

GIORGIO BERRUTO*

LA DEFINIZIONE DELL'ALTRO E I CONFINI
DELL'IDOLATRIA NEL *MIDRASH*

Sommario

Il *midrash* classico legge i passi biblici relativi all'idolatria per rapportarli al proprio tempo. Se per i rabbini l'idolatria come sistema di culto è un problema superato all'interno di Israele, diventa allo stesso tempo una categoria centrale per definire i confini tra Israele e gli altri popoli. Il rifiuto dell'idolatria, una delle sette leggi date a tutta l'umanità, apre una prospettiva universalistica oppure fissa l'unicità di Israele? L'idolatria, spesso associata a violenza e incesto, definisce in ogni caso un'area al di fuori della civiltà. Riflettere attraverso una serie di testi su concetti come aniconismo, iconoclastia, derisione e gelosia da parte di Dio - che paradossalmente sembra conferire un valore all'idolo nel momento in cui lo contesta - introduce la domanda se l'idolatria risieda nella materialità dell'oggetto di culto oppure nel significato che gli viene attribuito. L'introduzione nel discorso rabbinico della categoria di *avodà zarà*, "culto estraneo", e la possibilità di annullare o tenere a distanza gli oggetti di idolatria bastano a fare dell'idolatria un problema non teologico ma etico, non divino ma tutto umano?

Parole chiave: midrash, mishnà, idolatria, ebraismo, iconoclastia, *avodà zarà*, mekhilta

Abstract

Classical *midrash* faces the biblical passages about idolatry relating them to its own time. According to the rabbis, idolatry as a system of worship is an outdated problem inside Israel, but it becomes a main category in determining the boundaries between Israel and other peoples. Does the

* Independent Scholar

rejection of idolatry, one of the seven laws given to all humanity, unfold a universalistic perspective or fix the uniqueness of Israel? In any case idolatry, frequently linked to violence and incest, defines an area outside civilization. Reflecting through a number of texts on concepts such as aniconism, iconoclasm, mockery, and jealousy by God - which paradoxically seems to value the idol while contesting it - introduces the question of whether idolatry lies in the materiality of the object of worship or in the meaning attributed to it. Are the introduction into rabbinic discourse of the category of *avodà zārà*, “foreign worship”, and the possibility of annulling or keeping at a distance the objects of idolatry, enough to make idolatry not a theological but an ethical problem, not divine but wholly human?

Keywords: Midrash, Mishnah, idolatry, Judaism, iconoclasm, Avodah Zarah, Mekhilta

La radice *d.r.sh*, da cui *midrash*, indica un'area di ricerca, indagine, studio ma anche domanda e inchiesta che contraddistingue la civiltà rabbinica tardoantica.¹ Anche se talvolta esteso fino a coprire ogni forma di uso rabbinico della Torà, caratteristica distintiva del *midrash* è la separazione chiara tra il testo rivelato e la sua spiegazione. Di un medesimo testo sono d'altronde possibili tante spiegazioni tutte potenzialmente esatte. L'ottica del filologo è perciò estranea all'orizzonte dei rabbini, che prendono in considerazione un testo del passato solo nella misura in cui contiene un messaggio per il presente. Nel panorama contemporaneo degli studi non mancano voci che individuano nel *midrash* un'alternativa disomogenea al logocentrismo della metafisica europea in grado di espandere il testo biblico anziché glossarlo, tradurlo o parafrasarlo.² Oltre a indicare la modalità di indagine rabbinica a partire dai testi, il termine *midrash* viene impiegato anche per definire un genere letterario che si sviluppa parallelamente a Mishnà e Talmud, procedendo per tutta l'età medievale e oltre. In questo lavoro limitiamo il campo di indagine al periodo dal III al V-VI secolo,

¹ Tra le numerose riflessioni sull'etimologia di *midrash* segnaliamo A. LUZZATTO, *Leggere il midrash. Le interpretazioni ebraiche della Bibbia*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 43; G. STEMBERGER, *Midrash. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel: Einführung - Text - Erläuterungen*, Beck, München 1982; trad. it. di R. Fabbri, *Il midrash. Uso rabbinico della Bibbia: introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna 1992, p. 25; M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà. Introduzione al Midrash*, Giuntina, Firenze 2004, p. 11.

² Si veda D. BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington 1990; trad. it. di M.P. Scanu, *Leggere il midrash*, Paideia, Torino 2021, pp. 60-64.

usualmente definito come età classica, e all'area palestinese in cui la produzione midrashica è precoce e prevalente. Prendiamo dunque in considerazione i *midrashim* alakhici di poco successivi alla stesura della Mishnà (*Mekhilta de rabbi Yishmael*, *Sifra*, *Sifre Numeri*, *Sifre Deuteronomio*, metà e fine III secolo); i primi *midrashim* esegetici (soprattutto i più antichi *Genesi Rabbà* e *Lamentazioni Rabbà*, di inizio V secolo); i primi *midrashim* omiletici, come *Levitico Rabbà* e *Pesiqta de rav Kahana* (V-VI secolo). Come limite massimo assumiamo i *midrashim* esegetici sulle altre *meghillot* (VI-VII secolo) e quello omiletico *Deuteronomio Rabbà* (V-VII secolo).³ Un'ultima breve premessa è indispensabile. Il *midrash* non è il testo sistematico e organizzato di un autore ma la testimonianza di generazioni di rabbini. Anche se non ne va esagerata la asistematicità - esiste una certa omogeneità nello sviluppo complessivo - non è pensabile esaurire in poche pagine un tema come quello dell'idolatria affrontato in modo spesso divergente in centinaia di passi. Proveremo perciò innanzitutto a esplorare alcuni motivi centrali della riflessione rabbinica sull'idolatria, per soffermarci poi su un tentativo di reimpostare completamente il problema.

1. L'importanza di un problema superato

Nel *midrash*, a partire dalla più antica raccolta sul libro dell'Esodo, la *Mekhilta de rabbi Yishmael*, l'idolatria rappresenta tutto ciò che Israele non è poiché contraddice tutte le *mitzvot*.⁴ Così *Sifra* interpreta il versetto biblico «Santificatevi dunque e siate santi» (Lv 20,7):

³ Per la suddivisione e la datazione delle raccolte seguiamo G. STEMBERGER, *Einführung in Talmud und Midrasch*, Beck, München 1992; trad. it. di M. Barbieri, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 333-447, che fa riferimento alla redazione finale. Si tenga conto, tuttavia, delle difficoltà di datare testi che raccolgono materiali più antichi e che spesso subiscono integrazioni successive. Il problema rimane evidentemente tanto importante quanto lontano da una soluzione definitiva. Facciamo riferimento alle seguenti edizioni ebraiche: J.Z. LAUTERBACH, *Mekilta de-Rabbi Ishmael. A Critical Edition on the Basis of the MSS and Early Editions with an English Translation, Introduction, and Notes*, 3 voll., The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1933-1935; I.H. WEISS, *Sifra D've Rav*, Schlossberg, Wien 1862; H.S. HOROVITZ, *Sifre D've Rav*, Wahrmann, Jerusalem 1966; J. THEODOR, CH. ALBECK, *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*, 3 voll., Wahrmann, Jerusalem 1965; ROMM, *Midrash Rabbà*, 3 voll., Vilna 1884-1887; di *Genesi Rabbà* segnaliamo anche l'edizione italiana a cura di T. FEDERICI, trad. di A. Ravenna, *Commento alla Genesi (Bereshit Rabbà)*, Utet, Torino 1978, ristampata con una nuova introduzione di R. DI SEGNI, *Bereshit Rabbah. Midrash sulla Genesi*, Giuntina, Firenze 2024. Tutte le traduzioni date di seguito sono nostre.

