

Utopie e messianismi nel pensiero ebraico

a cura di
Davide D'Amico,
Massimo Giuliani
e Paolo Vanini

STUDI
E RICERCHE

30

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Le visioni utopiche non sono estranee all'orizzonte del pensiero ebraico. Certo, se si considera l'utopia come la rappresentazione di una realtà extra-spaziale ed extra-temporale, non sembrano esistere schemi utopici propriamente ebraici. Tuttavia, se si interpreta l'utopia come impulso verso una sorta di società ideale, questa ha naturalmente una sua controparte ebraica nel concetto di messianismo. A partire dall'epoca dei profeti, come Isaia e Michea, che videro, capovolgendo il mondo così com'era, un anti-mondo dove non sarebbe più esistita la guerra e le armi sarebbero state trasformate in strumenti agricoli, fino al ritorno a Sion o alla redenzione collettiva di cui ci ha parlato Scholem, l'utopia è stata declinata in molti modi e con molti nomi nella tradizione ebraica, in un crocevia di interpretazioni, epifanie narrative e progetti politici che mostrano, e continuano a mostrarci, il vulnerabile confine che separa il 'mondo ideale' dal 'mondo al contrario': un confine che abitiamo quotidianamente, in cerca di quelle parole e quegli ideali che ci permettano di cercare e immaginare un mondo nuovo.

Studi e Ricerche

30



**UNIVERSITÀ
DI TRENTO**
Dipartimento di
Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 30

Direttore: Andrea Giorgi

Redazione: Krzysztof Pawlikowski - Ufficio Editoria Scientifica di Ateneo

© 2023 Università degli Studi di Trento

Dipartimento di Lettere e Filosofia

via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento

tel. 0461 281722

<http://www.lettere.unitn.it/221/collana-studi-e-ricerche>

e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-5541-018-2

Edizione digitale: luglio 2023

Utopie e messianismi nel pensiero ebraico

a cura di

Davide D'Amico, Massimo Giuliani e Paolo Vanini

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Marco Bellabarba

Sandra Pietrini

Irene Zattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

DAVIDE D'AMICO - MASSIMO GIULIANI - PAOLO VANINI, <i>Introduzione. Un mondo ideale, un mondo capovolto. Narrazioni, utopie e messianismo nel pensiero ebraico</i>	VII
AMBRA SURIANO, <i>Narrazione e caratterizzazione nei mondi narrativi. L'esempio di Atrahasis e Genesi 6-8</i>	3
DEBORA TONELLI, <i>Un mondo perfetto. Il Decalogo come luogo di fondazione del popolo di Dio</i>	17
DAVIDE D'AMICO, <i>Raccontare la Terra di Canaan. Uto- pia, narrazione e ideologia in Nm 13</i>	37
GIULIO MARIOTTI, <i>Utopie e attesa messianica nell'apo- calittica giudaica del Secondo Tempio</i>	51
SAVERIO CAMPANINI, <i>Il banchetto dei giusti nel mondo a venire. Per la storia di un motivo ebraico</i>	67
PAOLO VANINI, <i>L'Utopia, la Città del Sole, la Torre di Babele. Breve viaggio tra i paesaggi utopici</i>	87
STEFANO PERFETTI, <i>Messianismo senza escatologia? Ernst Bloch contro Hermann Cohen</i>	107
COSIMO NICOLINI COEN, <i>Il diritto come luogo e il mes- sianismo come limite alla violenza del diritto: una lettura a partire da Levinas</i>	123
CHIARA CARMEN SCORDARI, <i>Ermeneutica utopica e antro- pologia messianica nel pensiero di Joseph Soloveitchik</i>	141

MARTINA PEROTTA, <i>La rivisitazione contemporanea degli 'Israele messianici' nel pensiero di David Hartman fra realismo halakhico e utopia</i>	155
MASSIMO GIULIANI, <i>Halakhà e messianismo: i due volti dell'utopia ebraica</i>	175
ALESSANDRO ANDERLE, <i>Umanità e animalità nell'era messianica: una proposta infondata</i>	193
STEFANIA RAGAÙ, <i>Ursprung ist das Ziel. Sulle 'speranze d'altro genere' nelle utopie di Adolf Agai e Sholem Aleichem</i>	207
ROBERTA ASCARELLI, <i>'Il lieto trionfo di una forza che ritorna'. Utopie e letteratura nel progetto sionista di Herzl</i>	229
<i>Indice dei nomi</i>	243

DAVIDE D'AMICO - MASSIMO GIULIANI - PAOLO VANINI

INTRODUZIONE

UN MONDO IDEALE, UN MONDO CAPOVOLTO.

NARRAZIONI, UTOPIE E MESSIANISMO NEL PENSIERO EBRAICO

In questo volume sono raccolte e pubblicate le relazioni svolte al convegno *Un mondo ideale, un mondo capovolto. Narrazioni, utopie e messianismo nel pensiero ebraico* svoltosi all'Università di Trento il 15-16 marzo 2022¹. Esso ha posto al centro della nostra riflessione scientifica e culturale un tema affascinante e trasversale a quasi tutti i pensatori e tutte le pensatrici che si sono mossi/mosse a partire da e dentro l'orizzonte dell'ebraismo, o meglio degli ebraismi di tutti i tempi. Certamente a partire dall'epoca dei profeti, come Yeshayahu (Isaia) e Michà (Michea) che videro, capovolgendo il mondo così com'era, un anti-mondo dove non sarebbe più esistita la guerra e le armi sarebbero state trasformate in strumenti agricoli, dove uomini e animali sarebbero stati solidali gli uni con gli altri, e dove persino gli animali carnivori sarebbero divenuti vegetariani. Sebbene al condizionale passato o al futuro anteriore (equivalenti di un ossimorico 'trapassato futuro'), questa visione parla ancor oggi in ebraico dalla Bibbia ebraica – ma anche in greco e in ogni traduzione – e resta insuperata per forza utopica e per valenza messianica, al punto da essere finita sul muro d'ingresso delle Nazioni Unite... che unite non sono affatto.

Tale visione così come ogni aspirazione messianica, seppur fatta shakespearianamente della 'materia dei sogni', ha tuttavia fecondato, quando non ossessionato, le menti più nobili e gli spiriti più alti dell'umanità, che hanno a loro volta narrato e descritto

¹ Il convegno, ideato da Davide D'Amico e Paolo Vanini, ha avuto il supporto finanziario e organizzativo del Centro di Alti Studi Umanistici (CeASUm) dell'Università degli Studi di Trento-Dipartimento di Lettere e Filosofia.

con incredibile sforzo di fantasia mondi alternativi, più umani. Non è un caso che essa si sia diffusa in età moderna: da Thomas More a Campanella, da Rebailes ai grandi utopisti socialisti. Dalla seconda metà del XIX secolo, poi, si è come messo in moto un complesso circuito tra messianismo ebraico – o almeno tra lo spirito del messianismo ebraico – e alcuni progetti politici, teorici e pratici, tesi a capovolgere le logiche riduttive, produttive e coercitive in azione nel mondo, almeno quello occidentale. Spesso, purtroppo, quel circuito, degenerando, ha sviluppato l'esatto opposto della virtuosità degli ideali dei profeti biblici, ossia giustizia e compassione combinate e volte al superamento dell'aggressività e dell'odio; quel circuito ha infatti prodotto molte spirali distopiche e dispotiche, mondi perversi e violenti che, lungi dallo sradicare lo *yetzer ra'*, la 'cattiva inclinazione' di cui parla la letteratura rabbinica, l'hanno assecondata e nutrita ben oltre l'immaginazione umana. Capovolgimento del capovolgimento, siamo ancor oggi alle prese più con le distopie e con gli incubi della natura lupesca dell'uomo – dove il *lupus* appare, in sé, innocente come una farfalla; lupesca nel senso hobbesiano dell'aggettivo – piuttosto che con l'utopia e con i sogni profetici o con l'ideale della *pax perpetua* di kantiana memoria.

Molteplici, quasi infinite sono dunque le declinazioni di questo affascinante tema, e lo scopo del presente volume è di discuterne alcune, unificate dallo scandaglio delle fonti del pensiero ebraico, quelle antiche che la tradizione rabbinica non ha mai smesso di commentare, e quelle moderne o a noi più vicine. Appunto il tema messianico, come accennato, è stato tra i vettori che hanno fatto da volano a non pochi autori, laici e religiosi, presentissimi nell'ambito degli studi ebraici: sono quelli che compaiono nel sempre stimolante lavoro di Michael Löwy, *Redenzione e utopia* (apparso in francese nel 1988), ma sono anche quelli che hanno accompagnato, tra XIX e XX secolo, il popolo ebraico verso l'utopia realizzata, per così dire, della *teshuvà*, del ritorno a Sion, l'impresa corale e non senza ambivalenze – com'è di ogni impresa umana – di una rinascita nazionale in *eretz Israel*. E si

sa, Scholem ce l'ha insegnato, che la redenzione, l'utopia della redenzione, ebraicamente è sempre collettiva, corale, politica e non solo individuale o spirituale. *Israël et l'humanité*, secondo il titolo dell'opera di rav Elia Benamozegh, sono indissociabili nel messianismo teologico dell'ebraismo. Ciò è vero soprattutto in termini di utopia universale, seppur proiettata sui tempi escatologici, sull'*et ha-qetz*, sul tempo della fine o sull'oltre-tempo che è, a suo modo, appunto un capovolgimento di ogni condizione storica.

E tuttavia, se non credessimo in quelle visioni o se non avessimo fede nella possibilità di un tempo diverso e alternativo, saremmo forse condannati ad accettare lo *status quo*, senza tentare di cambiarlo, di riformarlo, o almeno di aggiustarlo un poco, nel tentativo di avvicinarlo al modello con la M maiuscola o all'ideale, sempre con I maiuscola. A questo modello ideale il giudaismo ha dato un nome, *malkhut ha-shamayim*, il Regno dei cieli, il Regno con la R maiuscola. Le fonti ebraiche ne sono piene e il pensiero ebraico ha individuato, per avvicinarvisi, due grandi strumenti che ancor oggi costituiscono la prassi e l'orizzonte dei maestri di Israele: l'*halakhà* e la *qabbalà*. In modi diversi, *halakhà* o normativa giuridico-religiosa e *qabbalà* o interpretazione mistica della Scrittura rappresentano serbatoi di mondi ideali, iperurani di critica etico-politica del mondo com'è; strutturano lo sforzo quotidiano per collegare il cielo alla terra, per coniugare ideale e reale, per tenere insieme la sfera dei doveri verso Dio e la sfera dei doveri verso gli altri esseri umani e il resto del creato; descrivono, infine, mezzi e strumenti per operare 'nel mondo' l'accelerazione temporale verso l'avvento del Regno.

Il Regno non viene se non avviene attraverso il nostro agire halakhico e mistico, e in quel mistico ci piace includere anche quella versione midrashica del giudaismo che è il cristianesimo. A suo modo, vivere secondo l'*halakhà* (o secondo le sue versioni mistiche, come quella chassidica ad esempio) resta la più grande rivoluzione teorico-pratica che il giudaismo abbia mai offerto. Certo, va decifrata e non è sempre accessibile, specie se non si sa

apprezzare l'unica guerra che il giudaismo moralmente ammette: la guerra dell'interpretazione della Torà ovvero quel conflitto ermeneutico di cui abbiamo un esempio strepitoso nelle discussioni tra maestri del Talmud.

È con questi strumenti, e ispirati da queste fonti, che l'utopia messianica è stata custodita da Israele anche quando sembrava irragionevole o illusorio custodirla. Da alcuni secoli, e proprio da una scuola mistica scaturita in *eretz Israel*, tale utopia – sempre dinamica e polisemica – ha preso il nome di *tiqqun*, *tiqqun 'olam*, termine che conosce anche una declinazione tecnica al plurale: *tiqqunim*, tesi all'unificazione di quel che è stato separato e frammentato, all'armonizzazione di quel che è stato spezzato e cacofonizzato dalla violenza umana. Molti sono dunque i nomi dell'utopia e del messianismo in chiave ebraica, come molte sono le contaminazioni, le declinazioni e gli sviluppi storico-concettuali che si sono trasmessi fuori dalla cultura ebraica, sempre però mossi da una forza ideale e immaginifica che, con parole e metafore, riesce a creare mondi nuovi.

Utopie e messianismi nel pensiero ebraico

AMBRA SURIANO

NARRAZIONE E CARATTERIZZAZIONE NEI MONDI NARRATIVI.
L'ESEMPIO DI *ATRAHASIS* E *GENESI 6-8*

Introduzione

Raramente si è sentito parlare di narrazione con la stessa frequenza che riscontriamo in questi mesi. Le narrazioni, infatti, forniscono informazioni a un lettore o a un ascoltatore e ne omettono delle altre, contribuendo a costruire una nuova realtà fittizia. Questa realtà può poi essere infarcita di dettagli, più o meno realistici, e utilizzata per fini informativi, persuasivi o narrativi, o per mero intrattenimento. A partire da uno stesso evento, infatti, è possibile costruire storie differenti, quindi mondi differenti, talvolta ideologizzati, che caratterizzano in modo altrettanto diversificato i propri protagonisti e attribuiscono colpe e meriti in modo non sempre aderente all'evento di partenza.

Nei paragrafi che seguono sarà preso in considerazione il racconto del diluvio, narrato in forma scritta da due diverse prospettive, quella del racconto mesopotamico di *Atrahasis* e quella del racconto biblico. Si vedrà come i due testi costruiscano, all'interno del loro mondo narrativo, un'idea del divino che, nel caso del testo mesopotamico, caratterizza l'uomo come un essere necessario all'ordine del cosmo; nel caso del testo biblico, invece, lo rende versato alla corruzione e turbatore di quello stesso ordine che, per la Bibbia, solo Dio è in grado di garantire. Per farlo si partirà dagli studi sulla costruzione dei mondi narrativi come mondi possibili, prestando particolare attenzione ai contributi di Umberto Eco sull'individuazione delle proprietà che costituiscono questi mondi.

Questa analisi, che non permette il confronto con un evento fattualmente verificabile, vuole essere di auspicio alla lettura e all'ascolto critico delle narrazioni cui ogni giorno siamo sottoposti.

1. *Mondi narrativi, mondi possibili*

È necessario, prima di prendere in esame le singole narrazioni, spendere qualche parola su cosa si intenda per mondo narrativo. Il mondo narrativo è, come suggerisce lo stesso aggettivo, quel mondo immaginario concepito sulle direttive fornite da una narrazione. Ogni narrazione può infatti essere considerata lo strumento necessario per generare un nuovo costruito culturale, un vero e proprio mondo ‘altro’, popolato da individui non necessariamente umani e soggetti al corso degli eventi. Questo nuovo mondo viene annoverato in quel quadro, illimitato, dei vari mondi possibili cui le aspettative e previsioni del lettore, o dell’ascoltatore, possono potenzialmente dare forma.¹

Il primo a portare su un livello letterario una simile teoria fu Thomas Pavel.² Pavel sosteneva che ogni mondo immaginario creato da un testo risponde a leggi proprie. Queste leggi andrebbero a definire un nuovo orizzonte di possibilità a cui il lettore deve adattarsi e, in certi limiti, sottostare. Lo studioso apriva la strada a una serie di studi che mettevano in comunicazione nuove teorie letterarie, filosofiche e semiotiche. Il 1979 segnò poi l’uscita della prima monografia contenente un intero capitolo dedicato al tema.³ Umberto Eco, con il suo *Lector in fabula*, consolidava così le fondamenta della teoria che, ancora oggi, sono di sostegno ai nuovi studi sull’argomento.⁴ In effetti, il merito di

¹ U. Eco, *I limiti dell’interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, pp. 193-200; U. Volli, *Manuale di semiotica*, Laterza, Bari 2008, pp. 86-87.

² Lo studio uscì in primo luogo come un articolo; solo successivamente fu ampliato in forma di saggio. Vedi T.G. Pavel, ‘Possible Worlds’ in *Literary Semantics*, «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», 34 (1975), fasc. II, pp. 165-176; Id., *Fictional Worlds*, Harvard University Press, Cambridge - London 1986.

³ U. Eco, *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1979.

⁴ Per un’esposizione dettagliata dello stato della ricerca si veda M.L. Ryan - A. Bell, *Introduction: Possible Worlds Theory Revisited*, in M.L. Ryan - A. Bell (eds.), *Possible Worlds Theory and Contemporary Narratology*, University of Nebraska Press, Lincoln - London 2019, pp. 1-46.

Eco è quello di aver sistematizzato, quasi in forma matematica, la questione delle proprietà attribuite e attribuibili a uno stesso mondo. Le prime sono ascrivibili entro i limiti di ciò che viene detto esplicitamente nel corso della narrazione: sono dati combinati tra loro che chi narra fornisce al suo lettore o ascoltatore; le seconde corrispondono, invece, al non detto, ossia a tutto ciò che viene omesso nel testo e che, in quanto tale, apre a una gamma di possibilità speculative lasciate al libero arbitrio del fruitore del testo. La tensione tra questi due aspetti va a stabilire l'identità di uno stesso mondo, intesa come l'insieme di quelle proprietà che persistono attraverso stati di cose alternativi.⁵ In particolare Rescher,⁶ e su sua scorta Eco,⁷ stabilisce quattro assiomi su cui stabilire le proprietà essenziali di un dato mondo narrativo. I passaggi sono i seguenti:

- Stabilire quali siano gli individui x_1 , x_2 , ecc., non necessariamente intesi come esseri umani, che agiscono all'interno della narrazione;
- Attribuire delle attività A, B, C, ecc., a questi individui;
- Attribuire una 'proprietà di essenzialità' a ognuno di questi individui, che faccia da riferimento per l'attribuzione di altre proprietà;
- Delineare le relazioni tra le varie proprietà.

In particolare, per stabilire l'essenzialità di una proprietà, è necessario che questa sia topico-sensibile, ovvero sia fondante per la struttura minima del mondo in discussione. Alle proprietà essenziali e a quelle accidentali, ovvero quelle proprietà che, variando, non determinerebbero un cambiamento della fabula o dell'intreccio all'interno della narrazione, si aggiungono infine le

⁵ U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, pp. 200-204; Id., *Lector in fabula*, p. 145.

⁶ N. Rescher, *Possible Individuals, Trans-world Identity, and Quantified Modal Logic*, «Noûs», 4 (1973), fasc. VII.

⁷ U. Eco, *Lector in fabula*, p. 142.

proprietà S-necessarie. Le proprietà S-necessarie sono tutte quelle proprietà che, non potendo contraddire le proprietà essenziali, sono necessarie alla struttura della trama in quanto vanno a identificarne e caratterizzarne i singoli individui.⁸ Sarà utile portare un esempio per una comprensione meno teorica del concetto.

Si pensi all'episodio di Gen 29, in cui è proprietà essenziale ai fini della trama il matrimonio tra Giacobbe e Rachele. Perché tale proprietà essenziale si realizzi, si deve ammettere l'esistenza di una proprietà S-necessaria secondo cui Rachele sarebbe vergine. Infatti, perché le unioni dell'epoca fossero valide, era necessario garantire l'integrità fisica della sposa.⁹

Nonostante l'impianto teorico possa talvolta incontrare delle difficoltà nella sua applicazione pratica, la ricostruzione dei mondi narrativi attraverso l'analisi dei suoi enunciati è utile, se non per definire in modo oggettivo, quanto meno per proporre un assetto delle proprietà su cui un dato mondo viene costruito. Si tenterà, dunque, una sua applicazione alle narrazioni di *Atrahasis* e del racconto del diluvio contenuto nel libro della *Genesis*.

2. *L'Atrahasis e il diluvio biblico: due mondi narrativi W_1 e W_2*

Sebbene la versione biblica del diluvio universale sia la più nota, non è l'unica che la tradizione ci ha tramandato.¹⁰ La storia del diluvio che distrugge il creato è infatti un motivo letterario che circolava già in Egitto e in Mesopotamia secoli prima della stesura finale – dunque non del concepimento – del testo biblico.¹¹

⁸ Ivi, pp. 156-161.

⁹ Cfr. Dt 22,13-29.

¹⁰ In effetti, il mito del diluvio che distrugge l'umanità è un motivo che si ritrova in numerose culture: da quella mesopotamica, a quella greco-romana, fino alle culture dell'Asia orientale e dell'America del sud. Per una comparazione tra i diversi miti del diluvio, si veda A. Dundes, *The Flood Myth*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1988.

¹¹ Con questo si vuole intendere che il processo di formazione del testo biblico è un fenomeno diacronico che risale certamente a secoli di molto precedenti

In particolare, il testo di *Atrahasis* ci restituisce in forma perlopiù integrale una versione mesopotamica della storia del diluvio. Datato, nella sua versione più completa, al XVII secolo a.C., si tratta di un'antropogonia che presuppone la creazione divina di un universo ordinato.¹² Proponendosi come un poema di altissimo livello, dunque, fa seguire a una prima sezione, in cui si narra la nascita dell'uomo, una seconda sezione, in cui si riflette sul ruolo che questo svolge nel creato.

Poiché non è d'interesse ai fini di questa discussione indagare quali siano i rapporti diacronici tra le due versioni del racconto,¹³ ci si limiterà a osservarle da una prospettiva sincronica, così da cogliere alcune sfumature della loro significazione, ovvero il modo di concepire l'uomo, il divino e il loro relazionarsi.¹⁴ Sebbene la trama di entrambe le versioni della storia, quella meso-

alla versione che ci è tramandata. Tuttavia, poiché le nostre considerazioni si possono basare solamente su quest'ultima versione, è opportuno ritenere il testo di *Atrahasis* precedente alla versione biblica del diluvio come noi la conosciamo.

¹² Il poema di *Atrahasis* è in realtà tramandato in diversi frammenti provenienti dall'area babilonese, da quella anatolica, del Levante e dell'alta Mesopotamia. Il più completo e antico, in paleobabilonese, fu copiato nel XVII secolo a.C. nella città di Sippar dallo scriba Ipiq-Aya, che si firma – in maniera del tutto eccezionale – come autore della redazione. Lo scriba copiò il testo in maniera estremamente sistematica su tre tavolette d'argilla, oggi esposte nei musei di Londra, Ginevra, New Haven e New York. Per una storia della tradizione del testo si veda S. Ermidoro, *Quando gli dei erano uomini. Atrahasis e la storia babilonese del genere umano*, Paideia, Brescia 2012, pp. 17-28. Per l'edizione del testo si veda W.G. Lambert - A.R. Millard, *Atra-ḫašīs: The Babylonian Story of the Flood*, Clarendon, Oxford 1969.

¹³ Per una discussione approfondita del tema si veda T. Abusch, *Biblical Accounts of Prehistory: Their Meaning and Formation*, in D.M. Sharon - K.F. Kravitz (eds.), *Bringing the Hidden to Light: The Process of Interpretation. Studies in Honor of Stephen A. Geller*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007, pp. 3-17, 238-254.

¹⁴ Con «approccio sincronico ai testi» si vuole intendere quella tendenza affermata nell'ambito della narratologia che è risultata particolarmente produttiva nella sua applicazione ai testi antichi, di cui ha fatto riscoprire un gusto letterario meno legato alla tradizione del testo e alla lettura storico critica e più orientato alla narrazione come strumento comunicativo. Per un esempio efficace dell'applicazione di tale metodo sul testo biblico, si veda S. Pagani-

potamica e quella biblica, sia ben nota, è comunque necessario, prima di qualsiasi riflessione, ricordarla brevemente. Per una sintesi del testo di *Atrahasis* faccio riferimento allo studio di Tzvi Abusch, che riassume la trama della storia come segue:¹⁵

In principio gli dei crearono le città e vi abitarono da soli. Poiché gli umani non erano ancora stati creati, gli stessi dei dovevano provvedere a svolgere tutto il lavoro necessario per la loro sopravvivenza. Non sorprende che trovassero stancante e gravoso il lavoro di manutenzione delle città e quello di produzione e preparazione del cibo. Gli dei lavoratori dunque si ribellarono e deposero i loro strumenti. L'impasse si risolse con una soluzione ideata dal dio Ea (un motivo non raro nella letteratura mesopotamica): l'umanità fu creata dall'argilla mescolata con il sangue e la carne del capo della ribellione, affinché lavorasse e si prendesse cura degli dei. L'atto di creazione fu eseguito da Ea con l'assistenza della dea-madre e gli esseri umani ora producevano cibo per gli dei. Ma, come apprendiamo nella seconda parte del mito, anche gli esseri umani si riprodussero in numero maggiore del previsto e tanto andavano producendo un frastuono nel mondo (il numero degli esseri umani e il loro rumore riflettono probabilmente i problemi della vita di città), che il grande dio Enlil, sovrano della terra, non poteva dormire sonni tranquilli. Dopo aver tentato senza successo di decimare l'umanità, Enlil decise infine di sterminarla con un diluvio. Di conseguenza, gli dei soffrirono la fame, perché non c'era nessuno che potesse provvedere a fornire loro il cibo. Un uomo, Atrahasis, fu salvato da Ea, il dio che aveva originariamente concepito l'idea di creare gli uomini.¹⁶ Dopo il

ni, *Cappuccetto Rosso e la creazione del mondo. Come si interpreta un testo*, EDB, Bologna 2018.

¹⁵ I. Tzvi Abusch, *Essays on Babylonian and Biblical Literature and Religion*, Brill, Leiden - Boston 2020, pp. 9-10.

¹⁶ Il testo non fornisce un'indicazione specifica sul perché Ea, Enki per i sumeri, decida di salvare Atrahasis. Tuttavia, sembra che la qualità principale del personaggio sia quella di essere saggio. Infatti, il suo stesso nome vuol dire 'grandemente saggio' e nel corso dell'intero poema Atrahasis dà prova, da una parte, di un atteggiamento devoto agli dei; dall'altra di essere dotato di grande astuzia: fa infatti in modo di procurare cibo agli dei proprio nel momento in cui più ne hanno bisogno e, così, salvare l'umanità come specie. La sua saggezza, infatti, è determinata dall'osservazione della realtà. Sul concetto di saggezza in Mesopotamia, si veda G. Buccellati, *Tre saggi sulla sapienza mesopotamica - II*, «Oriens Antiquus. Rivista del centro per le antichità e la storia dell'arte del Vicino Oriente», 11 (1972), pp. 81-100. Atrahasis è tuttavia conosciuto dalla tradizione sotto due altri nomi. Compare, infatti, come «Utnamistim» nella XI

diluvio Atrahasis sacrificò del cibo agli dei sulla montagna su cui era approdata la sua arca e gli dei furono felici dell'offerta, poiché la loro fame fu saziata. Di qui fu istituito in modo permanente un nuovo ordine cosmico, perché gli dei si resero conto della loro stoltezza e riconobbero di aver bisogno degli esseri umani. L'umanità non sarebbe mai più stata distrutta e avrebbe sempre fornito cibo agli dei sotto forma di offerte, ma il costo del mantenimento di una popolazione umana sarebbe stato ridotto, perché ora sarebbero stati posti dei limiti alla capacità degli uomini di riprodursi e alla durata della vita umana. Così, agli esseri umani fu dato un posto permanente nell'ordine stabilito, ma il loro numero sarebbe stato limitato e la morte sarebbe stata istituzionalizzata.¹⁷

Il diluvio biblico, raccontato nei capitoli 6-8 della *Genesi* è ben noto. Il narratore biblico espone preliminarmente le cause che hanno portato la corruzione e la violenza sulla terra. Dio, immediatamente, prende una decisione radicale, quella di cancellare ogni essere vivente dalla faccia della terra:

1. Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquerò loro delle figlie, 2. i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli a loro scelta. 3. Allora il Signore disse: «Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni». 4. C'erano sulla terra i giganti a quei tempi – e anche dopo –, quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi. 5. Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni intimo intento del loro cuore non era altro che male, sempre. 6. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. 7. Il Signore disse: «Cancellerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato e, con l'uomo, anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti».¹⁸

tavoletta dell'epopea di Gilgamesh e come Ziusudra nel poema sumerico del diluvio. Sulla corrispondenza dei nomi si vedano rispettivamente A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, Oxford University Press, Oxford 2003; T. Römer, *The Creation of Humans and their Multiplication: A Comparative Reading of Atra-Hasis, Gilgamesh XI, and Genesis 1:6-9*, «Indian Theological Studies», 50 (1993), pp. 123-131.

¹⁷ La traduzione, dall'inglese, è mia.

¹⁸ Gen 6,1-7. Per i testi biblici sono state utilizzate le traduzioni CEI, da cui mi discosto quando opportuno.

Solo un uomo, Noè, trovò grazia davanti a Dio. Gli fu infatti ordinato di costruire un'arca per sopravvivere al diluvio e di far salire su di essa maschio e femmina di ogni specie esistente sulla terra. Così, le acque iniziarono a ricoprire il creato e ogni essere vivente morì, tranne Noè, la sua famiglia e le specie che erano con lui sull'arca. Le acque furono travolgenti per centocinquanta giorni, fino a che Dio si ricordò di Noè e di tutte le creature ancora in vita nell'arca:

1. Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutti gli animali domestici che erano con lui nell'arca. Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono. 2. Le fonti dell'abisso e le cateratte del cielo furono chiuse e fu trattenuta la pioggia dal cielo; 3. le acque andarono via via ritirandosi dalla terra e calarono dopo centocinquanta giorni. 4. Nel settimo mese, il diciassette del mese, l'arca si posò sui monti dell'Ararat. 5. Le acque andarono via via diminuendo fino al decimo mese. Nel decimo mese, il primo giorno del mese, apparvero le cime dei monti.¹⁹

Ritiratesi le acque, Noè e tutti gli esseri viventi uscirono dall'arca. Noè edificò un altare al Signore e offrì a lui un sacrificio. Gradito il profumo dell'offerta, Dio decise che non avrebbe più maledetto il suolo e ucciso per causa dell'uomo, «perché ogni intento del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza».²⁰

Considerando i due racconti come due mondi narrativi W_1 e W_2 è interessante definire le proprietà essenziali comuni e osservare come le proprietà S-necessarie a esse complementari vadano a delinearne relazioni radicalmente diverse tra un mondo e l'altro.

3. Le proprietà di W_1 e W_2

I racconti di *Atrahasis* e del sesto capitolo di *Genesi* condividono la struttura portante della trama, costituita da motivi ricorrenti in entrambe le narrazioni. Nell'ottica di una lettura sincronica dei due testi, infatti, è possibile riconoscere una stessa

¹⁹ Gen 8,1-5.

²⁰ Gen 8,21.

famiglia di individui attuali – indicati dalla variabile x – valida per entrambi i mondi W_1 – il mondo narrativo di *Atrahasis* – e W_2 – il mondo narrativo dei capitoli 6-8 di *Genesis*:

- umani (x_1);
- dei (x_2);
- uomo favorito dagli dei (x_3);
- diluvio (x_4).

A questi quattro individui sono attribuibili, tra altre, una serie di attività che compaiono tanto in W_1 quanto in W_2 . Si attribuisca dunque:

- agli umani (x_1) l'attività A di moltiplicarsi sulla terra;
- agli dei ($x_2 \in W_1$), o al dio ($x_2 \in W_2$), l'attività B di creare l'uomo e l'attività C di intervenire nel mondo terrestre per causa degli umani;
- all'uomo favorito dagli dei (x_3) l'attività D di stimolare gli dei all'avvio di una nuova creazione;
- al diluvio (x_4) l'attività E di sterminare il creato.

Questa comunanza di attività tra i due mondi è tuttavia affiancata dalla presenza di proprietà S-necessarie molto diverse tra loro. Così, per il mondo W_1 :

- Il moltiplicarsi degli uomini disturba gli dei. La proprietà S-necessaria è quindi che gli dei siano disturbabili da attività umane.
- Gli dei si nutrono del cibo provvisto loro dagli uomini, quindi ne dipendono. La proprietà S-necessaria è quindi che gli uomini siano necessari agli dei.
- *Atrahasis*, offrendo un sacrificio agli dei, ricorda loro quanto siano dipendenti dall'uomo per nutrirsi. La proprietà S-necessaria è quindi che *Atrahasis* sappia di essere necessario agli dei.

Nel mondo W_2 , invece:

- Dio punisce gli uomini per la loro malvagità. La proprietà S-necessaria è quindi che Dio sia disturbabile dalla malvagità umana.
- Gli uomini vengono puniti perché commettono azioni malvagie, per cui la proprietà S-necessaria è che siano stati creati per fare del bene.
- Noè si salva perché è l'unico giusto, per cui la proprietà S-necessaria è che Noè non sia stato, fino a quel momento, moralmente corruttibile.

In effetti, è possibile individuare una serie di azioni analoghe compiute dai personaggi di un mondo e dell'altro. Queste azioni sono tuttavia mosse da proprietà S-necessarie molto diverse tra loro. Su questa base, si possono attribuire agli individui delle proprietà essenziali.

Nel mondo possibile W_1 , attribuiremo agli individui le seguenti proprietà essenziali:

- agli umani (x_1) la proprietà di essere partecipi del mondo del divino;
- agli dei (x_2) la proprietà di non essere autonomi;
- all'uomo favorito dagli dei (x_3) la proprietà di essere astuto;
- al diluvio (x_4) la proprietà di dipendere dagli dei.

Nel mondo possibile W_2 , invece, attribuiremo agli individui le seguenti proprietà essenziali:

- agli umani (x_1) la proprietà di essere moralmente corrotti;
- a Dio (x_2) la proprietà di supervisionare le azioni dell'uomo;
- all'uomo favorito dagli dei (x_3) la proprietà di essere astuto;
- al diluvio (x_4) la proprietà di dipendere da dio.

Si vengono così configurando due mondi narrativi in cui il mondo degli umani e quello degli dei entrano in contatto per ragioni differenti. Da una parte, in *Atrahasis*, il motore degli eventi è un interesse dettato dalla mera necessità; dall'altra, nel mondo di *Genesi*, è la moralità a guidare le azioni.

4. La caratterizzazione del divino

«*Enûma ilû awîlum*», recita l'incipit dell'*Atrahasis*, ovvero «quando gli dei erano uomini». Una simile premessa in apertura della storia narrata conferisce già una precisa impostazione al mondo del divino, caratterizzato da connotati tipicamente umani. In effetti, il mondo di *Atrahasis* descrive degli dei fortemente umanizzati che, al contrario dell'onnipotente Dio biblico, si riconoscono necessariamente dipendenti dal mondo umano. È scontato sottolineare che una simile caratterizzazione propone una teologia radicalmente differente da quella proposta dal diluvio di *Genesi*.

Gli individui, le azioni e le proprietà che sono state individuate contribuiscono, in effetti, alla configurazione di due mondi mossi da intenti molto diversi tra loro. Così, il mondo di *Atrahasis* è già da principio popolato da dei non autonomi, che litigano e non amano affaticarsi.²¹ Proprio per non sopperire alle fatiche del lavoro, infatti, creano l'uomo e lo incaricano di provvedere al loro nutrimento, ovvero di offrire sacrifici.²² Gli uomini, di contro, risultano essere laboriosi, pii e, nel caso specifico di *Atrahasis*, astuti. La scelta di offrire un sacrificio nel momento in cui più di tutti gli dei dovevano rendersi consapevoli della necessità di una nuova creazione caratterizza infatti il personaggio come un uomo perspicace, che svolge il ruolo di 'promotore' di una nuova creazione.

²¹ J.L. Ska definisce *Atrahasis* un racconto antropomorfo in cui si percepisce una vera e propria «satira del mondo degli dei», che vogliono eliminare gli uomini senza rendersi conto di esserne dipendenti e accorrono come mosche quando sentono il profumo del sacrificio offerto da *Atrahasis*. Vedi J.L. Ska, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, EDB, Bologna 2000, p. 18.

²² L'idea che offrire sacrifici equivalesse a provvedere al nutrimento degli dei era ampiamente diffusa nel Vicino Oriente antico e impiegava una grande quantità di energie, anche sul piano economico, da parte dei sacrificanti. Si veda E.P. Dhorme, *La religion Assyro-Babylonienne*, Gabalda, Paris 1910, pp. 264-277; H.W.F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, Mentor/New American Library, New York 1962, pp. 335-338. Questa idea si andò progressivamente attenuando con la nascita dei monoteismi. Vedi F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1934, p. 13.

Diverso è il Dio biblico. Il motore delle sue azioni, infatti, non si identifica in un interesse personale, ma in una cura dell'ordine universale che è anche ordine morale: lo stesso atto di creazione è stato, fin da principio, un gesto disinteressato e dettato da una volontà meramente generativa e ordinatrice. Similmente, il suo intervenire nel mondo nel capitolo 6 di *Genesi* è mosso da una innata volontà di preservare l'ordine morale nel creato. Mentre gli dei del poema mesopotamico vogliono infatti sterminare l'umanità per ovviare a un loro fastidio – scelta che si rivelerà poco meditata – il Dio biblico è adirato per il dilagare della violenza che gli uomini hanno portato nel mondo e che ha corrotto tutti gli esseri viventi. Questa forza distruttrice, che intacca e logora l'ordine divino sulla terra, deve dunque essere estirpata. Il diluvio, allora, non si configura tanto come un male proveniente dagli dei per annientare l'uomo, ma come una giusta punizione assegnata da un giudice incorruttibile. Si tratta della manifestazione di una teodicea che passa attraverso la morte e una nuova nascita. In questo contesto, l'acqua ricorre, come spesso accade nei testi del Vicino Oriente antico, come l'elemento caotico contrapposto a un universo ordinato.²³ Si ricordino, a tal proposito, le parole del primo capitolo della *Genesi*:

1. In principio Dio creò il cielo e la terra. 2. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. 3. Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu. 4. Dio vide che la luce era cosa buona e Dio separò la luce dalle tenebre. 5. Dio chiamò la luce giorno, mentre chiamò le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: giorno primo. 6. Dio disse: «Sia un firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque». 7. Dio fece il firmamento e separò le acque che sono sotto il firmamento dalle acque che sono sopra il firmamento. E così avvenne. 8. Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno. 9. Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un unico luogo e appaia l'asciutto». E così avvenne. 10. Dio chiamò l'asciutto terra, mentre chiamò la massa delle acque mare. Dio vide che era cosa buona.

²³ Per un approfondimento bibliografico rimando a C. Peri, *Il regno del nemico*, Paideia, Brescia 2003, pp. 118-132.

Nel testo della creazione l'elemento acquatico rappresenta la massa informe pre-esistente che subisce l'intervento ordinatore di Dio.²⁴ Così, nel secondo giorno della creazione, il 'firmamento' viene inserito come divisore in mezzo alle acque, cosicché una parte di esse rimanga al di sopra e una parte al di sotto.²⁵ Qui Dio farà comparire l'asciutto. La nuova creazione dopo il diluvio, allora, rappresenta il ristabilimento di un nuovo ordine, quello morale, a cui solo Noè è riuscito a sopravvivere grazie alla rettitudine che lo caratterizza.

Ma la conclusione del racconto fa un ulteriore passo avanti. Dio aveva investito l'uomo della responsabilità di curarsi del creato, evidentemente disattesa.²⁶ La punizione di una simile mancanza era ricaduta su tutto il creato, poiché Dio aveva sterminato tutti gli esseri viventi. Tuttavia, il racconto biblico del diluvio attribuisce a Dio una constatazione amara: l'uomo è innatamente malvagio e il resto del creato non può perire per causa sua. Il tentativo del testo, è chiaro, è quello di problematizzare la persistenza del male del mondo anche dopo la nuova creazione, decisamente incompatibile con l'esistenza di un Dio giusto e onnipotente. La Bibbia risolve allora la questione attribuendo al male origini peculiarmente umane e a Dio la decisione di individualizzare la colpa, e di non coinvolgere nella sua punizione l'oggetto della corruzione (tutto il creato) ma solo il soggetto che ne è causa (l'uomo).

²⁴ Ivi, pp. 105-110.

²⁵ Il firmamento viene concepito come un vero e proprio divisore e non si può intendere come un sinonimo di 'cielo'. Infatti, il termine utilizzato in ebraico per indicare il firmamento è רקיע, distinto da שמים, che vuol dire più propriamente 'cieli'. Si veda D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. VII, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, p. 552. Il mondo, in effetti, viene concepito nel racconto di creazione in modo tripartito. Per un'esposizione dettagliata dell'argomento si veda L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1970, pp. 9-10.

²⁶ Seguendo il testo di Gen 1,27-28 l'uomo ha il compito di dominare sul creato e, ancora, in Gen 2,18-19 è l'uomo a rispondere della creazione degli altri esseri viventi. Questi sono creati da Dio perché siano d'aiuto ad Adamo e sono condotti davanti a lui perché siano investiti di un'identità. Infatti, è proprio l'uomo a dar loro un nome che, dunque, esiste solo in relazione a lui.

5. Conclusioni

Si è visto, attraverso l'applicazione della teoria dei mondi possibili, come sia possibile costruire, sulla base degli stessi presupposti, due mondi che presentino una lettura molto diversa, quasi opposta, di una stessa questione: il rapporto tra il mondo umano e il mondo divino.

Secondo *Atrahasis* la stessa esistenza umana è finalizzata a servire gli dei che, di contro, sono fortemente umanizzati. Creando l'uomo, infatti, vogliono liberarsi del giogo del lavoro e affidargli il compito di provvedere al loro nutrimento. Un simile proposito, che non è troppo dissimile dai nostri continui sforzi di affidare alle macchine – e presto ai robot – tutte quelle operazioni meccaniche, ma vitali, cui non vogliamo più far fronte, finisce tuttavia per sottolineare la centralità dell'uomo nel cosmo ed elevarlo alla condizione di creatura semi-divina. Proprio per la sua peculiarità di essere necessario alla sopravvivenza del mondo divino, l'uomo partecipa del divino e si fa nuovo creatore di sé stesso. Infatti, è solo grazie all'astuzia di *Atrahasis* che la terra si popola nuovamente di esseri umani. La Bibbia rovescia questa prospettiva. L'uomo è innatamente malvagio e la sua sopravvivenza sulla terra dipende dalla sola volontà divina. Il suo ruolo di custode del creato, infatti, lo investe di una responsabilità che, se disattesa, è causa delle più radicali conseguenze.

L'applicazione di una simile teoria, che nulla è più che un esercizio retorico, ha in realtà uno scopo ben preciso: quello di mostrare come uno stesso evento possa fornire la base per la costruzione di narrazioni tra loro molto diverse. Questo potere generativo insito nelle narrazioni può, come si è visto, esaltare o denigrare uno stesso individuo a seconda delle proprietà attribuitegli. Tuttavia, poiché esaltazione e denigrazione sono spesso contrapposte al perseguimento di una verità quanto più oggettiva, è utile esortare il lettore a guardarsi da un simile potere, a diffidarne e a scrutarne gli intenti.

DEBORA TONELLI

UN MONDO PERFETTO.
IL DECALOGO COME LUOGO DI
FONDAZIONE DEL POPOLO DI DIO

L'aspirazione a un «mondo perfetto» è antica quanto l'essere umano e solo con il suo estinguersi essa verrà meno. La difficoltà della sua realizzazione non ha mai ostacolato i sogni di quelle persone o di quelle generazioni che hanno cercato di realizzare la propria visione di tale perfezione. Visione che, seppure personale o limitata a un gruppo, per realizzarsi deve coinvolgere tutto il mondo. Tale possibilità, però, è uno degli ostacoli alla sua realizzazione, poiché implica il portare gli altri, chiunque altro, dalla propria parte oppure riuscire a rendere la sua opposizione inefficace. Alla visione irenica della perfezione, in cui tutto è al proprio posto – secondo l'immaginario del sognatore – si accompagna la lotta, non necessariamente violenta, ma sicuramente una dinamica di cambiamento volta a superare ogni resistenza. Seppur tale perfezione venisse realizzata, non si tiene conto dell'avvicinarsi delle generazioni che per essa non hanno combattuto. Un'immagine cristallizzata insomma, immutabile, irrealistica eppure sempre potente e ispiratrice.

È all'interno di questa dinamica che possiamo collocare il testo biblico del Decalogo, cioè nel momento di passaggio dal 'non più' (della schiavitù) al 'non ancora' (del mondo perfetto). Esso infatti offre una sintesi dei criteri che permettono la costruzione di un mondo migliore, nel quale l'azione dell'essere umano è ispirata e riconducibile alla storia di liberazione che il Signore ha compiuto per lui. Il popolo di Dio è ancora in fase di gestazione e nasce proprio grazie all'alleanza con Dio e all'accoglienza di questi criteri. Il gruppo di schiavi diventa 'popolo' perché è finalmente in grado di scegliere liberamente.

La tesi che intendo argomentare consiste nel presentare il Decalogo come chiave di volta della storia dell'Israele biblico¹ e l'espressione di un mondo migliore grazie alla relazione con il Dio liberatore. Dal punto di vista narrativo questo testo è, da un lato, il punto di arrivo di un percorso di emancipazione dalla schiavitù, quasi la realizzazione di un'utopia;² dall'altro, è l'inizio di un nuovo percorso in cui la consapevolezza della vicinanza di Dio trasformerà un gruppo di schiavi in popolo e assicurerà loro un futuro migliore.³ Tuttavia, la storia biblica – e non solo – insegna che l'essere messi in condizione di realizzare qualcosa nel modo migliore non garantisce che ci riusciremo. La legge migliore non è sufficiente se viene meno la consapevolezza dell'importanza della responsabilità di ciascuno nel rispettarla o se intervengono sentimenti quali la paura⁴ e l'invidia.⁵ Nessuno può sostituirsi

¹ La precisazione è necessaria, perché i redattori biblici non avevano la nostra stessa concezione della storia e quindi non intendevano scrivere una storia di Israele come la intederemmo noi oggi, cioè come cronaca di fatti storicamente accaduti: cfr. R. Kratz, *Israele storico e biblico. Storia, tradizioni e archivi*, PIB, Roma 2021; J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Claudiana, Brescia 1987, pp. 77-89; G.L. Prato (ed.), *La storiografia nella Bibbia. Atti della XXVIII settimana biblica*, EDB, Bologna 1986; Id. (ed.), *Ciro chiamato per nome (Is 45,4): l'epoca persiana e la nascita dell'Israele biblico tra richiamo a Gerusalemme e diaspora perenne*, Atti del XVII Convegno di Studi Veterotestamentari (Assisi, 5-7 settembre 2011), N. monogr. di «Ricerche storico bibliche», 1 (2013), EDB, Bologna 2013.

² L'uso di questo termine, 'utopia', come altri conati in epoche successive, vanno utilizzati con cautela quando ci si riferisce a testi antichi. L'idea che voglio trasmettere, in questo caso, è l'esperienza, purtroppo frequente nella storia umana, della disperazione, che impedisce di sperare nel cambiamento e fa immaginare un futuro migliore come 'utopico', cioè irrealizzabile. Tuttavia, a volte è proprio il desiderio di qualcosa che sembra impossibile a spingere l'essere umano a lottare per cambiare le cose. Si pensi, per esempio, alle rivoluzioni storiche ispirate all'Esodo, cfr. M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986.

³ Cfr. F. Crüsemann, *Die Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Chr. Kaiser Verlag, München 1983.

⁴ L'episodio del vitello d'oro è sintomo di mancanza di fiducia e di fede, Es 32.

⁵ Per rimanere nell'ambito biblico, cfr. Nm 12,1-15; Dt 24,9.

all'individuo in questa assunzione di responsabilità. Spesso, il limite per la riuscita siamo noi stessi, ma questo limite non indebolisce il valore della legge né la forza trainante del sogno di un mondo migliore.

Per comprendere il Decalogo e in che senso sia espressione di un mondo perfetto, occorre fare un passo indietro, fino all'arrivo degli ebrei in Egitto al tempo di Giuseppe, per intercessione del quale il faraone permise loro di rimanere.⁶ In seguito, però, le cose cambiarono: «Allora sorse sull'Egitto un nuovo re, che non aveva conosciuto Giuseppe».⁷ Inizia così un lungo periodo di schiavitù dal quale gli ebrei riusciranno a liberarsi solo grazie a Mosè che agisce guidato da Dio. È in questa vicenda di liberazione che il Decalogo assume un ruolo cardine per il futuro di Israele.

L'argomentazione sarà divisa in tre parti: nella prima tratterò la collocazione letteraria del testo. Questo perché la sequenza narrativa è parte della comprensione del testo stesso. Nella seconda parte mi soffermerò su tre dettagli testuali che mi sembrano significativi per l'interpretazione. Infine, svilupperò qualche riflessione conclusiva.

Il testo nel suo contesto letterario

Il testo biblico presenta due versioni del Decalogo, quella contenuta nel libro dell'Esodo al capitolo 20 e quella contenuta nel libro del Deuteronomio al capitolo 5. Il termine deriva dal greco *decálogos*: usato per la prima volta da Ireneo e Clemente Alessandrino, ha la sua origine nella traduzione della Settanta⁸ dei

⁶ Tutta la vicenda degli ebrei in Egitto è inscritta in un piano divino, cfr. Gen 46,4; 47,1-12; 48,1-22.

⁷ Es 1,8.

⁸ La Settanta è la più antica traduzione greca dell'Antico Testamento, la cui possibile data di composizione copre un arco di tempo molto ampio: dal III secolo a.C. al I secolo d.C. Nel II secolo d.C. fu contrapposta alla Settanta la

versetti Es 34,28; Dt 4,13 e 10,4, nei quali compare l'espressione *áseret haddebarim* «dieci parole». La tradizione cristiana posteriore riprese questa espressione per designare il Decalogo nelle due versioni di Es 20,1-17 e Dt 5,6-21. Quest'ultima versione, secondo la sequenza letteraria è un ricordo di quello contenuto in Esodo. Nella tradizione biblica, la ripetizione di un testo contribuisce a sottolinearne l'importanza. La scelta di occuparmi, qui, della versione contenuta nell'Esodo è dovuta al fatto che il suo contesto letterario mette meglio in evidenza la continuità tra liberazione e dono della legge. Le versioni non sono identiche ma il contesto simile.⁹ Nel caso dell'Esodo, il Decalogo viene pronunciato da Dio mentre gli ebrei stanno effettivamente facendo l'esperienza della propria liberazione. Nel caso del Deuteronomio tale esperienza viene ricordata nel discorso di Mosè. Per quanto concerne il contenuto del Decalogo, esso è quasi identico nelle due versioni.¹⁰ La differenza più significativa si riscontra nella motivazione su cui si fonda l'osservanza del riposo del sabato.

traduzione greca di Aquila. Riguardo alla Settanta, devo aggiungere che quando essa fu composta, il testo ebraico non aveva ancora ricevuto la sua forma definitiva, pertanto essa conteneva numerose varianti rispetto al testo masoretico. Quest'ultimo è il testo ebraico vocalizzato dai masorèti (cioè i «padroni della tradizione») tra il VI e il X secolo d.C., per giungere a un testo letterariamente unitario. Cfr. F. Calabi (ed.), *La lettera di Aristeia a Filocrate*, BUR, Milano 1995; M. Hengel - A.M. Schwemer, *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994; J. Heriban, *Dizionario terminologico-concettuale di scienze bibliche*, LAS, Roma 2005, pp. 596-597; 840-841; N.F. Marcos, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000; H.G. Reventlow, *Storia dell'interpretazione biblica. Dall'Antico Testamento a Origene*, Piemme, Casale Monferrato 1999, pp. 31-42.

