono in Babilonia, ma con la carne, non col cuore». <sup>105</sup>

L'adesione *in spirito* alla «Chiesa della predestinazione» <sup>106</sup> non può cancellare l'inestricabile *permixtio* che stringe l'esule città di Dio alla città terrena, perché un oracolo misterioso e tremendo non ne ha decretato la fine prima di un certa scadenza: «Cristo non verrà a giudicare i vivi e i morti, se prima non verrà il suo avversario, l'Anticristo, a trarre in errore i morti nell'anima». <sup>107</sup> Questo assunto teologico interrompe la linearità razionale del passaggio *in interiore hominis* o l'ascendenza filosofica di questo ritorno spirituale da una schiavitù materiale: l'uscita da Babilonia e la fuga dai Caldei <sup>108</sup> chiudono solo interiormente l'avventura dell'uomo perso nel tempo e l'associazione alla Chiesa figlia di Sion prolunga ancora i giorni sulla terra. Solo «quando anche il popolo giudaico crederà in Cristo», <sup>109</sup> si consumerà l'ultima ora dell'umanità. L'ecceologia della storia che Agostino dipana nello stretto e controverso confronto con l'Impero romano, perciò, rischia di trovare un secondo fuoco nell'elezione (rigettata) di Israele e quindi di disarticolare la centralità della grazia: Agostino tenta di impedire questa disarmonia installando nel paradigma teologico paolino una visione

<sup>104</sup> Id., *De Civitate Dei*, XV, 18. Per l'importanza accordata a queste due figure è necessario osservare che la nomenclatura che Agostino riprende da Girolamo (*De nomin. hebr.*, 5) non è corretta. Per un'evidente difformità di radice il nome "Abele" (ebr. *havel*) non può significare "lutto" (ebr. *abel*), ma piuttosto contiene una chiara allusione alla brevità della sua vita, appartenendo all'area semantica dell'"evanescenza", del "vapore" o della "vanità" (cfr. *havel*). Non è adeguata nemmeno l'etimologia del nome "Seth" (ebr. *Shet*), che significa invece "fondazione", «perché da lui fu fondato il mondo» (*Shir ha-Shirim Rabbà*, VIII, 9).

<sup>105</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 64, 3.

<sup>106</sup> Id., *De Civitate Dei*, XX, 7.

<sup>107</sup> *Ibidem*, XX, 19, 4.

<sup>108</sup> Cfr. Is 48, 20.

<sup>109</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XVII, 11.

ermeneutica che fondi anche *in Scriptura* la superiorità della nuova Alleanza.

### §3 *L'esegesi profetica e il popolo dell'attesa*

La *grazia* è il nuovo guanciale che Dio concede alla parte giusta dell'umanità che, come Giacobbe, è disposta ad uscire dalla città terrena<sup>110</sup> per contemplare la visione della gloria. Gesù infatti è la pietra che venne unta dopo il sogno della scala<sup>111</sup> e che ora fornisce egual sostegno ad ebrei e gentili: «siano ricordate però la pietra angolare e le due pareti, una formata da Giudei, l'altra da pagani. E si riconosca che si elevano dal piano poggiando ed innalzandosi insieme sull'unico loro fondamento».<sup>112</sup> Della metafora neotestamentaria elaborata da Paolo in aperta polemica con la Legge,<sup>113</sup> Agostino coglie esclusivamente l'aspetto *edificante*: per effetto della grazia, ora ebrei e pagani dovrebbero poggiare sullo stesso piano ad eguale altezza. È singolare la mancanza in questo punto di un accenno all'annullamento della precettistica di Israele che divideva l'umanità, come la cinta del Tempio escludeva i gentili: anche se Agostino non avesse avvertito la Legge come un muro divisorio ma come un elemento proprio dell'umanità giudaica, essa sarebbe co-

<sup>110</sup> Seguiamo l'interpretazione offerta dai commenti tradizionali a proposito dell'indicazione pleonastica «e uscì Giacobbe da Beersheva e andò a Charran» (Gen 28, 10): «non si sarebbe dovuto scrivere così, ma "e Giacobbe se ne andò a Charran". Perché ci viene ricordato già dove esce? Se non per dirci che l'uscita di un giusto da un luogo lascia traccia poiché nel tempo in cui il giusto è in città vi dona luce e splendore» (*Miqraot Gedolot*, Rashi, comm. a Gen 28, 10; così anche secondo la *gheumatra*. Cfr. *ibidem*, Baal ha-Turim, comm.).

<sup>111</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XVI, 38, 2.

<sup>112</sup> *Ibidem*, XVIII, 28, a commento del versetto «si riuniranno i figli di Giuda e i figli di Israele, stabiliranno per sé un'unica autorità e lasceranno il proprio paese» (Os 1, 11, cit. in *ibidem*).

<sup>113</sup> «Cristo infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia, annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e decreti, per creare in sé stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace» (Ef 2, 14-15). Accostando l'invocazione ebraica («Abbà») e greco-latina («Pater») ricorrente in due luoghi neotestamentari (Gal 4, 6 e Rm 8, 15) Agostino sviluppa la metafora di un'unica umanità che si rivolge a Dio padre.

munque rimasta come un gradino in grado di falsare le eguali misure di salvezza concesse ad entrambi i popoli. L'ecclesiologia della storia avrebbe risentito profondamente di una positività "spirituale" concessa eventualmente alla legge mosaica, perché avrebbe alterato le proporzioni dell'edificio nascente. Ma, al contrario, la semplice sparizione della radice giudaica dalla nuova Alleanza avrebbe potuto generare un grave sospetto sulla benevolenza divina: come Agostino ricordava, gli ebrei non vennero distrutti «in quanto necessari ai popoli pagani divenuti credenti, perché in loro che sono i nostri nemici Dio mostra a noi la sua misericordia».<sup>114</sup>

Del resto, la Legge avrebbe rischiato di sollevare nuovamente i figli di Israele sopra le genti e di vanificare così l'apertura del messaggio cristiano, solo se fosse stata abbandonata al rigoglio delle interpretazioni o, per così dire, se avesse continuato a sporgere oltre il basamento comune che era il Cristo. Perciò fu necessario modelarne le dimensioni: da un lato, erodendola attraverso una vigorosa esegesi "spirituale" e, dall'altro, piantandola più a fondo nella terra, cioè attribuendole un esorbitante carattere materiale. Secondo Agostino, la decadenza della dignità e la perdita dei titoli della legge mosaica erano la conseguenza necessaria della religiosità effettiva di quel popolo, tra il quale «una volta scorrevano le acque, scorrevano le profezie; prova ora a cercare un profeta in mezzo ai Giudei: non ne trovi nessuno».<sup>115</sup> Il termine della stagione degli uomini di Dio che modulavano secondo verità i comandamenti divini segnò la curvatura progressiva alla terra del popolo del Patto e l'accentuazione del giogo della Legge che Paolo, come Agostino sostiene, percepì amaramente: egli «confessa di sentirsi trascinato in servitù dalla legge posta nelle sue membra, legge avversa alla legge della sua mente».<sup>116</sup>

La stanchezza della lettera che appesantiva anche lo spirito portò il popolo ebraico a rigettare le profezie sull'avvento messianico di Cristo e, prima di queste, il carattere ispirato della traduzione in greco: «lo Spirito, che agiva nei Profeti quando hanno par-

<sup>114</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 58, d1, 22.

<sup>115</sup> *Ibidem*, 106, 13.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 84, 4.

lato, agiva anche nei Settanta quando hanno tradotto». <sup>117</sup> La perentorietà con cui Agostino proclama che, in caso di conflitto, la versione greca (e, di conseguenza, quella latina) sia superiore alla lezione ebraica <sup>118</sup> è meno importante di ciò che è implicito in questo riconoscimento: Agostino coglie la *traducibilità* del testo sacro come la metafora del trasferimento dell'elezione dall'antica alla nuova Alleanza, proprio perché il passaggio da una lingua all'altra presuppone non solo il carattere interscambiabile delle lingue, ma soprattutto un processo di idealizzazione, almeno affine alle esigenze di spiritualità lamentate dall'Apostolo. <sup>119</sup> La disperante condizione del *saeculum*, infatti, non porta solo ad una rigidità delle membra, ostacolate dai precetti, ma anche ad un'inerzia intellettuale, che impedisce di cogliere il carattere proprio della Legge, donata a suo tempo da Dio ad un popolo meno evoluto e ora suscettibile *sub gratia* di essere sottomessa all'autentico paradigma salvifico: «soggiornare è un po' andar peregrinando. E pellegrini sono detti coloro che non abitano nella loro patria. Durante questa vita ogni uomo è pellegrino, e in questa stessa vita vedete come siamo rivestiti della carne, che ci impedisce di leggere nel cuore [*omne cor omni cordi clausum est*]». <sup>120</sup> Alla minuziosa esegesi legale va quindi sostituita un'ermeneutica vitale.

In quanto rinnovatrice del senso della Scrittura, la profezia appare ad Agostino principalmente come uno speciale «modo di esprimersi» che riguarda la città di Dio, la città terrena o la loro reciproca combinazione secondo l'allegoria: «in parte dunque le divine predizioni spettano alla schiava che genera la schiavitù, cioè alla Gerusalemme terrena che è schiava con i suoi figli, in parte alla li-

<sup>117</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XVIII 43.

<sup>118</sup> «Se v'è in qualche passo un disaccordo tale che non può essere vera l'una e l'altra versione, la verità dei fatti si deve ricercare dalla lingua da cui è stato tradotto il testo che abbiamo noi», cioè dal greco (*ibidem*, XV, 14, 2).

<sup>119</sup> La questione della traduzione, però, non è autonoma, ma va collocata all'interno della più ampia discussione sulla sacralità dei testi tramandati: «il canone della sacra Scrittura, che doveva essere autentico, fa in modo che i sacramenti siano annunziati dovunque e siano impressi nel ricordo di tutti i popoli» (*ibidem*, XXII, 8, 1). Anche l'omologa discussione mishnica sulla fedeltà delle versioni in lingua straniera del Libro compare nel trattato talmudico *Meghillà*, dedicato tra l'altro alla definizione di quali testi «sporchino le mani».

<sup>120</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 55, 9.

bera città di Dio, cioè alla vera Gerusalemme eterna nei cieli i cui figli appartenenti all'umanità, pur vivendo secondo Dio, sono esuli sulla terra. Vi sono però in quelle profezie alcuni dati che si avvertono di pertinenza dell'una e dell'altra». <sup>121</sup> È necessario al credente in Cristo conoscere la misura secondo cui si mescolano i *tre* modi di lettura del testo sacro, perché possa proseguire senza arresto il percorso storico che conduce dalla vita *sub lege* alla salvezza *sub gratia*: nella *Lettera ai Galati*, uno dei testi paolini più aspri ed accesi contro la Legge, Agostino rinviene la chiara ricostruzione della vita dell'umanità, dall'infanzia priva anche del linguaggio per implorare misericordia (la generazione del Diluvio), all'adolescenza della Legge, fino alla maturità della parola di Cristo. <sup>122</sup> Solo dal confronto con la questione della Legge, infatti, risulta evidente il piano divino che si sviluppa attraverso l'associazione dei fedeli nella Chiesa: si tratta di «abbandonare le cose carnali rivolgendosi a quelle spirituali, e non dell'abbassarsi delle cose spirituali a quelle carnali». <sup>123</sup> È un ammonimento che va osservato sul piano esegetico ed esistenziale.

Dalla condizione di servitù in cui versa l'antico popolo del Patto si impara, secondo Agostino, che la Legge «evidenzia le malattie ma non le elimina» <sup>124</sup> e quindi che la siepe eretta dalla tradizione dei commenti reclude l'umanità nel solo *timore* di Dio. <sup>125</sup> Secondo questa scansione del piano divino sull'umanità, la Legge donata ad Israele si rivela in realtà uno strumento euristico dell'incoerenza dei fedeli e della fragilità dell'uomo: «si voleva che l'uomo, superbamente fiducioso nelle proprie forze, ricevesse i precetti e che, tradito dalle sue forze e divenuto anche prevaricatore, cercasse il Liberatore e il Salvatore che, divenuto umile, fosse condotto alla fede e alla grazia dal timore della Legge come suo pedagogo». <sup>126</sup> Lo smarrimento esistenziale dell'uomo, insoddisfatto e timoroso dell'*opera legis*, prelude al recupero dell'intimità con la parola di

<sup>121</sup> Id., *De Civitate Dei*, XVII, 3, 1, con modifiche; cfr., *ibidem*, XVII, 3, 2.

<sup>122</sup> Cfr. *ibidem*, XVI, 43, 3.

<sup>123</sup> Agostino, *Expositio Epistolae ad Galatas*, 20.

<sup>124</sup> Id., *Expositio Epistolae ad Romanos*, 10.

<sup>125</sup> Id., *Expositio Epistolae ad Galatas*, 26.

<sup>126</sup> Id., *De perfidia iustitiae hominum*, 19, 42.

Dio attraverso la conversione. Essa si realizzerà per un rinnovato slancio profetico solo al ritorno del profeta Elia, che insegnerà al popolo di Israele a cogliere il messaggio *sine glossa*: «fu rapito con un carro di fuoco fuori dall'esperienza umana e quando verrà, spiegando secondo lo spirito la Legge che attualmente i Giudei interpretano secondo la carne, insegnerà che il Padre ama il Figlio, in modo che anche i Giudei amino il medesimo Cristo che è il nostro, mentre prima lo odiavano. Questo dunque farà Elia». <sup>127</sup>

Ma fino ad allora, Israele non troverà più la Legge come un podio da cui affacciarsi per esibire i propri meriti: nella prospettiva agostiniana gli ebrei sono destinati a cogliere la sola lettera del Libro, cessano di sentire la voce divina della Scrittura e la loro stessa storia deve venire interpretata tipologicamente, quale esempio di decadenza dell'antico spirito religioso. Se «questa diaspora giunge sino a dove si è diffusa la Chiesa», <sup>128</sup> non è difficile prendere alla lettera questo rapporto teologico, che impone ad Israele di recarsi là dove già si trova la Chiesa: di seguirla. Nonostante la preminenza accordata alla voce, alla "profezia" e all'ermeneutica vitale di Elia, l'intera trama metaforica che sostiene il confronto con gli ebrei sembra svolgersi attraverso complessi rimandi alla lettera e alla testualità, per cui le sacre Scritture non appartengono più ad Israele: «il Giudeo custodisce il codice per il quale il Cristiano crede. Sono divenuti come i nostri portablibri, come quei servi che portano i codici dietro ai loro padroni. I servi si affaticano portandoli, i padroni progrediscono leggendoli». <sup>129</sup>

Questa metafora tuttavia non si limita ad assegnare agli ebrei il ruolo di servitori che comunque per loro devozione portano nel mondo i testi sacri: per Agostino la bontà della precettistica mosaica, che riassume e caratterizza l'ebraicità, dipende dal fatto di poter venire interpretata dai lettori cristiani come una storia esemplare. Si potrebbe obiettare che Agostino sostenga semplicemente che l'insieme degli usi ebraici debba restare come un memoriale dell'insufficienza umana a trovare da sé un mezzo di salvezza. Eppure, questa non può essere la motivazione prevalente, perché altri-

<sup>127</sup> Id., *De Civitate Dei*, XX, 29, con modifiche.

<sup>128</sup> *Ibidem*, XVIII, 46.

<sup>129</sup> Id., *Enarrationes in Psalmos*, 56, 9.

menti si dovrebbe attribuire lo stesso peso anche ai riti pagani, data la simmetria sviluppata nel commento alla *Lettera ai Galati* tra la *lex judaica* e gli *elementa mundi* pagani. <sup>130</sup> Cosa distinguerebbe, in questo caso, le vicende del prescelto popolo di Dio e le nazioni, che furono amata con Cristo? Quale sarebbe, dunque, la differenza tra la Legge divina, «che è spirituale», <sup>131</sup> e il paganesimo dai suoi «riti sacri o meglio sacrileghi»? <sup>132</sup>

Nonostante l'acquisto di tutta l'umanità alla grazia, qui Agostino è costretto a postulare un'eccezione, ad attribuire un valore supplementare alla Legge, perché il livellamento che prepara la comune fondazione in Cristo non sia tale da annullare le antiche promesse che Dio promulgò nella Scrittura: infatti, «le promesse della Legge sono allegorie dei valori del cielo». <sup>133</sup> La legge mosaica sembra scomparire come manuale di condotta rituale e tramutarsi un testo di antichità ebraiche, utili per ricostruire la profondità del progetto divino di salvezza: «quelle prescrizioni sono rimaste solo come documenti che i Cristiani devono leggere [*remansisse ille legenda*] per comprendere le profezie che li hanno preceduti e non per praticarle come se dovessimo aspettare ancora la rivelazione della fede che quelli annunciano come futura». <sup>134</sup>

Agostino dipinge dello stesso buio il *saeculum* e la notte degli occhi di quegli interpreti che non vedono il senso autentico della Scrittura: «sebbene non credono alla nostra Bibbia, si avvera in essi la loro perché la leggono da ciechi [*quas caeci legunt*]». <sup>135</sup> Questa metafora della cecità e, al contrario, la capacità dei cristiani di "leggere la ritualità" nascondono una difficoltà che affiora in modo poco più evidente nella discussione sulla legittimità delle prescrizioni mosaiche e dell'osservanza dei precetti. Nell'esteso commento alla *Lettera ai Galati*, Agostino ritorna su questo punto, dopo aver chiarito a quale senso sia necessario rivolgersi nella lettura dei testi sacri. Già in altri luoghi aveva attenuato la polemica verso la Legge,

<sup>130</sup> Id., *Expositio Epistolae ad Galatas*, 24ss, sulla base di Gal 4, 3.

<sup>131</sup> Id., *Expositio Epistolae ad Galatas*, 7.

<sup>132</sup> Id., *De Civitate Dei*, XIX, 9.

<sup>133</sup> *Ibidem*, XX, 28, con modifiche.

<sup>134</sup> Agostino, *Epistolae*, 82, 2, 15.

<sup>135</sup> Id., *De Civitate Dei*, XVIII, 46.

riconoscendone la compatibilità con un atteggiamento spiritualmente conveniente: Paolo «voleva solo insegnare che quei riti non costituivano per se stessi alcun pericolo spirituale [*non esse perniciose*] per quanti volevano osservarli come li avevano ricevuti dai genitori attraverso la Legge, anche dopo aver creduto in Cristo». <sup>136</sup> Ma nel commento alla *Lettera ai Galati*, così severa sulle tradizioni ebraiche, Agostino si sente forse sollecitato a calibrare le parole dell'Apostolo e in modo tuttavia corsivo, accidentale – ma per questo degno di un *lapsus linguae* – afferma: «tutte queste osservanze, se non sono comprese, sono solo schiavitù, come era il popolo giudaico, e lo è tuttora; se invece si compiono e si comprendono, non solo non pregiudicano, ma addirittura giovano, se sono adattate al tempo». <sup>137</sup>

Benché tenda a considerare la precettistica come un volume da studiare per i cristiani od un orpello lezioso per il credente in Cristo che la voglia praticare, Agostino comunque aggiunge alla linearità del passaggio dalla vita *sub lege* a quella *sub gratia* un *supplemento* decisivo: l'esegesi spirituale e la condanna della materialità dell'esistenza hanno intaccato profondamente le tavole dei comandamenti mosaici, hanno sollecitato ad abbandonare del giudaismo «solo ciò che era male»; <sup>138</sup> tuttavia, non le hanno sbriciolate, ma piuttosto levigate e assottigliate. Si potrebbe addirittura accostare la polemica agostiniana ad alcune osservazioni dei Maestri sull'opera riformatrice dei profeti, <sup>139</sup> se la causa remota di questa oscillazione non riposasse altrove: la Legge sfugge alle macine dell'esegesi, non tanto

<sup>136</sup> Id., *Epistolae*, 40, 4, 4. Qui Agostino sembra toccare un argomento particolarmente dibattuto riguardo l'origine e il senso della precettistica, su cui alcuni Maestri si pronunciarono decretandone l'assoluta gratuità, ovvero la necessità di osservarla solo in quanto comando divino: «Rabbi Jose diceva: la proprietà del tuo vicino ti sia cara come la tua; e preparati allo studio della Legge, perché non è per tua eredità, e tutte le tue azioni fatte in nome del cielo» (mAvot, II, 12). In senso lato, questa posizione non si oppone ad una concezione che attribuisca a ciascun popolo un proprio modo di avvicinarsi a Dio (cfr. Rut 1, 15).

