

FRANCESCO GIOSUÈ VOLTAGGIO*

INCONTRARE DIO NELLA NUBE OSCURA (ES 20,21).
ALLE SORGENTI DELLA MISTICA EBRAICA E CRISTIANA

Sommario

Lo studio si propone di risalire alle sorgenti della mistica ebraica e cristiana mediante lo studio dell'interpretazione di Es 20,21 e della nube oscura, uno dei simboli privilegiati della tradizione mistica ebraica e cristiana. L'esegesi biblica, nutrita dall'antica tradizione ebraica, e i commenti di alcuni maestri della mistica ebraica (Filone di Alessandria, Nachman di Breslov) e cristiana (Gregorio di Nissa, Pseudo-Dionigi l'Areopagita, Giovanni della Croce) consentono di far intravedere il *quid* dell'esperienza mistica: il divino che irrompe nell'umano costituisce l'ossimoro per antonomasia, che scardina ogni umano pensiero. Tutto ciò, nella tradizione biblica ed ebraica, è ben sintetizzato dalla nube, in cui Dio si lascia incontrare rimanendo velato, dal Santo dei Santi, luogo vuoto in cui si manifesta la pienezza di Dio, e dal Nome divino che, pur consegnato all'uomo, rimane ineffabile. Nel Cristianesimo, tale dialettica di catafasi/apofasi – vera rivoluzione dell'ebraismo rispetto alle altre religioni – non viene scardinata, ma anzi raggiunge il suo culmine nell'incarnazione di Cristo, vertice della compenetrazione di trascendenza/immanenza e presenza/nascondimento divini. Ciò non è senza conseguenze per la filosofia: la teologia apofatica e la *via eminentiae*, con il loro anti-antropomorfismo radicale, demoliscono le obiezioni di chi, ricadendo nell'antropomorfismo, riduce l'idea di Dio a mera proiezione umana.

Parole chiave: Nube, Santo dei Santi, Nome Divino, immanenza, trascendenza, ossimoro

* Studium Theologicum Galilaeae (Corazin, Galilea), affiliato alla Pontificia Università Lateranense di Roma

Abstract

The study aims to trace the sources of Jewish and Christian mysticism through the inquiry into the interpretation of Ex 20:21 and in particular, of the dark cloud; one of the mystical tradition's privileged symbols, both in Jewish and in Christian settings. Biblical exegesis nourished by early Jewish tradition, and by both the commentaries of some masters of Jewish (Philo of Alexandria, Nachman of Breslov), as well as Christian (Gregory of Nyssa, Pseudo-Dionysius the Areopagite, John of the Cross) mysticism, allow for a glimpse into the *quid* of mystical experience: the divine breaking into the human constitutes the oxymoron par excellence, that which unhinges all human thought. All this, in biblical and Jewish tradition, is well summarized: by the cloud, in which God allows himself to be met while remaining veiled; by the Holy of Holies, an empty place in which God's fullness is manifested, and by the divine Name, which though delivered to man, always remains ineffable. In Christianity, the dialectic of cataphasis/apophasis as such, does not dissolve but reaches instead its culmination in the incarnation of Christ, the apex of the interpenetration of divine transcendence/immanence and presence/hiding. This is not without consequences for philosophy: apophatic theology and *via eminentiae*, with their radical anti-anthropomorphism, demolish the objections of those who, falling back on anthropomorphism, reduce the idea of God to mere human projection.

Keywords: Cloud, Holy of Holies, Divine Name, immanence, transcendence, oxymoron

Il mondo spirituale, invisibile non è in un qualche luogo lontano, ma ci circonda: e noi siamo come sul fondo dell'oceano, siamo sommersi nell'oceano di luce, eppure per la scarsa abitudine, per l'im maturità dell'occhio spirituale, non notiamo questo regno di luce, nemmeno ne sospettiamo la presenza (P. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 2004, p. 59, trad. it. di E. Zolla [tit. orig.: *Ikonostas*, Mir Knigi, Moskva 1922]).

Introduzione

Nel presente contributo s'intende risalire alle radici della mistica ebraica e cristiana mediante lo studio di uno dei suoi simboli capitali: la nube oscura in cui nell'Antico Testamento (AT) si manifestò la presenza

di Dio, sul monte Sinai e nella tenda nel deserto prima, nel Santo dei Santi poi. Tale simbolo, mediato dalla tradizione rabbinica e – per quanto concerne il cristianesimo – dal Nuovo Testamento (NT), influì notevolmente sulla mistica ebraica e cristiana. Basti pensare, per citare solo gli esempi più illustri, a Filone di Alessandria (ca. 20 a.C-45 d.C.) e Rabbi Nachman di Breslov (1772-1810) in ambito ebraico, a Gregorio di Nissa (335-395), Pseudo-Dionigi l'Areopagita (sec. V o VI) e Giovanni della Croce (1542-1591) in quello cristiano.¹

Qui ci soffermeremo su uno dei versetti più rivelativi circa il simbolismo della nube, Es 20,21 – che narra l'approssimarsi di Mosè a Dio nella nube oscura –, e sulla sua interpretazione nella tradizione ebraica e cristiana, riportando alcuni commenti degli autori sopra citati e proponendo una breve sintesi finale.

Mosè è, insieme al profeta Elia, la figura che nell'AT visse l'esperienza più ravvicinata di Dio. In Es 33, dopo quaranta giorni di digiuno sul Sinai, egli chiede con audacia a Yhwh: «Mostrami la tua gloria!» (v. 18). Costui gli assicura di passare innanzi a lui proclamando il suo Nome santo (cf. v. 19), non senza precisargli: «Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo (...). Vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere» (vv. 20.23). L'ebraico *'āḥōrāy*, reso qui con «le mie spalle», significa letteralmente «ciò che è dietro di me». Il testo allude alle tracce che restano del passaggio, assolutamente dinamico, di Dio:² nonostante egli si riveli nella storia, le sue orme rimangono «invisibili» (Sal 77,20). Si tratta dell'ossimoro del “Presente Nascosto”, prefigurato dalla nube, ove s'incontra Dio *proprio perché* vi è occultato.

In 1Re 19, dopo un cammino di quaranta giorni, Elia giunge presso lo stesso monte (v. 8). Il profeta sperimenta la presenza divina (vv. 9-13) in un *qōl d' māmā daqqā* (v. 12), espressione tradotta dalla nuova versione CEI con «sussurro di una brezza leggera», ma che letteralmente può esser

¹ La lista si potrebbe facilmente allungare, aggiungendo, sul versante ebraico, la letteratura apocalittica, quella degli *Heykhalōt* e della *Merkavāh*, lo *Zohār*, Abraham Ibn 'Ezra (1092-1167), Bahye ben Asher ibn Halawa (†1340), Isaac ben Yahuda Abrabanel (1437-1508), i rabbini chassidici Ze'ev Wolf di Zhitomir (†1798) e Levi Yitzchok di Barditshev (1740-1809), Abraham Joshua Heschel (1907-1972), ecc.; sul versante cristiano, la mistica esicasta, Massimo il Confessore (ca. 580-662), Bonaventura da Bagnoregio (ca. 1217/21-1274), Tommaso d'Aquino (1225-1274), l'anonimo di *The Cloud of Unknowing* (sec. XIV), la mistica renano-fiamminga e in *primis* Meister Eckhart (1260-1327) e Johannes Tauler (1300-1361), Tommaso da Kempis (1380-1471), Raimondo Lullo (1235-1315), Jacopone da Todi (1236-1306), Angela da Foligno (1248-1309), Caterina da Siena (1347-1380), Nicola Cusano (1401-1464), Edith Stein (1891-1942), ecc.

² Cf. E. LÉVINAS, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, p. 229, trad. it. di G. Lissa (tit. orig.: *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982).

resa con «voce di silenzio sottile». Quando comprende che in quella “voce silenziosa” – mirabile ossimoro! – vi è Dio, Elia si copre «il volto con il mantello» (v. 13) per evitare di vederlo.

Queste due sommesse teofanie sono così paradigmatiche che, tanto nella tradizione ebraica quanto in quella cristiana, Mosè ed Elia divengono tipi dell’incontro mistico con Dio.³ Non è un caso che, nell’evento della trasfigurazione, icona privilegiata dell’esperienza mistica cristiana, i due personaggi appaiano sul monte nella “luce taborica” a fianco di Gesù – entrambi, secondo la tradizione ebraica, ascesero al cielo senza “gustare la morte” –, additando così che il volto di Dio, che essi avevano invano bramato vedere, è ora definitivamente manifesto in Cristo (Mt 17,1-8). I tre apostoli, eletti come testimoni, sono avvolti da una «nube luminosa» (Mt 17,5), come un tempo Mosè, “battezzato” nella nube (1Cor 10,2), andò all’incontro di Dio.

1. Dati biblici

1.1 Dio nella caligine

In Es 20,21 si narra che «il popolo si tenne lontano, mentre Mosè avanzò verso la nube oscura dove era Dio». Più letteralmente la seconda parte del versetto può esser tradotta: «Mosè si avvicinò alla nube oscura in cui là è Dio» (*ûmōšê niggaš ’el-hā ’arāpel ašer-šām hā ’elōhim*).

