

# Lo Spirito di Dio nell'esperienza religiosa ebraica\*

RICCARDO DI SEGNI<sup>•</sup>

«In principio Dio creò il cielo e la terra. E la terra era caos e c'era buio sulla superficie dell'abisso, e lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque» (Gn 1,1-2).

Già nei notissimi versi di inizio della Bibbia compare l'oggetto della nostra conversazione: lo spirito di Dio. Ma è una presenza enigmatica, problematica, almeno nell'ottica ebraica. In questo verso, e nelle discussioni che sulla sua interpretazione si sono sviluppate, c'è un esempio della complessità dell'approccio ebraico alla questione.

Per poter entrare nel vivo del problema è necessaria una piccola premessa filologica. Il termine ebraico che indica lo Spirito è «*Rúach*» ed è un sostantivo femminile: per cui già la traduzione al maschile è un falso, o per lo meno una cancellazione di un dato che ha importanza se non altro per l'uso del termine nella teologia cristiana, dove lo Spirito Santo è in realtà l'unica componente femminile della Trinità.

*Rúach* non vuol dire solo Spirito, ma anche e soprattutto vento, soffio, alito, anima. E ancora, in senso più o meno traslato e metaforico: ira, superbia, spirito della bocca, spirito vitale, aria, tempesta, cosa vana, animo, sede dei sensi e degli affetti, volontà e consiglio, intelletto, anima forte, ingegno, Spirito Santo, forza divina (cf ad es. S. MANDELKERN, *Veteris Testamentis Concordantiae*, s.v.).

È quindi evidente la difficoltà interpretativa di ogni riferimento alla *rúach* divina presente nella Bibbia, che si presta a letture anche radicalmente opposte. Tanto più se si tiene presente che la cultura e la tradizione ebraica non sono dogmatiche. C'è una costante libera discussione, che talora lascia sconcertato l'osservatore esterno. La discussione coinvolge anche gli elementi essenziali della dottrina religiosa. È naturale quindi che coinvolga il problema dello Spirito divino. Un esempio dimostrativo è proprio l'opposta interpretazione dei primi due versi della Genesi fatta da due grandi rabbini ed esegeti italiani. Secondo Samuel David Luzzatto (m. 1866) la *rúach* della Genesi è da intendersi come propone la tradizione aramaica «*werucha min qadam J.*», cioè «una *rúach* che origina dal cospetto del Signore, e che soffia»; quindi come «un vento grande e forte»; lo stesso di Isaia 40,7 (che dice «la *rúach* del Signore soffiava in lui»), di cui parla il Salmo 147,18 («farà soffiare la sua *rúach* e le acque si chiuderanno») e di cui parla Es 15,10 («hai soffiato con la tua *rúach* »); ed è un'espressione simile ad altre bibliche, come ad esempio «i monti di Dio» (Sal 36,7) e la «fiamma di Dio» (Ct 8,6). Il verbo che segue nel verso della Genesi (*merachéfeth*) «indica il movimento, come in Dt 32,11» («aleggia sui suoi piccoli») dove si descrive il volo dell'aquila che protegge i suoi piccoli. Lo stesso movimento, con lo stesso verbo, è descritto in Ger 23,9 quando dice: «Tutte le mie ossa fremono».

Luzzatto dice che nella Genesi non è stato usato il termine abituale che indica il movimento del vento (*menashéveth*), perché questa *rúach* non soffiava nel modo abituale, in una sola direzione, ma l'aria intera si muoveva in ogni lato. Luzzatto prosegue rifiutando l'opinione di chi spiega la *rúach* come «volontà di Dio, sua forza e provvidenza», sia perché il movimento non gli si confà, sia per lo spirito di tutto il verso, che verosimilmente «descrive la situazione primordiale sulla quale poi Dio interviene improvvisamente e istantaneamente, solo con la parola (*fiat lux*)».

---

\* *LO SPIRITO SANTO PEGNO E PRIMIZIA DEL REGNO*. Atti della XIX Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) La Mendola (Trento) 25 luglio – 2 agosto 1981, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1982, 33-48.

• RICCARDO DI SEGNI – Rabbino – Docente al Collegio Rabbinico – Medico – Roma, *Ibidem*, 13

Ma « nche questa descrizione della *rúach* che si muove inizialmente da ogni lato - continua Luzzatto - insegna la bontà di Dio sulle sue creazioni, perché ora il soffiare del vento non è più così disordinato ma regolato dalle leggi imposte da Dio sul mondo; se invece il mondo fosse rimasto nel caos come allora, il vento avrebbe continuato a soffiare con forza da ogni lato o a non agitarsi affatto e le creature non sarebbero sopravvissute» (S. D. LUZZATTO, *Commentary to the Pentateuch*, Dvir, Tel Aviv 1971/2, p. 6, in ebraico).

