

RICERCHE STORICO BIBLICHE

SEMESTRALE **2017** GENNAIO-GIUGNO

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane s.p.a.

Sped. in A.P. D.L. 353/2003 ANNO

1

XXIX

(conv. in L. 27/02/2004 n. 46)

art. 1, comma 1, DCB Bologna

«*Multifariam multisque modis*» (Eb 1,1): necessità e vie della mediazione divina nell'Israele biblico

ATTI DEL XIX CONVEGNO DI STUDI VETEROTESTAMENTARI
(NAPOLI, 7-9 SETTEMBRE 2015)

a cura di

MARCO ZAPPELLA

Scritti di

Gianfranco Bonola

Piero Capelli

Renato De Zan

Lorenzo DiTommaso

Jean-Marie Durand

Paolo Merlo

Simone Paganini

Massimiliano Scandroglio

Eleonora Tagliaferro

Giuseppe Veltri

Marco Zappella

**RS
B**



Ricerche Storico Bibliche
Pubblicazione semestrale
a cura
dell'Associazione Biblica
Italiana (A.B.I.)
© Centro editoriale
dehoniano
ANNO XXIX - N. 1
Gennaio-Giugno 2017
ISSN 0394-980X
ISBN 978-88-10-90645-3

Comitato Direttivo:

Presidente dell'A.B.I.
LUCA MAZZINGHI

Direttore
LUCA MAZZINGHI

Direttore Responsabile
ALFIO FILIPPI

Segretario di Redazione
ROBERTO MELA

Abbonamento annuo (2017):

ITALIA
€ 57,00
Europa
€ 73,00
Resto del mondo
€ 75,00
UNA COPIA:
€ 36,00
NUMERO UNICO:
€ 60,00

Versamento
sul c.c.p. 264408
intestato al
Centro editoriale
dehoniano

Editore:

Centro editoriale
dehoniano srl
via Scipione Dal Ferro, 4
40138 Bologna
Direzione:
Tel. 051/3941511
Amm.ne
e Ufficio abbonamenti:
Tel. 051/3941255
Registrazione
del Tribunale di Bologna
n. 5675 del 05.01.1989

Stampa:

Mediagraf Spa
Noventa Padovana (PD) 2017

Il semestrale
Ricerche Storico Bibliche
raccolge
gli Atti
dei Convegni di studio
sull'Antico
e sul Nuovo Testamento
organizzati
dall'Associazione Biblica
Italiana.
Raccoglie
anche gli Atti
delle Settimane Bibliche
dei professori
dell'Associazione,
finora pubblicati
in una collana a parte.
Il semestrale
Ricerche Storico Bibliche
sostituisce dunque
tale collana dell'A.B.I.

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

«*MULTIFARIAM
MULTISQUE MODIS*» (EB 1,1):
NECESSITÀ E VIE
DELLA MEDIAZIONE DIVINA
NELL'ISRAELE BIBLICO

ATTI DEL XIX CONVEGNO DI STUDI VETEROTESTAMENTARI
(NAPOLI, 7-9 SETTEMBRE 2015)

a cura di
Marco Zappella

EDB/RBS

SOMMARIO

MARCO ZAPPELLA – Presentazione	pag. 5
GIANFRANCO BONOLA – Figure di intermediari nelle spiritualità orientali. Esseri umano-divini nello spazio fra l'assoluto e il mondo umano	» 13
JEAN-MARIE DURAND – La mediazione del sacro e la rappresentazione della divinità	» 35
ELEONORA TAGLIAFERRO – Il prolungarsi del divino nella figura del <i>mal'āk</i>	» 57
PAOLO MERLO – Il re mediatore di Dio nell'Israele antico. Lineamenti alla luce del contesto storico-religioso	» 67
RENATO DE ZAN – A garanzia della presenza divina: il tempio e la prassi culturale	» 97
MASSIMILIANO SCANDROGLIO – «Ti ho stabilito profeta» (Ger 1,5). La mediazione profetica del divino in Israele	» 109
SIMONE PAGANINI – Comunicare la volontà divina. La Legge come mediazione interpretativa della divinità	» 131
GIUSEPPE VELTRI – Lettere incise nella pietra. Fondamento della tradizione orale e limite della tradizione scritta nell'ebraismo classico	» 151
LORENZO DI TOMMASO – Natura e necessità della comunicazione tra cielo e terra nella letteratura apocalittica	» 171
PIERO CAPELLI – Figure e dimensioni della mediazione nell'ebraismo tardoantico e medievale: la voce dai cieli, la <i>Šekinah</i> e la Torah orale	» 193

PIERO CAPELLI

Figure e dimensioni della mediazione nell'ebraismo tardoantico e medievale: la voce dai cieli, la *Šekinah* e la Torah orale¹

Dopo la catastrofe delle guerre perdute contro Roma nel I e nel II sec., quasi tutte le figure classiche della mediazione tra il divino e l'umano nell'Israele antico scomparvero dalla scena (come nel caso del sacerdote e del re) o divennero implausibili o sospette (come nel caso del profeta e del messia). Perciò, una delle più importanti traiettorie spirituali e intellettuali che caratterizzano l'ebraismo rabbinico nel suo periodo di formazione (dal I al VI sec.) fu definita dalla necessità di rielaborare e riattualizzare quelle figure anticate o di sostituirle *tout court*. Nella let-

¹ Le traduzioni dalle fonti – ove non altrimenti indicato – sono mie, in base alle seguenti edizioni e manoscritti: *Bibbia ebraica: Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984; *Nuovo Testamento: The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2014. *Flavio Giuseppe*: B. NIESE (ed.), *Flavii Josephi opera*, 7 voll., Berolini, Weidmann 1858-1895. *Mišnah*: ms. Parma, Biblioteca Palatina, 3173 (De Rossi 138) (Italia meridionale, sec. XI), <<http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/mishna/selectmi.asp>>. *Tosefta*: ms. Erfurt, oggi Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Or. fol. 1220 (Italia o Germania, sec. XII), <<http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/tosefta/selectti.asp>>. *Talmud Palestinese*: ms. Leiden, Universiteitsbibliotheek, Or. 4720 (Italia, 1289) <http://www.yerushalmionline.org/leiden_manuscript.html>. *Talmud Babilonese* (con le *Tosafot*): *Talmud Bavli*, 20 voll., Vilna 1883 (rist. anast. [Yerušalayim] 1995). *Midraš Rabbah* (*Genesi, Esodo e Cantico*): R.A. MIRKIN (ed.), *Midraš Rabbah*, 11 voll., Tel Aviv 1956-1967. *Midraš ha-Gadol* (*Esodo*): M. MARGULIES (ed.), *Midraš ha-Gadol 'al ḥamišah ḥumše Torah. Sefer Šemot*, Yerušalayim 1956. *Midraš Mišle*: B.L. VISOTZKY (ed.), *Midrash Mishle: A Critical Edition Based on Vatican MS. Ebr. 44*, New York 1990. *Targum Onqelos*: A. SPERBER (ed.), *The Bible in Aramaic. I. The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leiden 1959. *Sefer ha-Bahir*: S. CAMPANINI (ed.), *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Torino 2005. *Pesiqta Rabbati*: M. FRIEDMANN (ed.), *Pesikta Rabbati, Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe*, stampato in proprio, Wien 1880. Yehudah ha-Levi, *Sefer ha-Kuzari* (nella traduzione ebraica di Yehudah ibn Tibbon, sec. XII): A. ZIFRONI (ed.), *Rabbi Yehudah ha-Levi. Sefer ha-Kuzari be-ḥa'taqato šel Rabbi Yehudah ibn Tibbon*, Yerušalayim 1928, ristampa Hoša'at Maḥbarot la-Sifrut, Tel Aviv 1988. *Wikkuah Rabbenu Yehi'el*: ms. Paris, Bibliothèque Nationale, Hébr. 712 (Francia, sec. XIII). *Lettera di Innocenzo IV a Luigi IX*: S. SIMONSON, *The Apostolic See and the Jews: Documents*, Toronto 1988, 196 (n. 187). Nahmanide, *Wikkuah*: M. STEINSCHEIDER (ed.), *Sefer Wikkuah ha-RaMBaN*, Berlin 1860. Mia rimanendo la responsabilità per ogni errore od omissione, ringrazio Saverio Campanini per i suoi preziosi consigli.

teratura rabbinica emergono una moltitudine di nuove figure mediatrici, e di figure antiche che vengono ricollocate o ripensate in un ruolo di mediazione, e che si sviluppano fino a diventare parte costitutiva dell'immaginario religioso e letterario ebraico nella tarda antichità e nel medioevo. Una è la Sapienza, attributo divino, che viene personificata come coadiutrice di Dio e spesso identificata con la Torah quale strumento della creazione (sulla linea del Siracide). Un'altra è il profeta Elia, che nei testi rabbinici assume una connotazione più angelica che profetica, e di cui ci si attende il ritorno per preannunciare la venuta del messia e per dirimere previamente tutte le questioni halakiche che saranno ancora in sospeso. Un'altra ancora è la stessa collettività d'Israele, la *keneset Yiśra'el*, ipostatizzata in una figura mitica legata a Dio in un rapporto che Moshe Idel definisce erotico.² Vi sono poi gli angeli, il cui ruolo diviene sempre più importante a partire dal Secondo Tempio; e l'elenco di queste figure di mediazione potrebbe continuare a lungo. In questo saggio mi limiterò a prendere in esame come casi esemplificativi le due figure della *bat qol* (la «voce dai cieli» succedanea della profezia classica) e della *Šekinah* (la personificazione dell'immanenza divina, nel suo variegato e spesso controverso ruolo di aspetto o emanazione femminile della divinità, con funzione di intercessione fra gli israeliti e Dio loro padre). Infine, accennerò a un'ulteriore dimensione di mediazione tra il divino e l'umano, quella della Torah orale, che amplia la mediazione già istituita attraverso la Torah mosaica.

1. LA VOCE DAI CIELI³

Esaminiamo il modo in cui la voce proveniente dai cieli viene descritta e identificata nelle fonti per capire se sia percepita come la voce di Dio stesso che parla, o, in caso contrario, in quale rapporto essa sia posta con Dio.

1.1. L'attestazione più antica della voce incorporea che parla dal cielo si trova in Dn 4,28: «una voce (*qol*) discese dai cieli» profetizzando a Nabucodonosor che avrebbe perduto il regno e si sarebbe ridotto ramingo come un animale selvatico. La voce non è ulteriormente identificata.

² Cf. M. IDEL, *Eros e Qabbalah*, Milano 2007, 46-51.

³ Per questa parte sono ampiamente debitore alla tesi di BA in Storia della mia allieva BERNIE HODKIN (*The Emergence of the Bat Qol in Rabbinic Literature*, Baltimore, a.a. 2011-2012). Sulla *bat qol* nelle fonti rabbiniche cf. S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I century B.C.E. – IV Century C.E.*, New York ²1962, 194-199; A. ROTHKOFF, «Bat Kol» (1971), in *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, Detroit-Jerusalem 2007, III, 213; P. KUHN, *Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum. Untersuchungen zur Bat Qol und verwandten Phänomenen*, Tübingen 1989.

1.2. Vi è poi la «voce dai cieli» (o «dal cielo») udita al battesimo di Gesù secondo i vangeli sinottici: Mc 1,11 («E una voce provenne dai cieli»), Mt 3,17 («Ed ecco una voce dai cieli che diceva») e Lc 3,22 («E una voce provenne dal cielo»). Qui non vi è dubbio che la voce sia quella di Dio, poiché parla in prima persona: «Tu sei il mio figlio diletto, in te mi sono compiaciuto».