<sup>137</sup> Agostino, *Expositio Epistolae ad Galatas*, 19.

<sup>138</sup> Id., *Epistolae*, 40, 4, 6.

<sup>139</sup> Si confronti ad esempio il dibattito talmudico sul numero dei precetti di fronte all'azione della predicazione profetica: «Isaia venne e li ridusse a sei [...] Michea venne e li ridusse a tre [...] Isaia venne ancora e li ridusse a due [...] Amos venne e li ridusse ad uno [...] Ma è Abacuc che venne e li basò tutti su uno solo: "e il giusto vivrà per la sua fede"» (bMakkot, 24a).

perché Agostino ne riconosce la spiritualità, quanto perché il modo di esprimersi derivato dalle predicazioni profetiche rigetta un ricorso esclusivo alla lettura tipologica. Non c'è obiezione se il resto di Israele che crede eventualmente continui a praticare la Legge, perché anch'essa proviene da fonte divina: ma ciò che permette di suscitare questo senso ispirato dai *non bona legis* <sup>140</sup> è una resistenza ermeneutica.

Da dove sorge questo scrupolo interpretativo? Se vogliamo ipotizzare che questa cautela nasca dall'esigenza di lasciare spazio ad altre possibilità di interpretare il testo, come Agostino accenna seppur sarcasticamente, <sup>141</sup> dobbiamo interrogarci più a fondo su questo modo di leggere *quas caeci*.

<sup>140</sup> Agostino, *Epistolae*, 82, 2, 14. Nel senso che sono tali «da non rendere buoni gli uomini, oppure non tali per cui, senza di essi, non si potrebbe esser buoni».

<sup>141</sup> «Ognuno, se può, riferisca i fatti riferiti nella Bibbia a un significato spirituale e se non può, consenta che vi siano riferiti da chi lo sa fare» (Id., *De Civitate Dei*, XVII, 3, con modifiche).

Prima ancora di essere distratto dalla pratica dei precetti, l'occhio dell'uomo biblico non può posarsi sul mondo con semplice curiosità o con ardente meraviglia, proprio per rispetto allo sguardo di Dio, che conferisce alla creazione un ritmo particolare: la formula «e Dio vide che era buono»<sup>1</sup> ritorna e segue ogni atto nella settimana della creazione, rivelando che il Signore non si affaccia alla propria opera al modo degli altri dèi. La nascita del mondo e degli esseri viventi non sono il risultato di un lavoro sottomesso al caso o ad un momento favorevole, ma l'esito di una messa in opera secondo un principio fondante, come dice la traduzione aramaica: «attraverso la sapienza [*be-chuchma*] creò il Signore».<sup>2</sup> La bontà di ciò che è venuto ad essere e la sua solidità ontologica rispetto al nulla precedente, però, sono appena la superficie dell'atto con cui Dio scruta il proprio operato.

Non proviene dal cielo l'ammaestramento dell'uomo alle arti e alle scienze della terra<sup>3</sup> e questo fornisce *malgré-lui* un'indicazione

<sup>1</sup> Gen 1, 10; ma cfr. Gen 1 *infra*.

<sup>2</sup> *Miqraot Gedolot*, targum Jerushalmi, a Gen 1, 1. Si noti inoltre il cambiamento del nome divino che passa da *Elohim* al Tetragramma.

<sup>3</sup> Secondo la tradizione apocalittica, sono proprio gli angeli decaduti ad insegnare all'uomo il senso della terra, come è detto: «e il quarto angelo, il suo nome è Penema: costui mostrò ai figli degli uomini l'amaro e il dolce e mostrò loro tutti i segreti della loro scienza. Egli insegnò agli uomini la scrittura con acqua di fuliggine e carta» (Enoch, *Il libro delle parabole*, LXIX, 1-8). Questo mito prometeico aiuta a comprendere, del resto, lo iato acuto tra la condizione edenica e il tempo successivo alla cacciata di Caino, quando sorgono le prime arti e i primi mestieri (cfr. Gen 4, 17-22): in aramaico l'espressione «il padre di» viene intesa metaforicamente come «il maestro di» ciascuna arte (*Miqraot Gedolot*, targum Onqelos, a Gen 4, 20ss).

importante sul carattere di questa *chuchma*: se non è Dio ad insegnare alla creatura a capo del mondo di sotto<sup>4</sup> la condotta della vita inferiore, così per analogia nemmeno la sapienza divina è l'*arte* del mondo superiore. *Tohu e bohu* sono certo le vestigia delle antiche divinità mesopotamiche del caos e del disordine, ma le loro lettere riservano agli interpreti più attenti la conferma che il mondo ha un senso e una direzione, poiché «Dio vide che era buono, cioè Egli dispose le cose secondo il suo desiderio».<sup>5</sup> La pianura desolata del mondo descritto da quei due termini abissali è la metafora dell'assenza estrema di Dio, quando non rivolge parola all'esistente: infatti, «*informe e vuoto* sono le migliaia di anni senza la Legge».<sup>6</sup> Per venire sottratto alle tenebre del silenzio, l'esistente non ha bisogno di una scienza del cosmo, ma dell'ispirazione della luce della Torà, come è detto per analogia numerica al versetto: «e vide Dio che la luce era buona».<sup>7</sup> Attraverso la Legge, Dio stabilisce un dialogo con il creato, a cui prescrive dei comandamenti e che interroga quando vengono violati. Al primo uomo che trasgredisce un Suo precetto Dio chiede: «dove sei?», non per sapere dove sia, dal momento che nessun angolo della creazione Gli è nascosto, ma per porlo di fronte ai propri atti.<sup>8</sup> Nella creazione Dio lascia *essere* enti differenti che può vedere come esterni a Sé e di cui può giudicare la bontà, ma questo processo di distanziamento o *sacralizzazione* si compie allacciando contemporaneamente un legame verbale con l'essere creato: i racconti favolistici dei luminari del cielo che protestano per avere la precedenza nel firmamento o delle lettere del Libro che si combattono per il primo posto nella narrazione della creazione<sup>9</sup> sono «miti» in quanto *narrazioni* (*haggadot*) di una pa-

<sup>4</sup> «Ecco l'uomo è come uno di noi» (Gen 3, 22) viene interpretato tradizionalmente come la conferma di una signoria parallela di Dio e dell'uomo rispettivamente sul mondo di sopra e il mondo di sotto a causa della comune conoscenza del bene e del male (cfr. *ibidem*, Rashi, comm.).

<sup>5</sup> *ibidem*, Ramban, comm. a Gen 1, 10, con modifiche; cfr. *ibidem*, Sforno, comm. a Gen 3, 22 e Gen 1, 4.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, Baal ha-Turim, comm. a Gen 1, 2, così secondo la *ghematria*.

<sup>7</sup> Gen 1, 4; così secondo la *ghematria*: cfr. *Miqraot Gedolot*, Baal ha-Turim, comm.

<sup>8</sup> Gen 3, 9. Cfr. *Miqraot Gedolot*, targum Jerushalmi, ad loc. (Onqelos invece è aderente al testo ebraico); cfr. *ibidem*, Rashi, comm.

<sup>9</sup> Cfr. *Bereshit Rabbà*, VI, 1ss.

rola vera e, infatti, suggeriscono che ogni elemento del cosmo sia chiamato a colloquio col Dio creatore.

### §1 *Cecità e visione*

Nell'atto di rivolgere il proprio sguardo al creato, Dio non assicura semplicemente la stabilità ontologica a ciò che ha portato ad essere dall'informe e dal vuoto, ma se ne distanzia, pur rimanendone il fondamento. L'accesso al *sacro* si può dare attraverso la mediazione fondamentale della parola divina, in quanto la *separazione* è stata stabilita secondo una Legge, a cui è sottomesso tutto l'essere. Ecco che il velo di cui si cingono gli occhi dei profeti di Israele è la figura di un rapporto con il divino che non può sciogliersi dai vincoli "giuridicamente" posti dalla Legge: la «teologia del Patto», infatti, è sostenuta dalla persuasione che Dio abbia donato all'uomo dei comandamenti di salvezza che mantengono un'efficacia solo *entro i limiti* che sono stati posti.<sup>10</sup> È stato notato che il perimetro disegnato dalla Legge di Santità erige una siepe che impedisce la vicinanza troppo pericolosa dell'uomo a Dio, secondo un sentimento antico, ma ancora tenace, della potenza tremenda del *sacro*.<sup>11</sup> Tuttavia, i commentatori compresero che questa forma di esclusione dalla vita divina si sarebbe trasformata in un'autentica *estromissione*, se l'uomo non avesse saputo adeguare il proprio desiderio ai limiti che la Legge stessa poneva.

L'episodio dell'apparizione divina a Mosè sul Sinai descrive con autenticità la difficoltà di rispettare questo limite persino da parte del profeta più meritevole fra tutti di ricevere l'intera Rivelazione e di trasmetterla al popolo.<sup>12</sup> Benché la Legge avesse appena

<sup>10</sup> P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, Torino, SEI, 1994, pp. 6ss.

<sup>11</sup> *Ibidem*, infra. In età preesilica il *sacro* viene percepito come un'energia vitale misteriosa che Dio non sembra possedere completamente, ma addirittura solo custodire gelosamente, come indica la traccia remota di una scena babilonese superstita nel versetto: «e bandì l'uomo e fece risiedere ad oriente del giardino dell'Eden i cherubini e il fuoco della spada folgorante per custodire la via all'albero della vita» (Gen 3, 24). Rashi descrive i cherubini come «angeli della distruzione» (*Miqraot Gedolot*, Rashi, comm.).

<sup>12</sup> «Mosè ricevette la Torà dal Sinai e la trasmise a Giosuè» (mAbot, I, 1). La catena della trasmissione viene giustificata secondo un principio di merito e cultura:

prescritto di non farsi immagini di ciò che sta in cielo,<sup>13</sup> Mosè avrebbe desiderato *comunque* contemplare la gloria del Signore o, addirittura, di contemplare «Dio stesso»: <sup>14</sup> secondo i primi mistici, infatti, Mosè «pregò di poter vedere con una visione piena la gloria del Nome». <sup>15</sup> La risposta enigmatica di Dio, che concesse a Mosè solo di vedere il «dietro», viene esplicitata con una profondità stupefacente nella traduzione aramaica: «e farò passare la classe degli angeli che stanno e servono al mio cospetto e vedrai il nodo dei *tefillin* della gloria della mia presenza, anche se non ti sarà possibile vedere la gloria della mia presenza». <sup>16</sup> La visione della gloria di Dio viene concessa perché la gloria stessa è la Legge: la prosa prolissa di questo versetto dovrebbe trattenere l'interprete da risolvere l'espressione in una figura retorica, <sup>17</sup> ma, anzi, proprio la ripetitività quasi salmodiante dell'aramaico dovrebbe suggerire che i nodi dei *tefillin* della gloria della presenza *sono* la gloria stessa e che la visione del divino è possibile attraverso uno dei precetti, *poiché* Dio stesso si è manifestato nella Legge. La condizione per poter vedere la Legge è la cecità, se non viene sofferta come un accecamento, ma

«Mosè ricevette la Torà dal Sinai e la insegnò a tutto Israele, come è detto: "e scrisse Mosè questo canto in questo giorno e lo insegnò ai figli di Israele". E perché è scritto "e la trasmise a Giosuè" e non "a Eleazar e Pinchas" e non "ai settanta anziani che profetizzavano nell'accampamento"? Perché non voleva trasmetterla se non a chi si era sacrificato fin dalla sua gioventù nella tenda della sapienza e si era acquisito un buon nome nel mondo e questo era Giosuè, come è detto: "e Giosuè figlio di Nun, da ragazzo, non si discostava di mezzo dalla tenda"» (*ibidem*, Rashi, comm.).

<sup>13</sup> Cfr. Es 20, 4; cfr. Dt 4, 17.

<sup>14</sup> *Miqraot Gedolot*, Ibn Ezra, comm. a Es 33, 18, con modifiche. L'espressione viene spiegata in correlazione a Es 33, 22, dove si descrive il passaggio della Gloria: Ibn Ezra ne deduce che Mosè desiderava contemplare Dio stesso.

<sup>15</sup> *Ibidem*, Ramban, comm. a Es 33, 18.

<sup>16</sup> *Ibidem*, targum Jerushalmi, a Es 33, 23. Nella nostra traduzione seguiamo l'emendamento testuale proposto per coerenza semantica da Jastrow che suggerisce di espungere il termine *devirà* (o forse anche *debidà*) da questo difficile versetto aramaico (cfr. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babil and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, cit., pp. 1346-1347, alla voce *qtor/qtorà*). Del resto, la medesima interpretazione di questo versetto dell'Esodo viene riportata anche in contesto talmudico: «disse Rav Channà bar Biznà, disse in nome di Rav Shimon Chassidà: si insegna che il Santo, benedetto Egli sia, mostrò a Mosè il nodo dei *tefillin*» (*bBerakhot*, 7a; cfr. *bMenachot*, 35b).

<sup>17</sup> In una metonimia, come probabilmente l'intende Rashi, che commenta: «e vedrai il mio dietro: vedrai il nodo dei *tefillin*» (*Miqraot Gedolot*, Rashi, comm. a Es 33, 23).

se viene accolta come una velatura impressa dalla mano di Dio: «metterò sopra di te la mano finché sarò passato». <sup>18</sup> Il nascondimento degli occhi che porta a vedere un precetto, anzi, emenda il peccato edenico di nascondersi dopo aver trasgredito un precetto. Mosè fu meritevole per aver accolto la cecità, quanto, per averla pretesa da Dio, Adamo fu colpevole: «e il Signore Dio chiamò Adamo e gli disse: "Forse la terra che ho creato non rivela davanti a me l'oscurità con la luce? Come pensi di poterti nascondere davanti a me?"». <sup>19</sup>

Poiché Dio è il Luogo, non v'è spazio in cui il mondo possa ritirarsi e coprirsi alla Sua vista: «Perché abbiano cambiato il nome del Santo, benedetto Egli sia, e perché lo chiamiamo il Luogo [*hamaqom*]? Perché Egli è il luogo del mondo, ma il mondo non è il suo luogo». <sup>20</sup> La presenza divina, tuttavia, può ritrarsi e determinare in questo caso la punizione per una trasgressione: «quando Egli si copre il viso, chi può andare da lui e dirgli: "non hai agito bene"? E in che modo si coprirà la faccia da loro? Egli mandò Sennacherib contro di loro, come è detto: "nell'anno quarto del re Ezechia Salmanassar re di Assiria marciò contro Samaria e l'assedì. Dopo tre anni la prese. Ciò accadde perché quelli non avevano ascoltato la voce del Signore loro Dio e avevano trasgredito il Suo patto"». <sup>21</sup> Se la visione suprema di Dio si manifesta nell'applicazione di un precetto, allora il ritrarsi della gloria divina ne è innanzitutto l'occultamento – ovvero, l'abbandono dell'uomo in un mondo privo della guida dei comandamenti: «Egli nasconderà il Suo volto dal Suo mondo, come un giudice che stende un velo e non vede cosa accade sotto». <sup>22</sup> Una cortina sopra gli Imperi terrestri copre la forza normativa della Legge, rende il delitto uno strumento di dominio e porta l'umanità a barcollare sotto i colpi di un «uomo cattivo, nemico, Haman, quel malvagio», <sup>23</sup> che desidera e progetta la distruzione del popolo di Dio. Quando

<sup>18</sup> Es 33, 22.

<sup>19</sup> *Ibidem*, targum Jerushalmi, a Gen 3, 9.

<sup>20</sup> *Bereshit Rabbà*, LXVIII, 9. Nel linguaggio tecnico rabbinico il termine *maqom* indica il "fondamento" in senso filosofico.

<sup>21</sup> *Walqàrà Rabbà*, V, 3; cfr. 2 Re 18, 9-12. L'identificazione di Salmanassar e Sennacherib viene sostenuta in *bSanhedrin*, 94a.

<sup>22</sup> *Walqàrà Rabbà*, V, 1.

<sup>23</sup> Est 7, 6.

vengono private di qualsiasi indirizzo dal cielo, le forze del mondo accudiscono e innalzano il male, gli riservano il seggio più potente per proteggere quell'unica realtà di cui si credono segno: «dopo queste cose il re Assuero ingrandì Haman figlio di Hammedatà l'Agaghita e lo pose sul trono più alto di tutti i ministri». <sup>24</sup>

In un'atmosfera storicamente inattendibile e spoglia del Nome, il piccolo rotolo di *Ester* allestisce la rappresentazione di un'acuta *quaestio theologica*: come si manterrebbe il mondo se mancasse qualsiasi invocazione a Dio? L'apertura del libro predice funesti presagi e, infatti, introduce la vicenda con un verbo quasi onomatopico e dolente: «e fu [*wa-ichi*] nei giorni di Assuero». <sup>25</sup> Il regno di questo «re di Persia che regnò dopo Ciro alla fine dei settanta anni dell'esilio di Babilonia» <sup>26</sup> provoca una singolare sospensione della promessa del ritorno, che il Signore aveva suscitato attraverso Ciro: <sup>27</sup> sotto la sua amministrazione non solo non viene eretto il Tempio, <sup>28</sup> ma gli ebrei rischiano di essere distrutti per la malvagità di un uomo che convince Assuero che «non è degno del re tollerarli». <sup>29</sup> Tormentati dall'inquietudine di trovare un mondo che fosse completamente sciolto dall'ordine morale e di cui Israele avrebbe potuto essere la vittima, i commentatori cercarono di pigiare un succo pregiato dall'asprezza di questi versetti. Il nome ebraico di Ester ne era forse una tenue traccia: in «Ester, cioè Hadassà» <sup>30</sup> trovano eco, infatti, le azioni dei giusti «che sono chiamati mirto [*hadass*]». <sup>31</sup> La futura regina Ester era dunque quel «medicamento che il Santo, benedetto Egli sia, crea ancora prima di fare venire un malanno su Israele». <sup>32</sup> Questa interpretazione attenuava il peso della prova di

<sup>24</sup> Est 3, 1.

<sup>25</sup> Est 1, 1. Per l'interpretazione di questo frequente e comune sintagma verbale, cfr. *Miqraot Gedolot*, Ibn Ezra, comm. a Rut 1, 1.

<sup>26</sup> *Miqraot Gedolot*, Rashi, comm. a Est 1, 1.

<sup>27</sup> Cfr. Esd 1, 1; cfr. *bMegillà*, 12a.

<sup>28</sup> Così *ibidem*, Ibn Ezra, comm. a Est 1, 1.

<sup>29</sup> Est 3, 8.

<sup>30</sup> Est 2, 7.

<sup>31</sup> *bMegillà*, 13a; cfr. Zac 1, 8.