Di tutt'altro avviso Umberto Cassuto (1883 - 1951). Secondo Cassuto, già la congiunzione *we* che precede *rúach* «ha senso avversativo: la terra era nel caos, tutto era al buio, ma sopra quella materia informe si muoveva la *rúach* divina, fonte della luce e fonte della vita. Secondo l'interpretazione rabbinica (TB Chag. 12a) questa *rúach* va intesa letteralmente come un movimento, una creatura formata da Dio nel primo giorno. E così la intende la maggioranza degli interpreti contemporanei nel senso di un forte vento che viene a separare le acque superiori dalle inferiori, o quelle inferiori dalla terraferma. Ma questo non sembra il senso letterale del verso. Queste azioni di separazione verranno fatte solo nel secondo e terzo giorno della Creazione, e saranno fatte per esplicito detto divino, non per mezzo di alcuna causa aggiuntiva . E ancora né il verbo *merachéfeth* né l'espressione "sulla faccia dell'acqua" si adattano a questa spiegazione Il significato di *rúach* di Dio e come quello di *rúach el* in Giobbe 33,4 ove è detto: "La *rúach* divina mi ha fatto, e l'anima dell'Onnipotente mi ha dato vita"».

Quanto al verbo che è unito alla *rúac* , Cassuto scrive:

Molti moderni lo spiegano in base a uno dei significati della radice; in siriano: cova, come un uccello che cova le uova, e vi scorgono una sorta di allusione all'idea dell'uovo del mondo che si trova nelle cosmogonie di alcuni popoli, tra cui i cananei; un uovo che esisteva nei primi tempi della creazione e che fu covato da una forza dall'alto e dal quale uscì il mondo. Tuttavia qui è scritto "sulla superficie delle acque" e le acque dell'abisso non sono un uovo o una cosa ad esso comparabile. E ancora, in nessun caso in ebraico il verbo *rachaf* è usato in senso di covare, e anche in siriano questo significato è secondario, derivato da quello principale che è quello di volteggiare, come in Deuteronomiot 32,11: «Come l'aquila vigila il suo nido e vola sopra ai suoi piccoli" (...))». Questo è il senso della similitudine: «Come ai piccoli dell'aquila che non sono in grado di procurarsi da soli il cibo, o di sopravvivere e crescere forti, solo il controllo dei genitori che volano su di loro dà la possibilità di esistenza e prosecuzione di vita, così era per la terra, ancora materia informe, senza forza vitale; per la terra la provvidenza paterna della *rúach* di Dio che aleggiava sulla sua superficie, fu un'assicurazione di sviluppo e di vita per il futuro (U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis*, Magnes, Jerusalem 1964-5, p. 13-14, in ebraico).

L'esempio è sufficientemente illustrativo della piena libertà con cui il tema particolare viene affrontato nell'ebraismo, senza alcuna prevenzione dottrinale. Si noti come non c'è alcuno stimolo a volere ricercare per forza uno Spirito Santo o divino nella lettera biblica, ma si resta nell'ambito di una discussione filologica. Comunque anche quando si incontra un'interpretazione nettamente materiale, che identifica la *rúach* con il vento non è discussa la provvidenza divina che interviene nella creazione.

Il problema, semmai, è del *come* e *quando* questa forza agisce. Notevole è il ragionamento di Cassuto, che pone a confronto lo Spirito che vola nella Genesi con il volo dell'aquila descritto con lo stesso verbo nel Deuteronomio. Qui è la rappresentazione in similitudine della protezione che Dio esercita su Israele. Dall'accostamento emerge la sequenzialità e la omologia dell'azione divina sulla natura (creazione, dimensione spazio) e sulla comunità umana (storia, dimensione tempo).

È il ripetersi di uno dei concetti basilari del messaggio biblico; lo troviamo ad esempio nelle due versioni dei dieci comandamenti (Es e Dt) quando si parla del Sabato. In Es 20,11 il Sabato è memoria della creazione del mondo e del riposo nella settimana giornata. In Dt 5,15 è in rapporto all'uscita dall'Egitto e alla liberazione dalla schiavitù che impone un nuovo ordine sociale e un diverso rispetto dell'uomo.

D'altra parte, proprio la *rúach* come movente della storia e come protettrice appare esplicitamente in Isaia 63,14.

Va inoltre sottolineato che nell'interpretazione di Cassuto, quale che sia il ruolo sacro attribuito allo Spirito, non c'è in alcun modo la dogmatizzazione dell'idea; il rapporto dello Spirito con Dio non viene definito, e resta necessariamente imprecisato.

Nella discussione di questo brano sono emersi due dei principali possibili riferimenti biblici della *rúach*: il vento materiale e lo Spirito divino. Ne esiste un terzo che non può essere dimenticato: la *rúach* in rapporto all'uomo, come espressione di varie sfumature di aspetti spirituali e vivificanti che si sovrappongono alla sua corporalità.

