

**Riccardo DI SEGNI**

## **IL VOLTO DIVINO NASCOSTO**

*Riassunto:* Le strade percorse dall'ebraismo sul tema del volto divino divergono, spesso radicalmente, da quelle cristiane. Il tema viene sviluppato nella tradizione ebraica cercando di conciliare i numerosi antropomorfismi del testo biblico con l'idea religiosa fondamentale di una realtà divina invisibile, se non a prezzo della vita, e incomprensibile nella sua vera essenza. Malgrado le differenze inconciliabili tra l'essenza divina e la natura umana esiste comunque sempre la possibilità di comunicazione, di effusione di grazia e di benedizione. Il "volto divino", espressione che per l'ebraismo non può che essere solo metaforica e simbolica, può significare l'elargizione di amore, ma può anche rivelare aspetti di severità. Quando il rapporto si interrompe o diventa difficile è tempo di *hester panim*, di volto nascosto. La responsabilità di questa interruzione è nella scelta libera dell'uomo.

Ho esitato a lungo prima di decidere di partecipare a questo convegno, malgrado la sua importanza e la qualità degli oratori. Ho esitato perché l'argomento di cui si occupa entra in una delle zone rischiose del complicato dialogo ebraico cristiano. Sono convinto della necessità del dialogo, quando questo parte dal rispetto reciproco e quando lo scambio delle conoscenze e delle esperienze porta ad una crescita reciproca. Tuttavia esistono degli argomenti che rappresentano dei pilastri della rispettive fedi che non possono essere oggetto di discussione, a meno che non si voglia fare del dialogo un mezzo per demolire o indebolire questi pilastri. Parlare delle cose che ci dividono non serve a molto, perché approfondisce i solchi o alza le barriere. Il tema del volto divino è uno di questi temi, o perlomeno è strettamente collegato alle differenze essenziali, che tali rimangono e tali devono restare: e sono i temi del divino che si fa umano, e come tale si potrebbe rendere visibile. E' invece tema condiviso e condivisibile, per quanto elaborato teologicamente su linee differenti, quello della *charitas*. Cercherò pertanto di dare qualche spiegazione essenziale, partendo dal presupposto della difficoltà insolubile delle differenze, anche se si potranno cogliere tanti aspetti comuni. Una testimonianza ebraica, si badi bene, non può limitarsi al senso dell'esperienza biblica ebraica, sulla quale si innesta la vostra fede, ma attraversa i millenni fino ad ora, segno di una spiritualità vitale e ininterrotta, che percorre un cammino autonomo e spesso ben divergente. Nel momento in cui queste note vengono scritte a queste perplessità si aggiunge l'amarezza per un triste incidente teologico che tocca direttamente il nostro tema, sia per quanto riguarda il volto divino, che per quanto riguarda la *charitas*. Il ritorno della messa in latino ha fatto riesumere la preghiera per gli ebrei del Venerdì Santo. Una preghiera<sup>1</sup> nella quale la Chiesa si rivolge a D. che nella sua misericordia non respinge *neppure* gli ebrei; e benché, a quanto pare, non si usi più nella formula il riferimento alla *judaica perfidia*, vi si sottolinea l'ostinata cecità e il *velamen* del cuore che impedisce agli ebrei la vista della verità e della luce. Noi che crediamo di

---

<sup>1</sup> Il testo originale, da cui è stata tolta solo la qualifica di perfidi, è: Oremus et pro perfidis Judaeis ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum Dominum.

Oremus Omnipotens sempiternus Deus, qui etiam judaicam perfidiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione [probabilmente refuso, in luogo di obsecrazione, preghiera] deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur.

avere una strada aperta per contemplare nell'intelletto la verità e la luce, anche se per i nostri limiti umani non possiamo vedere con i nostri occhi ciò che l'uomo non può vedere, rimaniamo sgomenti davanti alla riesumazione di questo testo, resistiamo alla tentazione di rispondere con altrettanti insulti teologici, ma non possiamo fare a meno di definire questa preghiera come una discutibile manifestazione di finta *charitas*, che solleva antiche barriere, che non rispetta le differenze, che cancella con un solo colpo di spugna decenni di progressi nel rispetto reciproco. Di questo passo non si arriva da nessuna parte. Spero vivamente che nei prossimi giorni le opportune correzioni saranno fatte.