1.3. Flavio Giuseppe riferisce nelle *Antichità giudaiche* (ca. 93-94 d.C.) una «storia strana» (*paradoxon*) a proposito della guerra di Giovanni Ircano contro Antioco IX Ciziceno (ca. 113-110 a.C.):⁴

Si racconta una storia strana sul sommo sacerdote Ircano, circa il modo in cui la divinità venne a colloquio con lui: si dice che proprio nel giorno in cui i suoi figli vennero a combattimento con il Ciziceno, il sommo sacerdote stesso, mentre si trovava da solo nel tempio a offrire incenso, udì una voce secondo cui i suoi figli avevano giusto allora vinto contro Antioco. Il che egli rese manifesto a tutta la folla nell'uscire dal tempio; e risultò che così era avvenuto (13,282-283).

Benché la voce risuoni nel *sancta sanctorum* durante un atto liturgico, Flavio Giuseppe non la attribuisce espressamente a Dio né ad alcun essere angelico.⁵ Questa narrazione ha diversi paralleli nella letteratura rabbinica. Nella sua formulazione rabbinica più antica (Tosefta, *Soṭah* 13,5, III sec.) la voce non riceve ancora neppure l'appellativo di *bat qol*, che poi diverrà standard:⁶

Il sommo sacerdote Yoḥanan udì [dire] dal Santo dei Santi: «[aram.] I giovani che sono andati a muovere guerra contro Antioco hanno vinto!» [ebr.] Stabilirono esattamente l'ora e stabilirono che avevano vinto in quell'ora stessa.

La tradizione compare infine più avanti nel Talmud, sia in quello Palestinese (*Soṭah* 9,13, che la riprende dalla Tosefta premettendo «Si racconta che»), sia in quello Babilonese, dove la rivelazione è infine attribuita espressamente alla *bat qol*:

⁴ FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 13,374-380; *Bell.* 1,64-66. Cf. I. SHATZMAN, «L'integrazione della Giudea nell'impero romano», in A. LEWIN (ed.), *Gli ebrei nell'impero romano. Saggi vari*, Firenze 2001, 17-46, qui 32-33.

⁵ Flavio Giuseppe riteneva che la successione dei profeti fosse terminata nel periodo persiano; dopo di allora, l'unica persona a cui egli attribuisce la prerogativa della *prophēteia* è appunto Giovanni Ircano (*Ant.* 13,299; *Bell.* 1,68). Cf. L.S. COOK, *On the Question of the «Cessation of Prophecy» in Ancient Judaism*, Tübingen 2011, 122-148.

⁶ Solo nel manoscritto di Vienna (Österreichische Nationalbibliothek, ms. Hebr. 20 [Iberia, sec. XIII o inizio XIV], <<http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/tosefta/selectti.asp>>) è chiamata genericamente *davar*, «parola», «affermazione».

Così è stato insegnato:⁷ Il sommo sacerdote Yoḥanan udì una *bat qol* dal Santo dei Santi che diceva: «[aram.] I giovani che sono andati a muovere guerra contro Antioco hanno vinto!» (...) [ebr.] Misero per iscritto l'ora stessa, e corrispondevano (Talmud Babilonese, *Soṭah* 33a).

Si osserva che in tutte e tre le narrazioni la voce celeste viene fatta parlare in aramaico anziché nella lingua santa. La differenza fra i tre racconti consiste nell'interpretazione della voce che viene data dai redattori. Flavio Giuseppe e la Tosefta (citata nel Talmud Palestinese) parlano di una «voce» o di una «affermazione» udita nella parte più sacra del tempio durante un'offerta rituale: l'origine della voce è senza dubbio sovrumana, e plausibilmente divina, ma non viene qualificata più precisamente. Solo la versione del Talmud Babilonese, con tutta evidenza la più recente, qualifica la voce come *bat qol*.

1.4. Ma la *bat qol* è presente espressamente con questo nome già nelle compilazioni rabbiniche più antiche, la Mišnah e la Tosefta (III sec.). Il contenuto di queste grandi compilazioni è pressoché esclusivamente giuridico (halakico) e la *bat qol* vi è appunto trattata come un problema di diritto processuale civile: si tratta di stabilire se essa abbia valore come testimonianza, sia diretta, sia indiretta.⁸ L'unico riferimento giuridico alla *bat qol* nella Mišnah (*Yevamot* 16,6) è a proposito del caso della *agunah*, la donna il cui marito sia scomparso, alla quale non è permesso risposarsi a meno che la morte del marito non sia comprovata da testimonianze sicure, perché se il marito non fosse effettivamente morto, la donna sarebbe suscettibile della pena capitale in quanto adultera:

Si può testimoniare [anche] se [il corpo dell'uomo è stato visto] alla luce di una candela o alla luce della luna; e si può dare [nuovamente] in matrimonio [la moglie del defunto] in base a una *bat qol*. Si racconta che un uomo stava sulla cima di una montagna e disse: «Il tale figlio del tale dal tal posto è morto». Andarono colà [a cercare il cadavere] e non trovarono nessuno, ma diedero [nuovamente] in matrimonio la moglie.

Secondo la prima parte di questa norma, la *bat qol* veniva considerata come testimonianza valida anche in assenza di prove materiali. In

⁷ Con questa espressione (*we-ha-tanya*) nel Talmud si introduce una *barayta* («[tradizione] esterna»), ossia una tradizione formulata in ebraico e attribuita ai maestri del primo periodo dell'ebraismo rabbinico (I-III sec.): in questo caso appunto quella riferita in Tosefta, *Soṭah* 13,5.

⁸ Va ricordato che il problema dell'attendibilità della voce celeste come testimonianza è lo stesso che soggiace a 1Gv 5,9: «Se accettiamo la testimonianza degli uomini, la testimonianza di Dio è più importante, poiché questa è la testimonianza di Dio, che egli ha reso a proposito di suo Figlio».

questo testo la *bat qol*, malgrado il suo *status* di prova attendibile, non sembra avere necessariamente una natura divina: l'esempio fornito nella seconda parte del passo è una proclamazione di tipo oracolare e di origine umana (presa oltretutto per buona anche se non confermata da prove) e nella norma non si menziona alcunché di divino. La normativa, a quanto sembra, era che, se la voce pubblica era che il marito di una donna fosse morto, alla donna si permettesse di risposarsi anche in mancanza di prova fisica della verità della diceria.

Altrove nella Tosefta (*Yevamot* 14,7) è descritto un caso affine:

Se qualcuno ha sentito il tribunale di Israele dire: «Il tale è morto», oppure «è stato ucciso», la moglie di questi può risposarsi. Se qualcuno ha sentito i cancellieri ufficiali del regno⁹ dire: «Il tale è morto», oppure «è stato ucciso», la moglie di questi non può risposarsi. La si può dare [nuovamente] in matrimonio in base a una *bat qol*. Si racconta che un uomo stava sulla cima di una montagna e disse: «Il tale figlio del tale è stato morso da un serpente ed è morto». Andarono e lo trovarono con la faccia che si era decomposta,¹⁰ ma permisero alla moglie di risposarsi.

Anche qui la testimonianza della *bat qol* è considerata importantissima, addirittura dirimente, più di quella degli stessi cancellieri del regno. Neppure in questa fonte vi è nulla che indichi che la *bat qol* abbia natura divina; e anche il caso dell'uomo sulla montagna non indica altro che una proclamazione autorevole, oracolare, o una voce largamente diffusa, ma che non si ritiene espressamente di origine divina.

Questa tradizione sulla *bat qol* e sull'uomo in cima alla montagna, comparso sia nella Mišnah sia nella Tosefta, è con ogni evidenza molto antica. Tale antichità sembrerebbe deporre a favore dell'ipotesi che la definizione pre- o proto-rabbinica della *bat qol* fosse quella di «voce o proclamazione pubblica», e che solo in epoca più tarda i rabbini le attribuissero uno *status* divino. Però l'idea di una *bat qol* oltremondana compare anche in altre fonti non meno antiche. Per esempio, nella Tosefta (*Ševu'ot* 3,8):

⁹ *Qwyr'ntrysyn šl mlkym*, dove *qwyr'ntrysyn* è il lat. *commentarienses*, termine che – a partire dal IV sec. e nei Codici di Teodosio e di Giustiniano – indica funzionari civili preposti ad attività processuali nell'ambito di procedimenti penali, alla gestione degli archivi giudiziari e alla direzione delle prigioni pubbliche (S. LIEBERMAN, *Tosefta ki-fešūta. Be'ur arok la-Tosefta*, New York 1967, VI, 176; L. MINIERI, «I *commentarienses* e la gestione del carcere in età tardoantica», in *Teoria e storia del diritto privato. Rivista internazionale online* 4[2011], <<http://www.teoriaestoriadeldirittoprivato.com/index.php?com=statics&option=index&cID=178>>).

¹⁰ Quindi non lo riconobbero (J. NEUSNER, *The Tosefta Translated from the Hebrew. Third Division. Nashim [The Order of Women]*, New York 1979, 56).

Non si è testimoni [validi in una procedura giuridica] per bocca di un [altro] testimone, né per bocca di una *bat qol*, né per voce del Creatore.

Qui la norma non viene presentata come parte di una discussione giuridica, bensì direttamente come legge in sé e per sé. L'autore o redattore del passo distingueva la *bat qol* dalla testimonianza umana, sia individuale sia collettiva, e la distingueva anche dalla voce di Dio. Lo *status* della *bat qol* si collocava dunque in una posizione intermedia tra quella dell'uomo e quella di Dio. In questo caso avremmo una tradizione secondo cui già nel periodo tannaitico (I-III sec.) i rabbini consideravano la *bat qol* come un intermediario di Dio (come nel caso dell'*aggadah* sul forno di 'Akna'i; cf. *infra*).

Il manoscritto di Vienna della Tosefta presenta una variante a questo testo: «voce pubblica» (*qol havarah*) in luogo di «voce del Creatore» (*qol ha-bore'*). Così la *bat qol* non è più distinta dalla voce di Dio e viene di fatto equiparata a un pronunciamento umano («per bocca di un testimone... per voce pubblica»). La variante non sembra comunque da preferire, perché cancella la *climax* del testo secondo il manoscritto di Erfurt (testimone umano < *bat qol* < voce del Creatore).

Nella letteratura rabbinica più antica (Mišnah e Tosefta), l'unica discussione riguardo alla validità della *bat qol* come testimonianza diretta si trova nella Tosefta (*Nazir* 1,1):

La Scuola di Šammay dice che i sostituti di sostituti [del nome di Dio quando si fa un voto] sono proibiti; la Scuola di Hillel dice che i sostituti di sostituti sono permessi. La Scuola di Šammay dice che non si ricava testimonianza da una *bat qol*; la Scuola di Hillel dice che si ricava testimonianza da una *bat qol*.¹¹

(Nella Mišnah manca una discussione corrispondente). Da questa tradizione pare che le scuole proto-rabbiniche di Šammay e Hillel (fine I sec. a.C.-inizio I sec. d.C.) considerassero la *bat qol* alla stregua di un sostituto di Dio (non quindi come la voce di Dio in persona) allo stesso modo in cui un sostituto del nome di Dio non è effettivamente il nome di Dio. Il fatto che la Tosefta non risolva la discussione sembra indicare che la questione della validità della testimonianza di una *bat qol* fosse oggetto di disaccordo tra le due scuole, quelle che il movimento rabbinico, nei secoli successivi, riconobbe come le proprie antesignane.

¹¹ Secondo NEUSNER, *The Tosefta Translated*, 123, la testimonianza in questione sarebbe relativa alla morte del marito di una donna (in base al parallelo nella Mišnah, *Yevamot* 16,6, discusso più sopra), ma il testo della Tosefta non lo indica espressamente. Nella Mišnah manca una discussione corrispondente.

