

MASSIMO GIULIANI

HALAKHÀ E MESSIANISMO:
I DUE VOLTI DELL'UTOPIA EBRAICA

Se l'utopia è il *luogo che non c'è*, ma che tuttavia dovrebbe esserci, e il *mondo ideale*, che pare anni luce lontano dalla realtà – dalla fattualità mondana così com'è, al punto di sembrare un 'mondo capovolto' – allora il giudaismo rabbinico è una miniera quasi infinita di pensiero utopico. A differenza del cristianesimo, che crede la redenzione già avvenuta, e diversamente dall'islàm, che non insegna nessuna redenzione ma solo l'obbedienza alla volontà divina e l'attesa del giudizio finale, il giudaismo rabbinico è una tradizione politico-religiosa proattiva fondata sulla fede e sull'etica di una redenzione sempre in fieri, il cui fondamento è l'esperienza/memoria dell'esodo dalla schiavitù dell'Egitto mentre il terreno della sua continua realizzazione sono i nostri doveri in questo mondo, cioè nella storia, nell'evenemenzialità di Israele e dell'intera creazione. La *rivelazione* (in cifra il Sinài, ossia la Torà) regge su di sé tanto il senso della *creazione* quanto l'attesa della *redenzione*; in altre parole, contiene la chiave che apre il mondo che è così com'è al mondo così come dovrebbe essere, che ancora non c'è. Dicasi 'redenzione', in ebraico *gheulà*, il passaggio dal primo al secondo mondo, in virtù del potenziale trasformativo e valoriale contenuto nella Torà stessa, segnatamente nei precetti che quella tradizione fa risalire al dono divino della Legge data a Israele al Sinài, una Legge che trova – o troverà – il suo compimento ossia la sua piena attuazione, e non la sua abolizione come pretende erroneamente il cristianesimo, nella figura storica del *mashiach*, il messia, qualunque cosa si intenda con questa parola: dalla restaurazione della mitica dinastia davidica in Yerushalayim alla marxiana società di liberi ed eguali o a un perfetto equilibrio tra umano e naturale.

Solo con questa articolata premessa, che contiene in nuce un fondativo multiverso di rimandi testuali, si può comprendere e apprezzare il significato del titolo di questa riflessione: se di primo acchito l'*halakhà*, ossia il 'sistema dei precetti' elaborato in secoli dalla cultura religiosa ebraica, sembra in contrasto con il *messianismo*, nella misura in cui il compimento messianico sembra non avere più bisogno di leggi e norme in quanto ideale realizzato, in vero essi costituiscono due poli che non solo sono strettamente connessi ma che si co-implicano reciprocamente, generando una tensione intellettuale e morale che costituisce il motore della stessa redenzione, ebraicamente intesa: una tensione e non di rado una torsione tra passato e futuro, tra essere e dover-essere, tra reale e ideale, tra tempo cronologico e tempo assiologico. Tale torsione è stata ben rappresentata da Michelangelo nella figura del profeta Jonà/Giona, nella Cappella Sistina, dove il pittore ha dato forma plastica alla dimensione profetica di quanti sono chiamati a introdurre l'ideale nel reale, il meta-tempo ovvero l'eterno nel dipanarsi degli eventi transeunti dello storico e del mondano. Scopo della presente riflessione è mostrare la fondatezza e la vitalità della connessione tra *halakhà* e *mashiach*, nonché la bipolarità dell'utopia ebraica, ovvero come il suo volto halakhico e il suo sguardo messianico siano *de jure* inscindibili (pena snaturare il giudaismo e la fede di Israele¹).

L'halakhà – la normativa etico-religiosa ebraica – come prassi di un mondo ideale

Il primo termine della tensione/torsione appena descritta è *halakhà*, letteralmente 'via', 'cammino', ma specificamente intesa come l'insieme delle norme comportamentali e dei precetti, di

¹ Cfr. H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*, a cura di P. Fiorato, Giuntina, Firenze 2000, in particolare il capitolo *L'idea di messia*, pp. 61-84; G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di R. Donatoni - E. Zevi, Adelphi, Milano 2008, in particolare il saggio *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, pp. 13-45.

