

Alcuni approcci giudaici alla rivelazione

Michael Marmor, Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Jerusalem

Gli ebrei riflettono sulla rivelazione da tremila anni, perciò non dovrebbe essere sorprendente il fatto che ogni tentativo di sintesi o riassunto non riesca a esaurire il compito. Il momento d'incontro tra l'umano e il divino è stato percepito e descritto da Isaia, Ezechiele, dai Saggi del Talmud, da Maimonide e dai filosofi del medioevo, sulle pagine dello Zohar, nelle prediche dei rabbini chassidici e in innumerevoli altri modi. Nei tempi moderni la questione della rivelazione è stata uno degli indicatori teologici principali che distinguono tra liberali e tradizionalisti.

Oggi vorrei trattare il tema della rivelazione con l'aiuto di uno dei più importanti pensatori ebrei del ventesimo secolo, Abraham Joshua Heschel. Heschel nacque in Polonia nel 1907, studiò a Berlino negli anni venti e arrivò negli Stati Uniti nel 1940, dove visse fino alla sua morte nel 1972. Heschel era uno studioso e un docente con un campo di interessi particolarmente ampio: scrisse sui profeti della Bibbia, sui saggi del periodo rabbinico, sui grandi filosofi del medioevo, sui fondatori del chassidismo, ma sviluppò anche una propria teologia. Heschel era particolarmente attivo nel dialogo ebraico-cristiano dall'inizio degli anni sessanta (infatti Papa Paolo VI raccomandò la sua opera al pubblico cattolico e Heschel manteneva contatti stretti con numerosi teologi sia protestanti che cattolici). Negli ultimi anni della sua vita Heschel era coinvolto in molte cause dell'ambito sociale, particolarmente nella lotta per i diritti dei neri negli Stati Uniti, nella causa degli ebrei nell'Unione Sovietica e contro la guerra in Vietnam.

Rifacendoci a qualche lavoro di Heschel e leggendo con Heschel alcune fonti della tradizione ebraica classica, potremmo mettere insieme una comprensione ebraica moderna della rivelazione, radicata nella tradizione classica. Iniziamo lì dove cominciano le nostre tre religioni, con Abramo.

Abramo e il palazzo in fiamme

Nella sua grande opera teologica *God in Search of Man* (1995) Heschel cita due versioni dello stesso *midrash* del cap. 39 di *Genesi Rabbah*. Come vedremo, questa parabola rabbinica si presta a due interpretazioni molto diverse a causa dell'ambiguità del testo ebraico:

Abramo si può paragonare a un uomo che, mentre viaggiava da un luogo all'altro, vide un palazzo pieno di luce. 'È possibile che nessuno si occupi del palazzo?' si domandò. Ma il proprietario del palazzo lo guardò e disse: 'Sono io il proprietario del palazzo'. Abramo, nostro padre, si domandò anche: 'È comprensibile che il mondo sia senza una guida?' Il Santo, sia benedetto, guardò e disse: 'Sono io la Guida, il Sovrano del mondo'.

Come osserva Heschel in una nota (*Search*, p. 113, nota 7), la parola *doleket* è ambigua. Essa può significare "illuminato", "pieno di luce", o può significare "in fiamme". Secondo la prima lettura, Heschel conclude (*Search*, p. 112) che "Abramo inizia la sua ricerca di Dio nello stupore". Abramo qui rappresenta una persona curiosa piena di profondo rispetto, mentre coglie la grandezza e bellezza del mondo e arriva alla convinzione che tale creazione veramente deve avere un creatore.

Heschel però è ugualmente sintonizzato con il secondo modo di leggere la parabola, secondo il quale è che Abramo incontra un elemento infernale nei suoi viaggi. In questa lettura (p. 367) Abramo è un archetipo della risposta umana alle forze apparentemente incontrollabili che

sembrano minacciare una distruzione totale. “Il mondo è in fiamme, consumato dal male. È possibile che non ci sia nessuno ad occuparsene?”.