Rientriamo ora nel nostro tema in un modo più distaccato. Raccontano i testi rabbinici che dei Rabbini in viaggio arrivarono in una città dove abitava un anziano Maestro, malato e cieco, e si recarono a fargli visita. Quando presero commiato da lui, li volle ringraziare con questa benedizione: “voi che vi siete disturbati per venire a trovare una persona che viene vista ma non può vedere, possiate aver il merito di essere accolti da Colui che vede ma non è visto.” I Rabbini in visita commentarono che solo quella frase valeva tutte le fatiche del viaggio. La benedizione pronunciata dall'anziano Maestro toccava il cuore dei giovani colleghi, perché con molta semplicità si basava su dei principi fondamentali della fede ebraica: la differenza tra la dimensione e le capacità umane e quelle divine, l'idea del D. invisibile, e ciò malgrado la possibilità dell'uomo e di D. di avvicinarsi, e dell'essenzialità dei beni che all'uomo derivano da questo incontro.

Questi principi sono radicati nella Bibbia ebraica. Prima di tutto, la realtà divina trascende e supera ogni dimensione visibile o materiale; D. è incorporeo, e non può essere rappresentato in alcuna forma grafica. “Il Signore vi ha parlato da fuoco; voi ascoltavate il suono delle parole, ma non avete visto alcuna immagine, ma solo una voce.... Dovrete pertanto essere molto attenti alle vostre persone, a non degenerare, a farvi un'immagine riprodotte qualsiasi forma, figura maschile e femminile, figura di qualsiasi animale che è in terra ...” (Deut. 4:12-17). Nella regola rabbinica il divieto, formulato anche in altri brani, implica qualsiasi immagine che si pretenda voglia raffigurare la divinità; tutto il resto del mondo visibile può essere rappresentato in due dimensioni, alcune cose –come le immagini dell'uomo- sono proibite in tre dimensioni. Tanto per interderci con un esempio, il meraviglioso affresco di Michelangelo nella Cappella Sistina, che raffigura la creazione di Adamo dove il Signore come un anziano che gli tende la mano è un vertice dell'arte umana, ma una bestemmia in termini teologici ebraici. Da questo punto di vista le nostre strade divergono al massimo; il volto che dà grazia all'uomo non è per noi visibile né rappresentabile. Anche la parola si deve fermare nella definizione di D., il suo nome non può essere pronunciato invano, il vero nome di D. non può essere comunque pronunciato. Ma la parola umana in qualche modo si deve esprimere, e di qui una ricca serie di antropomorfismi che sono diffusi nel testo biblico. I Maestri danno una regola per spiegare tutto questo: “la Torà parla la lingua degli esseri umani”. Azioni e sentimenti sono espressi, nella lingua ebraica, con movimenti e atteggiamenti del corpo: la mano forte, il braccio disteso ecc. Quando si passa a parlare di D. la lingua non cambia, ed è come se avesse occhi, orecchie, naso, bocca; ma è tutto simbolismo e metafora. In questo ambito l'espressione che indica il volto divino, *penè Hashem* ricorre frequentemente, in varie accezioni. “Rivolto a Te il mio cuore dice: Cercate il mio volto”, dice di Salmo 27:8, tentate di comunicare con Lui. Nella benedizione sacerdotale, di Numeri (6:25-27), che i nostri Kohanim, i membri della famiglia sacerdotale discendenti di Aharon, continuano a impartire quotidianamente nelle Sinagoghe, si invoca che il Signore *yair panaw*, “illumini il suo volto”, elargendo