Nel testo ebraico s’impiega il termine *’arāpel*, associato all’oscurità e alla nube nella teofania del Sinai,⁴ e che si può rendere con «nube oscura» (la *Vulgata* traduce con *caligo*). Nell’AT, Dio è «colui che cavalca le nubi» e vi è avvolto, mentre una «nube oscura» è «sotto i suoi piedi». ⁵ Non vi è alcuna confusione, tuttavia, tra luce e tenebre: *’arāpel*, anzi, indica altrove la tenebra che si oppone alla luce divina.⁶ La Settanta (LXX) rende la seconda parte del versetto con «Mosè, poi, entrò nella tenebra, in cui era Dio» (*Mōusēs de eisēlthen eis ton gnophon hou ēn ho theos*), specificando che egli penetrò nella nube e interpretando *’arāpel* nel senso di “tenebra” (*gnophos*).

Un passo di grande rilevanza per il nostro tema è 1Re 8, in cui si narra il trasporto dell’arca dell’alleanza e la dedicazione del tempio da parte di

³ Cf. M.D. SPENCER, *Moses as Mystic*, in «Studies in Spirituality», n. 17, 2007, pp. 127-146.

⁴ Cf. Dt 4,11; 5,22.

⁵ 2Sam 22,10; Sal 18,10.

⁶ Cf. Is 60,2; Ger 13,16; Ez 34,12; Gl 2,2; Sof 1,15.

Salomone nel mese di Etanìm.⁷ Dopo il suo solenne trasferimento nel Santo dei Santi, si nota che nell'arca «non c'era nulla se non le due tavole di pietra, che vi aveva depresso Mosè sull'Oreb» (v. 9). L'ebraico recita letteralmente: «Nulla nell'arca» (*'ên bā'ārôn*). Si tornerà più avanti sul dettaglio dell'arca e del Santo dei Santi come “luogo vuoto”. Avvenuto il trasferimento, «la nube riempì il tempio del Signore» (v. 10). Questa è identificata con la gloria del Signore (v. 11). Salomone pronuncia quindi la fatidica frase: «Il Signore ha deciso di abitare nella nube oscura» (*yhw̄h 'āmar liškōn bā'arāpel*, v. 12). Qui ricorre il verbo *šākan* (“dimorare”, “mettere la tenda”) insieme al termine *'arāpel* associato al Santo dei Santi, luogo in cui Dio dimora.

In Sir 45,5 si afferma, riguardo a Mosè, che Dio «gli fece udire la sua voce, lo fece entrare nella nube oscura (*eisēgagen auton eis ton gnophon*) e gli diede faccia a faccia i comandamenti, legge di vita e di intelligenza, perché insegnasse a Giacobbe l'alleanza, i suoi decreti a Israele». Anche qui s'impiega il termine greco *gnophos*, “tenebra”, ma si specifica che fu Dio a introdurre Mosè nella nube, affinché costui, a sua volta, iniziasse il popolo ai divini misteri.

La nube è quindi una delle immagini privilegiate per esprimere il dimorare di Dio,⁸ la cui presenza è nel contempo oscura e luminosa: nel deserto, egli guidava il popolo di giorno in una colonna di nube, che nella notte diveniva di fuoco.⁹ L'immagine, inoltre, esprime la trascendenza di Dio e al tempo stesso la sua immanenza, giacché la nube è oscura – per cui Dio non si può vedere! – e nondimeno copre e penetra tutto. La colonna di nube, inoltre, riempie la tenda della Dimora, ove Dio incontra Mosè «faccia a faccia» (Es 33,11).

Il tema della nube fu ampiamente sviluppato nella letteratura apocalittica, fino a divenire, in linea con la visione del Figlio dell'uomo che «viene sulle nubi» di Dn 7,13, un simbolo messianico¹⁰ ed escatologico¹¹ particolarmente pregnante. La letteratura rabbinica ha notevolmente arricchito il simbolismo, che ha un ruolo preminente nella festa di *Sukkòt*

⁷ 1Re 8,2; corrisponde al mese di Tishrì, in cui cade la festa di *Sukkòt* (“Tende”); intorno a questa si sviluppò la tradizione delle sette nubi di gloria nelle quali il popolo fu “immerso” nel suo peregrinare nel deserto: cf. *Targum Pseudo-Jonathan* a Es 12,37; *Targum Neofiti* e *Pseudo-Jonathan* a Lv 23,43; *Mekhilta de Rabbi Ishmael* a Es 12,37; F.G. VOLTAGGIO, *Alle sorgenti della fede in Terra Santa, I. Le feste ebraiche e il Messia*, Cantagalli – Chirico, Siena – Napoli 2017, p. 88.

⁸ Cf. Es 19,9; 24,18; 34,5; Nm 11,25; Cf. J. LUZÁRRAGA, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaismo primitivo*, Biblical Institute, Roma 1973.

⁹ Cf., ad es., Es 13,21-22; 14,19-20.24; 40,36-38; Nm 14,14; Dt 1,33.

¹⁰ Cf. *4Esdra* 13,3.

¹¹ Si veda *1Enoc* 14,8; 108,4; *2Baruc* 53-74.

(“Tende”).¹² Nel NT, il simbolo della nube è attestato in riferimento a Cristo, luogo definitivo della presenza divina, com’emerge nell’episodio della sua trasfigurazione,¹³ nella sua auto-identificazione con il Figlio dell’uomo in Daniele,¹⁴ nella sua ascensione al cielo,¹⁵ e nell’Apocalisse,¹⁶ divenendo uno dei simboli più peculiari della letteratura apocalittica.

1.2 Pienezza nel vuoto

Nella storia dell’interpretazione, Es 20,21 è stato accostato ad altri passi anticotestamentari. Basti pensare alla visione del carro della gloria di Dio in Ezechiele (chiamato poi *Merkavàh*), che va incontro agli esiliati in «una grande nube e un turbinio di fuoco» (Ez 1,4); all’oscurità della sofferenza di Giobbe che incontra Dio «in mezzo all’uragano» (Gb 38,1; 40,6); alla notte dell’amata del Cantico dei Cantici, che perde il suo amato e nell’oscurità lo ricerca con più slancio (cf. 3,1; 5,2-8); alla già citata manifestazione sulle nubi del Figlio dell’uomo in Daniele (7,13) e ad altre teofanie. Si deve riconoscere, tuttavia, che il riferimento privilegiato è la *kappōret*, il “propiziatorio”, in cui Dio è presente nel Santo dei Santi, all’interno della tenda del deserto prima e del tempio poi.¹⁷ Oggetto avvolto nel mistero, la *kappōret*, posta nel Santo dei Santi, costituisce il co-perchio dell’arca o comunque è collocata sopra di essa.¹⁸ Alle sue estremità vi sono due cherubini d’oro che lo coprono con le ali,¹⁹ mentre su di essa, nello spazio vuoto marcato dagli stessi cherubini rivolti l’uno verso l’altro, abita Dio.²⁰ Egli vi dimora proprio perché non vi è nessun segno della sua presenza, lo riempie perché vuoto d’immagini, vi è “contenuto” perché è l’Incontenibile.²¹ Qui si concentra la dialettica di trascendenza/immanenza e presenza/nascondimento di Dio che fa della fede ebraica un *unicum* rispetto a tutte le religioni antiche: il Santo dei Santi è il

¹² Cf. J. LUZÁRRAGA, op. cit., pp. 212-220.

¹³ Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35.

¹⁴ Cf. Mt 24,30; 26,64; Mc 14,62; Lc 21,27.

¹⁵ Cf. At 1,9.

¹⁶ Cf. Ap 1,7; 14,14-16.

¹⁷ Cf. F.G. VOLTAGGIO, *Cristo come propiziatorio (Rm 3,25). Una lettura teologica sullo sfondo dell’AT e della tradizione ebraica*, in «La Sapienza della Croce» n. 36/1, 2021, pp. 41-59.

¹⁸ Cf. Es 25,21; 26,34; 31,7; 40,20; dopo la perdita dell’arca, avvenuta al tempo della distruzione del primo tempio, è ancor più arduo intuire cosa sia.

¹⁹ Cf. Es 25,18-20; 37,7-9; Eb 9,5.

²⁰ Cf. Es 25,22; 30,6; Nm 7,89.

²¹ Così FILONE, *De somniis* 1,63: «Dio stesso è chiamato “luogo”, poiché contiene il tutto senza esser assolutamente contenuto da nulla». Le traduzioni dei testi antichi e moderni sono nostre, salvo che non si indichi l’edizione italiana.

mistico incrocio, in questo mondo, di tutta la presenza/“assenza” di Dio. La tradizione midrashica evidenzierà che la *Shekbinàh* vi «si è contratta» o «concentrata». ²²

In linea con quanto narrato in Es 20,21, ove il popolo si mantiene a distanza dalla presenza di Dio mentre Mosè vi si accosta, il tempio di Gerusalemme era concepito in termini di separazione. Nel Santo dei Santi, la camera più interna del santuario, poteva accedere solo il sommo sacerdote una volta l'anno, nello *Yom Kippùr* (“Giorno dell’espiazione”), non senza timore e tremore, essendo questo il luogo della *Shekbinàh*, la “presenza divina”. Quegli doveva effondere l’incenso nel Santo dei Santi, di modo che la nube coprisse il propiziatorio, per non vedere Yhwh e morire. ²³ Dio aveva promesso: «Io apparirò in mezzo alla nube sul propiziatorio» (*be’ānān ’ērā’è al-hakkappōret*, Lv 16,2).