origine sia biblica (supposta divina, là dove la Bibbia è 'ricevuta' come Torà, insegnamento rivelato) sia rabbinica (e dunque di origine umana, ma vincolanti al pari di quelli di origine divina), che ritmano e regolano i diversi, molteplici aspetti della vita dell'ebreo/a, dalla nascita al suo ultimo respiro, a livello individuale e comunitario. Vi è un altro senso importante di cui si carica il concetto di *halakhà*, quello che la intende come quel set di procedure e valori sulla base dei quali vengono fissate le stesse norme, che per distinguersi prendono nome di *halakhot*, al plurale. Dunque *halakhà* è tanto la norma in sé quanto il processo decisionale, fondativo e autoritativo, che la determina e la fa riconoscere come tale. Specificato ciò, possiamo affrontare la questione della rilevanza dell'*halakhà* in rapporto al mondo ideale. Potrebbe essere intuitivo: la Torà prescrive norme e leggi perché in esse, almeno in controluce, si può evincere e dunque descrivere il mondo così come 'piace a Dio', come Dio lo vuole, o lo vorrebbe; osservando norme e leggi bibliche l'essere umano 'compiace Dio' e realizza il sogno divino sul mondo, cioè quel mondo ideale pensato nel metafisico istante della creazione. Intuizione giusta, ma insufficiente. L'*halakhà*, rabbinicamente intesa, è fondata sulla Torà ma è più grande della Torà stessa e abbraccia concetti e normative che, pur nello spirito della Torà, la Torà non contiene o almeno non esplicita. In un certo senso, la trascende. Ad esempio, la Torà non contiene il concetto di messia, mentre l'*halakhà* ne tratta – si veda il trattato sui re del codice halakhico *Mishnè Torà* di Maimonide (XII secolo) – e i maestri di Israele ne tengono conto nella loro elaborazione. Vi è un detto popolare, nel mondo ebraico, assai esplicativo: il messia verrà quando tutti gli ebrei osserveranno scrupolosamente due sabati consecutivi... Che significa? Che la questione messianica ossia la redenzione futura di Israele (e del mondo) poggia su, anzi dipende dall'osservanza dell'*halakhà*, dato che le norme sulla scrupolosa osservanza dello *shabbat* sono fissate non nella Torà, negli *aseret ha-dibberot* o Dieci Comandamenti dove il precetto è prescritto in termini generali, ma nel Talmud e nei codici applicativi post-talmudici.

Si tratta di un approccio quintessenzialmente rabbinico, dato che già nel trattato talmudico *Sanhedrin* (98a) si fa dipendere la venuta del messia dall'ascolto, segnatamente dall'osservanza dei precetti. In questa prospettiva, rendenzione e messia sono portati nel mondo da Israele allorché i figli e le figlie di Israele compiono la Torà osservando quel che è prescritto. Già per i farisei il concetto era così centrale che essi coniarono un termine altamente simbolico per esprimerlo, impiegando una metafora politica che ebbe fortuna anche fuori dal giudaismo: *malkhut ha-shamayim*, ossia il Regno/la regalità di Qadosh Barukh Hu/Iddio Benedetto. Ancor oggi assumersi il 'giogo della *malkhut ha-shamayim*' significa abbracciare non solo i precetti della Torà ma anche l'intera *halakhà* che da quella Torà i maestri hanno fatto derivare (la famosa 'siepe alla Torà'). Ciò compreso, siamo ora in grado di apprezzare la riflessione di un grande studioso di *halakhà* contemporaneo, il rabbino Joseph B. Soloveitchik (1903-1993), forse il primo maestro che ha tentato, con gli strumenti filosofici del Novecento, di delineare un'antropologia halakhica, direi una vera e propria filosofia dell'*halakhà*, nel suo scritto in ebraico *Ish ha-halakhà* del 1944.² In quest'opera l'*halakhà* è espressamente presentata come 'una creazione ideale a priori': *creazione*, perché essa è opera umana, frutto dello studio, dello scavo e dell'esplicitazione della Torà da parte dei maestri; *ideale*, perché mostra (quasi fenomenologicamente) il mondo come immaginato da Dio, dunque secondo lo sguardo del suo divino Creatore; e *a priori*, perché la validità, l'intrinseco valore etico-testimoniale di queste norme halakhiche non deriva e tanto meno dev'essere validato *a posteriori* dall'esperienza, ma è posto *dal* precetto (più che *nel* precetto) in quanto tale, per il fatto teologico di essere comandato. Ciò ha indotto rav Soloveitchik a un'ardita comparazione: l'*halakhista*, il maestro dell'*halakhà* – colui che non solo la osserva ma soprattutto

² Cfr. M. Giuliani, *Antropologia halakhica. Saggi sul pensiero di Rav Joseph B. Soloveitchik*, Salomone Belforte, Livorno 2021; Id., *Legge*, «Il Pensiero. Rivista di filosofia» (edizioni InSchibboleth), 2 (2022), fasc. LXI, pp. 59-74.

elabora, pondera e decide le norme halakhiche – agisce «come il matematico, il quale forgia un mondo ideale e lo utilizza allo scopo di stabilire un rapporto tra quest'ultimo e il mondo reale». Scrive esplicitamente il rabbino Soloveitchik:

L'essenza dell'*halakhà* ricevuta da Dio è la creazione di un mondo ideale e la conoscenza del rapporto che regna tra esso e la realtà, sotto tutti i suoi aspetti, fondamenti e principi. Non esiste alcun fenomeno o prodotto o dimensione creata che l'*halakhà* non approcci [non 'intenzioni', diremmo noi con linguaggio della fenomenologia] attraverso il suo criterio ideale. Allorché l'uomo dell'*halakhà* incontra una sorgente dalla quale l'acqua scorre silenziosa, egli instaura un rapporto fisso *a priori* con tale fenomeno fisico: [vi vede subito] le norme che concernono una fonte per il bagno rituale di un blenorragico, per la purificazione a seguito del contatto con un rettile o di simili casi di impurità, il suo utilizzo come acque lustrali, ecc. [...] Con un criterio *a priori* e con l'aiuto di leggi e principi precisi, egli esamina lo spazio [in cui vive], come il matematico scruta il firmamento con l'aiuto di dati e principi geometrici ideali. Parimenti l'uomo dell'*halakhà* si affida a un esame approfondito dei problemi psico-biologici [...] L'*halakhà* stabilisce un rapporto *a priori* con tutta la realtà, anche nei suoi aspetti minuti e nelle sue più infime manifestazioni; l'uomo halakhico pone la sua attenzione sulla creazione nella sua interezza, che esamina a partire da una norma ideale che egli ha inscritta nella sua consapevolezza *halakhica* [cioè *halakhica*]. Tutti i concetti dell'*halakhà* sono nozioni *a priori*, ed è attraverso tali concetti che l'uomo dell'*halakhà* scruta l'universo.³