1.5. Nella letteratura talmudica (dal III-IV sec. al VI-VII sec.), la *bat qol* viene trattata anche dal punto di vista non giuridico (aggadico). Essa viene espressamente identificata come la voce di Dio, che parla in prima persona, e questa volta nella lingua santa, in questa *aggadah* dal Talmud Babilonese:

Si insegna [una *barayta*]: Rabbi Yose disse: «Una volta stavo andando per la strada ed entrai in una rovina tra le rovine di Gerusalemme per pregare. Arrivò Elia – sia la sua memoria in bene – e mi fece la guardia all’ingresso finché ebbi finito la mia preghiera. Dopo che la ebbi finita, mi disse: “Salve a te, rabbino mio!”. Io gli risposi: “Salve, rabbino e maestro mio!”. Mi chiese: “Figlio mio, per quale motivo sei entrato in questa rovina?”. Gli risposi: “Per pregare”. Mi disse: “Avresti potuto pregare lungo la strada!”. Gli risposi: “Temevo che la gente di passaggio per la strada mi interrompesse”. Mi disse: “Avresti potuto recitare una preghiera breve”. In quella circostanza appresi da lui tre cose: appresi che non si deve entrare in una rovina; appresi che si può pregare lungo la strada [quando si viaggia]; e appresi che chi prega lungo la strada deve recitare una preghiera breve. Mi chiese: “Figlio mio, che voce hai sentito in questa rovina?”. Gli risposi: “Ho sentito una *bat qol* che tubava [*menahemet*] come una colomba e diceva: ‘Guai ai figli a causa delle cui colpe io ho distrutto la mia casa, bruciato il mio palazzo e disperso loro tra le nazioni!’”. Mi replicò: “Per la tua vita e per la vita della tua testa! Non è stato solo allora che essa ha detto ciò, ma lo dice tre volte al giorno! E non solo: nel momento in cui gli israeliti entrano nelle sinagoghe e nelle case di studio e rispondono: ‘Sia benedetto il suo grande nome’, il Santo, sia Egli benedetto, annuisce e dice: ‘Felice il re che viene così lodato nella sua casa! E il padre che ha esiliato i suoi figli? Guai ai figli che sono stati esiliati dalla tavola dei loro padri!’”» (Talmud Babilonese, *Berakot* 3a).

Il fatto che qui la *bat qol* sia la voce di Dio rende comunque necessaria una nuova mediazione, quella del profeta Elia, che spiega al rabbino il contenuto della voce.

1.6. L’*aggadah* rabbinica più famosa a proposito della *bat qol* è quella di Rabbi Eli‘ezer e del forno di ‘Akna’i.¹² A partire da una concisa menzione nella Mišnah, questa storia viene sviluppata in due versioni talmudiche, una più breve nel Talmud Palestinese e una più lunga nel Talmud Babilonese. Nella Mišnah (*Kelim* 5,11), all’interno di un’ampia di-

¹² Cf. J. RUBENSTEIN, *Talmudic Stories*, Baltimore, MD 1999, 34-63; J. BALI – V. FRANZINETTI – S. LEVI DELLA TORRE, *Il forno di Akhnai. Una discussione talmudica sulla catastrofe*, Firenze 2010.

scussione sulla trasmissibilità dell'impurità nei forni da cucina, viene presentato succintamente il caso halakico del forno di un non meglio noto Ḥakinay:

Se [un forno] è tagliato in diverse sezioni ed è stata messa della sabbia tra sezione e sezione, Rabbi Eli'ezer lo dichiara non suscettibile di impurità, mentre i Sapiienti lo dichiarano suscettibile. Questo è il caso del forno di Ḥakinay.¹³

Il Talmud Palestinese (*Mo'ed Qaṭan* 3,1,81c-d) elabora la scarna notizia della Mišnah traendone un racconto aggadico che intende sostenere l'autorità della classe rabbinica e affermare il principio di maggioranza nella determinazione della *halakah*:

Cercarono di scomunicare Rabbi Eli'ezer. Dissero: «Chi glielo va a dire?». Rabbi 'Aqiva disse: «Vado a dirglielo io». Andò da lui e gli disse: «Rabbi, rabbi, i tuoi colleghi ti stanno scomunicando!». Lui lo prese, uscì e disse: «Carrubo, carrubo, se la legge è in accordo con la loro opinione, sradicati!», ma quello non si sradicò. «Se la legge è in accordo con la mia opinione, sradicati!», e quello si sradicò. «Se la legge è in accordo con la loro opinione, torna dov'eri», ma quello non vi tornò. «Se la legge è in accordo con la mia opinione, torna al tuo posto», e quello vi tornò. Ḥanina disse: «[La legge,] una volta data, è data solo a condizione che si segua la maggioranza, anche se in errore». Forse Rabbi Eli'ezer non accetta il principio secondo cui si segue la maggioranza anche se in errore? Non ci badò fino a quando alla sua stessa presenza bruciarono le cose che egli aveva dichiarato pure. Lì abbiamo appreso: *Se [un forno] è tagliato in diverse sezioni ed è stata messa della sabbia tra sezione e sezione, Rabbi Eli'ezer lo dichiara non suscettibile di impurità, mentre i Sapiienti lo dichiarano suscettibile. Questo è il caso del forno di Ḥakinay* (Mišnah, *Kelim* 5,11 cit.). Rabbi Yirmeyah disse: «Quel giorno vi fu grande tribolazione. Da qualunque parte si volgesse lo sguardo di Rabbi Eli'ezer, tutto bruciava. E non solo: perfino un chicco di frumento, la metà [che lui guardava] era bruciata, l'altra metà non lo era». Le colonne della casa di riunione tremavano. Rabbi Yehošua' disse loro: «Se gli studiosi (*haverim*) stanno disputando tra loro, voi che c'entrate?» Uscì una *bat qol* e disse: «La legge è in accordo con l'opinione di Rabbi Eli'ezer mio figlio» [oppure: «Figli miei/figlio mio, la legge è in accordo...»]. Rabbi Yehošua' rispose: «Non è nei cieli!» (Dt 30,12).

¹³ Vi è un parallelo nella Mišnah, *'Eduyyot* 7,7, ma senza la menzione di Ḥakinay/'Akna'i. Il problema halakico è se il forno sia da considerare come un utensile unico (che può diventare impuro) o come una serie di elementi indipendenti (i quali, singolarmente presi, non sono propriamente utensili e quindi non possono diventare impuri).

La versione della storia contenuta nel Talmud Babilonese (*Bava Meši'a* 59a-b) è più estesa e si può suddividere in tre sezioni: i) la storia (in ebraico), presentata come una *barayta*, quindi risalente al periodo tannaitico (I-III sec.); ii) un commento (sempre in ebraico ma introdotto da un'interrogativa di raccordo in aramaico) che spiega la citazione di Dt 30,12 con cui si conclude la storia; iii) un'aggiunta aggadica in aramaico che contiene alcune parole di Dio (qui non definite come *bat qol*) pronunciate in ebraico:

i) Altrove è stata insegnata una *barayta*: «Se lo tagliano in segmenti e mettono sabbia tra un segmento e l'altro, Rabbi Eli'ezer dice che è [sempre] puro e i Sapienti dicono che è [susceptibile di diventare] impuro». Si trattava del forno di 'Akna'i. Perché era chiamato «di 'Akna'i»? Rav Yehudah disse nel nome di Šemu'el: «Perché lo avvolsero di parole come fa un serpente (*'akna*), e lo dichiararono impuro». È stato insegnato dai Tannaiti: «In quello stesso giorno, Rabbi Eli'ezer emanò tutti i pareri halakici di questo mondo, ma non furono accolti. Egli disse loro: «Se la *halakah* è come dico io, lo provi questo carrubo». Il carrubo si sradicò dal suo posto [e si spostò] di cento cubiti (c'è chi dice di quattrocento). Gli risposero: «Non si adduce una prova in base a un carrubo». Egli disse di nuovo: «Se la *halakah* è come dico io, lo provi questo ruscello». Il ruscello si mise a scorrere all'indietro. Gli risposero: «Non si adduce una prova in base a un ruscello». Disse di nuovo: «Se la *halakah* è come dico io, lo provino i muri della casa di studio». I muri della casa di studio si inclinarono [come] per cadere. Rabbi Yehošua' li sgridò e disse loro: «Se i discepoli dei Sapienti stanno polemizzando tra loro, voi che c'entrate?». Ed essi per rispetto di Rabbi Yehošua' non caddero, ma per rispetto di Rabbi Eli'ezer non si rimisero diritti – e ancor oggi stanno in piedi inclinati. [Rabbi Eli'ezer] disse di nuovo: «Se la *halakah* è come dico io, lo provino dall'alto dei cieli». Uscì una *bat qol* che disse: «Che vantaggio avete a disputare contro Rabbi Eli'ezer, visto che la *halakah* è come dice lui in tutti i casi?». Rabbi Yehošua' si alzò e disse: «Non è nei cieli!» (Dt 30,12)».

ii) [*aram.*] Che significa *Non è nei cieli*? [*ebr.*] Rabbi Yirmeyah disse: «Poiché la Torah è già stata data sul monte Sinai, noi non prendiamo in considerazione una *bat qol*, dal momento che tu hai già scritto sul monte Sinai nella Torah *Non seguirai la maggioranza per agire male* (Es 23,2)».¹⁴

iii) [*aram.*] Rabbi Natan trovò Elia e gli chiese: «Che fece il Santo, che sia benedetto, in quella circostanza?». Gli rispose: «Si mise a ridere e disse: [*ebr.*] «I miei figli mi hanno battuto, i miei figli mi hanno battuto!»».

¹⁴ Cioè, seguendo la maggioranza, si agisce bene.

Nella redazione palestinese la *bat qol*, che chiama Rabbi Eli'ezer «mio figlio» (oppure si rivolge a Rabbi Yehošua' chiamandolo «figlio mio» o ai rabbini tutti come «figli miei»), è chiaramente presentata come la voce di Dio stesso. Invece, nel commento babilonese Rabbi Yirmeyah sottolinea la contraddizione tra quanto affermato dalla *bat qol* e quanto Dio aveva già scritto nella Torah; sembra quindi considerare la *bat qol* come entità al servizio di Dio ma da esso distinta. Infine, nella tradizione relativa a Elia si riportano parole dette da Dio in prima persona e in lingua santa, ma non le si qualifica come *bat qol*. Lo *status* della *bat qol* è dunque definito senza ambiguità nella tradizione palestinese, mentre in quella babilonese sembra che essa sia considerata alla stregua di un servitore angelico di Dio. La sua autorità in materia giuridica è in ogni caso rifiutata a vantaggio di quella della maggioranza dei rabbini, che quindi non può essere messa legittimamente in discussione da profeti, veggenti o spirituali che pretendano di parlare a nome di Dio. In questo è possibile ravvisare una differenziazione polemica rispetto all'assoluta autorità che la tradizione cristiana antica aveva riconosciuto alla voce dai cieli (come nel racconto del battesimo di Gesù e in 1Gv 5). La stessa preoccupazione soggiace anche al seguente passo dal midraš *Cantico dei Cantici Rabbah* (8,9, immediatamente dopo una delle versioni della *aggadah* su Giovanni Ircano):

Si racconta che Šim'on il Giusto udì una *bat qol* che usciva dal Santo dei Santi e diceva: «È vanificato l'intento, che il nemico aveva dichiarato, di distruggere il Santuario; Gaio Caligola è stato ucciso e i suoi decreti sono annullati»; e udì queste cose in lingua aramaica.¹⁵ Rabbi Hunya disse nel nome di Rabbi Re'uven: «Quando il re è nella capitale, gli presentano lamentele e lui agisce. Se il re non è nella capitale, lì c'è una sua statua (*iqonin*): sennonché, una statua non può fare quel che fa il re».

