

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)

Linguaggio e verità

La filosofia e il discorso religioso

Language and Truth

Philosophy and Religious Discourse

Edizioni ETS

*Volume stampato con il contributo dell'Università di Pisa,
fondi PRA (Progetti di Ricerca di Ateneo) 2016.*

Indice/Contents

Pierluigi Barrotta, Adriano Fabris

Premessa/Premise, p. 5

Anthony Kenny

The texture of religious language, p. 7

Maurice Borrmans

Ragione e fede nel dibattito dei pensatori musulmani, p. 19

Cristina D'Ancona

Lo statuto della teologia.

Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana e di teologia islamica (*Kalām*), p. 49

Irene Kajon

Yigdal, qinah, she'elah - Inno, lamentazione, domanda.

Tre discorsi ebraici nel pensare a Dio, p. 71

Giuseppe Lorizio

Logos, parola, parabola: un'istanza metafisica per la teologia cristiana, p. 85

Giovanni Ventimiglia

Dio non “esiste” ma “avviene”.

Un punto d'incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale, p. 121

Alfredo Rocha de la Torre

Verità e linguaggio nella filosofia di Martin Heidegger: al di là del fondamento, p. 139

Verbena Giambastiani

Bibliographical survey on religious language, p. 157

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2016**Luca Gili**

L'Aristotele di Vittorio Sainati e l'Aristotele
dei contemporanei, p. 177

Giacomo Petrarca

La Legge e l'«ostinazione ebraica»:
Franz Rosenzweig interprete di Paolo.
Una prospettiva teologico-politica su *Rm* 9-11, p. 187

Enrico Moro

Agostino e Plotino sulla materia dei corpi, p. 199

T

Yigdal, qinah, she'elah - Inno, lamentazione, domanda. Tre discorsi ebraici nel pensare a Dio

Irene Kajon

C'è una fiamma di luce
In ogni parola
Quale hai udito non importa
Il santo o il misero alleluyah
(Leonard Cohen)

In questo mio contributo, che si colloca nell'ambito di una discussione sul tema della relazione tra il concetto di verità proposto dalla filosofia e il linguaggio religioso, vorrei invitare a riflettere su quattro punti: 1. innanzi tutto, richiamandomi a Franz Rosenzweig, ricorderò la nozione di verità che la filosofia ha perseguito nel corso della sua lunga esistenza, dall'antichità fino ai tempi moderni, e come però, fin dalla metà dell'Ottocento, la filosofia stessa abbia rinunciato nelle sue correnti più influenti a tale nozione a causa del suo rivolgersi al finito come dimensione nella quale soltanto l'uomo vivrebbe; 2. cercherò poi di mettere in luce la nozione di verità della religione, assumendo come punto di partenza la Bibbia ebraica e i commenti rabbinici, considerati però non solo come appartenenti a una specifica tradizione religiosa, ma – sulle orme di Hermann Cohen, difensore di una religione della ragione tratta dalle fonti dell'ebraismo¹ – come testi in cui viene proposta una religione universale, sia pure in una lingua e in forme particolari; 3. mi soffermerò poi sulla questione del modo in cui sia possibile all'uomo esprimere la verità della religione, tentando di tematizzare il nesso, presente in tal caso, tra il significato e il segno mediante

¹ Cfr., di H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919; 2^a ed. riveduta, Frankfurt a. M. 1929 (ed. it. a cura di Andrea Poma, trad. di Pierfrancesco Fiorato, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1994).

l'idea della allusività, ovvero l'idea di una parola che, rinviando al mai esattamente determinabile, rimane legata proprio per questo necessariamente alla realtà sensibile, riferendosi a immagini pregnanti, simboli densi, e mai del tutto trasparenti; 4. e, infine, ricorderò come proprio da tale giungere alla verità della religione mediante una parola allusiva – necessaria a un pensare che, pur rivolgendosi al sovrasensibile, non è freddo esercizio dell'intelletto, ma coinvolge affetti e sentimenti poiché produce elevazione e adesione dell'animo – abbiano origine i diversi discorsi riguardanti Dio che troviamo nei testi ebraici, alcuni dei quali in netto contrasto tra loro: accanto all'inno a Lui rivolto vi è infatti la lamentazione nei Suoi confronti, e la domanda a Lui indirizzata. A tali quattro punti sono dedicati i quattro paragrafi in cui si divide questo contributo. In conclusione vorrei ricordare come Gershom Scholem, il grande studioso della mistica ebraica, fin dai suoi anni giovanili abbia considerato le forme espressive dell'ebraismo – i suoi vari registri linguistici – come i vari modi di riferirsi alla rivelazione divina entro la comunità nello studio e nella preghiera, e dunque come ciò nel quale si concentra il senso stesso della tradizione religiosa ebraica.