Evidente che qui sia la terminologia sia la semantica sono prese a prestito da Kant, autore che il Rav ha studiato e assimilato a Berlino tra gli anni Venti e Trenta in vista della sua tesi di dottorato sul pensiero del neo-kantiano Hermann Cohen. Il loro uso non è superficiale e, pur trattandosi di fonti non ebraiche, esse sono qui applicate al cuore dell'esperienza, della prassi del giudaismo, al fine di cogliere un principio di trascendenza della stessa esperienza capace di darle un senso più alto, olistico. Potremmo parlare esplicitamente di un uso ebraico di Kant, o almeno delle categorie kantiane, e forse impiegate con la stessa intenzione

³ J.B. Soloveitchik, *L'homme de l'halakhah*, trad. fr. di B. Gross, Daf-Hen, Jerusalem 1981, pp. 31-34.

filosofica con cui Kant le ha elaborate per fondare la sua filosofia critica. In fondo, l'uomo dell'*halakhà* ha l'identico sguardo analitico e sintetico del filosofo kantiano, che cerca di conciliare noumeno e fenomeno senza diventare dicotomico o dualista, come molta filosofia moderna pre-kantiana di fatto è. Così, per rav Soloveichik la dimensione ideale, *a priori*, del giudaismo halakhico previene ogni attitudine dicotomica nella misura in cui il suo pan-halakhismo non sacrifica il reale per l'ideale ma si sforza di infondere l'ideale nel reale, di forgiare idealmente quest'ultimo, nel rispetto sì delle sue leggi naturali ma anche nel tentativo di illuminarle ed elevarle attraverso le leggi soprannaturali, cioè quel mondo ideale che ebraicamente l'*halakhà* vocalizza e attesta come divino, o almeno come divinamente fondato e autoritativo. Da questo punto di vista il sogno divino sul mondo – figurato nella Torà – resta vero e universale e vincolante anche nel caso in cui nessuno al mondo si preoccupasse di realizzarlo. La testimonianza di Israele, osservante e pensante, altro non è che la scelta libera e la determinata volontà di tener vivo e di voler realizzare quel sogno. Non stupisce che il capitolo sopra citato si concluda con l'affermazione religiosa – di fede – per cui

l'ideale dell'uomo dell'*halakhà* è la sottomissione della realtà all'autorità dell'*halakhà*; ma per tutto il tempo in cui quest'aspirazione non si concretizza in opere definitive e specifiche, l'uomo dell'*halakhà* non si abbandona affatto alla disperazione, né si dedica a criticare siffatta inadeguatezza tra reale e ideale, e neppure si erge con violenza contro l'antinomia che separa l'*halakhà* dalla prassi, la norma dalla vita. Egli persegue la sua via e non ricalcitra contro il suo destino. Esattamente come farebbe un buon matematico...⁴

Da qui si impara che chi abbraccia l'*halakhà* non è un missionario o un jihadista, che pretende di 'convertire' il mondo alla propria *Weltanschauung*. Pur avendo una legge universale e valida *erga omnes*, non pretende di operare conversioni e palingenesi antropologiche, ma vuole solo testimoniare in proprio, assumen-

⁴ Ivi, p. 41.

do su di sé – senza imporlo ad altri – il ‘giogo del Regno dei cieli’, l'*ol malkhut ha-shamayim*, e lasciando che siano altri, in piena libertà, a valutare la fedeltà alla sua chiamata.

Il messia, ebraicamente inteso, è strumento e segnavia dell'utopia ebraica

Il ritorno all'Eden, inteso come il paradiso perduto di una mitica età dell'oro da cui l'umanità proviene e a cui dovrebbe tornare, non è mai stato un ideale ebraico. Il racconto biblico della cacciata dall'Eden è una cesura, sancisce semplicemente l'impossibilità di un siffatto ritorno. L'Eden non è l'utopia del non-ancora, ma il *memento* del non-più. Pertanto sarebbe assurdo pensare un eterno ritorno delle cose. L'idea di messia, ebraicamente compresa e declinata, è tutta 'apertura al futuro', non nostalgico ritorno al passato; è sforzo di miglioramento; è doglia di un nuovo parto. Il messia degli ebrei è, dev'essere sempre veniente; e se fosse già venuto, sarebbe *ipso facto* inutile, un bel ricordo o un falso. Essendo la sua natura storica e non metafisica, ogni incarnazione dell'ideale messianico deve servire – farsi strumento – per la trasformazione del mondo, nel qui e ora della nostra evenemenzialità. Per questo è essenziale che il messia, dal punto di vista ebraico-rabbinico, osservi la Torà; che la viva e che crei le condizioni anche collettive, ossia politiche, per viverla; che addirittura la ripristini *ex novo* là dove è caduta in oblio o in discredito, il che è l'opposto di ogni idea cristiana secondo la quale il messia darebbe compimento alla Legge nel senso che la supererebbe sostituendola con se stesso o che, a tal fine, la abrogasse. Su questo punto cruciale, ebrei e cristiani non potrebbero essere maggiormente in conflitto.⁵ E proprio su questo punto insiste un altro pensatore ebreo, lituano d'origine come rav Soloveitchik, ossia Emmanuel Levinas (1906-1995) in un breve intervento del 1950

⁵ Cfr. M. Giuliani, *Il conflitto teologico. Ebrei e cristiani*, Morcelliana, Brescia 2021.

dal titolo emblematico *Il luogo e l'utopia*, riportato nella raccolta *Difficile Liberté* del 1963.