⁹ Per il confronto sinottico tra le due versioni del Decalogo, cfr. W.H. Schmidt - H. Delkurt - A. Graupner, *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, Paideia, Brescia 1996; J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Dehoniane, Roma 1998, pp. 61-65; E. Zenger, *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005, vol. I, pp. 128-130.

¹⁰ Ho trattato la questione in *Il Decalogo. Uno sguardo retrospettivo*, Dehoniane, Bologna 2010, pp. 118-120.

Nel caso di Es 20,11 la motivazione fa riferimento alla creazione: Dio per sei giorni ha lavorato e si è riposato il settimo. L'osservanza del riposo del sabato pone l'essere umano in analogia con il suo Dio, ma sollecita anche altre riflessioni: il tempo storico, che coincide con quello lavorativo, è interrotto dal tempo liturgico, quello in cui l'essere umano e Dio si avvicinano. È questa loro relazione a dare significato al resto della settimana e a evitare che l'essere umano diventi schiavo del lavoro e del profitto. Sul piano teologico, Es 20,11 esprime una concezione matura, che conosce Gen 2,1-4: il Dio liberatore che ha rivelato il proprio nome sul Sinai è ora (ri-)conosciuto come Dio del cosmo, Creatore.¹¹ Sul piano sociale e politico non si allude alla divisione in classi: ogni essere umano è 'creatura'.

A dispetto della successione letteraria delle due versioni, in Dt 5,14-15 troviamo una concezione teologica e socio-politica meno matura. La motivazione del riposo del sabato fa riferimento alla liberazione del popolo dalla schiavitù e il Dio liberatore è ancora 'solo' Dio di Israele. Il riferimento alla vicenda 'storica' è 'nazionale' e il mondo è diviso tra coloro che sono con Dio e coloro che hanno altri dei. Sul piano sociale e politico, permangono le differenze di ceto, anche se coloro che possiedono di più devono garantire il riposo anche a coloro che sono loro sottoposti.

In entrambi i casi il testo è pronunciato nel momento in cui gli schiavi sono fuori dall'Egitto ma non ancora nella terra promessa. Per questo motivo il contesto letterario di riferimento può essere considerato quel momento intermedio tra la fine della schiavitù e il viaggio verso la Terra Promessa. Tra il non più e il non ancora.

Gli schiavi ebrei hanno subito la schiavitù per lungo tempo, ma riescono a fuggire dall'Egitto grazie a Mosè, un ebreo adot-

¹¹ Cfr. C. Dohmen, *Der Dekaloganfang und sein Ursprung*, «Bib», 74 (1993), pp. 175-189; A. Graupner, *Vom Sinai zum Horeb oder vom Horeb zum Sinai? Zur Intention der Doppelüberlieferung des Dekalogs*, in A. Graupner - H. Delkurt - A.B. Ernst (Hg.), *Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2000, pp. 85-101.

tato dalla figlia del faraone e che, cresciuto, riceve la missione di liberare gli ebrei proprio dal Dio dei Padri.

Mosè viene presentato come un leader religioso e politico,¹² capace di farsi seguire dal popolo nonostante l'ostilità del Faraone. Attraverso Mosè, gli ebrei ritrovano il coraggio della propria fede e si lasciano trarre fuori dall'Egitto. La loro azione, tuttavia, è ancora immatura. Nel deserto, affamati e assetati, rimpiangono l'Egitto.¹³ Vogliono essere liberati, ma non sono ancora pronti ad assumersi la responsabilità e la fatica della liberazione. Il cammino è ancora lungo.¹⁴

Nel deserto gli ebrei abitano una zona franca. A differenza del mondo contemporaneo, in cui non esiste uno spazio che non appartenga a qualcuno e nel quale non vengano la legge, il diritto o il potere, nel mondo antico non era così. Nel mondo antico i territori non conquistati erano liberi. Altri erano lasciati appositamente senza giurisdizione perché temibili e inospitali, come il mare e il deserto.¹⁵ Luoghi in cui abitavano forze incontrollabili, divinità antiche e nei quali la sopravvivenza era impossibile. L'ambientazione della salvezza degli ebrei nel deserto deve quindi aver sorpreso molto i contemporanei dei redattori di questa narrazione, anche se è parte della grandezza divina il poter compiere azioni salvifiche andando contro ogni logica umana.

Il deserto, da luogo di morte e privo di speranza, diventa lo spazio della non-schiavitù, della libertà. Un luogo in cui gli ebrei possono sostare e diventare qualcosa di nuovo. È qui, in questo non-luogo, che Dio si presenta loro e li invita a stipulare un'al-

¹² W. Brueggemann, *Immaginazione profetica. La voce dei profeti nella Bibbia e nella Chiesa*, EMI, Bologna 2004.

¹³ Es 16,2-3; 17,2-3; Nm 14,1-14; 20,2-5. Per le peregrinazioni nel deserto, cfr. B.S. Child, *Il Libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 265-275.

¹⁴ Israele rimane 40 anni nel deserto prima di raggiungere la terra promessa, cfr. Dt 1,3; 2,7; 8,2-4; 29,4.

¹⁵ È utilissimo lo studio di Chiara Peri, *Il regno del nemico. La morte nella religione in Canaan*, Paideia, Brescia 2003.

leanza. Siamo nel capitolo 19¹⁶ del libro dell'Esodo, un passaggio decisivo per comprendere il Decalogo.

Esodo 19,1-8: la stipulazione della berît¹⁷

Nel terzo mese dopo l'uscita degli israeliti dall'Egitto¹⁸ – in questo giorno – arrivarono nel deserto del Sinai. Erano partiti da Refidim e giunsero nel deserto del Sinai. Piantarono le tende nel deserto. Là Israele si accampò di fronte alla montagna.

Mosè salì verso Dio. Il Signore lo chiamò dal monte dicendo: «Dovrai dire alla casa di Giacobbe e annunciare agli israeliti: voi avete visto, cosa ho fatto all'Egitto, come vi ho sollevato su ali di aquila e vi ho

¹⁶ Per comprendere la complessità di questo capitolo e il suo ruolo nel Libro dell'Esodo, cfr. E. Blum, *Israël à la montagne de Dieu. Remarques su Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition*, in A. De Pury (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, Genève 1989, pp. 271-295; C. Dohmen, *Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34*, in E. Zenger (Hg.), *Der Neue Bund im Alten (QD)*, Herder, Freiburg 1993, pp. 51-83.

¹⁷ *berît* viene tradotto con 'patto' e 'alleanza'. Gli studiosi non concordano sulla sua etimologia né sul contesto di utilizzo, ma è possibile che provenga dall'accadico *birît*, che significa 'tra', 'qualcosa tra due contraenti' oppure dal sostantivo accadico *biritu*, *birtu/bertu* con il significato di 'legame', 'vincolo'; o ancora, è possibile ricondurla alla radice verbale *brt*, da cui provengono i verbi 'mangiare', 'tagliare' che fa riferimento all'atto con cui si stipula la *berît* «*krt berît*», 'legare', infine 'vedere' nel senso di 'scegliere'. La LXX rende *berît* con *diathēkē*, termine usato per indicare le volontà di chi fa testamento; *testamentum* è, invece, la traduzione della *Vetus latina*. Secondo McCarthy, il significato base del termine sarebbe 'impegno' o persino 'comando' e ritiene che, in origine, esso apparteneva all'ambito culturale. Al di là della curiosità etimologica, l'interesse per il vero significato della parola *berît* nasconde una posizione teologica, per la quale si teme che legando Dio a un patto, si crei una sorta di fariseismo. C'è inoltre il timore di 'democratizzare' Dio, come se l'adesione umana al patto significhi l'uguaglianza tra l'umano e il divino. In realtà, il fatto di contrarre il patto non implica da sé l'uguaglianza tra Dio e il popolo. Cfr. D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testaments*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1978 (Analecta Biblica 21), pp. 14, 17.

¹⁸ Per le indicazioni cronologiche, cfr. B. Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus*, Ktva Publishing House, Hoboken 1992, p. 523.

fatti salire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodire la mia alleanza (berît), diventerete la mia proprietà fra tutti i popoli. A me appartiene tutta la terra, voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione, santa. Queste sono le parole che dirai agli israeliti.» Mosè andò e riuni gli anziani del popolo. Riferì loro tutte queste parole, che il Signore gli aveva detto. Tutto il popolo rispose insieme e disse: Tutto quello che il Signore ha detto noi lo faremo. Mosè tornò dal Signore e riferì le parole del popolo.

Il linguaggio e la struttura di questo testo – al quale generalmente ci si riferisce come a un ‘patto’¹⁹ – sono di tipo diplomatico e, più precisamente, sono caratteristici dei trattati di vassallaggio che l’Impero babilonese – e prima ancora l’impero neo-assiro – stipulava con i popoli vicini²⁰. In quei casi si trattava di veri e propri atti di sottomissione: questa protezione veniva garantita dopo la stipulazione del trattato e non prima. In caso contrario, il vassallo veniva invaso e distrutto. Lo schema dei trattati era il seguente: presentazione dei contraenti, prologo storico che serviva a giustificare la lealtà chiesta al vassallo, stipulazione del trattato, lettura periodica del trattato e custodia del documento, lista dei testimoni divini, benedizioni e maledizioni. Nei trattati di Esarhaddon (VII sec. a.C.) il popolo sottomesso deve accettare di «amare con tutto il cuore e con tutta l’anima» il proprio sovrano.

¹⁹ In realtà questa interpretazione non trova concordi tutti gli studiosi: alcuni ritengono che la struttura di questo passo sia ascrivibile a una fonte peculiare, cfr. H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 37) Zwingli Verlag, Zürich - Stuttgart 1960, p. 13; Steins, *Priesterherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6*, «BZ», 45 (2001), pp. 20-36; 32-33. Altri studiosi ritengono invece che si tratti di un testo privo di fonte già presente nel Pentateuco: A.F. Campbell - M.A. O’Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introduction, Annotations*, Fortress Press, Minneapolis 1993, pp. 198-199. Critico nei confronti di una ‘formula dell’alleanza’ è R. Rendtorff, *Die «Bundesformel» eine exegetisch-theologische Untersuchung*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1995, pp. 31-33.

²⁰ Come per la parola ‘utopia’ anche per la parola medievale ‘vassallo’ dobbiamo utilizzare una certa cautela. Essa è in grado di esprimere il rapporto di sudditanza tra un popolo dominatore forte e uno debole, ma non può esaurirne la specificità.

La parola che viene tradotta con ‘amore’ indicava non un sentimento, ma la fedeltà che, da quel momento in poi, suggellava il loro rapporto in modo unidirezionale.²¹

In Es 19 i redattori israeliti utilizzano lo schema di questi trattati per raccontare l’alleanza stipulata con Dio, con alcune importanti novità: Dio ha già compiuto ciò che è bene per Israele, lo ha già liberato e non dice cosa accadrà se il popolo non accetterà il patto. Dio si presenta loro come qualcuno che ha già realizzato le loro speranze. Un pò come se oggi eleggessimo i nostri governanti *dopo* che hanno agito per il bene della comunità e non *prima* con la speranza che lo facciano *poi*.

Inoltre, Dio non minaccia Israele qualora non accetti il patto.²²

Ora che Israele è davvero libero, Dio gli propone oralmente il patto. Il popolo analfabeta *ascolta* la voce di Dio che risuona nelle parole di Mosè. Solo ora la decisione di Israele può essere consapevole. L’alleanza rappresenta il compimento della storia di liberazione e, contemporaneamente, segna la nascita di un ‘regno di sacerdoti e una nazione santa’. Solo allora, Dio pronuncia il Decalogo, cioè la Costituzione del nuovo popolo, che sintetizza i principi fondamentali che permetteranno a Israele di vivere.

Esodo 20,1-17: elementi testuali

Il contesto letterario ha mostrato il cammino percorso dagli ebrei, non solo in senso figurato (la fuga dall’Egitto, la perma-

²¹ H.J. Frankena, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, OTS, Leiden 1965, pp. 122-154; M. Weinfeld, *The Loyalty Oath in the Ancient Near East*, «UF», VIII (1976), pp. 379-414; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia società economia*, Laterza, Bari 1988, pp. 187-191; 415-419; 530-536; 574-576; 830-834.

²² Nell’analizzare la teologia dell’elezione in relazione ad altri luoghi dell’Antico Testamento, Gerstenberger mette in rilievo l’introduzione di una logica diversa da parte di Israele, una logica atta a superare quella imperialista tipica dell’Impero babilonese per sostituirla con una mirata alla riconciliazione tra i popoli, cfr. E.S. Gerstenberger, *Teologie dell’Antico Testamento. Pluralità e sincretismo della fede veterotestamentaria*, Paideia, Brescia 2005, p. 228.

nenza nel deserto) ma anche spirituale, esistenziale, politico. Durante la fuga, l'esperienza del Dio liberatore permette a questa accozzaglia di schiavi di ri-conoscere il Dio dei Padri e di trovarsi di fronte alla possibilità di elaborare una scelta libera.

Da un punto di vista letterario, Es 20,1-17 interrompe la continuità tra Es 19,24 e Es 20,18, cioè tra la stipulazione del patto e il codice dell'alleanza. Tutto lascia supporre che sia stato inserito in un secondo momento, anche se il suo contenuto viene esplicitamente pronunciato da Dio durante la teofania. Per comprendere il significato del testo, occorre quindi interpretarlo nel contesto narrativo finale, quello in cui i suoi redattori decisero di inserirlo e nel quale la tradizione lo ha mantenuto.²³

Dio allora pronunziò tutte queste parole: Io sono il Signore Dio tuo, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù: non avrai altri dei di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna su quanto è lassù nel cielo. Né di quanto è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi.

Non pronunzierai invano il nome del Signore tuo Dio, perché il Signore non lascia impunito chi pronuncia il suo nome invano. Ricorderai il giorno del sabato per santificarlo: sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha santificato.

Onorerai tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni sul suolo che ti dà il Signore tuo Dio.

Non ucciderai.

Non commetterai adulterio.

²³ Cfr. G. Auzou, *Dalla servitù al servizio. Il Libro dell'Esodo. Lettura pastorale della Bibbia*, Dehoniane, Bologna 1997³, p. 225.

Non ruberai.

Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo.

Non desidererai la casa del tuo prossimo, non desidererai la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo.

La traduzione che ho presentato è leggermente diversa da quella che troviamo nelle pubblicazioni ufficiali. Nessuna di esse è scorretta, ma – da parte mia – ho ritenuto necessario mettere in evidenza alcuni aspetti grammaticali. Il significato dei singoli elementi che compongono il testo è legato sia alla relazione con tutti gli altri, sia alla possibilità di dire le stesse cose in modi diversi, modificando quindi la prospettiva e il senso. In questa sede non potrò offrire un'esegesi completa del testo²⁴ e mi limiterò ad analizzare brevemente tre elementi chiave: il v. 2, i modi verbali presenti nella pericope e l'uso della parola *dabar*. Questi elementi, infatti, sono utili per interpretare anche quelli che per motivi di spazio saranno tralasciati.

Il primo di essi, il v. 2, costituisce l'*incipit* del discorso diretto di Dio al popolo. In esso Dio si presenta con i suoi Nomi e con le sue gesta. Comprendere i Nomi con i quali Egli si presenta significa capire a quale tipo di divinità si affida Israele. Gli studiosi hanno discusso a lungo il ruolo di questo versetto, del fatto, cioè, se si tratti del primo dei comandamenti o di un prologo storico, sul genere di quello dei codici mediorientali. Per esempio, Kratz²⁵ propende per la prima ipotesi e interpreta il v. 2 come una dichiarazione di sovranità da parte di Yhwh; questo significa che Dio proclama la legge senza tener conto di Israele e compie un atto di supremazia. Tuttavia, il contesto letterario dell'alleanza nel quale la pericope è inserita impedisce di interpretarla come una presa di posizione unilaterale e insiste, al contrario, sulla reciprocità della relazione. In linea con questa posizione è Crüsemann,²⁶ il quale è

²⁴ Per questa rimando al mio *Il Decalogo. Uno sguardo retrospettivo*.

²⁵ R.G. Kratz, *Der Dekalog im Exodusbuch*, «VT», 44 (1994), pp. 205-238: 215.

²⁶ F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*, p. 11.

interessato alla vicenda storico-letteraria nella quale si inserisce il Decalogo e interpreta il v. 2 come il fondamento teologico e il prologo storico dell'intera pericope. Da questa prospettiva il popolo assume il ruolo di interlocutore.

L'interpretazione del v. 2 è importante, poiché condiziona quella dei versetti successivi: nel caso in cui dovesse prevalere la prima ipotesi, il Decalogo dovrebbe essere interpretato alla stregua degli altri codici dell'antico Medio Oriente, cioè come l'esaltazione di un sovrano assoluto che si impone su un popolo senza che questi abbia scelta. La seconda ipotesi, invece, permette un'interpretazione storica, teologica e politica nuova rispetto alla cultura dell'epoca: alla luce della vicenda dell'esodo, Dio fa un resoconto della propria relazione con Israele, relazione che diventa il fondamento dei versetti successivi. Per comprendere in che senso il v. 2 debba essere interpretato, è necessario considerare due aspetti: il primo concerne la cultura dell'epoca, cioè quale tipo di credenze erano legate al nome proprio e quali funzioni gli erano attribuite; il secondo riguarda il significato del Tetragramma. Nella Bibbia Dio viene chiamato con molti nomi (El, 'Elohim; Šaddaj, El Olam, El Eljion), ma Yhwh, il nome della rivelazione (cfr. Es 3,6.13-15), è il suo nome proprio, quello che ne esprime l'essenza e nel v. 2 compare accanto a quello della tradizione dei Padri. In questo versetto i verbi sono coniugati all'indicativo (*hōze' tikā* «che ti ho fatto uscire») e precedono quelli esortativi dei versetti successivi: il verbo *jāsā*, 'uscire' nella forma causativa, significa anche 'affrancare', quindi 'che ti ha affrancato'. In questa auto-presentazione vanno sottolineati due aspetti: il primo consiste nel fatto che Dio afferma che l'uscita dall'Egitto sancisce la nascita di Israele come popolo/nazione; il secondo, nel risvegliare la memoria del suo popolo, poiché si fa riconoscere come il Dio dei Patriarchi, il Dio della promessa e, contemporaneamente, si identifica con il Dio dell'Esodo. Il Dio della liberazione è il medesimo della tradizione patriarcale, ma prima di essere obbedito, vuole essere (ri-)conosciuto: tutto il Decalogo, infatti, si sviluppa intorno al ricordo della liberazione.

Rispetto alla cultura dell'epoca, il Decalogo presenta altri elementi di novità, che qui posso solo accennare: nel contesto del Vicino Oriente antico i codici legislativi, come Hammurapi (1792-1750), Ur-Nammu (2111-2094), riportavano il nome del sovrano e, di fatto, servivano a esaltarne le qualità di governo.²⁷ Tali codici erano composti da delibere di giustizia, alleggeriti dei dettagli, ma privi di una concezione giuridica unitaria. Il loro scopo era legittimare l'attività del sovrano e non avevano un vincolo normativo. Tutt'al più, potevano essere utilizzati per risolvere – per analogia – casi simili. L'assenza, poi, di un vero e proprio lessico giuridico mesopotamico concorre a interpretare la giurisprudenza dell'Impero come una 'tendenza', scevra da ogni formalismo. Nella tradizione egizia, il Faraone era egli stesso una divinità e in quel territorio Israele non ebbe esperienza di leggi scritte. In generale, gli aspetti organizzativi della vita quotidiana avevano un legame con le credenze religiose, ma in una versione che oggi definiremmo superstiziosa.

Le divinità, dal canto loro, fondavano un santuario o una città e, quindi, erano legate a un luogo o a un territorio. Nel caso del Decalogo, *Yhwh lega la sua sovranità a un'esperienza*. Anche nella *santificazione del sabato*, il culto non viene associato a un luogo, ma al *ricordo* della creazione o della liberazione, attraverso una nuova scansione temporale. L'idea fondamentale che questa autopresentazione esprime, consiste nell'individuare il fondamento della legge nella memoria dell'esperienza dell'esodo. Senza questo memoriale, Israele non potrebbe riconoscere Yhwh come il proprio Dio, né accogliere come legittime le parole che seguono. Il legame tra l'autopresentazione di Yhwh e il ricordo della libe-

²⁷ Westbrook sollecita a comprendere i testi biblici attraverso la comparazione con quelli del Vicino Oriente antico, cfr. R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, J. Gabalda et Oe, Paris 1988, pp. 7-8. Cfr. anche A. Finet, *Le code de Hammurapi. Introduction, tradition et annotation*, Les éditions du Cerf, Paris 1983 (Littératures anciennes du Proche-Orient, 6); M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Editore, Atlanta 1995; J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton 1985.

razione non è, però, solo esteriore, formale, ma è essenziale a Dio stesso ed è per questo motivo che condiziona l'interpretazione dell'intera pericope. Essa non è un'esternazione autoritaria, ma espressione di una storia che ha trasformato gli schiavi ebrei in popolo. Nel prossimo paragrafo analizzeremo i modi verbali che caratterizzano la pericope, questo perché il contenuto è importante ma il modo in cui esso viene espresso ancora di più.

I modi verbali

Il catechismo della mia generazione riportava i 'dieci comandamenti' affinché il credente li imparasse a memoria. Essi venivano elencati per la loro importanza morale, tutt'al più ricordando la maestosa scena in cui Dio li proclama dal monte Sinai, ma senza mai dare troppo peso al contesto più ampio in cui essi erano collocati. Questo approccio era di fatto espressione di un preciso modo di pensare: i dieci comandamenti sono la sintesi della morale cristiana e non importa molto come si sia giunti a essi. Dalla morale al moralismo, però, il passo è breve, anche perché la differenza si gioca tutta su quel 'come' che include le ragioni per le quali il Decalogo viene proclamato da Dio al nascente popolo di Israele. Nel 'come' sono inclusi i modi verbali, che contribuiscono alla costruzione di senso della pericope. Nell'interpretare questo testo è utile tener presente che il Decalogo venne interpretato come testo legislativo in senso stretto solo molti secoli dopo la sua redazione e, precisamente, all'epoca della *mishna*, ovvero circa un secolo dopo la distruzione del secondo Tempio di Gerusalemme (70 d.C.). In principio esso era una semplice raccolta di criteri generali che servivano a orientare le relazioni del singolo con Yhwh e con la comunità di appartenenza. Fu poi durante la Riforma e la Controriforma che esso venne definitivamente trasformato nei 'dieci comandamenti'.²⁸

²⁸ Per la storia dell'interpretazione del Decalogo nei dieci comandamenti rimando a J. Bossy, *L'Occidente cristiano. 1400-1700*, Einaudi, Torino 1985 e al mio *Il Decalogo*, pp. 135-153.

Una prima osservazione concerne il v. 2, nel quale Dio si presenta e afferma la sua sovranità su Israele con il verbo coniugato all'indicativo. Alla luce del contesto letterario che ho brevemente illustrato, questo versetto esprime la constatazione circa lo stato di fatto del rapporto tra Dio e Israele, piuttosto che una presa di posizione unilaterale. Da questa prospettiva il popolo assume il ruolo di interlocutore e questo versetto costituisce il fondamento teologico di quel che segue.

Nei vv. 3-12 invece, i verbi sono coniugati all'imperfetto, che in ebraico esprime l'azione non perfezionata, cioè non conclusa e quindi traducibile con il futuro.

Nel secondo gruppo di versetti (13-17), l'imperfetto è preceduto da una negazione (*lō* seguito da un *yiktol*) che dà luogo a un vetitivo e l'attenzione si sposta dal contesto teologico a quello sociale, già noto nel più antico diritto apodittico, ma qui ricompreso all'interno della relazione con il Dio liberatore di cui parla il v. 2.²⁹

Il fatto che l'interlocutore di Dio sia Israele lo si deduce da quanto avviene nel capitolo precedente – quindi dal contesto – e dall'aggettivo 'tuo' con il quale Dio si relaziona con Israele, poiché qui non viene specificato³⁰.

Dabar e le sue alternative

Dopo l'autopresentazione di Dio e l'analisi dei modi verbali utilizzati formulerò alcune osservazioni sull'uso della parola

²⁹ E. Otto ha dedicato particolare attenzione alla suddivisione del Decalogo in due tavole e al legame tra la seconda tavola e codici legislativi più antichi dai quali, verosimilmente, proviene questa parte. Cfr. E. Otto, *Theologische Etik des Alten Testaments*, Kohlhammer, München 1994; Id., *Aspect of legal Reforms and reformulation in Ancient Cuneiform and Israelite Law*, in B.M. Levinson (ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development*, «JSOTS», 181 (1994), pp. 160-196.

³⁰ Ciò, a parer mio, rafforza la necessità di comprendere la pericope del Decalogo nel contesto letterario più ampio, altrimenti essa rimarrebbe parzialmente incomprensibile.

dabar, poiché i redattori avevano già a disposizione un lessico legislativo appropriato. Così facendo non si intende negare il valore giuridico del Decalogo, né ridurne la comprensione a questi tre elementi, ma sollecitarne una comprensione più ampia dei dieci comandamenti³¹. In tal senso, l'uso di *dabar* è interessante perché, a parte il corrispondente *mizwotaj* al v. 6 ('i miei comandamenti'), il suo significato è semplicemente 'parola'. Nel primo versetto, *dabar* compare sia come forma verbale *Pi' el*, sia come sostantivo, c'è quindi un'insistenza sul fatto che si tratta semplicemente di «parole». A differenza di *'āmar* 'dire', che richiede un complemento oggetto, in *dabar* esso può essere implicito, oppure può riassumere un discorso presupposto o già pronunciato, che contiene una forma verbale finita di *'āmar* o l'infinito *le'mōr*. Inoltre *'āmar* può avere una grande varietà di soggetti (persone, cose, animali ecc.), mentre *dabar* ha per soggetto o le persone o gli strumenti con i quali si designa il parlare (bocca, labbra, voce...). Quando *dabar* è da intendere come «parola di Dio», esprime un concetto più ampio di 'comandamento' e 'precetto'.

La traduzione greca dei Settanta fu fatta in analogia con il testo ebraico: *dabar* è reso da *logos* (Es 20,1), che viene ripetuto nella forma del sostantivo e del verbo. I significati di *logos/legein* sono molteplici: 1) parola, discorso (cfr. Aristotele, *Topici* 146a 4) e, in teologia, «parola rivelata»; 2) ragionamento (cfr. Platone, *Timeo* 28a; Aristotele, *Fisica* 189a 4), nel senso di «cogliere con il pensiero» (Platone, *Repubblica* 529d e *Parmenide* 135e); 3) motivo, ragione, fondamento (cfr. Platone, *Repubblica* 366b; *Gorgia* 465a; *Fedro* 62b); 4) ragionamento, argomentazione (cfr. Platone, *Critone* 46b; *Leggi* 696c; *Timeo* 30b). In tutti i suoi significati, *logos* esprime il concetto di 'linguaggio/ragione',

³¹ Cfr. D. Tonelli, *Il Decalogo*, pp. 76-102; *Note sul lessico giuridico del Decalogo (Es 20, 1-17)*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1 (2008), pp. 3-32, nei quali ho confrontato *dabar* con altri termini giuridici della tradizione ebraica, greca e latina per verificare come sarebbe cambiato il significato del Decalogo nel testo ebraico ma anche nelle sue traduzioni greca e latina.

di articolazione razionale e non semplicemente di «parola». Il termine greco insiste sulla razionalità dell'espressione linguistica e su quella del suo contenuto. Il termine *dabar*, invece, più che sulla ragione insiste sulla volontà che caratterizza il suo contenuto: ciò che viene comunicato è la volontà di Dio. Entrambi, però, tendono a preferire il riferimento all'ambito religioso, che non a quello strettamente giuridico e, nel caso di *dabar*, è ancora più difficile porre una distinzione netta.

A ben guardare, in tutta la pericope, l'unico termine traducibile con comando è *mizwotaj* (v. 6 «i miei comandamenti») da *mizwah* 'precetto' e dal verbo *zwh* 'comandare, ordinare'³², ma anche 'dare responsabilità', che pertanto esige un ruolo attivo da parte di chi accoglie le richieste di Dio. Questo termine compare al posto di *dabar* soltanto dopo che Yhwh ha proclamato la propria unicità per Israele: la parola diventa comando se l'interlocutore accetta la speciale relazione alla quale Dio lo chiama. Nel leggere il brano, si ha l'impressione che le parole (*debarim*) pronunciate abbiano una notevole carica normativa, anche se non si situano direttamente nella sfera giuridica: questa, infatti, proviene dal contesto prossimo alla proclamazione – dall'alleanza prima ricordata – e dal ruolo attivo che Israele in quanto popolo libero, gioca nella vicenda. In quest'occasione, il valore impositivo della legge non proviene tanto dal fatto che sia Dio a parlare, né da un esplicito riferimento ai comandamenti, ma da quel che precede tutto ciò: dal consenso, dal rapporto di complicità con Yhwh, maturato nell'esperienza comune – se pure con ruoli diversi – dell'esodo, dall'impegno che Israele decide liberamente di assumersi nell'accettare il patto e dalla responsabilità che da tutto ciò gli deriva. In ciò consiste anche la sua novità rispetto agli altri codici legislativi dell'antico Medio Oriente. Non ci troviamo di fronte a un *deus ex machina* che guida la storia, ma a

³² Cfr. F. Brown - S.R. Driver - C.A. Briggs - W. Gesenius, *Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1951. Il sostantivo di questo verbo compare anche in Dt 6,2.6.

due interlocutori in grado di prendere le loro decisioni in modo autonomo: in fondo, tutto ciò che è accaduto, Israele lo ha voluto. Per primo ha invocato il Signore, che lo ha ascoltato e liberato e ora, dopo la proposta di alleanza, Israele ha liberamente accettato di «fare ciò che il Signore dirà» (19,8). Le parole di Yhwh raccontano quanto accaduto fino a quel momento: «Io sono il Signore tuo Dio, poiché ti ho fatto uscire dalla casa della schiavitù». Il v. 2 è il primo comandamento nella misura in cui esprime la storia vissuta fino a quel momento e costituisce il fondamento di quanto viene successivamente stabilito. Yhwh non comanda la propria supremazia su Israele, ma evoca i motivi che la legittimano ed è per questo che i *debarim* divengono *mizwotaj*. La corrispondenza tra i due termini, che nella Bibbia non è mai casuale, completa il significato di insieme: le parole esprimono dei comandamenti, perché ricordano la veridicità di un'esperienza storica che ha permesso a Israele la conquista della libertà. Con ciò non è mia intenzione limitare all'uso di *dabar-mizwotaj* il senso della pericope, ma cogliere la sensibilità legislativa nella quale la pericope va collocata. Sensibilità inscrivibile nell'orizzonte della *torah*³³ piuttosto che in quella del *nomos*.

Riflessioni conclusive

Contesto e corrispondenze linguistiche attribuiscono al Decalogo un significato più profondo di quello di un semplice elenco di comandamenti: il Decalogo vuole raccontare e ricordare anzitutto un'esperienza fondativa e organizzare il futuro del popolo. Un futuro diverso e migliore da quanto vissuto durante la schiavitù. Esso è composto da un insieme di criteri che diventano normativi perché esprimono la verità di quanto è accaduto: l'esperienza di liberazione e il fatto che essa sia stata vissuta con il proprio Dio. Sicuramente, nella stesura della pericope, avvenuta in un arco di

³³ F. Crüsemann, *La Tora. Introduzione allo studio della Bibbia*, Claudiana, Brescia 2008, pp. 11-12.

tempo molto ampio, sono intervenuti numerosi fattori, pertanto non è opportuno individuare il suo senso generale limitandoci all'uso di *dabar/mizwah* e sottolineare l'importanza del contesto per la determinazione del significato: è la combinazione di lessico e contesto narrativo a conferire un determinato significato alla pericope piuttosto che un altro.

Il Decalogo è un testo giuridico-normativo non perché proclama norme di diritto, né perché esprime un ordine naturale delle cose, bensì perché esso è carico di un'esperienza fondativa, resa possibile dalla relazione fra il Signore e il suo popolo. Il popolo accoglie il Decalogo come costituzione fondativa non perché giudica i suoi contenuti 'giusti', ma perché li giudica 'veri'. Il criterio motivazione non è il giudizio etico, bensì la veridicità storica. La memoria svolge qui una funzione universalizzante non solo in senso spaziale ma anche in senso temporale, cioè abbraccia le generazioni future. In questo senso i criteri 'costituzionali' del Decalogo sono proiettati a un futuro diverso e migliore: «Io sono il Signore tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù» è per questo che non avrai altri dei di fronte a me, che non avrai bisogno di rubare, di uccidere, di desiderare, perché ti ho già donato la cosa più importante: la libertà.

Più che un elenco di norme, si potrebbe definire il Decalogo come il medium temporale e giuridico di Israele, il punto di svolta in cui la presa di coscienza del popolo fa sì che ciò che è accaduto fino a quel momento sia interpretato come evento, cioè come storia, tradizione e ciò che segue sia il futuro, caratterizzato, stavolta, dalla consapevolezza del progetto e della sua direzione. Senza questa presa di coscienza, il passato non sarebbe storia e non avrebbe alcun senso. Anche per questo il Decalogo viene proclamato direttamente da Dio al popolo: riguarda tutti, cioè ciascuno nella sua relazione con gli altri e non può esserci coscienza della comunità senza coinvolgimento e responsabilità.

Proprio in quanto criteri, i *debarîm* vengono da sempre prima della legge e ne costituiscono il fondamento. La loro funzione era orientativa non nel senso della possibilità di fare altrimenti.

ti, bensì nel determinare la direzione dell'azione. Il contesto nel quale la pericope venne inserita e il linguaggio in essa utilizzato tradiscono, infatti, una funzione più ampia di quella strettamente giuridico-normativa e tuttavia ciò non ha impedito, nei secoli successivi, che essa fosse appiattita su quest'ultimo aspetto. Questo, insieme ad altri testi biblici, è tra le fonti originarie del diritto occidentale, poiché è in essi che hanno la loro origine concetti quali l'uguaglianza, la dignità umana e una concezione della legge di tipo sapienziale.

Questo studio costituisce, in ultima analisi, un tentativo di ricomprensione di Es 20,1-17 ponendo l'accento sul legame tra l'esperienza della liberazione e il dono della legge, intesa quale strumento per conservarla. Da un punto di vista giuridico, il Decalogo rappresenta qualcosa che va oltre la legge: esso costituisce un primo risultato dell'esperienza storico-politica che Israele compie insieme al suo Dio e, contemporaneamente, l'insieme dei criteri dai quali ricavare le altre norme. Esso funge da chiave di volta dell'identità religiosa e politica del popolo: Es 20,1-17 è risultato, esito, del percorso svolto fino a quel momento, ma anche nuovo inizio, nella misura in cui è in grado di orientare il percorso futuro.

DAVIDE D'AMICO

RACCONTARE LA TERRA DI CANAAN.
UTOPIA, NARRAZIONE E IDEOLOGIA IN Nm 13

In un breve saggio intitolato *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, apparso sulla rivista svizzero-tedesca «Orient und Occident» nel 1936, Walter Benjamin scrisse:¹

L'esperienza che passa di bocca in bocca è la fonte a cui hanno attinto tutti i narratori. E fra quelli che hanno messo per iscritto le loro storie, i più grandi sono proprio quelli la cui scrittura si distingue meno dalla voce degli infiniti narratori anonimi.

In effetti, la narrazione è da sempre al centro della vita dell'essere umano come strumento di comunicazione, come mezzo per trasmettere le tradizioni, come oggetto di riflessione critica. Fonte prima della narrazione è, come dice Benjamin, l'esperienza, che attraverso il susseguirsi di incalcolabili voci circola di bocca in bocca fino a incontrare un 'autore' che la fissa in forma scritta.

Sebbene sia decisamente complicato riuscire a tracciarne le coordinate, anche i racconti che compongono la Bibbia devono aver incontrato, in un modo o nell'altro, un 'autore' che, a un certo punto della storia, li ha messi per iscritto nella forma in cui li leggiamo oggi.² Da questo punto di vista, gli ultimi decenni hanno visto un crescente interesse verso forme ermeneutiche e metodologie d'analisi che tenessero conto non solo dello sviluppo diacronico dei testi – metodo d'indagine, tuttavia, ancora predominante negli studi biblici – ma anche della loro dimensione

¹ Mi rifaccio qui all'edizione in italiano W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, Einaudi, Torino 2011.

² Sulla possibilità di parlare di 'autore' nel contesto degli studi biblici mi rifaccio all'analisi in A. Catastini, *L'attribuzione letteraria degli scritti biblici*, «Materia Giudaica», 6.1 (2001), pp. 16-27.

sincronica.³ L'apporto teorico di discipline legate alla teoria della letteratura, alla narratologia e all'analisi strutturale ha fornito agli esegeti nuovi strumenti per comprendere più a fondo i metodi compositivi degli antichi autori, aprendo nuovi orizzonti interpretativi e gettando nuova luce sulla comprensione del rapporto tra forma letteraria e ideologia nel testo biblico.⁴

In questo breve studio, mostrerò come il racconto di Nm 13 costruisca letterariamente un mondo dai tratti fiabeschi al fine di veicolare una precisa ideologia che ha come perno l'utopia della Terra promessa da Dio a Israele. Dopo un'analisi strutturale e contenutistica del racconto, passerò a illustrare come il rapporto tra racconto e utopia giochi un ruolo centrale per la comprensione del racconto, specialmente nel momento in cui esso è inserito nel suo contesto storico-culturale, ovvero i primi decenni del periodo persiano.

La Terra, l'uva e i giganti. Il racconto degli esploratori in Nm 13

Il primo dei due racconti dell'esplorazione della terra di Canaan si trova nel libro dei Numeri ed è collocato all'interno di una lunga sezione narrativa (Nm 13,1 - 19,22) delimitata dall'indicazione di due luoghi d'arrivo di Israele.⁵

³ La bibliografia sull'argomento è immensa. A titolo esemplificativo riporto solo alcuni contributi fondamentali. Si vedano M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, Bloomington 1987; R. Alter, *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 1990; J.L. Ska, «I nostri padri ci hanno raccontato». *Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2001; J.P. Sonnet, *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia Ebraica*, Gregorian Biblical Press, Roma 2011; J. Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico*, EDB, Bologna 2015.

⁴ È doveroso, a questo proposito, il riferimento all'opera di G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 2001 e Id., *Letteratura e politica nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 2010.

⁵ In realtà, a ben vedere, i due luoghi d'arrivo sono identici. In Nm 12,16 si legge infatti: «Il popolo partì per Hazerot e si accampò nel deserto di Paran»,

Questa unità narrativa è a sua volta divisa in sub-unità in cui si alternano parti narrative a sezioni legislative. La prima di queste sub-unità consiste nel racconto dell' esplorazione della Terra e della ribellione degli Israeliti (Nm 13,1 - 14,45) a cui segue una sezione, che va da Nm 15 a Nm 19, in cui si alternano leggi e narrazioni attorno al tema della discendenza sacerdotale di Aronne e al ruolo dei leviti all'interno della comunità. In questa sezione si trova il racconto della rivolta di Qora, Datan e Abiram (Nm 16) e del suo epilogo (Nm 17,1-15), il racconto della legittimazione del sacerdozio aronita (Nm 17,16-28), un insieme di leggi sui sacerdoti (Nm 18) e leviti e, infine, indicazioni sul rituale di purificazione (Nm 19).

Da un punto di vista strutturale, è stato notato come le trasgressioni compiute dal popolo dall'uscita dall'Egitto fino al momento precedente all'entrata nella Terra siano disposte secondo uno schema concentrico nel cui centro troviamo l'episodio di Nm 13-14:⁶

A	Idolatria con il vitello d'oro (Es 32,1-35)
B	Mormorazioni del popolo (Nm 11,1-35)
C	Ribellione di Miriam e Aronne (Nm 12,1-16)
D	Esplorazione della Terra e ribellione del popolo (Nm 13-14)
C ¹	Ribellione di Qora, Datan e Abiram (Nm 16,1-35)
B ¹	Mormorazioni del popolo (Nm 21,4-9)
A ¹	Idolatria con Baal Peor (Nm 25,1-5)

Tale struttura mostra chiaramente l'importanza del racconto dell' esplorazione e della successiva rivolta del popolo non solo nel contesto del libro dei Numeri, ma dell'intera marcia di Israele

che, come si capisce al v. 26 si trova a Qadesh. Alla stessa maniera, in Nm 20,1: «Arrivarono al deserto di Zin nel primo mese e il popolo si stabilì a Qadesh».

⁶ Per questo schema, seppur con alcune modifiche, mi sono basato su D.A. Nguyen, *Numeri. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Milano 2017, p. 162.

verso la Terra Promessa.⁷ A ribadire ancora di più la centralità della pericope, le ribellioni, le mormorazioni e le rivolte del popolo nella marcia che dal Sinai conduce alle steppe di Moab (Nm 11-21), sono anch'esse esposte attraverso uno schema concentrico, simbolicamente settenario,⁸ in cui Nm 13-14 si trova nuovamente nel centro:⁹

A	Mormorazioni del popolo (Nm 11,1-3)
B	Lamenti per la mancanza di cibo (Nm 11,4-34)
C	Ribellione di Miriam e Aronne (Nm 12,1-16)
D	Esplorazione della Terra e ribellione del popolo (Nm 13-14)
C ¹	Ribellione di Qora, Datan e Abiram (Nm 16,1-35; 17)
B ¹	Lamenti per la mancanza di acqua (Nm 20,1-13)
A ¹	Mormorazioni del popolo (Nm 21,4-19)

Considerato, dunque, l'interesse capitale del racconto sul piano strutturale, vale la pena guardare più da vicino il brano da un punto di vista contenutistico. Nello specifico, mi concentrerò sull'inizio della sub-unità narrativa di Nm 13-14, ovvero il racconto che gli inviati fanno a Mosè e al popolo una volta ritornati dalla terra di Canaan.

⁷ Nella logica strutturale della Bibbia, il centro di uno schema concentrico costituisce il punto in cui l'autore voleva porre una particolare enfasi. Su questo punto si veda l'esposizione e la bibliografia critica in J.T. Walsh, *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative*, Liturgical Press, Collegeville 2001, pp. 15-27.

⁸ Sul valore simbolico del numero sette nel contesto della letteratura biblica e del Vicino Oriente antico si veda M. Liverani, *Ma nel settimo anno...*, in G. Rinaldi (a cura di), *Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al P. Giovanni Rinaldi nel 60° compleanno da allievi, colleghi, amici*, Vita e Pensiero, Roma 1967, pp. 49-53.

⁹ Vedi R. Schulz, *The Book of Numbers*, in W.A. Van-Gemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Vol.1*, Zondervan, Grand Rapids 1997, p. 190. Per un approfondimento generale sull'utilizzo delle strutture nel libro dei Numeri si veda G.J. Wenham, *Numbers*, Sheffield Academic Press, London 1997, pp. 13-25.

L'azione prende l'avvio da una disposizione divina, trasmessa per bocca di Mosè (Nm 13,1), in cui si ordina di inviare un uomo per ciascuna tribù d'Israele in esplorazione della Terra promessa.¹⁰ Il testo precisa che gli uomini erano tutti parte della classe dirigente del popolo e fornisce l'elenco completo di coloro che intrapresero il viaggio (vv. 4-15),¹¹ elenco che si conclude con il cambio del nome di un personaggio che avrà grande importanza nel momento della conquista, Giosuè (v. 16). Selezionati gli esploratori, Mosè comunica loro le informazioni che dovranno raccogliere dal loro viaggio (vv. 17b-20a):

^{17b}«Salite nel Negheb; poi salirete alla regione montana ^{18e}e osserverete che tipo di terra sia. Il popolo che abita in essa è forte o debole, scarso o numeroso? ¹⁹Il paese in cui essi abitano è buono o cattivo? Le città in cui essi abitano sono aperte o fortificate? ²⁰Il suolo è ricco o povero? Ci sono alberi oppure no? Siate coraggiosi e prendete dei frutti del luogo». Quelli erano i giorni delle prime uve.

Ricevute le istruzioni sul percorso e sulla missione da intraprendere gli uomini partono in esplorazione della terra. La voce del narratore fornisce un primo resoconto del viaggio (vv. 21-25):

²¹Salirono ed esplorarono la terra dal deserto di Sin fino a Recob, all'ingresso di Camat. ²²Salirono nel Negheb e arrivarono fino a Ebron e lì erano Achimàn, Sesài e Talmài, discendenti dell'Anaq. Ebron era stata costruita sette anni prima di Zoan d'Egitto. ²³E arrivarono fino alla vallata di Escol e là tagliarono da lì un ramo e un grappolo d'uva; lo portarono con una stanga in due, e [presero *n.d.a.*]¹² alcuni melograni e fichi. ²⁴Quel luogo si chiamò vallata di Escol a causa del grappolo d'uva che gli Israeliti da lì avevano tagliato. ²⁵E tornarono dall'esplorazione della terra in un tempo di quaranta giorni.

¹⁰ In realtà, sebbene l'ordine divino prescriva di inviare un uomo per ciascuna tribù, nessun levita viene inviato a esplorare la Terra. Tuttavia, gli uomini inviati sono comunque dodici poiché la tribù di Giuseppe viene contata sia per Manasse che per Efraim.

¹¹ Gli esploratori sono definiti *nsy'* ('comandanti') al v. 1 e *r's' bn' yšr'l* ('capi dei figli di Israele') al v. 2.

¹² Indico con *n.d.a.* alcuni inserimenti che aggiungo ai fini di una maggiore comprensione o di una lettura più scorrevole.

Se a questo punto ci domandassimo che tipo di mondo l'autore del testo stia costruendo, ci troviamo di fronte uno scenario che ha ben poco di realistico ma, al contrario, rivela tratti e particolarità che potremmo definire fiabeschi.¹³

Il resoconto espresso attraverso la voce del narratore, che per sua natura è affidabile,¹⁴ presenta una prima immagine della terra di Canaan caratterizzata da elementi dalle proprietà esasperate. Il primo punto da considerare è che il testo non sembra dare alcuna importanza alla descrizione del territorio o ai popoli che in esso abitano, ma mostra un particolare interesse per Hebron, dove si trova una triade di individui identificati come i 'discendenti dell'Anaq', Achiman, Sesai e Talmai. Sebbene non esista a oggi un consenso sul significato del termine 'Anaq', ciò che pare certo è che si tratti di una stirpe mitologica collegata, in qualche maniera, ai giganti prediluviani.¹⁵ Oltre a questa insolita presenza, il

¹³ L'utilizzo diffuso di pattern letterari per certi versi analoghi a quelli fiabeschi nei testi letterari, storici e annalistici del Vicino Oriente antico e nella letteratura biblica è stato ampiamente dimostrato già da diversi anni. Oltre al pionieristico studio H. Gunkel, *Das Märchen im alten Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 1917, vale la pena di citare qui i fondamentali contributi offerti in questo campo in M. Liverani, *L'epica ugaritica nel suo contesto storico e letterario*, in *La poesia epica e la sua formazione* (Roma, 28 marzo - 3 aprile 1969), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1970, pp. 859-869; Id., *Partire sul carro, per il deserto*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», 22 (1972), pp. 403-415; Id., *The Chronology of Biblical Fairy-Tale*, in P.R. Davies - D.V. Edelman (eds.), *The Historian and the Bible: Essays in Honour of Lester L. Grabbe*, T&T Clark, New York - London 2010, pp. 73-88.

¹⁴ Nel contesto della strategia narrativa biblica, è stato mostrato come la voce del narratore costituisca, dal punto di vista delle informazioni fornite, una fonte affidabile per il lettore. Si veda a questo proposito M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, pp. 153ss.; J.P. Sonnet, *Y a-t-il un narrateur dans la Bible? La Genèse et le modèle narrative de la Bible hébraïque*, in F. Mies (ed.), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue*, Lessius, Bruxelles 1999, pp. 9-27.

¹⁵ Tanto al v. 22 quanto al v. 28 il testo si riferisce ai *yldy h'naq*, 'i discendenti dell'Anaq'. Al v. 33 si legge un'espressione che pare equivalente, ossia *bny 'naq*, 'i figli di Anaq' senza l'articolo (Dt 9,2), ma è possibile incontrare anche *bny h'naq*, 'i figli dell'Anaq' (Gs 15,14; Gdc 1,20), *bny 'naqym*, 'i figli degli Anaqim' o, semplicemente, *'naqym*, 'gli Anaqim' (Dt 2,10-11.21; Gs 11,21-22;

carattere ‘fiabesco’ dell’ambientazione è confermato da un inciso per cui Hebron avrebbe un’origine antichissima¹⁶ e, fatto decisamente sorprendente, dalla menzione della frutta gigantesca in cui gli esploratori incappano durante la loro ricognizione, così grande che per riuscire a trasportare un singolo grappolo d’uva è necessario lo sforzo di due persone.

Ciò che appare agli occhi del lettore è, dunque, un ritratto della Terra promessa per certi versi disorientante. La terra fertile, bella e spaziosa che il lettore si era prefigurato sin da Es 3,8, si concretizza davanti ai suoi occhi come uno spazio narrativo dai tratti irreali, abitato da esseri pericolosi e dove la natura raggiunge dimensioni smisurate. Questa impressione viene confermata dal racconto, in forma di discorso diretto, degli esploratori (vv. 27-33):

²⁷Gli raccontarono [a Mosè *n.d.a.*] e dissero: «Arrivammo verso la terra in cui ci hai mandato e, in effetti, scorre latte e miele e questi sono i suoi frutti. ²⁸Ma è forte il popolo che abita nella terra e le città sono fortezze molto grandi e anche i discendenti dell’Anaq abbiamo visto

14,12.15). Partendo dall’etimologia del termine ‘*nq*, cioè ‘collo’, è stato proposto di leggere in queste espressioni, specialmente quelle in cui il termine appare preceduto dall’articolo, l’indicazione di un raggruppamento umano caratterizzato da una ‘collana lunga’ (così M. Noth, *Numbers. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1968, pp. 97-110). Altri hanno ipotizzato si potesse trattare di uomini dal collo lungo (si veda ad esempio E.C.B. MacLaurin, *Anak*, «Vetus Testamentum», 4 [1965], pp. 468-474). Tuttavia, sulla base delle referenze intratestuali (cfr. v. 33), sembra chiaro che l’intenzione del testo sia quella di presentare questi individui come personaggi straordinariamente spaventosi, collegandoli a una tradizione che li inquadra come affini ai Nefilim prediluviani. Su questo si veda H. Rouillard, *Rephaim*, in K. Van Der Toorn *et al.* (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999, pp. 692-700.