⁴ *Mekhilta de rabbi Yishmael* 12,6.

Questa è la santità della separazione dall'idolatria. Dici che è la santità della separazione dall'idolatria, ma forse è la santità di [eseguire] tutte le *mitzvot*. «Sarai santo» (Lv 19,2) parla già della santità di tutte le *mitzvot*. «Santificatevi dunque e siate santi» deve quindi riferirsi alla santità della separazione dall'idolatria. «Poiché io sono il Signore tuo Dio» (Lv 19,7): io sono il giudice, esigente [punizione] e pronto alla ricompensa.⁵

Il testo parte dal presupposto che ogni ripetizione della Torà è soltanto apparente, nascondendo in effetti significato unico che va portato alla luce. Data questa premessa e considerato che la santità di Israele è già prescritta in Lv 19,2, il versetto in esame viene riferito all'astensione dall'idolatria che sembra dunque valere da sola tanto quanto tutte le altre *mitzvot*. L'importanza del rifiuto dell'idolatria per Israele viene così affermata chiaramente. Gli stessi rovesci subiti dal popolo nella storia biblica vengono letti attraverso questo spettro. *Lamentazioni Rabbà*, per esempio, menziona continuamente l'idolatria come motivo della caduta dei regni di Israele prima e poi di Giuda: «Le dieci tribù non smisero di praticare idolatria in Samaria e le tribù di Giuda e Beniamino fecero lo stesso a Gerusalemme fino a quando provocarono la distruzione di Gerusalemme».⁶ In un lungo elenco che procede dai luoghi privati a quelli pubblici il popolo è descritto mentre colloca ovunque idoli. Con un drammatico climax, l'ultimo idolo prima della distruzione di Gerusalemme viene posto nel Tempio.⁷ L'argomento che soggiace implicitamente a questo brano è quello del pendio scivoloso. Anche un solo idolo collocato nello spazio domestico e dunque invisibile ai concittadini può provocare secondo il *midrash* un drammatico effetto valanga. Non esistono confini rigidi tra privato e pubblico con il primo che si traduce immediatamente nel secondo: per questo ogni forma di idolatria va rifiutata con fermezza. Non meno importante, l'utilizzo dell'argomento del pendio scivoloso suggerisce che l'idolatria non è più un problema attuale, bensì un fatto del passato identificato tutt'al più come rischio per il futuro. Ma un rischio è una prospettiva che si vuole evitare, non un pericolo attuale nel presente. I rabbini riconoscono perciò nell'idolatria la più grave mancanza e la causa delle catastrofi passate, ma anche un problema superato, almeno per Israele. Secondo *Cantico Rabbà* l'inclinazione all'idolatria e quella agli illeciti sessuali sono le inclinazioni più malvagie: mentre però la seconda è ancora diffusa, la prima non esiste più.⁸ In un

⁵ *Sifra*, Kedoshim 10.

⁶ *Lamentazioni Rabbà*, Petichtà 12. Si veda anche la Petichtà 21 in cui l'idolatria viene paragonata alla lebbra, cioè all'impurità, da intendere come segno evidente che definisce lo status.

⁷ *Ibidem* Petichtà 22.

⁸ *Cantico Rabbà* 7,8. Su idolatria e illeciti sessuali, *infra* §3.

altro passo dello stesso *midrash* si riporta una opinione secondo la quale «Io stesso [Dio] mi sono piegato [come un cipresso] per eliminare l'inclinazione all'idolatria». ⁹ Se Dio in persona interviene per estirpare l'idolatria, il problema evidentemente non sussiste più. Rimane come rischio ereditato dal remoto passato poiché «non c'è generazione che non abbia preso un'oncia del vitello [d'oro]». ¹⁰ Quello dei rabbini nei confronti dell'idolatria non sembra però tanto un timore reale, quanto un atteggiamento funzionale alla costruzione identitaria da essi intrapresa che - non senza importanti trasformazioni - sarà alla base dell'ebraismo medievale e moderno. Questo vale per Israele, ma il discorso riguarda anche l'umanità nella sua interezza?

2. *Universalismo e unicità di Israele*

Se l'idolatria vada proibita a tutti gli uomini oppure soltanto a Israele è problema ereditato dalla tradizione biblica su cui i rabbini riflettono. Nella *Mekhilta* come in numerosi libri dei profeti biblici il divieto universale dell'idolatria è una prospettiva futura. Commentando le parole con cui il popolo sulle rive del mar Rosso si rivolge a Dio, «chi è come te tra gli dei, o Signore» (Es 15,11), il *midrash* spiega:

E Israele non fu solo a cominciare il canto, ma tutti i popoli, quando udirono che il faraone e le sue schiere si erano perduti nel mare, che il loro potere era stato annichilito e la loro idolatria distrutta, tutti rigettarono l'idolatria e aprirono la bocca e dissero «chi è come te tra gli dei». Così sappiamo quale sarà la sorte dell'idolatria, cioè che i popoli del mondo sono destinati a rifiutarla. ¹¹

In un altro passaggio si dice che la rivelazione della Torà avviene nel deserto perché è rivolta a tutti i popoli e non ai soli figli di Israele. Chiunque la può accettare liberamente con la sola eccezione di Amalek, figura per eccellenza dell'irriducibile nemico. Il Dio dei rabbini, diverso in molti aspetti da quello della Torà, è universale e in futuro verrà riconosciuto da tutti i popoli. ¹² Inutile aggiungere che universalismo non significa tolleranza o pluralismo, così come non significa automaticamente intolleranza. Nella *Mekhilta* si menzionano in generale le sette leggi noachidi valide per

⁹ Ibidem 1,17.

¹⁰ *Qobeleth Rabbà* 9,11.

¹¹ *Mekhilta* cit. 15,11.

¹² Ibidem 19,2. Cfr. M. HIRSHMAN, *Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries*, in «Harvard Theological Review», n. 93, 2000, pp. 101-15.

tutti i popoli,¹³ che compaiono nel dettaglio in testi più tardi come *Genesi Rabbà*:

I figli di Noè furono uniti riguardo a sette cose: idolatria, incesto, omicidio, maledizione del nome di Dio, legge civile e strappare un membro a un animale vivo [segue una discussione sulla settima legge].¹⁴

Ai discendenti di Noè, cioè a tutti gli uomini, sono prescritte sette leggi fondamentali, considerate base senza la quale ogni genere di convivenza civile è impossibile. A una sola regola positiva (istituire tribunali) si accompagnano sei divieti, tra i quali l'idolatria.