Qui Levinas rivendica all'ebraismo un'acuta sensibilità etica il cui campo resta l'azione invece della contemplazione spirituale, in quanto «la storia non è un esame perpetuo in vista di un diploma di vita eterna, ma l'elemento stesso in cui si muove la vita dello spirito». ⁶ L'evidente bersaglio polemico dello scritto, tuttavia, è virato sulla necessità – filosoficamente esplorata – di riconoscere che il primato dell'etica si incarna anzitutto nei precetti, nel comandamento e nella *mitzwà*, che soli assicurano universalità non soggettiva e trascendenza non antropocentrica al dovere di agire eticamente, per la libertà e la liberazione dell'uomo, nell'agone storico. Afferma Levinas:

La Bibbia non inizia nel vuoto della costruzione di una città ideale, ma si situa all'interno delle situazioni che bisogna assumere perché siano superate; che bisogna trasformare con l'agire cacciando senza sosta (e fino al loro dialettico tornare) l'asservimento dell'uomo da parte dell'uomo dopo la soppressione della schiavitù e la sopravvivenza delle mitologie dopo la distruzione degli idoli. Riconoscere la necessità di una legge significa riconoscere che l'umanità non può salvarsi semplicemente negando la propria condizione, come per magia. La fede che sposta le montagne e concepisce un mondo senza schiavi si trasporta immediatamente nell'utopia, separa il regno di Dio da quello di Cesare. Rassicura Cesare. ⁷

Corrosivo, sferzante, coraggioso Levinas, che osa – in Francia – attaccare il mito della *laïcité*, il principio fondante del repubblicanesimo costituzionale francese, in nome di che? Del non dualismo ebraico, che non esalta né accetta la radicale distinzione tra sfera religiosa e sfera politica, tra spirituale e materiale, tra foro interiore ed esteriorità (si ricordi che *Totalité et infini* aveva come sottotitolo: saggio sull'esteriorità!)... distinzione che lascia la politica, e i suoi valori, fuori dalla porta del religioso. È forse

⁶ E. Levinas, *Il luogo e l'utopia*, in *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 129.

⁷ Ivi, pp. 129-130.

questo il senso del 'date a Cesare quel che è di Cesare...'? Se è questo, siamo ormai lontani dallo spirito della Torà e del giudaismo, che non riconoscono a Cesare il diritto di dettar legge sui valori fondamentali dell'umana convivenza, che sono già tutti fissati nei precetti sinaitici. Siffatta dicotomia 'rassicura Cesare' ovvero il potere, che non verrà contestato nelle sue pretese di dominio; ma paradossalmente rassicura anche il mondo religioso, che potrà 'regnare in pace' sul regno delle anime, senza dover rendere conto alla storia dei mezzi impiegati per raggiungere i propri fini. Chi distinguerà più la fede dalla superstizione? E chi condannerà la magia che ha usurpato il posto della profezia? L'utopia flirta, a questo punto, con questa assenza di distinzioni in nome della separazione tra il regno di Dio, la *malkhut ha-shamayim*, e la città dell'uomo. Da qui il prosieguo della riflessione levinasiana:

L'utopia non ci sembra solo vana in se stessa e pericolosa per le sue conseguenze. L'uomo dell'utopia vuole in modo ingiusto: al difficile compito di una vita equa egli preferisce l'allegria della salvezza solitaria. In questo modo rifiuta le stesse condizioni in cui la sua cattiva coscienza gli aveva dato il carattere di persona. Egli è solo Desiderio: infastidito dalla luce abbagliante della coscienza umana, perseguendo un sogno come se stesse ancora dormendo, come se un altro giorno dovesse ancora spuntare in mezzo al suo giorno, e un altro risveglio lo liberasse dagli incubi che lo soffocano.⁸

Ecco il marchio anti-mistico, oltre che anti-utopico, dell'antropologia filosofica levinasiana, che coincide con l'attitudine spirituale – ma anti-spiritualista, in sostanza non dualista – dell'antropologia halakhica del rabinismo. Nel commentare il capolavoro levinasiano *Autrement qu'être* il filosofo francese Paul Ricoeur disse che si trattava di un pensiero iperbolico. Ma l'iperbole è una figura retorica, uno stratagemma del linguaggio, non una categoria etico-politica: l'iperbole non è un'utopia, per Levinas. E qui Levinas è erede e 'traduttore in greco' del meglio

⁸ Ivi, p. 130.