grazia e *issà panaw* letteralmente “alzi il suo volto” si rivolga benevolmente dando la pace all’uomo. In altre espressioni il volto si può rivolgere all’uomo, ma con intenzioni punitive: *wenatati et panai banefesh hahi*, “metterò il mio volto contro quella persona” Lev. 26:1, oppure contro la città, Ger. 21:10. Più comunemente, nel momento dell’ira il Signore nasconde il suo volto e questo rappresenta l’interruzione delle comunicazioni con l’uomo e lo scatenarsi del male e delle sofferenze (Deut. 31:17-18, 32:20; Salmo 30:8). *Hester panim*, il celare il volto, diventa la metafora del dolore, della persecuzione, del buio nella storia. E’ la complessità di questo messaggio che va colta nella sua interezza. Perché se è vero che *Deus Caritas est*, questo non è che uno degli aspetti della realtà divina e ignorarlo sarebbe pericoloso e fuorviante, producendo solo un’antologia di banalità sdolciate. C’è il tempo dell’amore, della misericordia e della grazia, ma c’è anche il tempo dell’ira, della giustizia, della severità. Questi tempi e questi atteggiamenti, nel pensiero biblico, non sono casuali, non dipendono da un carattere divino capriccioso; sono invece strettamente connessi alla responsabilità dell’uomo, alle sue azioni, a come esercita nella società le sue potenzialità di far giustizia e dare amore. L’uomo, come singolo e ancora di più come collettività, è libero di scegliere come comportarsi, ma se non lo fa correttamente il Signore, o ciò che metaforicamente è chiamato il suo volto, dapprima aspetta pazientemente, ma poi si ritrae, si allontana e si rende sempre più difficilmente raggiungibile.

Sofferamoci su uno sviluppo particolare di queste immagini che riguarda il rapporto tra il vedere e il volto. Nella Bibbia ebraica i due termini vengono usati insieme per indicare il pellegrinaggio al Santuario di Gerusalemme. Ma attenzione, al passivo. Ogni maschio, tre volte all’anno, *yeraè*, si farà vedere *et penè*, al cospetto del Signore (Esodo 34: 20, 23) e non dovrà farlo a mani vuote ma recando un’offerta. Sempre al passivo parla Isaia 1:12 “Quando venite a farvi vedere dal mio volto”. Qui Isaia sostiene un principio etico essenziale: andare all’incontro con il volto divino è possibile ma va fatto nel modo giusto, certo non con la formalità dell’offerta sacrificale, ma modificando in profondità il proprio comportamento; è una bestemmia pensare di farlo con le mani sporche di sangue. Il volto divino, che l’uomo non vede, ma dal quale viene visto, non accetta falsità e ipocrisie.

E’ necessario spiegare meglio le radici di questa idea del volto invisibile.

Il riferimento principale è costituito dalla successione delle espressioni in Esodo 33:20. A Mosè che chiede al Signore di mostrargli la sua gloria, il S. risponde “Non potrai vedere il mio volto, perché non può vedermi l’uomo e vivere (*ki lo irhani haadam wachai*)...” e per questo, nel momento della rivelazione lo copre, e gli si mostra con ciò che è chiamato *achoraym*, “terga”, ciò che è dietro il volto.

Questi concetti e queste espressioni sono in apparente contraddizione con altri della Bibbia. In Isaia ad esempio il profeta dice “Ho visto il Signore...” (6:1), aggiungendo al v. 5 “i miei occhi hanno visto il Re”. In Esodo 24:11 i principi di Israele vedono Eloqim, mangiano e bevono e non vengono colpiti. Giacobbe (Gen. 33:10) incontrando il fratello dice che l’aver visto lui è stato come aver visto il volto di Eloqim. Mosè stesso in Esodo 33:11 dice di aver parlato con D. *panim el panim* “faccia a faccia”, e in Deut. 5:4 dice che D. ha parlato con il popolo, nel momento della promulgazione del Decalogo, “faccia a faccia”, *panim befanim*.

Tornando al verso chiave di Esodo 34, l’esegesi concorda sul fatto che il volto, nei termini che vedremo subito avanti, non può essere visto, ma dà diverse spiegazioni al seguito: “perché non può vedermi l’uomo e vivere”. C’è chi dice che questa vista è incompatibile con la vita, se lo vedi muori; c’è chi dice che lo vedi solo in punto di morte; altri spiegano che da vivo non lo puoi vedere, ma lo vedrai dopo morto; altri

ancora che non lo vedrai neppure dopo morto; originale la spiegazione che rende *wachai* non come verbo ma come sostantivo e soggetto, nel senso che indica il vivente, l'animale, la *chayat haqodesh* che insieme all'uomo, la figura umana, forma il carro di Ezechiele: neppure costoro possono vedere il volto divino<sup>2</sup>.