Benché si sia manifestato nella storia, Yhwh non è rappresentabile mediante nessuna immagine. ²⁴ La rivoluzione della rivelazione biblica consiste tutta nel Dio invisibile che mostra la sua gloria nel tempo e nello spazio. Egli riempie il Santo dei Santi, che tuttavia non contiene effigie di lui. Quanto ciò fosse incomprensibile a un pagano, lo attesta Tacito: «Primo tra i romani, Gneo Pompeo domò gli ebrei e, per diritto di vittoria, entrò nel tempio. Di qui fu divulgato che non vi fosse nessuna immagine di dio all’interno, ma sede vuota e vani arcani (*vacuam sedem et inania arcana*)». ²⁵ Lo storico segnala che il luogo tanto arcano non è che un clamoroso *flop*. ²⁶ Eppure, proprio quanto appare ridicolo ai pagani costituisce tutta la forza dell’ebraismo: Yhwh non può esser reificato o “in scatolato”. Il fatto che quel luogo sia vuoto attesta che è il Dio vero: egli è *laddove non è visto, laddove pare che non sia*. Yhwh, quindi, è presente nel Santo dei Santi *non nonostante* sia nascosto e invisibile, ma *proprio perché* nascosto e invisibile; d’altra parte, là egli è invisibile e nascosto *proprio perché* presente. La trascendenza di Dio, lungi dal costituire un ostacolo alla sua immanenza, ne è la condizione di possibilità, e viceversa.

²² Così *Shemot Rabbah* 34,1: «Io scenderò e concentrerò (*w’smšm*) la mia *Shekbinàh* nello spazio di un cubito per un cubito»; cf. *Bemidbar Rabbah* 12,8. In questi testi risiedono le radici della dottrina mistica dello *tzimtzùm* (“ritrazione”, “contrazione”), elaborata da Isaac Luria (1534-1572), secondo cui, nell’atto di creare, Dio si sarebbe “ritirato” per “far spazio” all’altro da sé.

²³ Cf. Lv 16,2.13.

²⁴ Cf. Es 20,4.

²⁵ TACITO, *Historiae* 5,9.

²⁶ Come ho potuto constatare di persona, nel “santo dei santi” dei templi shintoi-sti vi è uno specchio: la più alta raffigurazione del Tutto divino è il suo riflesso!

In occasione dello *Yom Kippùr*, il sommo sacerdote proclamava nel tempio il Nome ineffabile di Yhwh, consegnato a Mosè (cf. Es 3,14),²⁷ che a nessuno era consentito pronunciare. Da una parte, Dio consegnò il suo Nome – il suo “segreto”, nella mentalità biblica – a Mosè e, mediante lui, a Israele e all’umanità; dall’altra, il Nome rimase occulto. Questo, infatti, è spiegato da Dio stesso in Es 3,14 mediante l’espressione «Io sono colui che sono» (*’ehyê ’aşer ’ehyê*), che può essere intesa, oltre alle innumerevoli interpretazioni offerte (poteva essere altrimenti?), come una tautologia volutamente enigmatica, una formula *idem per idem*, una *risposta che in realtà è una non-risposta*.²⁸ Tale innominabile Nome – ossimoro degli ossimori! – evoca l’abissale profondità divina. «Io sono colui che sono», infatti, non designa solo l’Essere, ma anche l’Essere oltre l’essere, l’Essere-sempre-oltre. Se da un lato, dunque, Dio consegna il suo mistico segreto, dall’altro rimane sempre “nella nube”, *au-delà*. Il versetto che più palesa, mediante la consegna del Nome di Dio, la sua conoscibilità e immanenza, è paradossalmente quello che più ne rivela ineffabilità e trascendenza. La genialità – divinamente ispirata, per i credenti – della rivelazione ebraico-cristiana consiste tutta in questa vertiginosa compenetrazione di catafasi/apofasi e immanenza/trascendenza, di cui la nube è simbolo.

2. Es 20,21 nella tradizione ebraica

2.1 Vedere l’Invisibile (Filone)

Già Filone di Alessandria interpretò Es 20,21 in senso mistico: Mosè, preso dall’eros divino di vedere Dio ed esser visto da lui, benché consapevole che il suo desiderio sia irraggiungibile, non si stanca di lottare e penetra così nelle «inavvicinabili e invisibili concezioni di Colui che è». ²⁹ L’Alessandrino rimarca poi l’ineffabilità di Dio: «Quando l’anima amante di Dio indaga l’essenza, viene in ricerca dell’oscuro e dell’invisibile, da cui le deriva il massimo bene di comprendere che Dio, in quanto all’essere, è incomprendibile a chiunque e di vedere che è invisibile (*idein hoti estin aoratos*)». ³⁰ Nessun nome proprio può essere assegnato al Dio vivente: «Io sono colui che sono» significa che «la

²⁷ Cf. *Mishnah Yoma* 6,2.

²⁸ Si veda D. KROCHMALNIK, *EHJeH – die Botschaft aus dem Dornbusch*, in «Archivio di Filosofia», n. 86/2, 2018, pp. 13-25. Sono debitore al Prof. Francesco Paolo Ciglia per le intuizioni presenti in questa pagina.

²⁹ FILONE, *De posteritate Caini* 13-14.

³⁰ FILONE, *De posteritate Caini* 15; cf. *De mutatione nominum* 3-7.10-11.14-15.

natura divina è di essere e non di essere detta». ³¹ Qui risiedono le radici della mistica ebraica e cristiana: Dio è ma non può essere detto, per cui l'esperienza di lui è ineffabile. Ciò ovviamente non significa che non si possa dire nulla su Dio, il quale anzi ha concesso all'uomo di chiamarlo con vari nomi. ³²

Mosè entra nella «terra invisibile» e vi rimane «portando a compimento i più sacri misteri». ³³ Egli è «l'iniziato ai misteri» ³⁴ o «il mistico» (*mystēs*), l'uomo in cui «rimane lo Spirito divino», ³⁵ e quindi lo «ierofante», colui che inizia gli altri ai sacri misteri. ³⁶ Sebbene Dio non possa essere visto, né compreso, né concepito con alcuna nozione adeguata, Mosè entra nell'«immateriale, invisibile e incorporeo, nell'essenza paradigmatica degli essenti, concependo le cose invisibili alla natura mortale»; Entrando nella tenebra, egli diviene un'opera tutta bella e deiforme, il «paradigma» di chi desidera imitarlo, ³⁷ «il contemplativo della natura invisibile» (*tes aeidous physeōs theatēs*) nella tenebra, ove tuttavia «nulla trovò» (*ouden heuriskeōn*). ³⁸

La mistica, infine, è connessa in Filone alla «visione» delle realtà divine nascoste che avviene mediante l'iniziazione alle Scritture, realtà che rimangono invece misteri per i non-iniziati: ³⁹ vero mistico è chi è iniziato ai divini misteri. ⁴⁰

2.2 *Luogo della Shekhinah (Letteratura rabbinica)*

Il *Targum Pseudo-Jonathan* a Es 20,21 rimarca la gran distanza del popolo dalla nube, «dodici miglia», il che esalta il privilegio accordato a Mosè e la sua figura di solitario pioniere nella nube. Le versioni targumiche attenuano in senso anti-antropomorfo l'espressione «dove è il Signore»: il *Targum Neofiti*, ad esempio, rende con «dove riposava la Gloria della Shekhinah [“Presenza”] del Signore». Degna di nota è l'interpretazione del *Targum Frammentario* (ms. P), che nel verbo *'md* presente nel testo ebraico (che recita: «Il popolo stette in piedi da lontano»), vede un'allusione alla

³¹ FILONE, *De mutatione nominum* 11.

³² Cf. FILONE, *De mutatione nominum* 12-13.

³³ FILONE, *De gigantibus* 54.

³⁴ FILONE, *De vita Mosis* 2,71.

³⁵ FILONE, *De gigantibus* 53-55.

³⁶ FILONE, *De posteritate Caini* 16.

³⁷ FILONE, *De vita Mosis* 1,158.

³⁸ FILONE, *De mutatione nominum* 7-8.

³⁹ Cf. FILONE, *De somniis* 1,164.

⁴⁰ Cf. FILONE, *Legum allegoriae* 3,219; *De Cherubim* 48-49; *De sacrificiis Abelis et Caini* 60.

preghiera della *'Amidàh* – preghiera centrale nell'ebraismo, che deve il suo nome proprio al fatto si recita in piedi –, e rende con «*si alzarono in preghiera, da lontano*».