delle *yeshivot* lituane, delle grandi scuole talmudiche impregnate dello spirito di Chayim di Volozhin (1749-1821), la cui opera *Nefesh ha-chayim* (apparsa postuma nel 1824) è stata tra le principali fonti di ispirazione della filosofia di Levinas. Coscienza etica vs sogno o incubo del mero desiderio, inquietudine morale vs rassicurazione e sonno magici, legge e responsabilità storica vs «l'allegria della salvezza individuale»: dietro il tono polemico, si tratta di una messa in guardia contro ogni utopismo, contro ogni pensiero rivoluzionario ma illusorio – non realista, astorico, onirico – che, non a caso, trova consenso proprio là dove abbatte i simboli della legge, i confini del permesso e del proibito, i limiti del lecito... l'utopico è umano, certo, ma incarna anche l'eterno stato adolescenziale nel quale l'unica legge è il desiderio.

Ma allora il giudaismo non conosce orizzonte utopico? Tutt'altro, altrimenti come spiegare che nel moderno – da Spinoza a Marx fino a Herzl a Landauer, Benjamin e Bloch...⁹ – l'elemento ebraico, religioso o meno, è stato tra le costanti fonti ispiratrici del pensiero utopico più originale e autenticamente umano del Novecento? Il sionismo poi non è forse stato un'utopia paradossalmente, e in buona parte, realizzatasi?¹⁰ E lo stesso Levinas non ha scritto sul messianismo, sul sogno messianico, pagine di intensa tensione utopica, seppur sempre in chiave di esigente giustizia sociale? L'istanza messianica è, nell'opera di commento talmudico di Levinas, un costante rifiuto dell'indifferenza in tutte le sue forme, a partire dall'indifferenza razionale, che si preclude l'accettazione del reale *qua talis* e l'assunzione della responsabilità di incidere nella storia, di 'fare la differenza' secondo la bella espressione anglosassone, cioè di farsi carico delle conseguenze del male, della sofferenza degli altri, dei loro bisogni. Ecco perché il messia vive, talmudicamente, in un luogo ben preciso: non scende da qualche

⁹ Cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, trad. it. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

¹⁰ Cfr. C.I. De Benedetti, *I sogni non passano in eredità. Cinquant'anni di vita in kibbuz*, Giuntina, Firenze 2001.

iperurano né esce dal cappello di qualche *magicien* metafisico e neppure è un guru taumaturgico di quelli che si vedono sulla riva del Gange, ma vive tra i lebbrosi alle porte di Roma, condivide le miserie umane delle grandi metropoli – Roma era appunto il simbolo dei mali dell'impero e delle grandi città – e lì lo si può interrogare: quando verrai? Domanda ingenua, per quanto legittima espressione di ogni aspettativa di salvezza; essa conosce ebraicamente una sola risposta: 'verrò', sempre al futuro, quando tu ti farai carico di compiere/realizzare/osservare quella Legge che già contiene, potenzialmente, una forza redentiva, una carica energetica liberatoria, una *dynamis* trasformativa del mondo. Una delle interpretazioni ebraiche del messianismo suggerisce: «Il messia sono io [*Moi*], essere Io è essere il messia».¹¹

C'è da chiedersi allora se, alla radice di tutto, un orizzonte utopico non sia un tratto caratterizzante, seppur nascosto come ogni vera radice, della Torà stessa, almeno in alcune sue rigorose istanze sociali e politiche, come l'azzeramento dei debiti dei poveri nell'anno giubilare (*Wayqrà/Lv 25; Devarim/Dt 15; Hilkhot shmittà ve-yovel* di Maimonide) o l'estensione al mondo animale del precetto del riposo (nel IV comandamento) o nell'interpretazione delle concessioni del consumo di carne dopo il mitico diluvio da intendersi come ammissione che, *ab origine*, il sogno divino fosse quello di un'umanità vegetariana...

L'opzione vegetariana come spia etico-utopica del mondo sognato da Dio

Una spia, o meglio un segnale di utopia ebraica dal forte sapore messianico e con significati a un tempo etici (filosofici) e religiosi (teologici), è la scelta alimentare vegetariana, che esclude cioè il consumo di carne animale. Prescindo qui dall'ulteriore distinzio-

¹¹ E. Levinas, *Il messianismo*, a cura di F. Camera, Morcelliana, Brescia 2020 (si tratta di un'edizione commentata delle letture talmudiche già pubblicate in *Difficile libertà*), p. 105.

ne tra vegetariano e vegano, perché il punto è semplicemente il valore di una relazione pacifica dell'essere umano con il resto del creato, e ciò implica il 'non uccidere' alcun vivente per cibarsene. È tale relazione ad assurgere a segno dell'età messianica e a spia di piena osservanza della Torà o, meglio, di piena comprensione dello spirito che anima l'intera Torà, anche oltre (ma mai senza e senza abrogare) la stessa lettera della Torà. Infatti la Torà non prescrive di essere vegetariani! E tuttavia, come ebbe a spiegare l'allora rabbino capo ashkenazita di Israele Itzchaq HaLevi Herzog (1888-1959), «i maestri del giudaismo non danno per scontata la natura carnivora dell'essere umano. Anzi, gli studiosi del Talmud dicono che, tra la creazione di Adam e Chaya [Adamo ed Eva] e la generazione di Noach [Noè, ossia l'epoca del diluvio], gli esseri umani si cibavano solo di vegetali». ¹² Infatti, dopo aver creato l'uomo e la donna e dopo avere recitato la *berakhà* [benedizione] su di loro, Iddio Benedetto li congedò nel mondo dicendo: «Ecco, vi dò ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero in cui v'è frutto che produce seme: saranno il vostro cibo» (*Bereshit/Gen 1,29*). ¹³ Questo doveva essere lo stesso cibo per tutti i viventi, anche per gli animali 'nei quali è alito di vita'. Su tale versetto il commentatore medievale Shlomò ben Itzchaq, il Rashi, nel XI secolo dice: «Dio non permise ad Adamo e alla sua compagna di uccidere creatura alcuna e di mangiarne la carne. Tutti loro avrebbero dovuto mangiare erba insieme».