Ma allora le contraddizioni come si spiegano? Il Talmud introduce una distinzione: l'esperienza di Mosè rispetto agli altri è stata unica, e per spiegarla si usa un vocabolo, *aspaklaria*, che dovrebbe essere stato preso dal latino *specularia*, dove indica sia gli specchi che le vetrate. Mosè avrebbe visto il volto in *aspaklaria meirà*, cioè attraverso una vetrata brillante, tutti gli altri in un' *aspaklaria sheenà meirà*, non brillante. Non sono espressioni semplici, anche perché sono formulazioni tecniche di concetti mistici; c'è chi spiega (Rashi, *Sanhedrin* 97b) che la visione, sempre attraverso il vetro, è stata per Mosè diretta e per gli altri marginale, laterale; o che gli altri abbiano avuto davanti a loro 9 vetrate, e Mosè solo una; o che Mosè abbia avuto davanti a sé un vetro pulito e gli altri un vetro sporco ( *'Aruk*, voce *speklaria*). Quanto ai principi di Israele, hanno sì visto qualcosa, ma per questo – e perché non hanno dato importanza al momento, continuando a mangiare e bere- dovranno morire in momenti successivi, non in quel momento perché avrebbe rovinato la festa.

Giacobbe non ha visto D. ma un angelo, con il quale ha lottato.

D. ha parlato con Mosè “faccia a faccia”, la parola è stata diretta, ma non la vista; quanto al popolo, c'era sempre Mosè in mezzo e comunque l'espressione non è identica, c'è la piccola differenza , *apax*, del *befanim* “faccia nella faccia” al posto di *el panim* “ a faccia”.

Le contraddizioni non sono finite, perché una nasce proprio nel Talmud (*Sanhedrin* 97b), quando parla di 36 giusti in ogni generazione che possono contemplare l' *aspaklaria meirà*, quella brillante, come solo Mosè avrebbe potuto fare, a differenza dei profeti. Un commento, quello di Shmuel Eidels, spiega che questi 36 giusti, che sono dotti e pii, possono raggiungere livelli di spiritualità superiori persino a quelli dei profeti.

E' indispensabile portare la spiegazione di Maimonide, a proposito di Mosè e di *aspaklaria* (*Gli otto capitoli*, cap. 7 e *Mishne Torà*, *Yesode ha Torà*, cap. 1). Quando si parla di *aspaklaria*, dice Maimonide, si tratta di un'espressione che rende il concetto di pareti divisorie, di cortine; per alcuni la visione è dietro molte cortine, per altri meno, a seconda della vicinanza a D. e al livello di profezia. Questi livelli dipendono da qualità e difetti dell'intelletto e del carattere. Mosè aveva seguito un percorso di perfezione eliminando tutte le barriere e chiese a D. di poter arrivare a comprenderlo nella sua vera realtà. D. gli rispose che era impossibile, essendo intelletto nella materia; fintantochè l'uomo è pensiero in un corpo materiale, la vera realtà divina è per lui irraggiungibile; Mosè ci arrivò quasi, ma non fino in fondo. “Vedere il volto”, secondo Maimonide, significa comprendere interamente la verità divina. L'esempio è di quando si conosce una persona e avendone visto il volto non la si confonde più con nessun altro; se lo si conosce da dietro ci si confonde; la comprensione umana di D. è limitata dalla natura umana, per cui nella nostra visione divina non si potrà mai arrivare a comprendere la sua essenza assolutamente distinta da altre componenti della realtà.

I mistici ebrei spiegano questi concetti in modo apparentemente diverso: ciò che viene chiamato “volto” e “terga” sono differenti *Sefirot* e questo esprime dei livelli differenti di comprensione della realtà divina, mai comunque nella sua essenza, tutt'al più nelle sue emanazioni, a differenti gradi.

---

<sup>2</sup> V. in proposito i commenti di Menachem Recanati, mistico italiano –forse romano- del XIII secolo..