In queste due interpretazioni dello stesso testo riferito al nostro padre Abramo, Heschel presenta due temi chiave nel suo comprendere ciò che potremmo chiamare la rivelazione abramica. Non ci occupiamo qui della rivelazione mosaica del Sinai, del grande momento collettivo della legislazione sovranaturale, ma piuttosto del momento personale della rivelazione. La rivelazione di Abramo è quella di una persona individuale che incontra sia la luce grande, che le fiamme terribili. Nel rispetto profondo dello splendore o nel terrore dell’inferno, avviene la rivelazione.

Heschel ha molto da dire sulla fenomenologia della rivelazione personale. La prima parte del *Man Is Not Alone* (1951) è dedicata quasi esclusivamente alla descrizione del processo mediante il quale una qualsiasi persona può raggiungere la consapevolezza di Dio. Egli suggerisce che una consapevolezza della grandezza dovrebbe lasciare una persona che pensa in perplessità, poiché non tutto può essere conosciuto. È il senso dell’ineffabile, dell’inesprimibile, che sta nel cuore di ogni istinto religioso dell’umanità. Heschel descrive il momento della rivelazione personale (*Alone*, p. 78):

Un tremito prende le nostre membra; i nostri nervi sono colpiti, vibrano come corde di uno strumento; tutto il nostro essere esplode nei brividi. Ma allora un grido strappatosi dal nostro cuore, riempie il mondo intorno a noi, come se una montagna si piazzasse all’improvviso davanti a noi. È una sola parola: DIO. Non un’emozione, un movimento in noi, ma una forza, una meraviglia oltre noi...

Evitando il dogma moderno che un incontro con Dio sia impossibile, ci apriamo alla possibilità di una rivelazione. Diversamente da alcuni teologi liberali, Heschel non descrive questo fenomeno in termini naturalistici. Si tratta di un evento, di un momento o di una serie di momenti in cui la predominante realtà della presenza di Dio penetra nelle nostre limitate coscienze umane.

...non possiamo comprenderla. Sappiamo solo che essa significa infinitamente più di quanto noi possiamo percepire. Attoniti, imbarazzati, balbettiamo e diciamo: lui, che è più di tutto ciò che esiste, che parla mediante l’ineffabile, la cui domanda è più di quanto la nostra mente possa rispondere; lui, al quale la nostra vita può essere tentativo di una risposta. Un’ispirazione passa. Essere stato ispirato non passa mai... (Alone, p. 78).

Questa è una dimensione della rivelazione di Abramo, un momento di profondo rispetto, bagnato di luce. E tuttavia c’è anche questa lettura molto più scura e molto più dolorosa della rivelazione abramica. Essa è la risposta al grido del viaggiatore confuso che incontra un edificio in fiamme.

Heschel non ha fatto il tentativo di formulare una teologia sistematica sulle ceneri dell’olocausto. Però egli ha trattato la possibilità che nel dare la testimonianza a un mondo in fiamme, Dio possa essere rigettato invece di affermato. Qui è allora la seconda dimensione dell’incontro di Abramo con il palazzo in fiamme. Dio si incontra anche di fronte alla pesante sofferenza e all’ovvio caos. Dio è rivelato nel rifiuto della disperazione e dell’assurdo.

Mosè sul Sinai

La rivelazione descritta nella parabola concernente Abramo ha poco o nessun contenuto specifico. È la rivelazione della presenza di Dio e non della sua volontà. Una delle caratteristiche prevalenti del concetto ebraico di rivelazione è stata sempre la sua specificità. Dio parla agli israeliti sul Sinai e, facendo ciò, prescrive la legge per il popolo e per l’umanità.

La teofania del Sinai è il momento grande e focale nella concezione ebraica della storia, il punto centrale tra i poli della creazione e della redenzione. Essa va capita come un tempo di significato cosmico, un intrecciarsi della sfera umana con quella divina. Tra una lista quasi infinita

di questioni e di riferimenti al momento del Sinai all'interno della tradizione giudaica normativa, vorrei fare menzione di cinque grandi questioni:

- Rivelazione e impegno
- Il contenuto della rivelazione
- La vicinanza a Dio
- Il ruolo speciale di Mosè
- Rivelazione continua

Rivelazione e impegno

“Quindi [Mosè] prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: ‘Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo obbediremo!’” (Es 24,7).