Il presupposto di questo commento è che solo dopo il diluvio Dio concedette all'essere umano di cibarsi della carne di quegli animali che pure aveva salvato dalle acque del diluvio; e si può

¹² Per questa citazione, le successive e le loro fonti, si vedano di chi scrive gli articoli: *Torà, messianismo e scelta vegetariana*, «SeFeR», 81 (gennaio-marzo 1998), pp. 5-8; *Le carni del Levitano. Ancora su Torà, messianismo e scelta vegetariana*, «SeFeR», 86 (aprile-giugno 1999), pp. 3-6. Si consulti inoltre: R. Di Segni, *Guida alle regole alimentari ebraiche*, Assemblea dei rabbini italiani, Roma 1976.

¹³ Le citazioni bibliche sono dalla più diffusa traduzione CEI ma con leggere modifiche sulla base del testo ebraico.

inferirne che questo cambio di passo, tale radicale mutamento di idea, sia il frutto del tremendo impatto che la tragedia di quelle acque universali ebbe anche su Dio! Ne è testimone il passo seguente: «Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo, vi dò tutto questo come già [vi diedi] le verdure. Soltanto, non mangerete la carne con la sua vita, ossia il suo sangue» (*Bereshit/Gen 9,3-4*). Questa precisazione restrittiva è forse connessa all'uso disumano di mangiare parti di animali senza prima ucciderli? La domanda sorge a partire dal trattato *Sanhedrin*, per il quale una delle sette leggi date da Dio a Noach/Noè dopo il diluvio – secondo l'opinione dei maestri del Talmud – consiste nel divieto di mangiare parti di animale vivo, non macellato; e si tratta di una delle sette leggi fondamentali date non solo a Israele ma a tutta l'umanità. Un altro rabbino capo ashkenazita all'epoca del Mandato Britannico sulla Palestina, il predecessore di rav Herzog ossia rav Abraham Itzchaq haCohen Kook (1865-1935), si spingeva a ipotizzare che tale concessione fosse dovuta al fatto che molti uomini praticavano il cannibalismo e il consumo di animali avrebbe prevenuto tale abominio risparmiando vite umane. Lo suggerirebbe il versetto successivo: «Domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello». In qualsiasi modo il mito sia interpretato (e suggestioni levinasiane a parte), la concessione ci fu, in netto contrasto con il progetto iniziale e con la prassi comandata nel giardino dell'Eden, dove Adamo ed Eva erano certamente vegetariani, oltre che al riparo da ogni dolore (e anche qui l'eventuale nesso suscita più di una suggestione...).

Secondo molti maestri di Israele Iddio Benedetto tentò di reintrodurre le sue preferenze alimentari di tipo vegetariano quando mandò la manna ai figli e alle figlie di Israele nel deserto (cfr. *Shemot/Es 16; Bemidbar/Nm 11*). Ma i lamenti per la mancanza di carne – evidentemente abbondante in Egitto – si fecero subito numerosi, e benché Iddio e Mosè ne ebbero a male, furono inviate le quaglie, che però la tradizione interpreta come una specie di castigo, dato che a seguito di quell'abbuffata carnivora arrivò una «gravissima piaga» che fece morire tanta gente (cfr. *Bemidbar/*

Nm 11,34) mentre nel capitolo successivo leggiamo della rivolta di Aronne e Miriam contro Mosè, loro fratello secondo la carne (e nella Torà nulla è a caso). Alla luce di queste e di decine di altre evidenze bibliche che attestano un'attenzione speciale, una sorta di delicatezza e tenerezza divine per gli animali – poiché «la Sua tenerezza plana su tutte le creature», come si legge in *Tehillim/Sal* 145,9 – non è difficile affermare l'esistenza di un pregiudizio vegetariano nei testi sacri della tradizione ebraica, ispirato se così si può dire a una certa idealità, ma tale pregiudizio tuttavia convive con norme e precetti che danno per scontati sia la realtà carnivora dell'essere umano, da un lato, e sia d'altro lato i modelli sacrali antichi incentrati sui riti sacrificali.