<sup>32</sup> *Miqraot Gedolot*, Rashi, comm. a Est 2, 23-3, con modifiche. Rashi sostiene l'argomentazione osservando che Haman (la ferita) viene innalzato solo «dopo queste cose», cioè dopo la trascrizione dei meriti di Mardocheo, grazie a cui si rovesceranno

sperimentare se un'umanità corrotta che non invocava il Signore sarebbe stata in grado di rinvenire un giusto che da solo si sarebbe comportato come un uomo.<sup>33</sup> Ma benché l'umanità ritratta in questo piccolo libro trovi scampo nella rettitudine di una donna, Hadassà, che è il germoglio dei devoti al Signore, il titolo resta comunque affidato ad Ester, un nome teoforico straniero che, attraverso un commento midrashico, torna ad imprimere un senso sinistro e penoso alla vicenda della persecuzione mancata: «dov'è indicata Ester nella Torà? Nel versetto: "e nasconderò [haster] il mio viso"». <sup>34</sup> La figura di Ester riassume così la tensione che percorre i Maestri impegnati a rinvenire una trascendenza anche entro l'orizzonte assolutamente mondano della vicenda di Assuero. Eppure, solo accogliendo nel quadro della teologia del Patto l'apparente contraddittorietà di una figura che traccia e, allo stesso tempo, nasconde una tensione al divino è possibile comprendere quella sentenza talmudica, che sintetizza così l'esistenza ebraica: «Rabbi Bardela ben Tabiumi disse che Rav disse: colui al quale non si applica "il nascondimento del volto" non è uno dei figli di Israele». <sup>35</sup>

Da parte dei commentatori di altro temperamento ed altra sensibilità, però, l'episodio della visione sul Sinai venne interpretato in favore di una diversa relazione con il divino, che presupponesse una concezione più drammatica dell'effettività del male: gli scritti profetici o la scena della caduta edenica infatti tratteggiavano un quadro esistenziale, in cui l'uomo non si sarebbe potuto spingere troppo oltre lungo le vie del Signore, battute tra le schiere dei malvagi. Secondo questi dottori della parola divina, a fronte della fragilità umana sarebbe stata necessaria la *promessa* di una redenzione, che in qualche misura prescindesse dai meriti di Israele: «si tratta di due modi di concepire la religione diversi, per non dire opposti. Sono entrambi percepibili fin dalle più antiche pagine che ci abbia conservato la letteratura ebraica». <sup>36</sup> Per questi interpreti, il rifiuto oppo-

---

le sorti degli ebrei (Est 6, 1-3): il rimedio (la testimonianza della fedeltà di Mardocheo) precede di fatto la punizione che Dio infligge ad Israele.

<sup>33</sup> Cfr. *m'Avot*, II, 5, cfr. *bBerakhot*, 63a (in aramaico).

<sup>34</sup> *bChullin*, 139b sulla base di Dt 31, 18: malgrado la differenza di scrittura, il nome di Ester viene accostato al sintagma verbale per la profonda assonanza.

<sup>35</sup> *bChagigà*, 5a, con modifiche.

<sup>36</sup> P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, cit., p. 9.

sto dal Signore alla richiesta che Mosè espresse di contemplare  *sostanzialmente* la gloria divina non avrebbe potuto aprire alla metafora della visione dei precetti, ma esclusivamente ad una *calibrazione* del desiderio mistico di *vedere* Dio.

Un tentativo piuttosto goffo e quasi irriverente rispetto alla maestà divina fu quello di dimostrare che Mosè non aveva saputo cogliere l'occasione propizia che già gli era stata concessa: «e disse: "tu non puoi vedere il mio volto". Un tannaite insegnò in nome di Rabbi Joshua ben Qorhà: il Santo, benedetto Egli sia, parlò così a Mosè: quando io volevo tu non hai voluto; ora sei tu che vuoi, ma io non voglio». <sup>37</sup> La grossolanità dell'argomentazione comunque conferma un giudizio fondamentalmente *positivo* a proposito del desiderio manifestato da Mosè: la *visione* di Dio viene considerata una prerogativa legittima da parte di un profeta.

L'esperienza della visione estatica di Dio, anzi, sancisce la divisione che distinguerà le case dei beati nel mondo a venire: «Hezechià affermò in nome di Rabbi Jeremià che lo disse in nome di Rabbi Shimeon ben Jochai: ho visto i figli del cielo, ma sono pochi. Perché sono pochi? Raba non disse: la corte dei giusti al cospetto del Santo, benedetto Egli sia, è di diciottomila? Non è una difficoltà: questi sono coloro che Lo hanno visto attraverso uno specchio opaco, quelli coloro che non lo hanno visto attraverso uno specchio opaco». <sup>38</sup> La figura di Mosè resta così distinta da quelle degli altri profeti e viene celebrata proprio perché egli resta il depositario della tradizione: «qual è la differenza tra Mosè e tutti gli altri profeti? Rabbi Jehudà disse: attraverso nove specchi ebbero i profeti una visione, come si deduce dal versetto: "e l'apparire della visione che io vidi era come la visione che vidi quando venni a distruggere la città e le visioni erano simili alla visione che vidi al fiume Chebar e caddi con la faccia a terra". Ma Mosè ebbe una visione attraverso uno specchio, come è detto: "con lui ho parlato in una visione e non con discorsi oscuri"». <sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> *bBerakhot*, 7a.

<sup>38</sup> *bSukká*, 45b, con modifiche; cfr. *bSanhedrin*, 97b.

<sup>39</sup> *Waigra Rabba*, I, 14, con modifiche. La differenza viene stabilita contando le ripetizioni del verbo *hivot* che, considerando il plurale, compare nove volte nel verso attribuito ai profeti (Ex 43, 8) e una sola volta nel verso riferito a Mosè (Nm 12, 8).

L'esito più rilevante di questa esperienza mistica è probabilmente quella di concedere alla visione di Dio la misura massima di realtà, per cui tutto ciò che vi si distanzia, come l'impurità, la fragilità e il male, assume un grado ontologico inferiore: il desiderio di una contemplazione estatica sorge dalla consapevolezza della forza del male, ma forse questa devozione mistica di contemplare il divino nasconde una grave sfiducia nelle capacità dell'uomo di assumersi la responsabilità di una giusta condotta morale. La teologia del Patto sancisce una divisione dell'essere secondo le categorie di purezza ed impurità di fronte alla quale l'uomo deve prendere posizione.<sup>40</sup>

Al contrario, l'acuta percezione dell'esperienza del male enfatizzata dalla predicazione profetica ed apocalittica trasforma il carattere stesso dell'esegesi. L'ermeneutica non è più uno strumento di ricerca per stabilire la giusta condotta dell'uomo nel mondo secondo i criteri di purezza ed impurità, ma piuttosto diviene il mezzo di una trasformazione di stato: dalla prostrazione esistenziale all'entusiasmo di una rinnovata vicinanza a Dio. In questo passaggio muta anche la Legge.

## §2 Antinomismo e pensiero conservatore: Strauss e Taubes

Coloro ai quali non viene concessa una visione effettivamente sostanziale del divino possono imitare la contemplazione *be-speqularia* specchiando il testo del Libro nei riflessi di un'esegesi particolare, che sembra auspicare semplicemente la rimozione delle pellicole di opacità, ma il cui *côté* profetico determina, come già in Agostino, lo scoperciamento del nucleo del messaggio biblico e provoca un'interferenza severa nell'integrità del patrimonio legale e precettistico. Il processo di trasformazione può venire introdotto da un'equivalenza, già nota all'esegesi tradizionale, tra il testo della

Non è improbabile una polemica verso i sostenitori dell'*Opera del carro*. Cfr. anche *Miqraot Gedolot*, Ramban, comm. a Es 33, 18.

<sup>40</sup> «Questo senso dell'autonomia e della libertà dell'uomo anche di fronte a Dio è caratteristica precipua della maggior parte del pensiero ebraico e giudaico e si radica nella netta separazione della sfera del sacro da quella del profano» (P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, cit., p. 423).

Rivelazione e la volontà creatrice che si è manifestata in essa: «volendo avvalerci di un linguaggio postbiblico: i misteri della Torà (*sitré torà*) sono le contraddizioni della Torà; i misteri di Dio sono le contraddizioni in ciò che concerne Dio».<sup>41</sup>

Anche quando si interessò alla mistica animata dalla pretesa teosofica di strappare al testo biblico dettagli sulla vita divina, l'ermeneutica rabbinica continuò ad occuparsi intensamente anche della chiarificazione della pratica quotidiana della Legge: questa singolare combinazione si sintetizzò nel rifiuto della pretesa profetica di conseguire una salvezza senza mediazione. L'identificazione della volontà del Signore con il Libro vale soprattutto quale monito ad interrompere la catena delle interpretazioni, quando essa porti al rischio di violare la segretezza del Nome o di promulgare un'ordinanza contraria allo spirito della Legge. Ogni sentenza legale dubbia, su cui nessuna delle parti sia riuscita a produrre un'argomentazione decisiva, va infatti soggetta ad un procedimento esegetico particolare, per cui si dichiara: «la questione resta sospesa [*tequ*]».<sup>42</sup>

Se assumiamo che il fine di una disquisizione giuridica sia quello di dirimere una controversia, la formula che ricorre in questi casi sancisce uno stato di eccezione di fronte alla Legge: tra le regole ermeneutiche non compare, infatti, la possibilità di dichiarare irrisolvibile una questione legale, sebbene la prassi rabbinica conosca, appunto, diversi gradi di determinazione di liceità giuridica. Questa formula di chiusura testimonia la profonda integrità dell'impostazione intellettuale dell'ermeneutica rabbinica: *tequ* dichiara sospesa la discussione per evitare di compiere scelte che possano non essere conformi alla volontà divina, ma nello stesso tempo sono le stesse regole di lettura<sup>43</sup> a permettere di leggere la formula come una *conferma* del paradigma teologico che guida la discussione. Se-

<sup>41</sup> L. Strauss, *Gerusalemme e Atene: riflessioni preliminari*, in id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, trad. it. Torino, Einaudi, 1998, p. 13.

<sup>42</sup> Cfr. ad esempio *bBaba Batra*, 83a; *bBerakhot*, 42b; *bJoma*, 51b, 52a, 74a.

<sup>43</sup> Ci sono almeno tre elenchi di regole esegetiche: le regole di Hillel (*tSanhedrin*, VII, 11), le tredici regole di Jishmael (*Sifra*, I) e le trentadue *middot* attribuite a Rabbi Eliezer ben Jose ha-Nasi (*Midrash ha-gadol*). Cfr. G. Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, trad. it., Roma, Città Nuova, 1995, pp. 30-50.

condo il *notarikon*,<sup>44</sup> infatti, *tequ* diviene un acrostico che promette che «verrà Elia il Tishbita e risolverà tutte le difficoltà e le questioni»: l'assunto pedagogico delle generazioni dei Maestri è che il Libro sia giunto a coprire la desolazione dell'informe e del vuoto, concedendo all'uomo l'arduo compito di *collaborare* alla creazione divina e affidandogli un'articolata precettistica del dovere da osservare. Il teocentrismo che disciplina la lettura rabbinica, perciò, porta a concludere che le difficoltà interpretative siano dovute evidentemente alla limitatezza intellettuale degli esegeti, alle quali sarà lo stesso Dio a rimediare alla fine dei tempi.

Ma per Strauss il principio educativo del testo biblico, che parte da un assunto monoteista, contrasta necessariamente con la ricerca razionale e "laica" di felicità, quale veniva considerata la filosofia classica prima che diventasse una semplice dottrina:<sup>45</sup> in questo senso, «la filosofia e la Bibbia costituiscono un'alternativa, o sono gli antagonisti del dramma dell'anima umana». <sup>46</sup> Per un lettore dotato come Strauss, è evidente che il principio monoteista *copia* una stratificazione e una tramatura complessa di rimandi, che continuano a determinare un'opposizione tra Atene e Gerusalemme, anche quando cade la pretesa origine divina della Scrittura: «il lavoro degli autori della Bibbia può dunque essere ricco di contraddizioni e ripetizioni che nessuno considerò mai tali, mentre in ciò che viene chiamato libro non v'è nulla che non sia voluto dall'autore». <sup>47</sup> Questo giudizio non è tanto una valutazione ingenua sulla spontaneità e sulla trasparenza della produzione letteraria, quanto un attacco all'impostazione dell'ermeneutica biblica devota: come osservò Momigliano, Strauss intende sostituirvi un'ermeneutica della reticenza. <sup>48</sup> L'analisi del nesso tra la censura e il desiderio di libera espressione ha portato Strauss ad elaborare una disciplina contro la parola pubblica, che rivendichi il principio letterario di una "scrittura tra le righe" e che rovesci il criterio pedagogico, in quanto esso (si as-

<sup>44</sup> Si tratta appunto della procedura esegetica di sviluppare degli acrostici, scomponendo una parola in due o più parole oppure interpretando ciascuna delle lettere di una parola come le iniziali di altrettante parole (cfr. *Ibidem*, p. 49).

<sup>45</sup> L. Strauss, *Progresso o ritorno?* in *Gerusalemme e Atene*, cit., p. 71.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>47</sup> *Id.*, *Gerusalemme e Atene*, cit., p. 24, con modifiche.

<sup>48</sup> A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, 1990.

sume) coincide con l'insegnamento essoterico: «l'espressione di "scrivere tra le righe" è chiaramente metaforica. Qualunque tentativo di esibirne il significato in linguaggio non metaforico condurrebbe alla scoperta di una terra incognita, un campo ancora inesplorato nelle sue reali dimensioni». <sup>49</sup>

Come la morale biblica senza metafisica si disgrega, <sup>50</sup> così il lettore moderno che conosce la pluralità di fonti del testo biblico non può attribuire ad esso alcuna linearità, una volta decaduto il teocentrismo che ne dirigeva e giustificava il principio educativo pubblico: ecco che anche un'opera giuridica classica come la *Guida dei perplessi* può divenire «una foresta incantata e quindi anche incantatrice» <sup>51</sup> – perché tale rischia di essere la Legge stessa. La Scrittura e le sue interpretazioni, infatti, non offrono alcuna rivelazione continuata del messaggio biblico, ma piuttosto la sua *ri-velatura*: «la nostra posizione è simile a quella di un archeologo che stia di fronte a un'iscrizione di lingua ignota e sopra, successivamente, un'altra iscrizione, di lingua altrettanto ignota, che altro non è se non la traduzione della prima». <sup>52</sup>

Il corpo legislativo incorre almeno nella contraddizione di proporre come divina una legge particolare <sup>53</sup> e in quella di lasciarsi coinvolgere in una stratificazione complessa di testi. L'ermeneutica della reticenza svela che la difesa della Legge in determinate condizioni forse *debba* spingersi alla sua infrazione, ma non al modo della sospensione della discussione esegetica: «la sola esistenza della *Guida* comporta una consapevole trasgressione di un divieto inequivocabile, avendo fatto rivivere le discussioni orali sull'insegnamento segreto della Bibbia». <sup>54</sup> Forse sarebbe lecito limitarsi a riscontrare quanto un simile principio di inosservanza risponda alle *esigenze politiche*, per così dire, di proteggere l'elemento nazionale ebraico dagli attacchi esterni, come lo stesso Strauss suggerisce:

<sup>49</sup> L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, trad. it., Venezia, Marsilio, 1990, p. 22, con modifiche.

<sup>50</sup> *Id.*, *Progresso o ritorno?*, cit., p. 51. Viene fatto riferimento a Nietzsche.

<sup>51</sup> *Id.*, *Liberalismo antico e moderno*, trad. it., Milano, Giuffrè, 1973, p. 180.

<sup>52</sup> *Id.*, *Scrittura e persecuzione*, cit., p. 57.

<sup>53</sup> *Id.*, *Progresso o ritorno?*, cit., p. 67.

<sup>54</sup> *Id.*, *Scrittura e persecuzione*, cit., p. 46, con modifiche.

«non una esigenza privata ma soltanto una impellente necessità nazionale può aver portato Maimonide a trasgredire un esplicito divieto. Solo la necessità di salvare la legge può averlo indotto a infrangerla».<sup>55</sup>

Eppure, questa trasgressione compiuta per conservare il fondamento della Legge va caricata di una sfumatura ulteriore che colora di toni noti quell'antinomismo legato alla condizione eccezionale degli ebrei nella diaspora.<sup>56</sup> Mentre per ragioni teologiche e testuali il piano normativo rende impraticabile un accordo tra Atene e Gerusalemme, la distanza si abbrevia quasi a raggiungere un «accordo» contro la modernità,<sup>57</sup> quando vengono messe a confronto le esigenze di giustizia sociale rivendicate dai filosofi e la predicazione profetica: «in via negativa la Bibbia e la filosofia si accordano alla perfezione nell'opporci agli elementi della modernità e si accordano su ciò che potremmo chiamare la morale».<sup>58</sup> La Legge però resta un criterio di differenza, ma la sua positività sembra risolversi in una trasgressione compiuta per la finalità teologica e politica di edificare una comunità.

Allo stesso esito giunge per necessità anche la dottrina della grazia di Paolo, che volge la predicazione di Gesù secondo un orientamento apocalittico radicale e che il filosofo delle religioni Taubes coglie come «una dichiarazione di guerra»,<sup>59</sup> secondo l'assunto della filiazione diretta tra il lessico teologico e quello giuridico: «tutti i concetti pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché furono trasposti dalla teologia alla dottrina dello Stato, ma anche in base alla loro struttura sistematica».<sup>60</sup> La

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Id.*, *Progresso o ritorno?*, cit., p. 58, con modifiche. L'essenza della modernità si articola per Strauss nel tentativo illuministico di rendere la filosofia una semplice forma di sapere o dottrina intellettuale: in questo senso, la difesa del pensiero filosofico che Strauss e la sua scuola sostengono sono premoderne ed antimoderne.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, trad. it., Milano, Adelphi, 1997, p. 37.

<sup>60</sup> C. Schmitt, *Teologia politica I*, trad. it., in *Le categorie del «politico»*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 61, con modifiche.

contrazione del tempo che l'evento messianico determina si gioca in termini teologici e politici nell'opposizione rivolta contemporaneamente alle istituzioni imperiali e ai nazionalismi giudaici, per la creazione di un terzo soggetto politico capace di affrancarsi dalla particolarità settaria degli ebrei e di imitare l'*élan* universale romano: «sostengo che la critica della Legge è la critica di un dialogo che Paolo conduce non solo con i farisei, cioè con se stesso, ma anche con il suo ambiente mediterraneo».<sup>61</sup> Taubes ritiene che l'intero percorso paolino dalla prima vicinanza agli zeloti<sup>62</sup> alla successiva adesione alla predicazione di Gesù sia marcata dall'interesse politico di rispondere teologicamente a quest'ansia di liberazione del popolo ebraico: tuttavia, la fede in Gesù e la logica messianica che essa impone portano di fronte al paradosso di auspicare la fondazione di una comunità di credenti, però provvisoria e prossima all'imminente rivolgimento finale dei tempi.

Alla missione cristiana di profetizzare per Israele e per le genti in un tempo ormai scaduto e, quindi, al compito contraddittorio di edificare una comunità in vista del suo disfacimento, si aggiunge una radicale opposizione alla legge che non coincide più, secondo lo schema degli zeloti, con la legislazione mosaica, ma riguarda in senso apocalittico il materiale giuridico *in quanto tale*: «non il *nomos*, ma chi è stato crocifisso dal *nomos*, è l'imperatore. Ciò è davvero immane, e, al confronto, tutti i piccoli rivoluzionari appaiono insignificanti. Il *nomos* come *summum bonum* è del tutto fuori questione. Di qui deriva la sua carica politica, il fatto di essere un esplosivo ad altissimo potenziale, e ciò traspare dal suo stesso linguaggio».<sup>63</sup> Taubes del resto ritiene che ogni forma di legiferazione o che il fine stesso della meditazione legale sia l'espressione di una volontà d'ordine e di stabilità: «il giurista deve legittimare il mondo così com'è: questo principio è alla base dell'intera formazione e

<sup>61</sup> J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 56.