Nel Midrash *Mekhilta deRabbi Ishmael*, la nube rappresenta l'umiltà in cui Mosè deve entrare, giacché la *Shekbinàh* – associata allo Spirito del Signore che consacra il servo con l'unzione (Is 61,1) – dimora nell'uomo umile, mentre è cacciata dall'idolatria. Si offre di seguito un'interpretazione che avrà grande successo nella mistica ebraica. Mosè entra nella nube oscura mediante tre tappe progressive: «Tenebra, nube e nube oscura; tenebra, al di fuori; nube al di dentro; nube oscura nella parte più interna (*'rpl l'pny l'pnym*)».⁴¹ Se, da un lato, ciò esprime il cammino graduale verso Dio, dall'altro evidenzia come Mosè abbia la grazia di entrare nella sua vita intima. La tradizione rileva che Mosè, entrato nella nube, udì parlare Dio nella “lingua santa”, l'ebraico.⁴² In effetti, è proprio nella nube che Mosè riceve molte leggi, riportate immediatamente di seguito (Es 20,22-23,33). Se ne deduce che, entrato nella nube, egli non vede nulla, ma ascolta la Parola divina che dovrà, a sua volta, riferire al popolo.

Il Midrash *Pirqé deRabbi Eliezer* presenta invece l'ingresso di Mosè nella nube come un'ascensione al cielo, un *typos* nella letteratura apocalittica e mistica. Contro la sua volontà Mosè fu introdotto nella nube divina dai due angeli Michele e Gabriele, che lo afferrarono per le mani.⁴³

2.3 Ostacolo-nascondiglio di Dio (*Nachman di Breslov*)

Fu soprattutto Rabbi Nachman di Breslov a trarre da Es 20,21 un insegnamento spirituale e mistico, evidenziando come Dio si trovi spesso nella precarietà dell'umana esistenza:

«Il popolo si tenne lontano, mentre Mosè avanzò verso la nube oscura in cui è Dio» (Es 20,21). Chi ha vissuto tutti i suoi giorni nel materialismo, dopo che si è infiammato e vuol camminare nelle vie del Nome Benedetto [il Signore, *ndr*], l'attributo divino del giudizio lo denuncia, non lo asseconda nel camminare nelle vie del Nome Benedetto e gli prepara un ostacolo (*mny'h*). Ora, il Nome Benedetto «è uno che desidera amore» (Mi 7,18) e nasconde se stesso, se così si può dire, in tale ostacolo [...]. Chi ha scienza guarda l'ostacolo e trova là il Creatore [...]. Chi invece non ha scienza, quando guarda l'ostacolo immediatamente torna indietro. E “ostacolo” indica la prova della nube e della nube oscura.⁴⁴

⁴¹ *Mekhilta deRabbi Ishmael* a 20,18.

⁴² Cf. *Mekhilta deRabbi Ishmael* a 20,19.

⁴³ Cf. *Pirqé deRabbi Eliezer* 41,13.

⁴⁴ *Likutey Mobarán* 115,1,1-4.

Rabbi Nachman indica poi tre livelli di conoscenza, indicati in Es 20,21 rispettivamente: dal popolo che, per paura, si tiene lontano dall'ostacolo e quindi dalla conoscenza di Dio; da Mosè che si avvicina, che corrisponde alla «scienza di tutto Israele»; da Mosè che si avvicina *alla nube oscura*, vale a dire «all'ostacolo in cui precisamente è nascosto il Nome Benedetto».45 Il rabbino specifica poi cosa significhi la nube:

Il Nome Benedetto «ama la giustizia» (Is 61,8) e ama anche Israele. Tuttavia, l'amore con cui ama Israele è più grande dell'amore con cui ama la giustizia (cf. *Zohar* III,99b). Perciò, quando l'attributo divino del giudizio denuncia qualcuno che non è degno di avvicinarsi al Nome Benedetto, impedendogli di entrare nella via della vita e di approssimarsi al vero giusto e alla via vera, il Nome Benedetto, che ama la giustizia [...], è obbligato, per così dire, a convenire che sia bene preparargli degli ostacoli per trattenerlo dalla via della vita, secondo quanto merita per le sue opere malvagie, in conformità al giudizio e alla giustizia [...]. Nonostante tutto, però, l'ultima verità è che la sua volontà e il suo desiderio sono che l'uomo gli si avvicini, poiché egli ama Israele più della giustizia. Pertanto, il Nome Benedetto dà il permesso di preparargli degli ostacoli, mentre lui stesso si nasconde, per così dire, in mezzo agli ostacoli. E chi ha scienza *può trovare il Nome Benedetto in mezzo agli stessi ostacoli* (*lms' 't hsm ybrk btwk hmy'h b'smn*). In verità non vi è nessun ostacolo nel mondo, giacché nella forza degli ostacoli stessi è nascosto il Nome Benedetto. E proprio per mezzo degli ostacoli ci si può avvicinare al Nome Benedetto, perché là egli è nascosto. Ecco il significato di «Mosè avanzò verso la nube oscura in cui è Dio»: *la nube è l'ostacolo, perché là è Dio* (*shw' hmy'h ky sm h'lqym*).46

2.4 Sintesi con riferimento alla mistica ebraica

Nella tradizione ebraica, Es 20,21 è interpretato in senso nettamente anti-antropomorfo: da un lato, Mosè si avvicina alla nube oscura in cui è Dio, dall'altro egli non vede alcuna immagine di lui. Anzi, nel v. 23 si ribadisce la proibizione dell'idolatria. Mosè, poi, non vede nulla: nel v. 22 ascolta la voce di Yhwh, che gli ordina di riferire agli Israeliti quanto egli gli dice «dal cielo». Non si tratta quindi di un'esperienza visiva ma uditiva. Israele sarà il popolo dello *Shemà*, dell'ascolto.

Mosè, quindi, è depositario di una rivelazione che dovrà trasmettere al popolo. Iniziato ai misteri divini, è il portavoce di Dio e quindi il *Rabbi* di Israele. Sul Sinai, secondo la tradizione, oltre a ricevere la *Toràh* scritta, egli ricevette anche la *Toràh* orale, la *Toràh shēb'āl pēh*, letteralmente

⁴⁵ *Likutey Moharan* 115,1,5-8.

⁴⁶ *Likutey Moharan* 115,1,10-13 (cors. nostro).

te “*Toràh* sulla bocca”. Le due *Toròt* sono distinte ma inseparabili.⁴⁷ Il concetto del *sola scriptura* è incomprensibile per l’ebraismo, in cui senza tradizione non vi è Scrittura. La *Toràh* orale è tramandata, di bocca in bocca, da maestro a discepolo: Mosè ricevette l’interpretazione della *Toràh* dalla bocca di Dio, la trasmise a Giosuè e così essa fu tramandata, di bocca in bocca, alle generazioni seguenti.⁴⁸ Nell’importanza accordata alla *Toràh* orale risiedono, *mutatis mutandis*, le radici dell’iniziazione cristiana e del concetto cattolico di Tradizione.

Ne deriva che la *Toràh* è un tesoro insondabile, un mistero al quale bisogna essere iniziati. Tutto ciò assume anche sviluppi mistici: secondo la tradizione ebraica, i comandamenti di Dio sul Sinai erano come baci usciti dalla bocca di Dio. La tradizione midrashica, infatti, collega la consegna della *Toràh* sul Sinai a Ct 1,2: «Mi baci con i baci della sua bocca!», e interpreta tali “baci” come le due *Toròt* che escono dalla sua bocca.⁴⁹

La Scrittura, pertanto, è mistero inesauribile, sempre da interpretare, in cui vi è Dio: «Così grande è lo spessore della Scrittura. Rivelazione che può esser detta anche mistero; non mistero che scaccia la chiarezza, ma che la chiama a un’accreciuta intensità».⁵⁰ Se è vero che la *Toràh* è uscita dalla bocca di Dio, nella Scrittura vi è una sorta di “contrazione” (*tzimtziim*) dell’Infinito nel finito delle parole umane,⁵¹ per cui si deve andare oltre il velo della lettera, fin “dentro la nube”. Secondo l’ermeneutica ebraica, infatti, esiste “altro” aldilà del senso immediato e ovvio, un tesoro nascosto e mistico dentro la lettera, un aldilà del versetto, un profluvio di significati che il destinatario della Parola è chiamato a scrutare e a incarnare. Tale dimensione mistica della Scrittura è uno dei presupposti basilari dell’esegesi rabbinica, come anche di quella patristica. Anzi, è proprio con riferimento all’interpretazione della Bibbia e alla ricerca del suo significato più profondo che, in ambito cristiano, fu usato per la prima volta il termine “mistico” da Clemente di Alessandria e Origene.⁵²

La tradizione ebraica ha elaborato una teoria dei quattro sensi della Scrittura, sintetizzata nell’acrostico *pardès* (“frutteto”, e poi “paradiso”), le cui consonanti corrispondono alle iniziali dei nomi *peshàt*, *rèmez*, *deràsh* e *sod*. *Peshàt* è il senso letterale del testo; *rèmez* quello allusivo, allegorico

⁴⁷ Si veda, ad es., *Talmud Babilonese, Shabbat* 31a.

⁴⁸ Cf. *Mishnah Arot* 1,1.

⁴⁹ Cf., ad es., *Shir ba-Shirim Rabbah* 1,2; *Zohar* 2,124b; 2,256b.

⁵⁰ E. LÉVINAS, op. cit., p. 217.

⁵¹ Cf. E. LÉVINAS, op. cit., p. 59.