I tre riferimenti: natura - uomo - Dio, sono in rapporto reciproco e sistematico. Uno studioso francese, DANIEL LYS, ha dedicato all'argomento una monografia di quasi 400 pagine («*Rúach*». *Le souffle dans l'Ancien Testament*, Presses Universitaires de France, Paris 1962); è un'analisi sistematica ed estremamente approfondita della questione della *rúach*, a cui si rimanda per ogni dettaglio.

Il termine *rúach* ricorre nella Bibbia 389 volte, e Lys ha persino disegnato dei diagrammi cartesiani con la rappresentazione delle curve di frequenza dei termini in diversi periodi di storia biblica. Sono diagrammi da accogliere con molte riserve e perplessità, anche perché la divisione dei testi biblici in varie epoche si basa su schemi critici superati o per lo meno non assoluti; inoltre lo studio delle frequenze nel tempo non è accompagnato da una valutazione delle variabili casuali e quindi della attendibilità statistica delle differenze rilevate. Con tutti questi limiti tuttavia emergono dati interessanti riguardo al nostro problema: che, per esempio, la minore frequenza del termine *rúach* coincide negli stessi testi con un uso molto più ampio di un altro termine: *néfesh* (la persona, la vita, la parte inferiore dell'essere umano o dell'intelletto); che la *rúach* è più usata nei testi profetici che in quelli storici, e si va da testi (per Lys i più antichi) in cui prevale il riferimento della *rúach* a Dio rispetto all'uomo e al vento, all'uso opposto in altri testi (per Lys i posteriori) in cui il riferimento a Dio quasi si annulla, mentre la *rúach* compare in accezioni materiali psico-antropologiche.

Esiste, in sostanza, per quanto tutta l'analisi andrebbe rimessa in discussione, un'evoluzione del concetto della *rúach* nella storia biblica e una diversa preferenza per le sue possibili accezioni.

La *rúach* come vento, ad esempio, per quanto come tale nettamente distinto da Dio e mai divinizzato, può essere strumento dell'intervento storico di Dio o segno della sua presenza. Ma diventa anche, in ulteriori dedivinizzazioni, un semplice sinonimo di punto cardinale, come in Ezechiele 37,9 (in un verso ove *rúach* compare in duplice significato), o persino il niente: è il «pascersi di vento» del Qoélet 1,14.

Ma vediamo con maggiore attenzione il senso della *rúach* di Dio nella Bibbia. Abbiamo già visto che l'espressione può significare la forma con cui Dio si manifesta. L'equivoco tra vento materiale e qualcosa di più strettamente legato all'essenza divina si propone nell'episodio del miracolo del passaggio del mar Rosso.

In Esodo 14,21 il Signore muove il mare con una forte *rúach* d'oriente; ma nella versione poetica dell'episodio, in Esodo 15,8, le acque sono scoperte dalla *rúach* delle narici divine. I venti sono comunque inviati da Dio nel Salmo 104,4.

Notevole è il rapporto della *rúach* tra gli estremi Dio - uomo. Per quanto riguarda

l'uomo, la *ráach* non ha un significato univoco: può rappresentare lo spirito vitale (Gn 6,17; 7,15 dove si parla appunto di *ráach chajjim*), la vita stessa o la parte nobile dell'uomo, che differenzia l'uomo dagli animali (come in Gb 32,8) senza la quale non si muore, ma si regredisce a uno stato di essere vivente incompleto. Così ad esempio è assenza di *ráach* lo stupore attonito che coglie la regina di Saba (1 Re 10,5), ed è ritorno di *ráach* la ripresa della fiducia nella vita in Giacobbe (Gn 45,27), quando apprende che è ancora vivo il figlio Giuseppe.

In quali rapporti è questa *ráach* umana con Dio? Non c'è una dottrina e una risposta univoca, ma in vari brani se ne afferma la provenienza divina. In Qoelet 12,7 la *ráach* torna al Signore che l'ha data all'uomo. In Zaccaria 12,1 è il Signore che crea la *ráach* dell'uomo dentro di lui. Nel Salmo 104 (v. 29-30) quando Dio ritira la *ráach* l'uomo muore e torna alla polvere e viceversa accade quando la manda sulla terra, che per questo rivive. E ancora in Numeri 16,22 Dio è chiamato «*El Eloqé haruchoth lechòl basar*»: Dio, Signore delle *ruchòth* di ogni creatura; espressione problematica, che necessariamente non significa che la *ráach* delle creature proviene da Dio. Anzi in proposito è notevole sottolineare che un commentatore tradizionale come Rashi (XI sec., Francia) la intende nel senso di conoscenza da parte di Dio della intelligenza e delle capacità di ogni uomo.

In definitiva: è troppo semplicistico e affrettato affermare che per la Bibbia la vita dell'uomo è una parte della entità divina trasmessa temporaneamente per tramite dello Spirito divino alla materia altrimenti informe.