1. Che cos'è la verità per la filosofia? Rosenzweig nelle pagine introduttive alla prima parte della *Stella della redenzione*², intitolate: “Sulla possibilità di conoscere il Tutto” e il cui motto latino suona “In philosophos!”, ricorda che la filosofia ha sempre ricercato, fin dalla sua nascita nella Jonia, il principio primo delle cose. Se i primi filosofi si appellano a elementi materiali (acqua, aria, terra, fuoco) come elementi cui ricondurre la molteplicità degli enti, sebbene tali elementi materiali siano già visti più come concetti che come realtà fisiche, quelli posteriori si appellano piuttosto a elementi ideali, come l'infinito, il numero, o lo spirito. È l'identificazione del pensare con l'essere, posta esplicitamente da Parmenide, il motivo che anima la filosofia fin dai suoi inizi. Si tratta di ricondurre la realtà al pensiero con la segreta intenzione, così facendo, di combattere tutto ciò che il pensare non riesce a comprendere, che lo sconcerta, gli provoca un malessere profondo: la morte, il dolore, tutto ciò che si oppone all'ordine, alla misura, alla mediazione concettuale, che fa resistenza, e non si lascia irretire nelle maglie di un costrutto mentale ben organizzato, rende il pensiero

² F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), in *Gesammelte Schriften*, vol. II, Haag-Dordrecht 1976. Ed. it. a cura di Gianfranco Bonola, Marietti, Genova 1985; rist. Vita e Pensiero, Milano 2005.

intimamente inquieto. Anche quando, come nell'Europa del Medio Evo, i contenuti di fede si oppongono al pensare, la filosofia, secondo Rosenzweig, ispirata dal suo desiderio di dominare la realtà o di tenere sotto controllo la vita, negando sia la realtà sia la vita nella loro ricchezza e molteplicità, ha avuto la funzione di ridurre l'opposizione, di trovare il modo di ricondurre infine la fede a sé stessa, cancellando ogni differenza tra il credere e il sapere.

Per Rosenzweig tale processo di riduzione della realtà all'Uno della filosofia culmina con Hegel, nella cui filosofia della religione la prova ontologica viene riabilitata, dopo che Kant ne aveva effettuato la critica in nome della differenza tra il conoscere e il pensare: Dio, nella prova ontologica, è posto dal pensare, può essere tratto dal pensare stesso, non eccede il pensare. La paura della realtà, colta nella sua concretezza, muove la filosofia hegeliana come erede del percorso che la filosofia aveva compiuto nei secoli anteriori. I filosofi sono animati dalla volontà tirannica di assoggettare alla filosofia tutto ciò che si ribella ad essa, esistenze, passioni, esigenze individuali, drammi interiori, così come i mistici, ai quali sono dedicate le pagine introduttive della seconda parte della *Stella della redenzione* (il cui motto suona "In theologos!") e il cui esempio ultimo è, secondo Rosenzweig, Schleiermacher, sono animati dalla volontà tirannica di far albergare il divino o l'Assoluto nella interiorità del proprio Io. Nella introduzione alla terza parte dell'opera, nel cui tema principale, la redenzione, si congiungono le prime due parti, i cui temi principali sono rispettivamente la creazione e la rivelazione, saranno definiti come "tiranni" ("In tyrannos!") – i violenti che simulano di essere animati da spirito di pace, richiamandosi o al Logos o al sentimento religioso i quali permettono ambedue di abbracciare l'infinito – coloro che vanno all'assalto dell'Uno, tesi nello sforzo di conquistarlo. Sia quando si annullino in esso, sia quando lo comprendano in sé stessi.

Rosenzweig identificava Hegel con l'Ottocento. La filosofia del Novecento, considerata nelle sue tendenze principali – *Lebensphilosophie*, storicismo, esistenzialismo, filosofie della differenza, filosofia come analisi del linguaggio, filosofie neopositivistiche ed empiristiche – non ha accolto però il tentativo ricostruttivo proposto da Rosenzweig nella *Stella della redenzione*, volto a collegare il pensare e la viva realtà, naturale e umana, e incentrato proprio sulla possibilità di pensare a Dio in modo diverso da come avvenga nella filosofia e nella mistica: il pensare cui mi ispiro appunto nel presentare i quattro punti nei quali si articola il presente contributo, sopra accennati. Le direzioni prevalenti del pensiero del Novecento hanno

distrutto la filosofia, nella misura in cui questa tende alla conoscenza del Tutto, attraverso il loro richiamo all'esperienza concreta, alla molteplicità delle culture, ai fatti reali dell'esistenza, alla diversità dei singoli. Distruttrici della filosofia sono peraltro anche quelle tendenze che, nella ripresa dell'ultimo Heidegger, pur non rinunciando alla dimensione metafisica – dunque alla ricerca dell'Uno – ritengono quest'ultima accessibile solo a un atteggiamento umano che cerchi di evocare con linguaggio mitico, quasi magico, l'essere come sfondo oscuro a partire dal quale le cose o gli enti si stagliano. Nel riflettere su sé stesse tutte tali tendenze, sia quelle che si volgono alla fatticità, all'esistenza e alla storia, sia quelle che si volgono, nella loro critica della logica, al mito come loro punto di riferimento, non si qualificano più in effetti come “filosofia”, ma come “intuizione del mondo”, “espressione di un'epoca”, “teoria”, “custodia dell'essere”.