<sup>62</sup> Così Taubes: «Paolo è un fanatico! È uno zelota, uno zelota ebraico a cui questo passo [verso l'universalismo] costa un'immensa fatica» (*ibidem*, p. 55). Poiché non si tratta di un testo redatto a scopi accademici, ma solo in seguito ad una serie di conferenze seminariali raccolte in un unico volume, non è facile valutare se qui Taubes si esprima in senso metaforico o intenda indicare effettivamente ciò che gli pare un dato storico incontrovertibile.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 55, con modifiche.

concezione dell'ufficio del giurista». <sup>64</sup> A questa definizione del diritto oggettivo animata ancora da spirito hegeliano, Taubes contrappone la volontà di «trasmutazione dei valori» <sup>65</sup> che, ritiene, dirige la predicazione paolina: <sup>66</sup> la conseguente incompatibilità con qualsiasi struttura mondana incanala nel pensiero apocalittico uno slancio *nichilista*, che impone di «distogliere lo sguardo dal mondo» o di negare «il mondo nel suo complesso». <sup>67</sup>

Un'adeguata consultazione dei "libri esterni" e la considerazione del *Libro etiopico di Enoch* o del cosiddetto Pentateuco di Enoch avrebbero potuto sollevare l'eccezione di un pensiero apocalittico che negasse legittimità alla Rivelazione mosaica per proporre una Legge di purità *alternativa*, comunicata solo agli eletti. Ma l'impostazione che Taubes offre della questione messianica è essenzialmente filosofica: <sup>68</sup> la *forza* delle attese apocalittiche suscita un sentimento antisistemico, che lo porta a sottovalutare i dati dello sviluppo storico delle prime comunità cristiane e a cogliere la letteratura paolina soprattutto come un esempio di *smantellamento* della dicotomia tra interiorità ed exteriorità – su cui era stata più volte fondata la contrapposizione tra ebraismo e cristianesimo. Questa distinzione non è realmente decisiva, perché il messianismo non avrebbe mai inteso neutralizzare l'*esteriorità* della Legge divina, così come la tradizione mosaica non avrebbe mai contraddetto l'esigenza *interiore* di giustizia che giustificò il cristianesimo paolino. A contrapporre effettivamente il messianismo e la legge sarebbe dunque la *crisi* che si abbatte sul credente quando viene meno la *profezia* e, allora, di quell'atteso rivolgimento cosmico non *resta* altro che la speranza interiore: «non è il "mondo" che si disgrega, ma crolla la speranza della redenzione. Tuttavia, se la comunità messia-

<sup>64</sup> Id., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. it., Macerata, Quodlibet, 1997, p. 79.

<sup>65</sup> Id., *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 55.

<sup>66</sup> Cfr.: «Nietzsche fu il mio miglior maestro per Paolo» (*ibidem*, p. 149).

<sup>67</sup> Id., *Escatologia occidentale*, trad. it., Milano, Garzanti, 1998, p. 30.

<sup>68</sup> In un intervento prodotto presso il Dipartimento di Giudaistica dell'Università di Halle-Wittenberg, Veltri sostiene che uno dei motivi di dissidio di Taubes con l'*intelligenza* ebraica fosse una scarsa adesione interiore al sionismo e la sua predilezione per un'impostazione *filosofica* contro la questione teologica (G. Veltri, "Jüdische" Philosophie. Eine philosophisch-bibliographische Skizze, Seminar für Jüdische Studien, MLU-Halle-Wittenberg).

nica, per la sua certezza interiore, non vacilla, l'esperienza messianica deve attuare un rivolgimento interiore; la redenzione deve essere intesa come un evento del regno spirituale, che si riflette nell'anima umana». <sup>69</sup>

Come in Strauss, anche in questa ridefinizione dei rapporti tra ebraismo e cristianesimo l'investimento filosofico sporge oltre l'autentico interesse teologico. L'intera mappatura dei nuovi confini che si pretende di marcare tra le due confessioni viene di fatto commissionata dalla concezione giuridica del conflitto fondamentale tra "amico" e "nemico", che Taubes riprende da Schmitt: «negli ultimi venti anni, tuttavia, minimizzare e distorcere tali divergenze è diventato di moda. Per questo ci sembra necessario ridiscuterle nuovamente. Senza timori. C'è ragione di aspettarsi, infatti, che persino in ambito "pratico", attraverso una definizione e una comprensione del problema in questione, si ottenga di più di quanto invece non accada se lo si oscura con la pretesa che non esistono punti divergenti». <sup>70</sup> L'impostazione, per così dire, teologica e politica della letteratura paolina muta l'orientamento della questione della Legge verso il contrasto con l'Impero romano e la "comunità nazionale" ebraica, ma lascia *intatti* gli elementi di conflittualità, articolati secondo la giustificazione per fede e la giustificazione per le opere.

Taubes, infatti, pretende di rilevare nel fervore teologico e politico di Paolo (quale zelota e quale apostolo) una continuità di fondo, tale da rendere l'antinomismo una *caratteristica* del pensiero ebraico: «la strategia di Paolo di abolire la Legge segue rigorosamente la "logica immanente" che deriva dall'accettazione di un messia giustamente crocifisso secondo la Legge. Tanto peggio per la Legge; la crisi antinomica è un evento intimamente ebraico. La crisi dell'escatologia diventa, per Paolo, una crisi di coscienza». <sup>71</sup> Taubes però inquadra Paolo secondo lo schema giuridico della sovranità politica: se «sovrano è colui che decide nello stato d'eccezione», <sup>72</sup>

<sup>69</sup> J. Taubes, *Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianismo*, in Id., *In prezzo del messianismo*, trad. it., Macerata, Quodlibet, 2000, p. 50.

<sup>70</sup> Id., *La disputa tra ebraismo e cristianesimo. Su una controversia insolubile*, in *ibidem*, p. 13.

<sup>71</sup> Id., *Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianismo*, cit., p. 51, con modifiche.

<sup>72</sup> Cit. in id., *In divergente accordo*, cit., p. 81.

allora anche la figura di Paolo è *isolata* rispetto al successivo sviluppo confessionale dell'ebraismo. Come lo stesso Taubes ammette, l'analisi critica dei criteri di interiorità ed exteriorità, la rivendicazione dello slancio vitale del messianismo politico o lo stesso antinomismo, caratteristico dell'ebraismo nella predicazione apocalittica, non concedono sufficiente spazio teorico per un confronto *teologico* più articolato tra ebraismo e cristianesimo. L'ispirazione filosofica della lettura dell'epistolario paolino si distingue per il carattere antisistemico che tuttavia lascia le due confessioni opporsi liberamente l'una all'altra: «l'ebraismo è obbligato a insistere sul fatto che la dottrina paolina rimane comunque distruttiva nei confronti della Legge, e perciò, su questo punto, l'ebraismo deve rifiutare anche l'interpretazione che il cristianesimo dà di sé. L'ebraismo non ha mai seguito la strada di Damasco e non può cambiare il giudizio su Saul senza commettere un suicidio». <sup>73</sup>

Dopo lo smantellamento dei criteri tradizionali di distinzione tra le due confessioni religiose, questa rigida riaffermazione dottrinale porta in fondo quasi ad un singolare paradosso. Per confermare il carattere ebraico dell'antinomismo messianico Taubes ricorda che vi furono anche il sabbatanesimo e la predicazione di Natan di Gaza che sorsero in un contesto estraneo alle influenze cristiane: anche questo misticismo messianico si distinse per la forza di coartare una massa di seguaci ad un movimento politico di rinnovamento ed emancipazione. <sup>74</sup> Ma se le predicazioni messianiche di Gesù e Shabbatai Tzevi si distinguono in modo così spiccato, di fatto *circoscrivono* e isolano la paziente e metodica osservanza della Legge sostenuta ogni giorno dall'ebraismo rabbinico: «ogni sforzo di attualizzare l'idea messianica è stato un tentativo di fare un salto nella storia, per quanto deviato in senso mitico. Se la storia ebraica in esilio è stata una "vita vissuta nel differimento", tale vita in sospenso è dovuta all'egemonia rabbinica. Ritirarsi dalla storia è, piuttosto, la posizione assunta dai rabbini, vivendo nei quattro cubiti dell'*Hala-*

<sup>73</sup> Id., *La disputa tra ebraismo e cristianesimo*, cit., p. 23.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 24. Cfr. G. Scholem, *Shabbataj Tzevi. Il messia mistico*, trad. it., Torino, Einaudi, 2001. La rigidità con cui Taubes pone il confronto tra ebraismo e cristianesimo gli impedisce di valutare la portata dell'ambiente *islamico* nell'elaborazione del messianismo apocalittico di Tzevi.

*chà*». <sup>75</sup> Ma così l'esperienza quotidiana della Legge non viene forse "messa tra parentesi"?

### §3 *La grazia come principio e la Legge come dovere: fede e parola*

Sottratta a queste interpretazioni e riaffermata la preminenza dell'escatologia partecipazionistica, la predicazione paolina afferma soprattutto la centralità escatologica della morte di Gesù, della sua resurrezione per mano di Dio e dell'annuncio del suo ritorno imminente, quando il giudizio del Signore si poserà sull'umanità infedele per consegnarla alla condanna e sosterrà invece il resto di coloro che già credono. La resurrezione di Cristo, assunta come un evento incontrovertibile, porta a riordinare l'intera realtà secondo un principio *soteriologico*: senza che questo determini necessariamente un giudizio sulla bontà ontologica della realtà profana o estranea alla verità cristiana, ogni condotta dell'uomo ed ogni istituzione precedenti all'avvento del messia, crocifisso per i peccati dell'umanità, vengono valutate secondo il criterio dell'*efficacia salvifica* e, quindi, subordinate alla fede della salvezza tramite l'annuncio della lieta novella.

La centralità concessa all'evento della Croce indica soprattutto un orientamento spirituale o, in termini rabbinici, un indirizzo della mente (*kawwanà*) speso interamente per la verità evangelica: «Paolo non muove o ragiona a partire dalla natura dello stato peccaminoso

<sup>75</sup> J. Taubes, *Una revisione critica delle idee di Scholem sul messianismo*, cit., p. 55, con modifiche (l'allusione è al quantitativo di terra previsto per seppellire un uomo secondo il rito ebraico). Ad uno schema interpretativo piuttosto affine si adegua anche un epigono italiano delle tesi di Taubes, che ritiene di elaborare un commento *in Scriptura* dell'epistolario paolino, assumendo quale unico criterio critico quello di «non tener conto delle fonti successive, compresi gli altri testi neotestamentari. Paolo, nelle sue lettere, chiama se stesso sempre e soltanto *Paulus*. È tutto, e non c'è altro da aggiungere» (G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 15). Viene riformulato in (pretesi) termini filologici ciò che Taubes affermava secondo lo schema giuridico derivato da Schmitt: Paolo è *isolato* in quanto stato di eccezione. Ma, in entrambi i casi, la centralità rivendicata con la sua precedente esperienza di "fariseo" ha la *funzione* di stabilire una *correlazione* tra una determinata esperienza della Legge e l'accoglimento dell'avvento messianico: la Legge si mostra tuttavia sempre inadeguata allo slancio apocalittico.

dell'uomo. Parte piuttosto dalla morte e dalla resurrezione di Cristo e dallo Spirito ricevuto». <sup>76</sup> La parte esclusa dalla verità della fede, o che l'avvento di Gesù Cristo ha necessariamente portato in secondo piano, riceve nel testo paolino una valutazione provvisoria, in fondo ambigua, della propria natura: posto al vertice della fede cristiana, il peso del ritorno prossimo del messia semplicemente preme affinché ogni uomo si prepari a vivere secondo la logica messianica di una realtà ormai scaduta e dominata dall'illusoria finzione che tutto regga, mentre è in procinto di crollare. Tuttavia, l'esortazione a vivere "come se" il mondo attendesse ancora la salvezza non ha una forza retorica sufficientemente persuasiva, per spingere senza una chiarificazione speciale coloro che credono nella Legge ad una condotta condivisa con i gentili credenti in Cristo: la Legge può turbare il principio distributivo della salvezza, concessa ad ogni uomo secondo l'annuncio evangelico, proprio perché proviene misteriosamente dallo stesso Dio che ha inviato il messia crocifisso. La questione del carattere eccezionale della Legge rispetto alle altre istituzioni del mondo "pre cristiano" viene apparentemente risolta con «l'argomentazione che *tutto quel che è buono dal punto di vista religioso non viene dalle opere della legge e deve giungere in un altro modo: dalla fede*». <sup>77</sup>

L'esigenza gesuana di riformare l'osservanza dei precetti secondo il principio della misericordia e del perdono <sup>78</sup> verrebbe così assunta in una prospettiva soteriologica tanto amplificata, da estromettere la Legge dagli strumenti positivi di redenzione ed affidandole, anzi, l'ambigua funzione di un mezzo eziologico del peccato: «ciò che è sbagliato, nel seguire la Legge, non è lo sforzo come tale, ma il fatto che chi osserva la Legge non cerca la giustizia che è data da Dio con la venuta del Cristo. Lo sforzo come tale non è peccato: il peccato sta nel mirare *ad altro* scopo che non trovi Cristo». <sup>79</sup> Eppure, è la *fede* ad essere la principale categoria teologica negativa, perché porta all'attenzione del fedele che ha indirizzato la sua mente

<sup>76</sup> E. P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese*, trad. it., Brescia, Paideia, 1986, p. 663.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 675-676.

<sup>78</sup> Cfr. G. Boccaccini, *Il medio giudaismo*, Genova, Marietti, 1993, pp. 172-175.

<sup>79</sup> E. P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese*, cit., p. 660.

a Cristo non tanto la miseria della condizione dell'uomo quanto l'inefficacia di ogni altro mezzo per ottenere la *salvezza profonda*: i mezzi soteriologici del passato, come le opere e l'osservanza della Legge, invece offrono una ricompensa minuta, concessa certamente tramite un giudizio divino, ma incapace di determinare lo stato eterno dell'uomo di fronte al Signore, che sceglie per grazia. La salvezza dell'uomo e dell'esistente è strutturata sulla libertà divina della grazia, entro cui cadono anche i premi e le punizioni stabilite in conformità al giudizio sulle opere: <sup>80</sup> in questa prospettiva, perciò, l'antinomismo di Paolo non tocca l'integrità del patrimonio precettistico più di quanto potessero fare le parole dei Maestri, che esortavano a riconoscere la differenza tra Dio e un giudice terreno, presso il quale si possono acquisire anche meriti meschini.

All'irruenza e alla spontaneità dell'avvento messianico già parte della letteratura rabbinica aveva preferito un esercizio costante della Legge, scandito quotidianamente dalla fiducia che Dio non si sarebbe mai pentito dei voti che aveva pronunciato per Israele: «farò di te un grande popolo e ti benedirò» <sup>81</sup> è, infatti, la promessa di far sorgere un popolo vicino in modo speciale a Dio. <sup>82</sup> Le promesse divine, allora, avrebbero parlato le stesse parole che nei riti e nelle prescrizioni i fedeli osservavano ogni giorno, avrebbero concesso una nuova intimità con Dio nel modo stesso in cui essa era stata ricercata nell'intera vita di studio e avrebbero elargito per questa dedizione la migliore delle ricompense: «Rav era solito dire: il mondo a venire non è come questo mondo. Nel mondo a venire non c'è né mangiare, né bere, né affari, né gelosie, né odio, né competizione, ma il giusto siede con i suoi compagni godendo dello splendore della presenza divina, come è detto: "e videro Dio e mangiarono e bevvero"». <sup>83</sup>

Nelle ricostruzioni teoriche d'orientamento conservatore di Strauss e Taubes, lo sforzo di rintracciare una continuità tra l'osservanza farisaica di Paolo e la successiva adesione all'annuncio messianico ha tradito l'incapacità di cogliere l'aspetto *verbale* di questa

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 743.

<sup>81</sup> Gen 12, 2.

<sup>82</sup> Cfr. *Bereshit Rabbà*, XXXIX, 11.

<sup>83</sup> *bBerakhot*, 17a.

relazione con il divino: l'imposizione di una polemica antimoderna o la sovrapposizione di uno schema giuridico complesso hanno portato a *sovrastimare* l'efficacia e la volontà politica di questa adesione alla lieta novella secondo la teologia della Promessa. La creazione di un soggetto politico determinato secondo istanze teologiche è piuttosto una conseguenza, ma non il fine del dibattito che coinvolge gli intellettuali dei primi secoli dell'era volgare, quando l'adesione alla predicazione di Gesù o alla pratica dei precetti rappresentano due varianti *intraggiudaiche* di raccogliere, tra le altre, l'eredità concettuale e teologica degli scritti sapienziali: «il termine "giudaismo" propriamente indica il *genus*, cioè l'intera famiglia di sistemi monoteistici storicamente scaturiti dalla stessa radice a formare un albero millenario e dai molti rami». <sup>84</sup> Quando viene introdotto in una finalità interpretativa non storica o teologica ma al servizio dell'indagine filosofica, l'interrogativo di chi invoca una salvezza persino per coloro che sono così abbietti, da non poter nemmeno osservare le norme fondamentali del Patto, trasforma profondamente il senso del *compimento* delle promesse bibliche: forzato fino a tal misura, l'investimento politico del messianismo impedisce di osservare che il compimento delle Scritture non si risolve in quell'unico modo pratico ed empirico di edificare una comunità escatologica, ma conosce un *accomplissement* ben più sensibile al patrimonio precettistico tradizionale. <sup>85</sup>

La letteratura dei tannaiti riporta l'immagine di una religione che non è spiccatamente oltremondana, ma che permette di sperimentare nel mondo la prossimità a Dio, se si osservano diligentemente i precetti che sono stati resi gratuitamente a Israele: «tre cose il Signore delle schiere ci ha dato a condizione: la terra di Israele, il Santuario e il regno della casa di Davide, eccetto il libro della Legge e il patto di Aronne, che non ci ha dato a condizione». <sup>86</sup> Questa distinzione pone un limite alla punizione che può venire pronunciata contro Israele che si prostituisce: possono venire persi esclusivamente i doni *terreni* come il regno, la terra e il tempio, mentre re-

<sup>84</sup> G. Boccaccini, *Il medio giudaismo*, cit., p. 42.

<sup>85</sup> La distinzione tra *compimento* e *accomplissement* viene tematizzata ed applicata in ambito esegetico da M. Pesce, *Può la teologia cristiana rispettare la natura ebraica della Bibbia*, in «Sefers», 95, 2001, p. 9.

<sup>86</sup> *Mekhilta Jetro*, II, a Es 18, 27, con modifiche.

sta irrevocabile e definitivo il legame *metafisico* che stringe Dio al Suo popolo tramite la Legge e il sacerdozio. <sup>87</sup> L'elezione sorge, infatti, per un atto gratuito d'amore: «non per la vostra grandezza il Signore vi ha preferito e vi ha scelto, poiché siete il più piccolo di tutti i popoli, ma per amore del Signore». <sup>88</sup> Alla grazia della scelta divina l'uomo ha il dovere di corrispondere orientando l'intero scrupolo precettistico secondo il principio di carità. Come il Signore ha posto un limite alla misura del Suo giudizio e ha sancito l'irrevocabilità dei suoi doni supremi, così ciascun uomo devoto deve osservare con deliberata *intenzione* i precetti divini, indirizzandoli alla misericordia: ogni atto di reintegrazione con i comandamenti divini deve essere guidato dallo stesso amore gratuito che Dio espresse per Israele, perché ogni conversione alla Legge sarà considerata un autentico ritorno solo se «lo farà non a proprio nome, ma farà pentimento per amore del Creatore». <sup>89</sup>

L'indicazione dei Maestri non nasconde tanto una valutazione negativa della natura dell'uomo, quanto la consapevolezza che l'estensione della Legge all'intera dimensione del reale avrebbe determinato in qualche misura una *neutralizzazione* dell'orientamento teologico originario: una volta che il nucleo pedagogico della Legge fosse stato circondato e protetto da una folta siepe di precetti, <sup>90</sup> alcune prescrizioni sarebbero potute cadere nel perimetro esterno della precettistica e venire osservate solo per abitudine, o come un semplice abito sociale. Solo il comandamento di accompagnare la pratica rituale con misericordia e convinzione (*kawwanà*) avrebbe impedito di seguire la normativa con uno spirito poco migliore di quello che modernamente verrebbe chiamato "senso civico": «Dio sceglie ed avvicina a sé quelli le cui azioni sa che sono buone». <sup>91</sup>

<sup>87</sup> È importante notare la perfetta coincidenza delle parole dei Maestri e dei Padri della Chiesa sulla natura dei beni che Israele ha perso e dei privilegi che ha mantenuto: nonostante alcune oscillazioni, anche Agostino riconosce al popolo di Dio la prerogativa di mantenere un legame speciale tramite l'Alleanza e la Legge.