⁵² Cf., ad es., CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 5,6; ORIGENE, *Commentarii in epistula ad Romanos* 7,11.

o simbolico; *deràsh* quello più profondo, “sollecitato” dall’interprete, midrashico per l’appunto; *sod*, infine, è il significato più mistico della Scrittura. Secondo una leggenda,⁵³ quattro maestri riuscirono a entrare nei meandri del *pardès*. Essi rappresentano le diverse reazioni all’esperienza mistica: Rabbi Ben Azzai guardò nel *pardès* e morì; Rabbi Ben Zomah vi guardò e impazzì; Rabbi Akher vi entrò e ne distrusse le piante; Rabbi Aqiva vi entrò e ne uscì in pace.

La frase «Yhwh ha deciso di abitare in una nube oscura» (1Re 8,12) è una sintesi mirabile dell’inaccessibilità e dell’ineffabilità di Dio. Nella nube si concentra anzitutto, come visto, tutta l’immanenza e la trascendenza di Dio. La *Shekhiṇàh* e la *Merkavàh*, come ha suggerito Bouyer, esprimono bene nell’ebraismo i due concetti di immanenza e trascendenza di Dio.⁵⁴ La *Shekhiṇàh* di Dio è la sua “Presenza” che dimora nella nube. Essa, tuttavia, è tanto “smisurata” che la nube non la può trattenere, essendo al tempo stesso assolutamente dinamica, perché è anche la *Merkavàh*, il “carro” di fuoco divino. La nube, poi, diviene un simbolo paradigmatico che esprime l’ineffabilità di Dio, a causa del suo assoluto “eccesso” rispetto all’uomo. Nondimeno, l’inaccessibilità e ineffabilità divine non spengono il desiderio umano, ma anzi, come avviene per l’amata del Cantico dei Cantici, lo incrementano. L’uomo è chiamato a un’ascesa al monte, che tuttavia solo Dio può accordare. In tale ascesa, la nube – l’ostacolo, come direbbe Rabbi Nachman – lungi dall’essere un impedimento, rappresenta la condizione di possibilità dell’incontro con Dio, giacché “il Nome (cioè Dio) è là” (in ebraico *ha-Shèm shàm*), proprio nella nube, nell’ostacolo, “nascondiglio” di Dio.

La letteratura apocrifia e la mistica ebraica hanno sviluppato e arricchito la tradizione dell’assunzione di Mosè, così come di altri personaggi, al cielo. Secondo tale tradizione, Mosè vi ascese non solo alla fine della sua vita, ma anche al momento della sua entrata nella nube oscura, quando ebbe accesso ai misteri. Mosè è l’iniziato, il “mistico”, come già affermato da Filone, e quindi il mediatore escatologico, il rivelatore dei misteri celesti.

Un’ultima nota ci introduce nell’interpretazione cristiana di Es 20,21, che vedremo di seguito. A quanto ne sappia, nella loro esegesi al versetto, i commentatori ebrei non rimarcano (non osano o lo presuppongono?) che, in base al principio rabbinico *al-tiqré* (“non leggere” secondo la vocalizzazione tradizionale, ma secondo un’altra), il termine *šām* (“là”)

⁵³ *Talmud Babilonese, Hagigah* 14b; *Tosefta, Hagigah* 2,2; *Zohar* 1,26b.

⁵⁴ Si veda L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 37-43 (tit. orig.: *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l’Écriture*, Cerf, Paris 1988).

può essere letto anche *šēm* (“nome”) e così l’ultima frase del versetto si può leggere come segue: «Mosè si avvicinò alla nube oscura, che è *il nome* di Dio». Il Nome divino sarebbe così la stessa nube, perché è ineffabile. Il legame tra Nome e nube sarebbe comunque confermato dal fatto che, secondo la Mishnah, il primo era pronunciato nello *Yom Kippur* dal Sommo Sacerdote, che in questo giorno entrava, *in mezzo alla nube*, nel Santo dei Santi.⁵⁵

3. *Es 20,21 nella tradizione cristiana*

3.1 *Tenebra luminosa (Gregorio di Nissa)*

Filone fu fonte d’ispirazione per Gregorio di Nissa, uno dei Padri della Chiesa che più approfondirono il mistero dell’incontro di Mosè con Dio nell’oscurità. Gregorio nota anzitutto l’apparente contraddizione con la prima teofania di cui godette Mosè, avvenuta nella luce. Non si tratta tuttavia di confusione tra luce e tenebra, quanto piuttosto di passi gradualmente nell’iniziazione: mentre all’inizio la conoscenza della pietà è luce che dissipa l’oscurità spirituale, in seguito, quanto più l’uomo cammina nella conoscenza e nella contemplazione delle realtà divine, «tanto più vede l’invisibilità della natura divina». ⁵⁶ A questo punto, il ragionamento del Nisseno si fa vertiginoso:

Avendo lasciato ogni apparenza, non solo quanto cade sotto i sensi ma anche quanto l’intelligenza crede di vedere, [la mente] progredisce sempre più verso ciò che è più interiore, finché penetra, in molti modi, *fino all’invisibile e all’inconoscibile, e là vede Dio* (*pros to atheaton te kai akatalepton, kakei ton theon idein*). In ciò, infatti, consiste la vera conoscenza di quanto cercato: *in questo vedere nel non-vedere* (*to en toutō; to idein en tō; me idein*), perché quanto cercato è al di là di ogni conoscenza, come in una certa tenebra separata da ogni parte per la sua incomprendibilità. Perciò anche il sommo Giovanni, pervenuto *in questa tenebra luminosa* (*en tō; lamprō; gnophō; toutō;*), dice: «Dio nessuno l’ha mai visto» (Gv 1,18), affermando, per mezzo di questa negazione, che la conoscenza dell’essenza divina è inaccessibile non solo agli uomini, ma anche a ogni natura intellettuale.

Quando pertanto Mosè è progredito nella conoscenza, allora *confessa di vedere Dio nella tenebra* (*homologeï ton theon en gnophō; idein*), vale a dire, di conoscere che il divino è per natura ciò che è oltre ogni conoscenza e comprensione. Infatti, si

⁵⁵ Cf. *Mishnah Yoma* 6,2; Sir 50,20-21. Nella tradizione, vi è una relazione tra Parca dell’alleanza (il “luogo del non-luogo”) e il Nome divino in cui è racchiuso: cf. M.-A. OUKNIN, *Il libro bruciato. Filosofia della tradizione ebraica*, Ecig, Genova 2000, p. 204, trad. it. di E. Zevi (tit. orig.: *Le livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Seuil, Paris 1993²).

⁵⁶ GREGORIO DI NISSA, *De vita Moyses*, PG 44,376.

afferma: «Mosè entrò nella tenebra, in cui era Dio» (Es 20,21). Quale Dio? «Colui che pose la tenebra a suo nascondimento» (Sal 17,12 [LXX]), come dice Davide, anche lui iniziato a quei misteri nascosti. Pervenuto là, egli insegna le cose in cui prima fu ammaestrato per mezzo della tenebra, e lo fa di nuovo per mezzo della tenebra, cosicché, credo, sia per noi più fermo il comando, testimoniato nella voce divina, riguardo a ciò. La parola divina, infatti, proibisce anzitutto agli uomini di omologare Dio a qualsiasi cosa conoscano, di modo che ogni concetto che viene alla mente secondo una comprensione della fantasia per concepire e definire la natura divina si forma un idolo di Dio, ma non annuncia Dio stesso.⁵⁷

Anche nelle sue *Omellie al Cantico dei Cantici* Gregorio presenta una tale progressione di Mosè nel mistero divino, facendone un tipo delle tre tappe d'iniziazione spirituale: nella prima, Mosè gode la visione di Dio nella luce; nella seconda, ascolta la parola divina attraverso la nube; nella terza, la più sublime e perfetta, Mosè contempla Dio nella tenebra. Es 20,21 allude proprio a quest'ultima tappa, in cui l'anima, «avvolta dalla tenebra divina» e lasciando al di fuori tutto ciò che appare ed è comprensibile, contempla solo l'invisibile e l'incomprensibile, accedendo così alle porte della conoscenza di Dio.⁵⁸

3.2 *Mistica tenebra dell'ignoranza (Pseudo-Dionigi)*

Pseudo-Dionigi l'Areopagita è uno degli autori che più si addentra nelle profondità della teologia apofatica e mistica. Non potendo qui sintetizzare la sua dottrina, ci soffermiamo solo su un passo del *De mystica theologia* che si riferisce all'ingresso di Mosè nella tenebra mistica e luminosissima:

Non senza ragione al divino Mosè è comandato anzitutto di esser reso puro e poi separato da quelli che non lo sono. Dopo ogni genere di purificazione, egli ode il molteplice suono delle trombe, vede molte luci, raggi puri, splendenti e diffusi; poi si separa dalla moltitudine e insieme ai sacerdoti eletti procede verso la sommità delle ascese divine. Eppure, in queste non si trova con Dio, giacché vede non lui – difatti è invisibile –, ma il luogo in cui egli è. Ciò, a mio parere, significa che le cose più divine e alte tra quelle visibili e pensabili sono soltanto parole indicanti realtà che rimangono sottomesse a colui che tutto trascende e che mostrano la sua presenza, superiore a ogni concetto e situata al di là delle vette intelleggibili dei suoi luoghi più santi. Dunque Mosè si distoglie dalle cose visibili e da quelli che vedono, *penetra nella tenebra davvero mistica dell'ignoranza* (eis

⁵⁷ GREGORIO DI NISSA, *De Vita Moyes*, PG 44,376-377 (cors. nostro).