Di fronte a una situazione in cui la filosofia stessa, come ricerca della determinazione del principio primo delle cose, sembra scomparire dall'orizzonte umano, vi è forse la possibilità di riproporla, trasformandola, ma non rifiutandola nella sua esigenza di orientare l'uomo verso l'Uno incondizionato, divino ed eterno?

2. Il processo di dissoluzione della verità della filosofia – dalla metà dell'Ottocento al Novecento – è dovuto, secondo Rosenzweig, al limite intrinseco della filosofia, che consiste proprio nel suo timore del finito. La finitezza celebra nel Novecento il suo trionfo – come fa anche il mito, legato ai sensi e all'immaginazione dell'uomo – perché essa risorge necessariamente in tutta la sua drammaticità una volta che l'organo del filosofare, la ragione, mostra in modo manifesto la sua impotenza di fronte ad essa. Il timore del finito ha condotto la filosofia alla resa nei confronti di quest'ultimo, all'incapacità di tenerne conto, di trovare davvero un collegamento tra sé stessa e la realtà, nella sua complessità e in tutti i suoi molteplici aspetti. La filosofia si è però incamminata sulla strada dell'affermazione di sé, noncurante di tutto ciò che davvero è oltre il razionale, perché tesa, fin dall'inizio, a causa del suo volgersi al cosmo o alla natura, alla ricerca del vero essere come oggetto della sua riflessione. La scienza della natura ha guidato la filosofia nella cultura greca. Anche quando, come nel Medio Evo, l'essere assumeva l'aspetto del Dio di cui la Bibbia narra le vicende, esso non veniva meno come concetto fondamentale: Dio stesso veniva pensato infatti dalla teologia filosofica come ente sommo, oggetto assoluto della ragione, a causa del primato che veniva assegnato al sapere rispetto alla fede. L'essere, cui giunge il pensare filosofico, diviene così l'Uno delle cose

o da cui emanano le cose, conosciuto dalla speculazione; e il Bene ne diviene un attributo, imponendosi all'uomo nella sua oggettività, impersonalità, inflessibilità.

E se invece il pensare, non più fondato sulla scienza del cosmo, ma nutrito piuttosto da un'esperienza profonda del dolore umano, del giusto e dell'ingiusto, della crudeltà e della carità, si volgesse a un Dio che in sé stesso è nascosto, ma lascia di sé segni nel mondo, scintille non appariscenti, indizi della Sua presenza, che danno all'uomo misure per il suo agire, non già esattamente determinate, ma da interpretare ogni volta di nuovo in ogni situazione esistenziale, affinché esse possano essere applicate? Non sarebbe forse questo un sostituire alla verità della filosofia la verità della religione così come questa si è manifestata originariamente nei testi ebraici, ripresi poi da altre religioni monoteistiche, ma non sconosciuta neanche ad altre antiche religioni? Non prenderebbe allora forse a sua volta la religione la forma del pensare, di un pensare filosofico che non guarda più alla determinazione dell'essere delle cose, ma si volge a un Dio, imperscrutabile in sé stesso, che è intuito come origine di comandamenti etici? Certo il profeta si sostituirebbe in tal caso al filosofo. Ma la profezia assumerebbe essa stessa l'aspetto della filosofia in quanto pensiero rivolto all'infinito, a ciò che è oltre il mondo e la finitezza, ma dal quale dipendono il mondo e l'essere finito: infinito che sarebbe però non più l'Uno come essere, ma Colui che, alle origini del mondo, è presente nel mondo solo nella traccia che lascia del Suo passaggio, solo nelle manifestazioni del Suo agire, rimanendo come Io non visibile.

In Esodo, nei capitoli nei quali si racconta l'ascesa di Mosè al Sinai, per ricevere le seconde tavole dei dieci comandamenti (quelle che rimarranno integre, dopo che le prime sono state spezzate), leggiamo la storia del passaggio di Dio davanti a Mosè che, incerto sul modo in cui avrebbe dovuto governare e guidare il popolo, Gli ha chiesto di conoscerLo, in modo da conformarsi alla Sua volontà, e di come tale passaggio, che Mosè vede solo come segno, indichi gli attributi divini. Così si dice nel testo³:

Mosè riprese: «Fammi vedere la Tua gloria». Il Signore rispose: «Farò passare dinanzi a Te tutta la Mia bontà, proclamerò dinanzi a te il nome del Signore e accorderò grazia a chi vorrà accordarla ed eserciterò misericordia su chi vorrà esercitarla». E soggiunse: «Non potrai vedere la Mia faccia perché nessun uomo può vedermi mentre è in vita». E poi il Signore aggiunse: «C'è un luogo presso di Me;

³ Usiamo la traduzione della *Bibbia ebraica*, testo ebr. a fronte, a cura di Rav Dario Disegni, vol. 1: *Pentateuco*, Giuntina, Firenze 1995.