<sup>88</sup> Dt 7, 7-8.

<sup>89</sup> *b'Soma*, 60a, Selà, comm.

<sup>90</sup> «E fate una siepe per la Torà» (*mAvot*, I, 1). Il senso è evidente: «fate la guardia alla sua guardia, affinché non s'incontra in una trasgressione alla Torà» (*bAvot*, Rashi, comm. ad loc.).

<sup>91</sup> *Ba-midbar Rabbà*, III, 2.

Eppure, la precarietà dei doni terreni consegna alla misericordia del Signore e alla Sua grazia misteriosa la salvezza stessa dell'uomo, perché la somma dei meriti potrebbe soddisfare solo una contabilità terrena del diritto: «Rabbi Tarfon era solito dire: non spetta a te finire il tuo lavoro e non sei libero di scioglierti da esso. Sappi che la ricompensa dei giusti è nel mondo a venire».<sup>92</sup>

Se *questo* mondo può reggersi sulle opere dei giusti<sup>93</sup> che lo rendono degno di non venire nuovamente distrutto, la giustizia che proviene da Dio però sorge e dipende solo dalla Sua grazia, come chiarisce un'articolata parabola rabbinica: «Rabbi Eleazar ben Zadoq disse: a che cosa possono essere paragonati i giusti in questo mondo? Agli alberi che sorgono in un luogo di completa purezza e i loro rami si stendono in un luogo d'impurezza, ma sradicati stanno in un luogo di completa purezza. Così il Santo, benedetto Egli sia, fa venire delle punizioni sui giusti in questo mondo, affinché meritino il mondo a venire. A che cosa sono simili i malvagi in questo mondo? A degli alberi che sorgono in un luogo di completa impurezza e i loro rami si stendono in un luogo di purezza, ma sradicati sorgono in un luogo di completa impurezza. Così il Santo, benedetto Egli sia, fa prosperare i malvagi per la bontà in questo mondo per farli poi scendere alla cosa più bassa».<sup>94</sup> La salvezza escatologica non è, in senso stretto, nelle mani dell'uomo, perché l'ammontare delle buone opere permette di stimare forse solo la ricompensa in *questo* mondo e di comprendere eventualmente in quale misura anche i malvagi godano della prosperità *terrena*: l'assicurazione che Dio agirà a propria discrezione,<sup>95</sup> infatti, impedisce di interpretare quale *segno* di particolare benevolenza la ricchezza o l'agiatazza, perché ciascun uomo si recherà da Dio spoglio di ogni cosa che non sia il cuore indirizzato al timore del cielo.<sup>96</sup> Eppure, la stessa affermazione che «tutta la Torà si riassume nel principio della fede, come è scritto: "e

<sup>92</sup> mAvot, II, 16, con modifiche.

<sup>93</sup> «Su tre cose il mondo sta: sulla Torà, sul servizio e sulle opere di misericordia» (mAvot, I, 2).

<sup>94</sup> bQiddushin, 40b, con modifiche.

<sup>95</sup> Es 33, 19.

<sup>96</sup> Batej midrashot, II, 54, 27.

il giusto vivrà della sua fede"»<sup>97</sup> non contraddice l'importanza assegnata alla responsabilità individuale e personale delle proprie azioni, come illustra chiaramente un commento allo stesso versetto del profeta: «"e il giusto vivrà della sua fede": nel mondo a venire il Santo, benedetto Egli sia, giudica tutti i figli dell'uomo uno per uno con i figli della sua fede [*scil.*: con i suoi correligionari] e il giusto con la sua fede».<sup>98</sup> Dio dunque esige per sé una devozione e una fede che poterono scuotere anche uno dei grandi giusti del suo tempo, che di fronte alla propria morte tremava per il timore di andare a giudizio da un giudice eterno ed incorruttibile: «quando Rabban Jochanan ben Zakkai si ammalò i suoi discepoli entrarono a fargli visita. Quando li vide cominciò a piangere. I suoi discepoli gli dissero: luce d'Israele, pilastro destro, potente martello! Perché piangi? Disse loro: se venissi portato di fronte a un re in carne ed ossa, che oggi è vivo e domani è nella fossa e, se fosse irato con me, la cui ira non durerebbe per sempre, piangerei comunque. Ma sto per essere portato di fronte al Re dei re, il Santo, benedetto Egli sia, che vive e dura per sempre, che se è irato con me lo è per sempre. Non dovrei piangere?».<sup>99</sup>

Sebbene non conosca una sistemazione teologica accurata, la consapevolezza della differenza tra la ricompensa per la somma delle buone opere e il riscatto della propria anima di fronte al giudizio di Dio permise al pensiero tannaitico di articolare con equilibrio la devozione individuale e la prassi minuziosa della Legge: la fede in un rivolgimento finale e nel giudizio supremo non doveva distogliere il singolo dall'esercizio quotidiano della Legge, quanto lo stesso rituale non doveva far dimenticare che l'*intenzione* di essere devoti fosse quasi più importante dell'atto che s'intendeva compiere – come Davide fu premiato per aver *desiderato* di edificare il Tempio che però sarebbe stato opera del figlio Salomone.<sup>100</sup> La referenzialità o, piuttosto, questa singolare dialettica che stabiliva un circuito tra la devozione personale, segnata dalla fede, e la pratica legale, associata al popolo di Israele, regolava la tensione del

<sup>97</sup> Orhot ha-tzaddiqim, 9, lachen; cfr. bMakkot, 24a.

<sup>98</sup> Midrash Tanhuma, 4, varsha; cfr. *ibidem*, 3.

<sup>99</sup> bBerakhot, 28b, con modifiche.

<sup>100</sup> Cfr. bBerakhot, 6a.

sentimento religioso e, per così dire, garantiva una relativa autosufficienza rispetto gli eventi del mondo: in questo senso vanno comprese la reazione moderata e devota che molti maestri manifestarono davanti alla rovina definitiva del Tempio, l'accettazione della sconfitta della rivolta messianica di Bar Kokhbà, la *dammatio* del nome del capo ribelle<sup>101</sup> oppure la stessa ammissione dell'iniquità di quella generazione che meritò una punizione così grave come l'esilio.<sup>102</sup> Jochanan ben Zakkai, la grande autorità morale dell'ebraismo sopravvissuto alla rovina della prima guerra contro Roma, non esitò a riconoscere che il sistema rituale derivava la propria capacità espiatrice dall'*atteggiamento* di colui che compiva il sacrificio, ma non dall'atto in quanto tale, che piuttosto era un indice del fervore e della devozione. La regolazione del senso religioso secondo il ritmo particolare dell'intenzione deliberata (*kawwanà*) e della pratica della Legge così si riassume in uno degli emendamenti rabbinici più importanti al sacrificio quotidiano al Tempio: «una volta Rabban Jochanan ben Zakkai uscì da Gerusalemme e c'era Rabbi Johsua che andava dietro di lui e vide il Santuario distrutto e disse Rabbi Joshua: ohi, guai a noi, che sia distrutto il Santuario in cui si espiavano i peccati di Israele. Gli disse Rabban Jochanan ben Zakkai: figlio mio, non essere dispiaciuto. Abbiamo un mezzo di espiazione come quello che è scomparso, cioè le opere di misericordia, come è detto, "grazia desidero e non sacrificio"». <sup>103</sup>

Il fine devoto della preghiera, della misericordia e dell'intera pratica della Legge è quello di collaborare al ristabilimento di un'armonia perduta attraverso il peccato: l'aggiustamento del mondo (*tiqqun ha-olam*). La preoccupazione che toccò i Maestri fu che il rispetto per i precetti e i comandamenti divini non si trasformasse in

<sup>101</sup> Poiché Rabbi Agivà aveva derivato la messianicità di Kokhbà da un versetto biblico (Nm 24, 17), l'ebraismo successivo ne avrebbe stigmatizzato l'errore proponendo la correzione del nome: «Rabbi Jochanan disse: Rabbi commentava "una stella [*kokhav*] spunta da Giacobbe": non leggere "stella" [*kokhav*] ma "bugia" [*kozav*]» (*Eicha Rabba*, II, 4). Nell'intero Talmud, infatti, il capo della seconda rivolta giudaica viene sempre chiamato Bar Koziba, "il figlio della menzogna".

<sup>102</sup> *bBerakhot*, 6a.

<sup>103</sup> *Avot de-Rabbi Natan*, IV, 5. L'episodio viene riportato come un commento all'affermazione «il mondo sta sulle opere di carità» (riportato in *mAvot*, I, 2); cfr. *Os* 6, 6.

un ritualismo spento, esteriore, che mancasse di rinsaldare l'unità dell'uomo col Dio che lo aveva fatto uscire dall'Egitto e infatti si afferma: «i precetti hanno bisogno dell'indirizzamento». <sup>104</sup> La spiegazione dei commentatori è anch'essa quasi epigrammatica, perché la partecipazione consapevole e deliberata all'adempimento dei comandamenti divini è da sé evidentemente necessaria: «colui che indirizza il suo cuore è colui che si indirizza allo scopo di adempiere un precetto e si impegna molto». <sup>105</sup> Ma in un altro luogo la definizione dell'atteggiamento interiore sfiora corde ben più alte e viene definito come «il servizio che è nel cuore, cioè la preghiera (*avodà she-hi be-lev: tefillà*)». <sup>106</sup> Il servizio del cuore è quella parte del culto che dopo la distruzione del secondo Tempio è diventata predominante: «e disse Rabbi Eliezer: la preghiera è più grande dei sacrifici». <sup>107</sup> Ma il termine "preghiera" rende solo imperfettamente l'ebraico *tefillà*. Mentre si è portati ad intendere la "preghiera" in un contesto puramente ecclesiastico quale invocazione penitente a Dio, la *tefillà* è appunto un'adeguata descrizione della "concentrazione", perché questa come quella sancisce un legame *verbale* tra Dio e colui che dirige la propria *mente*: se l'etimo del termine *tefillà* è correttamente il verbo intensivo *lehithpallel* ("giudicare", "discutere", "protestare"), allora il "servizio del cuore", la "concentrazione" o la "preghiera" sono ebraicamente già di diritto una *connessione* linguistica con Dio. La definizione di *kawwanà* come criterio per l'ortoprassi, come l'attività dell'uomo che converge dunque sull'ascensione e sull'estensione del suo pensiero contemplativo, precede di poco la lettura mistica che ne amplifica i tratti linguistici già tracciati.

Un famoso luogo talmudico per la definizione della "concentrazione" è la sentenza di Rabbi Gamaliel ben Jehudà ha-Nassi, che era solito affermare: «fa' la Sua volontà come fosse la tua volontà, affinché faccia la tua volontà come la Sua volontà e rinunci alla tua volontà al cospetto della Sua volontà, affinché rinunci [*scil. annulli*]

<sup>104</sup> *bBerakhot*, 13a.

<sup>105</sup> *bBerakhot*, 13a, Rashi, comm.

<sup>106</sup> *bTaamit*, 2a.

<sup>107</sup> *bBerakhot*, 32b.

la volontà degli altri al cospetto della tua volontà». <sup>108</sup> Il commento troppo servizievole, secondo cui «persino quando stai facendo il tuo desiderio opera per il nome del cielo», <sup>109</sup> non coglie le potenzialità mistiche del passo che vengono invece raccolte da Rabbi Jonà Gerondi, cugino di Nachmanide e Maestro della cabbalà spagnola. Rabbi Jonà, infatti, commenta con grande sensibilità, adombrando un concetto mistico pienamente sviluppato: «quando l'uomo fa la volontà propria nel desiderio e nella passione, così fa per lui la volontà del Santo, Egli sia benedetto, e non per separare la volontà del Santo, Egli sia benedetto, dalla sua volontà, ma per fare di entrambe una cosa sola (*davar echad*)». <sup>110</sup> L'espressione ha una qualità mistica particolare che gioca sulle potenzialità semantiche della lingua ebraica: *davar echad* può egualmente indicare una "unità linguistica" tra Dio e l'uomo, o quell'"attaccamento" (*devequt*) che è il fine della "concentrazione".

La *kavvanà*, allora, non è semplicemente una pia disposizione dell'animo, ma un *vademecum* per realizzare una completa disciplina della mente, come il diritto ebraico esige la responsabilità giuridica di fronte ai precetti divini. La comunione che si realizza nell'*intentio* tra Dio e l'uomo si fonda su ciò che nell'ermeneutica contemporanea è conosciuto come il "carattere linguistico delle cose" o, piuttosto, su quello che ebraicamente si chiama *davar*. Quella sintonia tra la volontà umana e divina è per Jonà Gerondi anche un accordo linguistico: *davar echad*, "parola unica". Questa complessa disposizione dell'elemento linguistico e pratico dell'uomo, la lettura *quas caeci*, la grazia di percepire la visione divina come un precetto e la consapevolezza della precarietà di un mezzo salvifico, affidato alla semplice esecuzione dei precetti divini, suggeriscono una via interpretativa per rintracciare proprio nel primo codice ebraico, oltre la patina di astrattezza, un desiderio sommerso di edificare la città di Dio.

<sup>108</sup> *mAvot*, II, 4.

<sup>109</sup> *bAvot*, II, 4, Rashi, comm.

<sup>110</sup> *bAvot*, II, 4, Rabbenu Jonà, comm.

### III AL SEGUITO DI DIO

Fu la costruzione di una città a togliere all'umanità il privilegio di parlare la lingua santa. Infatti, nemmeno su quella terra che aveva corrotto fino alla distruzione, l'uomo aveva cessato di praticare il vernacolo divino: «e c'era su tutta la terra un'unica lingua e parole uniche [*safà echat u-devarim achadim*]». <sup>1</sup> Pochi Maestri contestarono a questo versetto la testimonianza di una condizione quasi ideale di comunicazione e della possibilità di nominare le cose con la stessa innocenza che aveva distinto Adamo: «è scritto: "e c'era sulla terra un'unica lingua e parole uniche"; Rabbi Lezar e Rabbi Jochanan discussero: uno diceva che parlavano in settanta lingue [*be-shviim lashon*] e l'altro diceva che parlavano nella lingua di colui che è unico al mondo, la lingua santa [*be-lashon ha-godesh*]». <sup>2</sup> La possibilità di discorrere con le parole di Dio <sup>3</sup> determinava anche la semplicità di vita, per cui le cose stesse venivano messe in comune: «un'altra spiegazione di "le stesse parole": cose uniche, quello che era ad uno era anche all'altro». <sup>4</sup> Il linguaggio era una forma dell'abitare.

La condivisione dello stesso linguaggio di Dio, però, sfuggì alla generazione rinnovata dei figli di Noè, quando proclamarono entusiasti: «su, costruiamo per noi una città e una torre». <sup>5</sup> Per la prima volta, l'uomo si persuadeva a praticare esplicitamente a suo unico

<sup>1</sup> Gen 11, 1.

<sup>2</sup> *Megillà*, 10a.

<sup>3</sup> *Miqraot Gedolot*, Rashi, comm. a Gen 11, 1; cfr. secondo la *ghematria*, cfr. *ibidem*, Baal ha-turim, comm.; cfr. *Megillà*, I, 2.

<sup>4</sup> *Beresheet Rabbà*, XXXVIII, 6.

<sup>5</sup> Gen 11, 4.

vantaggio l'atto di *costruire*, che Dio si era riservato per plasmare la donna da mettere accanto ad Adamo e che Noè aveva ripetuto per innalzare un altare a lode del Signore che aveva fatto cessare il diluvio.<sup>6</sup> Quel popolo che sfidò l'ira divina costruendo una città e una torre che arrivasse al cielo seguì solo la via dell'iniquità tracciata da quello che «costruì Ninive»:<sup>7</sup> questi opposero al popolo di Dio una città che si adornava alle spese di Israele,<sup>8</sup> quelli scelsero di «vantarsi di fronte al Luogo, se non per il bene che era stato dato loro».<sup>9</sup> Eppure, non fu la fondazione di Ninive a sciogliere l'umanità dall'ultimo vincolo che la legava ancora alla condizione edenica, perché Dio ne ebbe misericordia: «e non avrò misericordia di Ninive?».<sup>10</sup> La fondazione di Babele, invece, aveva suscitato tre differenti colpe a cui era stato necessario rispondere con un vigore che tutte le generazioni a venire avrebbero riconosciuto: «la generazione della dispersione, non c'è per loro parte nel mondo a venire». Che cosa fece? Disse Rabbi Jeremia bar Eleazar: siano divisi in tre classi. Una disse: saliamo e abitiamo là; una disse: saliamo e serviamo un culto idolatrico; una disse: saliamo e facciamo guerra».<sup>11</sup> L'ironia profonda della parabola talmudica attribuisce a Dio tre diverse punizioni, che lasciano intatta la forma della rivolta contro il cielo, ma ne rovesciano l'ordine e lo spirito: la classe «che disse: saliamo e abitiamo là il Signore la disperse; quella che disse: saliamo e facciamo guerra, vennero trasformati in scimmie, spiriti, diavoli e demoni notturni; e quella che disse: saliamo e serviamo un culto idolatrico, "poiché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra"».<sup>12</sup>

I Maestri colsero nel contrappasso divino un'efficace ermeneutica del male, perché la pena rispecchiava *per contraria* il senso au-

<sup>6</sup> Dal conteggio del testo masoretico è facile scoprire che all'altezza dell'episodio di Babele il verbo *livmor* alla terza persona singolare (*wa-laven*) viene usato solo nel caso di Dio che crea Eva (Gen 2, 22), di Noè che erige un altare (Gen 8, 20) e della fondazione di Ninive. La prima occorrenza di una forma esortativa sembra appunto essere il caso della fondazione di Babele e della torre omonima.

<sup>7</sup> Gen 10, 11.

<sup>8</sup> *Bereshit Rabbà*, XVI, 4, secondo l'etimo popolare del nome della città, che viene scomposto in *mith-naot* ("si adornarono").

<sup>9</sup> *tSotà*, III, 3.

<sup>10</sup> Jon 4, 11.

<sup>11</sup> *bSanhedrin*, 109a, con modifiche.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

tentico della ribellione che ciascuna delle fazioni aveva diretto contro Dio: l'esecuzione della giustizia divina, infatti, vuole che le cose occorse nell'offesa ritornino anche nella condanna decadute della superbia umana. La trasformazione in esseri inferiori e la destinazione alla dispersione su tutta la terra sono una forma di privazione di Dio che tuttavia resta inferiore alla *poena damni* attribuita a coloro che volevano scalare il cielo per praticarvi l'idolatria: l'umanità condannata alla perdita della lingua santa non resta solo priva di uno strumento efficace di comunicazione con il prossimo, perché le sia impedito di progettare eventualmente una seconda azione malvagia ai danni di Dio. L'uomo che nel desiderio di praticare l'idolatria aveva già perso il senso di unità con il Signore trova sigillata nella confusione delle lingue questa lontananza dal Luogo: il contatto immediato con le cose che la lingua santa concedeva cede ad una comunicazione sostenuta da una grammatica incerta dell'esistente, da un colloquio che riverbera nella vita l'incertezza verbale che ora lo contrassegna, come è detto «poiché dai molti sogni vengono molte delusioni e molte parole».<sup>13</sup> L'ermeneutica sacra sorge quindi come paziente riacquisto dell'intimità perduta con il Creatore, di cui si studiano le parole e le sentenze in un ciclo infinito di interpretazioni: «gloria di Dio è nascondere una parola, gloria dei re esaminare una parola [*kavod Elohim haster davar, kavod melachim chaqor davar*]».<sup>14</sup>

### §1 La parola ebraica: il *davar*

La vita nel Giardino offriva all'uomo una verità senza ombre, comunicata per mezzo di una lingua che riconosceva in Dio l'origine comune delle cose e delle parole per parlare di esse. L'ebraico classico aveva mantenuto un tenue ricordo di questa consapevolezza straordinaria dell'unità dell'essere: nel lessico biblico, infatti, si poteva ricorrere al termine *davar* tanto per indicare la "parola" comunicata, quanto la "cosa" di cui si parlava e, nelle traduzioni aramaiche,

<sup>13</sup> Qoh 5, 6.