⁵⁸ GREGORIO DI NISSA, *Homiliae in Canticum Cantiorum* XI, PG 44,1000-1001; cf. VI, PG 44,892; J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, pp. 17-26.

ton gnophon tēs agnōsias eisdynei ton ontōs mystikon), sotto la quale ammutolisce ogni percezione conoscitiva, e perviene a Colui che è del tutto intoccabile e invisibile, essendo tutto di Colui che è oltre il tutto, senza essere più di nessuno, né di se stesso né di altri, unendosi all'assolutamente Sconosciuto mediante la sospensione di ogni attività di conoscenza, secondo il meglio delle sue capacità e, nel non conoscere nulla, conosce al di sopra dell'intelligenza.

Preghiamo di essere anche noi sotto questa sovra-lucente tenebra (*ton hyperphōton* [...] *gnophon*), per vedere mediante la cecità e l'ignoranza e per conoscere ciò che è oltre la visione e la conoscenza, proprio perché non vediamo e non conosciamo: questo è, infatti, il vero vedere e conoscere, l'inneggiare sovra-essenzialmente al Sovra-essenziale per mezzo dell'esclusione di tutti gli enti, come coloro che modellano da sé una statua, i quali eliminano tutto ciò che si frappone, come ostacolo, alla pura visione della sua nascosta bellezza e proprio grazie a tale eliminazione fanno apparire la bellezza nascosta.⁵⁹

Il testo dello Pseudo-Dionigi è, di fatto, un commento a Es 20,21 e ad altri versetti simili che narrano l'incontro di Mosè con Dio nella nube oscura/tenebra. La nube simboleggia l'impossibilità umana di sostenere la visione diretta della luce dell'essenza divina. Essa vela il divino, proteggendo la debolezza umana, dovuta alla sua radicale incommensurabilità con Dio. Eppure la nube, proprio nell'atto di velare, manifesta la presenza di Dio e del suo rivelarsi.

Sulla scia del pensiero dell'Areopagita e di altri, nella teologia cristiana sono state rinvenute tre tappe progressive, tutte necessarie, nella conoscenza di Dio e nel discorso riguardo a lui. Nella prima, positiva o catafatica, avendo conosciuto Dio nella creazione e nella rivelazione, si può parlare di lui e dei suoi attributi (*via affirmationis*; es.: «Dio è buono»). Nella seconda, negativa o apofatica, si riconosce che tali determinazioni su Dio non possono essere intese alla maniera umana, giacché più si è iniziati al mistero di Dio, come Mosè che si addentra nella nube, più si comprende che è indicibile: tra Dio e la creatura *maior dissimilitudo quam similitudo*;⁶⁰ la *via negationis* evidenzia così il limite della ragione umana nel definire adeguatamente Dio, per consentirle di purificarsi da ogni idea antropomorfa e di trascendersi (es.: «Dio *non* è buono alla maniera umana»). Così, si giunge alla terza tappa, la *via eminentiae*, la cui forza risiede tutta nell'analogia (es.: «Dio è buono sopra di ogni bontà»).

⁵⁹ PSEUDO-DIONIGI L'AREOPAGITA, *De mystica theologia* 1,3-2,1, PG 1000-1001.1025 (cors. nostro).

⁶⁰ Così il Concilio Lateranense IV (1215): «Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806).

3.3 Notte oscura della fede (Giovanni della Croce)

S. Giovanni della Croce sviluppa in senso mistico il tema biblico della nube e della tenebra in cui è presente Dio, elaborando una vera e propria mistica della nube e del Santo dei Santi:

Terminando Salomone la costruzione del tempio, Dio scese nella tenebra (1Re 8,12) e lo ricolmò in modo che i figli d'Israele non potevano vedere nulla. Allora Salomone parlò loro e disse: «Il Signore ha promesso di dimorare nelle tenebre». Anche a Mosè Dio appariva sul monte nella tenebra (Es 24,15-18) in cui era nascosto. E tutte le volte che Dio si comunicava, appariva nella tenebra, come si può vedere in Giobbe (38,1; 40,1) con cui, come dice la Sacra Scrittura, Dio parlò dall'aere tenebroso. Queste tenebre significano *l'oscurità della fede nella quale è coperta la Divinità quando si comunica all'anima (la oscuridad de la fe en que está cubierta la Divinidad, comunicándose al alma)*.⁶¹

Dio ordinava (Es 27,8) che l'altare su cui doveva stare l'arca dell'alleanza fosse vuoto al di dentro, affinché l'anima intenda quanto vuota di tutte le cose la voglia Dio, perché essa sia un altare degno in cui stia Sua Maestà.⁶²

Quindi è chiaro che *la fede è notte oscura per l'anima (la fe es noche oscura para el alma)*, e in questo modo le dà luce; quanto più la oscura, tanta più luce le dà di sé, perché accecando le dà luce [...]. Così la fede fu prefigurata in quella nube che divideva i figli d'Israele e gli egiziani nel momento di entrare nel Mar Rosso, e di cui la Sacra Scrittura dice (Es 14,20): «Era nube era tenebrosa e illuminava la notte». È cosa mirabile che, essendo tenebrosa, rischiarasse la notte; ciò accadeva perché la fede, *che è nube oscura e tenebrosa per l'anima (que es nube oscura y tenebrosa para el alma)*, – la quale è anche notte, poiché, in presenza della fede, rimane priva e cieca della sua luce naturale – *con la sua tenebra rischiarata e dà luce alla tenebra dell'anima (con su tiniebla alumbrada y da luz a la tiniebla del alma)*.⁶³

Mosè, come si dice negli Atti degli Apostoli (7,32) non osò fissare il rovetto, essendo Dio presente, poiché sapeva di non poter considerare adeguata la sua comprensione di Dio, né conforme a ciò che di Dio sentiva. E di Elia, nostro padre, si dice (1Re 19,13) che «nel monte si coprì il volto alla presenza di Dio», il che significa accecare la comprensione. Là egli fece così, non osando porre mano tanto vile in cosa tanto eccelsa, vedendo chiaramente che qualunque cosa avesse considerato e in modo particolare compreso era molto distante e dissimile da Dio.⁶⁴

⁶¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 2,9,3 (cors. nostro); in *Llana de amor viva* B 3,48, la fede è denominata «tenebra per l'intelletto».

⁶² GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 1,5,7.

⁶³ GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 2,3,4-5 (cors. nostro); si veda anche 2,9,2.

⁶⁴ GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 2,8,4; così egli afferma in 2,8,6: «Chiamano la contemplazione, per la quale l'intelletto ha la più alta notizia di

Le profonde tenebre in cui è immersa l'anima nella notte oscura sono una necessaria tappa per giungere all'unione con Dio.⁶⁵ Questa notte dello spirito libera l'anima da ciò che non è Dio.⁶⁶ Benché Dio sia Luce e in lui non ci siano tenebre, e la stessa fede in lui sia luce che illumina l'uomo, pur tuttavia tale luce è tenebra oscura per l'intelletto, a causa del suo eccesso smisurato rispetto alla comprensione umana.⁶⁷ La stessa luce spirituale di Dio è talmente immensa e trascende l'intelletto naturale che, quanto più questo le si avvicina, tanto più essa lo acceca e lo ottenebra.⁶⁸ Tale luce divina, inoltre, mostra chiaramente le tenebre dell'uomo, cioè la sua realtà di peccato e inadeguatezza.⁶⁹

3.4 Sintesi con riferimento alla mistica cristiana

L'entrata di Mosè nella tenebra ebbe grande influsso sulla teologia cristiana, in particolare su quella apofatica, aprendo immensi spazi nel campo della mistica. In Gregorio di Nissa, che segue la via tracciata da Filone, la nube divina evoca la trascendenza di Dio, che è sempre oltre l'essere, e la radicale incapacità dell'uomo di comprenderlo: Dio è pura Luce che "acceca" l'uomo. Ciò, nell'AT, oltre a una dimensione morale, ne aveva una ontologica: Dio è il Santo, e l'uomo, benché chiamato a partecipare della sua santità, non vi può resistere, radicalmente inadeguato com'è dinanzi a essa. In S. Giovanni della Croce, la nube luminosa simboleggia la luce della fede che tuttavia è tenebra per l'uomo, anzitutto perché rivela sempre più in quali tenebre egli si trovi, e poi perché questi, nella fede, deve camminare senza sapere dove vada.

Nel cristianesimo, quanto prefigurato dal simbolismo della nube trova il suo pieno compimento nell'incarnazione di Cristo, nuovo Tempio: «E il Verbo si fece carne, e *mise la sua tenda in noi* (*kai eskēnōsen en hēmin*)» (Gv 1,14). In questo versetto s'impiega il verbo *skēnōō* ("mettere la tenda"). Il tema verbale da cui proviene richiama contiene le stesse consonanti del verbo ebraico *sākan*, "dimorare", da cui derivano *miškān*, la "tenda" in cui Dio incontrava Mosè nella nube, e *Shekhināh*, che la "dimora" di Dio nella nube. Ora si tratta quindi di un dimorare divino, il più profondo possibile: *in noi*. Se tuttavia, da un lato, in Cristo si accede pienamente alla di-

Dio, "teologia mistica", che vuol dire "sapienza segreta di Dio", perché è segreta allo stesso intelletto che la riceve e per questo S. Dionigi la chiama "raggio di tenebra"» (cors. nostro).