resta là sopra la roccia. Poi quando passerà la Mia gloria, ti nasconderò nella cavità della roccia, ti ricoprirò con la mia mano, finché Io sia passato. Poi ritirerò la Mia mano e tu mi vedrai per di dietro, ma la Mia faccia è invisibile». (Es. 33:18-23)

Passò la Divinità davanti a lui e proclamò queste parole: «Il Signore è il Signore, misericordioso, longanime, tardivo nella collera, pieno di bontà, verace nel mantenere le promesse. Conserva il favore fino a mille generazioni, è proclive al perdono della colpa, della ribellione, del peccato; ma quanto ad assolvere, non assolve, esigendo conto dei peccati dei padri da parte dei figli e dei nipoti fino alla terza e quarta discendenza». Allora Mosè si affrettò ad inchinarsi verso terra e si prostrò. (Es. 34:6-8)

La esegesi rabbinica⁴ ha considerato gli attributi divini menzionati in tale ultimo passo di Esodo in numero di 13, li ha sintetizzati in giustizia e pietà, ha limitato la giustizia divina a coloro che si sono resi responsabili in prima persona di trasgressioni dei Suoi comandamenti (la quarta discendenza viene allora interpretata nel senso che questa è contemporanea rispetto ai padri e dunque in realtà anch'essa colpevole), e ha introdotto l'idea del "merito dei padri" come ciò nel cui ricordo si può perdonare il male compiuto dai figli, sebbene questo meriti una pena. Alla nozione di traccia del passaggio divino l'ebraismo riconduce la sua nozione di Dio. Il Dio vivente è un Dio che agisce. Dio non è né amore né giustizia, ma è Colui che esercita nel mondo amore e giustizia. Il pensare che giunge fino al Dio vivente – pensare profetico – non compie alcuna teodicea poiché amore e giustizia divini non sono sempre e dappertutto visibili; ma tale pensare mette in rilievo i segni divini nel mondo, la presenza di Chi rende giustizia e fa atti di carità in quella realtà naturale e umana che, pur indipendente da Lui, a Lui è riconducibile. La verità della religione non è dunque che la nostra idea di santità in Dio – santità intesa insieme come giustizia e come pietà, non identificabili, ma connesse. Il modo in cui queste si connettono tra loro certo lascia sussistere tra loro tensione e disaccordo, e tuttavia non implica una loro distanza o separazione. Di qui il paradosso inerente all'agire divino, che rimane il modello dell'agire umano, pur rimanendo questo imperfetto.

Le fonti ebraiche ci danno, in Esodo 33 e 34 e nei commenti a tali capitoli da parte di testi rabbinici, una verità universale, una verità pensata dall'essere umano entro il suo concreto esistere, quando si trova alle prese

⁴ *Mishnah, Avot*, V, 13-14; *Sifre (midrash)* su Deuteronomio, 10, 12. Cfr., su tale esegesi, Maimonide, *La guida dei perplessi*, Parte prima, cap. 54; H. Cohen, *Religion der Vernunft*, cit., cap. 6.

con il problema angoscioso del “che devo fare?” in condizioni sempre molto difficili.

3. Ora, il linguaggio attraverso il quale le fonti ebraiche sopra menzionate esprimono la verità religiosa – una verità che considerano universale, essendo per esse Dio il Creatore dell'universo e degli esseri umani e rivelando Egli comandamenti indispensabili alla convivenza umana entro ogni nazione – si richiama a realtà percepibili attraverso i sensi, come, appunto, i termini di “passaggio”, “traccia”, “volto” indicano, e che tali rimangono anche quando rinviano al sovrasensibile, proprio perché il sovrasensibile, in questo caso, non può essere delineato se non in modo indefinito, evocativo, non esattamente circoscritto. L'agire divino, pur qualificabile secondo gli attributi della giustizia e della carità, rimane enigmatico, non riconducibile alla coerenza di un discorso privo di contraddizioni. Al significato che conserva il suo alone di indeterminatezza, perché pieno di oscurità, paradossi, tale da suscitare interrogativi, corrisponde un segno denso e pregnante, mai completamente riconducibile a nozioni esattamente definite dall'intelletto.

Se volessimo cercare nell'ambito della filosofia o della letteratura la riflessione su tale relazione tra segno e significato, in modo tale che essi si presentino come distinti e divergenti anche quando entrano tra loro in rapporto, dovremmo riferirci a Kant e a Kafka. Troviamo in loro la descrizione di tale relazione tra l'immagine e il significato⁵.