La rivelazione sul Sinai non è solo un momento fuori del tempo: nella maggior parte della tradizione giudaica essa è vista come un momento in cui tutto cambia. Una parabola midrashica racconta di un re che ordina che nessun cittadino romano visiti la Siria e che nessun cittadino siriano entri a Roma. Alla creazione del mondo Dio si comporta proprio come questo re, ordinando che “i cieli appartengono a Dio e la terra l'ha data agli esseri umani”. Ma quando Dio cercò di dare la Torah, cancellò l'ordine precedente e disse: le zone inferiori si alzeranno fino alle zone superiori e la sfera superiore scenderà fino a quella inferiore (Citato in Heschel, *Torah*, vol. II, p. 68).

Questo storico evento genera non solo rispetto profondo e meraviglia ma anche impegno. In un saggio del 1953 Heschel nota la differenza tra l'esperienza estetica e quella profetica:

Un'esperienza estetica lascia dietro di sé la memoria di una percezione e di un godimento; un'esperienza profetica lascia dietro di sé la memoria di un impegno non solo di una percezione. La rivelazione non è un atto di godimento. Dio parlò e l'uomo non solo percepì, ma anche accettò la volontà di Dio. La rivelazione dura un momento, l'accettazione perdura. Questo, allora, viene dato a noi nella tradizione giudaica: non un'idea di rivelazione ma un impegno verso la rivelazione (Moral Grandeur, p. 13).

Il destino giudaico qui è descritto in termini di fedeltà alla memoria del momento del Sinai. Ricevere un comando è un aspetto centrale della rivelazione e una componente chiave del concetto dell'umanità di Heschel. Però cosa comporta quel momento?

Il contenuto della rivelazione

Il giudaismo farisaico ha sviluppato una distinzione molto precisa tra la Torah scritta e orale, ambedue date da Dio a Mosè sul Monte Sinai. Come conseguenza di questo concetto i farisei hanno sviluppato l'idea dell'atemporalità essenziale del contenuto della rivelazione: nella Torah non c'è né passato né futuro. Secondo un noto insegnamento rabbinico perfino ciò che uno studente un giorno insegnerà in presenza del suo rabbino è stato già detto a Mosè su Monte Sinai.

Per i moderni la questione del contenuto della rivelazione è stata la fonte principale di contesa. La critica biblica ha posto una grande sfida al concetto di Torah atemporale e perfetta. La sensibilità scientifica e storica ha reso impossibile per molti una lettura ingenua della Bibbia come Parola di Dio rivelata.

La strategia di Heschel quando tratta questo problema merita la nostra attenzione. Egli tenta di dimostrare che l'antica tradizione giudaica permette una comprensione del concetto di rivelazione diversa e meno ingenua. Egli critica la lettura servile, letterale della Bibbia, affermando che questa non rientra nella tradizione giudaica. Egli sostiene che bisogna evitare il doppio pericolo del letteralismo e di una critica biblica microscopica decontestualizzata:

L'essenza della nostra fede nella santità della Bibbia sta nel fatto che le sue parole contengono ciò che Dio vuole che noi conosciamo e compiamo. Come sono state scritte queste parole non era il problema fondamentale. Ecco perché il tema della critica biblica non è un tema di fede, proprio come la questione se i fulmini e i tuoni sul Sinai fossero o no un fenomeno naturale è irrilevante per la nostra fede nella rivelazione (Search, p. 258).

Heschel ha dedicato una grande opera in ebraico alla rivelazione del Sinai e alla sua interpretazione nella letteratura rabbinica e nel periodo posteriore. I diversi brevi capitoli contribuiscono al tentativo di dimostrare un atteggiamento sia non-letterale che aperto al concetto del cambiamento storico. Ciò che distingue Heschel dalla maggioranza dei teologi contemporanei è lo sviluppo di questi temi *all'interno* della letteratura rabbinica.

Per Abraham Joshua Heschel le affermazioni della ricerca moderna sono una parte necessaria però insufficiente della sensibilità religiosa contemporanea:

È un dato che il testo della Scrittura, così come ci ha raggiunto, consiste di gemme di Dio e di diamanti estratti da anime profetiche, il tutto posto in una cornice umana. Tuttavia chi potrà pretendere di essere un esperto nel discernere tra ciò che è divino e ciò che è "un po' meno" di divino?