Nel *midrash* classico, tuttavia, quella universalistica non è l'unica prospettiva per quanto riguarda l'idolatria. Ci sono testi che sottolineano la distanza tra Israele e gli altri popoli sulla base dell'attribuzione ai secondi del culto idolatrico. Poiché i popoli del mondo non sono fedeli alle leggi date ai figli di Noè, suggerisce la *Mekhilta*, tanto più sarebbero infedeli a tutti i precetti della Torà, così come un servo incaricato di amministrare il deposito della paglia del re che viene meno al suo compito tanto più verrebbe meno al compito di sorvegliare il tesoro reale.¹⁵ A proposito del primo versetto di Lamentazioni, «come sta solitaria», *Lamentazioni Rabbà* sostiene che i figli di Israele siano i soli ad adorare il vero Dio, al contrario degli altri popoli che adorano idoli.¹⁶ In *Ruth Rabbà* l'ingresso nel popolo di Israele attraverso la conversione è interpretato come rifiuto radicale della tradizione di origine con i suoi legami biologici, sociali e culturali, uniformemente descritta come idolatria. Il versetto «lavati e ungiti» (Rt 3,3), per esempio, viene letto come «lavati dalla contaminazione della tua precedente idolatria e ungiti con le *mitzvo*t e le azioni giuste».¹⁷ L'idolatria è pensata qui come agente contaminante, un veleno per il quale il solo Israele dispone di un antidoto efficace nella Torà con le sue regole e tradizioni. Il convertito che entra a far parte di Israele deve perciò decontaminarsi dall'idolatria sia per segnare la propria rinascita individuale, dunque per sé, sia per evitare di contagiare i nuovi compagni. L'idolatria in

¹³ *Mekhilta* cit. 20,2.

¹⁴ *Genesi Rabbà* 34,8. Cfr. i passi paralleli nella Toseftà, *Avodà Zarà* 8,4 e nel Talmud babilonese, *Sanhedrin* 56a. Alla pagina successiva di b*Sanhedrin*, 56b, si dice che il capostipite dell'umanità Adamo ricevette un unico comandamento, il divieto di idolatria. In b*Meghillà* 13a si afferma che chiunque ripudia l'idolatria è chiamato ebreo. Ma si veda anche b*Avodà Zarà* 55a per il commento a un versetto biblico che permette ai non ebrei di adorare i loro dei.

¹⁵ *Mekhilta* cit. 20,2.

¹⁶ *Lamentazioni Rabbà* 1,1.

¹⁷ *Ruth Rabbà* 5,12. Cfr. *ibidem* 2,23 e 5,3.

questo caso costituisce una linea di demarcazione tra Israele e gli altri popoli, a segnare almeno teoricamente un confine rigido. Il fatto che sia un confine attraversabile, come mostra proprio la possibilità della conversione, non lo rende ovviamente meno rigido. Secondo Evan M. Zuesse, in ogni caso, solo i non ebrei che vivono in terra di Israele, quindi a contatto con ebrei, e ciononostante praticano volontariamente l'idolatria sono considerati veri idolatri, mentre su tutti gli altri gruppi il giudizio sarebbe sfumato.¹⁸

3. Idolatria, violenza, incesto

Tra le sette leggi noachidi compaiono l'astensione da idolatria, versamento di sangue e unioni sessuali illecite, tre dimensioni fondamentali, tra le quali il *midrash* individua una relazione. La rilettura dell'episodio biblico della torre di Babele è l'occasione per instaurare un rapporto tra idolatria e violenza.

«E non menzionerai il nome di altri dei»: non creare una casa per incontrarlo e non determinare dove vive facendo riferimento a [un luogo di] idolatria e non cercare di incontrarlo per tramite di un idolo. Rabbi Nathan dice: Sta scritto: «Venite, costruiamoci una città... e facciamoci un nome» (Gn 11,4). Come qui *nome* sta per idolatria, così là *nome* sta per idolatria.¹⁹

Secondo rabbi Nathan l'errore degli uomini di Babele è l'idolatria poiché «facciamoci un nome» significa «facciamoci un idolo». In un altro *midrash* compare una aggiunta significativa: in cima alla torre di Babele viene collocato un idolo con in mano una spada.

Rabbi Elazar disse: È più malvagia la persona che dice al re «o tu o io nel palazzo» o la persona che dice «né tu né io nel palazzo»? Chi dice «o tu o io» è peggio. Così la generazione del diluvio disse: «Chi è Dio che dovremmo adorare?», ma la generazione che costruì la torre disse: «[Dio] sceglierà per sé il mondo superiore e ci darà quello inferiore? Costruiamoci allora una torre,

¹⁸ E.M. ZUESSE, *Jacob Neusner and the Rabbinic Treatment of the "Other"*, in «Review of Rabbinic Judaism», n. 7, 2004, pp. 191-229, che polemizza con solidi argomenti con J. NEUSNER, *The Halakhab. An Encyclopaedia of the Law of Judaism*, 5 voll., Brill, Leiden-Boston-Köln 2000 ma rischia di appiattare la prospettiva della Mishnà su quella del Talmud.

¹⁹ *Mekhilta* cit. 23,13.

mettiamo un idolo in cima e una spada nelle mani dell'idolo, così sembrerà che gli faccia guerra».²⁰

Il peccato della generazione del diluvio, negare Dio, è distinto da quello di Babele, che è la pretesa di usurparne il trono. La vicenda della torre è un esempio di *hubris* in cui orgoglio e ambizione spingono gli uomini oltre i propri limiti, ma il nesso instaurato dal *midrash* con l'idolatria suggerisce che questa vada intesa qui non tanto come errore o tradimento, quanto come ribellione e guerra aperta contro Dio. L'immagine politica di Babele rende così l'idolatria un peccato politico, e allo stesso tempo l'immagine dell'idolo con una spada in pugno collega la metafora politica dell'idolatria e la dimensione della violenza. Commentando il dono delle tavole al monte Sinai, la *Mekhilta* suggerisce una simmetria tra i comandamenti incisi sulla prima e sulla seconda. Su una tavola campeggia al primo posto «Io sono il Signore tuo Dio», a cui corrisponde sull'altra «Non uccidere»: «Questo significa che chi versa sangue è come se diminuisse l'immagine divina». Nello stesso *midrash* il discorso viene esteso alle unioni sessuali illecite. Infatti, al secondo comandamento, «Non avrai altri dei di fronte a me», corrisponde il settimo, «Non commettere adulterio»: «Così la Torà ci insegna che l'idolatria equivale all'adulterio».²¹ Un altro passo immagina il dibattito nel deserto tra i popoli della terra ai quali viene offerta la Torà. I figli di Esaù (i romani) rifiutano perché non accettano di rispettare il comandamento «Non uccidere», ammoniti e moabiti fanno lo stesso a causa di «Non commettere adulterio», gli ismaeliti (gli arabi) per «Non rubare» e così via. Israele, rimasto solo, accetta così per esclusione la Torà e le sue leggi.²² Decine di passi nel *midrash* classico avvicinano idolatria, violenza e adulterio. La figura di Esaù, progenitore di Edom, dell'impero romano e in seguito anche del cristianesimo, viene associata stabilmente alla violenza e occasionalmente all'adulterio.²³

²⁰ *Genesi Rabbà* 38,6. Per la metafora politica dell'idolatria e i suoi legami con il Deuteronomio e i profeti, cfr. M. HALBERTAL, A. Margalit, *Idolatry*, Harvard University Press, Cambridge Mass.-London 1992, pp. 214-35.