La *bat qol* è sacra perché è udita nel più sacro dei luoghi, ma sta a Dio come una statua del re sta al re medesimo: ne esprime l'essenza, ma non ne ha il potere, anche quando sia collocata nella capitale del regno. E come nel caso di Giovanni Ircano, anche qui la *bat qol* non si esprime in lingua santa, bensì in aramaico.

1.7. Vi è poi una serie di brevi narrazioni talmudiche in cui la *bat qol* dirime dispute legali tra scuole rabbiniche. A queste *aggadot* soggiace il problema giuridico se la *bat qol* abbia valore dirimente in queste situazioni. I testi sono tutti relativi alle divergenze d'opinione fra la Scuola di Hillel e la Scuola di Šammay; in un caso la tradizione viene fatta ri-

¹⁵ In realtà solo la prima metà delle parole della *bat qol* è in aramaico.

salire al mitico sinodo di Yavneh;¹⁶ tutti i casi intendono legittimare il prevalere della prospettiva hillelita, la meno intransigente, nella tradizione giuridica ed etica del rabbinismo.

[A proposito del caso di un rabbino che, per avere seguito la *halakah* secondo la Scuola di Šammay, venne a trovarsi in una situazione di pericolo:]¹⁷ Tale è il caso [cioè, la *halakah* šammaita non va più seguita] solo dopo che fu uscita la *bat qol*. Ma prima che uscisse la *bat qol*, chiunque volesse adottare per sé un'interpretazione restrittiva e seguire le interpretazioni restrittive tanto della Scuola di Šammay quanto della scuola di Hillel, [lo poteva fare ma] di lui era stato detto: *Lo stolto cammina nella tenebra* (Qo 2,14); chiunque volesse adottare le interpretazioni lassiste di entrambe le scuole, [lo poteva fare ma] veniva chiamato empio. Meglio era seguire le interpretazioni lassiste di una Scuola e le interpretazioni restrittive della stessa, oppure le interpretazioni lassiste dell'altra Scuola e le interpretazioni restrittive della stessa. Tutto ciò valeva prima che fosse uscita la *bat qol*. Ma una volta che la *bat qol* fu uscita, da allora in poi la *halakah* è sempre stata in accordo con l'opinione della Scuola di Hillel, e chiunque trasgredisse l'opinione della Scuola di Hillel era passibile di pena di morte. È stato insegnato che uscì una *bat qol* e disse: «Sia queste sia quelle parole sono parole del Dio vivente, ma la *halakah* è in accordo con le parole della Scuola di Hillel». Dove uscì questa *bat qol*? Rabbi Bibi disse nel nome di Rabbi Yoħanan: «La *bat qol* uscì a Yavneh» (Talmud Palestinese, *Berakot* 1,3).

Rabbi Abba disse che Šemu'el aveva detto: «La Scuola di Šammay e la Scuola di Hillel furono in disputa per tre anni. Gli uni dicevano: «La *halakah* è in accordo con la nostra opinione», e gli altri dicevano: «La *halakah* è in accordo con la nostra». Uscì una *bat qol* che disse: «Sia queste sia quelle parole sono parole del Dio vivente, ma la *halakah* è in accordo con la Scuola di Hillel»» (Talmud Babilonese, *Eruvin* 13b). Questo testo¹⁸ presenta una difficoltà: prima [la *bat qol*] disse: «La *halakah* è sempre in accordo con l'opinione della Scuola di Hillel», ma poi tornò a insegnare: «Ma chi vuole seguire l'opinione della Scuola di Šammay, lo faccia». Non vi è difficoltà: nel primo caso si riferisce a prima [del pronunciarsi] della *bat qol*, nel secondo a dopo [il pronunciarsi del]la *bat qol*. E se si volesse dire che [entrambi i casi si riferiscono] soltanto a dopo [il pronunciarsi del]la *bat qol*, questa è l'opinione di Rabbi Yehošua', che disse: «Non teniamo in considerazione una *bat qol*» (Talmud Babilonese, *Hullin* 44a).

¹⁶ Su questo evento, uno dei miti di fondazione dell'ebraismo rabbinico, cf. S.J.D. COHEN, «The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism», in *HUCA* 55(1984), 27-53; D.E. AUNE, «On the Origins of the "Council of Javneh" Myth», in *JBL* 110(1991), 491-493; D. BOYARIN, «A Tale of Two Synods: Nicaea, Yavneh, and Rabbinic Ecclesiology», in *Exemplaria* 12(2000), 21-62.

¹⁷ Rabbi Tarfon in Mišnah, *Berakot* 1,8 (1,3 secondo la numerazione corrente).

¹⁸ Quello relativo alla *bat qol* che sancisce l'autorità halakica della Scuola di Hillel.

1.8. La funzione della *bat qol* come mediatrice fra il divino e l'uomo, e in particolare fra Dio e Israele, è affrontata espressamente in una *aggadah* probabilmente piuttosto antica, contenuta già nel trattato *Soṭah* della Tosefta (13,3-4). Il problema retrostante a questo passo è quello della profezia vera o falsa, ben presente alle comunità cristiane primitive:¹⁹

Da quando morirono Aggeo, Zaccaria e Malachia, gli ultimi profeti, lo spirito santo cessò di essere presente in Israele; ma ciò nonostante, si facevano annunci agli israeliti in base alla *bat qol*. Si racconta che i Sapienti si riunirono in casa di Ben Gurya, a Gerico, e sentirono una *bat qol* che diceva: «C'è qui un uomo che è degno dello spirito santo, ma non ne è degna la sua generazione». Essi volsero gli occhi verso Hillel il Vecchio. Quando egli morì, dissero di lui: «Ahi, com'era umile! Ahi, com'era pio! Un vero discepolo di Ezra!». Un'altra volta erano in consesso a Yavneh e sentirono una *bat qol* che diceva: «C'è qui un uomo che è degno dello spirito santo, ma non ne è degna la sua generazione». Essi volsero gli occhi verso Šemu'el ha-Qaṭan. Quando egli morì, dissero di lui: «Ahi, com'era umile! Ahi, com'era pio! Un vero discepolo di Hillel!». Egli stesso disse inoltre in punto di morte: [aram.] «Šim'on e Yišma'el periranno di spada, i loro colleghi saranno messi a morte, e il resto del popolo finirà depredato [oppure: in preda (ai nemici) – *le-bizza'*]; dopo ciò, accadranno numerose sventure». [ebr.] Queste cose le disse in lingua aramaica.²⁰

Secondo questa narrazione, anche dopo la cessazione della profezia, in Israele non erano mancati uomini degni dell'ispirazione profetica, uomini contraddistinti da tre tratti in comune: l'umiltà, la gentilezza, e l'essere stati degni discepoli di alcuni grandi maestri della tradizione farisaica, nella storia (Hillel) o nel mito (Ezra). Ma soprattutto: è la *bat qol* a dichiarare che queste persone sarebbero state investite dello spirito santo proprio come i profeti classici, se solo i loro contemporanei si fossero mostrati degni di loro. Una *potenzialità* profetica (irrealizzata) è quindi riconosciuta solo a Hillel (ancora) e a Šemu'el ha-Qaṭan, e solo in punto di morte; e, di nuovo, ancora al sinodo di Yavneh come momento di fondazione dell'ebraismo rabbinico.

1.9. *Conclusioni parziali*. La voce dai cieli è identificata come quella di Dio in maniera inequivoca soltanto in alcune delle fonti che abbiamo preso in esame: il battesimo di Gesù nei vangeli sinottici, la redazione della *aggadah* sul forno di 'Akna'ì nel Talmud Palestinese e il lamento

¹⁹ Cf. *Didachè*, 11.

²⁰ Paralleli talmudici in Talmud Palestinese, *Horayot* 3,5; *Soṭah* 9,13,24b; Talmud Babilonese, *Yoma* 9b; *Soṭah* 48b (in quest'ultimo caso con la *Šekinah* al posto dello spirito santo).

udito dal rabbino nella rovina di Gerusalemme secondo il trattato *Berakot* del Talmud Babilonese. Nelle altre fonti, la voce dai cieli pare esprimere il punto di vista di Dio pur senza essere propriamente la sua voce, ma piuttosto un suo strumento, quasi alla stregua di un angelo, o come una statua del sovrano, distinta dal sovrano stesso e non dotata degli stessi poteri. In diversi casi infatti si sottolinea che la *bat qol*, per quanto venga udita nel Santo dei Santi o mentre esce da esso, parla in aramaico, non quindi nella lingua santa in cui Dio aveva creato il mondo e in cui si celebrava il suo culto. Lo *status* della voce dai cieli è insomma fluttuante tra divino e sub-divino. Da qui il ricorrente problema halakhico se la *bat qol* sia da ritenere attendibile come testimonianza nei procedimenti civili.

2. LA ŠEKINAH

Secondo la teologia dell'Israele del Secondo Tempio, Dio risiedeva fisicamente tra il suo popolo, avendo la sua sede nel santuario: «Essi mi faranno un santuario e io dimorerò in mezzo a loro» (Es 25,8). Dopo la distruzione del tempio, e ancor più dopo la perdita della speranza di ricostruirlo, l'ebraismo dovette tentare di colmare la distanza, tanto ideale quanto fisica, che si era creata fra Dio e il suo popolo. Una delle risposte a quest'esigenza fu la figura della *Šekinah*, che assunse un ruolo centrale di mediatrice fra il Dio divenuto assolutamente trascendente e il suo popolo Israele o, più in generale, il mondo creato. Questo ruolo divenne centrale nel pensiero rabbinico, soprattutto nella sua declinazione mistica.²¹

2.1. Nella letteratura rabbinica del periodo classico

La *Šekinah* è in primo luogo un'emanazione ipostatica di Dio, la personificazione dell'immanenza dell'essere supremo. Nel midraš *Esodo Rabbah* (51,4) il suo nome è fatto derivare dalle parole «io dimorerò» (*we-šakanti*) di Es 25,8 appena citato. Ma poiché la rappresentazione rabbinica di Dio si fonda sul presupposto che egli sia unico e che sia maschio, la vita della *Šekinah* come personaggio letterario e come figura mediatrice si gioca continuamente su un difficile equilibrio fra la sua sovrapposizione con Dio e la sua netta distinzione rispetto a lui.