Da questo difficile excursus nella teologia e nella teosofia abbiamo appreso che non c'è un volto di uomo, non c'è neppure un volto, sono solo metafore che esprimono con difficoltà i nostri limiti umani di comprensione. Ma stabilire limiti e differenze non comporta affatto che ci sia mancanza di comunicazione, che non ci sia partecipazione. Al contrario. Spiega il midrash che c'è un'altra realtà che condivide la qualità divina di "vedente invisibile", ed è la nostra anima. Ed è questa affinità sostanziale che stabilisce il legame. "Sono con lui nella disgrazia" dice il Salmo 91. Il rischio di attenuare il rapporto dipende da noi, quando mettiamo in dubbio la Sua presenza. Così i Rabbini spiegano la successione dei versi in Esodo 17; al verso 8 si racconta di Amaleq che arriva ad attaccare un popolo indifeso e prostrato nelle sue prime tappe nel deserto. Ma subito prima al verso 7 si racconta delle proteste del popolo che "aveva provocato il Signore dicendo: se il Signore è in mezzo a noi o no". Amaleq, tra le più antiche incarnazioni del male nella storia, paradossalmente arriva non prima, ma dopo che si è messa in discussione la presenza divina nella storia. Ho accennato prima al concetto biblico di *hester panim*, del volto nascosto che indica il male nella storia personale e collettiva degli uomini. Caratteristica della cultura rabbinica è l'espressione di concetti fondamentali attraverso esercizi linguistici. Il termine *hester* si presta bene ad una di queste elaborazioni. La radice ebraica che indica il nascondere, è *satar*, da cui appunto *hester*, ed è notevole l'affinità con il *mistero* in greco e in latino. Ma per i Rabbini c'è un'altra affinità, con un nome di persona importante, quello della regina Ester. Ester è la protagonista dell'omonimo libro biblico, in cui si adopera per salvare il suo popolo dalla minaccia di sterminio totale. Da questa vicenda nasce la festa ebraica del Purim. Ora Ester è chiaramente un nome non ebraico, collegato al nome di Astarte, a sua volta collegato alla radice indoeuropea che indica l'astro, *star* in inglese. Eppure i rabbini si chiedono dove sia prefigurata Ester nella Torà, e rispondono: nella frase che dice *Anokhi haster astir*, "Io nasconderò il mio volto" (Deut. 31:18). Il senso di questo commento è evidente: anche nel momento del massimo pericolo, della persecuzione e dello sterminio, quando il volto sembra nascosto e tutto sembra preda del caso o della malvagità umana, la Provvidenza divina rimane presente, conduce la storia, si rivela grazie all'azione degli uomini e porta la salvezza.

Con un altro piccolo esercizio linguistico vorrei concludere, citando una tradizione ebraica italiana che tocca da vicino il tema di questa relazione e di questo convegno. Ho parlato prima della benedizione sacerdotale, che usa il testo prescritto in Numeri 6, benedizione nella quale si parla esplicitamente del volto benigno e illuminato che porta pace. Ritualmente i sacerdoti prima di pronunciare questo testo recitano una benedizione: "Sii benedetto tu o Signore D. nostro Re del mondo che ci hai santificato con la santità di Aharon e ci hai comandato di benedire il popolo d'Israele con amore". Ora il precetto di benedire il popolo è chiaramente detto in quel passo dei Numeri; ma sorge un problema, dove è detto che la benedizione debba essere fatta con amore. Il testo non lo dice. Ci sono diverse possibili risposte a questa domanda, la prima e più ovvia è che perché una benedizione abbia senso è opportuno che nasca da un movimento di amore. Una tradizione ebraica italiana, e solo italiana, come si potrà ora capire, ha suggerito una elegante e suggestiva risposta alternativa. Il testo ebraico del precetto biblico suona così: *ko tevarekhù et benè Israel* –così benedirete i figli di Israel-, *amòr lahèm*, -di' loro-. L'italiano che ascolta questa frase può cogliere un fatto: *amòr*, "di" in ebraico, è in italiano, come in altre lingue di origine latina, "amore". Il verso così diventa: "Così benedirete i figli di Israel", *amor lahem*, "amore per loro". Un ulteriore modo, filologicamente un po' fastastico, ma omileticamente

suggestivo, per ribadire questo tema fondamentale del volto che irradia pace e benedizione e dell'uomo che la trasmette con amore.