²¹ *Mekhilta* cit. 20,14.

²² *Mekhilta* cit. 20,2 e il parallelo *Sifré Deuteronomio* 343,6. Per il legame tra rivelazione nel deserto e universalismo, cfr. *supra* §2. Cfr. anche il commento di G. STEMBERGER, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, Beck, München 1979; trad. it. di E. Barbieri, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Città Nuova, Roma 1991, p. 171.

²³ *Genesi Rabbà* 63,6; 65,1; 65,13; 67,3. Per l'immagine di Esaù/Edom, cfr. M. MORGENSTERN, *The Image of Edom in Midrash Bereshit Rabbah*, in «Revue de l'hi-

Dobbiamo chiederci a questo punto quale sia l'obiettivo di una concessione su cui il *midraš* torna tanto spesso. I rabbini descrivono uno stile di vita non semplicemente sregolato, bensì fondato sul rovesciamento dei valori della Torà di cui l'idolatria è componente centrale. Ma quali sono le caratteristiche dell'idolatria in questo contesto? Come hanno mostrato Halbertal e Margalit, le immagini dell'idolatria prevalenti nella Torà - tradimento, prostituzione e ninfomania da una parte, ribellione al padre dall'altra - esercitano influenza sull'immaginario rabbinico, che però è sollecitato da problemi in larga misura nuovi e di conseguenza dà risposte diverse.²⁴ Ecco come il *midraš* interpreta il versetto «non seguirai le loro leggi» (Lv 18,3):

Nei loro costumi - quelle cose che sono stabilite per loro - come teatri, circhi e competizioni sportive. Rabbi Meir dice: Queste sono le vie degli emorrei che i saggi hanno elencato. Rabbi Yehuda ben Bethera dice: Che tu non ti pavoneggi [per attirare le donne], non ti curi i riccioli e non porti i capelli *komi* [una moda diffusa nell'impero].²⁵

Teatri, circhi, giochi, mode e costumi dei popoli dell'impero compongono un insieme negativo da cui bisogna astenersi direttamente collegato a violenza e comportamenti sessuali proibiti. In questo contesto l'idolatria non indica una serie di specifici culti ma la generica non appartenenza a Israele. Certo, fuori dai confini di Israele per i rabbini non c'è spazio per la civiltà bensì unicamente per comportamenti bestiali, quelli sanzionati dalle sette leggi noachidi che allo stesso tempo costituiscono l'apertura all'universalismo. Ma il paradosso è soltanto apparente poiché tutto sta nello stabilire dove e come questi confini vadano eretti.²⁶ Quello che più conta, inoltre, è che una società degenerata non è in quanto tale anche una società idolatra, a meno che la parola *idolatria* diventi un mezzo per indicare genericamente la degenerazione. Nella Mishnà e nel *midraš* gli idolatri sono descritti come sospetti di zoofilia, incesto e omicidio e per questo è vietato rimanere soli con loro in una stanza o camminare insieme su una

stoire des religions», n. 2, 2016, pp. 193-222, secondo cui i rabbini polemizzano contro il cristianesimo trionfante nel IV secolo. Per altri esempi dell'associazione tra idolatria, violenza e incesto, *Mekhilta* cit. 19,4; *Lamentazioni Rabbà*, Petichta 2; *Cantico Rabbà* 2,1; 8,8; *Ruth Rabbà*, Petichta 1; *Ester Rabbà* 7,12; *Qobelet Rabbà* 1,13; 3,10; 5,4 (in quest'ultimo caso viene aggiunto un quarto elemento, la calunnia).

²⁴ M. HALBERTAL, A. MARGALIT, op. cit., pp. 9-36.

²⁵ *Sifra*, Acharé mot 13,8. Cfr. *Sifré Numeri* 131.

²⁶ *Infra* §5.

strada poco frequentata.²⁷ È un ritratto polemico e cupo, nel quale però l'idolatria intesa come forma di culto è assente. Idolatria è qui semplicemente un sinonimo di degenerazione, o se si preferisce di vita fuori dalle norme della Torà. Soltanto nel medioevo l'idolatria verrà identificata con uno stile di vita alakhicamente peccaminoso. C'è un ultimo aspetto di quanto visto che merita riflessione. Tramite il nesso che lega l'idolatria alla violenza e all'adulterio il *midrash* costruisce una immaginaria anti-Torà posta a fondamento della vita dei popoli. L'assunto di partenza, niente affatto ovvio, è che anche i non ebrei non vivono in assenza di norme, ma al contrario seguono leggi «stabilite per loro». Non vivono perciò in uno stato di natura precedente la civiltà, ma sotto regole precise. Regole che consistono nel perfetto rovesciamento della Torà di Israele. Questo quadro segnato innanzitutto da violenza e incesto è chiamato idolatria e sembra contrassegnato non dall'assenza di valore ma da un valore negativo.

4. *L'idolo ha o non ha valore?*

L'idolatria è intesa come quintessenza dell'alterità, ma qual è il suo significato per Israele? La proibizione di immagini, prima di essere approfondita nel Talmud e poi sviluppata nella filosofia ebraica medievale, è affermata chiaramente già nella *Mekbilta*.²⁸ Molto è stato scritto sul ritrovamento di immagini nei mosaici di pavimenti sinagogali in terra di Israele risalenti proprio a questo periodo, in evidente contraddizione con l'aniconismo. Per limitarsi a un esempio, la raffigurazione del carro del sole è considerata immagine idolatra, ma l'incontro sincretistico tra simboli ebraici e solari rimane un fatto testimoniato tra gli altri dal mosaico della sinagoga di Hammat Tiberias. Senza addentrarci qui in una questione laterale rispetto al tema dell'idolatria, basti sottolineare che l'insistenza dei rabbini contro le immagini è verosimilmente tale proprio perché le immagini sono un fatto diffuso in epoca imperiale non solo nella società non ebraica ma anche in quella ebraica.²⁹

²⁷ Mishnà, *Avodà zarà* 2,1-2. La degenerazione dei popoli fa risaltare l'unicità di Israele: cfr. *Mekbilta* 18,3 e *supra* §2.

²⁸ *Mekbilta* cit. 20,20.

²⁹ *Cantico Rabbà* 1,40 prende di mira la raffigurazione del sole. Per una disamina del problema E. FRIEDHEIM, *Sol Invictus in the Severus Synagogue at Hammath Tiberias, the Rabbis, and Jewish Society. A Different Approach*, in «Review of Rabbinic Judaism», n. 12, 2009, pp. 89-128 e la bibliografia ivi citata.