Di questa complessa dinamica vediamo un primo esempio nel passo appena citato del midraš *Esodo Rabbah* (51,4). Qui l'autore è preoc-

²¹ Sulla *Šekinah* è ancora utile la rassegna e sistematizzazione delle fonti di J. ABELSON, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London 1912. Cf. inoltre G. SCHOLEM, *On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah* (1976), trad. ingl. New York 1991, 140-196 (c. 4, «Shekhinah: The Feminine Element in Divinity»); IDEL, *Eros e Qabbalah, passim*; cf. oggi P. SCHÄFER, *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton, NJ 2002, specialmente 79-134, da cui dipendo ampiamente nelle pagine che seguono.

cupato di difendere il presupposto dell'unicità e dell'unità di Dio, quindi si impegna a non distinguere troppo nettamente fra la *Šekinah* e Dio:

Che cos'è la [dimora della] testimonianza (Es 38,21)? Rabbi Šim'on figlio di Rabbi Yišma'el disse: «È una testimonianza a tutto il mondo che vi è perdono per Israele». [...] Rabbi Yišhaq disse: «Per esemplificare, a che cosa si può paragonare ciò? A un re che prese una moglie che amava moltissimo. Poi si adirò con lei e la abbandonò, e quelle che le stavano vicino le andavano dicendo: "Non tornerà mai più da te!"» In seguito il re le mandò un messaggio: "Prepara il mio palazzo per me e fa' i letti, perché il giorno tale verrò da te". Quando giunse il tal giorno, il re si recò da lei e si riconciliò con lei, entrò presso di lei nel palazzo, e mangiò e bevve con lei. Quelle che le stavano vicino non riuscivano a crederci, ma quando odorarono l'aroma delle spezie riconobbero subito che il re si era riconciliato con lei. Così il Santo, che sia benedetto, amava Israele e li condusse dinanzi al monte Sinai, diede loro la Torah e li chiamò "regno di sacerdoti", come è detto: *Sarete per me un regno di sacerdoti* (Es 19,6). Ma dopo quaranta giorni essi commisero peccato. Subito i pagani dissero: "Dio non si riconcilerà più con loro", come è detto: *Tra i gentili si diceva: Non risiederanno più qui* (Lam 4,15). Ma quando Mosè andò a implorare misericordia per loro, immediatamente il Santo, che sia benedetto, li perdonò, come è detto: *Il Signore disse: Ho perdonato, secondo la tua parola* (Nm 14,20). Mosè disse: "Signore dell'universo, sono soddisfatto che tu abbia perdonato Israele, ma fa' sapere palesemente a tutte le nazioni che nel tuo cuore non hai più risentimento verso di loro".²² Il Santo, che sia benedetto, gli rispose: "Ecco che faccio risiedere la mia *Šekinah* in mezzo a loro, come è detto: *Mi faranno un santuario e io dimorerò (we-šakanti) in mezzo a loro* (Es 25,8), così riconosceranno che li ho perdonati. Perciò è detto *la dimora della testimonianza* (Es 38,21), perché essa [il tabernacolo] era testimonianza agli israeliti che il Santo, che sia benedetto, li aveva perdonati».

Arnold Goldberg sottolineava che in generale nel rabbinismo la *Šekinah* è identificata con Dio, ma il termine non designa mai la divinità indivisa, ossia l'essenza stessa di Dio: istituisce piuttosto una distinzione entro il modo di esistere da parte di Dio (*Dasein*), riferendosi principalmente alla sua presenza sulla terra in quanto distinta dalla sua presenza nel cielo (diremo quindi che la *Šekinah* è l'immanenza di Dio). Si tratta in pratica di una rappresentazione parziale (*Teilvorstellung*) della divinità che, specie nelle parabole midrašiche e nelle drammatizzazioni poetiche, «tende a una personificazione di questo aspetto parziale».²³

²² È, questo, un tema-chiave dell'antigiudaismo cristiano.

²³ A. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969, 534-536, citato in SCHÄFER, *Mirror of His Beauty*, 89.

Quindi la *Šekinah* è identificata con Dio, come abbiamo visto in *Esodo Rabbah*, o con una parte di lui; ma al tempo stesso è da lui distinta, in quanto personificata come a sé stante. E nella letteratura rabbinica permane la tensione fra il rischio di sovrapporre Dio alla *Šekinah*, femminilizzando la divinità, e quello opposto di separarli, creando un'ipostasi divina indipendente da Dio stesso. Un altro esempio di questa tensione si trova nel midraš al libro dei *Proverbi* (*Midraš Mišle* 22):

Altra interpretazione: *Hai visto un uomo svelto nel suo lavoro? Egli starà al servizio dei re* (Pr 22,29). Quando il sinedrio cercò di annoverare [Salomone] fra i tre re e i quattro uomini comuni [che non avranno parte nel mondo a venire],²⁴ la *Šekinah* si erse dinanzi al Santo, che sia benedetto, e disse al suo cospetto: «Signore dei mondi, hai mai visto un uomo che fosse altrettanto svelto nel lavoro svolto per te? Eppure vogliono annoverarlo tra coloro che sono destinati all'oscurità!» In quel preciso momento uscì una *bat qol* che disse loro: «*Egli starà al servizio dei re, non starà al servizio di coloro che sono destinati all'oscurità* (Pr 22,29)».²⁵

Qui, in netta distinzione rispetto a *Esodo Rabbah*, la personificazione della *Šekinah* è assoluta, e sono chiare sia la sua indipendenza rispetto a Dio, sia la sua funzione di mediatrice (unitamente a quella della *bat qol*, che interviene a correggere in corso d'opera la decisione del sinedrio).

La stessa *aggadah*, però, compare in forma diversa nel Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 104b, dove la *Šekinah* non viene neppure menzionata:

Rav Yehudah disse nel nome di Rav: «Intendevano [il sinedrio] includere un altro [Salomone], ma un'apparizione dell'immagine di suo padre [Davide] venne a prostrarsi dinanzi a loro; essi tuttavia non le prestarono attenzione. Un fuoco scese dal cielo e le sue fiamme lambirono i loro seggi, ma essi non gli prestarono attenzione. Al che uscì una *bat qol* che disse loro: *Egli starà al servizio dei re, non starà al servizio di coloro che sono destinati all'oscurità* (Pr 22,29)».

Come abbiamo già visto nel caso della *aggadah* sulla *bat qol* udita da Giovanni Ircano, il problema redazionale-sinottico è comune nella letteratura rabbinica quanto e forse più che in quella evangelica. Gershom Scholem riteneva che la versione talmudica di questa tradizione su Salomone fosse la più antica delle due e che l'idea della *Šekinah* che fronteg-

²⁴ Secondo la *Mišnah*, *Sanhedrin* 10,2. La Bibbia ricorda che Salomone fu indotto in idolatria dalle sue concubine non israelite e gli attribuisce un testo religiosamente scettico come il *Qoelet*.

²⁵ Edizione VISOTZKY, *Midrash Mishle*, p. 156, ll. 62-66.

gia apertamente Dio fosse stata un'ardita innovazione del *Midraš Mišle* (che Scholem riteneva del IX sec. e che è stato variamente datato tra l'VIII e l'XI sec.).²⁶ Ma l'antichità di un'unità testuale non coincide necessariamente con quella della redazione finale dell'opera in cui l'unità è inserita: e Peter Schäfer può avere ragione nel pensare che la versione del Talmud Babilonese sia più recente dell'altra e fosse intesa a correggere un'idea del rapporto tra Dio e la *Šekinah* che era a forte rischio di eterodossia.²⁷

Nel tardo midraš omiletico *Pesiqta Rabbati* (IX sec.) è ormai tradizionale l'idea che la funzione della *Šekinah*/Gloria di Dio sia quella di accompagnare Israele nell'esilio:

Quando Israele andò in esilio, anche la *Šekinah* andò in esilio con loro. Gli angeli del servizio divino gli dissero: «Signore dell'universo, la tua Gloria al posto tuo (*kevodka bi-mqomka*)? Non umiliare la tua *Šekinah*!» Il Santo, che sia benedetto, rispose loro: «Queste non sono forse cose che si sono pattuite? Così ho pattuito con i loro padri che nel tempo in cui fossero stati bene io sarei stato con loro, altrimenti sarebbe stata con loro la mia Gloria, come è detto: *Sarò con lui nella sventura* (Sal 91,15)» (sez. 31, edizione Friedmann, p. 144b).

Gli angeli invidiano gli israeliti (anche questo è un *topos* tradizionale) perché la *Šekinah*/Gloria sta con loro anziché nei cieli, e in tal modo il testo palesa una netta distinzione fra Dio e la *Šekinah*/Gloria, che è la sua sostituta sulla terra, dove agisce per conto di lui.²⁸ La citazione dal Sal 91 serve a riaggiustare le cose: la Gloria di Dio che sta insieme a Israele nella sventura è in realtà tutt'uno con Dio stesso, e parla in prima persona (*'immo anoki be-šarah*).

La tendenza a personificare la *Šekinah* come distinta da Dio riaffiora e viene discussa nei testi rabbinici per tutto il medioevo. Un detto talmudico intorno alla traduzione della Scrittura («Rabbi Yehudah dice: «Chi traduce un versetto alla lettera è un mentitore, e chi vi fa un'aggiunta è un bestemmiatore»», Talmud Babilonese, *Qiddušin* 49a) viene così commentato da Ḥanan'el ben Ḥuši'el di Qayrawan (prima metà dell'XI sec.)²⁹ sulla base delle diverse possibili traduzioni targumiche di Es 24,10:

Rabbenu Hanan'el spiegò: «*Chi traduce un versetto alla lettera è come con E videro il Dio d'Israele* (Es 24,10): chi traducesse con [*aram.*] «E videro il Dio d'Israele» [*ebr.*] sarebbe un mentitore, per-

²⁶ SCHOLEM, *On the Mystical Shape of the Godhead*, 151.

²⁷ SCHÄFER, *Mirror of His Beauty*, 96.

²⁸ *Ivi*, 98-99.

²⁹ Il commento è riportato nelle *tosafot* talmudiche (Francia e Germania, XII-XIII sec.) al passo di *Qiddušin* 49a.

ché [gli israeliti al Sinai] non videro assolutamente la *Šekinah*, come è scritto: *Perché l'uomo non può vedermi e restare vivo* (Es 33,20); chi traducesse con [aram.] “E videro l'angelo di Dio” [ebr.] sarebbe un bestemmiatore, perché attribuirebbe a un angelo la lode che spetta al Luogo. Invece, è così che traducono: [aram.] “E videro la Gloria (*yeqara*) del Dio d'Israele”».

Quest'ultima traduzione, con l'aggiunta della «Gloria» (*yeqara*), è quella del *Targum Onqelos* (e anche dello *Pseudo-Yonatan*), che Ḥanan'el sancisce come l'unica ortodossa. Il tardo *Midraš ha-Gadol* (compilato da David ben 'Amram di Aden, XIII sec.) a Es 24,10 riprende la massima di Rabbi Yehudah e il commento di Ḥanan'el attribuendoli entrambi a Rabbi Eli'ezer; poi cita il *Targum Neofiti 1* al versetto in questione, dove viene introdotto il concetto di *Šekinah*; e in questo modo espande il significato originario della massima di Rabbi Yehudah per criticare sia il tipo di traduzione del *Neofiti* sia, in generale, il dogma cristiano della Trinità:

Rabbi Eli'ezer disse: «Chiunque traduca un versetto alla lettera è un mentitore, e chiunque vi faccia un'aggiunta è un bestemmiatore. Per esempio, chi traduca *E videro il Dio d'Israele* (Es 24,10) con [aram.] “E videro il Dio d'Israele” [ebr.] è un mentitore, perché il Santo, che sia benedetto, vede ma non viene visto. Mentre chi traduca con [aram.] “E videro la gloria (*yeqar*) della *Šekinah* del Dio d'Israele” [ebr.] è un bestemmiatore, perché istituisce qui una trinità: la Gloria, la *Šekinah* e Dio».

2.2. Nella filosofia

Il razionalismo filosofico ebraico del medioevo si pone in un continuo corpo a corpo esegetico con gli evidenti antropomorfismi della rappresentazione di Dio nella Scrittura (come nella teofania del Sinai o nella visione di Ezechiele) e con quelli della mistica ebraica più antica (per esempio nello *Ši'ur Qomah*, dove si determinano in parasanghe le dimensioni del corpo di Dio). La filosofia ebraica identifica la *Šekinah* con l'idea già biblica della Gloria (*Kavod*) di Dio, la definisce come un'entità creata da Dio, e asserisce che essa non ha né aspetto né natura corporei.³⁰ In questo modo la *Šekinah* viene distinta nettamente da Dio (in quanto entità creata) e desessualizzata (in quanto incorporea): un'efficace demitologizzazione razionalistica di un mitema in sé piuttosto sfuggente.