<sup>14</sup> Pr 25, 2. L'intero versetto può venire egualmente tradotto così: «gloria di Dio è nascondere una cosa, gloria dei re investigare una cosa».

che, questa duplicità espressa dal sinonimo *pitgam* si arricchì del senso ulteriore di "decreto reale". Non va affatto trascurata in questo caso l'ambientazione tipicamente orientale di una monarchia sterminata, come potevano essere quelle degli imperi mediorientali, in cui l'ordine regale che aveva l'effetto di legge si diffondeva nelle province soprattutto attraverso un'indispensabile mediazione orale: sebbene la moderna scienza della lingua limiti la duplicità semantica di *davar* al solo carattere psicologico,<sup>15</sup> è in direzione di un'interpretazione metafisica che si mosse il pensiero dei Maestri, che non rimase indifferente davanti alle potenzialità metaforiche di questo vocabolo e colse nel divino *ha-dibbur be-en sof* la stura inesauribile della Creazione. La confusione babelica provocò il progressivo oblio della lingua del Giardino e l'uomo si trovò abbandonato in un mondo di cui rischiava di non conoscere più il senso, parlando invece un linguaggio che non poteva più salmodiare le divinazioni: il legame antico tra la lingua santa e il senso della terra sarebbe divenuto il premio prezioso di un'indagine infinita sulla Rivelazione divina.

Solo nell'osservanza dei precetti o nella preghiera, infatti, si sarebbero riunite nuovamente parola e cosa, come recitava una diffusa formula rabbinica per designare il Dio supremo: «colui che parlò e il mondo fu [*mi she-omer we-haià ha-olam*]». <sup>16</sup> L'esegesi, perciò, divenne una paziente opera di riscoperta di questa sintassi cosmologica, che intrecciava i destini del mondo di sopra con quelli del mondo di sotto: ricomporre, o addirittura riscrivere, la grammatica della lingua santa sarebbe stato il compito della prima speculazione mistica, ma soprattutto l'impegno quotidiano di coloro che nel rispetto della Legge riconoscevano la volontà divina di creare e stabilire un ordine giusto del reale. L'osservanza dei precetti, infatti, avrebbe permesso all'uomo di calibrare il tono della propria esi-

<sup>15</sup> «Quando poi si continua a parlare della stretta relazione, o della mancanza di differenza, fra "il concetto, il nome e l'oggetto stesso", questa può bene essere una vera osservazione psicologica; ma pensare che esista una relazione fra il nome di una cosa e la cosa nominata è completamente diverso che porre in relazione i due significati della stessa parola, anche quando questa parola è *davar*» (J. Barr, *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna, EDB, 1980, p. 193).

<sup>16</sup> Espressione estremamente frequente nella letteratura rabbinica. Cfr. ad esempio *Bereshit Rabbà*, IV, 4.

stenza alle indicazioni che Dio aveva formulato nell'atto stesso di parlare: nella redazione aramaica del testo sacro, l'intento di impedire qualsiasi fraintendimento in senso antropologico degli attributi divini portò ad elaborare il concetto di *mimar de-Jhwh* ("parola del Signore"), attraverso cui i Maestri riconobbero al linguaggio un ruolo costitutivo nella Creazione.<sup>17</sup> Il Signore parla per creare, sebbene il *status Dei* non venga proferito per consultare altre forze celesti, ma piuttosto per indicare un'attività che non si svolge con fatica: il linguaggio è soprattutto un *utensile spirituale*<sup>18</sup> con cui Dio assegna al reale una collocazione ben precisa, che il fedele avrà il compito di rispettare secondo la legge di purità. L'attività di *parlare* coincide con l'espressione della *volontà* che il cosmo si ordini secondo un progetto determinato, come i commenti tradizionali indicano chiaramente: «e disse Dio: "sia luce" e fu luce: il Gaon diceva che l'espressione "e disse" fosse come "e volle"». <sup>19</sup>

La precisione dell'analisi linguistica e gli emendamenti al testo che gli stessi rabbini portano ai luoghi difficili della narrazione biblica, tuttavia, non neutralizzano l'ambivalenza costitutiva che continua a reggere l'uso del termine *davar*. Questo singolare intreccio di volontà e linguaggio, che in modo paradigmatico si riassume nella ricchezza semantica di un termine, infatti, offre il destro allo sviluppo di una concezione particolare del Dio vivente, che *comunica* la propria volontà al creato con minacce, promesse, ammonimenti o ricompense: in questo senso, il criterio che la linguistica correttamente stabilisce per distinguere un uso, per così dire, pratico o verbale del termine *davar* è inadeguato a rispondere *teologicamente* alle imperfezioni o alle disarmonie della sintassi biblica, su cui si affatica la parte migliore dei commenti. Per esempio, la moderna critica letteraria si appellerebbe a qualche cognizione di reto-

<sup>17</sup> P. Capelli, *La parola creatrice secondo il giudaismo della tarda antichità*, in *Aa.Vv., La parola creatrice in India e nel Medio Oriente*, Pisa, Giardini, 1994, p. 158.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>19</sup> *Miqraot Gedolot*, Ibn Ezra, comm. a Gen 1, 3 (cfr. *ibidem*, Rambam, comm. a Gen 1, 3). Dopo aver riportato questa interpretazione, Ibn Ezra tuttavia se ne distanzia facendo alcuni rilievi di carattere grammaticale: «ma se fosse così, sarebbe stato opportuno scrivere: "e disse Dio che fosse luce"» (*ibidem*, riportato con l'integrazione di *ibidem*, Perush al Ibn Ezra, comm. a Gen 1, 3).

rica e di semantica per attenuare l'incoerenza di un versetto in cui Dio prepara un atto che *assorderà* Israele: «ecco, io faccio una cosa [hinneh oseh davar] contro Israele che stordirà entrambe le orecchie di coloro che l'ascolteranno». <sup>20</sup>

L'analisi linguistica manifesta qui i propri limiti, perché la consapevolezza che questo versetto fonda la propria forza espressiva su una complessa struttura stilistica, che combina l'ellissi sintattica e la ricchezza semantica del termine *davar*, non sembra portarci oltre ciò che era già chiaro ai commenti antichi – ovvero, che Dio stava annunciando un'azione punitiva contro Israele: «Rabbi Shmuel bar Rav Nechemia disse: questa è la cattura dell'arca». <sup>21</sup> Questo breve passo biblico, forse, avrebbe dovuto indicare semplicemente che lo sgomento di fronte alla punizione divina sarebbe stato così grande, da spingere ogni figlio di Israele a parlarne e sollevare così una litania assordante di commenti, lamenti e stupore. Eppure, ciò che può venire interpretato per brachilogia è invece l'ammissione della straordinaria *congruenza* tra la parola e il volere divino: ciò che la retorica appena annuncia, ma che il fedele deve custodire nell'osservanza dei precetti, è che l'azione di Dio è una *parola che si ode*. Si tratta di una consapevolezza che sporge dalle pieghe più minute e semplici del testo biblico, persino da una glossa convenzionale di un cronista: «dopo queste cose e questa verità [acharei ha-devarim we-ha-emet ha-eleh], venne Sennacherib re di Assiria e venne contro Giuda». <sup>22</sup> La mistica ha potuto affermare che l'intero Libro sia la tramatura di una serie infinita dei Nomi divini, perché in ogni suo luogo l'ermeneutica devota dei Maestri ha saputo rintracciare un segno dell'efficacia della parola di Dio: «che cosa significa: "dopo queste parole e questa verità"? Disse Rabbina: dopo che il Santo, benedetto Egli sia, si impegnò e giurò di far venire Sennacherib, poiché il sigillo e il giuramento del Santo, benedetto Egli sia, è ve-

<sup>20</sup> 1Sam 3, 11. Questo tipo di metafora che consiste nel passaggio da un ambito sensoriale all'altro (dal tattile all'uditivo, in questo caso) si chiama *sinestesia*. Questo trasferimento intrasensoriale è caratteristico del lessico biblico (Cfr. Aa. Vv., *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 666-667, alla voce *sinestesia*).

<sup>21</sup> *Midrash Shmuel*, X, 1.

<sup>22</sup> 2Cr 32, 1.

rità». <sup>23</sup> Il riconoscimento che Dio potesse prestabilire il corso del mondo secondo la dizione della lingua santa implicava che il fedele sapesse *ascoltare* la Sua voce in un modo assolutamente particolare – come tale fu la visione sul Sinai che venne concessa al più grande di tutti i profeti.

Lungo la valle al confine di Moab, la ricapitolazione della Legge, che precede il passaggio dei poteri da Mosè a Giosuè e l'inizio della conquista della terra di Israele, viene annunciata da un ammonimento particolare: «solo osserva per te e la tua anima osservi molto affinché non dimentichi le cose che i tuoi occhi hanno visto [ha-devarim asher rau enecha]». <sup>24</sup> Gli avvenimenti recenti e la trasgressione appena compiuta per Baal Peor sono ciò che innanzitutto Israele deve tenere a mente, <sup>25</sup> ma la duplicità di senso del termine *davar* espone il versetto ad una lettura più incisiva, che i Maestri hanno saputo cogliere con profondità: ciò che non deve mai abbandonare la mente del fedele sono l'osservanza dei precetti, che stanno per venire nuovamente esposti, e la pratica delle *parole*, che il Signore ha rivelato al popolo tramite Mosè come Legge scritta e Legge orale. Viene infatti insegnato: «scrivi queste parole, poiché sulla base di queste parole ho stabilito un patto con te e Israele». Rabbi Jochanan e Rabbi Joshua e Rabbi Shimeon dissero: «ti ho dato queste parole» non è scritto così, ma «sulla base [al pi] di queste parole»: ti ho dato la Torà scritta e la Torà orale [she-be-al-pek]. Se farai della Torà scritta quella orale e della Torà orale quella scritta e le scambi, non riceverai ricompensa. Perché? Perché ti ho dato la Torà scritta e la Torà orale e con te ho tagliato un patto a condizione che tu le legga così: «non dimenticare le parole che i tuoi occhi hanno visto». <sup>26</sup>

Le esortazioni a studiare la precettistica, a ritenere gli insegnamenti dei dottori della Legge e, infine, a trasmettere la conoscenza di generazione in generazione permettono di trasformare l'incoerenza espressiva della *visione* delle parole in una metafora della me-

<sup>23</sup> bSanhedrin, 94b, con modifiche, completato con la glossa di Rashi (*ibidem*, Rashi, comm.).

<sup>24</sup> Dt 4, 9.

<sup>25</sup> Cfr. Nm 25, 1-18.

<sup>26</sup> *Midrash Tanchuma*, XXI, 18, a Es 34, 27.

morizzazione e della comprensione razionale: «disse Rabbi Jochanan: è un patto stabilito che colui che studia un'*haggadà* da un libro non la dimentichi subito. Ha detto il Tanchum: sia di consolazione colui che riflette sul suo studio e non dimentica subito ciò che ha appena letto, come è detto: "non dimenticare le parole che i tuoi occhi hanno visto"». <sup>27</sup> Eppure, altri videro in questa *visione* delle parole il ricordo di un avvenimento straordinario: non era stato forse Mosè colui che nel passaggio della gloria divina aveva intravisto un precetto? La visione più alta che mai venne concessa ad un uomo non aveva avuto forse culmine nella visione dei nodi dei *tefillin*?

Una versione aramaica meno nota del testo biblico colse nell'incoerenza espressiva di questo versetto masoretico, che prelude alla riesposizione deuteronomica, un richiamo alla rivelazione della Legge: «e tieni la tua mente unita, affinché tu non dimentichi i suoi comandamenti [*divinà*] che i tuoi occhi hanno visto». <sup>28</sup> Questa correzione del testo originario probabilmente venne suggerita dall'assonanza dei termini delle due lingue, <sup>29</sup> ma il calco non può che riconfermare l'incoerenza espressiva del testo originario: i comandamenti che Mosè consegnò al popolo di Israele erano stati oggetto di *contemplazione*. Infatti, lo stesso *meturgeman* aveva vestito la scena della Rivelazione sul monte Sinai di un'allegoria sontuosa – o, se si preferisce, dell'impudicizia di una narrazione fantastica che l'interpretazione moderna costantemente occulta e normalizza attraverso un'esegesi metaforica: «e il Signore pronunciò tutti i canti di questi comandamenti dicendo: il primo comandamento che uscì dalla bocca del Santo, sia benedetto il Suo nome, era come comete e come lampi e come torce di fuoco, una torcia di fuoco sulla sinistra e una torcia di fuoco sulla destra: planò e volò nell'aria dei cieli e ritornò e tutto Israele lo vide e temette e mentre ritornava era inciso sulle due tavole del patto e diceva: mio popolo, figli di Israele, io

<sup>27</sup> *jBerachot*, 37b. Cfr. *mAvot*, III, 8.

<sup>28</sup> *Targum Neofiti*, ad Dt. 4, 9. Si tratta di una seconda recensione completa del *Targum Jerushalmi*, rinvenuta da A. D. Macho nel 1956 in un codice vaticano del XVI secolo: si stima che la sua prima redazione sia anteriore a quella della Mishnà.

<sup>29</sup> Si cfr. infatti *Miqraot Gedolot*, *targum Onqelos*, a Dt. 4, 9, in cui si ricorre al plurale *pitgamaia*, semanticamente equivalente all'espressione masoretica, ma privo di ogni assonanza con l'originale ebraico.

sono il Signore, vostro Dio, che vi ha redento e vi ha fatto uscire redenti dalla terra d'Egitto dalla casa di schiavitù». <sup>30</sup>

La visione delle parole che escono dalla bocca di Dio e la loro danza nell'aria sono un'*ostensione* della Legge che il popolo di Israele deve seguire per essere giusto e retto al cospetto divino: al pronunciamento dei comandamenti, infatti, ogni figlio di Israele ha visto una parola infuocata gorgheggiare nel cielo. La necessità di toccare favorevolmente un uditorio sensibile agli scenari fantastici e miracolosi smussa appena il profondo significato teologico di questa illustrazione della Rivelazione, che riafferma ciò che Mosè aveva già scorto: la visione del divino coincide con la visione di un precetto. Come il più eminente rappresentante di Israele non aveva potuto scrutare il volto del Dio supremo ma solo i nodi dei *tefillin*, così l'intera assemblea di Israele avrebbe goduto della benevolenza del Signore solo ammirando quelle dieci parole che volteggiavano nell'aria: questa visione, adombrata dal divieto di rappresentarsi in immagine ciò che sta in cielo, stabilisce la particolarità del modo ebraico di accostarsi al Signore, che è possibile solo attraverso una lettura *quas caeci* della Scrittura, tesa a rivolgersi non al volto, ma al "dietro" di Dio.

## §2 Solcare la via della Legge

La parte di Israele indegna di entrare nella terra promessa e il suo *resto* che avrebbe partecipato alla conquista sotto l'autorità di Giosuè si divisero sul crinale del monte Nebo, dove si concluse anche il ministero di Mosè: quel piccolo popolo che era stato liberato dalla schiavitù d'Egitto attendeva sulla soglia della storia che il più grande di tutti i profeti ritirasse la sua guida e lo lasciasse all'avventura secolare di costruire uno stato sovrano.

Mosè aveva lottato per il suo popolo contro Sammael <sup>31</sup> solo come una creatura celeste avrebbe potuto fare: «Rav e Shmuel di-

<sup>30</sup> *Targum Neofiti*, a Es 20, 1-2, con modifiche. Cfr. il testo masoretico: «e pronunciò il Signore tutte queste parole dicendo: io sono il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra di Egitto dalla casa di schiavitù» (Es 20, 1-2).

<sup>31</sup> Cfr. *Devarim Rabbà*, XI, 10.

scussero. Uno disse: cinquanta cancelli di intelligenza sono stati creati nel mondo e tutti quanti sono stati dati a Mosè, eccetto uno, come è detto: l'hai fatto poco meno di Dio». <sup>32</sup> La qualità del suo rapporto con Dio lo aveva distinto anche dalla potente predicazione di Balaam, che aveva un grande nome tra i gentili: «quale profeta era come Mosè? Balaam figlio di Beor, ma la profezia di Balaam si distingueva dalla profezia di Mosè per tre aspetti [*mid-dof*] che riguardavano Mosè, ma che non riguardavano Balaam: Mosè parlava con lui stando in piedi, come è detto: "ma tu sta' in piedi presso di me e ti parlerò"; Mosè parlava con lui bocca a bocca, come è detto: "bocca a bocca parlo con lui"; e il Signore parlò a Mosè faccia a faccia, come è detto: "e il Signore parlò a Mosè faccia a faccia"». <sup>33</sup>

Alla sua morte sulle alture di Nebo che gli concedevano una miope visione della terra per cui aveva speso la vita intera, Mosè dimostrò ancora la grandezza della sua fede, cantando una benedizione per un popolo che quasi non avrebbe riconosciuto: fuori dalla terra sarebbe rimasta quella schiera circoncesa che in Egitto Dio aveva chiamato a sé, ma solo la gioventù incirconcesa capeggiata da Giosuè sarebbe potuta entrare alla conquista del paese del latte e del miele. L'ira divina per l'incredulità del Suo popolo alle acque di Meribà aveva parlato in questa tremenda inversione delle parti, che tuttavia avrebbe avuto il fine esclusivamente retorico di mostrare *per negativa* la tenace volontà di Dio di restare accanto ad Israele: «quanto [*kaasher*] sono stato con Mosè, sarò con te». <sup>34</sup> Il chiasmo avrebbe rovesciato solo temporaneamente i termini del patto divino, perché Dio sarebbe restato fedele alla Sua *parola* e proprio ad essa si sarebbe rivolto Giosuè davanti alla potente città di Gerico: «"darò a te e al tuo seme la terra"; Rabbi Judan diede cinque interpretazioni: se i miei figli accetteranno la mia divinità sarà per loro il loro Dio e patrono [*patron*]; se i miei figli entreranno nella terra, accetteranno la mia divinità; se i miei figli accetteranno la circoncisione, entreranno nella terra. Rabbi Berechià e Rabbi Chalbo in nome di Rabbi Avun, figlio di

<sup>32</sup> *bRosh ha-Shanà*, 21b.

<sup>33</sup> *Be-midbar Rabbà*, XIV, 20, con modifiche.

<sup>34</sup> *Gs* 1, 5.

Rabbi Jose, dissero: è scritto: "questo è il fatto [*we-zeh ha-davar*] per cui Giosuè circoncise". Giosuè disse loro una parola [*davar*] e li circoncise». <sup>35</sup>

Dalla presa della fortezza di Gerico fino all'edificazione della monarchia e alla sua caduta, Israele avrebbe conteso con gli altri popoli del vicino Oriente il diritto di risiedere nella terra che Dio gli aveva dato in eredità e per la quale non avrebbe mai cessato di combattere: «Raba disse: le guerre di conquista di Giosuè, tutti dicono fossero un dovere. Le guerre di espansione della casa di Davide, tutti dicono fossero di potere». <sup>36</sup> Come Giosuè aveva letteralmente cinto della parola divina la nuova generazione di Israele prima di espugnare la forte città sul Giordano, così i Maestri si attribuirono un carattere guerriero, fregiando di un titolo militare il nome del popolo di Dio anche in età messianica: «essi dissero: non è che rimuoverai dal suo posto l'uscita dall'Egitto, ma vedrai che passeranno al primo posto i regni e l'uscita dall'Egitto li seguirà. Come dell'uscita dall'Egitto, è detto: "il tuo nome non sarà più Giacobbe, poiché Israele sarà il tuo nome"». <sup>37</sup> Il piglio retorico dei dottori della Legge si sarebbe mostrato ogni volta che una discussione esegetica fosse stata descritta come un agone gladiatorio: «Rabbi Joshua disse: aspetta fino a che saranno entrati nella casa della ricerca coloro che portano gli scudi. Quando entrarono coloro che portano gli scudi qualcuno si alzò e pose la questione: la preghiera della sera è facoltativa o obbligatoria?». <sup>38</sup>

Ma, in effetti, questa metafora guerresca concedeva molto meno di un espediente oratorio: secondo i Maestri, esisteva un legame *oggettivo* tra lo studio della Legge e la sopravvivenza di Israele tra le potenze del mondo pagano. L'intreccio del lessico della guerra con quello dell'esegesi dimostrava che le armate di Israele avrebbero potuto incrociare le armi con gli altri popoli, ma che l'esito del confronto sarebbe sempre dipeso dalle *milchamà shel torà* <sup>39</sup> che si combattevano tra i *folli* talmudici: «"poiché con

<sup>35</sup> *Bereshit Rabbà*, XLVI, 9, con modifiche.