⁶⁵ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 1,2,4; 2,9,4.

⁶⁶ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Noche oscura* 2,25,3.

⁶⁷ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 1,3,1.

⁶⁸ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Noche oscura* 2,16,11.

⁶⁹ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Noche oscura* 2,13,10.

vinità, dall'altro questa rimane pur sempre velata dalla sua umanità. Certamente si tratta di una «via nuova e vivente» (Eb 10,20): Dio si fa carne in Cristo e chi vede lui «vede il Padre» (Gv 12,45). Se in Cristo il velo del Santo dei Santi è definitivamente squarciato (Mt 27,51) e l'uomo ha accesso a Dio (Eb 10,19), solo dopo la morte sarà possibile vederlo «faccia a faccia» (1Cor 13,12), «così come egli è» (1Gv 3,2).

Se, quindi, in Cristo il velo è tolto e l'uomo può vedere Dio, dall'altro, in questa vita, la divinità è sempre velata dall'umanità di Cristo. Ciò è all'origine del concetto di *mysterion*-sacramento, segno visibile di una realtà invisibile, ossimoro tangibile. La mistica cristiana è sempre connessa ai "sacramenti" di Cristo come, ad esempio, la Sacra Scrittura, la Chiesa, i sacramenti propriamente detti. Senza tali mediazioni, non c'è vera mistica cristiana. Tutto ciò, inoltre, implica una gradualità nell'ingresso nella nube del mistero divino, che reclama la necessità di un'iniziazione ai sacramenti sopra menzionati. Gregorio di Nissa, sulla scia di Filone, risalta i gradi dell'iniziazione di Mosè nella progressiva conoscenza di Dio, fino al suo culmine: l'entrata nella nube. Proprio qui si tocca un aspetto essenziale della mistica cristiana: da un lato il mistico, l'iniziato, è un privilegiato da parte di Dio, dall'altro tale iniziazione è in vista di tutta la comunità. In tal senso, l'iniziazione cristiana è già, in qualche modo, mistica. I due concetti sono del resto, sin dall'origine, strettamente legati.

Abbiamo notato il ruolo essenziale che, nell'ebraismo, ha la tradizione orale, ricevuta da Mosè sul Sinai e che deve essere trasmessa da rabbino a discepolo. Tale dinamica è alle radici dell'iniziazione che Gesù dà ai suoi discepoli e quindi dell'iniziazione cristiana e del catecumenato antico. Ciò pare di grande rilevanza al fine di evitare una concezione individualistica o intimistica della mistica, oggi tanto in voga. L'autentica mistica cristiana è l'unione con Dio (matrimonio spirituale) mediante la Parola e i Sacramenti. Essa è, in definitiva, la liturgia, ed è solo nella comunità, per mediazione della Chiesa, che si può raggiungere l'unione con Dio. Ogni vero cristiano è, pertanto, un mistico. Ciò non toglie ovviamente che vi siano alcuni progrediti, eletti da Dio, che ricevano "doni mistici" in senso stretto, né sminuisce l'importanza della preghiera individuale. La preghiera pura degli esicasti o l'orazione di quiete di Giovanni della Croce consiste in un entrare nella nube divina, senza cercare immagini o visioni, che possono tramutarsi in "idoli" e quindi in illusioni diaboliche: è proprio nell'assenza di ricerca di rappresentazioni e consolazioni, nella nube, che Dio si comunica misticamente all'anima. Tale preghiera, tuttavia, sarebbe stata incomprensibile per quelli senza un legame con la liturgia e la preghiera comunitaria.

Con l'incarnazione di Cristo, la compenetrazione di trascendenza/immanenza e presenza/nascondimento giunge allo zenit: *l'Id quo*

maius cogitari nequit (Anselmo) si fa, per così dire, *Id quo minus cogitari nequit*. Eppure, la dialettica insita in quella compenetrazione non si esaurisce: benché Dio si faccia uomo e quindi “si auto-limiti” nel tempo e nello spazio, egli, in quanto Dio, rimane sempre oltre ogni determinazione. Dopo la risurrezione di Cristo, gli angeli comandano alle donne di andare a vedere il luogo in cui Gesù era stato deposto (cf. Mt 28,6). Esso, proprio come il Santo dei Santi, è un luogo vuoto, eppure *deve esser visto*, a testimonianza che Cristo è risorto: è proprio l'assenza del suo cadavere ad attestare tutta la densità della presenza divina in lui. Nel vangelo di Giovanni, Maria di Magdala vede nel sepolcro «due angeli in bianche vesti, seduti l'uno dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù» (Gv 20,12). L'allusione alla *kapporet* è evidente: come nel Santo dei Santi Dio appariva nello spazio vuoto tra i due cherubini alle estremità del propiziatorio (cf. Es 25,19), così ora è una tomba vuota a rivelare tutta la pienezza di Dio. I discepoli, poi, non possono trattenere Cristo risorto: nelle sue apparizioni, egli sparisce proprio quando essi lo riconoscono e non si lascia trattenere (Lc 24,31.51; Gv 20,17; At 1,10-11), proprio come la *Merkavàh!*

L'incarnazione è quindi l'unione – la più vertiginosa possibile – di trascendenza/immanenza, che si dà nella persona del *Lògos* fatto carne. Il Dio infinito si circoscrive, l'Ineffabile si lascia dire, l'Oltre si fa *hic et nunc*. Ora, trascendenza e immanenza in Dio sono tra esse in tale relazione dinamica che *quanto più Dio manifesta la sua trascendenza tanto più manifesta la sua immanenza e viceversa*. In modo analogo, quanto più Cristo rivela la sua divinità tanto più rivela la sua umanità e viceversa. Per questo nel cristianesimo ciò che è genuinamente divino è anche genuinamente umano e viceversa, il che ha delle evidenti ripercussioni sulla mistica, perché l'umano è, in Cristo, via regale al divino. Nella tradizione orientale, infatti, l'icona della trasfigurazione è il paradigma di tutte le icone: la materia visibile diviene porta della gloria invisibile.⁷⁰ La trasfigurazione di Gesù (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36) è una vera e propria teofania: la sua gloria, in cui dimora la pienezza della divinità velata dalla sua carne, si fa palese. Eppure, proprio in questo evento in cui più manifesta la sua divinità, Gesù rivela il destino dell'umanità: la *metamorfosis*, la trasfigurazione, per opera dello Spirito, in luce, nella medesima “icona” di Cristo (2Cor 3,18).

D'altra parte, nel Getsemani e nella Croce, ove si compie quanto prefigurato dalla nube oscura, ha luogo la massima *kénosis* divina, il culmine

⁷⁰ Così P. FLORENSKIJ, op. cit., p. 64: «[Le icone] pronunciano in linee e colori – trascritto coi colori – il Nome di Dio, perché che cos'è l'immagine di Dio, la Luce spirituale del santo sguardo, se non il Nome di Dio tracciato sul volto santo?».

dello “svuotarsi” di Cristo. Eppure, proprio questi eventi, nei quali si mostra in modo palpabile tutta l’umanità di Cristo, si manifesta la pienezza dell’amore trinitario di Dio. Non a caso, gli stessi tre apostoli sono testimoni della trasfigurazione e del Getsemani, segno che si tratta di due teofanie. Il centurione romano, poi, riconosce Gesù come Figlio di Dio proprio al culmine della sua umiliazione (cf. Mc 15,37.39). Il fondo più oscuro della nube è la Croce, che tuttavia è, al tempo stesso, ponte tra cielo e terra, scala di Giacobbe, *axis mundi*, Croce gloriosa. Per la fede cristiana, dunque, Dio è presente perfino in quella nube, in quell’ostacolo assoluto che è la Croce, lì dove sembra che non sia: «Se salgo in cielo, là tu sei; se scendo negli inferi, eccoti» (Sal 139,8). Dio è nella sofferenza, nella notte oscura più profonda, perché non vi è nulla che egli non possa abitare, eccetto il peccato – la vera assenza di luce – che tuttavia Cristo, innocente, ha preso su di sé e ha vinto.