Il rapporto della *ráach* con l'uomo non si ferma a questo livello esistenziale e comune a tutti gli uomini ma si ripropone in altre importanti situazioni. Qui lo Spirito è tramite di ispirazione, forza profetica, esaltazione, rinnovamento globale.

Nei Giudici la *ráach* interviene sul capo militare per dargli la forza e l'ispirazione per condurre il progetto di salvezza. In Gedeone (Gdc 6,34) la *ráach* divina riveste il condottiero; in Jefte (*ibid.* 11,29) si pone su di lui; in Sansone (*ibid.* 14,6) e Saul (1 Sam 11,29) la *ráach* pervade l'uomo.

In un livello evolutivo successivo la *ráach* non è più solo capacità bellica ma la maturità ispirata della guida messianica. Ecco quindi la nota profezia di Is 11,2 per cui sul rampollo della radice di Ishai verrà a posarsi la *ráach* del Signore: *ráach* di sapienza e discernimento, di consiglio e di forza, di conoscenza e timore di Dio». La *ruch* qui rappresenta la condizione privilegiata e fondamentale di una guida illuminata.

Ma c'è ancora un altro «campo dove la *ráach* agisce, anziè quello dove si manifesta con più irruenza: la profezia. Il profeta è per definizione *Ish ha-rúach*: l'uomo della *ráach*, come in Osea 9,7». La *ráach* divina cade, si posa, entra, impadronendosi dell'uomo, anche contro la sua volontà, e lo trasforma, lo fa parlare. Così è in 1 Samuele 10,11 quando Samuele annuncia a Saul la sua unzione regale e la possessione profetica che lo pervaderà subito dopo. A Saul è detto: «In te si compirà un rivolgimento e diventerai un altro uomo» (v. 6). La *ráach* divina addirittura trasporta fisicamente o metaforicamente chi ne è posseduto (1 Re 18,12; 2 Re 2,16).

Notevole è la possibile identificazione latente della *ráach* con la parola divina : come in Ezechiele 2,1-2 in cui Dio avverte il profeta: «Alzati e ti parlerò: e la *ráach* venne in me come aveva detto e mi fece alzare e ascoltai ciò che mi disse La presenza della *ráach* è quindi corollario della profezia; si è tentato di dimostrare una evoluzione storica e un parziale ridimensionamento della concezione, fino al rifiuto della componente invasata, in favore di una razionalizzazione del ruolo del profeta; ma questi tentativi non risultano molto documentati. Non c'è profeta senza *ráach*. Anzi, c'è una *ráach* persino nei falsi profeti, ed

è la *rúach* di menzogna, anch'essa proveniente da Dio (1 Re 22,22).

Certo la profezia non è solo possessione e invasamento, è anche «giustizia e forza» (Mic 3,8). Ma resta tipica della visione ebraica questa concezione della forza superiore che si impadronisce dell'uomo e lo costringe suo malgrado a parlare, ad andare contro tutti in nome di una idealità superiore. È la «prepotenza» divina che si manifesta con il tramite della sua *rúach*. Tutto Geremia, ad esempio, esprime drammaticamente questa lotta. Si delinea il costante antagonismo tra un'umanità che preferisce andare per la sua strada e lo Spirito divino che interviene per correggere, modificare, guidare. È una visione ottimistica nella quale la violenza dello Spirito è diretta al miglioramento dell'uomo; la vera evoluzione storica ebraica è che la primitiva concezione della profezia come invasamento si sublima nella identificazione della realtà che promuove questa possessione del piano universale in cui si manifesta.

Ma questa *rúach* divina, in che rapporto è con l'essenza divina? È una domanda che resta senza una precisa risposta. In taluni brani sembra un sinonimo della sacralità divina, come in Isaia 63,10-12 ove compare l'espressione *rúach Qodshò*, «la *rúach* della sua Santità» riferita alla *rúach* che gli ebrei con il comportamento ribelle avevano rattristato, o che aveva posseduto Mosè. Altrove è un elemento più o meno distaccato, una ipostasi: in Aggeo 2,5 «Il mio Spirito sta in mezzo a loro»; in Isaia 44,3 «la *rúach* benefica sarà versata sulla stirpe»; in Giobbe 3,1 «su ogni creatura»; in Salmo 143,10 «Tu sei il mio Dio, la tua *rúach* è buona». È difficile individuare in questi brani una dottrina precisa, che probabilmente non c'è mai stata.

A conclusione di questa carrellata biblica bisogna ricordare che da Dio proviene anche la *rúach* cattiva (1 Sam 16,14-16) che prende il posto della *rúach* divina. Il concetto indica nella storia di Saul quella che oggi chiamiamo fase depressiva di una probabile sindrome maniaco-depressiva. La concezione sottintesa è che la malattia, come l'invasamento, provengono da Dio. La polivalenza del termine *rúach* fa sì che con la stessa parola siano indicate cose molto diverse tra loro: dalla ispirazione divina all'invasamento nel bene e nel male.