Se censurassimo quel che nella Bibbia urta o contraddice i principi di una filosofia vegetariana/vegana, vi restebbe ben poco. Come ricorda il rabbino Zalman Schachter-Shalomi (1924-2014), tra i fondatori del movimento ebraico-americano *Jewish Renewal*, «gli ebrei furono a lungo un popolo pastorale: allevare animali e cibarsene era il loro modo di vivere. Non solo mangiavano carne, ma bevevano acqua e vino da sacche di cuoio, vivevano in tende e vestivano abiti fatti di pelli animali, avevano monili di ossa e tendini. Leggevano poi la Torà scritta su pergamene [ricavate da pelli di animali *kasher*], usavano corni come *shofarim*, pregavano indossando *tefillin* di cuoio. E ovviamente offrivano al Tempio di Gerusalemme i loro migliori animali, oltre che le premizie vegetali dei campi». Ma è proprio per questo, aggiunge rav Schachter-Shalomi, che risulta straordinario vedere come 'immaginassero' invece una creazione divina ispirata a un diverso rapporto con il mondo animale, improntata a un'alimentazione senza carne, e in aggiunta 'immaginassero', con l'aiuto dei profeti, persino un'era futura – l'età del messia – nella quale «la vacca e l'orsa pascoleranno insieme, si sdraieranno insieme i loro piccoli; [in cui] il leone si ciberà di paglia come il bue» (Is 11,7). Del resto, fissando in liste dettagliate gli animali permessi e quelli proibiti la Torà pose dei limiti ben precisi anche al consumo di carne, limiti resi ancor più restrittivi dai maestri che

fissarono in seguito le norme halakhiche sulla *shechità*, sulla macellazione rituale degli animali permessi. Permessi sì, ma a certe condizioni e secondo precise norme procedurali, come se tutta la materia venisse sempre più resa difficile, quasi l'*halakhà* volesse scoraggiare tale consumo. Infine, va pur detto, ciò che è permesso non è imposto.

Là dove Iddio Benedetto descrive il segno *par excellence*, concreto e perenne, della Sua promessa a Israele, pegno divino nella stessa alleanza, cioè la terra di Israele, si dice: «Un paese fertile... terra di frumento, di orzo, di viti, di fichi e di melograni; un paese di ulivi, di olio e di miele [da datteri]; un paese dove non mangerai con scarsità il pane» (*Devarim/Dt* 8,7-9). In onore di questi vegetali si celebra fino a oggi un *seder*, una cena speciale nella festa di *Tu biShvat*, nota come il Capodanno degli alberi (cfr. *Talmud Bavli, Rosh hashanà* 2a). Il bestiame, pur fonte di benessere economico, è una tentazione che potrebbe indurre a dimenticare che quella terra è dono divino, non conquista dell'uomo. Ancora il Talmud dice che un padre non dovrebbe insegnare al proprio figlio a mangiar carne (cfr. *Chullin* 84a, un trattato tutto dedicato alla *keshrut* della carne animale). La tradizione, che prescrive una *berakhà*, una benedizione su ogni cibo e bevanda, specie su ogni primizia – e in generale sull'uso moderato del mondo – non prescrive nessuna *berakhà* prima del consumo di carne animale. Come si può lodare Iddio per la Sua creazione dinanzi a un pezzo di essa ucciso per essere mangiato? Per le stesse ragioni di coerenza, quando a Kippur si digiuna in segno di espiazione e mortificazione, e si chiede la pietà divina, non si indossano i *tefillin* né si indossano indumenti (vesti, scarpe, cinture...) fatti di cuoio o di pelli animali. Come può un ebreo chiedere perdono a Dio mentre indossa il frutto della morte di animali innocenti? L'opzione vegetariana qui è trascesa da un agire consapevole verso il mondo animale che va ben oltre la sfera alimentare. Solo allorché l'essere umano saprà riconciliarsi con tutto il creato, a partire dal mondo animale, potrà davvero accedere alla riconciliazione con Dio e alla kantiana 'pace perpetua' tra i popoli. Questa è, o

meglio sarà, appunto l'era messianica, che tuttavia ebraicamente si può anticipare e addirittura accelerare praticando le *mitzwot*, i precetti, secondo lo spirito e le norme della Torà e dell'*halakhà*.

Il revival di vegetarianesimo religioso tra gli ebrei contemporanei continua dunque una lunga tradizione interpretativa dei testi ispirati all'attesa messianica, perché se è vero che il messia porterà la pace sulla terra, è impensabile che questa pace non si estenda sul regno animale. Il 'piacere della carne', inteso come cibo, in prospettiva messianica scomparirà. E il sogno di molti ebrei, di un terzo Tempio senza sacrifici animali, inizia a ben vedere da una tavola imbandita senza coltelli. Non è forse scritto che durante la costruzione del Tempio «non si udiva rumore di martelli, di picconi e di altri utensili in ferro» (1Re 6,7)? Il ferro simbolicamente uccide, perché di metallo sono fatti coltelli e armi. L'unico ferro che in età messianica sarà permesso è quello per lavorare la terra, per coltivare i vegetali o per raccogliere i cereali, onde fare il pane. Questo è solo un esempio, un aspetto della grande visione utopica del giudaismo, non in contrasto ma in profonda affinità con la Legge e le norme halakhiche, soprattutto con le norme della *kashrut* alimentare.