¹⁶ Basandosi sulla lezione della LXX, gli studiosi identificano Zoan con la città egizia di Tanis, nel delta orientale del Nilo, città che, nella visione biblica, doveva apparire antichissima, simbolo di un’epoca remota (cfr. Is 19,11; 30,4; Ez 30,14). Facendo risalire Hebron a una fondazione precedente, conferiva a Hebron un’origine che si perdeva nel tempo del mito, rendendola una sede adatta a esseri prediluviani. Vedi N. Na’aman, ‘*Hebron Was Built Seven Years before Zoan in Egypt*’ (*Numbers XIII 22*), «Vetus Testamentum», 31 (1981), pp. 488-492; G. Bernini, *Il libro dei Numeri*, Marietti, Roma 1972, pp. 148-149.

li. ²⁹Amalek abita nella terra del Negheb e gli Hittiti, gli Yebusiti e gli Amorriti abitano nella montagna e i Cananei abitano sul mare e lungo il Giordano». ³⁰E Caleb zitti il popolo contro Mosè e disse: ¹⁷ «Certamente saliremo e la conquisteremo perché certamente possiamo farlo!». ³¹Ma gli uomini che salirono con lui dissero: «Non possiamo salire contro il popolo perché è più forte di noi». ³²E fecero uscire verso i figli di Israele cattive notizie della terra che esplorarono dicendo: «La terra che abbiamo attraverso per esplorare è una terra che mangia i suoi abitanti e ogni popolo che abbiamo visto in mezzo ad essa erano uomini di statura. ³³Lì abbiamo visto i Nefilim, figli di Anaq, parte dei Nefilim, e come le cavallette ai nostri occhi, così eravamo noi agli occhi loro».

Letti in sequenza, il resoconto del narratore e quello degli esploratori si integrano reciprocamente fornendo al lettore una serie di informazioni a incastro. Le spie, rivolgendosi a Mosè, riferiscono in prima battuta di aver compiuto la missione a loro affidata e, mostrando i frutti giganti alla comunità, descrivono la fertilità della zona attraverso un'espressione che fino a quel momento era stata utilizzata solo da Dio per descrivere la straordinaria bontà del suolo di Canaan: la Terra promessa è un luogo dove «scorre latte e miele». ¹⁸ Tuttavia, il potenziale paradisiaco del Paese è subito ostacolato dall'indugio che gli esploratori mostrano nei confronti della situazione politica. Il territorio di Canaan non è una terra riservata dalla divinità a Israele, ma è un luogo già abitato in tutti i suoi territori. Le spie forniscono un resoconto dettagliato delle popolazioni e dei loro insediamenti; raccontano di città impenetrabili, costruite come grandi fortezze e riferiscono anche della presenza di esseri mitologici spaventosi, discendenti dell'Anaq. In sostanza, con il loro racconto gli esploratori sottintendono che la conquista è da ritenersi un'impresa impossibile. L'accento alla fecondità della terra costituiva, dunque, una magra premessa all'enfasi con cui gli inviati cercano di scoraggiare

¹⁷ Forse sarebbe preferibile qui, assieme al Pentateuco Samaritano, 'l, 'contro', invece che 'l, 'verso'. La Vulgata amplifica ancora di più il concetto riportando nella prima parte del versetto «inter haec Caleb compescens murmur populi qui oriebatur contra Moysen».

¹⁸ Cfr. Es 3,8,17; 13,5; 33,3; Lv 20,24.

l'avanzata verso Canaan. Questo scenario apre la strada al motivo delle mormorazioni del popolo e all'intervento di Caleb,¹⁹ eroe di Giuda, che, attraverso una sintassi fortemente esortativa,²⁰ cercherà di moderare la reazione del popolo infondendo fiducia nell'impresa. Ciò non basta. Il tentativo di Caleb di infondere coraggio nel popolo, riaccendendo la fede nelle promesse,²¹ viene immediatamente respinto dalle altre spie che rincarano la dose.

Attraverso un'abile retorica²² esse sostengono, infatti, che essa sia una terra che «mangia» i suoi abitanti,²³ in cui si rischia di perdere la propria particolarità, tornando, infine, sulla presenza di uomini enormi, i figli di Anaq, che questa volta vengono direttamente associati ai Nefilim, la spaventosa razza di semidei che vivevano sulla terra prima del diluvio (cfr. Gen 6,4).²⁴ L'imma-

¹⁹ È stato argomentato su come l'enfasi posta su Caleb in Nm 13 abbia un preciso intento ideologico, ovvero legittimare l'inclusione di gruppi extra-giudaici all'interno della comunità religiosa alla fine del periodo del primo Tempio. A riguardo rimando a G. Kugler, *Who Conquered Hebron? Apologetic and Polemical Tendencies in the Story of Caleb in Josh 14*, «Vetus Testamentum», 67.4 (2017), pp. 570-580.

²⁰ L'utilizzo in sequenza di due forme infinite costrutte denota una sintassi fortemente esortativa, tantopiù se, come nel nostro caso, uno dei due ruota attorno al verbo 'lh, 'salire'. Si veda sull'argomento B.T. Arnold - J.H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 74-76.

²¹ Le parole chiave utilizzate da Caleb – 'salire', 'occupare', in ebraico 'lh, yrš – sono parole chiave in Es 3,8.17; 33,3 e Lv 20,24.

²² Le parole utilizzate dagli esploratori contrari a un tentativo di conquista della terra sono, infatti, le stesse di Caleb ma riutilizzate per sostenere la tesi contraria: così come Caleb il verbo 'salire' e il verbo 'potere' nelle due forme esortative indicate sintatticamente da una costruzione che ruota attorno all'infinito costruito ('lh n'lh e ykwl nwkl) (v. 30), i suoi detrattori utilizzano lo stesso lessico ma in forma negativa (l' nwcl l'hw) (v. 31).

²³ G.J. Wenham, *Numbers. An Introduction and Commentary*, Tyndale, Carol Stream 2008, p. 46. Propone di leggere in questa espressione l'idea di una terra pericolosa e ostile. Vedi anche J. Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers*, Jewish Publication Society, Philadelphia - Jerusalem 2003, pp. 106-107. Per un'analogia personificazione della terra, cfr. Lv 18,25.28.

²⁴ Sul rapporto tra le varie tradizioni bibliche sui Nefilim, compresa quella su Nm 13, nel contesto del Vicino Oriente antico si veda R. Hendel, *The Ne-*

gine finale delle cavallette, con cui gli esploratori designano loro stessi nei confronti di questi giganti, costituisce il tassello finale per scatenare il terrore tra il popolo. Infatti, che le parole delle spie rispecchino o meno ciò che essi avevano effettivamente visto in Canaan,²⁵ il risultato è una psicosi generalizzata in cui la comunità, sollevandosi contro Mosè e Aronne, chiede di tornare in Egitto piuttosto che intraprendere una conquista apparentemente impossibile (Nm 14,2). L'epilogo della storia è ben noto. Da una parte gli esploratori che avevano diffuso il panico «morirono per un flagello davanti a Yhwh» (Nm 14,36), dall'altra tutto il popolo, a eccezione di Caleb, Giosuè e i bambini, viene punito per la sua opposizione all'idea della conquista guidata dalla divinità con la condanna alla peregrinazione di quarant'anni nel deserto, alla quale nessuno dei suoi membri sopravviverà.

Immaginare la Terra Promessa. Speranze utopiche e ideologia del racconto

Questo racconto, in cui elementi realistici si fondono con elementi fantastici, mostra un curioso mix tra le aspettative di una realtà perfetta e, per molti versi, utopica e le preoccupazioni della comunità per le difficoltà del mondo reale. In Nm 13 la Terra Promessa, che fino a quel momento era un luogo trascendentale che esisteva solo nelle parole di Dio ma non corrispondeva a nulla di

philim Were on the Earth: Genesis 6: 1-4 and Its Ancient Near Eastern Context, in C. Auffarth et al. (eds.), *The Fall of the Angels*, Brill, Leiden - Boston 2004, pp. 11-34.

²⁵ Nonostante diversi commentatori ritengano che la seconda parte del resoconto degli esploratori sia da ritenersi un'invenzione basata su notizie false e finalizzata a scoraggiare il popolo dall'intraprendere la spedizione di conquista, a partire da un'analisi intertestuale e lessicale è stato mostrato come si possa ritenere veritiero il resoconto delle spie. In questo senso la parola ebraica *dbh* al v. 32 va intesa non come 'cattivo' o 'falso' resoconto, ma semplicemente come 'rapporto' che gli inviati riferiscono a Mosè. Si veda a riguardo H.J. Curzer, *Spies and Lies: Faithful, Courageous Israelites and Truthful Spies*, «Journal for the Study of Old Testament», 32.2 (2010), pp. 187-195.

tangibile sul piano dell'esperienza, diviene per la prima volta una realtà concreta, situata nella realtà empirica degli esploratori e riferita al popolo attraverso un racconto.²⁶

La comunità del deserto è raffigurata dall'autore come portatrice di speranze utopiche, costruite a partire da un altro racconto, quello di un Paese perfetto, prospero e senza difetti.²⁷ E, in effetti, in un certo senso è così. Il racconto degli esploratori conferma le aspettative del popolo; la terra infatti è una terra fertile, in cui latte e miele scorrono abbondanti. Tuttavia, inaspettatamente, il racconto va oltre, esasperando la produttività della terra in una maniera che diremmo distopica. Nel 'mondo narrativo'²⁸ costruito dal racconto delle spie, la terra di Canaan è un luogo fecondo e ricco di risorse, ma dove la fertilità del suolo è spinta al punto tale da produrre frutti dalle dimensioni impossibili. Non solo i frutti, ma tutto sembra caratterizzato da dimensioni estreme: gli abitanti sono giganteschi e abitano in città-fortezze dalle dimensioni mastodontiche.²⁹ In più, queste immagini di una realtà capovolta si mescolano al pericolo di essere assimilati – culturalmente e materialmente – da «una terra che divora i suoi abitanti», oppure schiacciati – o, peggio, mangiati³⁰ – come insetti dagli abitanti disumani che abitano quei territori («e come le cavallette ai nostri occhi, così eravamo noi agli occhi loro»). Questa tensione tra

²⁶ Su questo punto si veda I. Paredes, *Imagining the Promised Land: The Spies in the Land of the giants*, «History and Memory», 6.2 (1994), pp. 5-23.

²⁷ Vedi P.R. Davies, *Utopia in the Wilderness*, in J.W. Rogerson (ed.), *Leviticus in Practice*, Deo, Dorset 2014, pp. 21-27.

²⁸ Come qualsiasi narrazione – e nonostante questa sia una narrazione nella narrazione – anche quella degli esploratori costruisce nella mente degli ascoltatori (o lettori) un mondo possibile narrativo. In questo senso, il racconto utilizza una serie di espressioni linguistico-semantiche che caratterizzano quel determinato mondo come governato da regole proprie che possono, in maniera variabile, differire dal mondo 'reale'. Su questo punto rimando alla trattazione in U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, pp. 193-212.

²⁹ Cfr. Dt 1,28.

³⁰ Non è un caso che l'autore di Nm 13 utilizzi qui il termine *hgb* (cavalletta) che, secondo Lv 11,22, è il più piccolo degli animali commestibili.

ideale utopico e racconto distopico degli inviati, che si presume fondato sull'esperienza visiva di chi narra, è in grado di minacciare la coesione del gruppo. L'utopia di un Paese perfetto era stata infatti il *trait d'union* capace di definire implicitamente coloro che erano usciti dall'Egitto come una comunità unica, proiettata verso una meta comune. L'emergere di un quadro dagli elementi distopici, anche se solo raccontati, ha il risultato di dividere la comunità tra coloro che sono disposti a credere ancora nell'utopia di un mondo promesso da Dio per bocca di Mosè e coloro – la maggioranza – che si abbandonano al disincanto.

Sulla base della panoramica strutturale offerta poco sopra, ci si può ora domandare come mai, perlomeno da un punto di vista formale, gli autori biblici decidano di conferire tanta importanza al racconto di Nm 13, riservando a esso un posto centrale nella struttura. Dal punto di vista narrativo, il modo in cui utopia e distopia vengono mescolate e utilizzate come espediente letterario in questo racconto rivela e sottintende le prospettive di obbedienza a un sistema di pensiero dominante, in cui è possibile evidenziare tracce dell'ideologia degli autori. La dinamica del racconto implica, infatti, che per chi scrive sollevare un qualsiasi dubbio sull'esistenza dell'utopia della Terra Promessa è un atto peccaminoso, che mina direttamente l'autorità divina. Gli individui che esprimono perplessità sulla realizzazione di un obiettivo prospettato come perfetto sono automaticamente categorizzati come peccatori e, di conseguenza, eliminati dal proprio popolo. In questo senso, Nm 13 può essere letto come un invito orientato a legittimare un'ideologia utopica nonostante le evidenze, narrate o empiriche, sconfessino le prospettive figurate dall'ideale. Questa configurazione ha dei risvolti non solo nel mondo del racconto, ma anche nella realtà di coloro che scrivono e promuovono questi testi. Grazie a questo racconto, infatti, gli autori sono in grado di porre le basi per stabilire l'esistenza di due gruppi all'interno della comunità: un gruppo interno, formato da coloro che sono disposti nonostante tutto a credere nell'utopia divinamente promessa, e un gruppo di devianti, ossia coloro che osservano

che l'utopia è irrealistica, irrealizzabile, troppo difficile o troppo rischiosa da conseguire.³¹ Il gruppo interno viene premiato mentre i devianti vengono eliminati. Allo stesso tempo, la storia può servire a spiegare perché le circostanze utopiche non fanno parte della realtà di coloro che scrivono (o leggono). In sostanza, finché nella comunità sono presenti coloro che leggono le promesse con occhi 'realisti', che continuano a sottolineare realtà scomode, come ad esempio la superiorità militare dei rivali, e non si convincono che la realtà deve essere superata dalla fede in un piano divino, lo stato utopico non può arrivare.

L'esigenza letteraria a promulgare e promuovere una simile ideologia diviene più chiara se si colloca il testo all'interno del contesto storico in cui, probabilmente, venne composto. La recente ricerca colloca la redazione del testo di Nm 13 al periodo persiano.³² Gli autori biblici manifestano nel caso di Nm 13 una tendenza riscontrabile nell'intero ciclo narrativo che va da Nm 11 a Nm 20, ovvero utilizzare il soggiorno nel deserto come un pretesto per collocare e legittimare le proprie rivendicazioni.³³ In

³¹ I modi in cui gli scritti biblici conservano una eco del drammatico stato di frammentazione in cui riversava la comunità del ritorno nei decenni successivi al 538 a.C. sono stati oggetto di uno studio accurato in S. Japhet, *People and the Land in the Restoration Period*, in N. Kamp - G. Strecker (eds.), *Das Land Israel in Biblischer Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, pp. 103-125. Al ritorno dall'esilio, infatti, la comunità dei giudei si presentava lacerata in fazioni con diverse concezioni sociali e differenti dottrine religiose. Queste fazioni rivendicavano, l'una nei confronti dell'altra, la pretesa di uno *status* di superiorità e, perciò, il diritto a una condizione socialmente e politicamente privilegiata portando a maturazione una difformità già presente, seppur in maniera embrionale, già durante gli anni dell'esilio. Si veda su questo punto J. Maier, *Il Giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, pp. 55-56.

³² Rimando qui alla dettagliata discussione e alla bibliografia critica in T. Römer, *Israel's Sojourn in the Wilderness and the Construction of the Book of Numbers*, in R. Rezetko - T.H. Lim - W.B. Aucker (eds.), *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld*, Brill, Leiden - Boston 2007, pp. 419-445.

³³ Ivi, p. 442.

questo senso Mary Douglas ha certamente ragione quando afferma che il libro di Numeri «completa gli altri libri [del Pentateuco] presentando uno sfondo mitico coerente per la situazione politica di Giuda dopo l'esilio». ³⁴ In una situazione di fragilità identitaria che caratterizzò i primi decenni dell'epoca persiana, in cui le tensioni sia interne che esterne alla Giudea divenivano sempre più acute, ³⁵ l'utopia doveva divenire – almeno nella prospettiva degli autori di Nm 13 – il motore capace di raccogliere insieme l'intera comunità, proiettandola verso un unico ideale così come era stato all'uscita dall'Egitto. La speranza in un mondo ideale, anche quando minacciata dalla prospettiva di un mondo capovolto, diventa nel racconto di Nm 13 il perno centrale per la definizione dell'identità giudaica capace di legittimare o meno l'appartenenza stessa al popolo di Dio.

³⁴ Vedi M. Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, JSOT Press, Sheffield 1993, p. 98.

³⁵ Nel già citato S. Japhet, *People and the Land in the Restoration Period*, l'autrice pone la questione in questi termini: «What should the relationship be between the people in the land of Israel and those outside it – or between the various communities within the land of Israel? How could the status of the diaspora within the concept 'Israel' be determined – would it apply to all these communities, any part of them, or none? In short: who is 'Israel'?» (p. 98).

GIULIO MARIOTTI

UTOPIE E ATTESA MESSIANICA
NELL' APOCALITTICA GIUDAICA
DEL SECONDO TEMPIO

Introduzione

Il presente articolo ha l'obiettivo di mostrare, attraverso l'analisi di tre brani tratti dalla letteratura apocalittica del Secondo Tempio, quale sia la rappresentazione ideale delle comunità a cui si riferiscono o di cui sono costitutivi, e la loro relazione con le rispettive aspettative messianiche.

Si analizzeranno: un brano tratto dall'*Apocalisse degli animali* (1En 90,37-39), appartenente al *Libro dei Sogni di IEnoc*; alcuni versetti del *Secondo canto dei Canti dell'olocausto del sabato* (4Q400 2,1.6-8), uno dei testi cosiddetti 'settari' conservato tra i rotoli del Mar Morto; e una pericope della *Seconda lettera ai Tessalonesi* (1,5-10) appartenente al *corpus paulinum*. Sono testi che afferiscono a tre differenti tradizioni che condividono una visione del mondo apocalittica. Dopo aver delineato l'immagine ideale dei singoli testi si procederà con la comparazione, indirizzata a mostrare punti comuni e difformi, attraverso una prospettiva temporale e una socio-spaziale.

1. *Premesse*

1.1. APOCALITTICA

Alcune premesse sono doverose. Per prima cosa, ciò che oggi si intende con 'apocalittica'. Seppur possiamo riferirci alla definizione di John Collins, largamente condivisa tra gli studiosi, rimane ancora difficile identificare cosa si intenda per letteratura

apocalittica. Parafrasando il Collins,¹ possiamo dire che ne facciano parte quei testi che condividono una comune visione del mondo basata su idee quali: l'origine cosmica del male, l'immortalità dell'anima, uno schema dualistico, e a volte predeterministico del mondo, l'incapacità dell'essere umano di giungere con le proprie forze alla salvezza, l'idea che il presente sia vicino all'alba dell'era escatologica e sia il momento opportuno perché le conoscenze nascoste siano rivelate, infine il tempo suddiviso in un eone presente caratterizzato dal dominio del male e organizzato in periodi prestabiliti e un eone futuro ed eterno dove il male sarà sconfitto definitivamente. Queste sono le idee maggiormente diffuse nel pensiero degli autori e negli scritti che comunemente vengono definiti apocalittici.²

1.2. UTOPIA E APOCALITTICA

Volendo attribuire categorie moderne come l'utopia a testi e idee dell'antichità si corrono alcuni rischi. Resta però stimolante vedere come sia possibile individuare elementi di idealità che possiamo definire utopici. Si proverà, quindi, a rintracciare all'interno di alcuni testi apocalittici, caratteristiche utopiche nelle visioni ideali di comunità, in un'epoca di attesa escatologica e messianica. L'epoca e i contesti in cui tali brani sono stati scritti sono pervasi dall'idea che autori e destinatari si trovino all'alba dell'era escatologica, tempo opportuno perché le conoscenze nascoste, le *nistarôt*, vengano rivelate. Per Pasquale Arciprete in una discontinuità col presente la sapienza rivelata garantisce al visionario o al mediatore il giungere di un'era dove dominerà un definitivo superamento del peccato e di ogni limite umano.³ Così «l'apocalit-

¹ J.J. Collins, *Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1998 (The Biblical Resource Series), pp. 2-14.

² L.L. Johns, *Apocalypticism*, in *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism 2*, T&T Clark, London - New York 2020, pp. 40-42.

³ P. Arciprete, *Apocalittica, terrorismo e rivoluzione. Radici religiose della violenza politica*, Città Nuova, Roma 2009, p. 182.

tica ha il valore di provocare un'utopia politica, di canalizzare la speranza verso una diversa forma di società, di uomo e di vita».⁴

Andiamo quindi a vedere come nei tre testi scelti possiamo riconoscere l'idea di utopia tra una visione ideale della comunità e l'attesa escatologica e messianica.

2. Tre modalità di comunità ideali

2.1. APOCALISSE DEGLI ANIMALI (1EN 90,37-39)

L'*Apocalisse degli animali* fa parte del *Libro dei Sogni*, il quarto volume del *Primo libro di Enoc*. Il *Primo libro di Enoc* è una raccolta di 5 libri composti tra il IV secolo a.C. e il I d.C. che trattano del patriarca antediluviano Enoc e delle rivelazioni avute durante viaggi ultraterreni.⁵ Se per alcuni autori tra i quali Sacchi e Nickelsburg è un testo alternativo alla *Torah* mosaica, per altri come Boccaccini, nell'enoichismo vi è semplicemente un certo vittimismo dovuto al fatto che l'uomo non può far nulla di fronte alla sua incapacità di compiere la *Torah*.⁶ Il *Libro dei Sogni* presenta l'intera storia dell'umanità attraverso due sogni. Nella prima si parla della terra colpita dal diluvio e la preghiera di intercessione di Enoc. Nella seconda, la cosiddetta *Apocalisse degli animali*, si descrive la progressiva degenerazione dell'umanità, a partire dal peccato angelico, che a livello simbolico è rappresentata da un mutamento in specie animali sempre più ignobili. Gli animali, infatti, rappresentano il mondo umano, mentre le figure umane il mondo sovranaturale. Si divide la storia in tre periodi: dalla creazione al diluvio (1En 85,1-89,8), dal diluvio al presen-

⁴ Id., *Apocalittica e violenza politica nelle tre grandi religioni abramitiche*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011 (Oì christianoì. Sezione antica 13), p. 202.

⁵ M.T. Brand, *Enoch, Ethiopic Apocalypse of (1 Enoch)*, in *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism 1*, T&T Clark, London 2020, p. 162.

⁶ G. Boccaccini, *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*, Claudiana, Torino 2021 (Piccola biblioteca teologica 141), pp. 74-75.

te (1En 89,9-90,27), e il tempo della nuova Gerusalemme (1En 90,28-42). Per la Dimant:

The author of the AA employs three symbolic systems to represent the tripartite course of history; the first contains bestial symbols, the second consists of symbols of blindness and sight, the third one is expressed in colors. In addition, the author uses two levels of action, the human one, represented by animals, and the supernatural one, represented by human figures. Since the bestial images are central to the description and form a coherent sequence, they should be viewed as providing the axis for the vision.⁷

Gli uomini sono creati, e ritorneranno a esserlo alla fine dei tempi, come «buoi bianchi» (cfr. 1En 85,3).⁸ Non possono, però, opporsi a questa generazione e alla diffusione del male, se non fin quando venga instaurata una nuova creazione nell'éschaton in seguito all'intervento di Dio. Anche Israele, come i gentili, non è protetto da Dio durante la storia dalla presenza del male.

Si potrebbe dire che l'ideale per gli enochici arriverà nel giudizio finale perché in questo tempo non si può far niente. Afferma Arcari:

Il tentativo di proiettare una risoluzione alla crisi in orizzonti non umani e non terreni, di matrice sacerdotale o tangenti con quel mondo, offre, quasi come rimedio a tale dilazione, un vero e proprio surplus di conoscenza in merito a quella dimensione oltremondana da cui, più poi che prima, dovrà venire il definitivo riscatto.⁹

Per Horsley e Portier-Young l'*Apocalisse degli animali*, scritta durante la rivolta maccabaica, rappresenta un'espressione e una spiegazione di resistenza contro il dominio imperiale¹⁰. Vi

⁷ D. Dimant, *From Enoch to Tobit. Collected studies in ancient Jewish literature*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017 (Forschungen zum Alten Testament 114), p. 93.

⁸ G. Boccaccini, *Protology and Eschatology in the Enochic Traditions*, in H. Marlow - K. Pollmann - H. Van Noorden (eds.), *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*, Routledge, London - New York 2021, p. 320.

⁹ L. Arcari, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C. - II sec. d.C.)*, Carocci, Roma 2020 (Frecce), p. 342.

¹⁰ Cfr. R. Horsley, *Revolt of the Scribes. Resistance and Apocalyptic Origins*, Fortress Press, Minneapolis 2009, p. 3; A. Portier-Young, *Jewish apoca-*

si nota una prospettiva maggiormente 'militante' rispetto a testi come *Daniele*.¹¹

In particolare, vogliamo andare a considerare i versetti conclusivi della seconda visione di Enoc: i «giusti» di Israele e dei gentili, rappresentati rispettivamente da «pecore» e da «animali selvatici», subiscono una trasformazione finale in «bovini bianchi» grazie alla nascita di una figura messianica simboleggiata da un «bue bianco».¹²

Il bue bianco rappresenta il Messia. Con la sua venuta non c'è più inimicizia nell'umanità. Sembra esserci un'analogia con il «figlio dell'uomo» di *Daniele* 7.¹³ «His birth catalyzes the transformation of all the species into white bulls, the one species from which all of them came»,¹⁴ sostiene Nickelsburg.

Ci possono essere almeno quattro interpretazioni messianiche del «bue bianco». Come «discendente davidico», «nuovo Adamo», «figlio dell'uomo», «vero Giacobbe». Le più plausibili sembrano essere quella come «nuovo Adamo»¹⁵ e «figlio dell'uomo».¹⁶ Per la Dimant l'umanità intera diventa come il primo Ada-

lyptic literature as resistance literature, in J.J. Collins (ed.), *The Oxford handbook of apocalyptic literature*, Oxford University Press, Oxford 2014 (Oxford Handbooks), p. 148.

¹¹ G. Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003 (Shalom. Per comprendere l'ebraismo), p. 159.

¹² G. Boccaccini, *Protology and Eschatology in the Enochic Traditions*, p. 321.

¹³ G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1-36; 81-108*, Fortress, Minneapolis 2001 (Hermeneia), pp. 406-407.

¹⁴ Ivi, p. 407.

¹⁵ Si vedano tra gli altri, K. Ehrensperger, *The Pauline Ἐκκλησίαι and Images of Community in Enoch Traditions*, in G. Boccaccini - C.A. Segovia (eds.), *Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Fortress Press, Minneapolis 2016, pp. 202-209; G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1*, p. 85.

¹⁶ Si veda, L.T. Stuckenbruck, *Daniel and Early Enoch Traditions in the Dead Sea Scrolls*, in J.J. Collins - P.W. Flint (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, Brill, Leiden 2001 (VTSup 83.2), pp. 378-383.

mo sotto la *leadership* del Messia, che qui forse è un eco dell'idea del Messia come tipo del secondo Adamo.¹⁷

Riguardo alla trasformazione, facendo riferimento al v. 33 dove tutti gli animali si radunano in un'unica casa, possiamo affermare che è corretto interpretare il nostro brano con un'accezione universalistica.¹⁸ Il ritorno allo *status* adamitico primordiale dovrebbe essere interpretato come il superamento della violenza e dell'inimicizia tra Israele e le nazioni.¹⁹ Un'unità nella diversità. L'unione delle nazioni con Israele nel culto.²⁰

Come detto per la trasformazione in bovini anche il colore bianco nell'*éschaton* non è associato a un'idea generale di superamento della differenza, ma piuttosto all'assenza di violenza e distruzione,²¹ che erano state indicate nel capitolo 85 dai colori nero e rosso e rappresentavano Caino e Abele. Il bianco è una caratteristica adamitica e della comunità escatologica ed è connesso all'idea di purità e santità.²² Rispetto al periodo antecedente al diluvio, alla fine dei tempi non ritroviamo i buoi 'neri' e questo segna un parziale parallelismo con l'era primordiale, poiché solo i giusti rimarranno.²³ Il *Libro dei Vigilanti* affermava che per giungere a questa situazione dove si ritrovavano solo i giusti sarebbe stato necessario che la terra venisse purificata da ogni impurità (cfr. 1En 10,20,22).²⁴

¹⁷ D. Dimant, *From Enoch to Tobit*, p. 101.

¹⁸ «the various efforts to avoid the universalism implicit in 1En 90:37–38 make unrealistic demands on the reader or do violence to the text. The approach taken by the majority of scholars makes the most satisfactory sense», cfr. D. Olson, *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch. 'All Nations Shall be Blessed'*, Brill, Leiden 2013 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 24), pp. 21-22.

¹⁹ Cfr. K. Ehrensperger, *The Pauline Ἐκκλησίαί...*, p. 209.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 202-210.

²¹ *Ivi*, p. 206.

²² *Ivi*, p. 187.

²³ D. Dimant, *From Enoch to Tobit*, p. 98.

²⁴ K. Ehrensperger, *The Pauline Ἐκκλησίαί...*, p. 186.

2.2. CANTI DELL'OLOCAUSTO DEL SABATO (4Q400 2,1.6-8)

I *Canti dell'olocausto del sabato* (*Shirot 'Olat Ha-Shabbat*) sono un testo composto da 13 canti²⁵ che dovevano essere recitati comunitariamente per altrettanti sabati consecutivi. Segue il calendario solare in uso a Qumran ed è considerato un testo setario.²⁶ Seppur rimanga difficile datare l'opera, si può ipotizzare che risalga a non più tardi del 100 a.C. Si pensa possa aver avuto origine nell'ambito di circoli sacerdotali di scribi, come per esempio i *Giubilei* e *Levi aramaico* (1Q21).²⁷ Si riscontrano nell'opera contaminazioni da tradizioni liturgiche, apocalissi e scritti mistici.²⁸ Vi si ritrovano vocaboli o espressioni provenienti da fonti bibliche, la cui connessione ai testi originali è debole o assente.²⁹

I membri del *yahad* che si erano separati dagli uomini di ingiustizia, grazie ai misteri loro rivelati, erano a conoscenza dei veri tempi del cosmo. Così il praticare la liturgia in questi «tempi santi» (cfr. 4Q286 Iii,8-11) permetteva loro di sincronizzarsi al culto degli angeli. La recitazione comunitaria di questi canti aveva il compito di condurre a una comunione angelica di tipo mistico.³⁰

²⁵ Newsom, nella sua edizione critica, ha proposto una ricostruzione del testo suddividendolo in tredici canti. Cfr. C.A. Newsom, *Angelic liturgy. Songs of the Sabbath sacrifice*, Mohr Siebeck - Westminster Knox Press, Tübingen - Louisville 1999 (The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations 4B).

²⁶ C. Martone, *Scritti di Qumran. Volume 1*, Paideia, Brescia 2014 (Studi biblici 177), p. 165.

²⁷ C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 887.

²⁸ Ivi, p. 889.

²⁹ N. Mizrahi, *The Songs of the Sabbath Sacrifice and Biblical Priestly Literature. A Linguistic Reconsideration*, «Harvard Theological Review», 104/1 (2010), p. 57.

³⁰ C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, p. 888. Sembrano esserci di fatto due posizioni contrapposte riguardo al riconoscimento dei *Canti* come testo mistico. Alexander (come Nitzan) che propende per questo punto di vista e Schäfer che invece propende per l'idea di unione liturgica. L'opera di Scholem (1941) chiaramente non poteva considerare i testi qumranici non ancora pubblicati. Cfr. P.S. Alexander, *Qumran and the Genealogy of Western Mysticism*,

Per Alexander, i *Canti* e altre opere settarie possono essere definite mistiche grazie a una definizione funzionale che si fonda su tre caratteristiche come: l'esperienza di una presenza trascendente, il desiderio di unione dell'orante con questa presenza, e una particolare prassi da seguire per entrare in questa unione. La comunione con gli angeli è trasformante e performativa³¹ poiché consiste nella condivisione del culto a Dio e della conoscenza degli angeli, e permette di sperimentare la gloria dell'aldilà.³² Collins parla di questa esperienza come di «escatologia realizzata».³³ Seppur non tutti gli studiosi siano concordi sul fatto che questa condizione fosse stata permanente, c'è comunque condivisione nel ritenerla realizzata almeno per il tempo della liturgia.³⁴ La comunione nel culto, tra angeli ed eletti, è sia presente che escatologica,³⁵ ma già nell'oggi gli eletti sperimentano la stessa condizione di beatitudine e di conoscenza riservata loro nell'aldilà.³⁶

in E.G. Chazon - B. Halpern-Amaru - R. Clements (eds.), *New Perspectives on Old Texts. Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11 January, 2005*, Brill, Leiden 2010. Schäfer, che propende per l'idea di un'unione liturgica, riporta le prospettive di studio che propendono per unio-mistica (autori con un background cristiano), angelica ('angelificazione', come le antiche apocalissi), liturgica come le *Heikhalot*, cfr. P. Schäfer, *Communion with the Angels: Qumran and the Origins of Jewish Mysticism*, in P. Schäfer (Hg.), *Wege mystischer Gotteserfahrung. Mystical Approaches to God*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, Berlin - Boston 2009, p. 66.

³¹ P.S. Alexander, *Qumran and the Genealogy of Western Mysticism*, p. 226.

³² A. Evans, *Knowledge (d't) in Songs of the Sabbath Sacrifice*, «Journal for Semitics», 29/2 (2020), p. 12.

³³ Si vedano anche IQS 11,7-8 e IQH^a 11,11-24, cfr. J.J. Collins, *Scriptures and Sectarianism: Essays on the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids 2016, p. 209.

³⁴ Ivi, pp. 195-211.

³⁵ D. Flusser, *Resurrection and angels in Rabbinic Judaism, early Christianity, and Qumran*, in L.H. Schiffman (ed.), *The Dead Sea scrolls fifty years after their discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Israel Exploration Society, Jerusalem 2000, p. 569.

³⁶ B.L. Gladd, *Revealing the Mysterion. The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with its Bearing on First Corinthians*, De Gruyter,

L'eletto, che è unito agli angeli, è già salvo per l'eternità, il vivere nella comunità è l'inizio del suo paradiso, afferma il Sacchi, che aggiunge che i membri del *yahad* sono inseriti, «unici tra gli uomini», in una liturgia eterna che li rende eterni.³⁷ La vita eterna non è un'entità spaziale, ma qualcosa di sperimentabile in modalità mistica.³⁸ La compagnia degli angeli è costitutiva della comunità sulla terra.³⁹ Gli angeli e i membri del *yahad* non solo offrono il culto contemporaneamente, ma costituiscono un'unica comunità orante. Per questo motivo i ritualmente impuri devono allontanarsi dalla comunità (cfr. 1QS^a 2,3-9).⁴⁰ Le norme di purità rituale e il celibato rispecchiano la vita angelica.⁴¹ Il culto comune tra angeli e sacerdoti rappresenta l'ordine originario della creazione.⁴² Una struttura armonica tra elementi celesti e terreni.⁴³ La comunione angelica descritta nei *Canti* secondo Mizrahi:

Berlin - New York 2009 (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 160), pp. 78-79.

³⁷ P. Sacchi, *Regola della comunità*, Paideia, Brescia 2006 (Studi biblici 150), p. 75.

³⁸ J.J. Collins, *Is There Mysticism in the Dead Sea Scrolls?*, in J.J. Collins - P.G.R. Villiers - A. Yarbro Collins (eds.), *Apocalypticism and Mysticism in Ancient Judaism and Early Christianity*, De Gruyter, Berlin - Boston 2018, p. 67.

³⁹ J.J. Collins, *Scriptures and Sectarianism*, p. 200.

⁴⁰ M.R. Jost, *The Liturgical Communion of the Yahad with the Angels: The Origin of the Songs of the Sabbath Sacrifice Reconsidered*, «Dead Sea Discoveries», 28/2 (2021), p. 6.

⁴¹ D. Dimant, *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Collected Studies*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014 (Forschungen zum Alten Testament 90), p. 471.

⁴² R.M.M. Tuschling, *Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 40), p. 131.

⁴³ B. Ego, *Der Diener im Palast des himmlischen Königs. Zur Interpretation einer priesterlichen Tradition im rabbinischen Judentum*, in *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. Im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt herausgegeben von Martin Hengel und Anna Maria Schwemer*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1991 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 55), p. 363.

Not simply a matter of abstract conceptualization but rather an essential element of actual mystical (or mystical-like) experience, and it also played a vital role in constructing the social identity of the sectarian community (or communities) who apparently practiced this liturgy.⁴⁴

La comunione, e l'esperienza di eternità che comporta, è una fuga dalla realtà in un presente consolatorio che manca del legame con la storia terrena.⁴⁵

In *Canti* dove, a livello letterario, non sembrano esserci tracce di messianismo, possiamo presumere che vi sia di sottofondo l'idea della comunità che si riteneva 'tempio dell'uomo' e incarnava un valore messianico, come si può apprendere da *Hodayot* 16 e dal *Midrash escatologico* 3,18 - 4,3, che rilegge in senso collettivo il *Salmo* 2.⁴⁶

Riferendosi, in particolare al *Secondo canto*,⁴⁷ si legge che i membri del *yahad* lodano la gloria di Dio che si manifesta nei suoi prodigi, insieme agli angeli. Operano il culto nelle postazioni stesse degli angeli e partecipano della loro conoscenza, secondo una precisa gerarchia. Il discorso in prima persona plurale mostra che l'intera comunità terrena è coinvolta. I membri partecipano della «meravigliosa gloria» di Dio, stanno tra le «postazioni» degli angeli, e condividono il loro servizio sacerdotale.

Nei *Canti* ricorre 79 volte⁴⁸ il termine מְרַאֲתָהּ. Nonostante sia di solito tradotto con «meraviglia», nei testi settari si punta maggior-

⁴⁴ N. Mizrahi, *The Cycle of Summons. A Hymn from the Seventh Song of the Sabbath Sacrifice (4Q403 Ii 31-40)*, «Dead Sea Discoveries», 22 (2015), pp. 65-66.

⁴⁵ L. Monti, *Attese messianiche a qumran. Una comunità alla fine della storia*, «Henoch», 26 (2004), p. 58.

⁴⁶ «L'unto del Signore sono i membri della comunità», cfr. L. Monti, *Una comunità alla fine della storia. Messia e messianismo a Qumran*, Paideia, Brescia 2006 (Studi biblici 149), pp. 67-69.

⁴⁷ Si veda la ricostruzione della Newsom, cfr. C.A. Newsom, *Angelic liturgy*, pp. 106-110.

⁴⁸ 13 volte anche la radice verbale מְרַאֲתָהּ, cfr. M.G. Abegg - J.E. Bowley - E.M. Cook (eds.), *The Dead Sea Scrolls Concordance. Volume one. The Non-Biblical Texts from Qumran (Part Two)*, Brill, Leiden - Boston 2003, pp. 610-612.

mente l'attenzione sull'azione prodigiosa di Dio piuttosto che sullo stupore dell'uomo.⁴⁹ אֲלֶיךָ indica un superamento dell'usuale, di ciò che generalmente ci si aspetta, ed eccede la realtà umana.⁵⁰ Così i membri del *yahad* che partecipano del culto angelico, condividono direttamente questa «realtà prodigiosa» che è «altro» dalla loro vita comune e appartiene a una realtà che possiamo definire utopica.

L'idea che viene proposta, e che hanno i settari, rispecchia l'idea della comunità degli «angeli-sacerdoti» che operano il culto nella parte più interna del Tempio.⁵¹ La comunità è così strutturata intorno a questa immagine rivelata, ed è indirizzata a realizzare una «replica» della realtà angelica.⁵² Da questo punto di vista si può affermare che l'immagine rivelata⁵³ del culto angelico, sia costitutiva della comunità. Vi è un perfetto parallelismo tra comunità terrena del *yahad* e la comunità angelica.⁵⁴

2.3. 2TESSALONICESI (1,5-10)

Riguardo alla *Seconda Lettera ai Tessalonesi* ci sono ancora dubbi sia sull'autenticità paolina che di conseguenza sulla sua datazione che, nonostante le diverse ipotesi, è fatta risalire entro la fine del I secolo d.C. L'autore sembra voler chiarire la propria posizione riguardo all'avvento della *parousia* del Signore, in una situazione contingente dei destinatari.⁵⁵ La comunità dei credenti

⁴⁹ J. Conrad, אֲלֶיךָ, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento VI*, Paideia, Brescia 2006, p. 138.

⁵⁰ R. Albertz, אֲלֶיךָ, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento 2*, Marietti, Torino 1982, p. 374. Si veda anche G. Mariotti, «τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν» (Ef 5:32) alla luce dei testi del Mar Morto, «Henoch», 42/2 (2020).

⁵¹ Le caratteristiche che ritroviamo non corrispondono al culto del tempio di Gerusalemme, ma piuttosto all'immagine di un culto angelico.

⁵² D. Dimant, *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls*, p. 467.

⁵³ La rivelazione è stata fatta al *maskil*.

⁵⁴ Ivi, p. 470.

⁵⁵ G. Mariotti, *La Dottrina dei due spiriti (1QS III,13-IV,26) e una sua possibile rilettura in 2 Tessalonesi 2,1-17*, «Materia giudaica», 26/2 (2021), pp. 99.116.

a Tessalonica era composta per la maggior parte da gentili.⁵⁶ La comunità escatologica sarà composta da coloro che hanno creduto e sono rimasti fedeli alla verità, che secondo gli studiosi è il vangelo. Predomina dunque una visione universalistica. Il criterio ultimo adottato nel giudizio riguarda l'accoglienza della verità e della fedeltà a essa e non l'etnicità.⁵⁷ Nel primo capitolo della *Lettera* l'autore cerca di supportare i destinatari, ringraziando Dio per la loro perseveranza nelle tribolazioni, mostrando quale sarà la loro sorte escatologica. La seconda *parousía* del Signore come una rivelazione, porterà distruzione per coloro che non hanno creduto alla verità, mentre toglierà dalle tribolazioni coloro che hanno creduto e che potranno godere della sua gloria e ammirarlo per i suoi prodigi. Si ricorre al linguaggio biblico e apocalittico della tribolazione e persecuzioni. Si presuppone l'agire di Dio che retribuirà i giusti e punirà i malvagi. L'utopia è rappresentata dalla definitiva sconfitta del male cosmico e personale e da un mondo senza sofferenze, con lo scopo di sostenere la perseveranza e la fedeltà dei destinatari.⁵⁸

L'*éschaton*, inaugurato dalla seconda *parousía* del Messia, è il luogo dell'utopia comunitaria dove immaginare una realtà senza persecuzioni e tribolazioni e dove gli eletti avranno sollievo mentre chi non conosce Dio e ha rifiutato la verità, sarà punito (cfr. 2Ts 1,7). Sembra esserci quindi un capovolgimento dell'era presente dominata dal male e dall'azione del suo mistero. L'idea di questo *éschaton* permette nel presente di affrontare la prova.

⁵⁶ Secondo il libro degli *Atti degli apostoli* (16,9) Paolo arriva in Macedonia per una visione ricevuta in sogno. R. Fabris, *1-2 Tessalonesi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2014 (I libri biblici. Nuovo Testamento 13), p. 40.

⁵⁷ La stessa idea si può ritrovare nell'*Istruzione* in cui il criterio di giudizio non è più etnico ma riguarda la conoscenza e l'adesione al רז נהיה , cfr. J.-S. Rey, *4QInstruction and its Relevance for Understanding Early Christian Writings*, in J. Frey - E.E. Popkes (Hg.), *Jesus, Paulus und die Texte von Qumran*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 390), p. 366.

⁵⁸ R. Fabris, *1-2 Tessalonesi*, pp. 180-184.

Avendo accolto la verità gli eletti vivono in questa consapevolezza che gli dà forza nella prova proiettandosi già in un futuro utopico. Alcuni, lo si capisce nel capitolo 3, hanno interpretato questa consapevolezza vivendo «non lavorando e affannandosi inutilmente». Si potrebbe anche dire che la conoscenza di questo ideale utopico nutra il presente degli eletti (cfr. 3,11). È la verità accolta, la conoscenza rivelata all'autore della *Lettera* e ai suoi destinatari, che permetterà di vivere l'ideale nell'*éschaton*. Solo nell'*éschaton* la comunità vivrà l'utopia (2Ts 1,7) di una vita senza sofferenze e tribolazioni, quando ci sarà la rivelazione del Messia e la sua *parousía*. La Ehrensperger afferma che:

While Enoch traditions present images of ideal communities in the context of final eschatological events at the consummation of history, the Pauline Letters address communities that are living in the here and now in anticipation of the «final days». The Christ event has initiated the eschatological process, but not concluded it.⁵⁹

In 2Ts 1,7 per la prima volta il termine ἀποκάλυψις (rivelazione)⁶⁰ è utilizzato come termine tecnico per descrivere la *parousía*.⁶¹ Per Malherbe l'autore della lettera vuole mostrare l'aspetto visivo della *parousía* come si trova anche in 1Ts 4,18.⁶² La rivelazione del Messia dal suo nascondimento è un motivo che ritorna anche in altri testi apocalittici come, ad esempio, *4Esdra*, le *Parabole di Enoc* e l'*Apocalisse siriana di Baruc*.⁶³ Seppur con la prima *parou-*

⁵⁹ K. Ehrensperger, *The Pauline Ἐκκλησίαι...*, pp. 192-193.

⁶⁰ «La 'rivelazione' è per lui qualcosa di passato, ma anche una speranza futura (1Cor 1,7; cfr. 2Ts 1,7; 1Pt 1,7; cfr. 1,13 e 4,13)»; cfr. R.C.A. Morray-Jones, *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Brill, Leiden - Boston 2009 (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12), p. 13.

⁶¹ Sembra essere un'idea simile a 1Q27 1i,5-7.

⁶² A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 2000 (The Anchor Bible 32b), p. 398.

⁶³ L'idea del Messia nascosto che viene rivelata nel «proprio tempo» la ritroviamo in 4Esd 7,28; 13,3-2; 1En 48,6; 62,7; 2Bar 39,7; cfr. *ivi*, p. 399.

sia si è inaugurato il tempo del compimento escatologico, ancora non è il momento in cui i giusti parteciperanno della resurrezione. È ancora il momento in cui, seppur trattenuto, agisce il «mistero dell'iniquità». Dal testo, si può dedurre che la trasformazione dei credenti, necessaria per accedere al regno di Dio, potrà avvenire solo con la seconda *parousía*, come afferma Morray-Jones.⁶⁴

In 1,10 leggiamo che i «santi e i fedeli», riconosceranno la gloria del Signore (ἐνδοξάζω) e ammireranno i suoi prodigi.⁶⁵ Il verbo θαυμασθῆναι tradotto con «essere riconosciuto mirabile» è messo in relazione alla gloria della seconda venuta del Messia. Nel *Testamento di Abramo* (6,8), il riconoscere la gloria (δόξα) di Dio consiste nel riconoscere i Suoi prodigi (θαυμάσια). Il campo lessicale di θαυμάζω/θαυμάσιος richiama il significato di אֲלֶפֶס che abbiamo visto anche nei *Canti*,⁶⁶ dove lo ritroviamo in coppia con il termine קְבוֹד (gloria).

3. Conclusioni

3.1. COMPARAZIONE

Andiamo ora ad analizzare punti comuni e difforni dei tre testi presi in esame:

- a. I tre brani hanno un differente atteggiamento di fronte al problema del male. Per l'*Apocalisse degli animali* c'è una visione pessimistica secondo cui l'uomo è inerme di fronte alla diffusione del male intorno a sé; per i *Canti* l'idea di separazione dalla società e da chi si imbatte nel peccato e precisi rituali di purità permettono di tenere il male al di fuori della comunità che altrimenti non potrebbe accedere

⁶⁴ R.C.A. Morray-Jones, *The Mystery of God*, pp. 145-146.

⁶⁵ «La glorificazione di Cristo ha luogo alla presenza dei credenti», cfr. J. a. D. Weima, *1 e 2 Tessalonesi*, in G.K. Beale - D.A. Carson - R. Larini (a cura di), *L'Antico Testamento nel Nuovo. Commento ai testi*. 3, Paideia, Torino 2017, p. 1523.

⁶⁶ Si veda oltre a *Canti* 2,19; 6,47 dove troviamo «כבוד נפלאותו».

al culto; in *2Tessalonicesi* il presente è il tempo in cui agisce il «mistero dell'iniquità» che però è trattenuto nella sua azione malvagia.

- b. I testi presi in analisi hanno un peculiare rapporto con la rivelazione: per *l'Apocalisse degli animali* e *2Tessalonicesi* la rivelazione ha anche come contenuto ciò che accadrà nei tempi ultimi. Nei *Canti dell'olocausto del sabato* invece la rivelazione da una parte è lo strumento che permette di sincronizzarsi col culto angelico, dall'altra è un dono che avviene nell'unione del culto. Seppur con le specifiche differenze, la rivelazione è uno strumento per accedere alla salvezza escatologica.
- c. Si può dire che ognuno dei tre testi abbia in particolare una caratteristica che contraddistingue la propria utopia: per *l'Apocalisse degli animali* un'umanità riportata allo stato primordiale dove sarà assente la violenza, per i *Canti* la condivisione della gloria e delle conoscenze di Dio nella comunione con gli angeli, per *2Tessalonicesi* la ricompensa di coloro che hanno creduto nella verità con la fine delle tribolazioni e dell'azione del mistero del male.

3.2. PROSPETTIVE UTOPICHE

Infine, possiamo dire che dal punto di vista temporale si possono riscontrare due tendenze riguardo a un'immagine ideale della realtà. Per *Apocalisse degli animali* e *2Tessalonicesi* si pone particolarmente in un orizzonte escatologico,⁶⁷ per i *Canti dell'olocausto del sabato* invece si realizza nel tempo presente.

Nella prima tendenza, che definiremo «escatologica», si ha un'apertura universalistica, a Israele e alle nazioni; nella seconda, che definiremo «mistica»,⁶⁸ si possono riconoscere le caratteristi-

⁶⁷ Cfr. R.C.A. Morray-Jones, *The Mystery of God*, pp. 145-146.