Sintetizzando i dati espressi in questa analisi, è importante sottolinearne alcuni: 1) la *rúach* esprime in vari modi, livelli e sfumature la presenza divina nel mondo della creazione e tra gli uomini nella storia; 2) non è definita con precisione la relazione tra *rúach* e identità divina; 3) la *rúach* talora è un mezzo con cui si esprime l'azione divina, un'intermediaria, che non deve tuttavia ulteriormente farsi carne per agire nella storia.

Occupiamoci ora di come la tradizione rabbinica ha sviluppato questo concetto. Anche qui è necessaria una premessa linguistica. Dalla espressione *rúach Qodshò*, sopra citata da Isaia 63, 10-11, deriva il termine rabbinico *rúach haqódejh*. Letteralmente significa «lo spirito del sacro» o «del santo», dove sacro è sostantivo. È da intendersi come «lo spirito della Sacralità»; la «Sacralità» è una definizione di Dio, il Sacro per eccellenza. L'espressione assomiglia ad altre bibliche come «le vesti del sacro» (Es 35,21), «il culto del sacro» (Es 36,1) «l'offerta del sacro» (Es 36,6), «il ciclo del sacro» (Lv 27,3) «la città sacro» (Gs 52,1), cioè Gerusalemme, «il monte del sacro» (Zc 8,3) sempre a Gerusalemme; «la terra del sacro» (Zc 2,16), cioè la terra di Israele, «la stirpe del sacro» (Esd 9,2) cioè il popolo di Israele; e nel linguaggio rabbinico a queste espressioni se ne aggiunge un'altra che è «la lingua del sacro», cioè la lingua ebraica, la lingua con cui si esprime la sacralità.

Sono tutte espressioni che in italiano, ad esempio, suonano male, per cui si preferisce il sostantivo e leggere: «vesti sacre», «culto sacro», «città, monte e terra santa», «lingua santa». Nell'uso corrente l'approssimazione è tollerabile, ma non bisogna perdere di vista l'origine dell'espressione, perché l'equivoco che può derivarne non è di poca entità. Per cui, nel caso particolare, non è lo Spirito ad essere santo, ma lo spirito appartiene a Colui che è Santo. Lo Spirito Santo dell'uso comune deriva dalla espressione ebraica rabbinica, per cui non va

dimenticata la sua reale accezione.<sup>1</sup>

Vi sono alcuni problemi preliminari da risolvere. Il *primo* è: che tipo di uomini sono considerati adatti a sperimentare ed entrare in contatto con «lo Spirito Santo»? La risposta è che non si tratta di una possibilità offerta a tutti, ma solo a caratteri santi, disciplinati nella virtù. C'è in proposito il famoso insegnamento di Rabbì Pinchàa ben Jair (*Mishnà Sotàh 9,15*) sui gradi della santità: «La Toràh conduce all'attenzione, l'attenzione conduce allo zelo, lo zelo conduce alla pulizia, la pulizia conduce all'astinenza, l'astinenza conduce alla purezza, la purezza conduce alla pietà, la pietà conduce all'umiltà, l'umiltà conduce al timore del peccato, il timore del peccato conduce alla santità, la santità conduce allo Spirito Santo, lo Spirito Santo conduce alla risurrezione dei morti». Quindi nella scala della santità lo Spirito Santo è conquistato nei massimi gradi di purificazione.

C'è un'altra serie di persone che possono arrivare alla *rúach haqódes*: uomini di fede forte e sincera, il cui prototipo nei patriarchi; e in taluni momenti, proprio come espressione collettiva di fede, l'intera comunità d'Israele. Ma non basta l'eticità dell'individuo, è necessario anche un ambiente adatto. I rabbini si chiedono: perché la *rúach haqódes* si manifesta nel territorio di Beniamino? (il riferimento è alla presenza divina nel santuario di Gerusalemme). Perché Beniamino era l'unico dei fratelli che non fu presente alla vendita di Giuseppe.

Questo introduce al *secondo* problema: dove si manifesta la *rúach*? Non c'è unanimità in proposito, ma emergono alcune linee interessanti. Per alcuni maestri tutta la terra era adatta alla rivelazione divina, ma dopo la santificazione della terra di Israele questa divenne l'esclusiva sede della rivelazione. L'unica eccezione è il mare; prova ne sarebbe l'episodio di Giona. È sottinteso in questo il concetto che la sede della rivelazione deve essere pura, e il mare è puro per definizione. D'altra parte anche i maestri che non limitano esclusivamente la rivelazione alla terra d'Israele, sostengono che altrove la presenza divina è sporadica e incostante. Si crea poi una ulteriore limitazione, verso Gerusalemme, sede elettiva della presenza divina. Dunque la *rúach haqódes* viene sperimentata da uomini santi in ambiente consacrato.