L'astensione di Israele dalla produzione di immagini comporta anche la distruzione attiva delle immagini esistenti? *Genesi Rabbà* affronta direttamente la questione:

Rabbi Chiyà disse: Terach era un fabbricante di idoli. Una volta uscì lasciando Abramo a venderli al suo posto. Entrò un uomo che ne voleva comprare uno. «Quanti anni hai?», gli chiese Abramo. «Cinquanta», rispose l'uomo. «Guai a un uomo di cinquant'anni che vuole adorare un oggetto che ha un solo giorno!», disse Abramo. In un'altra occasione entrò una donna con un piatto di farina e gli disse: «Prendilo e offrilo loro». Allora Abramo prese un bastone e li spezzò e mise il bastone nelle mani del più grosso. Quando suo padre tornò, chiese: «Che cosa hai fatto?». «Non posso nascondertelo. È venuta una donna con un piatto colmo di buoni cibi e mi ha chiesto di offrirglielo. Uno ha gridato “devo mangiare per primo!”, e un altro “devo mangiare per primo!”. A quel punto il più grosso si è alzato, ha preso il bastone e li ha rotti». «Perché ti prendi gioco di me? Hanno qualche conoscenza?», disse Terach. «Le tue orecchie non dovrebbero forse ascoltare quello che la tua bocca ha detto?», disse Abramo.³⁰

La descrizione di Terach come fabbricante di idoli serve a sottolineare la scelta del figlio Abramo di rinnegare la tradizione in cui è cresciuto abbracciando la fede in un solo Dio. Il *midrash* esprime una tensione tipica delle religioni rivelate perché da una parte Abramo distrugge fisicamente gli idoli scagliandosi contro la tradizione paterna e degli antenati; dall'altra, però, i rabbini condannano chi tra i discendenti di Abramo adora divinità diverse da quella degli antenati. La rivelazione è quindi un punto di svolta: rottura con ciò che viene prima ma allo stesso tempo instaurazione di qualcosa che diventa a propria volta tradizione e in quanto tale va trasmesso e preservato. Una seconda questione suscitata dal testo è se la distruzione degli idoli dimostri l'inconsistenza dell'idolatria oppure assuma la sua consistenza reale. Spesso il *midrash* fa coincidere l'essenza delle divinità straniere con la materialità degli idoli, concludendo senza difficoltà che gli «altri dei» sono creazioni fantasiose di colui che è ultimo nell'ordine della creazione, cioè l'uomo.³¹ A ben vedere, però, il racconto di Terach e Abramo dimostra soltanto la materialità dell'idolo, non la sua incapacità di rappresentare determinate forze. Viceversa, questa capacità di rappresentazione sembra essere supposta proprio dal gesto iconoclasta, che altrimenti non troverebbe ragion d'essere. Anche questa conclusione, tuttavia, non regge a un'attenta lettura del testo, in cui l'aspetto prevalente non sembra essere la distruzione ma il dilleggio. La distruzione è strumento

³⁰ *Genesi Rabbà* 38,13. Cfr. il testo parallelo di *Cantico Rabbà* 2,5, in cui però non c'è iconoclastia, e *Mishnà, Avodà Zarà* 3,1.

³¹ *Mekhilta* 20,3.

narrativo del dileggio e non viceversa. Il *midrash* non invita alla distruzione violenta ma ridicolizza idoli considerati vuoti involucri senza potere.³²

In *Lamentazioni Rabbà* Rachele, che non ha provato gelosia per la sorella Lea, si rivolge a Dio che ha stabilito di distruggere Gerusalemme a motivo dell'idolatria degli israeliti:

Se io, che sono fatta di carne e di sangue, non sono stata gelosa della mia rivale e non l'ho portata all'umiliazione e alla vergogna, tu che sei un re vivente e eternamente misericordioso come puoi essere geloso di idoli che non sono nulla?³³

Gli idoli non hanno sostanza, quindi non c'è nulla verso cui provare gelosia. Il tema della gelosia dipende dalla metafora matrimoniale, di origine biblica, che descrive il rapporto tra Dio-sposo e Israele-sposa. Mentre però nella Torà l'idolatria è pensata in primo luogo come tradimento, nel *midrash* diventa soprattutto oggetto di gelosia perché, come abbiamo visto, per i rabbini l'idolatria di Israele non è più un problema attuale. Dio è come un marito che non concede il divorzio alla moglie, la quale d'altra parte è impegnata con un contratto che non ha il diritto di violare.³⁴ Con la gelosia, d'altra parte, non viene meno una contraddizione di fondo: se Dio è geloso dell'idolo (o anche solo della relazione di Israele con l'idolo) gli dà importanza riconoscendolo come rivale; se invece non è geloso e non lo affronta, dà segno di debolezza e in questo modo riconosce ugualmente il rivale. La stessa assunzione della superiorità di Dio sugli dèi non implica forse che una serie di divinità dal potere scarso o nullo esiste? La risposta della *Mekhilta* al problema della gelosia divina, secondo la quale

³² Esistono testi di segno a prima vista contrario, soprattutto tra le raccolte più antiche, per esempio *ibidem* 20,3 in cui ci si chiede perché sia scritto «Non avrai altri dèi» dal momento che è scritto anche «Non ti farai un idolo». La risposta è che il secondo versetto insegna che non bisogna costruirsi idoli, il primo che anche gli idoli già esistenti non possono sussistere. Sembra di essere di fronte a un programma iconoclasta, se non fosse che il *midrash* continua dicendo che quelli che alcuni chiamano dèi non sono davvero dèi. Se di iconoclastia si tratta, dunque, avviene come nella storia di Terach e Abramo tramite smascheramento e derisione dell'idolo, non attraverso la sua attiva distruzione.

³³ *Lamentazioni Rabbà*, Petichta 24. Cfr. *ibidem* 1,1.

³⁴ *Ibidem* 1,3; Petichtà 13 per un esempio della riproposizione dell'immagine del tradimento che perde però la connotazione matrimoniale diventando disconoscimento del padre da parte dei figli.

Dio è geloso non degli idoli ma degli adoratori di idoli, è quindi solo parzialmente soddisfacente.³⁵ Commentando il versetto «chi è come te tra gli dei, o Signore» (Es 15,11), la stessa *Mekhilta* propone numerose spiegazioni, tra le quali due meritano di essere almeno accennate.³⁶ Nella prima il versetto è inteso con il significato di «chi è come te tra coloro che definiscono sé stessi dei». Questi, spiega il *midrash*, sono il faraone in Egitto, i sovrani di Assiria e Babilonia e in generale i potenti della terra. La seconda spiegazione legge il versetto come «chi è come te tra coloro che vengono definiti dei ma non hanno sostanza». Chi definisce sé stesso un dio ha indubbiamente sostanza, come il faraone egiziano, ma non è pari al Dio di Israele. Il *midrash* non nega il suo potere senza limiti, ma fa slittare il discorso suggerendo una differenza tra definirsi dio e esserlo. Chi invece è chiamato dio dagli altri, incluso lo stesso faraone considerato tale dai suditi, è idolo vuoto senza potere alcuno.