⁶⁸ Cfr. P.S. Alexander, *The Mystical Texts. Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, Bloomsbury, London - New York 2006 (Companion to the Qumran Scrolls 7).

che di una comunità che vive il suo ideale nella separazione e in un esclusivismo che porta a ritenersi il vero Israele, e a essere in possesso dell'autentico sacerdozio.⁶⁹

Nella tendenza «escatologica» si pone l'ideale in una discontinuità temporale con un'apertura universalistica dopo l'intervento definitivo di Dio. La tendenza «mistica» invece restringe talmente l'orizzonte che il luogo dell'ideale diventa una comunità esclusiva e separatista, che lo sperimenta nel presente. Per i membri del *yahad* avviene una trasformazione che consente di vivere la stessa condizione di beatitudine riservata nell'aldilà.

Sia nella tendenza escatologica che in quella mistica, però, possiamo riscontrare una comune condizione di 'discontinuità'. Nel primo caso di tipo temporale e nell'altro socio-spaziale. Per concludere, si può dire che sia l'orizzonte escatologico che l'esperienza mistica settaria potrebbero essere riletti come una sorta di realtà 'extra-temporale' ed 'extra-spaziale', e quindi corrispondere filologicamente al moderno concetto di «utopia» (οὐ τόπος).⁷⁰

⁶⁹ A.C. Thornhill, *The chosen people. Election, Paul and Second Temple Judaism*, IVP Academic, Downers Grove 2015, p. 38.

⁷⁰ J.J. Collins, *Models of Utopia in the Biblical Tradition*, in S.M. Olyan - R.C. Culley (eds.), *A Wise and Discerning Mind. Essays in Honor of Burke O. Long*, Brown Judaic Studies, Providence 2020, p. 52.

SAVERIO CAMPANINI

IL BANCHETTO DEI GIUSTI NEL MONDO A VENIRE.
PER LA STORIA DI UN MOTIVO EBRAICO

*Ergo, inquis, et pisces
resuscitabuntur?*

Tertulliano

La nozione di utopia, pur avendo origine da un apologo di Tommaso Moro, se non, addirittura, dalle pagine che Platone dedica ad Atlantide nel *Timeo* e nel *Crizia*, è stata sovente collegata all'ebraismo, perché, almeno agli occhi dei non-ebrei, specialmente interessati a immaginare la coscienza ebraica e i suoi tormenti, la condizione diasporica e la sua sospensione della vivibilità, della quale spesso gli stessi non-ebrei erano lucidamente responsabili, rendeva inevitabile la costruzione di un luogo del pensiero che risarcisse in un immaginario altrove l'inabitabilità dello *hic et nunc* ebraico. Gli utopisti ebrei, dei quali non c'è penuria negli ultimi secoli,¹ sono più rari, se non mi sbaglio, nei secoli che precedono la modernità, anche se non mancano, spesso vestendo i panni di narratori di viaggio, come Benjamin da Tudela,² Eldad il Danita³ o di avventurieri come David Reuveni,⁴ o ancora quello di filosofi-poeti, come Yehudah ha-Levi, che costruì un apologo sul riscatto dell'ebraismo, a partire dall'esilis-

¹ Cfr., per esempio, S. Ragà, *Sognando Sion. Ebraismo e sionismo tra nazione, utopia e stato (1877-1902)*, Viella, Roma 2021.

² Cfr. la più recente versione italiana, a cura di Giulio Busi: Benjamin da Tudela, *Itinerario (Sefer massa 'ot)*, Giuntina, Firenze 2019.

³ E. Loewenthal, *Il libro di Eldad il Danita. Viaggio immaginario di un ebreo del Medioevo*, Fattoadarte, Bologna 1993.

⁴ L. Sestieri, *David Reuveni. Un ebreo d'Arabia in missione segreta nell'Europa del '500*, Marietti, Genova 1991.

simo filo di qualche vaga notizia sul remoto regno dei Khazari.⁵ L'elemento che accomuna queste narrazioni è di ordine negativo o, se si preferisce, eterotopico: non qui, non ora. Agli occhi dei non-ebrei l'ebraismo e l'utopia sono così strettamente legati che, come mi è già capitato di osservare,⁶ in una delle più celebri utopie dell'età moderna, la *New Atlantis* di Francesco Bacone, sull'isola di Bensalem agli stupefatti naufraghi si fa incontro il personaggio di Joabin, rappresentante degli ebrei isolani. Anche nel mondo perfetto ci sono ebrei, e anzi è Joabin a spiegare ai viaggiatori come funziona quel mondo, proprio grazie al fatto che la presenza degli ebrei è tollerata solo ai suoi margini.⁷ Baconne può immaginare ebrei utopici (che non odiano gli abitanti della città ideale e non pronunciano contumelie contro il Salvatore, anzi hanno per lui nobili epiteti e parole di lode) ma non sembra poter immaginare un'utopia senza ebrei, come faranno invece le visioni distopiche del novecento.⁸ Oltre però alla pressione esterna, in virtù della quale, Agostino alla mano, i cristiani vedono nella condizione degli ebrei, e dunque anche nei loro sogni, una conferma del loro irrevocabile ripudio, del carattere provvidenziale del loro esilio, l'utopia, specie nella sua declinazione messianica è un'idea autenticamente ebraica, seppure articolata in molte forme diverse lungo il corso dei secoli, abbracciata con entusiasmo, talora, relegata a provincia quasi misconosciuta, essa custodisce la promessa di un capovolgimento, l'annuncio irrinunciabile del riscatto.

⁵ Y. Ha-Levi, *Il re dei Khazari. Apologia della religione ebraica*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

⁶ S. Campanini, *Ut latere possit neminem. Riflessi dell'ebraismo nel Colloquium Heptaplomeres*, in K.F. Faltenbacher (ed.), *Der Kritische Dialog des Colloquium Heptaplomeres. Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009, pp. 259-284: 282.

⁷ L.S. Feuer, *Francis Bacon and the Jews; Who was the Jew in the New Atlantis?*, «Jewish Historical Studies», 29 (1982-1986), pp. 1-25.

⁸ A. Confino, *A World without Jews. The Nazi Imagination from Persecution to Genocide*, Yale University Press, New Haven 2014.

L'occasione presente mi è sembrata propizia per scandagliare il tema dell'utopia da un diverso punto di vista, nella persuasione che la nozione di utopia e ancor più quella di mondo ideale si possano declinare in maniere specificamente ebraiche.

Vorrei proporre, senza temere troppo il paradosso, di esaminare un'idea, apparentemente marginale, che percorre il folclore e la letteratura ebraica, ossia quella del banchetto dei giusti nel mondo a venire, ma per farlo propongo di prendere le mosse da un autore cristiano, a me molto caro, e dalla sua opera più tarda, pubblicata nella sua estrema vecchiaia nel 1536, a Venezia. Mi riferisco, come è facile indovinare, al francescano osservante Francesco Zorzi e ai suoi sterminati *In Scripturam Sacram Problemata*, raccolta di tremila questioni per lo più esegetiche, che trovano spesso una risposta, quando non ispirata al platonismo e al neoplatonismo di stampo ficiniano, alla filosofia perenne (per adoperare il fortunato conio di Agostino Steuco) di Orfeo, Pitagora e Zoroastro, alle dottrine dei *secretiores theologi*, i teologi esoterici, che per lui sono, sulla scorta di Giovanni Pico della Mirandola, i maestri della *qabbalah* ebraica.

Zorzi arriva per gradi a toccare il tema. In III,2,50 (ossia nel cinquantesimo problema della seconda sezione, sugli oracoli profetici dedicati alla provvidenza divina, del terzo tomo *De oraculis prophetarum*) si limita a un accenno, per poi tornarci sopra con dovizia di particolari in un *problema* specificamente dedicato all'argomento. In riferimento alle parole di Isaia⁹ in cui si legge che Dio ucciderà a fil di spada il Leviatano, Zorzi suggerisce: «Si riferisce forse al banchetto che Egli prepara per i giusti nel quale saranno uccisi (come affermano i teologi esoterici) un bue, un uccello e un pesce? Di essi tratteremo in un'altra occasione».¹⁰ Il rimando va al problema 138 della terza sezione (Di Cristo militante) del quarto tomo (Sul vangelo), che converrà citare *in extenso*:

⁹ Is 27,1.

¹⁰ F. Zorzi, *In Scripturam sacram Problemata*, Bernardino Vitali, Venezia 1536, f. 143r: *An loquitur Isaias de convivio iustis praeparando, in quo occidentur (ut secretiores Theologi dicunt) bos, avis, et piscis. De quibus alibi.*

Quod convivium praeparat Deus et Christus iustis et amicis suis? An est fabula, vel mysterium id, quod secretiores Theologi dicunt? Quod videlicet Deus praeparat iustis in convivium, piscem, bovem, et avem: et hos omnes maximos: quos ipsi secretiores Theologi vocant בריוכנה שור עבר לוייתן Bariochneh Sor habar leviatan. Quod equidem fabulam vel figmentum quoddam iudicarem, nisi Christus haec eadem innueret. Nam de ave et bove, ubi de veris nuptiis celebrandis agit, loquitur dicens: Tauri mei et altilia occisa sunt. Et de pisce post resurrectionem a Luca et Iohanne fit mentio. Nec de multitudine piscium aut toto pisce fit sermo, sed de parte tantummodo huius piscis, qui dicitur leviatan, descriptus in Iob a Mose magnus et immensus. Et bos adeo magnus describitur ab ipso Mose et ab antiquis Theologis, ut fluvium unica ingurgitatione absorbeat, et herbas mille montium uno die depascat. Quae omnia suo loco (Deo favente) declarabimus. Avis autem adeo magna describitur, ut altitudinem maris excedat. Quae omnia sunt plena mysteriis. E quibus saltem aliquam partem adumbrantes, dicimus, quod iusti pascentur huiusmodi, quo ad partem animale: quando potentur omni virtute, quae in aves, cicures, aut pisces diffunditur. Pars vero melior gaudebit influxu Angelorum, et ipsius divinitatis et gloriae Christi, in bello acquisitae.¹¹

Quale banchetto preparano Dio e Cristo per i giusti e i loro amici? È forse una favola o un mistero quanto asseriscono i teologi esoterici? Essi affermano che Dio prepara per i giusti un banchetto nel quale saranno serviti un pesce, un vitello e un uccello, tutti e tre di dimensioni straordinarie. Essi li chiamano בריוכנה שור עבר לוייתן *Bariokneh, shor 'avar lewyatan*.¹² Per parte mia sarei incline a crederla una favola o una sorta di finzione se Cristo in persona non vi facesse allusione. Infatti

¹¹ Ivi, f. 224v.

¹² Ho lasciato nel testo la grafia incerta di Zorzi. In effetti l'uccello mitologico del quale si parla nel Talmud a più riprese (Tb *Yoma* 8a; *Sukkah* 5b; *Bekorot* 57b; per una possibile etimologia come 'figlio del nido' cfr. L. Ginzberg, *Beiträge zur Lexicographie des Aramäischen*, in V. Aptowitz - S. Krauss [edd.], *Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstag 15. Juli 1916 gewidmet von Freunden und Schülern*, R. Löwit, Berlin - Wien 1917, pp. 329-360: 360), e che è identificato in fonti tarde con l'uccello *ziz*, si trova per lo più citato nella forma בר יוכני ma anche בר יוכנה. Per quanto riguarda il vitello o bue selvatico la grafia corretta è שור הבר *shor ha-bar*; cfr. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. V: *Notes to Volumes I and II. From the Creation to Exodus*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1968, p. 47. Le tre sorte di animali, l'uccello, il pesce e il vitello (ma senza usare il nome שור הבר), si ritrovano anche in Bachyah ben Asher, *Perush 'al ha-torah* ad Es 16,4. Cfr. J. Hecker, *Mystical Bodies, Mystical Meals: Eating and Embodiment in Medieval Kabbalah*, Wayne State University Press, Detroit 2005.

egli parla dell'uccello e del vitello, trattando delle autentiche nozze che dovevano essere celebrate, e dice: *I miei buoi e i miei animali ingrassati sono già macellati*.¹³ Del pesce dopo la risurrezione parlano sia Luca¹⁴ che Giovanni.¹⁵ Non si tratta di una gran quantità di pesci e nemmeno di un pesce intero, ma di un pezzo soltanto di questo pesce, che è detto Leviatano, descritto da Mosè¹⁶ nel libro di Giobbe come enorme e smisurato.¹⁷ Anche il bue altrettanto grande è descritto dallo stesso Mosè e dai teologi antichi come capace di inghiottire con un sorso un fiume intero¹⁸ e di pascolare in un solo giorno l'erba di mille montagne.¹⁹ Spiegheremo tutte queste cose (con l'aiuto di Dio) al momento opportuno.²⁰ L'uccello, dal canto suo, è detto così imponente da superare la profondità del mare. Tutte queste cose sono ricolme di misteri. Svelandone una seppur minima parte, diciamo che i giusti ne mangeranno, per quanto attiene alla dimensione animale, quando saranno in possesso di ogni potenza che si diffonde negli uccelli, nelle bestie domestiche e nei pesci. La parte migliore, invece, godrà dell'influsso degli angeli e della stessa divinità, nonché della gloria di Cristo, conquistata in battaglia.

Commentare questo passo nella sua notevole complessità è un compito ben superiore a quanto è possibile realizzare in questa sede. Resta non di meno assodato che il francescano, anziché dar retta a quello che appare come un istinto naturale, o meglio conaturato, ossia considerare la leggenda come sprovvista di ogni credibilità, una *fabula*, non solo le presta fede, ma va a cercare i passi dei vangeli che la possano confermare. Anzitutto occorre capire da dove Zorzi abbia desunto le sue informazioni. Che vi

¹³ Mt 22,4. Il termine impiegato in latino per 'animali ingrassati' è *altitia* che può essere inteso in riferimento a uccelli da ingrasso come le oche.

¹⁴ Lc 24,43.

¹⁵ Gv 21,12.

¹⁶ Che Mosè sia l'autore del libro di Giobbe Zorzi lo aveva già affermato, sulla base di Tb *Bava Batra* 14b, in *Problemata*, II,6,284, f. 106r.

¹⁷ Gb 40,20 (40,25 secondo la numerazione del testo masoretico). La descrizione di questo animale straordinario si estende da Gb 40,20 a 41,25 (41,26 secondo il testo masoretico).

¹⁸ Gb 40,18 (40,23 secondo il testo masoretico). Si tratta dell'animale mitologico detto *Behemot*.

¹⁹ Cfr. Gb 40,15 (40,20 secondo il testo masoretico).

²⁰ Cfr. F. Zorzi, *Problemata*, V,2,206-250, ff. 310v-316r, nell'ampia sottosezione dedicata agli animali mitologici in Giobbe.

fosse una *judaica fabula* per spiegare le parole di Isaia, del resto, lo afferma già san Gerolamo (nel suo Commento a Is 27,1)²¹ ma egli si limita a far menzione del Leviatano e dei mostri marini, senza toccare la questione del banchetto. Il problema della fonte di Zorzi non è dato tanto dalla scarsità di testi che potrebbe aver consultato, da solo o con l'aiuto di uno dei suoi informatori ebrei o convertiti dei quali abbiamo notizie dirette o indirette,²² ma semmai della loro abbondanza. Il tema del banchetto escatologico, di salda radice biblica, viene proposto, infatti in numerosi passi della letteratura apocalittica e lascia tracce robuste nella letteratura rabbinica, e non è il caso qui di soffermarsi su quello che, per quanto interessante, sarebbe ridotto, di necessità, a un arido elenco. Tuttavia l'elemento specifico non solo delle pietanze riservate a quella festosa occasione, ma il riferimento ai loro nomi, nonché al corredo mitologico che essi portano con sé, permette di escludere le fonti che, in larga maggioranza, riferiscono piuttosto che i tre animali mitologici sono, oltre all'onnipresente Leviatano, piuttosto Behemot, l'ippopotamo, secondo alcuni, evocato da Giobbe, e l'uccello chiamato *Ziz*. I nomi indicati da Zorzi, con qualche incertezza ortografica, si trovano insieme solo in poche fonti, in particolare nel Commento al Pentateuco di Bachyah ben Asher appare la menzione di due di essi: Leviatan e Bar Yukneh. Il nome di quest'ultimo viene interpretato come derivato da מוכן (*mukan*), cioè preparato, perché l'idea è che sia pronto sin dai giorni della creazione.²³ Il Talmud ci informa che l'uccello Bar

²¹ *Patrologia Latina*, vol. 23, col. 317.

²² Si veda F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dounod, Paris 1964, p. 43; C. Vasoli, *Dall'Apocalypsis nova al De harmonia mundi. Linee per una ricerca*, in R. Rusconi (ed.), *I Frati Minori tra '400 e '500*. Atti del XII convegno internazionale: Assisi 18-20 ottobre 1984, Università di Perugia - Centro Studi Francescani, Assisi 1986, pp. 257-291: 280; cfr. F. Zorzi, *L'armonia del mondo*, introduzione, traduzione e note a cura di S. Campanini, Bompiani, Milano 2010, p. 98. Ho raccolto tutti gli indizi intorno a una conoscenza reciproca, più che probabile, tra Levita e Zorzi in uno studio di prossima pubblicazione.

²³ Nel già ricordato *Be'ur 'al ha-torah* a Es 16,4.

Yukneh era così grande che la caduta di un suo uovo distrusse sessanta villaggi e sradicò trecento alberi di cedro.²⁴ Mentre sappiamo con certezza che Zorzi aveva presente il commento alla Torah di Bachyah,²⁵ non possiamo essere certi che abbia letto altre due opere dello stesso autore nelle quali si parla del banchetto dei giusti, da Bachyah chiamato «banchetto intellettuale» (*se 'u-dah sikliyit*): nello *Shulchan shel arba'*, peraltro, proprio come nel Commento alla Torah, Bachyah menziona solo due animali, il Leviatano e il Bar Yokni (יוכני),²⁶ dunque pare di poter escludere che sia questa la sua fonte. Nell'altra opera tuttavia, il *Kad ha-Qemach*, pubblicato a stampa a Costantinopoli nel 1515, Bachyah scrive:

וכן מצינו לעתיד דרשו ז"ל עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים והסעודה ההיא יש לנו להאמין אותה סעודה גופנית ממש כי המאכלים הם מאכלים זכים מוכנים מששת ימי בראשית והם לויתן מן הדגים ומן העופות בר יוכני ומן הבהמות בהררי אלף.²⁷

Abbiamo trovato che anche a proposito del tempo venturo i nostri maestri di venerata memoria hanno spiegato che il Santo, sia benedetto, allestirà un banchetto a beneficio dei giusti e noi dobbiamo credere che quel banchetto sarà di natura autenticamente corporale perché le vivande che vi saranno servite sono cibi puri preparati sin dalla creazione del mondo. Si tratta del Leviatano tra i pesci, del *Bar Yokni* tra gli uccelli e di *Behemot* delle mille montagne per quanto riguarda gli animali domestici.

Benché questo passo non possa, di per sé solo, essere la fonte di Zorzi, si deve notare che qui, oltre ad affermare che gli animali sono tre e corrispondono ai pesci, agli uccelli e alle bestie che vivono sulla terra, Bachyah insiste sul fatto che il pasto non sarà metaforico o spirituale ma reale e corporeo, poiché le pietanze che lo compongono sono ricavate da animali creati. Un elemen-

²⁴ Tb *Bekorot* 57v.

²⁵ Cfr. G. Busi, *Francesco Zorzi: A Methodical Dreamer*, in J. Dan (ed.), *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, Harvard College Library, Cambridge 1997, pp. 97-125: 106-107.

²⁶ Bachyah ben Asher, *Shulchan shel arba'*, cap. 4, ed. Chavel 1970, p. 501.

²⁷ Ivi, p. 188.

to di particolare interesse, presente invece nello *Shulchan shel arba* e che merita una menzione perché mi ripropongo di tornarci sopra in conclusione, è la riflessione sul ‘quarto mancante’, che collega l’identificazione dei tre patriarchi con la *Merkavah*, ossia il carro celeste visto e descritto da Ezechiele i cui elementi teriomorfi erano appunto quattro.

A quanto mi è possibile ricostruire, la combinazione dei tre nomi a indicare le pietanze del banchetto preparato per i giusti nel mondo a venire si trova solo in un’opera lessicografica che però fu pubblicata a stampa dopo i *Problemata* di Francesco Zorzi, in Germania, a Isny, nel 1541. Mi riferisco al dizionario rabbinico intitolato *Tishby*, del grande linguista e poeta Elia Levita. Alla voce יוכנה, e si noti la grafia, che corrisponde a quella impiegata da Zorzi e si discosta da quella presente nel Talmud e in Bachyah ben Asher, ossia Baryokni, si legge: יש עוף גדול הנקרא בר יוכנה והפליגו בגודל ביצתה במסכת בכרות. גם שמעתי שעתיד הקב“ה לעשות ממנו סעודה לצדיקים עם הלויין ושוור הבר e, nella traduzione di Paul Buechlein, o Paulus Fagius: *Invenitur in Agadah avem esse magnum quae vocatur בר יוכנה cuius ovum mirae magnitudinis esse dicunt in Massechet Bechoroth. Etiam audivi quod Deus tandem in futuro seculo ex eo iustis paraturus sit convivium una cum Leviathan et Bovem (quem vocant) שור הבר*.²⁸

La ‘fonte’ però è collocata a valle, sul piano cronologico, e non a monte del testo da cui siamo partiti, il che costituisce un problema evidente. Ora, pur senza poterlo dimostrare in maniera incontrovertibile, si accumulano gli indizi che Levita, che aveva vissuto a Padova prima di trasferirsi a Roma per il suo celebre sodalizio con il cardinale Egidio da Viterbo, per andare a vivere in seguito a Venezia a partire dal 1527, data del Sacco di Roma, potesse essere in contatto con Zorzi. D’altra parte, anche lo scolaro di Levita, il cardinale Egidio da Viterbo e il suo agente a Venezia,

²⁸ E. Levita, *Tishby*, Paulus Fagius, Isny 1541, pp. 145-146; cfr. anche pp. 33-24 (alla voce בר, che Levita intende come ‘selvatico’, proponendo l’equivalente tedesco *wild* e di seguito, il termine dialettale settentrionale *salvadic*).

Gabriele della Volta, erano in contatto con Zorzi.²⁹ Come che sia, si è portati a ritenere che Zorzi avesse avuto l'informazione sui nomi degli animali mitologici per trasmissione orale, e questo spiegherebbe anche l'incertezza grafica della sua presentazione.

Ora, proprio dal circolo di Egidio da Viterbo si è conservata una notizia, apparentemente non molto più che una *plaisanterie*, tramandata da Johann Albrecht Widmannstetter nella sua edizione, apparsa verosimilmente a Norimberga nel 1543 (a oltre vent'anni dalla morte di Egidio), della *Mahometis theologia*. Widmannstetter, che aveva conosciuto personalmente Egidio e che ne aveva 'ereditato' una gran quantità di libri,³⁰ riferisce, a proposito del pesce del banchetto messianico, che i talmudisti ci scherzano sopra, mentre i cabbalisti vi scorgono un significato recondito.³¹ Egidio, secondo Widmannstetter, prendendosi gioco benevolmente di un ebreo che lavorava con lui e che divenne in seguito maestro dello stesso Widmannstetter, era solito dirgli che Cristo, dopo la risurrezione, aveva mostrato agli apostoli un pezzo di quel pesce arrostito, del quale parla la leggenda.³² L'ebreo, che si chiamava Zemat, o Zumat,³³ secondo Widmannstetter, gli

²⁹ Cfr. S. Campanini, *Elchana Hebraeorum doctor et cabalista. Le avventure di un libro e dei suoi lettori*, in S.U. Baldassarri - F. Lelli (edd.), *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, Angelo Pontecorboli Editore, Firenze 2016, pp. 90-114.

³⁰ Cfr. M. De Molière, 'Ex bibliotheca Aegidiana'. *Das Fortleben der Bücher Kardinal Egidio da Viterbos in der hebraistischen Bibliothek Johann Albrecht Widmannstetters*, in A. Speer - L. Reuke (edd.), *Die Bibliothek - The Library - La Bibliothèque. Denkräume und Wissensordnungen*, De Gruyter, Berlin - New York 2020, pp. 775-792.

³¹ J.A. Widmannstetter, *Mahometis Abdallae filii theologia dialogo explicata*, [Johannes Otto, Norimbergae 1543], ff. nIVv-oIr: *De huius piscis epulo suaviter sibi blandiuntur Thalmudistae. Cabalistae mysterium magis reconditum hoc loco enunciant*.

³² *Ibidem*: *Aegidius Card. Viterbiensis per iocum saepe M. Zemeto praeceptorum nostri dicere solebat, Christum post Resurrectionem suam, Apostolis hoc epulum exhibuisse*.

³³ Sull'identità di questo ebreo siciliano, di remota origine africana, cfr. A. Scandaliato, *From Sicily to Rome: The Cultural Route of Michele Zumat*,

avrebbe risposto con prontezza: «Nemmeno il vostro messia voleva deludere i suoi commensali che ci speravano tanto».³⁴ È curioso notare che l'aneddoto è riferito anche nella versione italiana, basata sulla *Doctrina Mahumetis* di Thomas Bibliander, ma comprensiva delle note di Widmannstetter, apparsa a Venezia nel 1547, ma qui il traduttore (un parente alla lontana del cardinale Aleandro) modifica i personaggi e mette il cardinale Gerolamo Aleandro al posto di Egidio e descrive Michele Zumat in termini tali da far pensare a Leone Africano.³⁵ Più che la confusione, non

Physician and Rabbi in the 16th Century, in S. Simonsohn - J. Shatzmiller (eds.), *The Italia Judaica Jubilee Conference*, Brill, Leiden - Boston 2013, pp. 199-212.

³⁴ *Ibidem*: *Cui Zematus, Vides igitur, inquit, Messiam vestrum, discipulos suos convivii huius expectatione plenos omnino fallere noluisse*. Cfr. J. Perles, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien*, Theodor Ackermann, München 1884, p. 186; F. Secret, *Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance*, «Arabic», 9 (1962), pp. 21-36: 24; Id., *Guillaume Postel 1510-1581 et son interprétation du candélabre de Moïse en hébreu, latin, italien et français*, De Graaf, Nieuwkoop 1966, p. 432; R. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation. The First Printing of the Syriac New Testament*, Brill, Leiden - Boston 2007, p. 166.

³⁵ *L'Alcorano di Macometto, nel quale si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue*, Andrea Arrivabene, Venezia 1547, ff. 22v-23r: «Della vivanda di questo pesce se ne danno gioco i Thalmudisti; ma li Cabalisti come misterio recondito il manifestano; né voglio tacere quello che si dice che disse il Cardinale Aleandro a gioco a M. Zematto Rabi Arabo preso in Africa, e presentato a Clemente VII dal quale battezzato si ste a Roma tre anni, poi nel sacco si rifuggi; e rifeccesi Turco come mi riferì M. Pietro Aleandro mio Zio che allora si ritrovava a Roma, il quale Zematto domandato dal Cardinale perché più piacque a Christo il pesce che altro cibo, rispose molte cose che il poco luogo non me le consente riferire, poi soggiunse a burla: vedi come il Messia non ha voluto ingannare li suoi discepoli dell'espettazione di questo convito». Sull'identità del traduttore (Giovanni Battista Castrodardo), dopo i tentativi non conclusivi di N. Zemon Davies (*Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*, Hill & Wang, New York 2006, p. 305), si veda soprattutto P.M. Tommasino, *Giovanni Battista Castrodardo bellunese traduttore dell'Alcorano di Macometto (Arrivabene, 1547)*, «Oriente Moderno», 88,1 (2008), pp. 15-40; Id., *L'Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*, il Mulino, Bologna 2013; trad. ingl. *The Venetian Qur'an. A Renaissance Companion to Islam*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018.

rara negli aneddoti orali, ma piuttosto sorprendente in una trafila scritta, appare degno di nota che un *bon mot* interreligioso potesse suscitare un tale interesse da meritare il tramando. Quel che Zorzi scrive con la massima serietà è qui trattato con leggerezza, ma senza dimenticare che Widmannstetter aveva pure cercato di distinguere la gioscosità dei maestri del Talmud dalla ricerca di un significato nascosto promossa dai cabbalisti.

Una possibile pista di indagine potrebbe agevolmente ricostruire la sequela di autori di epoche successive che non esitarono a farsi beffe di questa tavola imbandita, provocando anche tra gli ebrei un certo imbarazzo, del quale si hanno già tracce in Rashi e nei supercommentari a Rashi e molto più apertamente anche nelle già ricordate opere di Bachyah ben Asher e di tutti gli autori che, in ragione dell'intellettualismo medievale, hanno cercato in vari modi di allegorizzare questo *menu*, ritenendolo indifendibile se preso alla lettera. La trafila degli autori, dal protestante Buxtorf³⁶ al cattolico Bartolucci³⁷ fino al malevolo Eisenmenger,³⁸ permette di tracciare una desolante galleria di ebraisti che si sono fatti beffe del banchetto e dell'età messianica che quel simposio inaugurava, ricavandone anzi la dimostrazione che la fede degli ebrei è illusione, e pura affabulazione senza contenuto, utopia, direi, nel senso originario di impossibilità. La combinazione di una spinta interna verso l'allegorizzazione e della notevole pressione esterna dei polemisti e proto-etnografi cristiani fu tanto potente che, per non citare che un aneddoto rivelatore, quando fu presentato al pubblico, nel 1933 uno splendido manoscritto biblico

³⁶ J. Buxtorf, *Synagoga Judaica das ist Jüden-Schul*, Heinrichpetri, Basel 1603, pp. 648-656; Id., *Synagoga Judaica, hoc est Schola Iudaeorum*, Apud Guilielmum Antonium, Hanoviae 1604, pp. 536-544.

³⁷ G. Bartolucci, *Bibliotheca magna rabbinica*, Ex Typographia Sacrae Congregationis de Propoganda Fide, Romae 1675, pp. 507-552. Il tema parve così rilevante al bibliografo cistercense da dedicargli un intero *excursus* dal titolo *De Rabbinico Convivio, quod Iudaei tempore sui deplorati Messiae expectant, Dissertatio: ubi de triplici ferculo Leviathan, Beemòth, et Ziz Sadài*.

³⁸ J.A. Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, Frankfurt an der Oder 1711, vol. II, pp. 872-889.

conservato alla Veneranda Biblioteca Ambrosiana,³⁹ ma di origine tedesca, che presenta addirittura l'illustrazione del banchetto escatologico e raffigura con vivida concretezza i tre animali, non solo Paolo D'Ancona scrisse che doveva trattarsi di mitologia astrale,⁴⁰ il che potrebbe anche essere fondato, ma passando per l'Alfabeto di Rabbi Akiva, ossia un testo genuinamente ebraico della tradizione mistica tardo-antica, mentre Carlo Bernheimer, nel catalogo dei manoscritti ebraici della biblioteca ambrosiana, candidamente confessa di non avere idea di che cosa rappresentino quelle immagini, e oltre a dichiarare che non vengono dalla Bibbia, si limita a ipotizzare che si tratti di qualche favola medievale, con protagonisti gli animali, distratto dalla rappresentazione dei giusti con fattezze zoomorfe.⁴¹

In almeno un caso, in epoca precedente ai *Problemata* di Francesco Zorzi, si registra una presa di posizione sul banchetto messianico che merita di essere menzionata qui: l'ebreo convertito Paolo Ricci, autore di una *Isagoge* cabbalistica, apparsa a Pavia nel 1507 e ristampata in numerose occasioni, nonché traduttore dello *Sha'are Orah* del cabbalista castigliano Yosef Gikatilla

³⁹ Segn. B 32 inf. Cfr. Z. Ameisenowa, *Das messianische Gastmahl der Gerechten in einer hebräischen Bibel aus dem XIII. Jahrhundert. Ein Beitrag zur eschatologischen Ikonographie bei den Juden*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 79 (1935), pp. 409-422; M.L. Gengaro - F. Leoni - G. Villa, *Codici decorati e miniati dell'Ambrosiana. Ebraici e Greci*, Ceschina, Milano 1957, pp. 19-34; J. Gutmann, *Leviathan, Behemoth and Ziz: Jewish Messianic Symbols in Art*, «Hebrew Union College Annual», 39 (1968), pp. 219-230; L. Mortara Ottolenghi, *Description of Decorated and Illuminated Manuscripts in the Ambrosian Library*, in A. Luzzatto - L. Mortara Ottolenghi, *Hebraica Ambrosiana*, Il Polifilo, Milano 1972, pp. 115-125; E. Frojmovic, *Feasting at the Lord's Table*, «Images. A Journal of Jewish Art and Visual Culture», 7,1 (2015), pp. 5-21; S. Shalev-Eyni, *Between Carnality and Spirituality: A Cosmological Vision of the End at the Turn of the Fifth Jewish Millennium*, «Speculum», 90,2 (2015), pp. 458-482.

⁴⁰ P. D'Ancona, *La mostra della miniatura nella Biblioteca Ambrosiana*, «Bollettino d'arte», 27 (1933-1934), pp. 56-68: 66.

⁴¹ C. Bernheimer, *Codices Hebraici Bybliothecae Ambrosianae*, Apud Leonem S. Olschki bibliopolam, Florentiae 1933, p. 6.

(Augsburg 1516), pubblicò un volume dedicato a due trattati talmudici, i *Talmudica periocunda commentariola*, apparsi sempre ad Augsburg nel 1519, evidentemente parte di un progetto più ampio, mai condotto a termine, che mirava a tradurre e commentare brevemente passi salienti dal Talmud, oggetto dell'accanita battaglia dei libri dopo le denunce di un altro ebreo convertito e dopo la difesa appassionata di Johannes Reuchlin, su impulso dell'imperatore Massimiliano d'Asburgo. Ricci, che dedica l'opuscolo al Papa Leone X, inaugura il progetto riservando la propria attenzione ai trattati *Sanhedrin* e *Berakot*, particolarmente interessanti sotto il profilo controversistico, in particolare il primo per la centralità che vi rivestono le affermazioni dei rabbini sulla venuta del messia. Tra i numerosi passi commentati si trova anche un riferimento al *Talmudisticum illud de Leviatan et magno sylvestri bove enigma*. La scelta lessicale è significativa: il termine *enigma* è la traduzione dell'ebraico *aggadah*, che, per esempio, il traduttore di Giovanni Pico della Mirandola Flavio Mitridate aveva reso con *allegoria*, suggerendo quindi che gli animali del banchetto escatologico dovevano essere interpretati, e non solo mangiati, per evitare di prenderli alla lettera e, se mi si passa l'espressione, perché non andassero di traverso. Ricci, infatti, richiama un celebre passo di Agostino,⁴² dedicato all'apocalisse e in particolare all'ultimo millennio, al regno dei santi con Cristo. Agostino, a sua volta un convertito (seppure non dall'ebraismo) dichiara di avere egli stesso creduto (*etiam nos hoc opinati fuimus aliquando*) al millennio messianico ma osserva che tale attesa chiliastica sarebbe accettabile (*tolerabilis*) se le delizie promesse per quell'era beata fossero di natura esclusivamente spirituale. Poiché, invece, le promesse alle quali credono i chiliasti sono puramente materiali, e specifica *cibus ac potus* e, in sostanza, banchetti eccessivi a beneficio della carne (*immoderatissimis carnalibus epulis*), rifiuta di prestar fede a queste dottrine, che chiama, con lo stesso termine di Gerolamo,

⁴² *De civitate dei* 20,7.

fabulae ridiculae, dichiarando che esse possono essere credute soltanto da esseri ‘carnali’, come a dire del tutto ciechi rispetto alla dimensione spirituale dell’*eschaton*. Ricci, un filosofo educato alla scuola di Maimonide, il quale aveva a sua volta negato che il banchetto messianico andasse inteso in senso materiale,⁴³ protesta che il significato della tradizione talmudica è del tutto allegorico e che l’*aggadah* in questione non va presa alla lettera. I banchetti del Talmud, ci dice il convertito Ricci non sono meno spirituali dei banchetti di nozze di cui parlano Paolo, Cristo per bocca di Giovanni nell’Apocalisse e lo stesso Cristo nel vangelo di Giovanni.⁴⁴ L’antico insegnamento dei talmudisti, dunque, non è estraneo alla lettura cristiana e anzi ne rappresenta un’allegoria e una prefigurazione.

La posizione di Ricci, apertamente apologetica, non è poi molto diversa da quella, in apparenza opposta, di Widmannstetter: per entrambi si tratta di non prendere sul serio la tradizione ebraica. Ricci ne cancella la specificità ebraica affermando che coincide con quanto gli stessi cristiani credono (secondo un *topos* ricorrente nella controversia cristiano-ebraica); Widmannstetter, dal canto suo, afferma che i talmudisti scherzano, che è un altro modo per

⁴³ Maimonide, *Mishneh Torah, Hilkot Teshuvah* 8,2-4. Cfr. I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, The Littmann Library of Jewish Civilization, London 1989, p. 77.

⁴⁴ P. Ricci, *Talmudica novissime in latinum versa periocunda commentariola*, Impensis Sigismundi Grimm Medici et Marci Wirsung, Augustae Vindelicorum 1519, f. c2v: *Quibus innuit Talmudisticum illud de Leviatan et magno sylvestrique bove enigma, quae paranda sunt iustis, ad convivendum epulandumque in novissimis. At facile qui recte illorum sensa trutinaverit intelliget quod Talmudista in his allegoriam (ut supra tetigimus) non literalem intellectum audiendum voluerit, quemadmodum et ipsa veritas spirituales delicias per convivia, epulas, et nuptias Christi ore circumloquitur. Et Apostolus: Epulemur, inquit, non in fermento. Sic et Apocalipse scribitur: Si quis audiret vocem meam intrabo ad illum et cenabo cum illo et ipse mecum. Et illud Ioannis: Ego cibum habeo manducare quam vos nescitis. Alienum igitur ne credideris, vetus Talmudistarum dogma spiritalia rerum sacramenta vario allegoriae et typi velamine obiecta tradidisse. Cfr. B. Roling, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbala im Werk des Paulus Ritus*, Niemeyer, Tübingen 2007, p. 301.*

non lasciarsi interrogare da quel banchetto, proprio perché assomiglia a qualcosa che anche i cristiani credono, seppure in termini spiritualizzati o vaghi. Uno spiraglio era stato lasciato da Widmannstetter, peraltro, poiché aveva affermato che i cabbalisti interpretano quelle parole in modo più profondo, come arcani reconditi. Ma anche questa lettura poteva essere ridotta a quella proposta da Ricci, allegorizzando la carne, per farne spirito. In altre parole, la Gerusalemme terrestre non può che essere riflesso di quella celeste, ma se gli ebrei si spingono a dire che l'una non può essere senza l'altra, ecco riaffiorare l'eterno pregiudizio sugli ebrei carnali, ciechi alla dimensione spirituale e, in ultima analisi, sempre intenti a ballare intorno al vitello d'oro. D'altronde, si potrebbe osservare, se i progenitori caddero mangiando, non era forse opportuno che la redenzione trovasse a tavola il proprio compimento?

Qual è la posizione di Zorzi in questo quadro? Da un platonico, quale egli certamente era, nonché da un osservante dell'ordine di Bernardino da Feltre ci si sarebbe attesi una posizione meno aperta verso una dottrina ebraica della quale, come si è visto, un cristiano può fare a meno oppure può accettarla riducendola puramente e semplicemente alla propria stessa persuasione. Zorzi qui, come in innumerevoli altri casi,⁴⁵ sorprende con la sua libertà esegetica: senza rinunciare alla propria convinzione, si sforza di leggere nelle fonti ebraiche di cui disponeva e, benché consapevole del rischio di esporsi al ridicolo e, aggiungerei, pur sapendo che le fonti stesse non erano concordi sul significato da attribuire a quel banchetto e alle pletanze che vi sarebbero state servite, segue la via dei cabbalisti, vale a dire che cerca di superare l'impasse che abbiamo visto è anche interna al mondo ebraico medievale, penso per esempio a Shlomoh ibn Adret che, come il suo allievo Bachyah ben Asher,⁴⁶ afferma recisamente che il banchetto

⁴⁵ Cfr. ora S. Campanini, *Experimental Science and Kabbalah in the Works of Francesco Giorgio (1466-1540)*, «Archivum Franciscanum Historicum», 115 (2022), pp. 217-235.

⁴⁶ Il quale, infatti, cita un ampio stralcio dal Commento al Talmud (al trattato Bava Batra) di Ibn Adret in *Be'ur 'al ha-Torah*, a Gen 1,21 (ed. Chavel,

doveva essere inteso in senso materiale, mentre altri, come, solo pochi anni più tardi, per esempio il Maharal,⁴⁷ ritenevano che il banchetto fosse da intendere in senso puramente spirituale, anche perché Rav, nel trattato *Berakot* del Talmud babilonese, aveva pur detto che nel mondo a venire non si mangia né si beve.⁴⁸ Una preoccupazione genuinamente ebraica è chiedersi, come fa il *midrash*,⁴⁹ se le pietanze del banchetto escatologico saranno *kasher*. La risposta, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, non è un sì uniforme: alcuni ipotizzano che quel banchetto avrà leggi particolari e che dunque è possibile che non sia contro la *kasherut*, ma che la superi in nome di una legge ulteriore.

Ma il punto chiave è che Zorzi insiste, riprendendo l'idea che i tre animali siano rappresentanti dei tre regni animali (*Baryokneh* o *Ziz* per gli uccelli, il che lo avvicina all'aquila, e non, come da tradizione, allo struzzo; *Behemot*, o bue, per gli *altilia*, ossia gli animali domestici, benché sia detto selvatico, ma questo particolare, anche per la sua incertezza grafica, gli sfugge; e infine *Leviatan* per il regno dei pesci). Zorzi non entra nel dettaglio, come non lo fa Bachyah, perché altrimenti avrebbe dovuto spiegare

pp. 40-41). Poiché Ibn Adret sembra respingere l'allegoria, si è dubitato che gli possa essere attribuita l'esegesi allegorica della coppia dei Leviatani maschio e femmina che si legge in *Chiddushe ha-Rashba 'al aggadot ha-Shas*, ed. Weinberger, Jerusalem 1966, pp. 87, 91 e 93; cfr. H.A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 410, ma si veda anche M. Idel, *Absorbing Perfections*, Yale University Press, New Haven 2002, p. 316, che attenua la contraddizione e auspica un approfondimento della questione.

⁴⁷ *Gur Arie* § 52 (su Gen 1,21). Ch. Eisen, *Maharal's Be'er ha-Golah and His Revolution in Aggadic Scholarship – in Their Context and on His Terms*, «Hakirah», 4 (2007), pp. 137-194: 188.

⁴⁸ Tb *Berakot* 17a.

⁴⁹ *Levitico Rabba* 21,10. In *Pesikta de-Rav Kahana* 6,1 (nel primo si parla solo di *Leviatan* e *Behemot*; nel secondo di tre portate: *Leviatan*, *Behemot* e *Ziz*). Parallelo al secondo è *Tanchuma* (Buber), par. *Pinchas* 12. Cfr. anche *Midrash Tehillim*, 18 (p. 153 Buber) e 23 (p. 202 Buber), in entrambi i casi compare *Ziz*. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, p. 48 dice che si tratta dei tre regni animali.

come mai al posto del leone di Ezechiele c'è qui il Leviatano. Ma quel che tiene fermo è che i giusti ne mangeranno, senza dubbio, quanto alla loro dimensione animale, vale a dire con il corpo, mentre la porzione superiore, ossia l'anima, che corrisponde all'aspetto umano della *Merkavah*, godranno dell'influsso angelico, divino e della gloria di Cristo.

Tutta la discussione, tra allegoria e concretezza, è ripresa in un passo molto animato del *Midrash ha-Ne'elam* inserito nel primo volume dello *Zohar*,⁵⁰ che Zorzi doveva aver meditato con attenzione: alcuni rabbini, in particolare rabbi Yose, interpretano allegoricamente la leggenda del banchetto escatologico e rifiutano, sulla scorta di Maimonide,⁵¹ che si tratti di un vero banchetto. Anzi, Rabbi Zeira arriva ad accogliere la teoria maimonidea secondo la quale la promessa del banchetto futuro serviva solo a distogliere gli israeliti dalla nostalgia per le pentole piene di carne che avevano mangiato (o solo sognato) in Egitto. Si tratterebbe dunque di un inganno, seppure a fin di bene, niente più che una *pia fraus*. Ma Zorzi non sposa affatto questa teoria: al contrario mostra di propendere per la dottrina di Rabbi Tanchum che, nello stesso passo, afferma: «Non si deve parlare contro ciò che i nostri maestri hanno insegnato, certamente è così», cioè il banchetto escatologico è reale. Anche Zorzi, come abbiamo visto, lo riteneva reale, ma non tanto nel senso che i risorti avranno fame, quanto per ribadire che le *virtutes* emanate negli animali dei tre regni saranno riassorbite nella loro dimensione animale,⁵² cioè nel corpo dei giusti, mentre l'anima, ossia il quarto regno, cioè

⁵⁰ Zohar I,135a-b.

⁵¹ Cfr. il già menzionato passo di Maimonide, *Mishneh Torah, Hilkot Teshuvah* 8,4.

⁵² È curioso osservare che Maimonide, nella *Guida dei Perplexi* 3,23, pur al di fuori di ogni contesto escatologico, rileva che il Leviatano è «un insieme di proprietà corporee normalmente ripartite tra gli animali terrestri, acquatici e volatili» (trad. di M. Zonta), anche se si affretta a precisare che la descrizione del Leviatano in Giobbe rende manifesta la nostra incapacità di comprendere a fondo lo sviluppo delle potenze naturali.

che distingue l'uomo dalle altre creature, si nutrirà, proprio come dice lo Zohar, della luce divina. Un'allusione coperta nelle parole di rabbi Yose potrebbe essere stata produttivamente fraintesa da Zorzi: a partire dal versetto di Isaia sull'uccisione del Leviatano, rabbi Yose che, come abbiamo visto, propendeva per l'allegoria, osserva che il Leviatano è menzionato due volte in Isaia e, se si aggiunge Behemot, si arriva a tre e spiega questo numero con i tre regni (רמז הוא דקא רמז על מלכותא). Ora, per lo più, e credo non a torto, si intende questa allusione in riferimento ai regni pagani che saranno distrutti alla fine del mondo, ma Zorzi, a quanto pare, lo riferisce piuttosto ai regni simboleggiati dalle creature di Ezechiele, ma corrispondenti, nella sua ottica, ai quattro regni dei quali si parla nel *Timeo* di Platone⁵³: l'Aquila (ossia il *Baryokneh*) per gli uccelli, il Leviatano per i pesci e il *Behemot*, re degli animali domestici, mentre la quarta figura, che è l'aspetto umano, è l'anima. L'anima, dunque, digiunerà come Mosè digiunò sul Sinai, vale a dire che si nutrirà della presenza di Dio, mentre il corpo non digiunerà, perché non andrà più mortificato, ma esaltato nella sua origine divina, assorbendo la potenza dei tre regni animali.

Un dettaglio, davvero non marginale, mostra come Zorzi non lasciò nulla di intentato per accreditare la tradizione ebraica che, a suo modo di vedere, non andava allegorizzata, ma certo doveva essere compresa nella sua profondità, sicuro di uscirne arricchito nella sua fede cristiana, per quanto peculiare. Nel vangelo di Giovanni si legge che Gesù, dopo la resurrezione e la pesca miracolosa, prese del pesce arrostito e ne diede ai discepoli. Come abbiamo visto Zorzi fa leva sul fatto che nel testo, estremamente preciso nell'indicare quanti pesci aveva preso Pietro (153) non dice che Gesù prese un pesce o che ne prese due, ma che prese «del pesce» come a dire che prese del Leviatano, perché si tratta di un pesce molto grande, che non avrebbe trovato posto su una griglia da pescatori.

⁵³ Platone, *Tim.* 39e-40a. Cfr. F. Zorzi, *Problemata*, III,9,495, f. 203r.

Sulla scorta dell'enigmatico saggio di Carl Schmitt dedicato al Leviatano di Thomas Hobbes⁵⁴ si è soliti indicare in Giovanni Calvino⁵⁵ il riformatore e l'interprete della Scrittura che ha rifiutato l'esegesi tradizionale del libro di Giobbe secondo la quale le creature che vi vengono evocate, Leviatano e *Behemot*, sono da intendersi come figure di Satana, per sostituirla con una immagine positiva, simbolo dell'onnipotenza divina, senza la quale non si spiegherebbe il valore positivo conferito da Hobbes a Leviatano, mentre *Behemot*, usato a simboleggiare la guerra civile, manterrebbe in Hobbes la sua valenza medievale, del tutto diabolica, epitomata nelle *Postillae* di Nicola di Lira. Schmitt, pur nelle contorsioni, nicodemistiche o opportunistiche, che caratterizzano l'esoterismo del suo saggio,⁵⁶ aveva correttamente intuito che alla base del mito moderno del Leviatano doveva esserci una sua trasvalutazione esegetica, le cui radici indicava nei «documenti di intensità addirittura magica» dei cabbalisti.⁵⁷ Prima di Calvino, e sotto altri cieli, Francesco Zorzi, proprio leggendo i cabbalisti, aveva aperto questa via, pensando però il Leviatano e gli altri animali utopici come reali pietanze escatologiche.

⁵⁴ C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg-Wandsbek 1938; trad. it. *Sul Leviatano*, introduzione di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011. Cfr. S.I. Mintz, *Leviathan as a Metaphor*, «Hobbes Studies», 2 (1989), pp. 3-9.

⁵⁵ Cfr. J. Calvin, *Sermons sur le livre de Job. Recueillis fidelement de sa bouche selon qu'il les preschoit*, De l'Imprimerie de François Perrin, Genève 1569, p. 803.

⁵⁶ Cfr. la nota autoschediastica trovata nel lascito di Schmitt e pubblicata da Günther Maschke nella postfazione di C. Schmitt, *Der Leviathan*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 243-244: *Dieses ist ein durch und durch esoterisches Buch, und seine immanente Esoterik steigert sich im demselben Maße, in dem Du in das Buch eindringst.*

⁵⁷ Ivi, p. 12. È interessante notare che Schmitt, oltre a Lutero e all'imancabile Eisenmenger, cita anche gli *Analecta Rabbinica* di Adriaan Reland (Utrecht 1702, f. **3r), in cui, per giustificare lo studio della letteratura rabbinica, si nega che la *comestio* degli animali messianici sia da intendere altrimenti che in senso puramente spirituale.

Il frate più cabbalista degli stessi cabbalisti non andò indenne dalla furia censoria dell'inquisizione, che ne sfigurò il libro in centinaia di passi, tuttavia il problema 138 del quarto tomo, che pure mostrava più di un profilo discutibile sul piano dottrinale, non fu toccato: l'unica annotazione che si legge nell'*Index expurgatorius* di Guanzelli,⁵⁸ ampiamente ripreso da quelli del Sandoval,⁵⁹ dal gesuita Juan de Pineda⁶⁰ e nell'*Index novissimus* del Sotomayor⁶¹ è un'esortazione (*pondera*), si presume un invito alla prudenza, ma che potrebbe essere letto, senza far violenza al testo, se non proprio alle intenzioni del Sant'Uffizio, come una raccomandazione a leggere quella pagina singolare con un supplemento di attenzione, che è poi quello che abbiamo tentato qui.