La prima critica filosofica all'immanentismo e all'antropomorfismo nella rappresentazione della divinità è quella di Se'adyah Ga'on († 940) nel *Sefer emunot we-de'ot* (2,10). Se'adyah intende affermare che Dio è

³⁰ SCHÄFER, *Mirror of His Beauty*, 103-104.

trascendente e incorporeo, e che le sue rappresentazioni corporee nella Scrittura sono da intendersi solo in senso figurato. Egli prevede la possibile obiezione secondo cui la Scrittura descrive una forma umana che viene vista dai profeti e parla con loro, e rappresenta Dio seduto sul trono (Ez 1,26; 1Re 22,19). La replica a questa obiezione è che la forma di cui parla la Scrittura non è Dio stesso, ma una forma *creata*, più nobile e splendente di quella degli angeli; è questa che nella Scrittura viene chiamata «Gloria del Signore» e che i fondatori della tradizione rabbinica chiamarono *Šekinah*. Talvolta essa è pura luce, senza neppure una forma umana. L'unico profeta a cui Dio si rivolse direttamente fu Mosè (Dt 34,10): a rivolgersi agli altri furono degli angeli, pure essi creati, e simili agli uomini nell'aspetto.³¹

Secondo Yehudah ha-Levi (m. 1141) nel *Kuzari* (4,3), la *Šekinah* è una delle figure di mediazione necessarie all'uomo, e perfino ai profeti, per comprendere Dio. Come per Se'adyah, anche per ha-Levi la «Gloria» di cui parlano le Scritture – e di cui «*Šekinah*» è sinonimo – è una sostanza creata che emana da Dio, tanto più sottile quanto più prossima a Dio stesso. I profeti sono in grado di percepire un livello di sottigliezza molto più fine di quello accessibile e sopportabile per gli uomini comuni; ma nemmeno i profeti come Mosè possono pervenire alla sottigliezza più fine, quella più prossima a Dio:³²

Mosè [...] disse: *Lasciami vedere la tua gloria* (Es 33,18). Dio gli rispose: «Ecco!» a condizione che egli facesse attenzione a non vedere il volto, che l'uomo non ha la capacità di vedere, come è detto: *Vedrai la mia schiena [ma il mio volto non si vedrà]* (Es 33,23). In quella Gloria è incluso ciò che la vista dei profeti può reggere, e vi sono nella scia di quella Gloria cose che la nostra vista può reggere, come la *nube* e il *fuoco divorante* (Es 24,17), per il fatto che per noi sono cose abituali. Ma più in là di tutte queste cose vi è qualcosa di estremamente sottile (*daq yoter mi-daq*), fino a giungere a un livello che neppure il profeta può percepire. Se si ardisce cercare di raggiungerlo, la propria costituzione si indebolisce, così come quando vediamo con la facoltà visiva ordinaria: chi ha vista carente non ci vede se non alla luce tenue che c'è al crepuscolo, come il pipistrello; chi ha gli occhi deboli e vista ancora inferiore non ci vede se non nella penombra; chi invece ha vista forte può guardare anche il sole. Però la potenza del sole, nel pieno della sua luminosità, non c'è occhio che possa fissarla, e se ci si sforza di farlo si rimane ciechi. Sono queste la «Gloria del Signore», gli «angeli del Signore» e la «*Šekinah* del Signore», secondo le espressioni della Torah (*Kuzari* 4,3).

³¹ Cf. S. ROSENBLATT (ed.), *Saadia Gaon. The Book of Beliefs and Opinions. Translated from the Arabic and the Hebrew*, New Haven 1948, 120-122.

³² SCHÄFER, *Mirror of His Beauty*, 110-113.

Infine, Maimonide (m. 1204) nella *Guida dei perplessi* (1,28) discute Es 24,10 seguendo la traduzione anti-anthropomorfica del *Targum Onqelos* («E videro la Gloria del Dio d'Israele, e sotto il trono della sua Gloria...»). Maimonide sostiene che *Onqelos* era lontano dal credere che Dio avesse dimensione corporea; non è Dio a essere fisicamente seduto su un trono, bensì si attribuisce un trono alla Gloria di Dio, «ossia alla “presenza divina” [*Šekinah* nell'originale], che è una luce creata»³³ e come tale non ha aspetto umano. Lo stesso, osserva Maimonide, si verifica anche nel caso di Es 17,16, dove *Onqelos* rende il «trono di Yah» del testo biblico con «il Terribile la cui *Šekinah* (*šekinteh*) sta sul trono di Gloria (*yeqara*)».

2.3. Nella prima qabbalah (Sefer ha-Bahir)

Anche la *qabbalah*, come la filosofia, cerca di risolvere la tensione rabbinica intorno alla *Šekinah* come sovrapposta ovvero staccata rispetto a Dio; ma diversamente dalla filosofia, lo fa nelle forme mitopoietiche – inclusive anziché antinomiche – che le sono proprie. Prendiamo il caso del testo più antico della tradizione qabbalistica propriamente definita: il *Sefer ha-Bahir* («Libro del fulgore»), un testo tardoantico di origine vicino-orientale, che emerge alla storia – almeno per alcune parti – nel XII sec. in Provenza.

a) Il *Bahir* concepisce un sistema di potenze, energie, emanazioni della divinità, che della divinità incorporano diversi aspetti, e che sono in continua relazione dinamica le une con le altre. Queste potenze sono chiamate *sefirot* e sono codificate nel numero di dieci, che diventerà fisso nella *qabbalah* teosofica classica (a partire dal *Sefer ha-Zohar*, «Libro dello splendore», Iberia, XIII sec.). La *qabbalah* posteriore al *Bahir* concepirà l'essenza profonda della divinità e della sua indivisa unità come una dimensione infinita e nascosta all'uomo (l'*En Sof*, «Senza Fine»); ma il suo sviluppo e le sue dinamiche interiori nel sistema delle *sefirot* – che di Dio costituiscono un'anatomia simbolica – possono essere oggetto di discorso umano.³⁴ Nel sistema del *Bahir*, la *Šekinah* è la decima delle *sefirot*, quella situata più in basso nella dislocazione spaziale:

La nona [*sefirah*], che cos'è? [Dio] gli disse: La nona e la decima sono insieme, l'una corrispondente [*oppure*: opposta] all'altra (...). Sono come due ruote: l'una pende verso il lato settentrionale, l'altra verso il lato occidentale, e arrivano fino alla terra inferiore. Che cos'è [la terra] inferiore? È l'ultima delle sette terre, in basso, ed è l'estremità della *Šekinah* del Santo, che sia benedetto, sotto i suoi pie-

³³ Traduzione di M. ZONTA (ed.), *Mosè Maimonide. La guida dei perplessi*, UTET, Torino 2003, 131. Cf. SCHÄFER, *Mirror of His Beauty*, 115.

³⁴ Cf. SCHÄFER, *Mirror of His Beauty*, 119.

di, come è detto: *Il cielo è il mio trono e la terra è lo sgabello dei miei piedi* (Is 66,1). Là si trova l'eternità del mondo inferiore, come è scritto: *Per l'eternità delle eternità* (Is 34,10) (§ 169/115*).

b) Nel *Bahir* la *Šekinah* è esplicitamente connotata come di sesso femminile, il che – come abbiamo visto – non si verifica né nei testi rabbinici né nella letteratura filosofica ebraica. In questo, secondo Gershom Scholem, il *Bahir* era influenzato direttamente dallo gnosticismo tardoantico e dalle sue speculazioni sugli eoni maschili e femminili che costituiscono il *plērōma* divino.³⁵ Il rapporto che così si costituisce tra l'elemento maschile e quello femminile della divinità viene descritto nel *Bahir* in termini esplicitamente sessuali:

Che cosa [significa] *E dall'occidente ti radunerò* (Is 43,5)? [Significa che ti radunerò] da quello stesso attributo che tende sempre verso occidente [vedi sopra, § 169: è la *Šekinah*]. Perché si chiama occidente (*ma'arav*)? Per il fatto che là si mescola (*mit'arev*) ogni seme. A che cosa si può paragonare? Al figlio di un re che aveva nella propria stanza una sposa bella e pudica. Egli era solito prendere grandi ricchezze dalla casa di suo padre e portarle sempre a lei. Lei prendeva tutto, lo nascondeva sempre e mescolava (*me'arevet*) tutto quanto. Alla fine [il principe] chiese di vedere ciò che aveva raccolto e radunato, ed ecco che è scritto: *E dall'occidente ti radunerò* (*ibid.*). Di che cosa si tratta? Della casa del padre di lui, come è scritto: *E dall'oriente porterò il tuo seme* (*ibid.*). Ciò insegna che egli porta [il seme] dall'oriente e semina in occidente, e poi raduna ciò che ha seminato (§ 156/104*).

Il «figlio del re» rappresenta le prime nove *sefirot*, cioè la potenza maschile intradivina; la sua «sposa» rappresenta la decima *sefirah*, cioè la potenza femminile intradivina. L'interazione di queste due potenze entro la divinità è allusa attraverso l'immagine, chiaramente sessuale, della mescolanza del seme. Le anime umane così concepite entrano nel mondo attraverso la decima *sefirah*, quella femminile, che è anche quella situata più in basso nel sistema, al punto di contatto fra il mondo superno e quello terrestre. Nella concezione del *Bahir* Dio è maschio e femmina, e quindi anche l'uomo è maschio e femmina:³⁶

Vi ho già detto che il Santo – che sia benedetto – ha sette forme sante, e a tutte ne corrisponde una nell'uomo, come è detto: *Perché a immagine di Dio creò l'uomo* (Gen 9,6), *maschio e femmina li creò* (Gen 1,27). Queste sono la gamba destra e la sinistra, la mano destra

³⁵ G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1957), trad. ital. Genova 1986, 236-238.

³⁶ SCHÄFER, *Mirror of His Beauty*, 124.

e la sinistra, il tronco con la sua Alleanza³⁷ e la testa. Sono sei, ma tu hai detto sette: la settimana è in sua moglie, come è scritto: *E diventa una carne sola* (Gen 2,24) (§ 172/116*).

Come nella concezione neoplatonica della relazione tra microcosmo e macrocosmo, e ancor più precisamente come nella dottrina astrologica ellenistica della melotesia (la corrispondenza tra le parti del corpo umano e i segni dello zodiaco), così secondo il *Bahir* alle membra dell'uomo corrispondono le «forme» del corpo divino. Le estremità del corpo umano (gambe, braccia, tronco con il fallo, testa) corrispondono a sei *sefirot* divine, oltre alle quali è situata quella più bassa fra tutte, la decima del sistema, quella femminile. Essa è parte necessaria dell'integrità divina; così anche l'uomo necessita del complemento della donna che, come scrive Peter Schäfer, «diviene un insieme integrato con il corpo di lui. In altri termini, (...) l'uomo è incompleto senza la donna precisamente perché Dio è sia maschio che femmina».³⁸

c) La *Šekinah* come *sefirah* è «unita e distinta» (*daveq u-meyuħad*) dalla sua origine divina; può così assumere una specifica funzione di mediazione fra mondo inferiore e mondo superiore. Nel *Bahir* si trovano diversi esempi di questa concezione:

Che cos'è la gloria del Signore (Ez 3,12)? A che cosa si può paragonare? A un re che nella propria stanza teneva una regina (*maṭronita*), che tutte le armate di lui ammiravano. Ella aveva dei bei figli, che andavano ogni giorno a far visita al re e lo benedicevano. Gli domandarono: «Dov'è nostra madre?»: Lui rispose loro: «Ora non potete vederla». E loro dissero: «Che sia benedetta ovunque si trovi» (§ 131/90*).