Veniamo al terzo problema. In quale periodo della storia questa presenza è stata attiva? I rabbini definiscono due momenti storici precisi. Fino all'ascensione al cielo del profeta Elia, la *rúach haqódes* era conosciuta da Israele con grande frequenza. Dopo cominciò una parabola discendente fino alla morte dei tre ultimi profeti: Haggai, Zaccaria e Malachia; da allora la *rúach haqódes* si è allontanata da Israele. In sostanza in questa concezione si esprime la idealizzazione della storia biblica e l'identificazione della *rúach* con la profezia. Ma perché questa *rúach*, o, in altri termini, la profezia, è scomparsa? Perché, si risponde, Israele non è stato più in grado di meritarsela.

Una leggenda racconta che «quando i sapienti entrarono nella casa di Guriò a Gerico, udirono una voce dal cielo che diceva: qui c'è un uomo che può ricevere la *rúach haqódes*, ma la sua generazione non è in grado». Quell'uomo era Hillel (il maestro della generazione precedente a Gesù, e al quale molti insegnamenti si sono ispirati). Analoga situazione si verifica un secolo dopo quando i rabbini erano radunati a Javneh; il maestro designato, nella generazione indicata, era Samuele «il piccolo» (noto per la sua pietà, fu tra l'altro uno dei protagonisti della emarginazione dei giudeo-cristiani dall'ebraismo).

---

<sup>1</sup> Sull'uso del termine nella tradizione rabbinica segue l'analisi di un rabbino americano, Herbert Parzen, pubblicata nel 1929 nel *Jewish Quarterly Review*; è un articolo che nel deserto di ricerche ebraiche in proposito è una preziosa rarità («The Rùach haqodesh in tannaitic Literature» JQR 20.1, p. 51-76)

Vediamo ora che cosa i rabbini intendono quando parlano di *ruach haqodesh*. Le accezioni del termine sono fondamentalmente due, molto distinte. Nella prima la *ruach haqodesh* indica, è sinonimo di Dio, che è al centro dell'attenzione. Nella seconda rappresenta l'ispirazione, e al centro dell'attenzione c'è l'uomo nel suo rapporto con la *ruach haqodesh*.

Nel *primo significato* si rappresenta Dio come spirito della Scrittura, o in altri termini la parola di Dio: un corrispondente del *logos* greco. Questo uso del termine si ha in numerose omelie su versi biblici nelle quali si immagina un colloquio di Israele o di eroi biblici da una parte e la *ruach haqodesh* dall'altra.

Un esempio è l'omelia a Cantico 8,5-6 in Tosefta *Sotàh* 9,9. Il testo biblico dice: «Sotto al melo ti ho svegliato. Là tua madre aveva avuto i dolori del parto, ecc.». Per i commentatori questa frase la pronuncia la *ruach haqodesh*. Il seguito del testo lo pronuncia la comunità di Israele: «Ponimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio». E le nazioni concludono: «Perché l'amore è forte come la morte, la gelosia crudele come lo *Sheòl*».

Altrove la *ruach haqodesh* sarebbe colei che interviene direttamente in occasioni importanti come ad esempio nella censura morale del re David per le colpe commesse con Uriah (Tosefta *Sotàh* 9,3); o per insegnare regole di comportamento, o per giustificare una punizione inflitta da Dio. In tutte queste situazioni la *ruach* è sinonimo di Dio e ciò è dimostrato anche da versioni parallele delle stesse omelie che al posto della *ruach* usano altri sinonimi abituali di Dio.

In generale il ricorso ai sinonimi si spiega con la riluttanza della tradizione rabbinica a chiamare Dio con il Suo nome sacro tetragrammato. Ma nel caso particolare il sinonimo usato sembra avere connotazioni specifiche, almeno in un numero definito di casi, riferendosi alla *presenza* di Dio. Essere presenti, stare fermi e ben saldi, si esprime in ebraico con la radice *tz v*, e il sostantivo è *jetzivàh*. Ora un insegnamento rabbinico dice esplicitamente che ogni volta che compare la *jetzivàh*, cioè ogni volta che questa radice è usata nella Bibbia, si parla della *ruach haqodesh* (*en jetzivàh bekhòl maqòm ellà ruach haqodesh* - Midràsh tannàim p. 180, Mekhilta *Bo* ecc.). In altri termini, quando questa espressione compare nella Bibbia è sottintesa la presenza, l'immanenza dello Spirito divino nell'episodio.