Nel paragrafo 49 della *Critica del Giudizio* Kant, introducendo il termine di “idea estetica”, si sofferma sul modo in cui si presenta il rapporto tra il sensibile e l'intelligibile nel caso in cui l'intelligibile sia sottratto alla precisa determinazione della ragione e si possa perciò accennare all'intelligibile soltanto attraverso il sensibile. In tal caso il sensibile, pur indicando l'intelligibile, rimane strettamente legato ai fenomeni: in ciò che Kant chiama “idea estetica” – certo un ossimoro, e tuttavia un fatto nell'esperienza umana – al segno pregnante, cioè gravido di una pluralità di significati, corrispondono significati che non potranno mai essere descritti nei loro contorni chiari e precisi. Enigmatiche risultano le parole che hanno significati diversi e molteplici rispetto a quelli che si portano alla luce; ed enigmatico rimane sempre anche ciò che è oltre la sensibilità e che si cerca

⁵ Espongo qui alcune considerazioni che ho svolto, in forma estesa, in *Allusività come critica dell'idolatria. Margarete Susman sul linguaggio biblico oggi*, in «Per la filosofia», XXXI, 90 (2014/1), pp. 19-28.

invano di abbracciare. Siamo qui, secondo Kant, in presenza di un rinvio reciproco della sensibilità alla ragione e della ragione alla sensibilità senza che l'una si confonda con l'altra o perda rispetto all'altra la propria peculiare fisionomia. Se vi fosse coincidenza tra immaginazione e ragione, la ragione scoprirebbe nei risultati dell'immaginazione – parole e forme sensibili – un unico ben determinato significato sovrasensibile e l'immaginazione darebbe alla ragione non elementi sensibili da decifrare continuamente, ma già univocamente determinati, accolti in quanto tali come dati. Ma ciò non corrisponde a ciò che si osserva nell'esperienza umana. Così Kant esprime questo suo punto di vista:

Anima [*Geist*] nel significato estetico è il principio vivificante dell'animo [*Gemüt*]. Ma ciò con cui questo principio vivifica l'anima, la materia di cui si serve, è ciò che dà uno slancio armonico alle facoltà dell'animo, e le pone in un gioco che si alimenta da sé e fortifica le qualità stesse da cui risulta. Ora io sostengo che questo principio non è altro che la facoltà di esibizione delle idee estetiche; dove per idee estetiche intendo quelle rappresentazioni dell'immaginazione, che danno occasione a pensare molto, senza che però un qualunque pensiero o un concetto possa essere loro adeguato e, per conseguenza, nessuna lingua possa perfettamente esprimerle e farle comprensibili⁶.

Anche in Kafka vi è una riflessione sull'indissolubile nesso che lega il segno al significato, essendo gli esseri umani posti tra la terra e il cielo, tra il loro essere finiti e il loro non poter rassegnarsi alla finitezza, il loro aspirare ad altro dal finito, in una non eliminabile tensione e oscillazione. Negli *Aforismi*, che Kafka compose negli anni 1917-18 a Zürau e che lasciò inediti, pubblicati da Max Brod nel 1953 con il titolo di *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e il vero cammino*, si trova questa osservazione:

Per tutto ciò che è al di fuori del mondo sensibile, il linguaggio non può essere impiegato che in modo *allusivo* e mai, neanche approssimativamente, in modo *analogico*, poiché, in maniera conforme al mondo sensibile, esso non tratta che della proprietà e dei suoi rapporti⁷.

Kafka distingue, in questo aforisma, tra l'"analogia" [*Analogie*] e l'"allusione" [*Andeutung*]: mentre nella prima si instaura un'identità tra la relazione che intercorre tra certi elementi del mondo sensibile e la relazione

⁶ I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. di Alfredo Gargiulo, riveduta da Valerio Verra, Laterza, Bari 1970, p. 173.

⁷ F. Kafka, *Aphorismen, Nachgelassene Schriften und Fragmente*, II, pp. 113-140, in Id., *Schriften, Tagebücher, Briefe*, Kritische Ausgabe, Fischer, Frankfurt a. M. 1990 sgg. (corsivo nostro).

che intercorre tra certi elementi del mondo sovrasensibile – a esempio è identico il rapporto che lega l'artigiano orologiaio a un orologio come suo manufatto e il rapporto che lega Dio al mondo intero come Sua creazione – nella seconda l'espressione linguistica, che rimane riferita alla realtà sensibile, accenna soltanto a una realtà intelligibile, resa sì in parte comprensibile, ma mai assolutamente perspicua.

Il linguaggio religioso, a differenza di quello della matematica o della scienza, o di quello della filosofia che orienta la sua ricerca prendendo come suo modello la matematica o la scienza, non è dunque un linguaggio che indica pure idee, ma un linguaggio che si riferisce al sensibile, procede per immagini, non teme, parlando di Dio, audaci antropomorfismi o riferimenti a eventi della vita quotidiana. La verità della religione – il Dio vivente che agisce nel mondo manifestando la Sua santità – viene espressa da un linguaggio epico che narra, nei passi biblici sopra riportati, ciò che accadde a Mosè al Sinai. E la verità della religione, intuita attraverso l'intelletto, proprio perché legata alla vita dell'uomo nel finito in quanto essere sensibile, è anche sentita dal cuore. Quello stesso intelletto che eleva l'uomo e lo porta fino al pensiero di Dio è in grado di produrre nell'uomo anche amore per Lui come forza dell'anima, energia di distacco dal mondo, pur rimanendo egli nel mondo. La filosofia esprime la sua verità attraverso la ragione e con una parola chiara riferita a concetti, la religione esprime la sua verità attraverso metafore e con un'intelligenza che si unisce al cuore, ovvero con un cuore sapiente. La filosofia costruisce un sistema, la religione racconta storie in cui vive una verità raggiunta da un pensiero che, elevandosi fino ad essa, anima affetti e sentimenti. Il linguaggio della religione rinvia dunque insieme all'ideale e al reale.