Heschel ha accettato il progresso metodologico della modernità ma non la *hybris* che pare accompagnarlo. Egli attribuiva uno specifico contenuto positivo alla rivelazione divina e, come ebreo che osservava la halachah, egli considerava questo contenuto come qualcosa di importante sul piano legislativo personale e nazionale. In ciò egli differisce da pensatori come il suo ex-maestro Martin Buber che non attribuiva nessun contenuto specifico alla rivelazione del Sinai.

La vicinanza a Dio

I pensatori ebrei attraverso i secoli sono stati provocati dalle sfide teologiche del racconto del Sinai e di tutti gli altri incontri tra la sfera umana e quella divina. Nel racconto biblico Dio è per definizione inconoscibile – non possiamo vederlo e rimanere in vita. Allo stesso tempo Mosè esprime bene la brama umana di vedere la Presenza di Dio, di essere in Presenza di Dio. Malgrado l'impossibilità di un contatto visuale diretto, si dice che Dio parlò con Mosè faccia a faccia (Es 33,11).

Un midrash dell'antica compilazione Esodo Rabbah esprime bene molte delle ambiguità della rivelazione del Sinai:

Rabbi Berachiah disse: le tavole di pietra avevano la lunghezza di sei spanne. Il Creatore dell'universo teneva due spanne. Mosè teneva due spanne e due spanne li separavano (Esodo Rabbah, 28.1).

Questa metafora merita una riflessione. Qui la Torah diventa il modo in cui possiamo avvicinarci a Dio tanto vicino quanto è possibile a un essere umano. Non toccare Dio, ma in qualche modo toccare ciò che Dio tocca.

Il ruolo speciale di Mosè

Per Maimonide, la posizione straordinaria di Mosè nostro Maestro è un articolo di fede assai importante. Nessun profeta ha mai raggiunto la sua posizione e non la raggiungerà mai. È conosciuta la letteratura del periodo del Secondo Tempio e la letteratura preservata dai samaritani e da altri, in cui è particolarmente accentuata questa posizione eccezionalmente privilegiata. È interessante notare che, forse come risposta alla comparsa del cristianesimo, la letteratura rabbinica ha cercato di diminuire il ruolo di Mosè in diversi modi, affinché non si pensasse che egli fosse dotato di qualità sovrumane. Anche per i rabbini però c'era una differenza non solo di grado ma anche di qualità che separava la rivelazione mosaica da tutte le altre.

Mosè è descritto da alcune fonti quasi come una sorta di ladro, che irrompe nella zona dei cieli e provoca l'inimicizia e la gelosia degli angeli. In alcuni racconti midrashici gli angeli protestano contro Mosè e cercano di fargli del male, finché Dio non ricorda loro che la Torah non era pensata per gli angeli ma per gli esseri umani. La Torah è data da Dio ed è presa e ricevuta da Mosè. Una fonte talmudica, ripetuta in varie forme, afferma che solo Mosè poteva vedere attraverso uno specchio chiaro o brillante, mentre gli altri profeti di Israele guardavano attraverso uno specchio alquanto smerigliato o non chiaro.

Mosè è allora il sommo rappresentante dell'umanità nell'incontro con il divino e al tempo stesso gli è stata concessa una posizione speciale, sicché nessuna persona pensi di poter mai raggiungere il suo livello di relazione intima con Dio.

Rivelazione continua

La nozione di rivelazione continua è una ben nota strategia con cui gli studiosi liberali hanno affrontato il dilemma di considerare il Sinai nella luce di una prospettiva storica e della critica moderna. Si noti, per esempio, la sezione sulla Torah nel *Columbus Platform of the North American Reform Movement*, promulgato nel 1937:

Dio si rivela, non solo nella maestà, bellezza e ordine della natura ma anche nella visione e nello sforzo morale dello spirito umano. La rivelazione è un processo continuo, non limitato a un gruppo o a un'età. Tuttavia il popolo d'Israele, mediante i suoi profeti e saggi, ha raggiunto una visione unica nel campo della verità religiosa. La Torah, sia scritta che orale, incarna la coscienza sempre crescente che Israele ha di Dio e della legge morale... Essendo il prodotto di processi storici, alcune delle sue leggi hanno perso la forza obbligatoria con la scomparsa delle condizioni dalle quali erano richieste... Ogni epoca ha l'obbligo di accettare gli insegnamenti della Torah riguardo ai suoi bisogni fondamentali, in accordo con lo spirito del giudaismo.