⁵⁸ G.M. Guanzelli, *Index librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti*, Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, Romae 1607, p. 484.

⁵⁹ B. de Sandoval, *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*, Apud Ludovicum Sanchez, Madriti 1612, p. 332. Il *problema* qui manca del tutto.

⁶⁰ A. Zapata [ma opera di Juan de Pineda], *Novus Index librorum prohibitorum et expurgatorum*, Ex Typographaeo Francisci de Lyra, [Madrid] 1632, p. 387. Anche qui, come nell'*Index* del Sandoval, il *problema* non è affatto menzionato.

⁶¹ A. De Sotomayor, *Index librorum prohibitorum et expurgandorum novissimus*, Ex Typographaeo Didaci Diaz, Madriti 1667, p. 413. Anche in questo indice il *problema* 138 è del tutto omissso.

PAOLO VANINI

L'UTOPIA, LA CITTÀ DEL SOLE, LA TORRE DI BABELE.
BREVE VIAGGIO TRA I PAESAGGI UTOPICI

L'Utopia di Tommaso Moro, pubblicata originariamente nel 1516, è un racconto filosofico in cui si narra di viaggio verso un'isola immaginaria che ricorda, per diversi aspetti, la *Repubblica* platonica. Anche *La Città del Sole* di Campanella, scritta quasi un secolo dopo (1602), parla di un'isola utopica, ma apparentemente molto diversa, perché strutturata come grande montagna che gli uomini hanno saputo ri-modellare a forma di tempio.¹ Questo tempio, più precisamente, può essere descritto come un'immensa torre costituita da sette piani circolari sovrapposti, ogni piano con uno specifico valore simbolico e una specifica funzione sociale, che configurano la gerarchia di questa società teocratica.

Lo scopo del presente articolo è di confrontare le opere letterarie di Moro e Campanella a partire dalla seguente domanda: nell'immaginario utopico, che rapporti sussistono tra *l'isola* (intesa come luogo fittizio e perfetto separato dal mondo reale) e *la torre* (intesa come opera dell'ingegno umano grazie a cui gli uomini possono elevarsi al cielo)?

Per rispondere a tale quesito vedremo che, in epoca rinascimentale, il modello utopico è stato riletto anche alla luce del mito biblico della Torre di Babele, narrato in *Genesi* 11,1-9. Ed è proprio in questo contesto che accosteremo i testi di Moro e Campanella ai due famosi quadri di Pieter Bruegel dedicati alla Torre di Babele: la *Grande Torre di Babele* (1563; ora custodita

¹ In questo articolo facciamo riferimento alle seguenti edizioni dei testi: T. Moro, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, a cura di T. Fiore, Laterza, Roma - Bari 2005; T. Campanella, *La Città del Sole e Poesie*, a cura di A. Seroni, Feltrinelli, Milano 1962.

al Kunsthistorisches Museum di Vienna) e la *Piccola Torre di Babele* (1563-1568 circa; ora custodita al Museum Boijmans Van Beuningen di Rotterdam).

Prima di procedere in questa analisi comparativa è però necessaria una precisazione terminologica, attinente per l'appunto al concetto di 'utopia'. Nel dibattito filosofico contemporaneo, ancora segnato dalle esperienze totalitarie del Novecento, il termine *utopia* viene tendenzialmente declinato in chiave ideologica e politica, e relazionata dunque al tema della rivoluzione, del totalitarismo e del dogmatismo ideologico. In questo frangente l'utopia rappresenta non tanto una finzione narrativa, in cui si fantasma di una società ideale, quanto un progetto politico da realizzare concretamente, con qualsiasi mezzo e a ogni costo, per fare *tabula rasa* nei confronti del passato e costruire un 'mondo nuovo' qui e ora, sulla terra – un mondo tanto egualitario quanto autoritario.² In tale prospettiva le utopie rinascimentali vengono interpretate come il momento iniziale di quel processo di 'laicizzazione' del sapere che, in epoca moderna, avrebbe infine condotto a una separazione del discorso religioso da quello politico o, per lo meno, a una netta prevalenza del politico sul religioso.

In questo articolo, viceversa, noi ci focalizzeremo sulle utopie rinascimentali a partire da due presupposti: in primo luogo, considerandole come finzioni narrative scritte senza l'intenzione di capovolgere lo *status quo* politico; in secondo luogo, come opere letterarie che riflettono la tensione tra politica e religione nel sedicesimo e diciassettesimo secolo, un periodo della storia europea contrassegnato dalla Controriforma e dai conflitti religiosi tra cattolici e protestanti. Infatti, la domanda da cui muove questo breve articolo è la seguente: in che modo si configurano i rapporti tra filosofia, religione e politica nelle utopie di Moro e Campanella?

² Vedi V. Fortunati, *Utopia as a Literary Genre*, in V. Fortunati - R. Trousseau (eds.), *Dictionary of Literary Utopias*, Champion, Paris 2000, pp. 634-643; G. Clays (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge UP, Cambridge 2010.

Moro termina la scrittura di *Utopia* cinque anni dopo la pubblicazione dell'*Elogio della Follia* di Erasmo (1511) e un anno prima delle novantacinque tesi di Lutero (1517). Nonostante non sia ancora scoppiata la Riforma protestante, la richiesta di un radicale rinnovamento della Chiesa di Roma è una questione improrogabile, che implica a sua volta una riformulazione del rapporto tra potere spirituale e potere temporale. Moro, seguendo le orme dell'amico Erasmo, non scrive un trattato filosofico in cui tale questione è affrontata esplicitamente, bensì compone un racconto che sfrutta il contesto narrativo di un'isola immaginaria per mostrare quali *dovrebbero essere* le condizioni ideali da rispettare per realizzare un buon equilibrio tra religione, politica e filosofia.³

Campanella, invece, non si preoccupa di garantire un equilibrio del genere. Quando inizia a lavorare al dialogo sui Solariani si trova nel carcere di Napoli, in seguito al fallimento della congiura nei confronti del governo spagnolo (1599). La sua fantasia letteraria incarna il modello di una teocrazia assoluta, in cui la (sua interpretazione della) religione cristiana informa tutti gli aspetti della vita sociale. Per Campanella, come vedremo nell'ultima parte dell'articolo, è la religione a costituire la 'lingua originaria' (cioè il fondamento) della politica, nella misura in cui essa rappresenta quel vincolo sociale in nome del quale può essere realizzato il sogno di ogni utopia: l'uguaglianza e la giustizia sociale.⁴ Un sogno che, per motivi diversi, risulta più complesso della costruzione di una babelica torre, capace di sconfinare nel cielo.

³ Vedi A. Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Mame, Paris 1978; R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Monfort, Brionne 1988; H. Yorán, *Between Utopia and Dystopia*, Lexington, New York 2010; G. Piaia, *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Edizioni della Normale, Pisa 2015.

⁴ A. Panichi, *Il volto fragile del potere. Religione e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, ETS, Pisa 2015.

1. *L'Utopia di Moro: un luogo inesistente o un refuso gnostico?*

Nella lettera prefatoria all'*Utopia*, Moro presenta la sua opera come il resoconto di una lunga conversazione che egli ha avuto ad Anversa a casa dell'umanista Peter Gilles, un personaggio realmente esistente, con un misterioso marinaio portoghese chiamato Raffaele Itlodeo. I lettori eruditi a cui si rivolgeva Moro (che ruotavano attorno al circolo umanista di Erasmo) avrebbero riconosciuto lo status fittizio del marinaio dal semplice accostamento dei suoi nomi. «Raffaele»: il messaggero angelico che, nel libro apocrifo di *Tobia*, guarisce l'omonimo protagonista dalla cecità. E «Itlodeo»: nome greco che significa 'bugiardo', in generale qualcuno esperto in fandonie o sciocchezze.⁵

All'ambivalenza di queste etimologie fa eco il nome latino del nostro autore, Thomas Morus. «Thomas» è il nome del discepolo scettico, dell'apostolo incredulo che dubita della resurrezione di Gesù. Mentre «Morus», se ci affidiamo all'interpretazione offerta dallo stesso Erasmo nel *Moriae Encomium*, non è altro che un invito alla follia. Così, fin dalle prime pagine del testo, Moro chiede al lettore di decidere «whether to attach credibility to an account by the most honest and experienced of travelers, but also perhaps a purveyor of nonsense, or to the reaction of a skeptic who might also be a fool».⁶

Questa aporia di fondo connota lo sviluppo dell'intero dialogo, che, come è noto, è suddiviso in due libri. Nel secondo libro, scritto per primo, Moro riporta la descrizione di Utopia fatta da Itlodeo, che sottolinea come gli utopiani assicurino l'uguaglianza, la giustizia e la pace all'interno dei loro confini: principalmente, con l'abolizione del denaro e della proprietà privata e con l'obbligo di lavorare per tutti i cittadini. Nel primo libro, invece, Moro e Itlodeo mostrano come le stesse questioni sociali siano

⁵ J.C. Davis, *Thomas More's Utopia: sources, legacy, and interpretations*, in G. Clayes (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, p. 29.

⁶ Ivi, p. 30.

inadeguatamente gestite in Inghilterra, un paese che attraversava un cambiamento irreversibile degli assetti sociali a causa del drammatico sviluppo dell'industria tessile e del parallelo affermarsi delle *enclosures*, ossia la recinzione dei terreni in comune per favorire la conversione massiccia dell'agricoltura in pastorizia.⁷ Il contrasto tra la forma del Libro I e il contenuto del Libro II rivela quali siano le coordinate storiche, prima ancora che geografiche, in cui Moro inserisce la «nuova isola di Utopia»: un luogo che, seppur localizzato narrativamente dall'altro lato dell'oceano, si presenta come *l'inversione simbolica* dell'isola in cui Moro è nato e cresciuto, vale a dire l'Inghilterra.⁸

Questo aspetto risulta evidente se ci soffermiamo sull'abolizione della proprietà privata, indubbiamente la proposta più rivoluzionaria del testo. Verso la conclusione del Libro II tale abolizione viene presentata come una chimera filosofica, ossia come un'ipotesi difficilmente praticabile nella realtà, poiché «con questa sola cosa si rovescerebbe dalle basi ogni nobiltà, ogni magnificenza e splendore e maestà, che formano, secondo l'opinione comune, la bellezza e l'ornamento dello Stato».⁹ Successivamente, quando Moro decide di scrivere il Libro I, il dialogo cambia *tono*: non è più favola o allegoria, ma coerente meditazione sul significato della proprietà privata nella cultura inglese. In quella sezione del testo nota come «dialogo del consiglio», la discussione tra Moro e Itlodeo è strutturata come uno scambio tra ambasciatori esperti e disincantati: i loro ragionamenti sono pragmatici, solidi e logicamente sviluppati. Moro non scrive qui come un

⁷ J. Thirsk, *Enclosing and Engrossing*, «The Agrarian History of England and Wales», 4 (1967), pp. 200-255.

⁸ T.S. Engeman, *Hythloday's Utopia and More's England: an Interpretation of Thomas More's Utopia*, «The Journal of Politics», 44 (1982), pp. 131-149; C. Ginzburg, *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Feltrinelli, Milano 2002; P. Vanini, *Tommaso Moro e il mondo alla rovescia*, in F. Ghia - F. Meroy (a cura di), *Thomas More e la sua Utopia. Studi e prospettive*, Olschki, Firenze 2017.

⁹ T. Moro, *Utopia*, p. 134.

poeta umanista, ma come uomo di legge: egli è infatti uno degli avvocati più affermati di Londra e queste pagine confermano la sua competenza in materia giuridica e di *common law*.¹⁰ In questo frangente il nucleo filosofico e giuridico della discussione è dimostrare che la difesa della proprietà privata non deve essere l'unico dovere politico di chi detiene il potere. Questo è il messaggio alla luce del quale va letto il racconto del secondo libro.

Al riguardo è importante sottolineare alcune date. Nel 1515 Moro trascorre alcuni mesi nei Paesi Bassi come membro di una missione diplomatica inviata dal re Enrico VIII. Durante questa missione, Moro si reca effettivamente ad Anversa per visitare l'amico Peter Gilles e inizia a lavorare alla sua *Utopia*. Entro la fine dell'anno termina l'*Introduzione* e il *Discorso sulla migliore forma di Repubblica*. A questo punto l'*Utopia* non dovrebbe essere divisa in due sezioni. Tuttavia, all'inizio del 1516, Moro è tornato in patria e deve affrontare le conseguenze finanziarie della sua lunga missione nei Paesi Bassi sui bilanci della famiglia. Poi, nel febbraio 1516, il nostro riceve un'offerta inaspettata per lavorare come consigliere alla corte del Re.¹¹ Si tratta di una proposta piuttosto allettante sia in termini di onore che di profitto. Tuttavia Moro esita a lungo prima di accettare, come se fosse preoccupato dell'impatto che questa decisione potrebbe avere sulla sua vita personale (e non ha tutti i torti, visto che sarà giustiziato come traditore sotto false accuse, dopo essere stato nominato Cancelliere d'Inghilterra nel 1529). Per quanto strano possa sembrare, Moro fa attendere la sua risposta al Re. Ma nel frattempo cosa combina?

Torna a lavorare all'*Utopia*, aggiungendo quello che oggi conosciamo come Libro I. Nel Libro II Moro ha già descritto una società come quella immaginata da Platone nella *Repubblica*, dove i re sono saggiamente consigliati dai filosofi. Rispetto a Pla-

¹⁰ J.H. Hexter, *Thomas More and the Problem of Counsel*, «Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies», 10 (1978), pp. 55-66.

¹¹ Ivi, p. 62.

tone, però, non ha ancora esaminato le ragioni per cui i filosofi dovrebbero essere consiglieri dei principi e i principi ascoltare i filosofi. In qualità di padre della metafisica occidentale, Platone ha ipotizzato che la verità filosofica sia il fondamento del potere politico. Da esperto uomo di legge e profondo pensatore cristiano, Moro sospetta invece che il potere corrompa la verità e, di conseguenza, non è sicuro che i filosofi abbiano il dovere morale di impegnarsi nell'arena politica.¹² È facile immaginare un re che sia anche filosofo; è più difficile spiegare in quali termini la filosofia debba plasmare la politica. Moro è consapevole che la sua opera sarebbe incompleta senza affrontare queste domande e la ragione è molto semplice: anche lui si sta ponendo la stessa sorta di interrogativi. Dovrebbe accettare o rifiutare l'offerta del re? In caso affermativo, il suo impegno politico sarebbe compatibile con la sua fede cristiana, in nome della quale non spetta agli uomini redimere sé stessi? E qualora accettasse, sarebbe un saggio consigliere o solo un altro cristiano corrotto dal potere politico?

La digressione del Libro I è una lunga deviazione di percorso intorno a queste perplessità: Moro è talmente lontano dalla presunzione di cambiare il mondo, che neppure vorrebbe fare il consigliere. A livello biografico, egli si trova nel medesimo vicolo cieco in cui (nella veste di autore) metterà il saggio marinaio Itlodeo: al contempo troppo onesto e troppo disilluso nei confronti della politica per potersi impegnare come diplomatico senza fare la fine di un buffone.

Alla luce di questa premessa, vale la pena rileggere l'incipit del Libro II, dedicato alla geografia di Utopia. Moro specifica che, in principio, Utopia non era un'isola, bensì terra ferma, parte di un continente che la legava al Vecchio Mondo:

[...] una volta questa terra non tutta era circondata da mare; ma [il re] Utopo, che conquistandola dette nome all'isola, chiamata prima *Abraxa*, [...] al primo sbarco, con la vittoria, fe' tagliar la terra per 15 miglia dalla parte dov'era unita al continente e vi trasse il mare all'intorno.

¹² J.C. Davis, *Thomas More's Utopia*, p. 33.

Alla quale opera non solo costrinse quelli del luogo, ma vi aggiunse anche tutti i propri soldati, affinché i primi non se l'avessero a offesa, e con l'assegnare i lavori fra tanta gente ottenne che l'impresa fosse compiuta con straordinaria rapidità e che i vicini, i quali da principio ne ridevano come di *cosa pazzesca*, fossero colpiti insieme da stupore e terrore.¹³

Questo inciso sulle origini di Utopia sembra puramente ornamentale: uno dei molti indizi con cui Moro suggerisce al lettore di non credere alla plausibilità storica del racconto. Sarebbe un'impresa umana irrealizzabile, una «cosa pazzesca», amputare quindici miglia di continente per creare una nuova isola: chi mai potrebbe credere a una storia del genere? Presupponendo che qualcuno finga di farlo, Moro sottolinea che il fantomatico re Utopo, al termine della sua titanica impresa, ha cambiato il nome dell'isola da Abraxa a Utopia.

Sull'etimologia di «utopia» si è scritto molto (il 'buon luogo' che è nel contempo un 'non luogo', a seconda che si legga *eu-topos* o *ou-topos*); resta invece più enigmatico il significato di Abraxa. Come è stato notato, questo nome si richiama alla cosmogonia gnostica di Basilide, secondo cui il cosmo è costituito da 365 cieli concentrici, dal cielo più alto del Sommo Eone a quello più basso del Demiurgo creatore del mondo terrestre.¹⁴ Ogni cielo ha un nome: nella misura in cui la salvezza dell'anima non dipende dalla fede ma dalla conoscenza, per salvarsi bisogna conoscere il nome di tutti i 365 cieli. In questo contesto, «Abraxas» (scritto con la *s* finale) rappresenta il nome del cielo più alto, del cielo ultimo e assoluto. Essendo un nome mistico, la sua composizione non è affatto casuale: è composto da sette lettere, come il numero dei pianeti; e la somma numerica di queste lettere, se seguiamo la numerazione alfabetica greca, dà come risultato 365, come i giorni dell'anno solare e i cieli del cosmo.

¹³ T. Moro, *Utopia*, p. 56. Corsivi miei.

¹⁴ R. Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 1999, p. 73; B. Perona, *Between Erasmus and More, Abraxa(s), an Anamorphic Name*, «Erasmus Studies», 39 (2019), pp. 93-96.

Riportiamo qui sotto il valore delle singole lettere:

A = 1, B = 2, R = 100, X = 60, S = 200

Come si osserva facilmente, la lettera con il maggior valore numerico è la *S* (che equivale a 200 unità su 365, ben più della metà). Ora, la *S* è precisamente la lettera che non compare nella versione pubblicata da Moro: *Abraxa* (e non *Abraxas*). Si tratta di un semplice refuso o di un ulteriore indizio da decifrare?

Se si tiene in considerazione che, nel sistema di Basilide, il numero 365 è sinonimo di perfezione e completezza; e se si tiene conto, nello stesso istante, che la Repubblica di Utopia dovrebbe rappresentare un modello ideale di società umana; ci si accorge, allora, che il refuso non è frutto di distrazione. Nella breve narrazione offerta da Moro, il re Utopo si comporta come un Demiurgo che pretende di creare un paradiso in miniatura, a dimostrazione della sua natura e del suo potere sovraumano. Scegliendo di scrivere *Abraxa* senza la sua lettera finale, Moro allude al fatto che quello di Utopo è il tentativo di un uomo, non di un dio, e che la sua impresa (che stupisce ma terrorizza gli altri uomini che vi assistono) non giungerà mai alla perfezione divina.

Da questa prospettiva, la fondazione di Utopia da parte di Utopo può essere accostata alla costruzione della Torre di Babele sotto la guida del re Nimrod. In entrambi i casi si ha a che fare con due re umani che cercano di innalzarsi al livello di Dio, impegnandosi in un tentativo che per sua natura è destinato all'incompiutezza.

2. Traduzioni distopiche: dagli utopiani a Babele

Dismisura e onnipotenza: due qualità che ogni buon sovrano vorrebbe avere, anche se spesso devono limitarsi alla prima, accontentandosi di mutare la loro corona in emblema della *hybris*

umana. Da questa prospettiva l'ambizione inerente al progetto utopico di creare una società paradisiaca, in cui è possibile perfezionare la natura umana fino ai limiti del divino, può essere letta come un'*allegoria* dell'orgoglio umano – della tracotanza con cui gli animali razionali pretendono di sovvertire l'ordine del mondo in nome della loro intelligenza. Ed è precisamente come allegoria che il racconto di Utopia e il mito della Torre di Babele convergono su un medesimo piano antropologico: quello del fallimento.¹⁵ L'utopia, però, non è soltanto allegorica, incarna inoltre una speranza senza cui l'Umanesimo rinascimentale non sarebbe nemmeno concepibile: la convinzione che il mondo possa e debba diventare un luogo di pace e tolleranza. Tuttavia, nel corso del sedicesimo secolo, l'idea stessa di utopia è stata ripetutamente confutata dal fanatismo delle guerre di religione, che hanno trasformato il Vecchio Continente in un teatro ambulante di sangue.

È in questo contesto storico che il mito della Torre di Babele si afferma nell'immaginario collettivo europeo come simbolo del conflitto religioso: da un lato, sia per i cattolici che per i protestanti, come metafora della violenta scissione che stava frantumando dall'interno il mondo cristiano; dall'altro lato, soprattutto per i protestanti, come parabola di un potere tirannico che, per mantenere intatta la propria autorità, censura la diversità di *opinioni* vietando in prima istanza la diversità delle *lingue*. In quest'ultimo caso Babele diventa sinonimo di Roma, o meglio, del papato romano, accusato di essere la 'nuova Babilonia'. Per questa ragione, nella pittura cinquecentesca di matrice protestante (soprattutto nella pittura fiamminga), si consolida l'abitudine di dipingere la Torre biblica come una specie di gigantesco e decadente Colosseo, che evocava per eccesso l'immagine di quello che ancora si trovava a Roma.¹⁶

¹⁵ J. Morra, *Utopia Lost: Allegory, Ruins and Pieter Bruegel's Towers of Babel*, «Art History», 30 (2007), pp. 198-216.

¹⁶ Ivi, pp. 200-202.

È stato proprio Pieter Bruegel a rendere celebre l'immagine della Torre babelica, e noi ora esamineremo i suoi due quadri dedicati a questo tema cercando di evidenziare le connessioni tra Babele e Utopia. Bruegel compone i due quadri dedicati alla Torre durante l'occupazione dei Paesi Bassi, di maggioranza calvinista, da parte della Spagna, all'epoca governata dal cattolicissimo re Filippo II. Come accennato nell'introduzione, la *Grande Torre di Babele* viene dipinta, datata e firmata nel 1563; la *Piccola Torre di Babele*, né datata né firmata, viene presumibilmente portata a termine entro il 1568.¹⁷ La situazione tra olandesi e spagnoli era alquanto complessa già prima del 1563, a causa della forte pressione fiscale esercitata dal re, una politica basata sull'esclusione dell'aristocrazia locale a favore della nobiltà castigliana, e una strategia di sistematica repressione delle istanze calviniste. La tensione, tuttavia, degenera dopo la rivolta calvinista del 1566, in seguito alla quale Filippo II decide di affidare al duca di Alva un esercito di 10.000 soldati, che il 22 agosto 1567 entra a Bruxelles reprimendo sanguinosamente i ribelli. Poco dopo, il 5 settembre, viene istituito il «Consiglio dei Torbidi», che nel giro di pochi anni avrebbe condannato a morte migliaia di persone con l'accusa di eresia.¹⁸

I quadri di Bruegel, che traducono in pittura l'allegoria biblica della Torre, sono stati a loro volta interpretati dagli studiosi come un'allegoria pittorica dell'occupazione cattolica: un'allegoria nell'allegoria, per sfuggire alla censura dell'Inquisizione e denunciare il governo tirannico di Filippo II.¹⁹ Per una comparazione dei dipinti, partiamo innanzitutto dalle somiglianze: entrambi ritraggono la Torre di Babele come se fosse un gigantesco Co-

¹⁷ S.A. Mansbach, *Pieter Bruegel's Towers of Babel*, «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 45 (1982), pp. 43-56.

¹⁸ Ivi, pp. 43-45.

¹⁹ Sul carattere allegorico dell'opera di Bruegel vedi E.M. Kavalier, *Pieter Bruegel: Parables of Order and Enterprise*, Cambridge UP, Cambridge, 1999; P. Zagorin, *Looking for Pieter Bruegel*, «Journal of the History of Ideas», 64 (2003), pp. 73-96.

losseo, ed entrambi, come abitualmente fa Bruegel, inseriscono la scena biblica in uno sfondo paesaggistico fiammingo, nel caso specifico una città portuale che assomiglia molto ad Anversa, città in cui il pittore aveva vissuto e lavorato per un periodo della sua vita. La stessa città dove Tommaso Moro aveva ambientato il suo dialogo, nonché uno dei centri europei più cosmopoliti dell'epoca, in cui sembrava davvero possibile una pacifica convivenza tra cristiani che parlano lingue diverse, che leggono la Bibbia in traduzioni diverse e che, altrettanto diversamente, la possono interpretare.²⁰

Una delle rivendicazioni centrali portate avanti dai riformatori protestanti – percepita come una minaccia dalla Chiesa di Roma, in quanto destabilizzava la sua autorità – riguarda infatti la necessità di tradurre il testo sacro nelle varie lingue volgari, così da permetterne la lettura a chi non appartiene al clero e non conosce il latino. Un'esigenza che avrebbe condotto alla pubblicazione della Bibbia poliglotta di Christophe Plantin (1568-73), testo che incarna la speranza umanista di usare il testo sacro come fondamento per una convivenza pacifica tra le molte nazioni che compongono la comunità cristiana.²¹ Bruegel condivide questo approccio ecumenico e, per contrasto, mette in scena un mito antico in cui si racconta di un tiranno che impone un unico linguaggio a popoli differenti, per poterli costringere alla costruzione di un monumento gigantesco e inutile.

E qui soffermiamoci sul primo dipinto, la *Grande Torre di Babele* (Fig. 1).

²⁰ W.S. Gibson, *'Mirror of the Earth': The World of Landscape in Sixteenth Century Flemish Painting*, Princeton UP, Princeton 1989.

²¹ J. Morra, *Utopia Lost*, p. 205.

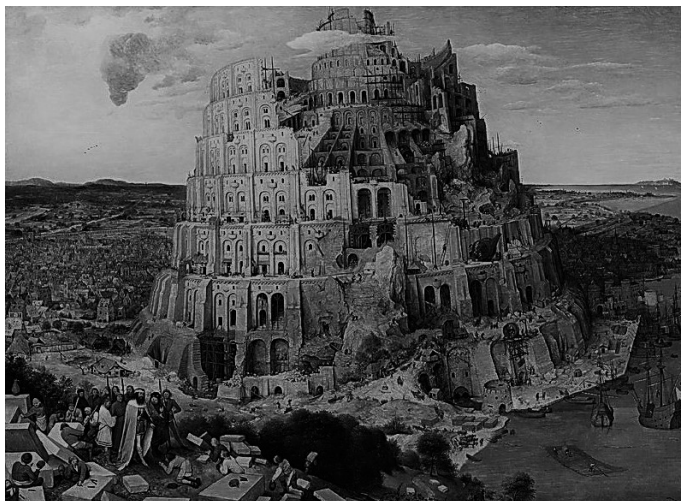


Fig. 1: Pieter Bruegel, *Grande Torre di Babele*,
Kunsthistorisches Museum, Vienna

In questo quadro l'immensa costruzione babelica si staglia dal profilo di una prosperosa città portuale, i cui abitanti non sono certo in preda all'ozio. Ai piedi della torre, sul lato destro della scena, Bruegel ritrae il movimentato andirivieni di chiatte, velieri e carichi di merci, che attraccano nel porto per scaricare prodotti e materiali da costruzione. A sinistra, la scena del porto è bilanciata da un affollato paesaggio urbano; in secondo piano, oltre le mura della città, si apre un'ampia distesa di foreste, colline e fattorie. Al centro del riquadro si erge la torre a spirale a sette piani, su cui centinaia di operai simili a formiche lavorano con macchinari alquanto ingegnosi, con cui erigono o restaurano parti delle mura. Nell'angolo in basso a sinistra, in rilievo rispetto al resto, vediamo un re camminare con il suo seguito, passando in mezzo a un gruppo di operai che levigano grossi mattoni: alcuni si genuflettono davanti a lui, altri lo ignorano completamente, proseguendo con calma le loro mansioni.

Se pensiamo al racconto di *Genesi*, come osserva S.A. Mansbach, riconosciamo facilmente in questa figura il re Nimrod. Tut-

tavia, se relazioniamo la presenza del sovrano alla città evidentemente cinquecentesca in cui egli si trova di passaggio, possiamo dedurre che Bruegel voglia raffigurare qui Filippo II, facendogli indossare la ‘maschera’ del tiranno biblico.²² C’è però una decisiva differenza tra i due conquistatori: mentre l’impresa di Nimrod era stata interrotta solo dall’intervento divino, che aveva confuso le lingue, quella di Filippo sembra condannata ancor prima di cominciare, poiché il re spagnolo e i suoi sudditi fiamminghi sono in principio allontanati dalla lingua: una distanza confermata dall’arroganza di Filippo, che non si degna di imparare né una parola di olandese né una di francese. In altri termini, Filippo è un tiranno straniero che tratta i propri sudditi come *esiliati* all’interno della propria patria. Per questo nei suoi confronti sono possibili solo due atteggiamenti: o la disobbedienza (il muratore che ignora il sovrano quando gli passa accanto) o il terrore (il muratore che si genuflette impaurito davanti al re).

Nel quadro, inoltre, c’è un altro dettaglio da considerare: la torre che si erge alle spalle del re emerge da uno strato di roccia naturale. Le fondamenta di questa torre non sono state costruite dal re: erano *preesistenti* al suo governo. E quando egli ordina di scavare questa montagna per costruirci sopra il suo sconfinato palazzo, il risultato è una commistione di edificio incompiuto e rovine naturali, quasi che questa torre debba simboleggiare la decadenza di un’istituzione incapace di essere realmente in contatto con la società che è chiamata a governare. Scrive sempre Mansbach, commentando i lavori in corso visibili sulle facciate della torre:

[...] upon closer inspection the ant-like labourers are engaged in transforming a mountainous rock into a colossal turret. This incredible task is nothing less than the total transformation of nature and the natural order through the compulsion of kingly hubris. But such a transformation is necessarily a gargantuan failure, for within every level a completed section is juxtaposed with an area just begun. No level is finished nor is there evidence that any ever will be.²³

²² S.A. Mansbach, *Pieter Bruegel's Towers of Babel*, p. 45.

²³ Ivi, p. 47.

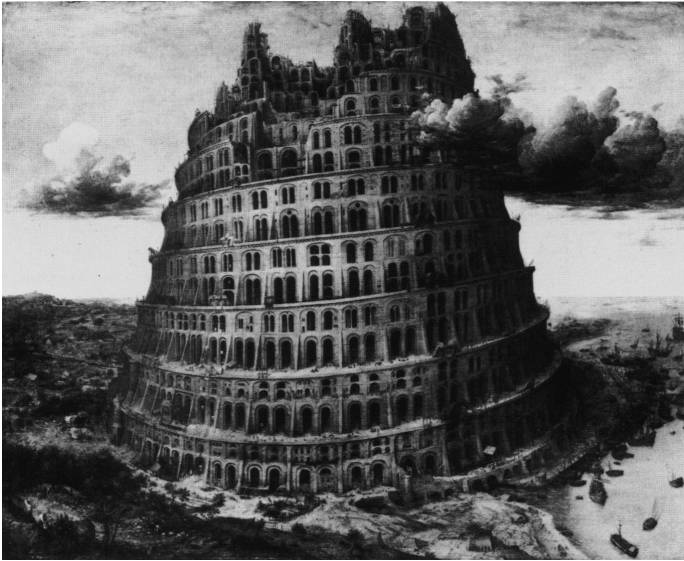


Fig. 2: Pieter Bruegel, *Piccola Torre di Babele*,
Museum Boijmans Van Beuningen, Rotterdam

Il rapporto tra torre e città sembra ulteriormente compromesso nel secondo dipinto, la *Piccola Torre di Babele* (Fig. 2). A un primo sguardo l'aspetto che colpisce di più, in confronto con l'opera precedente, è proprio la mancanza di un contesto urbano: la torre sorge ancora vicino a un porto trafficato di navi, ma è circondata da un ambiente selvatico, naturale, quasi bucolico – si intravedono solo alberi, ruscelli e campi verdi. E la torre medesima è configurata diversamente: non solo risulta più imponente in proporzione al paesaggio circostante; adesso anche la sua base è del tutto artificiale. Questa torre è stata costruita *da zero* – e la sua stessa fondazione precede necessariamente l'eventuale costituzione di una città da lei dipendente. In altri termini, la torre emerge dalla natura circostante come un'isola sperduta spunterebbe dal mare. È lei l'unica protagonista del quadro: evidenza confermata dal fatto che gli uomini impegnati nella sua costruzione – così presenti e riconoscibili nel quadro del 1563 – sono ora talmente mi-

nuscoli da risultare quasi invisibili, microscopici e anonimi punti che si perdono nella cupa onnipresenza dei mattoni.²⁴

Nel mito di Babele, la torre di Nimrod è una traccia e un ricordo dell'esilio degli ebrei a Babilonia, quando, fatti schiavi da Nabucodonosor II, si erano abituati a vedere il tempio piramidale che dominava la città: la ziqqurat chiamata *Etemenanki*, nome che in sumerico significa «casa delle fondamenta del cielo e della terra».²⁵ Agli occhi di un popolo in schiavitù, questo tempio maestoso doveva essere percepito come il simbolo di un dominio efficace e implacabile a cui loro non potevano sottrarsi. Potevano però denunciarne la forza e il racconto dell'intervento di Dio, che blocca la costruzione di quella torre *la cui cima tocca il cielo*, ha svolto forse questo ruolo, dando voce a una comunità costretta al silenzio e alle catene.

Nella *Piccola Torre di Babele* di Bruegel percepiamo una simile atmosfera di oppressivo silenzio. La mastodontica piramide a spirale raffigurata dal pittore olandese è un emblema di morte – un'allegoria attraverso cui egli denuncia il giogo di un potere che non serve più a garantire la convivenza umana, bensì a renderla impossibile. Di un potere che ha talmente corrotto la religione (il fondamento della sua stessa autorità) da tramutarla nell'opposto di quello che dovrebbe essere: non vincolo di amore ma veicolo di odio e fanatismo. In questo senso, il quadro rappresenta il capovolgimento dell'utopia umanista in una distopia in cui l'umano affoga, come fanno presagire le nuvole cariche di tempesta che stanno per avvolgere la sommità dell'edificio.

3. *Epilogo: da Babele alla Città del Sole*

In conclusione, e solo come spunto che meriterebbe ulteriori approfondimenti, un breve riferimento alla *Città del Sole* di Tommaso Campanella, l'altro celebre racconto utopico con cui si chiude l'epoca rinascimentale.

²⁴ J. Morra, *Utopia Lost*, pp. 210-211.

²⁵ J. Vicari, *La Torre di Babele*, Arkeios, Roma 2002, pp. 63-85, 95-102.

In ottemperanza al modello moriano, anche l'utopia di Campanella prevede l'abolizione della proprietà privata come strumento necessario al raggiungimento dell'uguaglianza sociale. Strumento necessario, ma non sufficiente. Infatti, e in modo alquanto contraddittorio, la Città del Sole è strutturata come una teocrazia assoluta, basata su una ben definita gerarchia sociale, che vede al comando la triade composta dal Principe Sole (o Metafisico), dai Tre Principi secondari (Sin, Pon e Mor) e dagli Offiziali (la classe dei guardiani). Gli appartenenti a queste tre classi sono scelti per la loro irreprensibilità religiosa (sono sacerdoti) e per le loro elevate qualità intellettuali (pensano come scienziati), in base al principio campanelliano secondo cui religione e scienza possono e devono coesistere in armonia, dando vita a una specie di naturalismo religioso o deismo naturalistico dal carattere fortemente razionalistico. Ora, l'aristocrazia religiosa al governo della Città del Sole è dotata delle virtù e delle capacità sufficienti per governare il resto della popolazione, che da un lato si configura come una massa di individui chiaramente subordinati alle tre classi superiori, ma a cui dall'altro lato è garantita tutta una serie di diritti (l'educazione, la sanità, il lavoro, ecc.) che dovrebbero permettere a ciascuno di vivere con dignità e potenziare le proprie capacità personali.²⁶

In realtà la sistematica forma di controllo a cui è sottoposto qualsiasi aspetto della vita quotidiana (un controllo quasi parossistico nella sua esasperazione) trasforma la Città del Sole in un luogo in cui le libertà del singolo sembrano ridotte al minimo. Senza indagare ulteriormente nella questione, in questa sede ci limitiamo a osservare che l'utopia di Campanella nasce da una radicale esigenza di *reformatio* religiosa dal sapore fortemente cinquecentesco. E se anche Campanella sosterrà sempre di muoversi all'interno del cattolicesimo (nessuna intenzione luterana da parte sua), le sue critiche al Papato saranno così estreme da farlo condannare come eretico.

²⁶ F. Sberlati, *La Città del Sole*, in V. Fortunati - R. Trousson (eds.), *Dictionary of Literary Utopias*, pp. 112-117.

Premesso questo, qui ci soffermiamo sul seguente aspetto: la Città del Sole, da un punto di vista strettamente fisico, si configura un grande tempio suddiviso in sette gironi circolari. La base di questo tempio è una montagna, che con il tempo è stata però rimodellata dal lavoro umano fino a superare di gran lunga la sua altezza originaria. Scrive Campanella:

Sorge nell'ampia campagna un colle, sopra il quale sta la maggior parte della città; ma arrivano i suoi giri molto spazio fuor dalle radici del monte [...] È la città distinta in sette gironi grandissimi, nominati dalli sette pianeti, e s'entra dall'uno all'altro per quattro strade e per quattro porte, alli quattro angoli del mondo spettante; ma sta in modo che, se fosse espugnato il primo girone, bisogna più travaglio al secondo e poi più; talché sette fiata bisogna espugnarla per vincerla.²⁷

Sulla sommità del settimo girone sorge il vero e proprio Tempio, che coerentemente alla logica urbanistica di questa città-tempio chiamata Sole costituisce la sede del potere temporale e di quello religioso. È un edificio maestoso e di «stupendo artificio», circondato da una serie di colonne che formano un diametro di oltre trecento passi. Al centro del tempio vi è un altare altrettanto notevole, sul quale sono dipinti un grande mappamondo e le costellazioni del cielo.²⁸

Come si evince da questa breve descrizione, il Tempio dei solariani svolge la funzione di *axis mundi*, cioè di punto di collegamento tra Cielo e Terra.²⁹ Ed è proprio in questo frangente che si notano le somiglianze e le differenze tra questo Tempio e la Torre di Babele. Mentre la Torre era stata costruita da Nimrod per *farsi un nome* e sostituirsi al Cielo (e proprio per questo era crollata), il Tempio dei solariani nasce sul piano terrestre (governato dal Principe Sole) come progetto che rispecchia la volontà del piano

²⁷ T. Campanella, *La Città del Sole*, p. 3.

²⁸ Sul rapporto tra tempio e astrologia nella Città del Sole vedi: F. Seller, *La città, il sole, le stelle. Temi astrologici e astronomici in Tommaso Campanella*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2015, pp. 161-207.

²⁹ L.E. Sullivan, *Axis Mundi*, in *Encyclopedia of Religion*, Vol. 2, Macmillan, New York 2004, pp. 712-720.

celeste (dominato dal Dio Sole). In questo senso, come è stato notato, l'utopia campanelliana recupera il tema della confusione babelica delle lingue per proiettarlo su un piano politico, ossia per affermare che la religione è la «lingua originaria» con cui la politica deve parlare.³⁰

Tuttavia la struttura che Campanella conferisce alla Città del Sole non può non evocare, in senso negativo, la Torre di Babele così come l'aveva raffigurata Bruegel: architettura che nasce da una montagna e che da semplice roccia si tramuta in un pantagruelico artificio di sette gironi, in cui gli uomini potrebbero sì raggiungere la perfezione divina ma in cui difficilmente riuscirebbero a comportarsi come esseri liberi. In altri termini, un tempio che *annulla* la dignità dell'essere umano.

E qui un ultimo appunto. Uno dei dettagli più prosaici della legislazione dei solariani, in cui non mancano certo castighi e punizioni e condanne capitali, è la mancanza di carceri. I solariani, pure così esperti nell'edificazione di regole e pareti, non costruiscono prigioni. E Campanella, rinchiuso nelle quattro mura della sua cella napoletana, si preoccupa di specificare che, in un'utopia degna di tal nome, le gattabuie non esistono. È un sogno utopico. E come tutti i sogni dovrà scontrarsi con la fredda realtà di una pietra.

³⁰ Vedi A. Panichi, *Il volto fragile del potere*, in particolare l'ultimo capitolo.

STEFANO PERFETTI

MESSIANISMO SENZA ESCATOLOGIA?
ERNST BLOCH CONTRO HERMANN COHEN

1. *Metareligione per un ateismo umanista*

Il marxismo metareligioso di Ernst Bloch (1885-1977) demitizza i documenti dell'immaginario religioso 'giudaico-cristiano', rintracciandovi sia costruzioni ideologiche volte a preservare l'alienazione, sia espressioni in codice di protesta e di utopia, che aiutano a immaginare un mondo umano diverso. È un pensiero 'metareligioso' perché cerca il superamento a partire da tensioni interne al discorso religioso: da una parte l'ideologia della 'creazione', compiaciuta per l'ordine posto, intesa a legittimare ogni potere antitrasformativo, dall'altra la logica dell' 'esodo' e dell' 'apocalisse', principio utopico della protesta e del 'non-ancora', espresso in immagini che prefigurano la realizzazione futura dell'umanità.¹ Nello svelare i dinamismi utopici censurati o marginalizzati, l'indagine metareligiosa marxista porta a compimento l'autorivelazione dell'umano a sé stesso, liberandolo dalle strutture proiettive-in-altro, fino a un esito pienamente ateo.

Le dinamiche esodiche di affrancamento dalla servitù egiziana sono il cartone preparatorio di ogni programma di protesta e liberazione, in cui l'umanità si affranca progressivamente da ogni servitù, compresa quella che ci lega a Dio e alle sue funzioni ideologiche. Non si tratta solo di una traduzione feuerbachiana di categorie teologiche entro dinamiche antropologiche.² Da ese-

¹ Circa *creazione* e *apocalisse* come «principi contrari nella Bibbia», vd. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno* [1968], trad. it. di F. Coppelotti, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 67-71.

² Come ha osservato Heiko Hartmann, «Bloch holt das Göttliche in den Menschen zurück, bleibt aber nicht bei Feuerbachs anthropologischer Reduktion Gottes stehen, sondern sucht das sozialrevolutionäre, überschreiten-

geta metareligioso marxista, Bloch rivela la finalità umanista del potenziale utopico religioso, deflettendo il suo tradizionale rivolgersi all'alto o all'interiorità, così da funzionalizzarlo all'attività rivoluzionaria intramondana.³

Già nella prima versione di *Spirito dell'utopia* (1918) Bloch si appropriava di termini teologici, secolarizzandoli in prospettiva atea e antropocentrica. Nella sezione finale (*Karl Marx, la morte e l'Apocalisse*), come nella penultima sezione (*La forma del problema incostruibile*), Bloch parla di «apocalisse» ed «escatologia» per qualificare gli esiti finali di un'umanità consapevole e liberata: l'apocalisse, «espressione mitica» del pieno disvelamento dell'umano che «non sta all'inizio del mondo ma sorge alla sua fine»,⁴ sarebbe attivata da un «sistema del messianismo teoretico», premessa di un «messianismo pratico» inteso in chiave socialista-marxista.⁵ Tratteggiando una sintesi che superi l'opposizione di marxismo e religione, Bloch risemantizza i termini religiosi e descrive l'umanità liberata come un Regno in cui «l'anima, il Messia, l'Apocalisse siano l'apriori di ogni politica e cultura».⁶

de Potenzial der Religion für die Ausgestaltung des historischen Prozesses in Richtung eines Reiches der Freiheit»: H. Hartmann, *Atheismus*, in B. Dietschy - D. Zeilinger - R.E. Zimmermann (Hg.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, De Gruyter, Berlin - Boston 2012, pp. 38-51: 38.

³ Cfr. W. Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Palgrave Macmillan, London 1982, p. 186.

⁴ Così Bloch stesso in un'intervista del 1974 riportata in appendice a E. Bloch, *Spirito dell'utopia* [trad. dell'ediz. 1923], a cura di F. Coppellotti, trad. it. di V. Bertolino, Rizzoli, Milano 2009.

⁵ L'unica trad. it. della sezione di *Geist der Utopie* sul 'messianismo teoretico' (eliminata nelle rielaborazioni del 1923 e 1964) è ora in E. Bloch, *Gli ebrei, un simbolo. Ebraismo e cristianesimo, messia e apocalisse*, a cura di G. Bonola, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 155-167. Si veda anche, *passim*, l'illuminante introduzione del curatore, nonché M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, trad. it. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 147-153, e A. Münster, *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, trad. it. di E. Barone e M. Palmieri, La scuola di Pitagora, Napoli 2014, pp. 61-64.

⁶ E. Bloch, *Geist der Utopie*, Faksimile der Ausgabe von 1918, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, p. 433: «Hier fließt allen Nebenflüssen ihr letzthiniges

Nei suoi anni americani, tra il 1938 e il 1947, Bloch scrisse i tre volumi de *Il principio speranza* (pubblicati nel 1954, 1955 e 1959), in cui indaga le dialettiche utopiche sottotraccia in diversi campi della storia della cultura (arti visive, letteratura, musica e religione). Poi, nel decennio successivo – al crescere di nuove tensioni sociali e politiche – un Bloch ottantatreenne diede nuova e potente espressione ai temi metareligiosi in *Ateismo nel cristianesimo* (1968), dove dialoga con le inquietudini del periodo, indicando un cammino convergente di «utopia concreta» atea e umanista.⁷

Nelle pagine che seguono vedremo dapprima come nel pensiero blochiano maturo si intreccino messianismo di rottura e dinamiche esodiche, per poi concentrarci su una pagina di *Ateismo nel cristianesimo* che esprime un'ingenerosa presa di distanza da Hermann Cohen, accusato di snervare il messianismo, riducendolo a lentissimo incremento della razionalità. Cohen, a parere di Bloch, compie due errori: (1) misconosce lo spirito di 'rottura' che caratterizza ogni azione autenticamente messianica; (2) nega il legame, inevitabile, tra messianismo ed esito escatologico, da intendere come mondo umano pienamente realizzato e intimamente diverso dall'ordine presente.

2. Messianismi di rottura per un 'esodo totale'

In *Ateismo nel cristianesimo* Bloch enuclea due modi opposti di pensare il divino e quindi, per riflesso ideologico, l'umano. L'immobilismo che mantiene le diseguaglianze trova supporto ideologico nel compiacimento teocratico per la creazione, nella glorificazione del *kosmos* e in tutti i miti naturalistici e astrali, che pensano l'ordine della realtà come già dato. La tensione utopica

Hauptsystem: die Seele, der Messias, die Apokalypse sind das Apriori aller Politik und Kultur».

⁷ Il contesto è ben ricostruito in A. Münster, *L'utopia concreta di Ernst Bloch*, pp. 330-349.

pica verso un'umanità liberata si rispecchia, invece, nell'apertura apocalittica al futuro. Dio si rivela a Mosè 'al futuro' già quando dice di sé *'ehyeh ašer 'ehyeh* (Es 3,14), da Bloch inteso come nella Bibbia tedesca di Lutero: «Ich werde sein, der ich sein werde» («Io sarò colui che sarò»). Non è 'anamnesi' (richiamare alla mente qualcosa che è già) ma 'escatologia', cioè tensione verso il non-essere-ancora (il *Noch-Nicht-Sein*).⁸

La comprensione del nome di Dio al futuro è «luce esodica» che, oltre a ispirare la liberazione dalla servitù egiziana, «conduce [...] in un esodo totale», rivelando «lo spirito ribelle prometeico e messianico» di un «verso-dove che non marcia solo nel deserto ma nel tempo». ⁹ Si prefigurano così ulteriori livelli di liberazione, che passano anche attraverso un «esodo dallo stesso Yahwè», per giungere all'escatologia di un'umanità liberata da ogni forma di oppressione e di autolimitazione.

Scandiscono il cammino di uscita dall'alienazione 'figure messianiche', cioè figure di 'rottura' (*Durchbruch*) rispetto all'ordine costituito, che fanno compiere salti in avanti all'autoconsapevolezza umana. Il cammino inizia col Serpente (che guida i progenitori a mettere in discussione l'incomprensibile autoritarismo dei divieti) e, passando per la missione di Mosè e l'esodo dall'Egitto, la protesta di Giobbe¹⁰ e altri episodi di contestazione, rottura e autodeterminazione, comprende anche Gesù.¹¹ Con Gesù il percorso esodico si spinge fino all'uscita dallo stesso Yahwè (esau-

⁸ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, p. 90. Sulla centralità di questa nozione nell'ontologia di Bloch, vd. J. Siebers, *Noch Nicht*, in Dietschy et al. (Hg.), *Bloch-Wörterbuch*, pp. 403-412.

⁹ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, p. 124 (trad. modificata). Sulla nozione blochiana di luce esodica e di protomessianismo iniziato da Mosè, vd. S. Perfetti, *Inadaequatio intellectus ad rem: la luce esodica da Mosè a Giobbe nel marxismo metareligioso di Ernst Bloch*, in G. Paoletti - L. Mori - F. Marchesi (a cura di), *L'esercizio della meraviglia. Studi in onore di Alfonso M. Iacono*, ETS, Pisa 2019, pp. 489-507: 492-496.

¹⁰ Circa il ruolo di Giobbe nell'esodo da Yahwè, vd. *ivi*, pp. 496-502.