Nell’universo, tuttavia, vi è ancora, per così dire, uno spazio vuoto, un “santo dei santi” ove Dio non abita totalmente: il libero arbitrio dell’uomo. Tale spazio vuoto, legato al “vuoto” e al travaglio del cosmo – per cui Paolo lega la trasfigurazione di questo alla rivelazione dei figli di Dio (cf. Rm 8,19-22) –, può esser ricolmato della pienezza di Cristo, in modo che il fedele diventi dimora di Dio (cf. 1Cor 3,16; 6,19). Per i Padri, la nube è anche immagine dello Spirito Santo che ha adombrato e colmato in primo luogo Maria e poi i battezzati, fino a farli divenire templi viventi. Si può ben comprendere allora perché i santi siano, come la nube, la porta dell’invisibile:

[Il confine fra visibile e invisibile] si rannuvola inaccessibile alla vista impotente, ma così altresì accenna la presenza di ciò che supera il mondo. Avendo gli occhi spirituali aperti e alzandoli al Trono di Dio, contempliamo la visione celeste – la nube che avvolge il Sinai – il mistero della presenza di Dio e avvolgendola la annuncia e proclama. «La nuvola della testimonianza» (Ebrei 12,1) sono i santi. Essi circondano il santuario, di essi, «vive pietre», è costituito il vivo muro dell’iconostasi, perché essi sono nel contempo nei due mondi e combinano in se stessi la vita di quaggiù e la vita di lassù.⁷¹

Di tale idea si possono rinvenire le radici ebraiche. Come ha affermato E. Lévinas, la tradizione rabbinica evidenzia come il fedele sia chiamato a trasformarsi nel Tempio stesso:

Un rapporto è [...] stabilito tra il corpo umano e il Tempio di Gerusalemme, il quale è, per quanto lo riguarda, una replica esatta del Tempio celeste, ordine della santità assoluta. Il cuore è, all’interno del corpo, la pietra fondatrice del

⁷¹ P. FLORENSKIJ, op. cit., pp. 55-56.

Tempio celeste. E la raccomandazione dei dottori talmudici di orientare pregando il cuore verso il Santo dei santi non significa soltanto un orientamento, ma un'identificazione o un'intenzione di identificazione: occorre trasformarsi nel santuario stesso, nel luogo di ogni santità, e nel responsabile di ogni santità. Donde, infine, l'assimilazione del carro divino, della *Merkabah*, agli uomini che hanno raggiunto questa identificazione, ai Patriarchi: «I Patriarchi sono la *Merkabah* stessa». ⁷²

Conclusioni

Alla fine del nostro percorso, appare chiaro come il *quid* dell'esperienza mistica, che consiste nello sperimentare ciò che trascende l'intelletto e il sensibile – il che implica la difficoltà di esprimere l'inesprimibile – sia rappresentabile nell'ossimoro. Quest'ultimo consiste nell'associazione di due termini o concetti antitetici e talvolta incompatibili tra loro, al fine di trasmettere un'immagine o far intuire un significato più profondo, che deriva proprio dalla *concordia discordans*. Lungi dall'essere una contraddizione, l'ossimoro tenta così di esprimere ciò che trascende le capacità umane, di dire l'indicibile. L'incontro tra l'umano e il divino, tra l'infinito e il finito, data l'incommensurabilità tra essi, costituisce l'ossimoro per antonomasia, che scardina ogni umano pensiero e caratterizza il fenomeno dell'esperienza mistica.

Com'è noto, sono state rinvenute interessanti analogie tra le mistiche delle diverse tradizioni religiose. La mistica ebraica e quella cristiana sono state accostate alla meditazione buddhista e zen o ad altre correnti mistiche. Benché si possano riscontrare affascinanti punti di contatto, ⁷³ si deve anche riconoscere il divario: nella fede ebraica e cristiana Dio è un essere personale, un "Tu", mentre per lo Zen l'essere supremo è il *mu*, l'Oceano sconfinato e ineffabile del divino. Mentre per l'ebraismo e il cristianesimo entrare nella nube divina significa immergersi nel mistero di Dio avendo come traguardo l'unione pur senza confondersi con lui, nelle religioni orientali equivale a perdersi, come una goccia, nell'oceano del Tutto divino.

Per quanto concerne lo *specificum* della mistica ebraico-cristiana, il ricco simbolismo della nube divina ci ha consentito di evocare a più riprese *l'ossimoro a fondamento di tutti gli ossimori*: Dio è presente nella nube e nel Santo dei Santi proprio perché vi è invisibile, vi abita perché sembra che non vi sia, è in quel luogo proprio perché è al tempo stesso un non-luogo, è là perché è l'Aldilà. Se Dio fosse presente solo nel Santo dei

⁷² E. LÉVINAS, op. cit., pp. 245-246.

⁷³ Cf. M. BUBER, *Ekstatische Konfessionen: Gesammelt*, E. Diederichs, Jena 1909.

Santi, infatti, sarebbe un idolo, il quale non è che un dio “in scatola”, ridotto alle umane determinazioni.

L’apofasi e l’anti-antropomorfismo significati dalla nube non sono senza rilevanza per la filosofia. La principale obiezione alla religione di L. Feuerbach (1804-1872), per cui Dio non sarebbe che una sintesi immaginaria delle umane proiezioni e la teologia null’altro che antropologia, è del tutto vera se si tratta appunto della proiezione, cioè dell’idolo. Il problema è che il Dio che emerge della rivelazione biblica – al di là che si creda o no in lui! – si presenta come tutt’altro che un prodotto delle umane proiezioni: quando si cerca di toccarlo, rappresentarlo, rinchiuderlo in un’immagine, egli non è più il Dio vivente, bensì un idolo morto. Nella Bibbia è l’uomo a essere a immagine e somiglianza di Dio e *non viceversa*. Dio ama nascondersi nella nube, giacché sfugge alla costante tentazione dell’uomo di ridurlo a un suo *selfie*: «Veramente tu sei un Dio *che si nasconde in continuazione* (ebraico *mistatter*)» (Is 45,15).⁷⁴

L’ossimoro della nube oscura in cui vi è Dio sintetizza bene il *quid* dell’esperienza mistica: velo e rivelazione divina, ostacolo e porta dell’invisibile, tenebra e luce sfolgorante. In un’ottica cristiana, dopo l’incarnazione, ogni evento può esser “nube” che rimanda a Chi vi è dentro, a Chi «sta dietro il nostro *kòtel* (“muro”)) (Ct 2,9) e cerca una relazione personale con l’uomo. Vi è quindi una dimensione misterica del cosmo, della storia, del Sé, dell’altro, oltre il cui velo c’è Dio. Bisogna tuttavia avere occhi per riconoscerlo, perché il suo regno è nascosto, anzi tutto in noi (cf. Mt 13,44; Lc 17,21). Come fa intendere Massimo il Confessore, il vero mistico è chi ha discernimento e contempla: nelle Scritture, lo Spirito oltre il velo della lettera; nell’universo, il *Lògos* oltre il velo del fenomeno; in sé e nell’altra persona, il *Nous* oltre il velo delle percezioni sensibili.⁷⁵ Dio si trova dunque in ogni cosa, perfino nella sofferenza più immane. Tutto rimanda a lui. Tutto, eccetto il peccato, unica tenebra in cui Dio non è. Eppure, quando si torna a lui, perfino la conseguenza del peccato – l’ostacolo, come direbbe Rabbi Nachman – diviene nube in cui vi è Dio, come canta il più bell’ossimoro che si canta nella radiosa notte di Pasqua: *O felix culpa!*

La mistica consiste tutta, in definitiva, nell’incarnare l’ossimoro, è immersione dell’umano nel mistero divino, “battesimo” nella sovra-lucente nube divina. Anzi, per la verità, siamo già sommersi in un oceano di luce, solo che non ce ne accorgiamo.⁷⁶ Forse perché non siamo abba-

⁷⁴ Cf. A. MELLO, *Quando Dio si nasconde. Una metafora della rivelazione biblica*, in «SBF. Liber Annuus», n. 52, 2002, pp. 9-28.

⁷⁵ Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium* 32.

⁷⁶ Cf. P. FLORENSKIJ, op. cit., p. 59.

stanza iniziati al mistero e così, come il popolo al Sinai, per paura rimaniamo lontani dalla *nube oscura in cui Dio è*.

BIBLIOGRAFIA

- L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991 (tit. orig.: *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988).
- M. BUBER, *Ekstatische Konfessionen: Gesammelt*, E. Diederichs, Jena 1909.
- J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944.
- D. KROCHMALNIK, *EHJeH – die Botschaft aus dem Dornbusch*, in «Archivio di Filosofia», n. 86/2, 2018, pp. 13-25.
- P. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 2004, trad. it. di E. Zolla [tit. orig.: *Ikonostas*, Mir Knigi, Moskva 1922]
- E. LÉVINAS, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, trad. it. di G. Lissa (tit. orig.: *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982).
- J. LUZÁRRAGA, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaismo primitivo*, Biblical Institute, Roma 1973.
- A. MELLO, *Quando Dio si nasconde. Una metafora della rivelazione biblica*, in «Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum», n. 52, 2002, pp. 9-28.
- M.-A. OUAKNIN, *Il libro bruciato. Filosofia della tradizione ebraica*, Ecig, Genova 2000, trad. it. di E. Zevi (tit. orig.: *Le livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Seuil, Paris 1993²).
- M.D. SPENCER, *Moses as Mystic*, in «Studies in Spirituality», n. 17, 2007, pp. 127-146.
- F.G. VOLTAGGIO, *Alle sorgenti della fede in Terra Santa, I. Le feste ebraiche e il Messia*, Cantagalli – Chirico, Siena – Napoli 2017.
- F.G. VOLTAGGIO, *Cristo come propiziatorio (Rm 3,25). Una lettura teologica sullo sfondo dell'AT e della tradizione ebraica*, in «La Sapienza della Croce» n. 36/1, 2021, pp. 41-59.