È notevole che un'altra massima rabbinica dica lo stesso per la profezia: cioè la *jetzivàh* indica presenza di profezia. I casi qui sono due: o le massime si contraddicono, o esprimono, come è più probabile, in due forme solo in apparenza differenti la sostanziale analogia della *ruach* con la profezia. Un esempio dell'applicazione di queste regole è l'origine della qualifica di profetessa che la tradizione attribuisce a Miriam sorella di Mosè. L'unica fonte di questo titolo è il verso biblico (Es 2,4) in cui si descrive la sua attesa al momento in cui Mosè viene messo nella barchetta sull'acqua del Nilo. Il testo dice: «La sorella si fermò lontano a vedere cosa sarebbe successo». «Fermò» è espresso con «*watetatzàv*», un derivato della radice *j tz v*; di qui i maestri deducono che in quel momento era presente la *ruach haqodesh* e quindi Miriam era una profetessa.

Un'altra particolare accezione del termine *ruach*, come sinonimo di Dio, è l'espressione della volontà divina che guida la storia, come per esempio si deduce dall'insegnamento rabbinico secondo cui «la terra d'Israele fu spartita fra le tribù per mezzo della *ruach haqodesh*» (Sifrè a Nm p. 49a). Riassumendo, abbiamo *ruach* come Dio, presenza di Dio e guida di Dio.

Veniamo al *secondo significato*: qui il riferimento centrale è nell'uomo, che viene in possesso della *ruach*. Per questo motivo il termine assume praticamente il significato di «ispirazione divina». È un concetto generico, perché molteplici e diversi sono gli effetti che questa produce sugli uomini che riescono ad averla. Il primo e più importante è la profezia. I profeti sono i possessori ideali della *ruach haqodesh* e per questo, come si è visto, i maestri dicono che una volta finita l'era profetica la *ruach haqodesh* si è allontanata da Israele. Con l'eccezione di Mosè che parla con Dio «faccia a faccia», per gli altri profeti la *ruach haqodesh*,

cioè la parola di Dio, è posta, scende nella loro bocca, secondo l'interpretazione rabbinica, nella totale incoscienza della persona coinvolta. Inoltre, quando i rabbini identificano la *rúach* con la profezia le conferiscono proprietà particolari, come la previsione del futuro e la capacità di conoscere cosa c'è nella mente altrui: è grazie alla *rúach haqódes*, ad esempio, che gli ebrei scoprono dove gli egiziani hanno nascosto i loro gioielli (Mekhilta Bo) e che Aaron conosce il luogo e il momento in cui Mosè passerà, tornando da Midian, e lo potrà incontrare.

Dopo la profezia, un'altra manifestazione della *rúach* è la saggezza; non una saggezza convenzionale, ma ispirata. Per cui per Rabbi Simon ben Menassia, delle due opere di Salomone (Cantico ed Ecclesiaste) soltanto la prima possiede l'attributo della santità, perché composta con lo Spirito, mentre la seconda è frutto della sola saggezza di Salomone (Tosefta *Jadaim* 2, 14).

Anche la saggezza di Mosè è un effetto della *rúach haqódes* e solo grazie ad essa ha potuto conoscere pienamente la legge divina.

È notevole un'affermazione di Hillel a proposito di una controversa questione sull'applicazione di una norma del sacrificio pasquale. Degli ebrei che risolvono il problema con uno stratagemma legale di dubbia ortodossia, Hillel dice: «Lasciateli stare, la *rúach haqódes* si posa su di loro; se essi stessi non sono figli di profeti, sono almeno discendenti di profeti». Il senso dell'espressione è che la *rúach haqódes* è una sorta di sapienza istintiva, meglio ancora buon senso. Profezia e sapienza ispirata non sono termini contraddittori. Sono entrambi indispensabili e complementari per il profeta.

Un terzo effetto della *rúach* è meno noto ma non meno interessante. È l'ispirazione artistica. È ciò che trasforma l'uomo in poeta o in musicista. La cantica del mare dopo il passaggio del mar Rosso, la cantica di Deborah, i Salmi di Davide sono composti da autori posseduti dalla *rúach*. Con un'unica eccezione, i 48 poeti biblici enumerati per tradizione sono tutti profeti (l'eccezione è Josafat, poeta e non profeta). Ciò conferma quanto finora detto.

L'entrata dello spirito è legata come causa ed effetto alla purezza dell'uomo. Presuppone un uomo puro e conduce ad ulteriore purezza.

Commentando il verso di Deuteronomio 18,12 che dice: «A causa di quelle abominazioni il Signore tuo Dio li caccia davanti a te» (il riferimento è ai Cananei), Rabbi Eliezer diceva: «Chi va in cerca di impurità fa sì che uno spirito impuro si posi su di lui. A maggior ragione chi cerca Dio fa sì che la *rúach haqódes* si posi su di lui » (Sifre Dt p. 1076). In altre versioni dell'insegnamento al posto di *rúach haqódes* c'è *rúach q̄tahràh*: spirito di purezza, che spiega l'effetto purificante della ricerca e della discesa sull'uomo dello spirito.