Qui il re è Dio (cioè la totalità delle dieci *sefirot*), la regina è la *Šekinah* (che con Dio è *daveq*, «unita») e i figli sono Israele: all'unione nuziale i figli non hanno accesso, e non possono vedere il luogo d'origine della loro madre. Ma subito dopo:

E che cosa significa la scrittura *Dal suo luogo* (Ez 3,12)? Implica che non vi è chi conosca il suo luogo. A che cosa si può paragonare? Alla figlia di un re, la quale arrivò da un luogo lontano, e non si sapeva da dove venisse, finché videro che era una donna di valore, bella e degna in tutto ciò che faceva. Dissero: «Di certo costei è stata presa dalla parte della luce, perché per mezzo di ciò che fa il mondo s'illumina». Le chiesero da dove venisse, ed ella disse: «Dal mio luogo».

³⁷ Ossia la parte centrale del corpo, comprendente il membro circonciso che dell'alleanza è il simbolo.

³⁸ SCHÄFER, *Mirror of His Beauty*, 125 (traduzione mia).

«Se è così – dissero loro – la gente del suo luogo è grande! Che sia benedetta lei e sia benedetto il suo luogo!» (§ 132/90*).

Qui la *Šekinah* non è più la sposa, bensì la figlia del re-Dio, a sé stante (*meyuḥad*) rispetto a lui, in un ruolo di sua messaggera presso il genere umano. «Siccome la *Šekinah* è allo stesso tempo “unita” alla sua origine divina e “separata” da essa, essa diviene la parte più prominente del sistema sefirotico: la potenza per mezzo della quale la sfera divina esercita influenza sul mondo terreno, e per mezzo della quale Dio comunica col genere umano».³⁹

d) La *Šekinah* è infine ulteriormente *identificata con la Torah*, nella concezione che di questa ha l'ebraismo rabbinico, ossia distinta in Torah scritta e Torah orale (cf. *infra*). In questo senso la sua funzione di mediatrice fra l'umano e il divino è ancora più esplicita, e viene ancorata alla tradizione rabbinica in modo da disinnescare le potenzialità eterodosse di questo tipo di pensiero. Parlando del «cuore» della divinità (*lev*, il cui valore numerico è 32, corrispondente ai trentadue «miracolosi sentieri di Sapienza», *netivot pil'iyot ḥokmah*, che nell'antico *Sefer Yeširah* [«Libro della Formazione»] sono descritti come gli strumenti mediante i quali Dio diede forma al mondo, e che comprendono le dieci *sefirot*), il *Bahir* esplicita in una parabola l'identificazione della *Šekinah* con la Torah:

Il cuore è i trentadue, che erano nascosti e con i quali è stato creato il mondo. E che cosa sono i trentadue? Gli disse: «I trentadue sentieri». È come nella storia di un re che si trovava nelle stanze più interne. Il numero delle stanze era di trentadue, e per ognuna delle stanze vi era un sentiero.⁴⁰ Era conveniente, per questo re, che tutti entrassero nelle sue stanze attraverso i suoi sentieri? Tu dirai: No. Era conveniente, per lui, mostrare a tutti le sue perle e i suoi tesori, le sue cose di valore e i suoi oggetti intarsiati di pietre preziose? Tu dirai: No. E allora cosa fece? Toccò sua figlia, racchiuse in lei e nella sua veste tutti i sentieri, e chiunque avesse voluto entrare all'interno avrebbe dovuto guardare verso di lei. E la diede in sposa a un re, la diede a lui in dono (§ 63/43*).

Il re che riceve in sposa la figlia del primo re è Salomone, che secondo 1Re 5,9.26 aveva ricevuto da Dio la Sapienza. I «trentadue sentieri» della Sapienza sono l'archetipo celeste di ciò che fu creato, o trasferito, sulla terra all'atto della creazione. Perciò, chi li conosce e possiede ha accesso al «re», cioè a Dio, e ai segreti della creazione. Essi sono tutti combinati e contenuti nella «figlia del re», cioè la *Šekinah*, che è anche la

³⁹ *Ivi*, 128 (traduzione mia).

⁴⁰ Si ricorderà l'immagine della Legge come edificio dalle molte stanze e dai molti ingressi nel racconto *Davanti alla Legge* di Franz Kafka (1914).

Torah. È in essa che i trentadue sentieri vanno cercati e compresi, e quindi la Torah è il solo mezzo attraverso cui Dio e i segreti della sua creazione sono accessibili a tutti gli esseri umani.⁴¹

Anche altrove nel *Bahir* si ricorre all'immagine metaforica della famiglia reale per costruire un ulteriore esempio della funzione di mediazione che la *Šekinah* svolge tra Dio e Israele:

Che cosa significa [*O Signore, (...) fa' conoscere [la tua opera nel corso degli anni]* (Ab 3,2)? Significa «abbi misericordia», come è detto: *E Dio vide i figli d'Israele, e Dio [li] conobbe* (Es 2,25). Che cosa significa *E conobbe*? A che cosa si può paragonare? A un re che aveva una bella moglie, la quale gli aveva dato dei figli, e lui li allevava con tenerezza. Ma quelli vennero su male e lui prese in odio loro e prese in odio la loro madre. La madre disse loro ripetutamente: «Figli miei, perché fate in modo che vostro padre abbia in odio voi e me?», fino a che essi si pentirono e tornarono a fare la volontà del loro padre. Il loro padre lo vide, li amò come prima, e si ricordò della loro madre. È a questo che si riferiscono la scrittura *E Dio vide i figli d'Israele, e Dio [li] conobbe*, e la scrittura *Fa' conoscere [la tua opera] nel corso degli anni* (§ 76/51*).

2.4. Conclusioni

La *bat qol*, in alcune fonti, non è la vera e propria voce di Dio, ma una specie di voce ipostatizzata; essa è comunque di origine divina (per esempio, la si ode nel *sancta sanctorum* del tempio), ma è distinta da Dio, e svolge un ruolo di messaggera paragonabile a quello di un angelo. In altri passi, però, la *bat qol* parla in prima persona (per esempio per lamentarsi di avere mandato gli israeliti in esilio) e quindi pare essere la voce di Dio stesso. Insomma, il suo *status* è fluttuante nelle fonti. E così lo è anche quello della *Šekinah*, che nella filosofia è una creatura di Dio (a esso subordinata ma da lui distinta), mentre nella mistica è un suo attributo o qualità (coincidendo con la *sefirah Kavod* della *qabbalah* classica), quindi parte della sua stessa natura. Queste tensioni interpretative e mitopoietiche discendono dallo spostamento dell'idea di Dio sul piano di un'assoluta trascendenza, caratteristico della tarda antichità mediterranea, tanto nel pensiero ellenistico medioplatonico⁴² come in quello apocalittico ebraico (dove Dio è fondamentalmente remoto rispetto al mondo):⁴³ una concezione della divinità che sarà poi portata alle massime conseguenze con la riscoperta dell'aristotelismo a partire dal XII sec.

⁴¹ Così SCHÄFER, *Mirror of His Beauty*, 130.

⁴² Cf. per es. A. MAGRIS, *La filosofia ellenistica. Scuole, dottrine e interazioni col mondo giudaico*, Morcelliana, Brescia 2001, 87.

⁴³ Cf. il contributo di Lorenzo DiTommaso in questo fascicolo (cf. *supra*, 171-192).

Nella mistica rabbinica la *Šekinah* assunse un ruolo così importante e diversificato da trascendere la sola funzione di mediatrice fra Israele e Dio. Fin dall'emergere dello yahwismo, l'immagine israelitica di Dio era stata progressivamente privata del suo rapporto con l'elemento femminile: per esempio, Ašerah, paredra di YHWH nelle iscrizioni di Kuntillet Aḡrud (IX-VIII sec. a.C.), viene squalificata nei testi biblici come semplice idolo fabbricato dagli uomini (1Re 14,15; Mi 5,12). Questo processo di scapolificazione della divinità culminò nell'immagine rabbinica di un Dio creatore solo, ma indubitabilmente maschio, che divenne, come ha scritto Peter Schäfer, «il fondamento pressoché dogmatico dell'ebraismo rabbinico».⁴⁴ A rischio di cadere in un facile psicoanalismo, si può leggere la crescente importanza della *Šekinah* nella religiosità ebraica come il ritorno del femminile divino represso, applicato però alle dinamiche interiori della divinità stessa e non (o non altrettanto spesso) al suo rapporto con Israele. La *Šekinah* viene così fatta diventare prima la sposa novella di Dio, poi la sua consorte di lunga data, e infine sua figlia: un ruolo intercambiabile, in evoluzione, le cui radici sono probabilmente da ricercare nello gnosticismo tardoantico e nel «carattere interstiziale» che vi era rivestito dall'elemento femminile, «concepito come un elemento mobile nel mondo superno».⁴⁵ Nella *qabbalah* medievale – in particolare nello *Zohar* e nel pensiero dei *ḥaside Aškenaz*, i pietisti renani del XII-XIII sec. – la polarità e il ritmo propri della vita intradivina saranno pensati e descritti in termini scopertamente erotici, come l'unione o riunione – attraverso il rituale – della potenza maschile di Dio e di quella femminile della *Šekinah*.⁴⁶ Anche questo immaginario aveva radici antiche: per esempio, già secondo un insegnamento attribuito a Rabbi 'Aqiva nel Talmud Babilonese (*Soṭah* 17a), «Se un uomo e una donna sono [religiosamente] meritevoli, la *Šekinah* è tra loro; se non sono meritevoli, li divora il fuoco», il cui significato è che l'unione sessuale pura e perfetta influisce sulla presenza divina e la chiama a dimorare presso la coppia meritevole.⁴⁷ Nel

⁴⁴ Così SCHÄFER, *Mirror of His Beauty*, 83.

⁴⁵ Così IDEL, *Eros e Qabbalah*, 66 (che trae l'espressione «carattere interstiziale» da J. JACOBSEN BUCKLEY, *Female Fault and Fulfillment in Gnosticism*, Chapel Hill, NC 1986, 102-111). Ancora IDEL, *Eros e Qabbalah*, 62-65, presenta un testo dei *ḥaside Aškenaz* (XII-XIII sec.) sulle tre manifestazioni divine femminili come sposa, moglie e figlia di Dio.

⁴⁶ IDEL, *Eros e Qabbalah*, 15-16.

⁴⁷ L'interpretazione è di IDEL, *Eros e Qabbalah*, 52-53. Nello *Zohar* la *Šekinah* viene sessualizzata al punto che Mosè può unirsi sessualmente con essa (I, 21b-22a). Sul simbolismo sessuale zoharico cf. SCHOLEM, *Le grandi correnti*, 234-242; IDEL, *Eros e Qabbalah*, 83-205, e numerosi lavori di E.R. WOLFSON, tra cui *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1994; *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany, NY 1995; «Circumcision, Secrecy, and the Veiling of the Veil: Phallic Exposure and Kabbalistic Esotericism», in E. WYNER MARK (ed.), *The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Hanover-London 2003, 58-70.