Se la maggior parte dei testi sottolinea l'assenza di valore dell'idolo, esistono anche passi in cui questo valore non è ad esso innato ma può essergli attribuito. Ecco come viene giustificata la partecipazione di Aronne alla costruzione del vitello d'oro:

[Aronne] vide la situazione svolgersi in questo modo: se lo costruiscono loro uno porterà un sasso, un altro una pietra più grande e finiranno la costruzione dell'idolo in un giorno. Se lo costruisco io, allora posso ritardare e indugiare, dando tempo a Mosè nostro maestro di scendere dal monte e distruggere questa idolatria. E se io lo costruisco posso dedicarlo al nome del Santo Benedetto, poiché è scritto: «Aronne chiamò e disse che questa sarà una festa per il Signore». Non è scritto una festa per il vitello, ma per il Signore.³⁷

Il testo propone due alternative che sembrano incompatibili. Innanzitutto, dice che in certe circostanze costruire idoli è la scelta giusta, per esempio per evitare che altri li costruiscano più rapidamente o meglio. Ma se Aronne decide di edificare personalmente il vitello d'oro per fare in modo che Mosè abbia il tempo di tornare nell'accampamento e «distruggere questa idolatria», significa che anche ai suoi occhi il vitello è idolatria. L'idolatria sta dunque nell'oggetto, ma non tutti gli oggetti di idolatria sono equivalenti. In secondo luogo, se è Aronne a costruire l'idolo per dedicarlo

³⁵ *Mekhilta* 20,5 inscena un dialogo tra un filosofo e rabban Gamliel. Alla sollecitazione del filosofo - «Hanno forse un potere gli idoli, perché Dio ne sia geloso?» - Gamliel risponde: «Se un uomo chiamasse il proprio cane con il nome del padre e, quando facesse un voto, lo facesse sulla vita del cane, verso chi sarebbe geloso il padre, verso il figlio o verso il cane?».

³⁶ *Ibidem* 15,11. Cfr. *supra* §2.

³⁷ *Levitico Rabbà* 10,3.

a Dio, anche un vitello d'oro può essere adeguato. La sorprendente conclusione è che l'idolatria non sta nell'idolo ma nel modo con cui gli uomini entrano in relazione con esso. Non nell'oggetto ma nel significato che si dà all'oggetto.

5. *Avodà zarà*

L'espressione con cui i rabbini indicano sia l'idolo sia il suo culto, cioè l'idolatria, è *avodà zarà*, conosciuta e ampiamente utilizzata nella Mishnà, da cui passa al *midrash*. Una categoria, dunque, non biblica ma rabbinica, preposta a definire l'immagine dell'altro. Alla lettera significa "culto estraneo" o "strano", lasciando aperta la domanda su che cosa sia strano, l'oggetto (un altro dio o una errata idea di Dio) oppure le modalità del culto. Deriva forse dall'espressione biblica *esh zarà* che descrive il peccato dei figli di Aronne, Nadav e Avihu, tradizionalmente attribuito a zelo religioso eccessivo, cioè a un errore nel modo (sbagliato) di rivolgersi al (giusto) dio.³⁸ Nei testi rabbinici, comunque, *avodà zarà* si riferisce indifferentemente alla cosa adorata e ai gesti con cui viene espresso il culto, sostituendo il biblico *elohim acberim* ("altri dei"). Mentre però *elohim acberim* implica l'esistenza di divinità differenti e potenzialmente in competizione con il Dio di Israele, *avodà zarà* è categoria neutra che permette di definire gli idoli a partire dall'atteggiamento dei loro adoratori. Il trattato della Mishnà *Avodà zarà*, d'altra parte, non parla di idolatria se con questo termine si intende una modalità di culto, bensì del rapporto tra ebrei e non ebrei, dei suoi limiti e delle sue possibilità. Contiene una serie di norme che regolano il contatto sociale, l'interazione economica e la (con)divisione dello spazio pubblico, e assume come presupposto fondamentale la non rimovibilità dei "culti strani" dalla terra.³⁹ Il trattato è significativamente incluso nell'ordine Neziqin, "danni", in cui troviamo la riflessione rabbinica sul diritto civile e penale.

Tradurre l'idolatria biblica con la nuova categoria di *avodà zarà* è una novità di grande portata che permette di spostare l'accento dall'oggetto di idolatria alla relazione con l'oggetto, per esempio distinguendo tra uso (diretto) e beneficio (indiretto). Nel *midrash*, come nella Mishnà, l'idolatria

³⁸ Lv 10,1-3. Cfr. R. Neis, *Religious Lives of Image-Things, Avodah Zarah, and Rabbis in Late Antique Palestine*, in «Archiv für Religionsgeschichte», n. 17, 2016, pp. 91-122.

³⁹ Cfr. *infra* §6. Per un confronto tra l'espressione biblica *elohim acberim* e quella rabbinica *avodà zarà*, Y. FURSTENBERG, *The Rabbinic View of Idolatry and the Roman Political Conception of Divinity*, in «The Journal of Religion», n. 90, 2010, pp. 335-66. Per una introduzione generale al trattato della Mishnà, R. FONTANA, *Avodah zarah. Un'introduzione al discorso rabbinico sull'idolatria*, Mimesis, Milano 2010.

non viene mai descritta nella sua essenza, ma mostrata sempre all'interno di una specifica relazione, come funzione o modalità di un certo comportamento. Vale per l'idolo quello che vale per la figura stessa di Dio, non oggetto di riflessione filosofica, a differenza di quanto avverrà nel medioevo, ma soggetto con cui gli uomini entrano in relazione e a cui appartiene una personalità che cambia a seconda del contesto. Il problema non è metafisico ma relazionale.⁴⁰

Nel *midrash* lo statuto particolare delle immagini divine oscilla tra quello di oggetti con valore materiale e quello di oggetti con valore di rappresentazione, e forse proprio per questo motivo spaventa. La differenza è di rilievo poiché nel primo caso l'iconoclastia è soluzione considerata legittima o necessaria, nel secondo invece inutile o addirittura controproducente. Nonostante sopravviva tra le righe l'imperativo di distruggere gli idoli,⁴¹ in generale assistiamo allo spostamento dalla distruzione attiva alla presa di distanza, per esempio attraverso la derisione come nel *midrash* di Terach e Abramo o la separazione fisica evitando alcuni luoghi come teatri, circhi e stadi. La lettura di questa presa di distanza come annullamento del significato da parte di Halbertal ha fatto scuola.⁴² I rabbini non si pongono il problema della distruzione o meno degli idoli. Al contrario, partono dal presupposto che questi ci sono, anche in terra di Israele, e si chiedono come fare per evitarli ed evitare di trarne vantaggio. Se vogliamo si tratta non di una strategia di guerra aperta ma di resistenza passiva. L'annullamento (*bittul*) consente di privare un oggetto di significato e sostituisce la distruzione integrale. Per essere valido necessita però di un gesto simbolico che colpisca la materialità dell'idolo: non basta la mancanza di rispetto, occorre una mutilazione anche se minima. Assistiamo così a un recupero parziale dell'iconoclastia in un contesto nuovo che ripropone la questione di fondo sulla credenza nel potere dell'immagine. L'operazione

⁴⁰ M. HALBERTAL, «The God of the Rabbis», in S. KEPNES (ed.), *The Cambridge Companion to Jewish Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 60-76 (con due esempi dalla *Mekhilta*). Un altro esempio tipico in *Lamentazioni Rabbà* 1,1.

⁴¹ I. ROSEN-ZVI, «Rereading herem. Distruction of Avoda Zara in Tannaitic Literature», in K. BARTLETT, Y. DAVID, M. HIRSHMAN (eds.), *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in the History of Jewish Thought*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 50-65.