¹¹ Sono temi presenti *passim* in tutto *Ateismo nel cristianesimo*, ma già tracciati con vigore, ad es., in E. Bloch, *Il principio speranza*, vol. 3, *Immagini di*

rendo il ruolo di un Dio trascendente) e apre (senza realizzarlo ancora appieno) a un esito umanista e ateo.¹²

3. *Un dialogo impossibile tra Ernst Bloch e Hermann Cohen su messianismo ed escatologia*

Riflettendo sul rapporto tra messianismo (momento di protesta e rottura) ed escatologia (superamento radicale del mondo alienato), in una pagina di *Ateismo nel cristianesimo* Bloch si trova a incrociare la spada con il razionalismo etico di Hermann Cohen. Vale la pena mettere sotto la lente questo passaggio (ne evidenzio in grassetto le affermazioni chiave):

Questo [*scil.* 'l'escatologia della verità come una linea tuttora aperta'] si rispecchia nello scopo (come obiettivo e come senso) della Bibbia, cioè quell'autentica **potenza dell'escatologico che ha le sue radici nel messianico** [*im Messianischen wurzelnde Macht des Eschatologischen*], come ha notato Hermann Cohen (che pure ha 'ragionevolmente' [*vernünftiger*] abbandonato l'escatologico, che è contro l'antico e pro essere-futuro). Cohen scrive: «È questo il grande enigma storico-culturale che il messianismo solleva: tutti i popoli collocano l'età dell'oro nel passato, nel tempo primordiale; **solo il popolo ebraico spera lo sviluppo dell'umanità dal futuro**. Solo il messianismo afferma lo sviluppo del genere umano, mentre l'età dell'oro è regresso. Per questo l'abituale designazione dell'età messianica come età dell'oro è un errore grossolano che ne rovescia addirittura la nozione. **Nel messianismo, passato e presente scompaiono davanti al futuro**, che riempie da solo la coscienza del tempo» (Hermann Cohen, *Religione della ragione*, 337). Queste parole non derivano né da una facoltà teologica protestante, né dal credere in un messia o in un'epifania già venuti. Ciò che egli dice vale fin dallo 'ehyeh 'asher 'ehyeh [Es 3,14], anche se il fatto che Cohen ometta i Vangeli e il materiale apocalittico del Nuovo Testamento, ugualmente di origine ebraica, (cosa che Buber chiamava «timore superstizioso dell'evento nazareno») separa il messianismo, come etica della ragione, dall'escatologia, come 'infezione mitica', in un modo che nessun teologo cristiano avrebbe tollerato. Questo è il prezzo non ne-

desiderio, trad. di E. De Angelis, Mimesis, Milano - Udine 2019, sez. 53, cap. II, pp. 1430-1431.

¹² Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, pp. 174-175.

cessario, di gran lunga superiore a ogni 'demitizzazione' cristiana, che è stato pagato qui per la punta acuminata della non antichità biblica, che è appunto l'escatologia biblica. È poi istruttivo vedere che proprio tale ostilità ai miti, fattasi ora totale antagonismo, **elimina dal messianico** non solo **ogni messia** in persona (come il Giobbe anti-Yahwè) ma anche **ogni futuro totale dell'apocalittica**. Benché la persona (cioè il ribelle nel messianico, anticipazione di una svolta cosmica, nuovo cielo e nuova terra) appartenga proprio a quell'*altro lato* del mito, che appartiene anzitutto alla ragione [*erst recht zur Vernunft gehört*], non al vecchio stupido Adamo.¹³

La traduzione della teologia in antropologia trasformativa è la chiave per comprendere le considerazioni di Bloch circa la connessione tra 'escatologico' e 'messianico'. L'esito extrasistemico dell'escatologia ('verità-ancora-aperta' del processo di liberazione umana ma anche «futuro totale dell'apocalittica») affonda le sue radici in un tratto precedente, nel 'messianico', che è interrogazione radicale, comprensione metareligiosa del nostro potenziale e rottura prometeica. Il messianico e l'escatologico sono quindi due modi connessi, ma non sovrapposti, di pensare la storia e il superamento definitivo delle sue dinamiche. Scrivendo che «l'escatologico [...] ha le sue radici nel *messianico*», Bloch considera quest'ultimo come un diverso modo di intendere la realtà, che prepara al superamento finale dell'ordine attuale.

Il riferimento a Cohen è poi un argomento *a fortiori*: perfino Hermann Cohen, che «ha 'ragionevolmente' abbandonato l'escatologico»,¹⁴ non può non riconoscere la peculiarità del

¹³ La trad. it. (pp. 90-91) non appare soddisfacente. Offro qui una mia versione modellata sull'originale tedesco, che leggo in E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, pp. 85-86. La citazione da Cohen è stata ritradotta tenendo presente H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. Poma, trad. e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 426.

¹⁴ In tedesco 'ragionevolmente' è *vernünftiger*, che può significare anche 'razionalmente' o 'secondo la ragione'. Qui Bloch con un gioco di parole allude ironicamente al titolo e alla impostazione razionalistica di *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*), il capolavoro di Cohen pubblicato nel 1919, un anno dopo la sua morte.

messianismo ebraico, che colloca l'età dell'oro non nel passato primordiale ma nel futuro¹⁵ e annuncia la dissoluzione del passato e del presente nel futuro (cioè, conclude Bloch tra le righe, un'escatologia).

Mettiamo a fuoco la posizione di Cohen, nei suoi termini originali, per chiarire poi sotto che luce Bloch la legga.

Riappropriandosi in chiave ebraica di un tema che, a partire dal XVIII secolo, si era metaforizzato e laicizzato nel cosiddetto 'messianismo politico',¹⁶ era stato Hermann Cohen, nel quarantennio a cavaliere tra Ottocento e Novecento, a porre il 'messianico' al centro della filosofia ebraica, in modi che influenzeranno tutta la riflessione ebraica novecentesca, da Rosenzweig e Benjamin a Bloch e oltre. Con un'anticipazione nella *Bekanntniß* del 1880 e un'intensificazione in scritti degli anni Dieci e nel finale capolavoro postumo del 1919, la *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, Cohen sottolinea come gli ideali monoteistici e messianici dell'ebraismo abbiano aperto la strada all'ideale filosofico kantiano di progresso morale (col correlato cosmopolitismo).¹⁷ Nelle peculiari forme ideative della religione, il messiani-

¹⁵ Cfr. K. Seeskin, *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*, Cambridge University Press, New York 2012, p. 7: «Rather than measuring history by looking back to a Golden Age from which humanity has fallen away, the prophets measured it by looking to a future to which humanity must aspire. We can therefore agree with Karl Löwith that for the prophets history is not just a collection of facts but a story of fulfillment and salvation».

¹⁶ In una celebre trilogia (*The Origins of Totalitarian Democracy*, 1952; *Political Messianism. The Romantic Phase*, 1960; *The Myth of Nation and Vision of Revolution*, 1980) Jacob (Ya'akov) Talmon ha indagato la connessione tra il trasferimento delle dinamiche di liberazione messianiche nelle ideologie rivoluzionarie, di destra e di sinistra, e il suo successivo degenerare in sistemi totalitari. Per una ricostruzione sintetica del pensiero di Talmon, cfr. D. Ohana, *Nationalizing Judaism. Zionism as a Theological Ideology*, Lexington Books, Lanham 2017, pp. 37-40.

¹⁷ Il tema è già accennato in *Ein Bekanntniß in der Judenfrage* (la 'professione' del 1880 sulla questione giudaica, con cui rispondeva al pamphlet antisemitico *Ein Wort über unsere Juden* pubblicato dallo storico Heinrich von Treitschke nel 1876), tracciato brevemente in *Die Messiasidee* (1892), espresso

simo (anche quello *in nuce* dei profeti) ha preparato e nutrito l'idea filosofica universale dell'umanità, intesa come progresso morale, pace e fratellanza tra i popoli ed eguaglianza di fronte a Dio.

In *Religione della ragione* Cohen sottolinea l'importanza di distinguere il messianismo dall'escatologia e scrive, in termini inequivoci, che «la radice del monoteismo e il suo vertice [...] è costituito dal messianismo», che «risulta [...] errata la concezione del messianismo come escatologia», e più avanti loda il fatto che «il messianismo in se stesso, in quanto forma di idealismo, sia riuscito a ottenere la sua liberazione dall'escatologia».¹⁸

Qual è la base teorica di queste affermazioni?

Cohen ravvisava una profonda sintonia tra Kant e Platone: le forme ideali della religione, come gli *a priori* della filosofia, non hanno bisogno di conferme nel sensibile e nell'esperienza.¹⁹ Un'identità funzionale lega idealismo teorico, idealismo etico e idealismo religioso. Secondo Cohen, il messianico è un'idea regolativa, all'interno della quale gli agenti morali possono costruire progressivamente una società razionale e migliorare le condizioni sociali, economiche, politiche e culturali. Il suo messianismo è l'«etica della ragione», il nostro anelito a una razionalità diffusa, a un'epoca in cui la filosofia e le scienze possano aiutare a produrre una comunità migliore (e qui si percepiscono

indirettamente nella *Ethik des reinen Willens* (1904), esplicitato in opere degli anni Dieci (come le conferenze *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit*, 1910, *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, 1910, e *Deutschtum und Judentum*, 1915) ed è, infine, al centro della *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919). Cfr. F.C. Beiser, *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 117-123 e 272-297; G. Cunico, *Messianismo senza Messia?*, «B@belonline/print. Rivista semestrale di Filosofia», 4 (2008), pp. 209-223: 211-213. Cfr. anche l'introduzione del curatore in H. Cohen, *Kant e l'ebraismo. L'umanità come futuro di giustizia*, a cura di R. Bertoldi, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 5-44. Il volume (il cui titolo è redazionale) contiene, fra l'altro, la trad. it. di *Intime relazioni della filosofia kantiana con l'ebraismo*.

¹⁸ H. Cohen, *Religione della ragione*, pp. 117, 425 e 429.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 428-429.

risonanze maimonidee).²⁰ Per queste ragioni Cohen ritiene che il messianismo sia una sorta di idealismo basato sull'idea regolativa trascendentale del bene e non necessiti di alcuna sublimazione o superamento escatologico.²¹

La citazione coheniana riportata da Bloch è tratta dal capitolo 14 di *Religione della ragione (I passi messianici nei profeti)*. Dal punto di vista di Cohen, quasi tutti i profeti biblici *non* vedevano il messianismo come escatologia, cioè come un futuro ultraterreno. L'era messianica avrà luogo in questo mondo. Scrive Cohen: «Tutti i profeti [...] con la 'fine dei giorni' [...] intendono pur sempre un futuro politico del proprio popolo e dell'umanità»,²² vale a dire un futuro in questo mondo per Israele e per il resto dell'umanità.²³ Invece, sempre a parere di Cohen, sottolineare il lato escatologico comporterebbe un oltre-mondo in discontinuità rispetto al mondo che conosciamo.²⁴ Cohen voleva evitare discontinuità ed esiti mitici. Come osserva Lucien Pelletier:

²⁰ Cfr. J.A. Diamond, *Exegetical Idealization: Hermann Cohen's Religion of Reason Out of the Sources of Maimonides*, «The Journal of Jewish Thought and Philosophy», 18/1 (2010), pp. 49-73; poi rielaborato in Id., *Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon*, Cambridge University Press, New York 2014, pp. 185-204.

²¹ Come spiega Seeskin, in Cohen «the Messiah is a symbol for the attainment of moral perfection. In philosophic terms, the demands imposed by morality can be approximated but never realized» (*Jewish Messianic Thoughts*, p. 23). Cfr., ad es., il seguente passaggio di Cohen, richiamato anche da Seeskin: «il suo giungere [*scil.* del Messia] allora non è in effetti una conclusione fattuale, ma significa soltanto l'infinità del suo giungere, che significa l'infinità dello sviluppo» (*Religione della ragione*, p. 458).

²² H. Cohen, *Religione della ragione*, p. 426.

²³ Cfr. W.S. Dietrich, *The Function of the Idea of Messianic Mankind in Hermann Cohen's Later Thought*, «Journal of the American Academy of Religion», 48/2 (1980), pp. 245-258.

²⁴ Lo ha sottolineato di recente Vatter: «the key to this Maimonidean messianism is Cohen's insistence that a messianic time is this-worldly, and not to be projected into another world, an eschatology of the Hereafter», M. Vatter, *Living Law. Jewish Political Theology from Hermann Cohen to Hannah Arendt*, Oxford University Press, New York 2021, p. 77.

In virtù della radicale differenza tra essere ed esistente, stabilita nel solco di Platone, per Cohen il Dio razionale dell'etica resta fuori portata, nell'orizzonte infinito della storia. Qualsiasi coincidenza tra l'essere divino e l'esistente, come nell'esperienza mistica o anche nel dogma cristologico, rasenta quindi il panteismo e va a scapito della trascendenza divina. Anche per questo in *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* Cohen dissocerà fermamente l'infinito avvenire etico del messianismo da tutte le rappresentazioni escatologiche, dato che queste sono sempre situate solo nell'estensione dell'esperienza storica, passata o presente, e portano con sé reminiscenze mitiche.²⁵

Anzi, Cohen riteneva che lo stesso Platone, con l'utopismo dei suoi progetti politici, avesse tradito il suo approccio fondamentale, ovvero «garantire un soprasensibile messianico».²⁶ I progetti politici di Platone gli apparivano idealismo in senso deteriore: miti quasi irraggiungibili che, nel farci sognare mutamenti radicali in tempi futuri, indeboliscono l'idealismo architettonico che opera entro l'esperienza storica.

Secondo Bloch, al contrario, il momento messianico richiede l'ulteriore scarto escatologico. La 'corrente fredda del marxismo', che interpreta le tensioni irrisolte attraverso l'analisi politico-economica, deve essere vivificata dalla 'corrente calda' dell'immaginazione metareligiosa (ma anche meta-artistica e meta-culturale, in generale), che scopre nei documenti del passato proiezioni rivoluzionarie e utopiche. Il suo 'compito messianico' è far vedere con occhi diversi le possibilità umane e annunciarle.²⁷ Questa fase, però, rimarrebbe un esercizio sterile se non fosse orientata alla realizzazione, cioè al superamento dell'ordine presente, al passaggio dal regno della necessità al regno della li-

²⁵ L. Pelletier, *Hermann Cohen dans la formation de la pensée d'Ernst Bloch*, «Dialogue», 52/2 (2013), pp. 305-340: 330 (trad. mia).

²⁶ H. Cohen, *Religione della ragione*, p. 429.

²⁷ Bloch traccia questa distinzione in più luoghi. Ad es. in *Il principio speranza*, vol. 1, *Sogni a occhi aperti*, trad. di E. De Angelis, Mimesis, Milano - Udine 2019, sez. 17, pp. 246-247. Cfr. R. Boer, *Concerning the 'Warm Stream' within Marxism*, «International Critical Thought», 6/1 (2016), pp. 13-28: 20-25.

bertà. Qui sta la soglia ‘escatologica’, l’orizzonte attivo dell’interpretazione metareligiosa.²⁸

Bloch e Cohen, dunque, intendono in due modi diversi l’idea messianica.²⁹ Il messianismo di Hermann Cohen rientra nella categoria del ‘differimento infinito’ (*infinite deferral*, per usare la terminologia di Seeskin³⁰), come ideale regolativo kantiano interiorizzato, teso a ispirare lo sviluppo morale continuo dell’umanità. Il messianismo di Bloch, invece, vuole risolvere l’ermeneutica metareligiosa in progetto attivo; intreccia visione, progetto politico e prassi rivoluzionaria; rivendica la nostra capacità di risemantizzare le tradizioni religiose, per immaginare, progettare e realizzare, anche attraverso atti di rottura e discontinuità, un futuro diverso.

Nonostante questa radicale differenza di impostazione, Cohen arriva quasi a dissolvere il messianismo nel suo superamento escatologico, quando scrive che «passato e presente scompaiono davanti al futuro, che riempie da solo la coscienza del tempo». Questa prospettiva, amplifica Bloch, fluisce «fin dallo ‘*ehyeh ašer ‘ehyeh*», che, a suo avviso, non ci informa sulla natura di Dio ma ispira la nostra proiezione verso il futuro. Eppure, continua il testo blochiano in esame, Cohen esclude dalla sua «religione della ragione ‘dalle fonti dell’ebraismo’» il percorso messianico ed escatologico dello strato ebraico che è nei Vangeli e nel messaggio apocalittico finale del Nuovo Testamento. Bloch, invece, nella sua ottica ‘post-ebraica’ vede continuità tra Antico e Nuovo Testamento. Non per ragioni religiose cristiane, ma perché – a suo avviso – Gesù, messia incompleto, ancora da recepire e sviluppare, ha esaltato il messaggio utopico-apocalittico biblico e ha spinto in avanti la scoperta delle possibilità umane, in direzione

²⁸ Cfr. G. Cunico, *Ernst Bloch: Ritorno al futuro. Spirito utopico e logica processuale*, Mimesis, Udine 2019, pp. 41-44.

²⁹ Cfr. I. Boldyrev, *Ernst Bloch and His Contemporaries. Locating Utopian Messianism*, Bloomsbury Academic, London - New York 2014, pp. 101-102, 126-127.

³⁰ K. Seeskin, *Jewish Messianic Thoughts*, pp. 79-80 e *passim*.

di quell'esodo da Yahwè iniziato con il Serpente, proseguito nel cammino mosaico e rinnovato dalle accuse di Giobbe.

Cohen, poi, non si limita a trascurare il messianismo e l'apocalittica del Nuovo Testamento – fin qui passi – ma sottovaluta anche le figure messianiche e i messaggi apocalittici dell'Antico Testamento. Ne consegue, incalza Bloch, che, quasi senza accorgersene, Cohen contraddice i suoi stessi principi razionalistici: per la sua «ostilità» generalizzata al veicolo mitico dell'immaginazione utopica umana, «elimina dal messianico non solo ogni messia in persona (come il Giobbe anti-Yahwè)», e tutte le altre figure di rottura, esodo e crescita di consapevolezza umana attestate nella Bibbia, ma elimina anche «ogni *futuro totale* dell'apocalittica [*jedes Totalfuturum der Apokalyptik*]». In questo modo Cohen non vede che la persona ribelle, tappa esodica e messianica di rottura, «anticipazione di una svolta cosmica, nuovo cielo e nuova terra», cioè anticipazione escatologica, è il luminoso «altro lato del mito», cioè un'affermazione dialettica e progressiva della ragione, che ci porta verso noi stessi, verso la nostra piena umanità, senza più nostalgie per i miti dell'origine, per la *re-ligio* (etimologizzata altrove da Bloch come 'legame all'indietro', *Rück-verbinding*³¹), senza nostalgia per l'inesistente età dell'oro, raffigurata, ingenerosamente, nell'*alter dummer Adam*.

In altre parole, nel suo progressismo lento e razionalistico Cohen esclude o scotomizza le rotture, i momenti messianici, nei quali la coscienza possa compiere un salto dialettico. In Bloch, invece, la dialettica hegeliana, fattasi ruvida e non oliata, comporta azioni di forza, salti di consapevolezza, logiche ibride (tra razionalità, incursione nel simbolico e proiezione antropologica in avanti).³²

³¹ Cfr., ad es., E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, p. 31; Id., *Atheismus im Christentum*, p. 23.

³² Prende le distanze dall'idea coheniana di messianismo come progresso ininterrotto senza rotture e catastrofi anche Gershom Scholem, notoriamente nel saggio *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (1959), trad. it. in G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di R. Donadoni e E. Zevi, con una nota di S. Campanini,

Prima di passare alle conclusioni, una breve annotazione buberiana.

Qualificando il disinteresse di Cohen per la letteratura neotestamentaria come «timore superstizioso dell'evento nazareno», Bloch piega a suo vantaggio una citazione da Martin Buber (di cui modifica, peraltro, due termini su quattro). Se però la leggiamo nel suo contesto originario (il discorso *Il rinnovamento dell'ebraismo* [*Die Erneuerung des Judentums*], pronunciato a Praga nel 1910 e poi pubblicato nel 1911), il ragionamento di Buber suona diversamente:

E a coloro che da qualche tempo ci raccomandano un 'avvicinamento' al cristianesimo non possiamo forse rispondere: ciò che nel cristianesimo è creativo non è cristianesimo, bensì ebraismo, e a ciò non *abbiamo bisogno* di avvicinarci, bensì solo di riconoscerlo in noi e di prenderne possesso, perché lo portiamo irrevocabilmente in noi; ma ciò che nel cristianesimo non è ebraismo, è privo di potere creatore, è mescolanza di mille riti e dogmi, e a questo – lo diciamo in quanto ebrei e in quanto uomini – non *vogliamo* avvicinarci. Naturalmente, così potremo rispondere solo quando avremo superato il terrore superstizioso del movimento nazareno [*den abergläubischen Schrecken* (Bloch: *Scheu*/'timore'), *den wir vor der nazarenischen Bewegung* (Bloch: *Ereignis*/'evento') *hegen*], e lo avremo situato nel luogo che gli spetta: nella storia spirituale dell'ebraismo.³³

Nel suo contesto, l'iperbole buberiana circa il «terrore superstizioso» che tiene a distanza dal «movimento nazareno», fa parte di un più ampio riconoscimento del modo in cui un intellettuale ebreo può leggere 'in chiave ebraica' i tratti essenziali del movimento sorto intorno a Gesù, lasciando fuori quelle che sono percepite come aggiunte mitiche, dogmatiche e rituali.³⁴

Adelphi, Milano 2008, pp. 13-45: 21-22. Cfr. le osservazioni sul passo in M. Löwy, *Redenzione e utopia*, p. 26.

³³ M. Buber, *Il rinnovamento dell'ebraismo* [1911], in Id., *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, a cura di A. Lavagetto, Mondadori, Milano 2013, pp. 133-153: 145. Testo tedesco in Id., *Reden über das Judentum*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1923, pp. 37-75: 54.

³⁴ Gli studiosi che non considerano la citazione di Buber nel suo contesto (fidandosi della forma e funzione che ha nella pagina di Bloch) tendono

4. *Messianismo metareligioso e centralità dell'umano*

Le profonde differenze tra Bloch e Cohen sono, paradossalmente, rese possibili da una base comune. Bloch, sia pure con obiettivi diversi, si muove nel solco lungo e ampio del 'messianismo filosofico' di Cohen: (i) ne condivide la finalità umana, sociale e cosmopolitica; (ii) pur avendo l'obiettivo di una trasformazione atea e marxista della società, ritiene che questo fine debba essere ottenuto con un 'messianismo della ragione', attraverso l'esegesi razionalistica della tradizione religiosa. Non ha la fretta dei messianisti politici (da Saint-Simon a Rosa Luxemburg) di ridurre il compito messianico a mantello metaforico per un'azione meramente sociopolitica, ma ritiene essenziale ripercorrere e svelare le riserve di senso nascoste simbolicamente nella produzione religiosa ebraico-cristiana. Gli aspetti che invece Bloch condivide col 'messianismo politico' sono (i) l'accento sulla centralità dell'azione umana nel contesto storico presente, con dinamiche decisionistiche e rivoluzionarie di accelerazione; e (ii) l'utilizzo della cultura critica, ad esempio l'indagine metareligiosa, come strumento di modellamento sociopolitico degli individui e di preparazione e mantenimento dei risultati.

Cohen e Bloch esprimono due esiti concorrenti del messianismo filosofico e il contrasto tra le loro posizioni è inevitabile. Per Hermann Cohen il messianismo, ethos della razionalità, è un'idea regolativa secondo un modello platonico-kantiano. Cohen ravvisa il senso profondo della storia della filosofia in un ponte

a misconoscere la differenza tra la posizioni di Buber e Bloch, nonché le distorsioni in questa citazione. Cfr., ad es., R. Faber, *Politische Dämonologie: über modernen Marcionismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, p. 63: «Selbstverständlich steht Bloch damit, und hier Seite an Seite mit Martin Buber, auch gegen jene Juden, die (wie noch Hermann Cohen) Jesus prinzipiell aus dem Judentum ‚exkommunizieren‘ wollen»; I. Boldyrev, *Ernst Bloch and His Contemporaries*, p. 161, n. 18: «In the later work Bloch favourably refers to Cohen, but, siding with Buber, denounces Cohen's misunderstanding of Christianity: Jesus stayed for Bloch the best example of realizing the messianic idea (AC, p. 85f.)».

che collega Platone e Kant, un arco in cui il trascendente diventa trascendentale. Di conseguenza, rilegge la tradizione ebraica come un progetto di criticismo razionalista in codice, destinato a ispirare una graduale crescita della razionalità etica nell'umanità. Dall'altra parte dello spettro, il messianismo di Bloch salda le proiezioni utopiche, inconsciamente avvertite dall'umanità, con il ruolo dell'esegeta metareligioso marxista e con i salti di consapevolezza prodotti da questo ruolo messianico. Negli anni di formazione di Bloch non erano rare le pose messianiche da parte di giovani intellettuali ebrei di lingua tedesca.³⁵ Se da ventenne Bloch si immaginava destinato a ruoli messianici incendiari,³⁶ e ancora nella prima edizione di *Spirito dell'utopia*, del 1918, tracciava un «sistema del messianismo teoretico», premessa di un «messianismo pratico» inteso in chiave socialista,³⁷ negli anni della maturità e della vecchiaia, si attribuisce piuttosto la funzione di un 'messia ermeneutico', il cui annuncio è fondato su un'esegesi radicale e utopica dei documenti della cultura occidentale (musicale, artistica, letteraria, filosofica e, soprattutto, religiosa).

³⁵ Ad es. nel giovane Gershom Scholem: cfr. E. Jacobson, *Locating the Messianic: In Search of Causation and Benjamin's Last Message*, in A. Bradley, P. Fletcher (eds.), *The Messianic Now: Philosophy, Religion, Culture*, Routledge - Taylor & Francis, London - New York 2013, pp. 27-43: 41-42. Per un quadro più ampio, vd. A. Rabinbach, *Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism*, «New German Critique», 34 (1985), pp. 78-124 (poi in Id., *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals Between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1997, pp. 27-65 e 209-227 [per le note]); M. Löwy, *Redenzione e utopia, passim*; E. Dubbels, *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933*, Walter de Gruyter, Berlin - Boston 2011; I. Boldyrev, *Ernst Bloch and His Contemporaries*, specialm. alle pp. 91-112.

³⁶ Ad es., in una lettera del 1911 a György Lukács, dopo aver tracciato scenari apocalittici, Bloch esclama: «Sono un paraclito, e coloro ai quali sono stato inviato, proveranno e comprenderanno la venuta di Dio» (cit. in I. Boldyrev, *Ernst Bloch and His Contemporaries*, p. 91, trad. mia). Cfr. anche M. Löwy, *Redenzione e utopia*, pp. 147 e 141 (e gli ulteriori riferimenti lì riportati).

³⁷ Cfr. *supra*, p. 108.

Anche se è forte la tentazione di leggere Bloch come esegeta biblico marxista e paradossale teologo ateo, il suo discorso rimane essenzialmente antropologico-politico. Il suo 'messianismo critico' è nel farsi promotore e guida di un'interpretazione del deposito simbolico ebraico-cristiano in prospettiva liberatoria e realizzativa dell'umano. Così per Bloch il rapporto tra analisi metareligiosa marxista e religione non si risolve nel superamento lineare attraverso la secolarizzazione concettuale (cioè la traduzione del religioso nel politico). Demitizzare i contenuti religiosi significa, in realtà, liberare e rendere vitali i dinamismi utopici dell'immaginario religioso, in modo che possano alimentare il progetto e l'azione rivoluzionaria. Non si tratta di un trasferimento, quindi, ma di una 'discesa' della speranza religiosa dal cielo dell'immaginazione alla terra dell'azione sociopolitica.

COSIMO NICOLINI COEN

IL DIRITTO COME LUOGO E IL MESSIANISMO
COME LIMITE ALLA VIOLENZA DEL DIRITTO:
UNA LETTURA A PARTIRE DA LEVINAS*

נאגן אַמֶרְתִּי נִגְרָשְׁתִּי מִגָּד עֵינַי אֶךְ אוֹסִיר לְהַבִּיט אֶל־הַיָּבֵל קִדְּשָׁךְ
Giona 2,5

אֶךְ־הוּא צוֹרֵי וְיִשְׁוּעָתִי מִשְׁגָּבִי לֹא אֶמּוּט
Salmi 62,7

1. *Presentazione: due luoghi, un'identità*

In questo intervento propongo di interrogare il rapporto tra diritto e messianismo a partire dalla distinzione, che si esplica sulla scorta di Levinas tanto come iato quanto in mutuo richiamo, tra obbligazione etica e giuridica. Tra obbligazione che rileva di infinito, determinata dall'esposizione all'alterità e – percorrendo una lettura possibile – di obbligazione giuridica come de-limitazione, perimetro formale atto a designare il luogo in cui radicarsi. Sulla base di una ripresa critica di questi nodi,¹ svilupperò tale interro-

* Desidero ringraziare il professor Massimo Giuliani e il dottor Davide D'Amico per la preziosa occasione di confronto offerta dal convegno. Il contributo proposto riprende alcuni temi della ricerca di dottorato (*Levinas e il limite del diritto*) che grazie alla guida e all'accoglienza del professor Hanoch Ben Pazi svolgo all'Università Bar Ilan. Il testo presentato ripercorre, in alcuni dei suoi tratti portanti, il contributo accettato per il XVII Congresso mondiale di studi ebraici (Gerusalemme, Università Ebraica, 8-12 agosto 2022), nella sessione 'Levinas e Rosenzweig' coordinata dal dottor Avner Dinur. Vorrei inoltre ringraziare la prof.ssa Lucia Corso per gli approfondimenti sul rapporto tra limite e diritto in Maimonide, e Rav Roberto Arbib, sempre sollecito nel chiarirmi i passaggi delle Fonti.

¹ Nella consapevolezza di muovere una riflessione non necessariamente congruente alla prospettiva d'analisi di Levinas, la cui matrice resta la riduzione fenomenologica, lontana da ogni filosofia della storia.

gativo guardando all'equilibrio, ricavabile dall'esperienza ebraica, tra i riferimenti (e vincoli) al Nome (*HaShem*) e alla Terra di Israele (*Erez Israel*). Equilibrio che il termine *makom* può far emergere. Come molti altri termini, anche quest'ultimo presenta una duplice valenza. Nel lessico della Tradizione è uno dei nomi per il Nome, per il Signore. Nel linguaggio ordinario designa il luogo fisico (in questo luogo, *be'makom ha'ze*). Nell'ottica della Tradizione il ricorrere a tale nome per il Nome ne ricorda la sua onnipresenza: tanto la sua prossimità, quanto il suo eccedere ogni limite spaziale.² Si presenta un'ambiguità, funzionale alla riflessione. Da una parte Nome-*Makom* indica la trascendenza che, come vedremo, può rimandare all'obbligazione etica di carattere universale. Dall'altra *makom*, nome del luogo fisico, evoca tanto il luogo specifico dove mettere in atto la norma particolare, quanto l'idea del diritto come perimetro, con le sue correlate forme di esclusione e, dunque, violenza. Tensione tra l'esposizione al Nome, al comandamento e al comando, e la protezione del luogo: *miklat*, rifugio. Il ritorno alla terra di Israele, cifra dei giorni messianici secondo Maimonide e realtà politica grazie al sionismo, è certo – anche – ricerca di protezione, luogo in cui poter trovare respiro. Nel respiro, vitale al singolo e al collettivo, risuona però già la eco del soffio divino: *ruah*. Il ritorno in *Erez Israel* è potenzialmente sempre anche rinascita spirituale che, nel richiamo del Rambam alle parole di Isaia, si pone in accordo e non già in contraddizione al messaggio universale proprio al monoteismo. Rinascita e ritorno alle Fonti, in senso diretto o traslato in ottica secolare, come alcune correnti del sionismo sollecitano a pensare. È così lecito domandare quale sia il luogo del messianismo – nelle sue implicazioni etiche³ – nel diritto come limite formale (giuridico) e perimetro materiale (geografico). In ultima analisi,

² *Midrash Rabba su Bereshit* 68, 9, וְהוּא מְקוֹמוֹ שֶׁל עוֹלָם וְאֵין עוֹלָמוֹ מְקוֹמוֹ, «[...] poiché Egli è il luogo del mondo e il mondo non è il suo luogo»: poiché egli è ovunque nel mondo (o: nell'universo), ma il mondo non lo contiene.

³ Cfr. D. Banon, *Le messianisme*, Presses universitaires de France, Paris 1998.

a nostro avviso, proprio il messianismo, indicando l'equilibrio tra *Makom*-Nome e *makom*-luogo, si segnalerà come argine alla violenza del limite del diritto.

2. Dalla dimora all'esposizione – il limite del diritto

Guardando alle due opere principali di Levinas, *Totalité et infini* (TI)⁴ e *Autrement qu'être* (AE),⁵ possiamo individuare, sommariamente, due collocazioni concettuali differenti di 'casa', 'dimora' e 'luogo' di radicamento – luogo dove essere. Ciò che corrisponde d'altronde agli elementi principali che segnano la distanza, pur nella continuità del lavoro teoretico di Levinas, tra le due opere. Secondo una prima lettura, se in TI una parte fondamentale dell'analisi è consacrata alla costituzione del sogget-

⁴ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, ed. consultata: Le Livre de Poche, Paris 1990. È necessario ricordare come, accanto alla ripresa e superamento critico della fenomenologia husserliana, dirimente in quest'opera – nonché, pur nella sua evoluzione, nell'itinerario di Levinas nel suo insieme – sia il riferimento alla *Stella della Redenzione* di Franz Rosenzweig, vuoi nella sua critica all'impianto hegeliano – ossia, tanto per Rosenzweig quanto poi per Levinas, alla totalità impersonale della ragione (cfr., p.es., B. Gross, *Choisir la vie. Le judaïsme à l'épreuve du monde*, Éditions de l'éclat, Paris 2014, pp. 156-157) – vuoi, nel doppio piano del linguaggio e dell'etica, nel riferimento al Nome e all'Altro. In effetti, dirà Levinas in apertura a TI, il pensiero di Rosenzweig, restituito nella *Stella*, è «trop souvent présent dans ce livre pour être cité». Ancora, sarà Levinas a precisare come sia stata proprio la lettura dell'opera di Rosenzweig ad avergli indicato «una prima critica radicale alla totalità» (E. Levinas. *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard - Radio France, Paris 1982, pp. 69-70). Per una prima riflessione in merito a tale rapporto, a partire dalle rispettive introduzioni alla *Stella* e a TI si rinvia a S. Mosès, *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*, Éditions de l'éclat, Paris 2004, pp. 19-46. Nella analoga necessità di rielaborare filosoficamente l'esperienza della guerra (rispettivamente il primo e il secondo conflitto mondiale, quest'ultimo con il peso specifico costituito dalla Shoah) Mosès indica il presupposto per riconoscere tanto il filo conduttore tra i due filosofi, quanto il punto di demarcazione.

⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, ed. consultata: Le Livre de Poche, Paris 1990.

to nella sua ipseità (*jouissance* e *psychisme*⁶) anteriore – seppur l’accezione cronologica sia problematica – all’incontro con Autrui, in AE il soggetto si costituirà anzitutto a partire dall’esposizione a Autrui, così che lo stesso termine di *psychisme* verrà ad assumere nuovi connotati. Ciò che intanto importa mettere in evidenza è, dunque, come la differenza indicata trovi uno dei suoi momenti essenziali di articolazione nei differenti statuti, corrispettivamente alle due opere, di ‘dimora’ e di ‘luogo’.

Vediamo anzitutto per quanto concerne TI. La dimora, il perimetro della casa e le sue mura – dunque, diremo noi, ciò che anche rimanda a ‘protezione’ –, è qui elemento cardine, dove la *jouissance* – la costituzione del soggetto separato – trova al contempo la sua ultima espressione e momento di sua interruzione, a partire dall’incontro con Autrui. Volgendo lo sguardo ai passaggi antecedenti tale snodo, ricorderemo come la *jouissance* comporta, proprio in quanto costitutiva del soggetto, la rottura con la «totalità dell’*il y a*»;⁷ rottura costitutiva del soggetto, nel suo *égoïsme* e della sua solitudine: se il primo sarà destinato a essere messo in questione dalla successiva presenza di Autrui, la solitudine del soggetto, nota Levinas, non verrà con ciò meno.⁸ Attraverso la *jouissance*, in effetti, si produce il moto di separazione del soggetto dagli elementi stessi oggetto di godimento, la sua costituzione in quanto soggetto. La *jouissance*, scrive Levinas, è aliena da qualsiasi intenzionalità, poiché anteriore alla possibilità stessa del conoscere.⁹ Questa precisazione è di rilievo poiché già indica, in controtuce, come la conoscenza – intenzionalità e teoresi – sarà resa possibile solo a partire da quello «sfondo di infinito» che l’incontro con Autrui farà emergere.¹⁰ Incontro che avviene solo e necessariamente a partire da un soggetto che si sia

⁶ Cfr. TI, p. 52.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 191; p. 208.

⁸ *Ivi*, p. 123.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 115; pp. 133ss.

¹⁰ *Ivi*, p. 143.

pienamente costituito nella separazione della *jouissance*: che abbia, cioè, soddisfatto ai propri bisogni e che possa perciò sentire il ‘*désir d’infini*’, desiderio di ciò che è strutturalmente altro-da-sé.¹¹ Altro, proprio perché neppure presente nella forma negativa, del bisogno, non fosse che nell’accezione – già motivo centrale di molta filosofia – del recupero di una parte di sé. Dopo aver percorso le tappe dell’ateismo,¹² la separazione della *jouissance* trova piena espressione nella costituzione della dimora.¹³ E tuttavia, sulla soglia della dimora, un primo motivo di perturbazione: la preoccupazione per il futuro¹⁴ si declina in lavoro e accumulo di beni.¹⁵ Nel compiersi della separazione, nella fabbricazione «di cose»¹⁶ e nel primo abbozzo, nella manipolazione stessa, della loro contemplazione,¹⁷ ha luogo l’incontro con Autrui. Esteriorità radicale – poiché, a differenza dell’ente, non può essere assimilato a sé, reso ‘cosa’ – Autrui introduce per la prima volta un freno (o meglio un vero e proprio ribaltamento) con la *honte*, a la *jouissance*. Nel presentarsi, fragile e al tempo stesso imperioso, Autrui reca in sé la richiesta, già appello e obbligazione, al «non uccidere». Obbligazione non scelta, determinante ogni futura libera scelta, che si declina in richiesta di soccorso: il «possesso» reso possibile dal lavoro viene messo in discussione, declinandosi in «donazione», del pane, e del proprio tempo e ascolto. Nella donazione delle beni,¹⁸ grazie dunque al preventivo lavoro,¹⁹ si

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 57.

¹² Cfr. *ivi*, p. 54; p. 119.

¹³ «La demeure, l’habitation, appartient à l’essence – à l’égoïsme – du moi. Contre l’il y a anonyme, horreur, tremblement et vertige, ébranlement du moi qui ne coïncide pas avec soi, le bonheur de la jouissance affirme le Moi chez soi», *ivi*, pp. 152-153.

¹⁴ *Ivi*, pp. 152ss.

¹⁵ «[...] le travail, en maîtrisant l’incertitude de l’avenir et en instaurant la possession, dessine la séparation [...]», *ivi*, p. 160; cfr. anche *ivi*, p. 167.

¹⁶ *Ivi*, p. 156.

¹⁷ *Ivi*, pp. 173-174.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 73-74; p. 185; p. 282.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 238.

rende possibile un «mondo in comune»,²⁰ linguaggio e tematizzazione.²¹ Tale passaggio indica l'intersecarsi dell'aspetto etico a quello teoretico, mettendo in luce le ragioni che portano Levinas a indicare nell'etica la «filosofia prima», metafisica, rispetto al *logos* dell'essere, ontologia o teoresi. Nel mantenimento della separazione, dell'esteriorità di Autrui, le *désir d'infini* si declina in infinito dell'obbligazione²² e del discorso:²³ la giustizia, senza perdere in nulla della sua concretezza, si palesa come «droit à la parole».²⁴

Abbiamo insistito sull'elemento della *jouissance* per cogliere lo scarto che, rispetto a AE, si presenta. Attraverso una riformulazione del concetto di *psychisme*,²⁵ e nella ripresa critica dell'approccio fenomenologico che lo contraddistingue, Levinas individua come cifra della corporeità vivente, la condizione di vulnerabilità e passività. Da tale presupposto, quasi agli antipodi di quell'intima protezione cui l'abitazione richiama, il soggetto è colto nella condizione inalienabile (non scelta) della sua esposizione²⁶ allo sguardo, alla presenza di Autrui – alla stregua di come la nuda epidermide è esposta alla ferita²⁷ e segnata dall'incedere del tempo. Sguardo che si risolve, senza bisogno di preferir parola, in imperativo, «ordinazione». È nel rispondere, prima ancora che con il biblico *hinneri* («eccomi»),²⁸ nel *dire qui ne dit mot*, ossia con l'atto concreto, dove il corpo diviene significante

²⁰ Ivi, p. 74.

²¹ Cfr. ivi, pp. 175-176. «L'objectivité résulte du langage qui permet de mettre en cause la possession. Entrée de la chose dans la sphère de l'autre. La chose devient thème. Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole», ivi, p. 230.

²² Cfr. ivi, p. 274.

²³ Cfr. ivi, p. 187.

²⁴ Ivi, p. 332.

²⁵ Cfr. AE, pp. 111ss.

²⁶ Cfr. ivi, pp. 82ss.

²⁷ Cfr. ivi, pp. 30-31; p. 83.

²⁸ Ivi, p. 222.

vivente, che il soggetto si costituisce in quanto tale. Nell'esposizione, dove la mera presenza di Autrui è già ordine e accusa di inadempienza, la sensibilità si precisa in passività *plus passive que la matière*.²⁹ L'uomo si scopre dipendere, nella sua umanità, dall'esteriorità radicale di Autrui, come il polmone dall'aria;³⁰ allo stesso tempo, alla maniera del polmone, già contenendo in sé, nel suo tessuto vitale, la condizione per 'essere' a partire da tale rapporto all'esteriorità. Privo di protezione,³¹ non radicato in luogo alcuno,³² il soggetto è ostaggio³³ di Autrui, «perseguitato» dall'inveterato ordine a questi coesenziale, e in tale obbligazione elevato a un senso d'essere altrimenti, dal mero esser naturale, assente. Elezione «non scelta» alla responsabilità che, nel rinviare alla condizione di Israel, precisa tale relazione nel suo carattere asimmetrico,³⁴ confermando la distanza, già individuata in TI, da ogni idea di relazione duale paritaria (*à la Buber*).³⁵ Tuttavia vediamo come, in AE, l'obbligazione, differentemente che in TI, è sin da subito «ordinazione»; come dicevamo, appunto, costituzione di soggetto, che è, si costituisce, nell'atto di porsi verso, di rispondere, e di i «sostituirsi» ad Autrui.³⁶ Non sembrerebbe dunque esservi una primigenia separazione. Tuttavia un'integrazione sembra imporsi. Se è vero che il soggetto si costituisce nell'esposizione, resta tuttavia che l'ordinazione porta ancora il segno dell'interruzione del *conatus essendi*,³⁷ così segnalando la persistenza di una presupposta *jouissance* e *frueri*

²⁹ Ivi, p. 180; cfr. anche: p. 170.

³⁰ Ivi, pp. 276-277.

³¹ Ivi, p. 120; p. 221.

³² Aspetto che viene analizzato già a partire da (ivi) p. 21 e via via analizzato come *lieu et non lieu* della soggettività.

³³ Carattere, analizzato sin dalle prime pagine, che si associa a quello di sostituzione; ivi, pp. 179ss.

³⁴ Cfr., p.es., AE, p. 246.

³⁵ AE, pp. 27-28; TI, pp. 64-65.

³⁶ Cfr. AE, pp. 201-202.

³⁷ Cfr. ivi, p. 222.

vivendi.³⁸ Il pane è, nella donazione della sostituzione, «strappato di bocca», sottratto, nel dolore, al godimento: si è «pour l'autre», «malgré soi». ³⁹ Proprio il «pane strappato di bocca», d'altronde, precisa i contorni dell'ordinazione etica. O forse dovremmo dire, la loro assenza. Coerentemente all'asimmetria dell'esposizione ad Autrui, in effetti, la risposta all'ordine che da questi proviene, si precisa come condizione di perpetuo svuotamento. Sempre in ritardo alla chiamata di Autrui,⁴⁰ il debito «involontario»,⁴¹ si rinnova permanentemente in obbligazione infinita.⁴²

Condizione paradossale, l'obbligazione infinita è chiamata a tradursi, in ciò in parte tradendosi, nelle istituzioni, nella «giustizia» ossia, in ultima analisi, in diritto. Scarto dall'asimmetria dell'esposizione ad Autrui alla simmetria delle relazioni intersoggettive determinato, come noto, dalla figura del terzo (*Tiers*).⁴³ Come si intuisce, il passaggio dalla scena etica a quella giuridico-istituzionale scorre lungo un parallelo processo di conformazione della spazialità. In ciò, a nostro avviso, la possibilità di associare la dimensione giuridica con quella del luogo de-limitato e, dunque, del rifugio. Abbiamo scorto nell'asimmetria della relazione con Autrui il filo conduttore di TI e AE. In TI l'esteriorità si annuncia «comandamento e autorità» delineandosi, a partire dalla separazione della dimora, come curvatura dello spazio che «flette la distanza in elevazione». ⁴⁴ Ora, in AE la «spazialità della prossimità», seppur sempre mantenendo la separazione, si pone a partire dalla menzionata esposizione dove «rien ne couvre rien»: assenza di protezione e «non-habitation». ⁴⁵ Con riferimento ad

³⁸ Ivi, p. 118.

³⁹ Ivi, p. 94.

⁴⁰ Ivi, p. 139.

⁴¹ Ivi, p. 26.

⁴² Cfr. ivi, p. 223.

⁴³ «La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie», ivi, p. 24.

⁴⁴ TI, p. 323.

⁴⁵ AE, p. 276.

ambidue le opere, la verticalità dell'obbligazione etica si pone a condizione per il venire in essere del senso e della stessa conoscenza (tematizzazione, linguaggio). Questo passaggio viene però precisato, in AE, individuando nell'obbligazione giuridica la forma che, pur traendo forza dall'asimmetria, la interrompe, delimitandola nella «comparazione degli incomparabili». ⁴⁶ La giustizia si presenta così come «simmetria», punto intermedio tra la spazialità della prossimità e la spazialità geometrica: ⁴⁷ il diritto, presentando protezione all'obbligazione etica, determinandosi come costante opera di de-limitazione, prepara a quest'ultima, e con essa a ogni «scienza», ⁴⁸ forgiando un uomo in grado di comparare, calcolare – delimitare lo spazio in «termini discreti». ⁴⁹ Il diritto si presenta così, proprio in quanto – diremo noi – protezione, de-limitazione dell'obbligazione infinita, ⁵⁰ prima regione ontologica, dove le *dire* diviene *dit*, linguaggio delle definizioni.

In tale contraddittorietà passa la tensione che attraversa la dimensione giuridica – il diritto come luogo: perimetro, limite esso si presenta a prima regione ontologica, sebbene le sue radici affondino nell'infinito metafisico. ⁵¹ Ne viene, dunque, il rischio di una politica (un diritto) lasciato a se stesso, violenza placida, e in una certa misura sempre necessaria, delle sussunzioni di eterogenei casi particolari alla generalità della legge, che può mano a mano farsi totalità di senso e, infine, totalitarismo. ⁵² La comparazione degli incomparabili, la giustizia delle istituzioni, è, certo,

⁴⁶ Ivi, p. 33 e pp. 246ss.

⁴⁷ Ivi, p. 129.

⁴⁸ Ivi, p. 251.

⁴⁹ Ivi, p. 245.

⁵⁰ Sebbene Levinas precisi che «[e]n aucune façon la justice n'est une dégradation [...] une limitation de la responsabilité anarchique» (ivi, p. 248), poco prima scriveva: «Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité [...]»; ivi, p. 245.

⁵¹ Sul tema, cfr. L. Scillitani, *Il problema filosofico dell'infinito e il diritto. Spunti di lettura*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.

⁵² Cfr. AE, pp. 247-248.

in Levinas, funzionale a non recare torto, a causa della stessa obbligazione infinita, al Terzo (l'altro dell'altro). Al contempo, su tali basi, si viene a costituire una società dove, quotidianamente, poter vivere e radicarsi: con le leggi si costruisce, cioè, quella condizione in cui si può 'uscir d'obbligo' (espressione ricorrente nell'*Halakhà*), pur nella memoria viva del pre-originario («anarchico» in quanto privo di *arché*) debito infinito, declinabile nella prassi delle obbligazioni che vanno «al di là della linea del diritto», nel rispetto del singolo al di là della sua sussunzione a una data classe giuridica. Le norme si prestano, dunque, al contempo come una declinazione dell'obbligazione infinita e come una protezione da questa. Protezione dalla condizione di vulnerabilità, dalla passività radicale, per poter essere, radicarsi, costruire una città: ogni città si palesa, dunque, ripercorrendo criticamente un'analisi di Levinas, come «città rifugio».⁵³ Così, mentre in TI la dimora è paradigma di una costituzione di soggettività – ontologia – anteriore alla manifestazione dell'esteriorità radicale (e che tuttavia, nella separazione, si manterrà anche successivamente),⁵⁴ ora la dimora, città e rifugio, è dimensione dell'essere – in senso letterale, in cui essere, e in senso teoretico, nel diritto come prima regione ontologica – successiva all'esposizione.

3. *Il limite alla violenza del diritto: la eco del messianismo*

Con riferimento all'ebraismo è dato interrogare il senso e la possibilità dell'equilibrio tra esposizione all'esteriorità (asimmetria etica) e protezione della dimora, radicamento – attraverso la simmetria giuridica – del soggetto collettivo in un luogo. È possibile, come materia di riflessione, rinvenire un *analogon* di tale

⁵³ Responsabili di omicidio non intenzionale; E. Levinas, *Les villes-refuges*, in *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les éditions de minuit, Paris 1982, pp. 51-70.

⁵⁴ Sul persistere della 'separazione' e dunque dell'ontologia, cfr. L. Scillitani, *Il problema filosofico dell'infinito*.

equilibrio nella doppia valenza della parola *makom*: nome del Nome o sostantivo designante il luogo fisico. Tale parallelismo – che rileva di un contributo critico autonomo rispetto alle linee di pensiero di Levinas – è lecito a condizione che si accetti, ai fini dell’analisi, l’associazione del *Makom*-Nome con l’obbligazione etica infinita (oltre che all’infinito di senso) e del *makom*-luogo (*Erez Israel*) con la dimensione dove, nella traduzione-tradimento, l’obbligazione giuridica tanto è perpetua declinazione di quella etica quanto offre, a partire dal limite della legge, ‘protezione’, possibilità d’essere. Non solo. La doppia valenza di *Makom* pare subito accostare all’obbligazione etica la valenza di universale – il Dio di Israele è Dio unico per ogni uomo – e all’obbligazione giuridica la valenza di particolare – la terra di Cna’an giurata ai figli di Israele. Ora, la sovrapposizione del Nome all’asimmetria dell’obbligazione etica è suscettibile di critica. Come indicano le Fonti, vi sono obblighi morali fondamentali anteriori al *Matan Torah*.⁵⁵ Più strutturalmente, il Nome può esser letto come presupposto – in quanto evento non soggetto a dubbio – della validità della Torah,⁵⁶ indicando una (possibile) disgiunzione tra plesso prescrittivo e dimensione etico-morale.⁵⁷

Tuttavia, non in contraddizione, secondo noi, a tali rilievi è possibile riconoscere nel Nome, per la sua stessa forma, nella sua indicibilità, il nucleo etico della Torah. Prima ancora della declinazione in comandamenti, difatti, l’inviolabilità del Nome ne presenta il carattere di trascendenza, nel senso levinassiano di

⁵⁵ Sebbene dalla Torah reintegrati; cfr. M. Giuliani, *La giustizia seguirai: etica e halakhà nel pensiero rabbinico*, Giuntina, Firenze 2016.