Il linguaggio che si riferisce al Dio affermato dalla religione assume però vari registri. Non solo esso descrive l'agire divino in relazione con gli esseri umani e con i popoli in una narrazione che diviene epos. Tale linguaggio può anche cantare la presenza di Dio nel mondo nell'inno, quando i Suoi segni si mostrano all'occhio che li cerca, una volta compreso in che cosa consista il Suo agire; può lamentare la Sua assenza dal mondo, in presenza di distruzioni e tragedie, nel momento stesso in cui invoca la Sua giustizia e amore; può rivolgere a Dio la richiesta di far sì che il Suo regno, che è anche il regno di un'umanità senza più violenze, si realizzi. Mentre nel narrare le gesta divine e umane Dio è nominato in terza persona – ma anche all'interno delle narrazioni del Pentateuco e dei Profeti non mancano le parti liriche o dialogiche tra uomo e Dio – negli ultimi tre menzionati registri del linguaggio religioso Dio è piuttosto il Tu eterno cui ci si rivolge –

sebbene anche espresso nella terza persona. Nella preghiera ebraica sono presenti tutti e tre questi registri, che con parole ebraiche indichiamo come *yigdal* [sia esaltato], *qinah* [lamento o lamentazione], *she'elah* [domanda].

4. L'inno *Yigdal* in molte sinagoghe – siano queste appartenenti all'ortodossia (nelle sue varie articolazioni, a volte lontane le une dalle altre) o di tendenza riformata (da quelle più conservatrici a quelle più radicali) – viene cantato alla fine della preghiera della sera nella quale, secondo il calendario ebraico che calcola la durata di un giorno dal tramonto al tramonto successivo, hanno inizio i giorni di festa, a esempio la sera dell'ingresso del sabato o del capodanno. L'inno viene attribuito a Daniel Ben Yehuda di Roma (XIV secolo), che riprese in esso i 13 articoli di fede contenuti nel Commento alla *Mishnah* di Maimonide (1135-1204). Si tratta di un inno vivace e gioioso, diffuso nella liturgia degli ebrei sefarditi, ovvero di provenienza spagnola (*Sefarad* indica in ebraico la Spagna), askenaziti, ovvero di provenienza tedesca (*Askenaz* significa in ebraico Germania), o italiani (i quali, nel loro nucleo originario, risalente al I secolo a. C. provengono direttamente da Gerusalemme). Così suona il testo dell'inno⁸:

Sia esaltato [*Yigdal*] il Dio vivente e glorificato, Egli esiste e per la Sua esistenza non v'ha tempo né limite. - Egli è Unico, la Sua unità non ha uguale. Incomprendibile, infinito nella Sua unità. - Non ha forma, né alcunché di corporeo. Nulla può uguagliarsi alla Sua santità. - Anteriore ad ogni cosa creata, è il primo e nessuno Lo ha preceduto. - Padrone dell'universo, di ogni cosa creata. Tutto attesta la Sua grandezza e la Sua sovranità. - La grazia della profezia ha concesso ai Suoi eletti da Lui amati. - Giammai sorse in Israele un profeta come Mosè, che abbia veduto Dio faccia a faccia. - Per mezzo del Suo profeta fedelissimo, ha dato Iddio al Suo popolo la Legge di verità. - Legge immutabile che Dio mai cambierà. - Egli vede e conosce i nostri più segreti pensieri. Dall'inizio prevede la fine d'ogni cosa. - Ricompensa i buoni secondo i loro meriti, punisce i cattivi secondo la loro empietà. - Alla fine dei secoli manderà il Messia, per riscattare quelli che sperano in Lui. - Per la Sua grande misericordia resusciterà i morti. Benedetto sia il Suo nome glorioso in eterno.

Nell'inno il linguaggio della rivelazione, che rimane piano e sobrio, com'è tipico della prosa, diviene estatico, rapito, e alla ricerca di ritmi e assonanze.

Qinah è la forma che ha invece quella parte del libro di Geremia che consiste nelle lamentazioni per la caduta di Gerusalemme ad opera di

⁸ Usiamo la traduzione di Rav Dario Disegni in *Preghiere della festa di Capodanno*, Torino 5718-1957, rist. Moncalieri 1999, pp. 17-18.