Bahir come nello *Zohar*, e nella tradizione della *qabbalah* teosofica che essi fondano, il sistema delle *sefirot* diverrà una rappresentazione del corpo divino; in questo sistema, *Yesod*, la *sefirah* situata al centro, è il membro maschile, il cui compito è quello di fecondare *Malkut*, la *sefirah* situata più in basso, quella che è identificata appunto con la *Šekinah* (al punto che si scambiano talvolta i nomi), cioè la potenza divina femminile. Questa fecondazione è un atto rituale, quindi deve avvenire nel più propizio dei momenti rituali, nella sera in cui comincia il sabato.⁴⁸

3. LA TORAH ORALE

Una terza dimensione – non propriamente una figura – della mediazione tra Dio e l'uomo nel pensiero ebraico tardoantico è la Torah orale, che dell'ebraismo nella sua versione rabbinica è il fondamento stesso.⁴⁹ L'attività farisaica di interpretazione, attualizzazione e ampliamento della Torah mosaica viene santificata come parte stessa della rivelazione sinaitica. Quella che era la «tradizione dei padri» o «degli antichi» (*parádosis/diadochè tôn patérōn/presbytérōn*) seguita dai farisei e criticata da Gesù e da Paolo,⁵⁰ una tradizione essenzialmente orale, diventa nel pensiero rabbinico la metà di una Torah articolata in una parte scritta (*biktav*) e una almeno dichiaratamente «orale» (*'al peh*), entrambe rivelate da Dio a Mosè sul Sinai, e poi tramandate in maniera assolutamente fededegna attraverso una catena di tradizione orale (*šalšelet ha-qabbalah*). La cosiddetta Torah orale viene infine affidata alla scrittura per iniziativa di Rabbi Yehudah ha-Naši (inizio III sec.) e nei secoli successivi sarà commentata e ampliata fino alla sua nuova codifica nei due Talmudim, Palestinese e Babilonese. Questa dottrina della «doppia Torah» è il mito di fondazione per eccellenza dell'ebraismo rabbinico. La formulazione classica della catena della tradizione orale rabbinica si trova all'inizio del trattato *Avot* della Mišnah, l'unico di contenuto aggadico e non halakico; è influenzata dal modello delle liste degli scolarchi nel periodo ellenistico⁵¹ e trova un parallelo preciso nell'*isnād* islamica, su cui pure è modellata, giacché il trattato *Avot* fu con ogni verosimiglianza compilato nella sua forma attuale – sia pure a partire da materiali assai più antichi – all'epoca dell'attacco portato all'ortodossia rabbinica dal movimento caraita (a partire dal IX sec.):⁵²

⁴⁸ IDEL, *Eros e Qabbalah*, 79.

⁴⁹ Cf. il contributo di Simone Paganini in questo fascicolo (cf. *supra*, 131-150).

⁵⁰ Cf. Mt 15,2; Mc 7,1-13; Col 2,8; FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 13,297.

⁵¹ Cf. E.J. BICKERMAN, «La chaîne de la tradition pharisienne», in *RB* 59(1952), 44-54 (trad. ingl. in ID., *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 2007, I, 528-542).

⁵² Cf. A. GUTTMANN, «Tractate Abot – Its Place in rabbinic Literature», in *JQR* 41(1950), 181-193.

Mosè ricevette la Torah sul Sinai⁵³ e la trasmise a Giosuè;⁵⁴ Giosuè agli anziani; gli anziani ai profeti; i profeti la trasmisero agli uomini della grande assemblea (*keneset*)⁵⁵ (Mišnah, *Avot*, 1,1).

Nel medioevo cristiano, a partire dal XIII sec., il Talmud (quello Babilonese) venne fatto oggetto di un'indagine sistematica in ragione dei suoi contenuti anticristiani quali vennero denunciati alle autorità da diversi convertiti ostili all'autorità rabbinica. Il primo di questi fu il francese Nicolas Donin, che con una circostanziata denuncia nel 1236 spronò papa Gregorio IX a richiedere ai monarchi europei (con l'eccezione di Federico II) che sequestrassero il Talmud e ne facessero oggetto d'inchiesta. Solo il re di Francia Luigi IX diede seguito alla richiesta del papa indicendo il processo di Parigi del 1240, in seguito al quale si ebbe un'imponente distruzione in pubblico di manoscritti del Talmud.⁵⁶

Del processo di Parigi esiste una narrazione letteraria in ebraico in forma di disputa, il *Wikkuah Rabbenu Yeḥi'el* («Disputa del nostro rabbino Yeḥi'el»), scritta non molti anni dopo l'evento. Qui il portavoce della parte ebraica asserisce che il Talmud ha una funzione necessaria di chiave interpretativa della Legge scritta:

Se non fosse per il Talmud gli uomini avrebbero difficoltà a studiare anche un solo comandamento e non potrebbero apprenderlo; infatti, ecco, il comandamento relativo allo *šabbat* si trova scritto in cinque punti della Scrittura, un po' qua e un po' là, e prima di arrivare ad apprendere uno di questi versetti ci si dimentica dell'altro; invece <nel Talmud> tutti i suoi comandamenti⁵⁷ si trovano collegati gli uni agli altri, ed è comodo e facile apprenderli, anche i comandamenti scritti in termini vaghi. Questi non si possono capire senza la tradizione, come è scritto: *Quando in una causa ti sarà troppo difficile decidere... salirai al luogo [che il Signore tuo Dio avrà scelto] e agirai in base alla legge che essi ti avranno insegnato e alla sentenza che ti*

⁵³ Cf. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* 1,54,6-7: «*Scribae quoque et Pharisei... verbum veritatis tenentes ex Moysei traditione*».

⁵⁴ 1Cor 15,3 definisce la stessa dinamica di «ricevere/trasmettere» circa il *kerygma* cristiano.

⁵⁵ Un'istituzione misteriosa, che altre fonti rabbiniche datano all'epoca di Esdra: per la storiografia più recente si tratta di un «contenitore vuoto» (così A. MELLO, *Detti di rabbini. Pirqè Avot con i loro commenti tradizionali*, Magnano [BI] 1993, 18).

⁵⁶ Sul processo di Parigi cf. R. CHAZAN – J. CONNELL HOFF – J. FRIEDMAN, *The Trial of the Talmud: Paris, 1240*, Toronto 2012; sulla figura di Donin cf. P. CAPELLI, «Nicolas Donin, the Talmud Trial of 1240, and the Struggles between Church and State in Medieval Europe», in E. BAUMGARTEN – R. MAZO KARRAS – K. MESLER (ed.), *Entangled Histories. Knowledge, Authority, and Jewish Culture in the Thirteenth Century*, Philadelphia, PA 2016; sul rogo dei manoscritti talmudici cf. P.L. ROSE, «When Was the Talmud Burnt at Paris? A Critical Examination of the Christian and Jewish Sources and a New Dating: June 1241», in *JJS* 62(2011), 324-339.

⁵⁷ *Scil.* della Scrittura.

avranno indicato (Dt 17,8.11). Ecco dunque che il Luogo [cioè Dio] li trasmise ai Sapiienti; e ancora, *Interroga tuo padre e te lo farà sapere, i tuoi vecchi e te lo diranno* (Dt 32,7). Per questo i Sapiienti fecero un recinto intorno alla Torah,⁵⁸ un'estensione affinché non <la> si tocchi danneggiandola, come le norme sulle relazioni proibite di secondo grado;⁵⁹ e a sostegno scritturistico cito il versetto *Osservate dunque i miei ordini* (Lv 18,30), <cioè> istituite misure protettive alle mie misure protettive.⁶⁰ Tale è il caso, per esempio, di un uomo cui siano state trasmesse le chiavi di dentro <di una casa> ma non quelle di fuori: da dove entrerà?⁶¹ (c. 45a).

Questo punto non è frutto della creatività letteraria e degli interessi apologetici dell'autore del *Wikkuah*, ma fu realmente discusso nel processo di Parigi. Ne fa fede la lettera con cui il nuovo papa Innocenzo IV chiedeva nell'agosto 1247 a Luigi IX di indire una nuova investigazione del Talmud, al quale gli ebrei continuavano ostinatamente ad attenersi:

Pur avendo i maestri degli ebrei del tuo regno recentemente sostenuto al cospetto nostro e dei nostri fratelli di non essere in grado di capire la Bibbia né gli altri precetti della loro legge secondo la loro stessa fede se non usando quel libro che in ebraico è chiamato *Talmud*, noi, che secondo il mandato divino siamo tenuti a tollerare che essi rimangano sottoposti alla loro legge medesima, abbiamo ritenuto opportuno rispondere loro che, come non vogliamo privarli della legge medesima, così di conseguenza non vogliamo privarli ingiustamente dei loro libri. Abbiamo perciò indirizzato una nostra lettera al nostro venerabile fratello, il vescovo di Tuscolo, legato della Sede Apostolica, affinché si faccia mostrare sia il Talmud medesimo sia gli altri libri, li esamini accuratamente, li tolleri nella misura in cui gli paia opportuno tollerarli secondo il comandamento divino senza offesa per la fede cristiana, e li restituisca ai maestri di cui sopra, reprimendo ogni opposizione per mezzo della censura ecclesiastica senza appello. In merito a ciò abbiamo ritenuto di domandare ed esortare scrupolosamente la Serenità Reale ad accettare con favore le azioni che verranno all'uopo intraprese dal legato medesimo, e a farle rigorosamente osservare.

Non molti anni dopo, nel 1263 Mosè Nahmanide, disputando a Barcellona contro il convertito domenicano Pablo Christiani, insisterà nuovamente su questo punto:

⁵⁸ L'espressione è tratta da un detto attribuito agli «uomini della grande sinagoga» nella Mišnah, *Avot* 1,1.

⁵⁹ Cioè le norme non comprese tra le proibizioni di Lv 18–20.

⁶⁰ «I miei ordini» e «le mie misure protettive» sono in ebraico la stessa parola (*mišmarti*).

⁶¹ La similitudine è tratta dal Talmud Babilonese, *Šabbat* 31a-b.

L'intero Talmud non esiste per altro che per insegnarci l'osservanza rituale della Torah e dei comandamenti, nel modo in cui li osservavano i padri nel santuario, secondo i Profeti e secondo Mosè nostro maestro, sia su di lui la pace (*Wikkuaḥ RaMBaN*, § 8).

Alle tre figure istituzionali per eccellenza della mediazione tra il divino e l'umano in epoca biblica (il re, il sacerdote, il profeta)] si affiancano, nel periodo del Secondo Tempio, altre due realtà, la Legge e la Scrittura, la cui importanza crescerà tramite una loro progressiva e peculiare istituzionalizzazione e in stretta correlazione dell'una con l'altra. Per «Scrittura» si intende la testualizzazione della Legge fino alla sua canonizzazione.⁶² Lo stesso processo di testualizzazione e canonizzazione ha luogo per il Talmud nell'Europa medievale, più ancora che nelle accademie mesopotamiche del periodo dei *ge'onim*.⁶³ Uno degli esiti di questo processo, cominciato con l'invenzione farisaica della «tradizione dei padri» o «degli anziani», è la santificazione della Torah orale come ulteriore dimensione di mediazione (metamediazione) fra il Dio diventato assolutamente trascendente, la Torah scritta come suo tramite verso Israele, e Israele stesso.

Abstract

In the first and second century C.E., with the catastrophic outcomes of the wars against Rome, Judaism underwent significant changes in the relationship between the human and the divine: what had been figures of mediation in ancient Israel, such as the prophet and the messiah, were no longer convincing, or else disappeared, as is the case of the priest and the king. As a result, from the first to the sixth century, formative rabbinic Judaism saw the re-elaboration, modernization, or replacement of those figures. This essay focuses on two case studies: the *bat qol*, the voice from heaven that replaced ancient prophecies; and the *Šekinah*, the personification of divine immanence that often became controversial owing to its varied functions (among others, feminine aspect of the emanation of the deity; and intercessor between Israel and God their father). The essay also considers the rabbinic conception of Oral Torah as a wider dimension of the Mosaic Torah and looks at its mediating role between Israel and God.

⁶² Cf. W.M. SCHNIEDEWIND, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge-New York 2004 (trad. ital. *Come la Bibbia divenne un libro*, Brescia 2008).

⁶³ Cf. T. FISHMAN, *Becoming the People of the Talmud. Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Philadelphia, PA 2011.