L'ossimoro ebraico di una 'utopia realizzabile' (André Chouraqui)

Il libro di André Chouraqui (1917-2007), ebreo algerino naturalizzato francese e poi israeliano, dedicato a Mosè e alla rivoluzione etico-religiosa inscritta nella Torà attribuitagli dalla tradizione di Israele porta il sottotitolo *Viaggio ai confini di un mistero rivelato e di una utopia possibile*. Non solo la vita di *Moshe rabbenu*, di Mosè nostro maestro,¹⁴ ma tutti i suoi insegnamenti uditi e raccolti dalla metaforica bocca divina sono qui riassunti in due ossimori: infatti un mistero, quando rivelato, non è più misterio-

¹⁴ Cfr. M. Giuliani, *Mosè nostro maestro. Interpretazioni ebraiche e letture cristiane*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022.

so, né un'utopia può dirsi possibile, pena smettere di essere qualcosa di utopico. Eppure proprio questi due ossimori, a giudizio di Chouraqui, costituiscono il punto alfa e il punto omega – l'*alef* e la *tav* – del messaggio biblico-rabbinico: anche quando si rivela, il Dio di Israele resta misterioso e per nulla rappresentabile con categorie umane, mentre la sua volontà e il suo sogno sul mondo – che sono il vero contenuto della rivelazione sinaitica –, per quanto alta sia la loro dimensione etico-politica, sono una volontà e un sogno fatto per diventare realtà, sono nell'ordine del possibile umano, del fattibile, non dell'impossibile e dell'inaccessibile da parte degli esseri umani. Queste praticabilità e operabilità della Legge divina costituiscono il marchio di ebraicità della rivelazione, delle Scritture sacre; pensare che la Legge sia troppo 'in alto', troppo difficile per l'umanità e dunque impossibile da osservare spinge verso un giudizio negativo, almeno implicitamente, sulla Torà e ben presto induce un bisogno di oltrepassarla, di trovarle un surrogato, di darle un sostituto che porti salvezza, che redima, che liberi l'uomo/la donna 'al posto della Legge'. Molto pensiero paolino, che sta alla base del cristianesimo come si è sviluppato nel solco almeno di Agostino, fino a Lutero e poi a Barth, condivide questa premessa antropologica: che l'uomo non possa compiere la Legge, osservare la Torà e che dunque la Torà serva soltanto a mostargli la sua insufficienza antropologica, la sua inadeguatezza a obbedire e vivere la volontà divina.

Ora, l'ebraismo sta al polo opposto e rifiuta questa premessa antropologica pensando e credendo fermamente che Dio non chiede all'uomo nulla che l'uomo non possa fare, non lo mette alla prova oltre le sue forze, non gli propone una legge a lui impossibile. È quel che vien detto espressamente in *Devarim/Dt* 30,12-14: «Essa [questa Torà] non è in cielo, sì che tu debba dire: "Chi salirà per noi fino al cielo per prendercela e ce la farà ascoltare sì che possiamo porla in atto?". E neppure essa è al di là del mare, sì che tu debba dire: "Chi passerà per noi al di là del mare per prendercela e ce la farà udire sì che noi possiamo metterla in atto?". Essa ti è invece molto vicina; è nella tua bocca; è nel tuo

cuore, perché tu possa eseguirla». Alla luce di questa consapevolezza, anzi della certezza che la Torà è praticabile e alla portata dell'essere umano, André Chouraqui può parlare sì di un'utopia, ma di una utopia possibile, di un sogno realizzabile. In questo contesto religioso e culturale, spiega lo studioso algerino-francese, «utopico non è sinonimo di impossibile, di chimerico o di immaginario». ¹⁵ Molte cose che in tempi e in contesti diversi paiono irrealizzabili, possono realizzarsi, anzi si sono davvero realizzate: lo sbarco dell'uomo sulla luna, ad esempio, o il ritorno del popolo ebraico nella sua terra, la terra di Israele. Ci sono sogni che possono realizzarsi e utopie che sono, devono essere credute possibili. Nel caso di Mosè, esemplifica Chouraqui, era certamente

utopico liberare un popolo di schiavi, strapparli all'oppressione di un tiranno che si credeva divino e a capo di un potente impero: ecco una follia suicida, peggiore di ogni chimera. Utopico sarebbe stato anche [pensare di] trasformare questi fuggiaschi in un popolo organizzato, dar loro un solo Dio e una sola Legge [la Torà] e portarlo verso un paese posto alle frontiere di potenti imperi... Peggio ancora: affidare a questo popolo una missione universale, che sembra davvero una chimera. ¹⁶

Eppure questa «utopia mosaica» ¹⁷ e tali chimere o follie da sognatori a occhi aperti non solo si sono realizzate ma hanno ispirato, e ispirano da tremila anni, la storia dell'umanità e sono ancora temi e testi che suscitano emozione ed emulazione in ogni angolo del mondo. L'uso dell'ossimoro 'utopia realizzabile' da parte di Chouraqui è dunque più che giustificato. Applicato all'*halakhà* e al messianismo, serve qui a mostrare non solo la duplice essenza del giudaismo ma anche il continuo potenziale etico e la grande riserva di energia intellettuale che quelle narrazioni, filtrate e ponderate dal pensiero ebraico di ogni epoca, hanno da offrire.

¹⁵ A. Chouraqui, *Mosè. Viaggio ai confini di un mistero rivelato e di una utopia possibile*, a cura di M. Cassuto Morselli, Marietti 1820, Bologna 2021, p. 24.

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Ivi, p. 339.