⁴² M. HALBERTAL, «Coexisting with the Enemy. Jews and Pagans in the Mishnah», in G. STANTON, G. STROUMSA (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 159-72, analizza un passo (Mishnà, *Avodà Zarà* 3,6) in cui si domanda se e in quale misura sia lecito ricostruire un muro domestico caduto che è anche il muro esterno di un tempio pagano adiacente. Non l'esistenza del tempio pagano in quanto tale viene messa in discussione, ma solo il rischio di procurare al tempio beneficio.

di cancellazione o rottura parziale, infatti, rimuove il potere dell'immagine oppure dimostra che la stessa immagine non ha e non ha mai avuto alcun potere? In entrambi i casi il *bittul* nega la funzione di rappresentazione dell'idolo attraverso la negazione della sua materialità come medium. Ponendo al centro l'oggettualità dell'idolo e scalfendola, si annulla o rifiuta ogni suo potere, vita o azione divina, si mostra che è un prodotto fabbricato dagli uomini rimpiazzabile e degradabile.⁴³ L'azione per essere valida deve essere compiuta da un idolatra poiché solo chi dà significato può anche toglierlo. L'ebreo non ha il potere di revocare da un oggetto il significato di idolo e deve quindi disfarsene. Ancora una volta vediamo come sia la relazione con l'oggetto, cioè l'attribuzione di un certo valore, a costituire idolatria, la quale allo stesso tempo non è mera credenza bensì pratica che trasforma lo statuto degli oggetti.

6. *Conclusion*

Il trattato *Avodà zarà* contiene due dialoghi che fissano gli estremi della questione dell'idolatria, sviluppata dal *midrash* come abbiamo visto in direzioni diverse.

Proclo, figlio di un filosofo, interrogò ad Acco rabban Gamliel mentre stava facendo il bagno nelle terme di Afrodite. Disse: «È scritto nella tua Torà: "Nulla delle cose destinate alla distruzione [*herem*] toccherà le tue mani" (Dt 13,18). Perché fai il bagno nelle terme di Afrodite?». Gli rispose: «Non si risponde [a domande di Torà] alle terme». Quando fu uscito gli disse: «Non sono venuto nel suo dominio, lei è venuta nel mio. Non dire che le terme sono state fatte come ornamento per Afrodite, ma che Afrodite è stata fatta come ornamento per le terme. Un'altra spiegazione: se anche ti dessero una grande somma di denaro non entreresti in presenza di un oggetto di idolatria nudo o come uno che emette liquido seminale o urinando di fronte a esso. Questa [statua] sta presso un canale di scolo e tutti le urinano davanti. [Nella Torà] è detto: "I loro dei" (Dt 12,3), che significa che ciò che trattano come dei è proibito, ciò che non trattano come dei è permesso».⁴⁴

⁴³ Cfr. *Mekhilta* 12,29, in cui con la decima piaga vengono colpiti non solo i primogeniti egiziani ma anche le immagini funerarie dei morti primogeniti presenti in ogni casa, e 20,14 per un esempio di diminuzione dell'immagine del rappresentato attraverso il *bittul*. Per una possibile derivazione della pratica di *bittul* dalla *damnatio memoriae* romana, R. NEIS, *Eyeing Idols. Rabbinic Viewing Practices in Late Antiquity*, in «The Jewish Quarterly Review», n. 102, 2012, pp. 533-60 e Y. FURSTENBERG, art. cit.

⁴⁴ Mishnà, *Avodà zarà* 3,4.

Proclo non chiede a Gamliel perché non distrugge le terme, ma perché le frequenta quando potrebbe tranquillamente farne a meno. Sul significato del termine *berem* - non più distruzione bensì tenuta a distanza - i due interlocutori dunque concordano. Il problema viene perciò impostato dalla domanda nei termini della eventuale proibizione, non dell'eliminazione. Nella risposta di Gamliel non c'è neanche traccia di una prospettiva futura in cui, con il mutare delle condizioni politiche, le terme con le statue che contengono verranno distrutte. La prospettiva dell'iconoclastia radicale viene così obliterata. La statua di Afrodite è ammessa perché le viene attribuito uno scopo decorativo e perché è degradata. Per il *bittul* qui non è necessaria una mutilazione simbolica che annulli l'integrità della statua, è sufficiente l'uso che gli uomini fanno del luogo, cioè il loro comportamento di fronte a essa. Propriamente non si dovrebbe parlare neanche di *bittul* poiché Gamliel assume che la statua non sia mai stata oggetto di culto e quindi non ci sia niente da annullare. In questo modo la presa di distanza si arricchisce grazie sia a una distinzione tra estetico e culturale sia a una completa riconfigurazione dello spazio di coesistenza che permette l'incontro tra ebrei e non ebrei. Il significato di un oggetto di idolatria dipende qui interamente dalla relazione che gli uomini intrattengono con esso. Resta da valutare se il dialogo rappresenti la linea prevalente tra i rabbini oppure un'eccezione polemica.⁴⁵

Un dialogo tra gli anziani di Roma e i rabbini chiarisce ulteriormente il quadro:

Gli anziani di Roma chiesero: «Se [Dio] non vuole l'idolatria perché non la elimina?». [I saggi] dissero: «Se le persone adorassero qualcosa di cui il mondo non ha bisogno, certamente la eliminerebbe. Ma le persone adorano il sole, la luna, le stelle e le costellazioni. Dovrebbe forse distruggere il mondo a causa degli stupidi?». [Gli anziani di Roma] dissero: «Allora perché non distrugge le cose di cui il mondo non ha bisogno senza toccare quelle di cui il

⁴⁵ Per argomenti a favore della prima possibilità M. HALBERTAL, *Coexisting* cit. L'opinione contraria in I. ROSEN-ZVI, art. cit., secondo cui rabban Gamliel si contrappone alla scuola di rabbi Yishmael per la quale permane l'obbligo di distruggere gli idoli (cfr. i luoghi della *Mekhilta* citati). Di grande interesse A. YADIN, *Rabban Gamliel, Aphrodite's Bath, and the Question of Pagan Monotheism*, in «The Jewish Quarterly Review», n. 96, 2006, pp. 149-79, che sostiene la vicinanza di almeno una parte delle due élite intellettuali palestinesi, quella grecoromana e quella ebraica, unite con argomenti neoplatonici contro l'idolatria popolare.

mondo ha bisogno?». [I saggi] dissero: «In questo caso sosterremmo gli adoratori di quelle cose [di cui il mondo ha bisogno] perché direbbero: “Ora sai che sono dei perché non sono stati eliminati?”».⁴⁶