Heschel ha rifiutato questa posizione e si è opposto ad essa con passione. Da pensatore moderno, non ha messo in discussione il concetto di sviluppo storico, ma credeva che ogni tentativo di assegnare a tutti i momenti della rivelazione la stessa importanza rappresentasse un affronto alle più profonde convinzioni del giudaismo. Egli ha espresso la posizione che il termine "rivelazione continua" fosse tanto logica quanto il termine "quadrato rotondo" (*Moral Grandeur*, p. 13). Invece dava preferenza al concetto di comprensione continua. "Il mondo è stato dato una volta sola; l'impegno di capirlo deve durare per sempre" (*Search*, p. 273).

Ambedue le formulazioni, quella del *Columbus Platform* e quella di Abraham Joshua Heschel, rappresentano tentativi di comprendere gli aspetti del tempo e della atemporalità inerente al momento della rivelazione sul Sinai.

Rivelazione di terzo tipo

Concludendo questo breve saggio su alcuni approcci giudaici alla rivelazione, è importante introdurre ancora una terza categoria. Abbiamo iniziato con la rivelazione di Abramo, con quel momento di intimità con la presenza di Dio che è data, almeno potenzialmente, ad ognuno di noi. Abbiamo continuato con la discussione sulla rivelazione di Mosè, quel grande evento costitutivo sul quale è incentrato il giudaismo.

Heschel credeva in un altro tipo di rivelazione che potremmo chiamare lo stimolo profetico per il cambiamento. Per Heschel, profeta è uno che dimostra simpatia per il pathos di Dio, uno che è sensibile al fatto che Dio è in cerca di noi, uno che cerca di vedere il mondo dalla prospettiva di Dio.

Heschel non ha insinuato che egli fosse un profeta dello spessore di Amos o Isaia: sarebbe stato profondamente imbarazzato e si sarebbe vergognato di fronte a una tale insinuazione. Nonostante ciò, egli credeva in un tipo di contatto con la volontà di Dio che poteva consentire una rottura con la tradizione ricevuta o con le verità accettate in nome di una maggiore giustizia. È stato questo stimolo profetico che, a mio avviso, ha portato Heschel verso il distacco dagli aspetti abbastanza introspettivi e perfino sciovinisti del chassidismo della sua infanzia. È stato questo stesso stimolo che l'ha portato ad esprimere delle opinioni progressiste sul ruolo delle donne nel giudaismo tradizionale e a lavorare instancabilmente per il dialogo interreligioso, affermando che "nessuna religione è un'isola" e che il "pluralismo è volontà di Dio". È stato questo stimolo che l'ha spinto ad alzare la voce contro il trattamento degli afroamericani, contro la guerra in Vietnam e in favore di tante cause sociali impopolari.

C'è un terzo tipo di rivelazione, dopo la rivelazione della presenza di Dio e della legge di Dio. È la rivelazione della volontà di Dio di cambiamento e del comandamento di Dio di resistere all'autorità umana, quando sono esaurite altre possibilità. Questa è, naturalmente, la forma più pericolosa e mutevole di rivelazione e la più esposta ad essere malcapita e abusata. Però, senza di essa, nessun saggio dell'approccio di Heschel alla rivelazione sarebbe completo.

Abraham Joshua Heschel portava nel suo stesso nome e nella sua identità tre eredità di rivelazione: l'istinto di Abramo meravigliato e timoroso dinanzi al palazzo di luce; la generazione di Mosè e Giosuè al momento della legislazione collettiva; e Heschel stesso che cercava di sentire la voce di Dio in mezzo agli eventi tumultuosi della cronaca di ogni giorno. Come eredi di questa tradizione, abbiamo il privilegio e la sfida di ereditare questo nome. In questa particolare città, in questo tempo particolare, nessun privilegio potrebbe essere più grande e nessuna sfida più formidabile.