Nabuccodonosor, nel 586 a. C., parte che sotto il nome di *Echà* (la prima parola di tale testo) – cioè “come mai”, o anche “perché”, o “ahimé” – viene recitata la sera del 9 di Av, la ricorrenza dell'anno liturgico ebraico in cui, insieme alla distruzione del Primo Tempio, si commemorano altri diversi eventi luttuosi. Ne riporto alcuni versetti, i quali echeggiano Giobbe e i Salmi⁹:

Bene è sperare in silenzio nella salvezza del Signore. Bene è, per l'uomo che già nella fanciullezza si adattò, sopportare il giogo. Costui se ne sta solitario e silenzioso quando gli viene imposto il giogo. Mette nella polvere la sua bocca, forse c'è ancora una speranza. Porge a chi lo percuote la guancia, si sazia di oltraggi. Perché il Signore non rigetta in eterno. Ma se affligge, ha pure compassione con le sue immense misericordie. Perché Egli non opprime per capriccio, non affligge i figli dell'uomo, non vuole che uno calpesti sotto i Suoi piedi tutti i prigionieri della terra, non vuole che si perverta il diritto di un uomo di fronte all'Altissimo, non vuole che uno faccia torto a un uomo nella sua contesa, senza che il Signore lo veda. (3:26-36)

Il mio occhio si strugge senza sosta e senza requie. Finché il Signore dal cielo non veda e non guardi. Il mio occhio tormenta l'anima mia, per ciò che accade alle figlie della mia città. I miei nemici mi diedero la caccia come ad un uccello, senza ragione. Rinchiusero la mia vita in un fosso e gettarono pietre su di me. Le acque si riversarono sul mio capo, io pensai: Per me è finita! Invocai il Tuo nome, o Signore, dalle profondità del pozzo, e Tu hai certo sentito la mia voce; non chiudere l'orecchio ai miei sospiri e alle mie grida! Siimi vicino nel giorno in cui Ti invoco; dimmi: Non temere! Difendi, o Signore, la mia causa, rendimi la mia vita! Vedi, o Signore, il torto che mi vien fatto, fammi giustizia! (3:49-59)

La lamentazione presuppone la rivelazione: il suo tono abbandona però lo stile dell'epica per assumere quello dell'esclamazione, accusa, appello. La lamentazione è parte importante della tradizione ebraica: uno dei modi attraverso cui la comunità ha mantenuto il legame con un Dio percepito come assente, ma non negato, tale da essere ancora intuito, pur nell'assenza, come il presente custode di giustizia.

Le preghiere denominate come *Alenu* e *Kaddish*, nelle quali si invocano la fine dell'idolatria e l'avvento del riconoscimento del Dio unico da parte di tutti i popoli del mondo, sono recitate la mattina e la sera nella preghiera ebraica dei giorni feriali e vengono ripetute anche nelle preghiere delle ricorrenze dell'anno liturgico ebraico. Tali preghiere possono essere interpretate come una domanda – *she'elah* – rivolta a Dio, un'invocazione affinché il Suo regno venga presto nel mondo.

⁹ Cfr. *Bibbia ebraica*, ed. cit., vol. IV: Agiografi (la trad. it. utilizzata di *Echà* è di Rav Aldo Luzzatto).

La prima di tali due preghiere si presenta come il riconoscimento da parte dei discendenti di Giacobbe della responsabilità di mantenere alto sulla terra il Nome nella critica verso tutti coloro che Lo riconducono alle potenze terrene e nella speranza nell'avvento della Sua gloria. Ne riporto alcune parti¹⁰:

A noi [*Alenu*] il dovere di lodare il Padrone di tutto, e di esaltare il Creatore del mondo, che non ci ha costituito simili alle nazioni idolatre, né alle famiglie che appartengono alla terra, cosicché la nostra parte non è come la loro, né la nostra sorte è quella di tutte le loro masse, poiché essi s'inclinavano ad idoli vani, e pregavano divinità impotenti a salvarli, mentre noi c'incliniamo e c'inginocchiiamo dinanzi al Re di tutti i re, il Santo Benedetto Egli sia, a Lui che fece la volta dei cieli e fondò la terra. [...] Perciò noi speriamo in Te o Signore Dio nostro, di vedere presto il trionfo della Tua onnipotenza, veder sparire gli abomini dalla terra, e che l'idolatria venga distrutta, che il mondo venga rigenerato sotto lo scettro dell'Onnipotente, e che tutti i mortali invochino solo il Nome Tuo, che i peccatori tornino a Te pentiti, che tutti gli abitanti dell'Universo acquistino piena coscienza della verità che promana da Te. Cosicché a Te si pieghi ogni ginocchio, giuri nel Tuo Nome ogni lingua, dinanzi a Te o Signore Dio nostro s'inclinino tutti con somma reverenza, ed alla maestà del Tuo Nome rendano omaggio, sottomettendosi tutti alla Tua divina sovranità, e sopra di essi presto regnerai in eterno, poiché il supremo impero a Te appartiene, e Tu in perpetuo con gloria regnerai, come sta scritto nella Tua legge. Il Signore regnerà in eterno [Es. 15:18]. Ed è pure scritto: Ascolta Israele il Signore Dio nostro è il Signore Uno [Deut. 6:4].