<sup>36</sup> *bSotà*, 44b.

<sup>37</sup> *bBerakhot*, 12b.

<sup>38</sup> *bBerakhot*, 27b.

<sup>39</sup> *bMeghillà*, 44b.

accortezza [*be-tachvudot*] tu farai la guerra". Disse Rabbi Acha bar Chanina in nome di Rabbi Asi in nome di Rabbi Jochanan: in chi trovi le guerre della Legge? In chi padroneggia gli accorgimenti [*chavilot*] della Mishnà». <sup>40</sup> La discussione tra gli eruditi della parola di Dio poteva venire descritta come una contesa, allo stesso modo in cui un uomo d'armi come Davide era stato un dotto della Legge: «se un gigante sposa una gigantessa, che cosa salta fuori? Uomini valorosi. Boaz sposò Rut: e cosa saltò fuori? Davide, "sapiente nella musica, prode, uomo di guerra, prudente nella cosa, di bell'aspetto e il Signore è con lui": "sapiente nella musica", cioè nella Bibbia; "prode", cioè nella Mishnà; "uomo di guerra", cioè che conosce prendere e dare nelle guerre della Legge; "prudente nella cosa", cioè nelle opere buone; "di bell'aspetto", cioè nel Talmud». <sup>41</sup>

Non c'è alcun espediente testuale che imponga un senso esclusivamente metaforico a questa interpretazione rabbinica delle capacità guerriere di Davide. <sup>42</sup> In questo apologo delle qualità intellettuali del più grande re di Israele, la *notitia veri* annunciava che la maestria assoluta di Davide nel campo della Legge avesse influenzato la stabilità della sua casa e avrebbe deciso le fortune del figlio Salomone. Come la fedeltà del popolo di Dio si misurava nell'osservanza delle parole sacre, così anche un solo dettaglio di *scrittura* poteva distinguere le forze pagane dal regno di Israele: «"sul trono del suo regno". Disse Rabbi Cohen in nome di Rabbi Azarià: "il suo regno" è scritto in modo difettivo senza la lettera waw [*malkhuto*]: Assuero venne a sedere sul trono di Salomone, ma non gli era stato permesso. Tutti gli dissero: "un re che non è il padrone dell'universo [*qozmiqrator*] non siede su di esso". Si alzò e si fece un trono

<sup>40</sup> b*Sanhedrin*, 42b.

<sup>41</sup> *Rut Rabbà*, IV, 3.

<sup>42</sup> Secondo i criteri della retorica classica, si tratterebbe però di un'espressione ellittica pienamente traslata. Secondo Aristotele, infatti, una metafora è una similitudine abbreviata che permette di risparmiare un lungo paragone: «anche la similitudine è una metafora: la differenza tra le due è piccola. Quando infatti Omero dice di Achille "egli balzò come un leone", questa è una similitudine; qualora dicesse: "balzò un leone", sarebbe una metafora» (Aristotele, *Retorica*, III, 1406 b 20-26, in *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1984, vol. X).

come quello. Per questo motivo "il suo regno" è scritto in modo difettivo senza la lettera waw [*malkhuto*]. <sup>43</sup>

In quella narrazione della volontà divina attraverso il corso della storia, la via della Legge poteva condurre l'umanità oltre i giri e i ricorsi degli imperi pagani, che vagavano sulla piana desolata delle *res gestae* secolari, senza conoscerne l'intima direzione annunciata dalla parola di Dio: Israele, acquisto permanente del Signore, sapeva che la voce benevola che lo sosteneva sarebbe anche potuta uscire contro di lui se non avesse più osservato i comandamenti. Nella fuga dal potente regno d'Egitto, infatti, il piccolo popolo di Israele aveva conosciuto l'amicizia di Dio: «non vi è mancata alcuna cosa [*davar*]. <sup>44</sup> Di questa umanità ancora semplice, restia ad accontentarsi della sobrietà della vita del deserto e, in fondo, incapace di meritarsi la terra promessa, Dio aveva esaudito ogni desiderio: «non vi è mancata alcuna cosa: non avevano bisogno di niente. Dovevano solo dire la cosa ed essa veniva creata per loro. Rabbi Shimeon disse: non dovevano pronunciare una parola [*davar*], dovevano solo pensare ad essa e venivano soddisfatti». <sup>45</sup> I Maestri che avrebbero speso l'intera esistenza a meditare sulle pieghe di ogni pagina del Libro compresero che la traversata del deserto non stava solo liberando Israele dalla crudeltà del faraone, ma che lo stava trasportando dal mito alla storia. La premurosa assistenza divina nel deserto avrebbe permesso la sussistenza di Israele, ma non l'avrebbe mai allontanato davvero dall'idolatria pagana dell'Egitto, se l'aridità di quel luogo non fosse stata temperata dalla vicinanza tenace del *davar* divino, che pronunciava una continua litania: «nei vostri viaggi attraverso il deserto in questi quarant'anni, la parola del Signore vi ha sostenuto». <sup>46</sup>

Ma per quella parte di Israele che non avesse riconosciuto la voce divina e non avesse osservato i comandamenti, il Signore aveva già promesso un pronunciamento di condanna: «invierò la pe-

<sup>43</sup> *Ester Rabbà*, I, 12, con modifiche. Rispetto alla scrittura piena (*malkhuto*), la scrittura difettiva senza la semivocale waw (*malkhuto*) preannunciava la precarietà della forza e della gloria di quel regno.

<sup>44</sup> Dt 2, 7.

<sup>45</sup> *Shemot Rabbà*, XXI, 10.

<sup>46</sup> *Targum Jonathan*, a Dt. 2, 7.

ste [*deber*] in mezzo a voi». <sup>47</sup> I Maestri infatti sostennero che il *davar* divino uscì come *deber* contro coloro che non meritavano di entrare nella terra promessa per l'incapacità di abbandonare autenticamente l'Egitto: «non vi è mancata alcuna cosa [*davar*]: Rabbi Abi leggeva *davar* come *deber*, "peste", e leggeva il versetto come non vi è mancata alcuna pestilenza [*deber*]. Ciascuno dei quarant'anni che i figli di Israele sono stati nel deserto, l'angelo della morte ne ha sterminati quindicimila di loro». <sup>48</sup> La storia di Israele appariva dunque scritta senza vocali su un rotolo che sarebbe stato vocalizzato solo per il tempo a venire: «se verrà Elia e mi dirà: perché hai scritto queste lettere? Gli dirò: ho già messo i punti di vocalizzazione su di loro. E se mi dirà: bello che tu abbia scritto, gli cancellerò i punti di vocalizzazione da loro». <sup>49</sup>

Unicamente la correttezza con cui si sarebbe calcata la via della Legge avrebbe potuto determinare la pronuncia finale della sentenza divina: il compito dei dotti era quello di ammaestrare il popolo al giusto comportamento. Come Mosè, anche l'intero popolo riunito aveva potuto contemplare solo il *dietro* di Dio e scorgere la Sua gloria come precetto e come comando: ogni figlio di Israele doveva seguire le disposizioni della Legge e solcare la via che si dipanava dalla Rivelazione sul Sinai. Questo percorso doveva sorgere dallo studio e dall'applicazione volontaria ed intenzionale della Legge: «è entrato [*halakh*] nelle profondità della Legge [*halakhà*].» <sup>50</sup> Il compendio delle dispute legali, delle contese e degli emendamenti rabbinici, infatti, riconosceva alla meditazione sulla Legge il compito principale di *indirizzare* il fedele ad un percorso, perché la *halakhà* era innanzitutto un tracciato segnato nel mondo secolare per giungere alla trascendenza divina – una mappa per allontanarsi dall'idolatria dell'Egitto o dall'iniquità di Moab, come è detto: «e andarono [*we-telakhnà*] nella via per tornare alla terra di Giuda»; e si impegnarono nella discussione della legge dei proseliti [*halakhat gherim*].» <sup>51</sup>

<sup>47</sup> Lv 26, 25.

<sup>48</sup> *Midrash Tehillim*, XIII, 3, a Sul 23.

<sup>49</sup> *Ba-midbar Rabbà*, III, 13.

<sup>50</sup> *bEruvin*, 63b. Cfr. t. *Eruvin*, 63b; cfr. *Meghillà*, 3b.

<sup>51</sup> *Rut Rabbà*, II, 12.

Quale popolo di sacerdoti, Israele avrebbe dovuto preparare un cammino di integrità che indicasse la rotta su cui corressero parallelamente anche le nazioni, perché la presenza di un uomo retto avrebbe influenzato anche coloro che lo circondavano: «e così tu trovi in tutti i luoghi in cui i giusti vanno [*halakhu*] un buon comportamento rispetto alla legge con loro [*halakhà tovà imahem*]; andò Giacobbe presso Labano e il buon comportamento rispetto alla legge con lui, come è detto: "per divinazione ho saputo che il Signore mi ha benedetto grazie a te".» <sup>52</sup> La *via*, però, non avrebbe condotto Israele oltre l'orizzonte di questo mondo, ma si sarebbe stesa fino ad una cittadella distinta dal mondo pagano, in cui anche la gloria del Signore avrebbe trovato degno risiedere e dimorare: i commenti, le letture devote, le dispute e le risoluzioni dei Maestri custodivano gli articoli di questa *charta*, tramandata per edificare la città di Dio in terra.

### §3 *Incedere verso la città divina*

La strada che Israele avrebbe battuto per allontanarsi dalle distrazioni del mondo secolare, dalle seduzioni del potere e dell'*ambitio saeculi*, del resto, seguiva la traccia di un sentiero interrotto, che risaliva la storia per riguadagnare quella contiguità con il divino che, appunto, la fondazione di una città e una torre avevano compromesso: fu la Mishnà il muro su cui si arrampicò questa filosofia della storia, per affacciarsi alla visione di una comunità in cui la pratica quotidiana della Legge assumesse il titolo di un impegno etico e sociale. Come dimostrano la complessità e la durata della redazione di questo testo, fu necessaria una profonda revisione del rigido codice sacerdotale, <sup>53</sup> perché la santificazione del Nome divenisse un servizio che un'intera società venisse chiamata a compiere: dalla «fantasia settaria» di un corpo sacerdotale ossessionato dai problemi del cibo e del sesso <sup>54</sup> sarebbe nato uno *Staatsroman*. L'esperienza

<sup>52</sup> *Aggadot Bereshit*, XLII, 1. *Halakhà tovà* ("buona legge") è un'espressione ellittica per indicare il "comportamento adeguato alle prescrizioni della legge".

<sup>53</sup> Lv 1-15.

<sup>54</sup> J. Neusner, *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnà*, trad. it., Bologna, EDB, 1995, pp. 221-222.

fallimentare delle due guerre contro Roma e la rovina del Tempio accentuarono negli autori della Mishnà il rifiuto implicito per l'assunto apocalittico che il mondo fosse suscettibile di una distruzione totale, privilegiando, al contrario, il compito di *custode* attribuito da Dio all'uomo dalla generazione del Giardino: dalla grammatica sacra del codice levitico, anzi, i Maestri avrebbero elaborato la carta costituzionale di una città, che nell'onore del prossimo, nella correttezza degli scambi economici e nell'equilibrio sociale avrebbe scorto la via privilegiata per onorare Dio.

La prima redazione della Mishnà, risalente ai primi secoli dell'età volgare, presenta un'articolata esposizione degli obblighi del religioso che intende rendere gloria a Dio, senza che sia necessario giustificare *il fatto stesso* di prestare servizio e, per esempio, di recitare la preghiera quotidiana: «da che ora si legge lo *Shemà* di sera?». <sup>55</sup> La notizia evidente ed incontrovertibile che la recitazione dello *Shemà* debba interessare ciascun fedele conferma implicitamente l'assunto che la visione del divino coincida con l'apparizione di un precetto: se a Mosè e agli altri profeti la gloria divina si era manifestata *quale* comandamento o danza eterea delle dieci parole, lo sviluppo di una normativa analitica e dettagliata del servizio a Dio sorgeva dall'accettazione della Rivelazione, benché «dal punto di vista formale, redazionale e linguistico la Mishnà visse in uno splendido isolamento dalla Scrittura». <sup>56</sup> La redazione successiva del documento alla fine del terzo secolo esplicitò le tramature del testo: attraverso due argomentazioni complementari, quel rigoroso manuale di riti di un'autorità «autocefala» <sup>57</sup> venne trasformato nelle fondamenta per costruire un ponte che, sostenendosi sull'altro lato alla verità della Scrittura, scavalcasse la storia secolare che aveva condotto alla disfatta contro Roma e si riallacciava alla Rivelazione sul Sinai.

All'autorità di Mosè, infatti, si rivolse innanzitutto l'apologetica dei Maestri che scandirono la vita della comunità nel ritmo regolare della ricezione e della trasmissione della volontà divina: «Mosè ricevette [*qibel*] la Torà dal Sinai e la trasmise [*u-msarà*] a

<sup>55</sup> mBerakhot, I, 1.

<sup>56</sup> J. Neusner, *Il giudaismo*, cit., p. 362, con modifiche.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 363.

Joshua». <sup>58</sup> In un commento posteriore si osservò che la *tradizione* dei comandamenti avrebbe giustificato la comunità di fedeli e ne avrebbe garantito la stabilità, solo se fosse stata preservata l'integrità dei titoli divini che erano stati *ricevuti* per bocca del Signore sul Sinai: «e i profeti trasmisero la Legge agli uomini della Grande Assemblea: la trasmisero l'un altro finché non giunsero agli uomini della Grande Assemblea e costoro sono: Zerubbabel, Nechemia, Sharià, Raarià e Mordechai, vale a dire che essi furono nei giorni di Ezra nella costruzione del Secondo Tempio e si chiamano "gli uomini della Grande Assemblea perché erano un'unione grande e santa che restituirono la corona allo stato originario. Dopo che Mosè disse: "il Dio grande, potente e terribile" vennero Geremia e Daniele e non dissero "grande e terribile" e gli uomini della Grande Assemblea lo restituirono come all'inizio, dopo che ebbero detto: "ecco qui la potenza del Santo, benedetto Egli sia, perché, se non fosse così, come avrebbe potuto un solo popolo sopravvivere in mezzo a tanti altri popoli?"». <sup>59</sup> Come la precisione e la raffinatezza del ragionamento dei Maestri era animato dal sentimento devoto di corrispondere alla volontà di Dio, così lo stesso studioso dei manuali sacri doveva accompagnarsi ad un collega, perché le disquisizioni sulla Legge non gli suggerissero che quei riti e quelle prescrizioni avessero una semplice origine umana: «Joshua ben Prachia disse: fatti un maestro: perché tu non ti perda ad imparare per tuo conto per deduzione logica [*me-savara*], ma da un maestro e dalla tradizione orale [*me-shamoa*]». <sup>60</sup> La gloria di Dio che si era manifestata nel ballo delle parole sacre, infatti, non poteva venire onorata dalla ridda di opinioni secolari sostenute dall'intelletto (*sever*), ma doveva venire corrisposta dalla verace disposizione della ragione a rafforzare e stabilire perfettamente i legami con il testo sacro: «prima si deve studiare gli argomenti della tradizione [*ligmar*] e poi si è in grado di ragionare [*lisvar*]». <sup>61</sup> Infatti, la metafisica dei riti e delle prescrizioni di cui la Mishnà riportava così ordinatamente e minuziosamente le articolazioni doveva venire letta dagli stessi occhi che

<sup>58</sup> mAvot, I, 1.

<sup>59</sup> mAvot, I, 1, Rashi, comm.

<sup>60</sup> mAvot, I, 6, Rashi, comm.

<sup>61</sup> bNiddà, 7b, Rashi, comm.; cfr. bShabbat, 63a.

avevano contemplato la danza dei precetti, perché la voce divina che li aveva proferiti potesse tornare a recitare nell'interpretazione e nell'esposizione che l'uomo ne avrebbe dato: «è un argomento fondato sullo studio tradizionale o su una deduzione logica [*ghemara o svara*]?».<sup>62</sup> Quale annuncio avrebbero dovuto proclamare la Scrittura e la Mishnà, così ritirate e lontane dalle tragedie che avevano colpito il giudaismo? Che appello avrebbero dovuto suscitare per consolare coloro che avevano seguito la menzogna della rivolta contro Roma?

La regolarità dell'esposizione dei precetti estesi alla comunità intera dei fedeli forse provocava quella freddezza intellettuale con cui era necessario prendere le distanze dagli eccessi messianici dei "libri esterni". Per coloro che non erano in grado di cogliere nelle pagine tremende di quei volumi lo spirito sacerdotale che comunque le animava (seppur in contrasto con la Rivelazione mosaica), le profezie apocalittiche della rifondazione del mondo o l'attesa estatica dell'avvento messianico predicavano soprattutto una ripulsa della regolarità normativa o un antinomismo che modernamente accosteremmo al nichilismo. Forse l'avvento messianico avrebbe fatto irrompere un sentimento ben più tenace del morbido senso di intimità che la meticolosa pratica quotidiana della Legge suggeriva, ma tanta misura di sacro e divino non avrebbe potuto entrare da un pertugio ristretto, bensì da uno squarcio inciso nel tempo e nel calendario – in uno strappo che avrebbe lacerato anche la comunità dei fedeli. Pur calata *in hoc saeculo*, la Mishnà si appellava alla regolarità di un ciclo liturgico, al ritmo di un *moed*, che avrebbe concesso la propria parte a ciascun aspetto della vita, come è detto «per tutto c'è un tempo e un momento opportuno [*et*]».<sup>63</sup> Questo tempo prestabilito si opponeva all'ansia della *Frist* o del "tempo a termine" apocalittico, che non avrebbe mai concesso all'uomo il momento opportuno per ritirarsi nello studio e nella meditazione della parola: «Rabbi Chalqià disse in nome di Rabbi Shimeon: colui che fa della Legge una questione di tempo opportuno [*etim*], ecco questo rompe il patto».<sup>64</sup>

<sup>62</sup> bBaba Batra, 77a.

<sup>63</sup> Qoh 3,1

<sup>64</sup> jBerakhot, 68b.