Un'altra conseguenza psicologica, di grande importanza, è la gioia. La *rúach haqódes* porta la gioia a chi la riceve. Parlando del settimo giorno della festa dei tabernacoli, i maestri dicevano che chi non aveva visto le cerimonie festive in quel giorno, non aveva mai visto la gioia nella sua vita (TB *Sukkàh* 51a). Era la festa detta *Simchàth beth hashoevàh*, la «gioia del luogo dell'attingimento», cioè del luogo da cui si attingeva l'acqua per la cerimonia della libagione dell'acqua. Rabbi Jehoshuà b. Levi spiegava fantasticamente il nome del luogo: « Perché era chiamato dell'attingimento? Perché di là si attingeva la *rúach haqódes*» (TB *Sukkàh* 226).

Più esplicito è questo insegnamento di Rabbi Jonàh: «Il profeta Tonàh era salito in pellegrinaggio a Gerusalemme e aveva partecipato a quella festa e la *rúach* si era posata su di lui. E questo insegna che la *rúach haqódes* non si posa che su un cuore contento». Non c'è bisogno di sottolineare la bellezza di questo concetto, forse il più stimolante trasmesso dall'ebraismo in proposito.

Va citata infine una massima rabbinica, riportata negli *Avòth da Rabb Nathàn* (ed. Schechter, p. 102 vers. A) che riassume e precisa tutti gli aspetti e le sfumature del concetto di



*rúach haqódes* come finora sono stati spiegati: «La *rúach haqódes* ha dieci sinonimi: il proverbio, la metafora, l'enigma, la parola, il detto, la gloria, il comando, l'invettiva profetica, la profezia e la visione». È una visione della *rúach haqódes* che privilegia il suo significato di parola divina manifesta nella profezia.

Al termine di questa analisi, vorrei proporre alcune considerazioni di carattere più generale.

Tempo fa alcuni ebrei hanno chiesto a un professore di Storia delle Religioni se è possibile a ebrei, digiuni di cristianesimo e di questioni dottrinali, riuscire a identificare nei fondamenti del cristianesimo le radici ebraiche, distinte da quelle di altra provenienza. La risposta è stata una battuta: «Prendete il Nuovo Testamento e leggetelo. Quello che capite, è di origine ebraica quello che non capite non lo è». Non è certo una regola rigorosa, ma esprime un concetto valido: non nel senso del capire e non capire, ma nel senso di immediata lettura di termini tradizionalmente abituali rispetto ad altri non usuali. Quando, ad esempio, un ebreo, con un minimo di bagaglio culturale e tradizionale, legge il «Magnificat», vi scorge automaticamente gli elementi della propria cultura; ma resta perplesso davanti alle prime righe del Vangelo di Giovanni.

Deve essere tuttavia precisato che questo esperimento di lettura evangelica è per l'ebreo stimolante; ma non è un fenomeno messianico (al contrario di quanto pensano alcuni cristiani) e non va molto al di là di un processo di verifica storico e di ricerca culturale.

Ora proprio il caso dello Spirito divino solleva un aspetto particolare del problema. Le fonti ebraiche citate finora dimostrano senza dubbio le profonde radici ebraiche delle concezioni neotestamentarie sullo Spirito, e in particolare i rapporti con la tradizione rabbinica. È un dato che sorprende i cristiani, ma che ancora di più forse sorprende gli ebrei di oggi, che quando sentono parlare di Spirito Santo provano una istintiva sensazione di estraneità. È chiaro a questo punto che si tratta di ignoranza dei termini del problema, e di scarsa conoscenza delle fonti. Ma bisogna subito osservare che la disinformazione sull'argomento non è casuale; essa trae origine da precise scelte culturali che la tradizione ha fatto nella storia.

Oggi l'ebreo non usa più abitualmente il termine *rúach haqódes* come venti secoli fa, forse proprio perché è diventato un cardine della dogmatica cristiana. Sembra che nel distacco traumatico delle due religioni ci sia stata una specie di selezione naturale o intenzionale degli elementi che, pur risalendo alle origini più genuine, rischiavano, a causa della nuova formulazione eterodossa, di indicare elementi estranei e pericolosi.

Per questo motivo un dialogo ebraico-cristiano sereno e libero dalle tentazioni della propaganda può essere un valido stimolo alla ricerca e al recupero di importanti componenti delle rispettive culture.

Questo purché si rispetti sempre il diritto alla diversità, alla individualità e alla prosecuzione indipendente della tradizione di ciascuno.

È proprio questa la promessa profetica che l'ebreo legge nella preghiera di ogni mattino: «Quanto a me, questo è il mio patto con loro, dice il Signore: "Il mio Spirito che è su di te, e le mie parole che ho posto nella tua bocca non si sposteranno dalla tua bocca e dalla bocca della tua discendenza, e dalla bocca della discendenza della tua discendenza, da ora in eterno"» (Is 59,21).