Il *Kaddish* [santificazione], che è anche la preghiera che viene recitata come benedizione per i morti, in occasione della sepoltura o della loro commemorazione, si presenta anch'esso come un brano di aspirazione a un'era messianica in cui vi saranno giustizia, fine della violenza, e pace. Queste sono le parole di tale brano¹¹:

Sia esaltato [*itgadal*] e sia santificato [*ve-itkadash*] l'eccelso nome di Dio, nel mondo che ha creato conforme alla Sua volontà. Faccia sorgere il Suo regno in vostra vita ai vostri giorni, ed in vita di tutta la famiglia d'Israel fra poco e in tempo vicino, e voi dite: amèn. L'ineffabile Nome Suo sia benedetto in tutta l'eternità. Sia benedetto lodato glorificato, esaltato, innalzato, dichiarato eccelso, riverito, celebrato il Nome del Santo Benedetto Egli sia, enormemente al di sopra di qualsiasi benedizione, cantico, laude, e sacra allocuzione che si possa proferire in

¹⁰ Cfr. *Preghiere dei giorni feriali e sabato*, a cura di Rav Dario Disegni, Milano 5710-1950, pp. 81-82 (ho lievemente modificato nel testo la trad. it.).

¹¹ *Ivi*, p. 82.

questo mondo e dite: amèn. Sia concessa dal Cielo compiuta pace e vita felice a noi e a tutto Israel e si dica: amèn. Colui che nei cieli stabilì l'armonia, Egli colla Sua misericordia accordi pace a noi e a tutto Israel. Amèn.

Nella preghiera il linguaggio religioso ebraico, che nella narrazione riguardante Dio e l'uomo giunge fino a proclamare il vero mediante una descrizione di eventi, accaduti nel tempo, che ha il valore di una metafora ricca di significati inesauribili, si eleva a linguaggio lirico – quello del rapporto tra un Io e un altro Io – che o esalta il Dio creatore, la Sua giustizia e misericordia, o esprime il dolore per l'allontanamento del mondo da Dio, o domanda a Dio di attuare la Sua promessa, ovvero l'unificazione dell'umanità sotto il Suo nome. Anche tale linguaggio lirico è metaforico o allusivo.

* * *

Vorrei concludere queste mie osservazioni sul concetto di verità sia della filosofia, sia della religione, considerata a partire dalle fonti dell'ebraismo, sul rapporto tra segno e significato nel linguaggio religioso, e su alcune delle forme che tale linguaggio può assumere con riferimento al testo biblico in cui Dio si rivela e alle varie forme di preghiera nella sinagoga, ricordando che Gershom Scholem nella prima delle sue *95 tesi sull'ebraismo e sul sionismo*¹², elaborate negli anni 1917-18, ha considerato l'intero ebraismo deducibile dalle sue espressioni linguistiche.

“L'ebraismo va dedotto dal suo linguaggio”, così egli scrive nella tesi iniziale.

In alcuni testi e frammenti degli stessi anni Scholem prende in esame appunto alcune di tali espressioni linguistiche¹³. In particolare egli si sofferma sul linguaggio della rivelazione e della lamentazione, che sopra abbiamo brevemente ricordato. Accanto a tali linguaggi vi è, secondo Scholem, nelle fonti dell'ebraismo il *Witz* o il linguaggio dell'humour, di cui è massimo esempio il libro di Giona¹⁴. È questo il linguaggio del perdono, della riconciliazione, dell'armonia di tutto il creato. Ma esso è anche il linguaggio dell'educazione: Giona viene educato da Dio attraverso una parola umoristica. Di generazione in generazione la tradizione ebraica ha inserito anche l'humour tra i mezzi necessari alla sua conservazione e al suo rinnovamento.

¹² Le *95 tesi*, in trad. it., sono contenute in G. Scholem, *Giona e la giustizia e altri scritti giovanili*, a cura di Irene Kajon, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 73-82.

¹³ Cfr. *ivi*, *Sull'ordine della giustizia: 12 tesi*, pp. 55-58; *Sul lamento e sulla lamentazione*, pp. 59-67; *La verità*, pp. 69-71.

¹⁴ Cfr. *ivi*, *Giona e la giustizia*, pp. 37-53.

English title: Yigdal, qinah, she'elah - Hymn, lamentation, question. Three Jewish speeches in thinking of God.

Abstract

The contribution deals with the difference between philosophy and religion in thinking truth. It opposes the religious metaphorical speech and the philosophic conceptual speech. Hymn, lamentation, question are three forms of religious metaphorical speech in Jewish praying. The contribution offers examples of these three lyric forms and, taking inspiration from Hermann Cohen and Franz Rosenzweig, it shows how they represent human universal manners to address God although in a particular language.

Keywords: truth; philosophy; religion; conceptual and metaphorical speech.

Irene Kajon
Facoltà di Lettere e Filosofia
Università di Roma La Sapienza
irene.kajon@uniroma1.it

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di maggio 2017