Del resto, nemmeno i dottori della Legge accettavano il *saeculum* in cui era precipitato il giudaismo, ma attraverso la coerenza speculativa dei criteri di purità proclamavano la sobrietà di una vita spesa ad onorare Dio in questo mondo e auspicavano la *santificazione quotidiana* della propria esistenza, secondo una via che pazientemente li avrebbe sciolti dal male dell'idolatria: quella realtà di pienezza, che altri rinviavano oltre la distruzione di questo mondo disfatto e corrotto, traluceva dallo specchio opaco della visione profetica di Dio come precetto e comandamento. Mentre il ragionamento secolare dell'intelletto (*sever*) abbandonava l'uomo nella distrazione di un mondo impuro che non riconosceva la trascendenza divina, nella *ghemara* talmudica la ragione ristabiliva un collegamento tra l'uomo e quella fonte del divino, che in passato aveva parlato intimamente ai figli di Israele: «Rabba disse: un uomo studi sempre la Legge nel luogo in cui il suo cuore desidera, come è detto "se nella Legge del Signore è il suo desiderio"».<sup>65</sup>

Con profonde similitudini rispetto al modello greco di comunità di intellettuali, anche i dotti della Torà auspicavano un sodalizio tra uomini desiderosi di sapienza, che tuttavia non discutevano concetti laici dell'essere, bensì norme di santificazione: l'universo greco, invece, si chiudeva attorno ad una città che non conosceva la trascendenza, ma che al proprio centro ospitava l'*agorà* in cui gli uomini liberi potevano commerciare e discutere liberamente. Al di fuori della fisica, l'uomo greco ritrovava principalmente il *concelto*: le ragioni delle cose del mondo (*pragmata*) infatti non erano rinviate ad una trascendenza, più di quanto la mente dell'uomo potesse ospitare le *idee* di un cosmo iperuranico – celeste, ma non necessariamente divino. Nei *devarim* spirava invece l'alito di Dio: fuori dalla voce divina che pronunciava la Legge, le cose erano un niente informe e vuoto.

L'esegesi praticata secondo le regole trasmesse dai compendi legali permetteva all'uomo devoto di combattere per la realizzazione di una santificazione terrena, di cui si poteva conoscere la regolarità e l'oggettività attraverso l'indagine dei libri sacri. A differenza dei loro commentatori successivi, i redattori della Mishnà erano particolarmente interessati all'edificazione di una società de-

<sup>65</sup> bAvodà Zarà, 19a.

gna di Dio, ma meno inclini ad interrogarsi sui problemi escatologici della *qehilat Israel*: ritenevano che il sacro fosse una forza effettiva del reale, per cui «non s'esagera dicendo che il principio di razionalizzazione dei Maestri della Mishnà costringesse il sacro a conformarsi alle semplici ragioni della logica e del buon senso, riducendone drasticamente il potere di erompere in maniera incontrollata». <sup>66</sup> Del resto, la collocazione centrale riservata al Tempio dai dottori della Legge stabiliva un equivalente urbanistico tra la visione ideale del villaggio e gli ambienti sacri del servizio a Dio: questa estensione (che avrebbe permesso all'ebraismo di sopravvivere concettualmente e dottrinalmente alla rovina della seconda rivolta contro Roma) si fondava sul presupposto metafisico che fosse possibile acquisire il medesimo grado di purezza anche al di fuori del Tempio.

In questa revisione della concezione sacerdotale primitiva, il sacro non restava più vincolato a manifestazioni della realtà particolari, ma percorreva sommessamente ogni frazione del mondo: la devozione e l'esegesi, l'*intentio mentis* e la fatica dello studio erano gli strumenti con cui suscitare e disciplinare questa forza che allacciava il reale nell'unico concetto di *mondo*. Già i primi Maestri della Mishnà testimoniarono di essere consapevoli di questo principio ontologico, che attribuiva alla centralità del Tempio un tratto assolutamente inedito rispetto al documento sacerdotale originario: «su tre cose il mondo sta: sulla Legge, sul servizio e sulla carità». <sup>67</sup> Anche molti secoli dopo la rovina delle rivolte antiromane, il Tempio restava nell'immaginazione dei Maestri il centro della terra e il luogo da cui sprigionava quel senso d'essere che preservava la realtà pagana dalla distruzione: «e sul servizio: poiché il Santo, benedetto Egli sia, selezionò Israele tra tutte le nazioni, la terra di Israele tra tutte le terre e selezionò Gerusalemme tra tutta la terra di Israele e selezionò da Gerusalemme Sion, come è detto: "il Signore ha scelto Sion, l'ha voluta per sua dimora" e scelse tutte queste selezioni in favore del servizio al Tempio per la ragione che è scritto: "per ottenere il favore del Signore". Eccoti spiegato perché grazie al

<sup>66</sup> J. Neusner, *Il giudaismo*, cit., p. 215, con modifiche.

<sup>67</sup> *mAvot*, I, 2.

servizio è stato costruito tutto il mondo». <sup>68</sup> Che mondo era quello che riceveva continuo sostegno dal servizio al Tempio?

Una rapida esposizione dell'organizzazione e del contenuto del testo offre una visione complessiva dell'urbanistica di quella che i Maestri ritenevano l'unica città degna di accogliere la presenza di Dio. La Mishnà è divisa in sei ordini (*seder*) ripartiti in sessantatré trattati (*masseket*), a loro volta divisi in unità minori (*mishnà*): le ripartizioni fondamentali in sei ordini illustrano efficacemente come il Tempio sia il centro di irradiazione di una sacralità che si espande ad ogni aspetto mondano e profano dell'uomo, rivestendolo della stessa dignità di cui godevano gli atti devoti del Grande Sacerdote all'altare. <sup>69</sup> Stabilendo le modalità di semina e di raccolta, l'ordine dell'Agricoltura (*Zeraim*) riconosce a Dio la proprietà esclusiva della terra, che tuttavia è stata affidata al popolo di Israele secondo il patto; con la definizione dei modi delle festività principali del popolo di Israele, l'ordine dei Tempi stabiliti (*Moed*) regola la vita dell'uomo secondo il calendario liturgico e, quindi, impone alla comunità una concezione profondamente qualitativa del tempo; l'ordine delle Donne (*Nashim*) stabilisce i principi del diritto matrimoniale e regola la trasformazione della società secondo la formazione di coppie e nuclei familiari; l'ordine dei Danni (*Neziqin*) invece istituisce le forme di associazione dell'uomo del villaggio e presenta una normativa del codice civile e penale; l'ordine delle Cose sacre (*Qodashim*) offre un'accurata analisi dei sacrifici nel servizio quotidiano al Tempio; l'ordine delle Cose pure (*Toharot*) riconosce la delicatezza del processo di santificazione e la necessità di stabilire una casistica accurata dei motivi di impurità e purità.

Ciascun ordine della Mishnà offre una percezione particolare del modo in cui la forza del sacro promana dal Tempio e dei suoi effetti su una società che si ritiene organizzata secondo il disegno divino: le istituzioni umane hanno soprattutto la funzione di preservare l'equilibrio e la disciplina della forza del sacro. Nella rigida codificazione del *passaggio* della donna dalla famiglia al matrimonio

<sup>68</sup> *mAvot*, Rabbenu Jonà, comm.; cfr. *ibidem*, Rashi, comm.

<sup>69</sup> J. Neusner, *Il giudaismo*, cit., pp. 239ss. Per la denominazione di ciascun ordine, riprendiamo le traduzioni proposte dall'autore: nel conteggio dei trattati è stata inclusa anche la raccolta di massime e sentenze dei Padri (*Pirgè Avot*), che costituisce, tra l'altro, il primo esempio di apologia della Mishnà.

o del suo ritorno in famiglia dopo un divorzio, infatti, l'ordine delle Donne (*Nashim*) riconosce che la società possa venire profondamente disturbata dalla forza indisciplinata della sessualità (femminile), perché in quell'atto l'uomo si avvicina fortemente a Dio, potendo creare una vita che prima non era al mondo. Nello stesso senso, come viene esposta nell'ordine dei Danni (*Neziqin*), la costituzione di istituzioni civili e penali riflette l'immagine di un governo che si occupi di ristabilire l'ordine dominante, nel caso sia avvenuta una trasgressione della legge di purità. Il testo, tuttavia, conosce un ritmo ancora più profondo che risuona solo dalla reciproca combinazione dei restanti quattro ordini e che permette di verificare gli esiti più importanti di quel passaggio dalla ristretta visione del codice sacerdotale all'economia generale della Legge di Purità, estesa alla società intera: la seconda redazione, posteriore alla disfatta delle guerre contro Roma e alla decadenza del culto sacrificale, lasciò comunque intatta la centralità del servizio al Tempio, ma amplificò una serie di motivi che avrebbero suggerito, infine, che l'ambiente palestinese non fosse l'unica esclusiva collocazione di questa ideale città di Dio. Poiché la coltivazione della terra veniva considerata un agente di santificazione, l'ordine dell'Agricoltura (*Zeraim*) poteva essere letto come un autentico manuale di geometria del sacro, mentre l'ordine dei Tempi stabiliti (*Moed*) sollevava ad una dimensione cosmologica l'analogia stabilita tra il Tempio e il villaggio; così, l'ordine delle Cose sacre (*Qodashim*), che illustrava il sistema del culto quotidiano legato all'edificio del Tempio a Gerusalemme, trovava un contrappunto nell'ordine delle Cose pure (*Toharot*), il quale chiariva dettagliatamente e astrattamente l'attivazione e la disattivazione del processo di santificazione.

Questo ritmo particolare tra gli ordini della Mishnà secondo il grado di approssimazione alla struttura del Tempio, però, propone due opzioni fondamentali per comprendere la singolarità di questo compendio legale, che a prima vista «presenta un plastico, un museo delle cere, un diorama, un mondo perfetto e dunque completamente immobile»,<sup>70</sup> ma che ispirò nei secoli una fioritura straordinaria di letture, di commenti e di speculazioni. Per i redattori più vicini alla ristretta visione del codice sacerdotale levita, la distruzione del

Tempio e la conseguente interruzione del culto sacrificale sarebbero stati accettati come due eventi punitivi che, in fondo, avrebbero solo ritardato l'edificazione di quella società di cui tratteggiavano le forme secondo sottili disquisizioni legali. La Mishnà poteva apparire come un documento "utopico",<sup>71</sup> nel senso preciso per cui la sua realizzazione sarebbe certamente stata possibile su questa terra, sebbene non se ne fosse ancora trovato il modo e il luogo: fino a quando Israele non fosse pienamente ritornato alla Legge, non c'era ancora un luogo in Palestina per quella città. Ma, del resto, la Mishnà conobbe almeno una seconda redazione importante da parte di autori, che avevano attraversato il fallimento dell'insurrezione contro Roma con la speranza velleitaria di ristabilire l'indipendenza del regno di Davide: per quei Maestri della Legge, la suprema finzione di parlare di una città perfetta come se essa già esistesse e la fatica di disquisire su un mondo, che attendeva solo l'arrivo dell'uomo per poter santificare quotidianamente il Nome, assunsero gradualmente un carattere propriamente utopico. I commentatori posteriori si sarebbero affaticati soprattutto di rinvenire le tracce di quella via che conduceva alla cittadella santa: «quel che la Mishnà non vuole dire è come avvenga il cambiamento, come le cose vengano ad essere quelle che sono».<sup>72</sup>

Restringere la visione di questo documento al vagheggiamento di una rinascita nazionale sostenuta dall'establishment sacerdotale significherebbe comprendere il termine "utopia" all'interno dell'orizzonte speculativo della teoria politica e, in fondo, indietreggiare di fronte alla questione profondamente filosofica e teologica che questo concetto annuncia. Ciò che è "utopico" non è in senso particolare solo ciò che si mostra diverso dal resto del mondo e si eleva dalla dimensione empirica verso la dimensione ideale. In quanto "u-topico" è anche tutto ciò che non ha luogo proprio, che non ha punto fermo, che è soggetto a un pendolarismo o alla peregrinazione per una via: l'"u-topia" della Legge è il riattraversamento di Moab per tornare a Giuda, spogliati dei beni idolatrici.<sup>73</sup> Il ritmo interno dei trattati della Mishnà segue appunto questa oscilla-

<sup>70</sup> J. Neusner, *Il giudaismo*, cit., p. 387, con modifiche.

<sup>71</sup> Così anche Neusner (*ibidem*, p. 373).

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>73</sup> «Ero andata piena e il Signore mi fa tornare vuota» (Rut 1, 21).

zione tra i due significati fondamentali dell'utopia, senza mai decidersi tra essi. È in questo non-luogo che si stende il tramite con il divino necessario a tutti i profeti e ad ogni uomo devoto che invoca Dio: la *parola* come mezzo supremo per rinvenire le tracce di quella via che avrebbe condotto alla cittadella santa. Il *davar* divino o la parola, infatti, è senza-luogo perché segue in esilio il Suo popolo e lo accompagna anche dopo la distruzione del Tempio, poiché «la presenza è con loro in esilio». <sup>74</sup>

La parola di Dio colta come precetto e come comandamento o, più semplicemente, la sua realizzazione nel mondo sono sempre "utopiche", perché sfuggono ad una localizzazione precisa e vivono di un'essenza intermedia come esser-tra: il *davar* trasmesso dalla Rivelazione apre l'uomo ad una dimensione "non concettuale" che sopravanza comunque la struttura intellettuale dell'esegeta e ne fissa i limiti, senza mai confondersi con l'assolutamente Altro – che è solo il Signore. *L'intentio mentis ad Deum* che ordina e guida la preghiera dell'uomo a Dio o la stessa intenzione che deve accompagnare l'osservanza dei precetti (*kavvanat lev*) si compiono attraverso la mediazione delle parole, però senza mai essere uno scambio di segni, bensì comunicazione "reale": dire e fare sono divinamente *uguali* nel *davar*. In seno al senza-luogo della parola divina adempiuta nella Legge, le cose trovano dimora e custodia, ma il *tiqqun* che la Legge offre è sempre debole e naufragante, perché affidato alla forza e alla costanza dell'uomo. Tuttavia, se l'ascolto della parola divina è l'obbedienza ai comandamenti, la loro pratica è un'*invocazione* che permette un salto al di fuori della storia nella pienezza liturgica del "giorno del Signore": «è chiaro che la Mishnà ha un'idea precisa di ciò che conta in certe occasioni: "grande giorno" o "giorno del Signore" o "giorno santo". È all'interno di questo ordine che essa esprime le sue valutazioni sul significato del tempo». <sup>75</sup> La "debolezza" di questo disegno redentivo non dipende dalla visione della Legge come categoria teologica negativa, bensì dal rischio che l'"utopia" della parola venga abbandonata per il *luogo*, che la sublime danza dei precetti ceda all'angusto ruminare della Legge: privata del sostegno del *flatus Dei*, infatti, la parola può

<sup>74</sup> Shela, *masseket Pesachim*, VII, 13; cfr. *Zohar*, Bereshit, I, 120b.

<sup>75</sup> J. Neusner, *Il giudaismo*, cit., p. 246.

radicarsi nel mondo per ricercare in esso la realizzazione del comandamento, senza che vi spiri più l'intenzione "utopica" di edificare delle mura che accolgano la gloria divina.

Ma l'"utopia" della parola non solo preserva dal niente le cose del mondo, ma, paradossalmente, è anche il luogo in cui Dio viene chiamato a decidere secondo il criterio della trasgressione per l'uomo o contro l'uomo: si mostra così un tremenda forza normativa. Ma, in fondo, la possibilità per l'uomo di rinnovare per tutta la sua vita l'impegno di rivolgersi al Principio rappresenta solo una dilazione di tempo rispetto alla decisione che Dio compie secondo la misura della giustizia: l'"utopia" della Legge come riserva di salvezza delle cose del mondo e l'"utopia" della Legge come luogo della decisione possono dire cose differenti ed essere "contraddittorie", perché indicano due possibilità distinte dell'essere – ma entrambe si raccolgono intorno alla visione "nomotetica" della giustizia divina, nascosta e abissale come il fondo del mare. La libertà della scelta e la necessità a cui mette di fronte la responsabilità del proprio arbitrio si richiamano a vicenda: entrambe qualificano la situazione "utopica" della Legge. La Legge è la protagonista essenziale del dramma umano, la *dramatis persona* che raccoglie tutti i tratti della creatura e li ordina attorno al principio di giustizia: l'uomo in quanto libero non conosce la solidità del Principio, contro cui si rifrange pregando per una giustizia che non rinunci all'opera di redenzione, ma che non assuma i tratti crudeli della vendetta, "l'orribil arte". Come Abramo davanti alla turpitudine di Sodoma e Gomorra, il devoto della Legge implora: «se Tu desideri che il mondo duri, non puoi mantenerlo con la giustizia assoluta, il mondo non durerà. Puoi forse tirare la corda alle due estremità? Tu desideri il mondo e la giustizia assoluta. Prendine uno di essi e se Tu non rinunci un po', il mondo non può sussistere». <sup>76</sup> Il mondo è la scena su cui si consuma il dramma della libertà: la creatura rimane sempre senza-luogo perché può rivolgersi all'autentico Luogo solo decidendosi liberamente per esso, scegliendo prima o poi definitivamente per il fondamento del tutto. La decisione di stare per Dio è radicalmente diversa dalla scelta di abbandonarsi alle seduzioni dell'idolatria o dei demoni, le creature più fedeli alla terra: il *luogo* al quale

<sup>76</sup> *Bereshit Rabbà*, XXXIX, 6.

l'uomo viene sedotto obbedisce alle «leggi dell'abisso» della «profonda notte sempre nera»,<sup>77</sup> mentre Dio come Luogo conduce a sé secondo una misura di giustizia che può conoscere la stessa inesorabilità delle stelle, ma che è comunque sempre la celebrazione dell'ordito del creato e non di una sua singola parte.

L'"utopia", a cui sono esposte le creazioni dell'uomo e la stessa dimora di Dio sulla terra, è la melanconica condizione di chi non è il Luogo. L'"utopia" è il non-Luogo per eccellenza: se si manca di rivolgersi al *Unum*, la questione della libertà porta inesorabilmente alla figura della necessità quasi demonica della contabilità delle mancanze e delle trasgressioni (*cheshbon*). Se nell'esilio dovuto alla distruzione del Tempio o nell'"utopia" di vivere come se fosse ancora stabile si cessa di invocare l'unità, l'uomo può conoscere il proprio arbitrio solo nei termini del destino: nella scelta contro Dio, però, l'uomo conosce una "auto-nomia" così radicale da separarlo dal resto della Creazione. Al contrario, l'uomo che si fa autenticamente esegeta fa uscire i fenomeni dalla loro apparenza e li rappresenta come *devarim* – parole divine che parlano attraverso le cose: l'annuncio che la Legge comunica all'uomo non è la "trasmissione" di un contenuto, ma la possibilità per l'uomo di corrispondere all'invisibile in quanto tale. Questa possibilità di "cor-rispondere" all'invisibile non è altro che la capacità di essere "responsabili" di fronte alla Chiamata, di variare le proprie vie secondo i precetti divini per uscire dall'utopia creaturale, tormentata dalla scelta, e per accedere finalmente ai misteri del mondo di Dio. L'uscita dalla dispersione non è una "ascesi" corporea dal mondo sensibile, ma l'edificazione devota o interiore di una città divina, la fondazione del paese del non-dove. La logica antinomica di un pensiero apocalittico, che vede l'intero spettro dell'esistente obbedire "fatalmente" all'inesorabilità della Legge, non comprende fino in fondo il senso di questo ritiro nella città attraverso la pratica della Legge e, perciò, vede raccogliersi attorno alla giustizia divina due parole "contraddittorie": l'una che afferma la libertà della creatura e l'altra che chiede la sottomissione dell'essere alla misura della giustizia. Ciò che permette che la libertà risorga o, anzi, che permette che la libertà si esprima davvero come tale non è il sentimento di pietà dell'uomo, ma la ca-

<sup>77</sup> Dante, *Purgatorio*, I, 44-46.

pacità della creatura di rivolgersi all'Altro: rivolgere il cuore al Dio nascosto, indirizzare a Lui la propria intenzione significa "dare luogo" in sé all'Altro da parte della creatura e liberare la pianura su cui sorgerà la città di Dio.

La creatura riconosce di essere di per sé priva di un fondamento, di uno spazio proprio, di essere costantemente divisa dalle proprie scelte: con un autentico atto di amore libero per Dio, l'uomo obbedisce ai comandamenti e alla Legge per poter incedere su quella via che lo condurrà al vero Luogo. Al termine del viaggio nella via calcata sopra le parole della Legge, il pellegrino della città divina potrà dire: «in quel giorno si ha il riposo di Dio perché in esso ci si riposa in Dio. Nel tutto infatti, cioè nella piena perfezione, si ha il riposo, nella parte la fatica».<sup>78</sup>

<sup>78</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XI, 31.