Qui non ci sono dubbi che l'idolatria sia un modo di porsi degli uomini, quindi un errore categoriale. Non sta nelle cose, ma in un modo scorretto di relazionarsi con le cose. Dal testo possiamo inferire che l'idolatria non è una realtà temporanea, che la lotta contro di essa è impossibile e che essa non consiste nell'adorazione di falsi valori. Poiché la distruzione del creato non è auspicabile, l'idolatria non è una realtà temporanea ma caratterizza l'esistenza stessa del mondo e degli uomini «stupidi» in esso. Tutte le precedenti leggi sull'annullamento degli idoli sono perciò trasformate potenzialmente in farsa dallo sdoppiamento del punto di vista: mentre per Dio annullare significa distruggere, per gli uomini significa divieto di usare e trarre beneficio. In secondo luogo, la lotta contro l'idolatria è impossibile sia per gli uomini sia per Dio. Poiché si tratta di un errore umano di attribuzione, l'idolatria non è sradicabile: ogni intervento divino non farebbe che rafforzare la credenza degli idolatri in ciò che non viene eliminato. È quindi la coscienza dell'idolatra a determinare ciò che rende idolo un idolo e nient'altro. Questo argomento, che riposa su una forma di pessimismo antropologico, sarà utilizzato da Locke per giustificare la tolleranza.⁴⁷ A proposito della creazione dell'uomo il sesto giorno *Genesi Rabbà* immagina Mosè obiettare a Dio che il versetto «Facciamo l'uomo» (Gn 1,26), con il verbo in forma plurale, verrà utilizzato dai miscredenti per contestare il monoteismo. La risposta di Dio a Mosè è di scrivere così ugualmente: chi vuole sbagliare sbaglia pure.⁴⁸ *Mundus vult decipi*. Dal dialogo tra gli anziani

⁴⁶ Mishnà, *Avodà zarà* 4,7. Nel parallelo in *Mekhilta* 20,5 il dialogo è tra un filosofo e rabban Gamliel. Dopo il primo scambio che segue il testo della Mishnà il filosofo ribatte che Dio dovrebbe eliminare gli idoli perché «inducono in errore gli empi». La seconda risposta di Gamliel è che in questo modo il genere umano dovrebbe essere estirpato dalla faccia della terra perché «gli stupidi adorano perfino l'uomo». L'altro parallelo *Genesi Rabbà* 6,1 giustifica la creazione della luna dopo quella del sole perché, se gli idolatri adorano entrambi i luminari, tanto più ne adorerebbero uno solo. Come nella Mishnà non c'è un problema ontologico ma un errore tutto umano di attribuzione di significato. *Levitico Rabbà* 31,9 descrive sole e luna che rifiutano di illuminare il mondo perché sanno che verranno per questo adorati dagli idolatri. Dio allora li costringe a sorgere contro la loro volontà.

⁴⁷ Cfr. J. WALDRON, «Locke. Toleration and the Rationality of Persecution», in S. MENDUS (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 61-86, sintetizzato da M. HALBERTAL, *Coexisting* cit., pp. 161-62.

⁴⁸ *Genesi Rabbà* 8,8.

di Roma e i maestri emerge infine che l'idolatria non consiste nell'adorazione di falsi valori - sole e luna sono anch'esse creature di Dio, quindi buone - ma nell'importanza sproporzionata data dagli uomini a una o alcune componenti della realtà. Non solo quindi la natura creata da Dio non va distrutta, escludendo ogni prospettiva iconoclasta, ma anche la collaborazione degli idolatri è indispensabile per limitare al minimo l'idolatria. Senza il loro contributo, paradossalmente, Dio in persona non può fare nulla.

BIBLIOGRAFIA

- D. BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington 1990; trad. it. di M.P. Scanu, *Leggere il midrash*, Paideia, Torino 2021.
- T. FEDERICI, trad. di A. Ravenna, *Commento alla Genesi (Bereshit Rabbá)*, Utet, Torino 1978; nuova ed. con introduzione di R. DI SEGNI, *Bereshit Rabbah. Midrash sulla Genesi*, Giuntina, Firenze 2024.
- R. FONTANA, *Avodah zarah. Un'introduzione al discorso rabbinico sull'idolatria*, Mimesis, Milano 2010.
- E. FRIEDHEIM, *Sol Invictus in the Severus Synagogue at Hammath Tiberias, the Rabbis, and Jewish Society. A Different Approach*, in «Review of Rabbinic Judaism», n. 12, 2009, pp. 89-128.
- Y. FURSTENBERG, *The Rabbinic View of Idolatry and the Roman Political Conception of Divinity*, in «The Journal of Religion», n. 90, 2010, pp. 335-66.
- M. HALBERTAL, «Coexisting with the Enemy. Jews and Pagans in the Mishnah», in G. STANTON, G. STROUMSA (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 159-72.
- M. HALBERTAL, «The God of the Rabbis», in S. KEPNES (ed.), *The Cambridge Companion to Jewish Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 60-76.
- M. HALBERTAL, A. Margalit, *Idolatry*, Harvard University Press, Cambridge Mass.-London 1992.
- M. HIRSHMAN, *Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries*, in «Harvard Theological Review», n. 93, 2000, pp. 101-15.
- H.S. HOROVITZ, *Sifre D've Rav*, Wahrmann, Jerusalem 1966.
- J.Z. LAUTERBACH, *Mekilta de-Rabbi Ishmael. A Critical Edition on the Basis of the MSS and Early Editions with an English Translation, Introduction, and Notes*, 3 voll., The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1933-1935.
- A. LUZZATTO, *Leggere il midrash. Le interpretazioni ebraiche della Bibbia*, Morcelliana, Brescia 1999.
- M. MORGENSTERN, *The Image of Edom in Midrash Bereshit Rabbah*, in «Revue de l'histoire des religions», n. 2, 2016, pp. 193-222.
- R. NEIS, *Eyeing Idols. Rabbinic Viewing Practices in Late Antiquity*, in «The Jewish Quarterly Review», n. 102, 2012, pp. 533-60.
- R. NEIS, *Religious Lives of Image-Things, Avodah Zarah, and Rabbis in Late Antique Palestine*, in «Archiv für Religionsgeschichte», n. 17, 2016, pp. 91-122.
- J. NEUSNER, *The Halakḥah. An Encyclopaedia of the Law of Judaism*, 5 voll., Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

- ROMM, *Midrash Rabbà*, 3 voll., Vilna 1884-1887.
- I. ROSEN-ZVI, «Rereading herem. Distruction of Avoda Zara in Tannaitic Literature», in K. BARTLETT, Y. DAVID, M. HIRSHMAN (eds.), *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in the History of Jewish Thought*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 50-65.
- G. STEMBERGER, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, Beck, München 1979; trad. it. di E. Barbieri, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Città Nuova, Roma 1991.
- G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Beck, München 1992; trad. it. di M. Barbieri, *Introduzione al Talmud e al Midrasch*, Città Nuova, Roma 1995.
- G. STEMBERGER, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel: Einführung - Text - Erläuterungen*, Beck, München 1982; trad. it. di R. Fabbri, *Il midrash. Uso rabbinico della Bibbia: introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna 1992.
- J. THEODOR, CH. ALBECK, *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*, 3 voll., Wahrmann, Jerusalem 1965.
- M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà. Introduzione al Midrash*, Giuntina, Firenze 2004.
- A. YADIN, *Rabban Gamliel, Aphrodite's Bath, and the Question of Pagan Monotheism*, in «The Jewish Quarterly Review», n. 96, 2006, pp. 149-79.
- J. WALDRON, «Locke. Toleration and the Rationality of Persecution», in S. MENDUS (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- I.H. WEISS, *Sifra D've Rav*, Schlossberg, Wien 1862.
- E.M. ZUESSE, *Jacob Neusner and the Rabbinic Treatment of the "Other"*, in «Review of Rabbinic Judaism», n. 7, 2004, pp. 191-229.