⁵⁶ Si rinviene così un’analogia con la *Grundnorm* ‘presupposta’ indicata da Hans Kelsen (*Lineamenti di dottrina pura del diritto*, 1934, ed. it., Einaudi, Torino 2000) come condizione di validità.

⁵⁷ Posizione riscontrabile in Y. Leibovitz; cfr. *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, ed. a cura di E. Goldman, Harvard University Press, London 1992. Di contro, sull’interazione tra valori morali ed ermeneutica rabbinica (dei tannaim), si rinvia a M. Halbertal, *מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים*, פרשניים במדרשי הלכה, Magnus, Gerusalemme 1999, dove l’Autore si confronta, tra le altre posizioni, anche con quella richiamata con Leibovitz.

eccesso (surplus) di senso. Nella forma scritta e nell'esperienza, l'esteriorità radicale del Nome, la sua non assimilabilità a definizione e il rispetto che, con la sua presenza, impone, è isomorfica all'esteriorità radicale di Altri. Le riproduzioni scritte delle Dieci Parole ne sono, come noto, resa plastica: l'enunciazione «Io sono il Signore che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto» è parallela al divieto di uccidere.⁵⁸ Se quest'ultimo, riprendendo un passo di Chalier,⁵⁹ è perno (nella sua associazione al Nome) del diritto ebraico, le altre norme – *hukim* e *mishpatim* – ne sono progressiva articolazione, fino a costituire quel reticolato che, tra Torah scritta e orale, plasma il vivere e il sentire del popolo ebraico. Senza entrare nel merito della distinzione con *hukim*, possiamo cogliere nel duplice senso del sostantivo *mishpatim* (proposizioni e norme) una spia del visto passaggio di traduzione e tradimento tra *dire* – dove l'obbligazione etica infinita è linguaggio «qui ne dit mot», azione – e *dit*, qui inteso come definizione normativa. La regola è cornice, recinto – secondo i significati retrostanti alla radice dell'ebraico *agdarà* – tanto perché riverbera quel limite al *conatus essendi* del primo imperativo etico, quanto perché precisa, amplia ma al contempo de-limita gli imperativi di carattere più ampio.⁶⁰ Ecco presentarsi, nel passaggio dal Nome ai *mishpatim* (la parte per il tutto: il plesso dell'*Halakhà*), l'equilibrio tra il Nome-*Makom* e il *makom* quale luogo specifico: la terra di Israele dove costruire una «economia di giustizia» (Haim Baharier),⁶¹ dove dunque lasciare alle spalle l'*avoda zarà* (culto ido-

⁵⁸ Cfr. E. Levinas, riprendendo una discussione midrashica, in *Autrement que savoir*, Osiris, Paris 1988, p. 83.

⁵⁹ C. Chalier, *L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993.

⁶⁰ Cfr. E. Levinas, *Leçon sur la justice talmudique*, in *Cahier de L'Herne. Emmanuel Lévinas*, a cura di C. Chalier e M. Abensour, Editions de L'Herne, Paris 1991, pp. 85-105.

⁶¹ È questa un'espressione, portatrice ed espressione di un ben più esteso approccio ermeneutico alla Torah, che ho avuto modo di ascoltare, in passato, in occasione delle lezioni tenute, ai margini della funzione di Shabbat, da Haim Baharier.

latrico-straniero) e consacrarsi alla *avodat Hashem*, il culto del Signore, già da subito norma e forma di vita. Il Nome-*Makom*, presente in ogni luogo, si precisa come *zur*, roccia, protezione. Certo, protezione dalle persecuzioni dei nemici, ma, forse, indicando anche una protezione da un'esposizione che, senza elidersi, richiede un contenimento. Proteggersi, senza smarrire il senso di quella an-archica (al di là del tempo storico) esposizione etica: la roccia, *zur*, diviene *zurà*, forma, cornice astratta delle proposizioni normative, grazie alle quali poter vivere, nei limiti del tempo e dello spazio, orientando il proprio agire verso l'*en-deçà* e l'*au-delà*⁶² dell'infinito etico.

Il linguaggio giuridico – *mishpatim* – si presenta come intriso di potenzialità e pericoli, forma astratta a partire dalla quale radicarsi in luogo, vivere in società – essere. Linguaggio, segnato dal limite, in cui si consuma sempre e necessariamente una forma di violenza simbolica – riconoscibile nella sussunzione del caso e della persona particolare alla categoria generale e astratta della legge. Tornante in cui l'esposizione all'ordinazione etica si traduce, in parte tradendosi, in protezione dell'obbligazione giuridica. Passaggio, sulla falsariga di Levinas, da metafisica a ontologia: non già l'eclissamento della prima nella seconda, bensì il mantenimento permanente dell'etica, come filosofia prima, quale ragion d'essere (senso) della stessa ontologia. Il radicarsi in *Erez Israel*, la 'protezione' data dal diritto e dalle istituzioni, è infatti funzionale alla *avodat HaShem*. Ciò avviene a partire dalle norme che regolano i rapporti intersoggettivi (*bein adam le'haverò*), nonché i rapporti con il Nome (*bein adam l'Makom*). Nell'una e nell'altra classe normativa, secondo modalità differenti, la presenza – sullo sfondo – del Nome, della sua trascendenza (esteriorità) – sollecita tanto alla costante produzione normativa⁶³ quanto, e correlativamente, al posizionamento di un

⁶² Cfr. AE, p. 27.

⁶³ J.-L. Salanskis, *Talmud, Science Et Philosophie*, Les Belles Lettres, Paris 2004, pp. 178-179.

limite al limite della legge:⁶⁴ vuoi con il costante lavoro giurisprudenziale, riverberazione del surplus di senso del Nome, vuoi nel tenere presente alla mente e all'azione, l'inviolabilità del singolo, colui che, a prescindere dalla sua appartenenza a questa o quella classe giuridica, è *Be'Zelem Elohim* (*Genesi* 1,27), a immagine del Signore. È anche sotto questo aspetto che il Nome manifesta il suo carattere universale: tanto perché indica obblighi verso tutte le genti, quanto perché parla, potenzialmente, a ogni singolo popolo. Aspetto etico-universale che non elide né l'aspetto normativo,⁶⁵ né il mantenimento della distinzione tra i popoli (e dunque dei luoghi). È quanto si trova accostando la narrazione di Babele⁶⁶ al messaggio del profeta (*Isaia* 2,1-4): all'universale totalizzante della *hybris*, mirante a eliminare la distinzione tra terra e cielo, si può contrapporre la capacità dei distinti popoli – fratelli attraverso tale distinzione⁶⁷ – di riconoscersi nel comune Nome, mantenuto nella sua alterità (trascendenza). Si precisa ulteriormente l'equilibrio tra *Makom*-Nome e *makom*-luogo. Il secondo, a partire dal nucleo giuridico, può esser riletto (oltre che condizione necessaria per tradurre, in società e istituzioni, l'obbligazione etica) come condizione, in virtù della «separazione» riconosciuta dagli altri popoli, per potersi

⁶⁴ F. Ciaramelli, *L'humanisme levinassien et les droits d'autrui*, «Revue d'éthique et de théologie morale», 303 (2019/3), pp. 39-51.

⁶⁵ Si declina nelle prescrizioni noachidi; *sheva mizvot bene noah*, *TBavli, Massechet Sanedhrin*, 56.

⁶⁶ *Genesi* 11,1. Sebbene nel suo commento Rashi, comparando la generazione del Mabul a quella della Torre, individui nella seconda, proprio via di riferimento alla 'lingua unica', un elemento positivo, indicante la ricerca di pace, nei *Pirke de-Rabbi Eliezer* (24), nell'indicazione di Nemrod a re di Babilonia, si delinea l'associazione tra *hybris* e costruzione della torre; la 'lingua unica' può dunque esser vista come totalità di senso, matrice di ogni totalitarismo. La 'punizione' della dispersione e diversificazione delle lingue diviene così una benedizione, cfr. D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, Il melangolo, Genova 2003, pp. 63-68; Y. Leibovitz, *Note ai passaggi biblici della settimana*, Akademon, Gerusalemme 1988, pp. 14-15.

⁶⁷ Cfr. D. Assael, *La fratellanza nella tradizione biblica Giacobbe e Esaù*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2014.

esporre all'universale etico del Nome e, per suo tramite, relazionarsi alle genti.

Il messianismo può esser letto in questo solco, a partire dalla problematicità della condizione dell'esilio. Quest'ultimo, differenzialmente da una libera diaspora, è segnato dalla duplice caduta per mano nemica di Gerusalemme. Secondo la Tradizione, la distruzione di Gerusalemme avrebbe avuto come concause due inadempienze occorse in seno al popolo ebraico. La mancata osservanza del principio, proprio alla Torah, per il quale in date circostanze è richiesto di osservare la legge oltre i limiti del diritto (*linfe me'shurat ha-din*)⁶⁸ – e, in riferimento alla distruzione del Secondo Tempio, l'odio gratuito (*sinàt hinam*)⁶⁹ tra le parti. In ambedue le mancanze possiamo ritrovare un richiamo al rischio dell'ontologia – della politica lasciata a se stessa – indicato da Levinas: rischio che la violenza implicita al limite del diritto non trovi a sua volta un argine, vuoi nell'azione che vada oltre il limite prescritto, vuoi nella discussione giurisprudenziale che, come indicato da Ciaramelli,⁷⁰ può fare da contrappeso alla generalità della legge. Sebbene la Tradizione, a partire dalla riformulazione del giudaismo rabbinico a Yavne, non abbia mai attenuato il richiamo a Gerusalemme – simbolo dell'indipendenza nazionale – e l'auspicio, scandito nelle preghiere quotidiane, alla fine dell'esilio, quest'ultimo, via via sovrappostosi alla già esistente diaspora, è venuto necessariamente a insinuarsi nella condizione ebraica, acquisendo così anche un significato di ordine spirituale. Non già, dunque, idealizzazione o ipostatizzazione dell'esilio – aspetti semmai propri a parte del pensiero filosofico – bensì una sua lettura organica alla storia di Israele. In tale lettura – certo scivolosa, lambendo alcuni aspetti della teleologia di cristiana memoria – Israel, popolo disperso, portava in seno alle genti (restandovene distinto pur attivamente partecipando al bene delle nazioni ospitanti: *Geremia 29,7*) il mes-

⁶⁸ TBavli, Bava Mezia 30b.

⁶⁹ TBavli, Yoma 9b.

⁷⁰ Vedi *supra*, nota 64.

saggio universale del monoteismo. Nelle diaspore, dunque, Israel ritrovava, in configurazione differente, quel difficile equilibrio tra separazione ed esposizione. Esposto alle persecuzioni degli altri popoli, e tuttavia, secondo una lettura di un passaggio levinassiano, «responsabile della responsabilità» di questi. Se dunque Israel, in quanto minoranza, può esser colto quale alterità-interna che sfida l'idea di un'identità totalizzante, sono tuttavia anche le genti a rappresentare l'alterità (l'esteriorità) cui Israel, in virtù della separazione, si relaziona. Ora, tale esposizione non può – non deve, oseremmo dire, enunciando una tensione rispetto a certi motivi levinassiani – avvenire al prezzo di sé, del proprio essere, la cui persistenza è viceversa, nell'equilibrio delineato, essenziale proprio al mantenimento dell'esposizione. È anche in quest'ottica che può esser letto il mantenimento, nel quadro del messianismo, della speranza al ritorno al luogo-*Erez Israel*. Sebbene quell'anelito non sia, come detto, esogeno, bensì coesenziale all'ebraismo, è nel momento dell'oppressione, quando l'equilibrio tra separazione ed esposizione viene meno, che esso necessariamente si ripresenta in primo piano. Nelle condizioni in cui di Israele si cerca l'annichilimento – spirituale o fisico –, il 'luogo' si ripresenta nella sua fisionomia di protezione, già lasciando intravedere, in controluce, i rischi del radicamento, i pericoli di una politica e di un'ontologia – il diritto nella sua figura di limite – lasciate a se stesse. E tuttavia, nel solco della Tradizione, quel ritorno al luogo è veicolato e funzionale al Nome, ripresentando costantemente i temi dell'equilibrio tratteggiato. Equilibrio di cui i tratti paiono emergere, a uno sguardo critico e non storiografico, nella definizione di giorni messianici di Maimonide: saranno questi i giorni nei quali «il lupo dimorerà con l'agnello» (*Isaia* 11,6), in cui le genti riconosceranno Israele nella sua dignità d'essere particolare distinto, a partire dal comune riconoscimento nel Nome-Uno.⁷¹ Equilibrio, dunque, tra

⁷¹ Contro ogni confusione tra questi e l'*olam habà* – in *Mishné Torah (Hilchot HaMelachim)* e nella *Yeggeret Temman*; cfr. G. Laras, *Maimonide. Il pensiero filosofico*, Morcelliana, Brescia 1998.

universale e particolare, tra infinito e limite. È proprio in virtù della ritrovata sovranità e protezione che Israele, potendo dedicarsi all'*avodat-HaShem*, all'osservanza delle prescrizioni della Torah, ritroverà le condizioni per esporsi all'infinito di senso del Nome e, per via del carattere universale di questi, per relazionarsi alle altre genti. L'uscita dall'esilio, emancipazione dall'oppressione – che nel tempo di Maimonide portava il segno della dominazione islamica *almohnaide* – segnala dunque la necessità di una 'roccia' che protegga, di una 'forma' giuridica che delimiti il proprio agire.⁷² È necessario, in altri termini, radicarsi per consacrarsi all'osservanza delle prescrizioni (dover-essere) e, dunque, alla prescrizione maggiore (poiché garanzia delle altre): l'obbligo allo studio della Torah.⁷³ La forma giuridica, in quanto limite, si rivela condizione di apertura a ciò che è oltre il limite, all'*Ein-Sof* del Nome.

Tali nodi possono esser ritrovati nella formulazione secolare, con il sionismo, dell'anelito al ritorno alla terra dei padri e delle madri. Anche qui, e in particolare nella compagine del sionismo socialista (che andava da gruppi di ispirazione marxista al sionismo culturale e spirituale) si ritrova il motivo di fondo della ricerca dell'equilibrio tra *makom*-Nome e *makom*-luogo. Anche laddove si volgevano le spalle, in nome dell'ateismo marxista, al Nome, ne restava, vibrante, la eco. Nel sionismo socialista, ciò poteva declinarsi nell'istanza di una protezione necessaria a portare a compimento il rinnovamento dell'umanità: l'emancipazione del particolare nazionale andava di pari passo all'internazionalismo di lavoratori e oppressi. Ancora – qui solo a motivo

⁷² Cfr. L. Corso - C. Nicolini Coen, *Legge e giusto mezzo: la filosofia del diritto di Mosè Maimonide*, «Diacronia. Rivista di storia della filosofia del diritto», 1 (2021), pp. 235-266.

⁷³ Che è «grande perché porta all'azione», ricordando come la contemplazione del Nome – apice della perfezione dianoetica secondo il Rambam – richieda di declinarsi in nuova prassi; cfr. D. Shatz, *Maimonids' Moral Theory; Worship, Corporeality and Human Perfection: A Reading of Guide of the Perplexed III:51-54*, in Id. (ed.), *Jewish thought in dialogue: essays on thinkers, theologies, and moral theories*, Academic Studies Press, Boston 2009.

di accenno – potremmo interrogare la condizione di ‘esposizione’ a partire dalle diverse forme di alterità che si presentano nella e attorno la società israeliana. Anzitutto, traendo ispirazione da due motivi fondamentali del diritto ebraico sopra richiamati. Dunque la capacità di inserire, nel diritto stesso, l’esortazione ad andare «oltre il limite della legge», a riconoscere l’invulnerabilità del singolo a prescindere dalla categoria giuridica di appartenenza e, contemporaneamente, la capacità di fare della forma giuridica materia viva, attraverso l’attenzione e il rispetto dell’opinione differente e minoritaria. In secondo luogo, a partire dalla forma giuridica così vissuta, non sottraendosi all’esposizione all’altro che vive da presso, dal concittadino di altra provenienza etnico-religiosa ai popoli confinanti. Nel rapporto con le diverse forme di esterioresità si consuma la capacità di radicarsi in un luogo, in equilibrio a quel dover-essere che l’esterioresità radicale del Nome iscrive nell’esser stesso di Israele. Equilibrio tra infinito etico (metafisica) e limite giuridico (ontologia) dove l’invulnerabilità del Nome, già richiamato all’esterioresità radicale del singolo (e viceversa), si fa argine alla violenza del limite del diritto.

CHIARA CARMEN SCORDARI

ERMENEUTICA UTOPICA E ANTROPOLOGIA MESSIANICA
NEL PENSIERO DI JOSEPH SOLOVEITCHIK

In Joseph Soloveitchik l'esperienza dell'umanità post-Shoà, negativa e difettiva, suscita anche la contro-immagine di un'umanità futura da riparare e riconciliare. Questo progetto di futuro è responsabilità sia verso un presente da correggere, sia verso un passato da ricostruire e risemantizzare.¹ Il conflitto tra un passato da riscattare e la possibilità di 'riparazione', tra scetticismo meditato e ottimismo umanista, trova espressione nel modo dialogico-narrativo della sua filosofia della religione, scavo ermeneutico e 'dialogo malinconico' incessante con figure e immagini del proprio passato e della tradizione, che diventano rappresentative di tipi umani e gradazioni di esistenza. Sotto la lente di Soloveitchik ci sono i tanti volti dell'essere umano: vincitore e sconfitto, maestatico e religioso, gregario e solitario, razionale e irrazionale. Individuare queste polarità, contraddizioni irrisolvibili, è il compito di un'ermeneutica che si fa modalità di rivelazione e auto-comprensione storica ed esistenziale. Se altri autori, come Emil Fackenheim, di fronte a eventi epocali, dalla distruzione del Secondo Tempio fino ad Auschwitz, hanno sviluppato una filosofia della storia e una teologia politica (con Israele come agente storico in trasformazione),² Soloveitchik, invece, porta la dialettica tra *passato*, *presente* e *futuro* sul piano antropologico: gli eventi e le figure del passato biblico e familiare, che continuamente necessitano di essere *ri-vissuti*, *ri-esperti*, diventano prospettive ermeneutiche di resistenza e creatività umana.

¹ G. Cunico, *Ermeneutica utopica: il futuro tra globalità e prossimità*, in R. Mancini - F. Falappa (a cura di), *Le frontiere dell'ermeneutica. Interpretare la società globale*, Castelvevchi, Roma 2018, pp. 18-41: 36.

² E. Fackenheim, *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia 2019, p. 26.

1. *Lo Sheliach ha-Shem*

Il tipo umano halakhico, tratteggiato da Soloveitchik a metà degli anni Quaranta, dotato di spirito scientifico, razionale e autonomo, era apparentemente indifferente al futuro escatologico. La sua speranza messianica era profondamente radicata nell'esperienza mondana.³ Per dirla con Soloveitchik, il suo «domani escatologico» era «legato al semplice, triste [*dismal*] 'oggi'». ⁴ In *Halakhic Man (Ish ha-Halakhah)*, opera che sovrappone echi neo-kantiani a richiami autobiografici, Soloveitchik riprende e radicalizza il naturalismo messianico di Maimonide. Il Rambam guardava ai giorni del messia come un evento che avrà luogo nella storia e inaugurerà una politica nazionale effettiva e concreta. Anche Soloveitchik ha in mente un'idea di redenzione intra-mondana: il «desiderio ultimo, il sogno più intimo» dell'uomo halakhico è «la perfezione del mondo» attraverso gli ideali di rettitudine e giustizia sociale, ossia «il compimento della creazione ideale, a priori – il compimento della Torà – nella realtà della vita concreta». ⁵ Come sintetizza Dov Schwartz, è una redenzione «a livello halakhico-epistemico» che si realizza nel qui e ora empirici. ⁶ L'uomo halakhico si presenta come il co-creatore, il co-redentore di Dio, perché la sua visione escatologica, intramondana, è fondata sulla volontà di interpretare, delimitare, contenere, attraverso i principi a priori e i precetti dell'Halakhà, il caos e i vuoti della creazione. ⁷

³ A. Nadler, *Soloveitchik's Halakhic Man: Not a Mithnagged*, «Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience», 13/2 (1993), pp. 119-148: 124, DOI: 10.1093/mj/13.2.119; D. Schwartz, *Religion or Halakha: The Philosophy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Vol. 1, trans. by B. Stein, Brill, Leiden 2007, pp. 132-140.

⁴ J.B. Soloveitchik, *And from There You Shall Seek*, trans. by N. Goldblum, KTAV, New York 2008, p. 83.

⁵ J.B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, trans. by L. Kaplan, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1983, p. 94.

⁶ D. Schwartz, *Religion or Halakha*, p. 137; cfr. J.B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, pp. 28-29.

⁷ Cfr. J.B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, pp. 99, 105-109.

Tuttavia negli anni Settanta, l'idealismo e il rigorismo utopico *interiore* halakhico, di remota ascendenza coheniana, assume veulate tinte scettiche di fronte alla vulnerabilità umana, di fronte a un essere umano che può trasformarsi in agente *irrazionale* (cioè arrogante) o *non-razionale* (o edonico, à la Don Giovanni). Per superare lo stallo scettico c'è bisogno allora di altri tipi umani, di figure di redenzione. Ecco le parole di Soloveitchik:

Ogniqualvolta un uomo-Satana [*Satan-man*] si leva contro una nazione dispersa e sparpagliata, sorge un'altra persona a proteggerla. Qual è il nome di quest'altra persona? Lo *sheliach ha-Shem*, l'agente divino. [...] Ogni volta che l'Altissimo è sul punto di redimere la comunità dell'alleanza, Lui chiama a sé un uomo perché esegua lo schema della redenzione. L'uomo è sempre l'esecutore della volontà di Dio nel momento della redenzione. [...] È successo a Susa, al tempo di Ester e Mordecai, e succederà ancora nell'era messianica, quando l'Altissimo, ancora una volta, eleggerà un individuo, l'unto re messia [...]. Il dodicesimo articolo di fede [di Maimonide] prevede che ogni ebreo creda non solo nella redenzione ma anche nella funzione del Messia all'interno del processo di redenzione. [...] La redenzione implica un mandato. Dio è il mandante, l'essere umano il mandatario.⁸

Qui Soloveitchik riprende tratti del messianismo naturalistico-restaurativo di Maimonide, interpretandolo in chiave antropologico-esistenziale: «Dio è il mandante, l'essere umano il mandatario».⁹ Per il Rambam la restaurazione messianica è un evento naturale, pubblico destinato a realizzarsi progressivamente nella storia e all'interno della comunità. Nell'*Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, scrive infatti:

I 'giorni del messia', indicano l'epoca in cui sarà ristabilita la sovranità di Israele e in cui [il popolo] ritornerà nella terra di Israele. Quel re ristabilirà la sede del suo regno a Sion, la sua fama supererà quella di Salomone e giungerà fino alle estreme regioni del mondo. [...] Nulla cambierà nella realtà, rispetto a oggi, se non il fatto che la sovranità sarà

⁸ J.B. Soloveitchik, *The Duality of Purim* [1974], in Id., *Day of Deliverance: Essays on Purim and Hanukkah*, a cura di D. Clark, J.B. Wolowelsky, R. Ziegler, KTAV, New York 2007, p. 20.

⁹ *Ibidem*.

restituata a Israele. [...] In quei giorni continueranno a esserci, gli uni accanto agli altri, ricchi e poveri, forti e deboli, ma in quei giorni sarà molto più facile per l'uomo procurarsi di che vivere, poiché, per poco che lavorerà, otterrà grandi risultati.¹⁰

Con il ritorno della monarchia, la fine della diaspora e la ricostruzione del Tempio, i giorni del Messia avrebbero, insomma, inaugurato una nuova fase della storia ebraica. Avrebbe regnato un re della stirpe di Davide, «più saggio dello stesso Salomone» e «profeta molto vicino per grandezza a Mosè»,¹¹ con la missione di educare la propria nazione alla conoscenza e venerazione di Dio, istaurando una sorta di *pax judaica* sulla terra, tale da rendere possibile la dedizione alla Torà e la piena osservanza delle *mitzwòt*. Ma come Mosè è morto prima di entrare nella terra di Canaan, anche il Messia perirà e la sua missione resterà aperta.¹²

Per Soloveitchik, invece, la *ge'ula*, la redenzione degli ebrei, non è solo un evento pubblico che avrà luogo nella storia, ma è «un processo che ha luogo nell'essere umano, cioè una redenzione interiore individuale».¹³ Ma tutto ciò sembrerebbe andare nella direzione maimonideo-coheniana di un messianismo utopico, della *dilazione* e del *non-ancora*. Sennonché un messia de-personalizzato e trasformato in ideale etico regolativo non rientra nel progetto antropologico di Soloveitchik. «La redenzione degli ebrei – così scrive Soloveitchik – arriva sempre tramite uno *sheliach haShem* [...]. L'attesa è rivolta a un Mes-

¹⁰ Maimonide, *Commento alla Mishnà, Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, in G. Laras (a cura di), *Immortalità e Resurrezione*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 49-108: 82-83.

¹¹ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda'*, *Teshuvà* 9:2, trad. it. di R. Levi, in Id., *Ritorno a Dio. Norme di Teshuvà*, Giuntina, Firenze 2004, p. 87.

¹² Maimonide, *Commento alla Mishnà, Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, p. 85.

¹³ D. Shatz, *The Muted Messiah: The aversion to Messianic Form of Zionism in Modern Orthodox Thought*, in M.L. Morgan - S. Weitzman (eds.), *Rethinking the Messianic Idea in Judaism*, Indiana University Press, Bloomington 2015, pp. 274-315: 296.

sia personale [*personal Messiah*], non semplicemente a un'era messianica». ¹⁴

Come ha osservato David Shatz, con la sua dichiarazione di fede in un *messia personale*, Soloveitchik voleva innanzitutto prendere le distanze dai *messianismi senza messia* dell'ebraismo *Reform* e del movimento sionista. In questo senso, il suo richiamo al valore della responsabilità umana era un ammonimento, diretto ai suoi correligionari, a non fidarsi dei falsi entusiasmi messianico-progressisti e disconoscere interpretazioni *messianicheggianti* dello Stato di Israele. ¹⁵ Inoltre, aggiungerei, l'attenzione di Soloveitchik verso la *persona* del messia, come *sheliach ha-Shem*, può essere un effetto della sua impostazione antropologico-esistenziale.

Nel Talmud il termine *shaliach* (letteralmente 'colui che è inviato') indica chi è chiamato ad agire come rappresentante di un altro in materia giuridico-rituale. ¹⁶ In un senso più ampio, *shaliach* è anche l'emissario itinerante che chiede agli ebrei della diaspora sostegno economico per le comunità della Terra di Israele. ¹⁷ Soloveitchik amplia ulteriormente la nozione di *shlichut* evidenziandone gli effetti sul piano esistenziale. Mandante e mandatario, Dio e agente umano, hanno le medesime preoccupazioni e aspirazioni: «Questo è ciò che l'Altissimo ha suggerito a Mosè: voglio eleggere te come mio rappresentante. "Vieni e invierò te"». ¹⁸

¹⁴ J.B. Soloveitchik, *Lezioni di sopravvivenza ebraica* [1974], in Id., *Riflessioni sull'ebraismo*, a cura di R. Besdin, trad. it. di A. Bernardi, Giuntina, Firenze 1998, p. 193.

¹⁵ D. Shatz, *The Muted Messiah*, p. 297.

¹⁶ Cfr. I.H. Levinthal, *The Jewish Law of Agency*, «The Jewish Quarterly Review», 13/2 (1922), pp. 117-191, DOI: 10.2307/1451278; A. Berlin, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, New York 2011, p. 24.

¹⁷ R. Medoff - C.I. Waxman, *Historical Dictionary of Zionism Second Edition*, Scarecrow Press, Lanham 2008, p. 175.

¹⁸ J.B. Soloveitchik, *The Duality of Purim* [1974], in Id., *Day of Deliverance*, p. 20. Sulla natura carismatica e sulla missione di Mosè, si veda: M.

L'elezione a *sheliach ha-Shem*, però, non è prerogativa esclusiva del Messia e di Mosè. *Shlichè ha-Shem* sono anche Abramo, Ester, Mordecai, e Rabbi Akiva. Da un esame incrociato di alcune *lectures* (tenute tra la fine degli anni Sessanta e la prima metà degli anni Settanta) emerge un profilo specifico dell'emissario divino: lo *shaliach* è un co-redentore di Dio, che agisce per la salvezza degli esseri umani in generale, e del popolo ebraico in particolare, in tempi sia profetici sia non profetici. Perché possa assolvere una tale funzione, deve essere una personalità «cari-smatica» e solitaria, separata (spiritualmente e fisicamente) dal resto del mondo.¹⁹ Nelle parole di Soloveitchik:

Quando Dio sceglie l'uomo, preferisce l'individuo alla moltitudine. Non elegge mai un gruppo di individui; piuttosto, tira fuori qualcuno dalla moltitudine e gli dice che è un messaggero. [...] Dio vuole che il rappresentante non solo consegni un messaggio ma diventi co-redentore, un suo compagno di creazione. Questo valse per l'elezione del solitario Abramo, segregato dal resto del mondo; così come per Mosè [...]. La solitudine è concessa quindi allo *shaliach*.²⁰

Lo *shaliach* è un «eroe vivo e dinamico» nel quale è riflessa la natura dialettica dell'ebraismo, al contempo particolare e universale, individuale e comunitario. Mordecai «non è solo un individuo, un solitario, un singolo ebreo, ma Mordecai la nazione, Mordecai la moltitudine. [...] La stessa cosa vale per Ester [...] Ester era la nazione, Ester era il popolo. Lei era Israele».²¹ Soloveitchik introduce così la sua «analogia paradossale» tra la *shlichut* del singolo *agente di Dio* e quella collettiva e storica del popolo ebraico: come ogni redentore appartiene al popolo ebrai-

Giuliani, *Antropologia halakhica. Saggi sul pensiero di Rav Joseph B. Soloveitchik*, Salomone Belforte, Livorno 2021, pp. 63-84.

¹⁹ J.B. Soloveitchik, *Mordecai and Esther* [1973], in Id., *Day of Deliverance*, p. 73.

²⁰ J.B. Soloveitchik, *Abraham's Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, a cura di D. Shatz, J.B. Wolowelsky, R. Ziegler, KTAV, New York 2008, p. 38.

²¹ J.B. Soloveitchik, *Mordecai and Esther*, p. 78.

co e vive per sempre attraverso di esso, influenzando e plasmando la sua più intima natura, così il popolo ebraico appartiene al mondo, ed è «costretto a essere [...] il suo cuore», cioè, per usare le parole di Yehudah ha-Lewi, la parte più sana e al tempo stesso vulnerabile dell'umanità.²² Questo perché «un ebreo non è soddisfatto della propria redenzione finché ogni essere umano non verrà redento».²³

Ancora una volta, Soloveitchik si muove nel solco del messianismo ideale di Cohen. In *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* l'intera «tragedia della popolazione ebraica» è il Messia. L'intera esperienza storica di sofferenza di un popolo diventa «immagine ideale dell'uomo del futuro, dell'umanità come unità tra i popoli». La sofferenza di Israele diventa così sofferenza tipica dell'uomo e modello universale di etica e religiosità.²⁴ In Soloveitchik il modello coheniano si ripresenta senza tinte cosmopolitiche. Gli *shlichim* di Soloveitchik sono modelli di 'redenzione' non solo perché incarnano il «potere dell'uomo di rinnovare se stesso, di rinascere»,²⁵ ma soprattutto perché sono figure meta-storiche che «visitano l'ebreo di tanto in tanto», soprattutto in tempi di crisi (storica, identitaria, ermeneutica), «portando conforto, ispirazione e speranza».²⁶

²² Ivi, p. 76; cfr. Y. Ha-Lewi, *Il re dei Khàzari*, II, 36, trad. it. di E. Piattelli, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 95.

²³ J.B. Soloveitchik, *Mordecai and Esther*, p. 77.

²⁴ H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. Poma, trad. it. e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 356-357, 394-395.

²⁵ P.H. Peli (ed.), *On Repentance. The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, Rowman & Littlefield, Lanham 2004, p. 182.

²⁶ J.B. Soloveitchik, *Sacred and profane: Kodesh and Chol in World Perspectives* [1945], «Jewish Thought. A Journal of Torah Scholarship», 3/1 (1993), pp. 55-82: 72.

2. *Messia rivelato e Messia nascosto*

A questo punto, possiamo dire che nel Soloveitchik maturo, esistenzialista degli anni Settanta, il termine *messia* perde ogni connotazione regale-nazionale e il concetto stesso di redenzione si sposta sempre più verso il piano etico-politico. Del resto, già nei primi anni Cinquanta, in una *derashà* su 'Il mondo nascosto di Hanukkah', Soloveitchik sembrava *depotenziare* l'idealismo pragmatico dell'uomo halakhico, mostrandosi più interessato a una riflessione di tipo antropologico-esistenziale sulla personalità messianica. Al centro della *derashà* c'è l'opposizione tra due realtà che coabitano nella casa di Davide: il «mondo rivelato», visibile a chiunque, che trova appunto espressione in Davide e nel Messia, e il «mondo nascosto», le cui rappresentanti sono Rut, Tamara, e le figlie di Lot.

Quando si pensa al regno della Casa di Davide, si ha l'immagine di un potere romantico appartenente a un passato lontano, si vede un trono, uno scettro dorato, una corona e gli uomini potenti di Davide. Ma se l'idea del regno della Casa di Davide fosse limitata alle sue conquiste politiche, la collettività ebraica sarebbe scomparsa molto tempo fa, perché non si può certo vivere sulle glorie del passato. Invece, il regno della Casa di Davide rappresenta la forza spirituale di Israele, la sua fede e il suo timore in Dio, che hanno salvato la collettività ebraica dalla distruzione. La Bibbia raffigura il mondo nascosto del regno della Casa di Davide come fondato sulla fiducia che «Dio vide che tutto quello che aveva fatto era molto buono», sul potere dell'attesa e della speranza. Le potenze nobili di Dio sono dappertutto: nella contaminazione e nella volgarità, nelle grotte dei primitivi, nelle case sporche dell'Oriente, dove le prostitute erano solite sedersi. Con ciò la Casa del Messia ha tessuto i vestiti del Regno del Messia!²⁷

Sono qui intrecciate due messianicità parallele ma interdipendenti: una maschile, di superficie, e una femminile, sotterranea, da cui la prima dipende. Punto di partenza è la narrazione biblica: «le figlie di Lot generarono Moab (Gen 19) e portarono alla

²⁷ J.B. Soloveitchik, *The Concealed World of Hanukkah* [1952], in Id., *Day of Deliverance*, p. 151.

nascita di Rut, bisnonna di Davide; Tamara generò Perez (Gen 38) che, nove generazioni dopo, portò a Davide». ²⁸ Ma l'obiettivo di Soloveitchik non è dettagliare una genealogia del messia quanto mostrare come le quattro 'matriarche' siano co-creatrici, insieme a Dio, della personalità del messia. Ognuna di loro rappresenta «gli aspetti più belli nascosti nell'umanità», cioè gli 'eroismi', dei quali lo stesso messia deve essere dotato: (i) l'eroismo dell'impegno universale e della «fede nel domani e in un regno di giustizia»; (ii) l'eroismo «dell'attesa e della speranza»; (iii) l'eroismo della «solitudine» e della «fedeltà incondizionata». ²⁹ Nonostante i riferimenti costanti alla regalità messianica, Soloveitchik dissolve il messia in un tipo umano, in una figura trans-storica ma anche intra-storica, nella quale chiunque può rispecchiarsi e trovare ispirazione. «La personalità del re Messia – scrive Soloveitchik – non è monotona. [...] L'anima messianica è iridescente, poliedrica»; ³⁰ il suo obiettivo primo è:

cambiare lo status quo, rivoluzionare concetti e opinioni, trasformare la nostra visione della vita. Lui resisterà al male, si opporrà alla crudeltà, sfiderà l'ingiustizia, «pronuncerà sentenze eque per gli oppressi del paese. Colpirà il paese con la verga della sua bocca, e con il soffio delle sue labbra farà morire l'empio.» (Is. 11:4). ³¹

Da Maimonide a Hermann Cohen, il capitolo 11 di Isaia è stato letto in chiave socio-escatologica come prefigurazione di un *novum* radicale, di una *pax perpetua* sulle nazioni. Nella sezione finale del *Mishnè Torà*, *Sefer Shoftim*, *Melakhim uMilchamot*, «i re e le guerre», Maimonide interpreta il messaggio escatologico di Isaia 11 come un'allegoria, il cui significato sarà rivelato solo nei giorni del Messia:

Non pensare che nei giorni del Messia ogni aspetto dell'ordine regolare del mondo sarà abolito o ci sarà una qualche innovazione nell'«ope-

²⁸ Ivi, p. 150.

²⁹ J.B. Soloveitchik, *The Visit*, in Id., *Abraham's Journey*, pp. 176-183.

³⁰ Ivi, p. 177.

³¹ Ivi, p. 181.

ra della creazione». Il mondo, piuttosto, procederà secondo la propria natura. In Isaia 11,6 è detto: «Allora dimorerà il lupo con l'agnello, si coricherà il leopardo con il capretto». È un'allegoria e una metafora. Il significato di ciò è che Israele dimorerà in sicurezza tra le nazioni malvagie del mondo, che allegoricamente rappresentano il lupo e il leopardo. In Geremia 5,6 è detto: «il lupo del deserto li distrugge, il leopardo insidia le loro città». Tutti faranno ritorno alla religione della verità [*dat ha-'emet*]. Nessuno più deprederà o distruggerà. Piuttosto, come Israele, tutti mangeranno in tranquillità cibo consentito [dalla Legge], perché è detto in Isaia 11,7: «Il leone come il bue mangerà paglia». Tutto ciò che di simile è stato scritto sul significato del Messia è un'allegoria, ma durante i giorni del Messia tutti sapranno quali sono le allegorie e qual è il loro significato.³²

Se per un verso, il messianismo di Maimonide (nei suoi tratti 'restaurativi', 'naturalistico-realistici' e 'depotenziati') è in linea con lo spirito rabbinico di T.B. Berakhot 34b: «non c'è nessuna differenza fra questo mondo e i giorni del messia, eccetto il nostro asservimento ai regni pagani»; per un altro verso, il Rambam non perde di vista l'elemento utopico e regolativo del 'non-ancora'. Anche nell'era messianica, infatti, si vivrà una vita nel differimento: una volta che Israele avrà trovato la vera serenità d'animo, potrà, seguendo l'esempio dei patriarchi e di Mosè, potrà dedicare tutti i suoi sforzi al fine ultimo dell'esistenza umana, cioè la contemplazione incorporea delle verità eterne.³³ Hermann Cohen individua nel messianismo 'utopico' di Maimonide il corrispettivo religioso del proprio socialismo etico.³⁴ Per il filosofo di Marburgo, il messaggio escatologico di Isaia è racchiuso nel comandamento e attributo divino della giustizia, «segno distinti-

³² Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot*, 12:1.

³³ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda'*, *Teshuvà*, 9:2, p. 87; Id., *La Guida dei perplessi*, III, 51, trad. it. a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2003, p. 745; cfr. M. Kellner, *'And the Crooked Shall be Made Straight': Twisted Messianic Visions - A Maimonidean Corrective*, in M.L. Morgan - S. Weitzman (eds.), *Rethinking the Messianic Idea in Judaism*, pp. 108-140: 117.

³⁴ S. Schwarzschild, *A Note on the Nature of Ideal Society. A Rabbinic Study*, in M. Kellner (ed.), *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, State University of New York Press, Albany 1990, pp. 99-108: 108.

vo dell'età messianica», cioè di un 'tempo ideale' entro cui realizzare una società internazionale rivolta al «conseguimento della cultura morale e spirituale da parte di tutti gli uomini».³⁵

Soloveitchik, riformulando il razionalismo maimonideo-coheniano in chiave antropologica, pone l'accento sulla singolarità e sulla forza rivoluzionaria, di *rottura*, della personalità messianica. Ne emerge un ritratto che, per certi aspetti ricorda quello di Abramo, figura chiave nella produzione antropologica di Soloveitchik. L'Abramo di Soloveitchik sveste i panni del patriarca biblico per trasformarsi in un tipo umano, modello per l'uomo di fede, nel quale convivono personalità e modalità distinte di esistenza: lo scienziato kerigmatico, gregario e dominatore, e l'uomo religioso, solitario e contemplativo.³⁶ È una versione aggiornata dell'Abramo maimonideo, il profeta *errante* che, una volta acquisita la propria verità filosofica, getta nel caos il mondo pagano e diffonde un nuovo ordine morale e nuovi valori religiosi, sopraffacendo gli idolatri con argomentazioni razionali e insegnando alla gente che «il mondo ha un solo Dio, e Lui solo va adorato».³⁷ L'Abramo di Soloveitchik è anche una figura di rottura perché «con la sua nascita, il mondo smise di precipitare nell'abisso», cioè l'umanità cessò di condurre un'esistenza inautentica, priva di controllo e direzione.³⁸ È, infine, una figura *messianica*, il

³⁵ H. Cohen, *Religione della ragione*, a cura di A. Poma, San Paolo, Ciniello Balsamo 1994, p. 602; cfr. Id., *Ethics of Maimonides*, trad. ingl. di A.Sh. Bruckstein, con una prefazione di R. Gibbs, University of Wisconsin Press, Madison 2004, pp. 161-164. Cfr. S. Schwarzschild, *The Democratic Socialism of Hermann Cohen*, «Hebrew Union College Annual», 27 (1956), pp. 417-438: 419.

³⁶ J.B. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, pp. 76-77; sulla dialettica tra il 'primo Adamo', immagine dell'uomo maiestatico o dello scienziato kerigmatico, e il 'secondo Adamo', modello del solitario uomo di fede, si veda: Id., *La solitudine dell'uomo di fede* [1965], Salomone Belforte, Livorno 2016.

³⁷ *Mishnè Torà, Sefer Madda*, 'Avodat Kochavim 1:3; J.B. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, p. 78; L. Kaplan (ed.), *Maimonides-Between Philosophy and Halakhah. Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Lectures on The Guide of the Perplexed*, KTAV, New York 2016, pp. 84-85.

³⁸ J.B. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, p. 39.

primo *sheliach ha-Shem*, l'archetipo della 'persona carismatica', un esempio *ante litteram* di 'disobbedienza civile' e 'resistenza morale'. È un uomo d'azione, dotato di una natura 'anarchica', 'libera', e 'antiautoritaria'. Il suo spirito è universale, attraversa ogni epoca storica, ricreandosi di continuo sia in un singolo sia in una collettività o nazione. Abramo è consapevole che la sua missione morale si realizzerà *gradualmente* nella storia:

[Abramo] vive nella comunità e nell'alleanza. [...] non ha vinto la morte in senso metafisico, trascendentale. La sua immortalità è in tutto e per tutto *storica*; immortalità che consiste nella prossimità carismatica a un futuro lontano e nella vicinanza a un passato remoto. Immortale è la personalità che, incarnatasi nell'anticipazione di una moltitudine ancora non-esistente, è poi rappresentata, in retrospettiva, da quella stessa moltitudine.³⁹

3. Messianicità tra solitudine e comunità

Nelle sue meditazioni tormentate, Soloveitchik indaga la dialettica tra livelli diversi di messianicità: individuale, comunitaria e universale. Lo *sheliach ha-Shem* incarna l'individuo *carismatico* che dedica tutto se stesso al futuro, radicando la propria esistenza in quella storica dell'uomo in generale e del popolo ebraico in particolare. Il tipo carismatico è progetto futuro che misura la propria statura ideale, la propria personalità immaginaria, sulla realtà concreta e reale nella quale di volta in volta è fatto rivivere. Attraverso lo *shaliach* (sia esso Abramo, Ester o il Messia), la comunità ebraica di ogni epoca si ricrea, si conserva e si trasforma, divenendo essa stessa progetto futuro, comunità *carismatica* di *missione*. Ne risulta un'ermeneutica che è rivelazione, fusione ideale di passato, presente e futuro, che è creatività individuale, inclusiva della contraddizione e del paradosso. «*Qetz* (letteralmente 'fine'), Redenzione – scrive Soloveitchik – non è una

³⁹ J.B. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, a cura di M.S. Berger, KTAV, New York 2005, pp. 167, 169.

realtà statica e distante verso cui l'uomo gravita, ma un ideale, una norma cui l'uomo stesso dà nuova energia nella vita»: ⁴⁰ questa è l'eredità di Abramo, il messaggio rivoluzionario di Rabbi Akiva, figure viventi, modalità di esistenza e resistenza, con le quali lo stesso Soloveitchik si identifica. Ogni ricordo o evento del proprio passato non è solo un luogo di sogno e di evasione, ma anche una prospettiva ermeneutica, un progetto per il futuro, per un nuovo messia.

⁴⁰ J.B. Soloveitchik, *Sacred and profane*, p. 70.

MARTINA PEROTTA

LA RIVISITAZIONE CONTEMPORANEA DEGLI
'ISRAELE MESSIANICI' NEL PENSIERO DI DAVID
HARTMAN FRA REALISMO HALAKHICO E UTOPIA

Porre una distanza cronologica e spaziale, talvolta uno scarto di natura ontologica, etica o politica, fra ciò che è e ciò che può essere, condensa il senso profondo del ragionare in termini utopici. Come ha spiegato Ernst Bloch in *Spirito dell'Utopia*,¹ in questo senso, vi è un impulso utopico che governa tutto e che ci porta a concepire l'esistente come apertura, agendo nel presente per trasfigurarli, anticipando una potenzialità che è progresso, difformità o semplicemente dialettica tra il momento che stiamo vivendo e quello che non è ancora. *Utopia*, dunque, non è soltanto ogni forma di progettualità politica non sufficientemente asservita al principio di realtà, un desiderio non suscettibile di essere portato a effetto o un perenne rincorrersi fra ideale e reale che ci proietta in una costante attesa; essa è anche uno spazio di pensiero, un margine di riflessione entro il quale l'uomo abbraccia l'idea secondo cui la trasformazione consapevole del reale è strutturalmente possibile, in ogni aspetto della vita.² Nella sconfinata discussione

¹ Cfr. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Scandicci 1992. In particolare, si veda il frammento inserito nella prima edizione dell'opera intitolato *Symbol: Die Juden*, in cui Bloch attribuisce al nucleo intenzionale della religione giudaica la genesi della tendenza utopica (cfr. E. Bloch, *Gli ebrei, un simbolo. Ebraismo e cristianesimo, messia e apocalisse*, Morcelliana, Brescia 2020).

² Per Bloch, l'utopia cessa di essere una proiezione in un futuro indefinito e diventa invece un modo di pensare, di essere e di agire nel mondo attuale per trasfigurarli. È interessante ricordare che Bloch originariamente pensò di intitolare l'opera sulla tendenza utopica come *Sistema del messianismo teoretico*, riflettendo proprio sull'attitudine ebraica alla trasformazione partecipata del mondo (attraverso l'impegno etico-halakhico) in ragione di una percezione 'aperta' dell'Essere e della storia ('l'ontologia del non ancora'), in cui l'obiettivo è la realizzazione di un'ideale di giustizia e santità.

che l'ebraismo ha prodotto sull'era messianica si esprimono sia l'aspirazione di un sistema comunitario e giuridico-ortopratico a realizzare un ideale sociale e teologico-politico che si colloca oltre le sue potenzialità, sia il desiderio universale di riflettere sul momento presente quale forma di apertura e incompiutezza, o, se così si può dire, quale espressione di *lifnim mishurat ha-din*, una soglia ancora valicabile e perfettibile della giustizia.³ Questo contributo si propone di riflettere sulla differenza fra questi due modi di ragionare, ugualmente utopici, ma profondamente differenti, che si declinano nel pensiero ebraico in paradigmi distinti di un 'Israele messianico' e che si collocano al centro della riflessione di David Hartman sul significato del giudaismo nel mondo di oggi. Quello che inizialmente appare come un atteggiamento polemico e di rifiuto dell'autore nei confronti di alcune rappresentazioni apocalittiche e stravolgenti dell'escatologia ebraica si rivela il pretesto per proporre una riflessione aperta e costruttiva su un altro volto del messianismo e dell'utopia. Anche nella versione minimalista e razionalista dell'era messianica vi è infatti un progetto di rivolgimento e trasformazione sottostante che, sebbene concentrato sulle condizioni di perfettibilità del presente, è parimenti utopico⁴ nel suo proiettarsi in modo indefinito a ciò che Israele può essere, a livello sociale, etico e politico, sfruttando le risorse spirituali e materiali che gli sono disponibili.⁵ Secondo Hartman,

³ È un principio che emerge nella letteratura rabbinica ed esprime una tensione etica che si verifica nell'osservanza della Torà allorché ci si spinge oltre la 'soglia della giustizia', non solo portandola a compimento, ma apportandone anche un certo correttivo (cfr. M. Giuliani, *La giustizia seguirai. Etica e halakhà nel pensiero rabbinico*, Giuntina, Firenze 2016).

⁴ Cfr. G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 110; Id., *Il messianismo, argomento inesauribile*, in M. Cavarocchi Arbib (a cura di), *Mistica, utopia e modernità. Saggi sull'ebraismo*, Marietti, Genova 1998, pp. 155-156.

⁵ È proprio in questa disposizione all'agire responsabile e alla fiducia migliorativa del futuro che Hartman rintraccia una forma di speranza messianica che, come vedremo, ha delle caratteristiche peculiari (cfr. D. Hartman, *A Living*

dunque, messianismo e speranza utopica, intesi come modalità di opporsi nella pratica e nel pensiero alle visioni scoraggianti del necessitarismo storico e teologico-politico, stimolano l'impegno spirituale sobrio dell'ebreo nella vita quotidiana, andando a costituire un principio di 'ragionevole speranza' che funge da veicolo primario della realizzazione dinamica della cosiddetta «legge sociale del giudaismo».⁶ Secondo Hartman, messianismo e utopia costituirebbero perciò un contributo fondamentale all'identità e all'etica non solo ebraiche della società contemporanea. Tuttavia, non ogni manifestazione storica del fervore messianico è stata o è tutt'ora compatibile con la sobrietà religiosa e il rispetto dei valori morali di cui (un certo) ebraismo vorrebbe farsi portatore. Inoltre, il rinnovato panorama contemporaneo ha stimolato il giudaismo a intensificare il dibattito intorno all'avvento dell'era messianica, suggerendo una riflessione profonda sulle possibili convergenze fra lo Stato d'Israele e le visioni dei profeti: se la difficile situazione sociale e politica in cui versa lo stato ebraico coincidesse realmente con l'inizio delle 'doglie del Messia',⁷ quale dovrebbe essere l'atteggiamento dell'ebreo che vi assiste? L'emancipazione politica del popolo ebraico può equivalere a una certa forma di redenzione di carattere messianico? Quali conseguenze se ne traggono per la prassi politica e per la vita religiosa? La nascita dello Stato d'Israele può essere rivestita di un significato teologico o offre semplicemente la possibilità di realizzare un potenziale etico-religioso?

Covenant. The Innovative Spirit in Traditional Judaism, Jewish Lights Publishing, Woodstock 2006, p. 288).

⁶ Cfr. E. Levinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 271-272. Il riferimento specifico alla realtà dello Stato di Israele non è trascurabile in quanto riferimento storico alla possibilità di realizzare un ideale antropologico di stampo levinassiano, concepito nei termini dell'indissolubilità dei concetti di soggettività (visibilità storica), potere, e dunque libertà e responsabilità.

⁷ Cfr. M. Giuliani, *Le doglie della redenzione. Ebraismo tra storia e utopia*, «Hermeneutica», 1 (2018), pp. 47-68.

1. *Demitologizzare la storia. Alcune premesse per costruire una nuova speranza messianica*

Prima di entrare nel merito dell'interpretazione che Hartman ha fornito di alcuni paradigmi tradizionali riferiti all'era messianica, va detto che l'attenzione per questa componente della storia ebraica si inserisce nell'interesse più generale che l'autore nutre nei confronti della fenomenologia della relazione fra Dio e il popolo ebraico, di cui la tradizione testimonia il dispiegarsi storico e intergenerazionale. Questo non sorprende se si pensa al fatto che «l'ebraismo si è sempre attenuto a un concetto di redenzione come evento pubblico che si compie sulla scena della storia e nel *medium* della comunità»⁸ e, dunque, al fatto che l'era messianica viene pensata anzitutto come il manifestarsi visibile di una mutata condizione del rapporto di reciprocità fra Dio e il popolo ebraico. Ripercorrere le modalità con cui questo rapporto si è storicamente intessuto e mantenuto è perciò fondamentale per trarre delle conclusioni normative per la vita delle comunità ebraiche oggi, in relazione alla concettualizzazione del tempo messianico. Tale relazione, cui ci si riferisce tradizionalmente con il nome ebraico di *Brith*, è espressione particolare del duplice coinvolgimento di Dio e del popolo d'Israele in un'alleanza familiare che, passando attraverso Abramo, Isacco e Giacobbe, diviene poi nazionale nel momento in cui gli Israeliti accettano la rivelazione mosaica presso il monte Sinai, assumendosi oneri e onori dell'osservanza della Torà. Secondo Hartman nel giudaismo contemporaneo si riproporrebbero almeno due paradigmi di lettura del rapporto solidale fra Dio, l'uomo e il mondo, impostisi a livello popolare per la loro coerenza e solidità argomentativa: da un lato una 'teologia' basata sugli eventi (*event-based theology*) rappresentata tradizionalmente dall'approccio di Yehudà Halevi e Nachmanide; dall'altro, invece, una 'teologia' basata sulla centralità dei testi

⁸ G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, p. 107.

e del loro studio (*text-centred theology*), dunque principalmente sull'esistenza storica continuativa delle comunità ebraiche e sulla loro osservanza, interpretazione che richiama l'approccio sobrio e razionale del maestro medievale Mosè Maimonide. Se il secondo paradigma invita a esperire Dio nell'impegno etico del quotidiano che si realizza in un «mondo che segue il proprio corso»,⁹ il primo è imperniato sulla tesi che la credenza nella realtà del divino debba essere necessariamente basata su una sperimentazione diretta della sua presenza, nel presente o in costante differimento. Pur partendo da diversi presupposti, anche Nachmanide ha sostenuto l'indiminuita importanza dell'interfacciarsi miracoloso di Dio con l'uomo e con la storia dopo il Sinai. Nel suo commento alle benedizioni di Levitico 26,¹⁰ nelle quali alla comunità degli Israeliti viene detto che la terra promessa rimarrà fertile e fruttuosa solo se essi osserveranno fedelmente le *mitzvot*, egli stabilisce che dal patto del Sinai in poi si sia instaurata una connessione miracolosa tra l'osservanza dei precetti e lo svolgersi dei processi naturali. Al contrario, Maimonide non esita ad appellarsi al buon senso e al criterio pratico e dominante dell'evidenza empirica per arginare la tentazione di rivolgersi costantemente alla benedizione o alla maledizione divina quale mezzo o ostacolo del progresso morale e storico. Hartman è attratto soprattutto dalla maniera con cui Maimonide concettualizza il proprio rapportarsi con Dio in maniera storicamente mediata, in una forma peculiare che permette comunque all'uomo una proiezione oltre la mera

⁹ L'allusione è all'espressione rabbinica *olam ke-minhago noheg*, letteralmente 'il mondo persegue il suo corso', che viene utilizzata in genere per caratterizzare l'atteggiamento di Dio nei confronti del reale e della natura, dei quali non decide di 'interrompere il corso', essendosi vincolato all'ordine e alla causalità naturale da Lui stabilita al momento della creazione; in tal senso si parla di una forma di naturalismo maimonideo (cfr. A. Studzen, *Maimonidean naturalism*, in *Naturalism within the limits of Theism*, «Daat: A Journal of Jewish philosophy and Kabbalah», 81 (2016), pp. 10-12).

¹⁰ Cfr. *Levitico* 26, 3-45. Cfr. Nachmanides, *Commento a Levitico*, 26 (cfr. Nachmanides, *Commentary on the Torah, translated and annotated. 5 voll.* [ed. by C.B. Chavel], Shilo Publishing House, Brooklyn 1974).

fattualità e l'immediatezza. Vivendo in un presente molto lontano dai racconti prodigiosi dell'Esodo, Hartman è interessato a dimostrare che esiste un filone tradizionale di pensiero ebraico che ha saputo concepire la divina provvidenza e le implicazioni dell'Alleanza con l'uso di categorie che sapessero neutralizzare il continuo bisogno di ricorrere all'intervento divino unilaterale nella storia, per mettere fine a quella che lui stesso ha chiamato una forma di 'mitologizzazione della storia'. Abbracciando il paradigma relazionale dell'Esodo il giudaismo contemporaneo ha conservato una speranza messianica dai tratti radicali e assolutistici, rivolta cioè al futuro inteso come mezzo per ignorare le condizioni disperanti del presente. Al contrario, Hartman rifiuta l'idea per cui il senso del messianismo deve esaurirsi ed esprimersi soltanto nell'attesa utopica di una risoluzione finale delle ingiustizie e delle sofferenze presenti in questo mondo, rigettandone fondamentalmente la sua interpretazione quale categoria teoretico-consolatoria;¹¹ per lui, ogni speranza che si configuri esclusivamente come attesa tradisce il significato della tradizione e insieme la radicale contingenza che caratterizza la storia non solo ebraica, ma universale.

2. Il messianismo come speranza in dialogo con due maestri

Secondo Hartman il messianismo è una categoria che presume un rischio ogni qual volta viene evocata.¹² Il motivo risiede nella radicale differenza con cui essa è stata e può venire interpretata e, di conseguenza, nel suo diverso impatto sull'iniziativa storica e normativa delle comunità, spesso investita non solo di un significato religioso, ma anche teologico. Per il giudaismo contemporaneo ciò vale a maggior ragione: affrontare con cautela il dibattito su questo tema è di un'urgenza assoluta considerato il promiscuo

¹¹ Questa declinazione è contrapposta alla speranza messianica intesa come categoria pratica-normativa.

¹² D. Hartman, *A Living Covenant*, p. 288.

intrecciarsi di alcune promesse e profezie di carattere messianico con le condizioni di realizzazione di uno stato autonomo in Israele.¹³ Hartman avverte perciò l'urgenza di riconsiderare l'attitudine ambivalente rispetto all'interpretazione messianica della storia in modo da fare emergere due paradigmi differenti di un 'Israele messianico', dei quali valutare plausibilità e praticabilità nel panorama contemporaneo. La componente messianica del giudaismo contribuirebbe quindi, in una certa misura, anche a realizzare un bisogno umano fondamentale: quello di interpretare il presente oltre il suo senso dato, di percepire la struttura del reale come un orizzonte entro il quale auto-trascendersi e progredire a livello sociale, intellettuale, morale e politico. Hartman distingue fra due particolari speranze: da un lato ci si può rivolgere al passato, alla

¹³ La polemica di Hartman è indirizzata principalmente alle rivendicazioni del movimento del sionismo religioso messianico, ideologicamente iniziato da Rav Abraham Isaac Kook e trasformato in mobilitazione politica dai tratti particolarmente estremisti dal figlio, Tzvi Yehudà Kook, con la fondazione del *Gush Emunim* e attraverso la riflessione teorica sviluppata presso la *yeshivà* nazional-religiosa Merkaz Ha-Rav. Questo movimento si caratterizzò per il processo di colonizzazione di ispirazione religiosa dei territori rimasti fino ad allora fuori dallo Stato d'Israele e che corrispondevano però ai suoi antichi confini citati nella Torà. Secondo l'interpretazione peculiare di Kook è possibile per l'ebreo inserirsi nel piano divino e cominciare a «togliersi di dosso la polvere dell'esilio» per avvicinare la redenzione. Nonostante in tal modo il sionismo religioso abbia contribuito a mettere fine all'immobilismo storico e alla passività politica tra gli ebrei ortodossi, esso inserisce il richiamo alla responsabilità pubblica all'interno di un quadro di lettura teologica dell'evento in questione: dietro la fondazione dello stato d'Israele, secondo Kook, agisce silenziosamente la provvidenza divina che lo impone come uno stadio fondamentale da realizzarsi nel processo che porterà alla redenzione finale. Alcuni eventi storici legati all'indipendenza di Israele dalle nazioni furono pesantemente influenzati da queste interpretazioni deterministiche, essenzialiste e perfezioniste della storia (cfr. A. Ravitzky, *La fine svelata e lo Stato degli ebrei. Messianismo, Sionismo e radicalismo religioso in Israele*, Marietti, Genova 2007, pp. 110-198). Anche la posizione antisionista degli ultraortodossi o *haredim* è per Hartman fortemente controproducente per la solidarietà interna al popolo ebraico ed è determinata dalla loro interpretazione della categoria messianica: la loro passività (quasi assoluta) nella società e nella politica israeliana è riconducibile a una interpretazione massimalista e utopica della redenzione.

memoria di eventi vissuti, e ciò incoraggia l'attitudine assertiva dell'uomo nel momento presente. In questo caso, la speranza si esprime nella capacità di assumersi la responsabilità di agire nell'*hic et nunc*, perseverando nel proprio impegno in condizioni parziali, accettando di vivere e costruire nel contesto dell'incertezza, ma con la sicurezza che la relazione con Dio si fonda sulla memoria storica di un'intera collettività. Hartman la chiama 'speranza halakhica', quella fiducia di poter assolvere all'obbligazione nonostante gli ostacoli oggettivi che spesso sono interposti fra il soggetto e la meta, una fiducia tale da incoraggiare l'azione trasformativa e partecipativa del reale, per realizzare un lento progresso che può essere concepito come una forma di 'trascendenza nell'immanenza'. La caratterizzazione di halakhica deriva dalla fonte di tale speranza, ovvero l'osservanza dei precetti: la possibilità stessa di poter espletare l'ideale prefissato rivela all'uomo la sua efficacia nella trasfigurazione del reale.¹⁴ Il secondo paradigma, invece, invita a rivolgere la propria aspettativa al futuro, al fine di ignorare le condizioni disperanti del presente, in attesa di una liberazione escatologica dai mali. Si tratta di quella che Hartman denomina 'speranza radicale', una fiducia nella trasformazione che si concepisce come attesa dell'irruzione della trascendenza a interruzione del tempo storico, e che perciò inibisce l'azione e il senso di responsabilità degli individui in vista dell'inizio del tempo messianico.¹⁵ Menzionando le attese ora realistiche e operose, ora passive e romantiche correlate alla spe-

¹⁴ Cfr. D. Hartman, *Sinai and Exodus: Two Grounds for Hope in the Jewish Tradition*, «Religious Studies», 14 (1978), pp. 373-387: 382. Una prima espressione di questo concetto è rintracciabile nella prima opera di Hartman: cfr. D. Hartman, *Sinai and Messianism. A Halakhic Model for Understanding God's Relationship to History, in Joy and Responsibility. Israel, Modernity and the Renewal of Judaism*, Ben Zvi-Posner, Jerusalem 1978, pp. 232-258.

¹⁵ La distinzione fra *halakhic hope* e *radical hope* compare per la prima volta nell'articolo *Sinai and Exodus: Two Grounds for Hope in the Jewish Tradition* (1978), per poi reiterarsi in due rielaborazioni successive, nell'articolo *Maimonides' approach to Messianism and its contemporary implications* (1978) e nella sezione intitolata *Sinai and Messianism: A Halakhic Model for*

ranza messianica, Hartman allude a due tendenze maggioritarie che sarebbero da sempre attive nella riflessione che l'ebraismo ha prodotto sul messianismo, già individuate da Gershom Scholem nel suo *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*:¹⁶ da un lato, «le forze restaurative [...] rivolte al ripristino di una condizione passata ma ritenuta ideale»,¹⁷ dall'altro, invece, «le forze progressive e innovative [...] nutrite da un'ispirazione utopica e dall'immaginazione del futuro».¹⁸ Se le prime si esprimono storicamente nell'atteggiamento sobrio dei rabbini che intendevano concepire la redenzione messianica come risultato di evoluzioni intramondane, strettamente legata all'operatività dell'*halakhà* e al rinnovamento della morale, le seconde prendono corpo prevalentemente nel pensiero apocalittico dei profeti, i quali concepiscono la redenzione come tramonto della storia e capovolgimento gratuito dell'ordine di questo mondo. La prima declinazione risponde alla necessità di esperire la fede come capacità d'azione, sia essa morale, intellettuale o storica, individuando i segni della redenzione nel miglioramento delle condizioni di vita in questo mondo; la seconda fede, quella nella redenzione finale, rimanda invece a un atteggiamento passivo che rende l'uomo una marionetta nelle mani della divina provvidenza. Tali forme di speranza trovano il loro corrispettivo nei due approcci alla caratterizzazione dell'Israele messianico proposti da Maimonide e Nachmanide. Sono le loro concezioni, proprio grazie a una trattazione più estesa e sistematica, a guadagnarsi un posto centrale nella riflessione di Hartman; instaurando un dialogo con i due maestri e discutendo le loro tesi nella forma del commento interpretativo, il filosofo rappresenta se stesso come una prosecuzione vivente della tradizione, senza nascondere dal principio una pre-

Understanding God's Relationship to History contenuta nella prima monografia *Joy and Responsibility* (1978).

¹⁶ Cfr. G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, pp. 105-150.

¹⁷ Ivi, p. 109.

¹⁸ *Ibidem*.

ferenza per la prospettiva maimonidea, in forza del suo essere il più riuscito sistematico tentativo di razionalizzazione e normalizzazione del *modus vivendi* ebraico. Il realismo maimonideo, infatti, risulta particolarmente evidente nel caso della trattazione della categoria messianica, di cui il Rambam ignora deliberatamente le possibili implicazioni metafisiche per risaltare il suo forte contenuto normativo. Nella sua descrizione¹⁹ gli elementi storici e restaurativi prevalgono sulle forze apocalittiche e distruttive nel tentativo di disinnescare la carica utopica e miracolistica di una nozione allora più largamente diffusa di messianismo.²⁰ Secondo Maimonide, nei giorni del Messia, un'epoca in continuità con la storia, Israele sarà liberato dal «giogo delle nazioni» e ciò permetterà all'ebreo di dedicarsi più pienamente all'osservanza della Torà.²¹ In tale contesto, la natura umana, fatta anche di *yetzer ha-ra* (inclinazione al male), non potrà essere trascesa. Se Maimonide, infatti, nega l'eternità del mondo *a parte ante* perché

¹⁹ Ci si riferisce qui al quadro messianico emergente dalla trattazione prevalente nel *Commento alla Mishnà*, nel *Mishnè Torà* e nella *Guida dei PerpleSSI*. Cfr. I. Bahbout - D. Gentili - T. Tagliacozzo (a cura di), *Il messianismo ebraico*, Giuntina, Firenze 2009, pp. 27-44.

²⁰ Berger sostiene a giusta ragione che gli accademici che sono stati influenzati dalla visione messianica maimonidea prima dell'avvento del sionismo interpretano la sua prospettiva come un tentativo di contenere l'attivismo messianico; paradossalmente, invece il razionalismo messianico di Maimonide, successivamente all'indipendenza di Israele, ha rappresentato un modello di attivismo sociale e morale intramondano, in ragione dell'identificazione di Israele con il tempo messianico (e con il prevalere della funzione messianica sulla figura carismatica del Messia). Naturalmente l'osservanza ordinaria delle *mitzvot* è ben diversa dall'attivismo messianico classico come esso era inteso da Maimonide nella sua epoca in riferimento ai movimenti messianici apocalittici da lui osteggiati: cfr. D. Berger, *Some ironic consequences of Maimonides' rationalist approach to the messianic age*, in *Cultures in Collision and Conversation. Essays in the Intellectual History of the Jews*, Academic Studies Press, Boston 2011, pp. 278-288.

²¹ Cfr. M. Maimonide, *Mishneh Torah*, Libro dei Giudici (*Sefer ha-Shofetim*), Leggi sui Re e loro guerre (*Hilkhot Melakhim umilhamotehem*), 11-12; qui è riportata la traduzione italiana di D. Banon, *Il messianismo*, trad. it. di V. Lucattini Vogelmann, Giuntina, Firenze 2000, pp. 36-37.

in contraddizione con le finalità della legge, non esclude che possa darsi un'eternità del mondo *a parte post* e che anche l'era messianica possa instaurarsi e decadere più volte nel corso della storia del mondo, condizionando lo stadio redentivo alla capacità umana di realizzare solidarietà e giustizia sociale.²² Egli insiste cioè sul valore fondamentale della costanza nell'azione morale, stabilendo implicitamente che l'unico evento definitivo della storia giudaica è la consegna della Torà al Sinai. Per questo, l'era messianica non rappresenta un superamento delle obbligazioni assunte con la Torà, semmai un ritorno a esse, cioè al significato originale dell'alleanza sinaitica. Il suo fulcro è rappresentato dall'assunzione di libertà e responsabilità in questo mondo, al di là della fede in un mondo a venire. A ben vedere, persino la promessa profetica che Israele alla fine farà *teshuvà*, presente nella riflessione di Maimonide, non è legata a una concezione fatalista della storia, ma al meccanismo naturale di acculturazione che scaturisce dall'osservanza halakhica, ed è cioè frutto dell'adattamento dell'uomo ai valori, ai costumi inculcati dalla Torà; la 'visione idilliaca' degli ultimi giorni rappresenta dunque una conseguenza naturale della capacità dell'*halakhà* di instillare un *habitus* migliorativo del temperamento umano.²³ Ne scaturisce che il solo punto da tener fermo della tradizione messianica è l'affermazione dei maestri d'Israele secondo la quale «la sola differenza tra il mondo presente e i tempi del Messia è la sottomissione d'Israele alle nazioni (*Sanhedrin* 91b e *Berakhot* 34b)».²⁴ L'era messianica ritratta da Maimonide, pur rispecchiando senz'altro una condizio-

²² Cfr. M. Maimonide, *Mishneh Torah*, Libro dei Giudici (*Sefer ha-Shoftim*), Leggi sui Re e loro guerre (*Hilkhot Melakhim umilhamotehem*), 11-12; M. Maimonide, *La Guida dei perplessi* [pars II, capp. 25-30], pp. 407-443. In questo contesto, non si evidenzia alcun salto qualitativo dal punto di vista antropologico tra epoca messianica e pre-messianica; per Maimonide in questo tratto peculiare si cela anche la possibilità di regredire allo stadio pre-messianico.

²³ Cfr. M. Maimonide, *Ritorno a Dio. Norme di Teshuvà* (a cura di G. Laras), Giuntina, Firenze 2004.

²⁴ D. Banon, *Il messianismo*, p. 37.

ne o assetto comunitario ideale, va quindi intesa come progettualità ottenibile nell'ordine realistico del tempo storico, anche per questo fragile e bisognosa di una vigile attenzione. Distante dal capovolgimento del mondo e dalla risoluzione gratuita sperata da alcuni, l'originalità del tempo messianico maimonideo consiste nell'intensificazione della ricerca spirituale e dell'impegno halakhico all'interno della comunità, quale esito possibile della sicurezza politica ed economica guadagnata in questo tempo. Come ha osservato Ravitzky, la messianologia di Maimonide, con la sua sfumatura conservativa-halakhica, è sicuramente riferibile alle forze messianiche restaurative evocate da Scholem, dal momento che essa allude a un ritorno al paradigma ideale del Sinai, ma lo è in maniera atipica, poiché il contenuto della restaurazione è vuoto, è pura potenzialità, richiede un rinnovamento: la redenzione nazionale, comunitaria e individuale dipende dal perfezionamento collettivo, da processi storici, naturali, sociali e morali ancora da farsi. L'ideale, dunque, viene a coincidere con il ristabilirsi di una tensione morale che si dà nell'ordine della possibilità e con la volontà di realizzare la solidarietà sociale nei termini della negoziazione delle «vie della pace» (*mifnei darkei shalom*).²⁵ La prospettiva del Nachmanide in merito non potrebbe essere più lontana da quella appena descritta: nel suo *Commentario alla Torà*,²⁶ il filosofo costruisce la sua prospettiva riferendosi alla visione tradizionale di Geremia,²⁷ nella quale si allude alla dispensazione di un nuovo ordine. Nel tempo messianico, la Torà sarà inscritta nel cuore dell'uomo, non alla maniera della sua interiorizzazione, ma per il fatto che sarà il cuore dell'uomo a venire circoscritto da

²⁵ L'espressione si riferisce a un'ideale giuridico-procedurale di pace che riguarda le relazioni interpersonali ed è dunque frutto di uno sforzo morale, storico e sociale, in contrapposizione all'ideale utopico della pace come conseguenza di un capovolgimento messianico-apocalittico dell'ordine del mondo. *Mifnei darkei shalom* è una categoria legale discussa in *Mishnà Gittin* 5, 8, nella quale si elencano alcune *halakhot* stabilite «per amore delle vie della pace».

²⁶ Cfr. Nachmanides, *Commentary on the Torah, translated and annotated*.

²⁷ Cfr. *Geremia* 31, 30-32.

Dio.²⁸ Questo stato di grazia, che prevede l'annullamento della responsabilità e del giudizio morale, è comprensibile soltanto se si colloca l'era messianica in prospettiva extrastorica: a facilitare questa operazione sono altre due opere del filosofo, rispettivamente il *Sha'ar ha-Gemul* (la *Porta della ricompensa*)²⁹ e il *Sefer ha-Geulah* (il *Libro della Redenzione*)³⁰ nelle quali l'era messianica (*yemot ha-mesiach*) diventa intercambiabile con il mondo a venire (*'olam ha-ba*); in definitiva, essa rappresenta lo stadio iniziale della redenzione. La speranza emergente dall'opera di Nachmanide è dunque identificabile con l'aspettativa radicale di coloro che prefigurano un vero e proprio capovolgimento del mondo che si immagina prodotto dalla trascendenza in maniera gratuita. Questo aspetto è reso ancor più chiaro quando, discutendo la profezia di Isaia,³¹ Nachmanide rigetta esplicitamente la possibilità di interpretare allegoricamente, alla maniera maimonidea, l'escatologia miracolistica e utopica veicolata nelle visioni dei profeti.³² Quella di Nachmanide è una vera e propria utopia a livello cosmico che, transitando in maniera catastrofica verso la fine del tempo storico, scorta l'umanità verso una nuova vita; in definitiva, per Nachmanide l'individuo può determinare la sua personale ricompensa che comincia ad adombrarsi nel tempo messianico e si dispiegherà poi nel mondo a venire, ma non può favorire in alcun modo la progressione verso tale momento. Esso rimane sempre qualcosa che va eternamente sperato, proprio alla maniera passiva che Maimonide desiderava invece scoraggiare.³³ Secondo

²⁸ Cfr. Nachmanides, *The Book of Redemption*, in *Writings of the Ramban. Translated and annotated*, Shilo Publishing House, Brooklyn 1978, p. 608. Cfr. *Deuteronomio* 30, 6.

²⁹ Cfr. Nachmanides, *The Gate of Reward*, in *Writings of the Ramban*.

³⁰ Cfr. Nachmanides, *The Book of Redemption*.

³¹ Cfr. *Isaia* 65, 17.

³² Nachmanides, *The Book of Redemption*, p. 577.

³³ Per una panoramica delle tesi a confronto, si veda Y. Sagiv-Feldman, *Living in Deferment. Maimonides vs. Nachmanides on the Messiah, Redemption and the World to Come*, «Hebrew Studies», 20-21 (1979-1980), pp. 107-116.

Hartman, il paradigma a cui si ispira questo modello redentivo è il racconto della prima salvazione, quella del libro dell'Esodo: qui, la natura e la storia sono mezzi del dispiegamento della volontà divina che crea una nazione separata da un 'non-popolo' di schiavi, accompagnandola poi nella travagliata conquista della terra promessa alle generazioni precedenti. L'estensione di questo modello alla comprensione generale della storia provoca l'aspettativa generale di un'irruzione continuativa della divinità negli affari umani e, naturalmente, induce ad assumere la prospettiva della speranza radicale nella redenzione finale. Per chi vi crede, con essa si ripeterà il miracolo dell'Esodo, in cui a Dio bastò udire il grido di dolore che si levò dall'Egitto per intervenire a favore della discendenza di Abramo.³⁴ Cercando di dare risonanza ai due esempi di speranza messianica appena descritti, Hartman, al pari di Scholem, desidera mettere a confronto le interpretazioni storiche e quelle apocalittiche della 'fine dei giorni', anche se nel suo caso l'accento cade sul profondo senso di disagio esperito dal giudaismo rabbinico halakhico nei confronti della forza anarchica che permea la rappresentazione dell'era messianica quale 'mondo capovolto'. Se in entrambi i casi, infatti, l'era messianica viene a configurarsi come un assetto ideale, le differenze in contenuto, natura e i modelli antropologici sono profonde; la categoria di speranza che esce vittoriosa dal confronto è quella che, secondo Hartman, incoraggiando sobrietà morale e iniziativa storica, riesce a fornire una chiave di lettura per comprendere e partecipare al rinascimento che il popolo ebraico sta vivendo nello stato d'Israele. Secondo l'autore, «il messianismo vissuto nello spirito di Maimonide [...] permette agli ebrei di associare un significato religioso alla rinascita nazionale di Israele, senza regredire all'enfasi biblica sul miracolo e sull'escatologia».³⁵ Insomma, la speranza messianica è pienamente compatibile con la vita nel mondo ordinario, un mondo in cui la provvidenza divina è resa visibile

³⁴ Cfr. *Esodo* 2, 24.

³⁵ D. Hartman, *A Living Covenant*, p. 254.

nelle strutture del reale grazie dall'impegno concreto che la comunità ebraica riesce ad assumersi, nella via tracciata dalla normativa religiosa. In tal senso, il messianismo inteso nello spirito di Maimonide può diventare il parametro normativo entro il quale valutare la qualità della vita delle comunità tradizionali nella realtà presente di Israele: il processo redentivo che si appresta ad avviarsi sul suo suolo è frutto della risposta a un imperativo etico che incoraggia un riorientamento del modo in cui l'ebreo religioso conduce i propri affari sociali, economici e politici. Nel suo significato più profondo, il movimento per la riunione degli esiliati, che ha preso il volto del sionismo contemporaneo, rappresenta una forma di de-mitologizzazione dell'obsoleta coscienza dell'Alleanza che relegava l'uomo a figurare passivamente in una storia condotta verso la meta dalla divina provvidenza: in questo senso, il sionismo rappresenta idealmente una grande conquista, dal momento che esso ha reintrodotto nella coscienza religiosa ebraica la possibilità di auto-determinarsi, assumendosi le responsabilità storiche di costruire una società in cui si bilancino potere e vulnerabilità, giustizia e compassione, sicurezza e dignità umana.³⁶ A prevalere, dunque, è la continua attualizzazione del messianismo inteso come sforzo inesauribile per il miglioramento delle condizioni di vita delle comunità umane, al riparo da ogni conclusività o aspirazione al compimento, per cui effettivamente «la salvezza non occupa il punto finale della storia [...] rimane possibile in ogni momento».³⁷

³⁶ Cfr. D. Hartman, *Power and Principle in Jewish Consciousness*, «Jewish Affairs», 37 (1982), pp. 77-81; Id., *Power and Responsibility: A Response to Our Political Vulnerability*, «Forum», 44 (1982), pp. 53-58.

³⁷ E. Levinas, *Difficile libertà*, p. 111. Questa concezione è strettamente collegata con l'immortalità che Levinas attribuisce all'idea messianica di natura apocalittica, che aspira invece al compimento storico del regno di Dio e comporta dunque la fine della responsabilità etica (ivi, p. 109).

3. *Un nuovo prezzo del messianismo: luci e ombre dello spirito dell'utopia*

Spesso il messianismo e il sionismo sono stati considerati elementi agli antipodi: lo stesso Scholem ne ha descritto la presunta estraneità individuando nella passione messianica la causa di una strutturale tendenza anti-esistenziale dell'ebraismo e intravedendo nel 'ritorno a Sion' un congedo dalla fede nel Messia o perlomeno un indebolimento delle sue istanze tradizionali.³⁸ Tuttavia, riferendosi alla 'rinuncia alla storia', prezzo che il popolo ebraico avrebbe pagato per la propria aspettativa, Scholem fu profondamente influenzato dalla predilezione personale per quegli aspetti apocalittici e sovversivi del messianismo, strettamente legati alla speranza radicale in una redenzione gratuita collocata al termine ultimo della storia. Egli, a differenza di Hartman, ancora ignorava che lo sforzo nazionale giudaico non si sarebbe dovuto liberare dal rimando alla redenzione per potersi concretizzare e che gli ostacoli alla sua realizzazione sarebbero stati più storici che escatologici. Tuttavia, già esisteva una diversa declinazione tradizionale della speranza messianica che avrebbe permesso di tradurre la funzione messianica in 'impresa storica intramondana', slegata sia da una lettura deterministica della storia sia da una rivendicazione teologica-politica della terra d'Israele: l'ebreo messianico di Maimonide ha da sempre abbracciato il sentimento di una speranza halakhica che è fiducia nelle capacità umane di fare *teshuvà* e si esplicita come tensione che canalizza le sue energie al fine di compiere un modello di redenzione partecipata, fondata su un ragionevole ottimismo circa la possibilità di formare una società impegnata nel conseguimento della giustizia sociale, un'impresa che procede per piccole conquiste e con grande sforzo. La messianologia di Maimonide dimostra precisamente la capacità di

³⁸ Cfr. G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, in *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, p. 45.

tenere insieme il registro della storia secolare e della speranza, del presente empirico e del futuro escatologico, accorciando le distanze fra ciò che è sociale e ciò che è sacro.³⁹ In tal senso, la speranza halakhica celebrata da rav Hartman rappresenta sicuramente una forma di disincanto delle aspettative utopiche legate alla speranza radicale nella redenzione e tuttavia è da ritenersi una prospettiva che affonda solidamente le proprie radici nella realtà presente in maniera atipica, solo in ragione del fatto che essa rimane una forma di speranza: pur sembrando controintuitivo, la speranza halakhica cela in sé uno spirito utopico inteso come condizione di possibilità della progettualità etica e sociale che con essa si dovrebbe realizzare. Vorrei suggerire che la cosiddetta 'utopia concreta', se decontestualizzata dall'associazione al marxismo che Bloch ha proposto, si riverbera e anima come 'spirito generale' la concezione dell'era messianica auspicata da Hartman: a ben vedere, lo sguardo utopico di Bloch «permette di riconoscere il volto, il bisogno e la tensione dell'attualità, dà a questa la sua responsabilità, il suo carattere di 'fronte', di luogo di decisione e di impegno radicale, fa del presente storico un oggetto di analisi critica (delle miserie esperite, delle risorse e opportunità di cambiamento) e di trasformazione pratica»,⁴⁰ tanto quanto la speranza halakhica di Hartman «apre il presente al futuro; permette all'uomo di guardare avanti, rompere la fissità di ciò che osserva, facendo percepire il mondo come struttura aperta»,⁴¹ liberando così le forze necessarie all'attuazione del suo potenziale, coscientizzando quella responsabilità verso il presen-

³⁹ Il rimando implicito di Hartman è all'antropologia halakhica di Soloveitchik, a sua volta influenzato da Maimonide (cfr. M. Giuliani, *Antropologia halakhica. Saggi sul pensiero di Rav Joseph B. Soloveitchik*, Salomone Belforte, Livorno 2021).

⁴⁰ G. Cunico, *Spirito utopico come forza per il futuro e senso per l'oggi*, «B@belonline», 5 (2019), p. 45.

⁴¹ D. Hartman, *Maimonides' approach to Messianism and its contemporary implications*, «Daat: A Journal of Jewish philosophy and Kabbalah», 2-3 (1978), p. 5.

te che ne permette la trasformazione. L'idea messianica diviene così «coscienza della doverosità e fede nella possibilità di un rinnovamento decisivo (delle relazioni tra gli umani)»⁴² e «convincione che questa azione sia possibile [...] in base ad uno slancio etico e a un interesse propriamente religioso per la salvezza di tutti».⁴³ Come ha mostrato Remo Bodei, una simile conclusione associata alla filosofia blochiana richiede che si declini la logica utopica nei termini paradossali del presente assoluto: anzitutto, «si devono poter ritrovare le ragioni della speranza nella realtà, non nell'immaginazione»,⁴⁴ a dire cioè che essa non è una fantasticheria, ma una strategia di pensiero e azione che mira a sfruttare realisticamente le proprie risorse; di conseguenza essa consiste nel «trovare l'utopia nella storia, cioè far sorgere un movimento assialmente orientato degli eventi, grazie all'intervento attivo della progettualità umana»,⁴⁵ concretizzandosi quindi come azione morale, politica o sociale, e, da ultimo, nel «trovare l'eterno nel tempo»,⁴⁶ sperimentando cioè una forma di pienezza o compimento nell'atto di realizzare, per tappe progressive parziali, l'obiettivo del proprio slancio etico. Per tornare all'esempio di Hartman, sperimentando la relazione col divino nella libera redenzione dell'ordinario, nella forma di una trascendenza che si realizza attraverso la *mitzvà*, il santo contamina il tempo storico, manifestandosi non attraverso la rievocazione del mito o per mezzo della memoria, ma grazie al moto della coscienza. In questo senso, la riflessione di Hartman è espressione dello stes-

⁴² G. Cunico, *Spirito utopico come forza per il futuro e senso per l'oggi*, p. 38.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ R. Bodei, *La logica del desiderio*, in G. Cunico (a cura di), *Attualità e prospettive del 'principio speranza'. L'opera fondamentale e il pensiero di Ernst Bloch*, Atti del convegno promosso dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova e dall'Istituto italiano per gli Studi Filosofici, Genova, 27-28 febbraio 1995, Città del Sole, Napoli 1998, p. 115.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

so paradosso in termini: anche l'impegno realistico fondato sull'*halakhà* ha bisogno di quella ragionevole speranza che mette sempre avanti la possibilità della sua realizzazione, non potendo fra l'altro liberarsi dalla tensione evolutiva che accompagna il compito inesauribile che essa si assume: quello di realizzare un ordine sociale che incarni uno spirito di giustizia. Il messianismo, dunque, diventa concreto se produce 'utopie reali', ovvero se è in grado di mediare la speranza utopica con le possibilità soggettive e oggettive della sua realizzazione, ma, allo stesso tempo, rimane tale solo se esso trascende costantemente la sua stessa immanenza, riaffacciandosi alla speranza di una progressione indefinita verso nuovi ideali. L'atto di sperare e immaginare il cambiamento sempre possibile nonostante gli innumerevoli fallimenti dell'esperienza umana non è un azzardo o una scommessa, né una forma illusoria di consolazione, ma qualcosa di più serio: è la premessa di un agire politicamente e storicamente fecondo. Non a caso, negli ultimi anni presso lo Shalom Hartman Institute è spesso emerso un concetto simile all'utopia concreta: si è recentemente parlato della possibilità di rinnovare uno spirito di *pragmatic utopianism*⁴⁷ in riferimento al contesto della progettazione politica e del dibattito pubblico in Israele. L'allusione è mirata a creare una nuova consapevolezza della necessità di bilanciare il ragionamento pratico necessario per la realizzazione della solidarietà sociale, che è oggetto dell'attivismo messianico, e la tendenza utopica che permette di realizzarlo, preservandoci dalla fossilizzazione sulle condizioni che potrebbero generare il suo fallimento. L'immagine suggestiva della scala di Giacobbe⁴⁸ cattura la potenza straordinaria di questa attitudine paradossale: soltanto se Israele è in grado di sognare la possibilità della destinazione, la sua prossimità, solo se immagina di poter portare ordine dove non c'è, allora acquisisce la fiducia necessaria a co-

⁴⁷ Cfr. 'The Israel We Imagine'. *For Heaven's Sake Podcast*, Hartman.org, 15 Settembre 2020, <https://www.hartman.org.il/no-6-the-israel-we-imagine>.

⁴⁸ *Genesi* 28, 10-22.

struire il cammino verso di essa, posando ‘le pietre del sogno’ a fondamento del luogo in cui lui stesso, il popolo, attraverso la pratica della giustizia sociale, costruirà la casa di Dio sulla terra.⁴⁹ Trovare un equilibrio fra utopia intramondana e realismo fondato sull’*halakhà*, fra Israele come può essere e com’è, è il nuovo prezzo che il messianismo è chiamato a pagare se si vuole concretizzare quale ideale sociale e storico che miri a superare costantemente se stesso. La spinta necessaria a costruire questa realtà dinamica sta nel giusto mezzo fra cinico realismo e smisurata speranza, in quella ‘*docta spes*’ che si può definire tale solo se mediata *dal e nel* mondo.

⁴⁹ I maestri insegnano che il posto in cui Giacobbe si fermò a pernottare sulla strada per Charan era il monte Morià, il luogo in cui re Davide avrebbe poi costruito il *Bet Ha-Mikdash*, fulcro del culto che permetterà di trascinare la *qedushà* nel mondo (cfr. *Genesi* 32, 2-3).

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 *halakhatica* [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.

ALESSANDRO ANDERLE

UMANITÀ E ANIMALITÀ NELL'ERA MESSIANICA:
UNA PROPOSTA INFONDATA

Giorgio Agamben nel primo capitolo de *L'Aperto. L'uomo e l'animale*¹ analizza una miniatura presente su una Bibbia ebraica del XIII secolo conservata nella Biblioteca ambrosiana.² Lo studioso viene colpito dall'ultima immagine presente nel testo – «la scena che ci interessa qui in modo particolare è l'ultima in ogni senso,³ poiché conclude tanto il codice che la storia dell'umanità»⁴ – nella quale troviamo la rappresentazione dei giusti nel banchetto messianico dell'ultimo giorno:

sorprendente è, però, un particolare [...]: sotto le corone, il miniaturista ha rappresentato i giusti non con sembianze umane, ma con una testa inconfondibilmente animale. Non solo ritroviamo qui, nelle tre figure sulla destra, il becco grifagno dell'aquila, la rossa testa del bue e il capo leonino degli animali escatologici, ma anche gli altri due giusti nell'immagine esibiscono l'uno grotteschi tratti asinini e l'altro un profilo di pantera.⁵

¹ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

² Biblioteca Ambrosiana, Manoscritti, B 32 inf.

³ La miniatura in questione si trova inserita all'interno in un bifoglio, dove possiamo osservare un primo foglio diviso in due parti in senso verticale: sopra si trovano le immagini dei tre animali delle origini (ziz, behemot e il leviatano attorcigliato su se stesso) e sotto la raffigurazione presa in esame da Agamben, cioè il banchetto messianico dei giusti. Nella pagina a fianco troviamo rappresentata la visione di Ezechiele: i quattro animali escatologici agli angoli (il gallo, l'aquila il leone – in questo caso alato – e il bue) dei sette cieli con al centro la luna, il sole e le stelle. Tecnicamente, quindi, la raffigurazione del banchetto messianico dei giusti non è l'ultima illustrazione del manoscritto.

⁴ Ivi, p. 9.

⁵ Ivi, pp. 9-10.

Incuriosito e affascinato dalla miniatura, lo studioso non sembra però aver trovato una risposta soddisfacente riguardo la motivazione di tale rappresentazione. Rimane colpito dagli studi della Ameisenowa,⁶ la quale riconduce la miniatura alla tematica di origine gnostico-antropologica della raffigurazione dei decani teromorfi, «attraverso la dottrina gnostica secondo cui i corpi dei giusti [...], risalendo dopo la morte attraverso i cieli, si trasformano in stelle e si identificano con le potenze che governano ciascun cielo»,⁷ spiegazione che richiede – ammette lo stesso Agamben – una chiarificazione ulteriore, poiché anche per gli studiosi della materia la questione è tutt'altro che risolta. A titolo esemplificativo vengono citati i testi manichei, nei quali

ciascuno degli arconti corrisponde così a una delle parti del regno animale (bipedi, quadrupedi, uccelli, pesci, rettili) e, insieme, alle «cinque nature» del corpo umano (ossa, nervi, vene, carne, pelle), in modo che la raffigurazione teromorfica degli arconti rimanda direttamente alla tenebrosa parentela fra macrocosmo animale e microcosmo umano.⁸

La scelta di citare i testi manichei sembra, quantomeno, arbitraria, infatti lo stesso Agamben riconosce una certa dissonanza fra questi studi e il pensiero ebraico, sottolineando subito come, in realtà, per la tradizione rabbinica i giusti che parteciperanno del banchetto messianico non siano i 'già morti', ma coloro che si trovano in vita al momento della venuta del Messia. Ciò, di fatto, rende complicato – se non improbabile e, in definitiva, impossibile – applicare le dottrine gnostiche alla rappresentazione del miniaturista. Allo stesso tempo, però, il filosofo sottolinea come vi siano degli indizi nella tradizione ebraica che possano

⁶ Z. Ameisenowa, *Animal-headed gods, evangelists, saint and righteous men*, «Journal of the Warburg and Courtauld», 12 (1949), pp. 21-45. Nemmeno studi più recenti come quello di Shalev-Eyni (S. Shalev-Eyni, *Between Carnality and Spirituality: a cosmological vision of the end at the turn of the fifth jewish millenium*, «Speculum», 2 [2015], pp. 458-482) vanno nella direzione indicata da Agamben.

⁷ G. Agamben, *L'aperto*, p. 10.

⁸ *Ivi.*, p. 11.

far supporre «una diversa economia dei rapporti fra l'animale e l'uomo»⁹ nell'instaurarsi dell'era messianica, citando in particolare modo Isaia 11,6.¹⁰

A seguito di questa brevissima analisi, Agamben arriva a tirare le proprie conclusioni:

Non è impossibile, pertanto, che, attribuendo una testa animale al resto d'Israele, l'artista del manoscritto dell'Ambrosiana abbia inteso significare che, nell'ultimo giorno, i rapporti fra gli animali e gli uomini si comporranno in una nuova forma e l'uomo stesso si riconcilerà con la sua natura animale.¹¹

Intuizione affascinante e, soprattutto, un'ottima apertura per la sua trattazione sulla cosiddetta 'questione animale' – il testo prosegue incentrandosi su una rilettura, volta forse alla 'riabilitazione', del pensiero di Heidegger proprio sull'animalità. Ciò non toglie che l'analisi sembra essere un pochino troppo piegata agli interessi specifici di Agamben riguardo la propria pubblicazione. Nelle ultime righe del testo, infatti, viene ripresa la questione iniziale, ma con tutt'altri toni:

E se un giorno, secondo un'immagine ormai classica, il «volto di sabbia» che le scienze dell'uomo hanno plasmato sul bagnasciuga della nostra storia dovesse essere definitivamente cancellato, ad apparire in suo luogo non sarà allora un nuovo *mandylion* o la «veronica» di una ritrovata umanità o di una ritrovata animalità. I giusti con testa di animale nella miniatura dell'Ambrosiana non rappresentano tanto una nuova declinazione del rapporto uomo-animale, quanto una figura della «grande ignoranza» che lascia essere l'uno e l'altro fuori dall'essere, salvi nel loro essere propriamente insalvabili.¹²

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello | e la pantera si sdraierà accanto al capretto; | il vitello e il leoncetto pascoleranno insieme | e un fanciullo li guiderà», *La Bibbia di Gerusalemme*, trad. a cura di Conferenza Episcopale Italiana 2008, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2016. Tutte le citazioni e i riferimenti biblici che seguiranno saranno tratti dalla medesima edizione.

¹¹ G. Agamben, *L'aperto*, p. 11.

¹² *Ivi*, p. 94.

Agamben, in definitiva, ci consegna come si è detto un'iniziazione molto affascinante, la quale, se fosse fondata, potrebbe in qualche modo inserirsi pienamente nel dibattito filosofico e teologico contemporaneo – la cosiddetta 'questione animale' e la 'questione dell'animalità' infatti hanno ritrovato parecchio slancio e parecchio spazio nel dibattito contemporaneo, soprattutto se collegate alla tematica dell'antropocene. Se, infatti, l'era messianica portasse con sé la definitiva riconciliazione dell'umano con la sua animalità, con il suo essere in parte animale e con la parte animale del mondo, ciò in qualche modo dovrebbe implicare un rinnovato rapporto con se stesso e con l'animale già qui e ora. Questo, chiariamo, non avverrebbe perché il mondo presente è una prefigurazione del mondo a venire, piuttosto perché la creazione lo potrebbe essere *in quanto tale*, e quindi il «soggiogare e dominare» del primo capitolo di Genesi assumerebbe definitivamente la veste di una cura prefigurativa volta alla relazionalità.

Qui, forse, ci si è spinti un poco oltre, ma rimane chiaro che la portata quantomeno antropologica di tale prospettiva avrebbe dei tratti rivoluzionari. Detto altrimenti, sostenere la possibilità stessa di questa metamorfosi, di questa ibridazione dell'*Adam* nell'era messianica, avrebbe conseguenze enormi sull'umanità qui e ora – contrariamente a quanto scrive alla fine del suo testo Agamben.

Provando, *in primis*, a cercare nel testo biblico il riscontro alla proposta di Agamben non si trovano conferme esplicite. Nei racconti di creazione l'animale è certamente ben presente, ma nulla può far presupporre alla già citata 'ibridazione messianica'. Anzi, a dire il vero non si trova nemmeno riscontro a una futura riconciliazione, a partire dalle parole di benedizione del Signore a *Isch* e *Ischa*: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra».¹³ Notiamo, di passaggio, che forse una riconciliazione non era ancora – se

¹³ Gen 1,28.

così ci si può esprimere – richiesta, poiché non era previsto che la prima umanità si cibasse dell'animale, togliendo quindi la vita. Anche nel racconto del 'diluvio', dove gli animali svolgono un ruolo fondamentale, non ve n'è traccia, anzi, la conseguenza del patto noachide comporterà la possibilità di cibarsi della carne degli animali, senza il loro sangue – anche qui: senza la vita.

Oltre alla Genesi, negli altri libri del pentateuco laddove si parla di animali lo si fa essenzialmente in ottica sacrificale.¹⁴ Un capitolo a parte riguarderebbe l'episodio dell'asina di Baalam,¹⁵ ma anche in questo caso – seppur il racconto abbia dei tratti molto interessanti per quanto riguarda il rapporto fra il Signore, l'uomo e gli animali – non troviamo nulla che possa far pensare alla nascita dell'utopico ibrido dei giusti nei giorni del Messia.

Di maggior interesse risultano alcuni libri profetici, poiché secondo la letteratura talmudica essi, nelle loro visioni, parlano proprio dei giorni del Signore. Oltre alla già citata profezia di Is 11,6 se ne trova una molto simile in Is 65,25,¹⁶ la quale indica anch'essa una forma di riconciliazione, ma qui, a dire il vero, sembra che la riconciliazione debba avvenire *internamente*¹⁷ al mondo animale. Ancora in Is 66,3 si può trovare un ulteriore spunto di riflessione,¹⁸ ma qui in realtà non ci si riferisce al mondo a venire, piuttosto alle iniquità del popolo 'qui e ora'.

Nella tradizione rabbinica, per quanto riguarda il rapporto fra l'uomo e l'animale nei giorni del Messia, è noto il fatto che il

¹⁴ Cfr. ad es. Es 13,13; 29,40; 34,20; Lv 3,7; 4,32-35; 9,3; 12,6; 12,8; Nm 6,12-14; 7; 28; Dt 16.

¹⁵ Nm 22.

¹⁶ «Il lupo e l'agnello pascoleranno assieme, | il leone mangerà la paglia come un bue, | ma il serpente mangerà la polvere. | Non faranno né male né danno | in tutto il mio santo monte», dice il Signore».

¹⁷ Per 'internamente' qui si intende – pur sapendo che la distinzione è formalmente e, in una certa misura, anche 'moralmente' scorretta – «fra gli animali, escluso l'Adam».

¹⁸ «Uno sacrifica un bue e poi uccide un uomo; | uno immola una pecora e poi strozza un cane; | uno presenta un'offerta e poi sangue di porco; | uno brucia incenso e poi venera l'iniquità».

Signore preparerà per il banchetto il Leviatano, e che i giusti banchetteranno con le sue carni senza preoccuparsi se la preparazione sia *kosher* o meno. Va sottolineato che per quanto riguarda l'*Olam Ha-bà*, il mondo a venire, rimane centrale nella discussione rabbinica il versetto di Is 64,4.¹⁹ Per tale motivo le descrizioni particolareggiate non sono molto presenti e, in una certa misura, affrontate con lo spirito 'estremo' del «se così ci si può esprimere». Maimonide, ponendosi nella scia della tradizione, afferma come nell'*Olam Ha-bà* non vi sarà una dimensione corporea, ma solamente le anime dei giusti con la corona sul capo. Non vi sarà bisogno di cibo e non vi sarà procreazione, vi saranno i beati incorporei che contempleranno e godranno dello splendore di *haShem*.

Ciò che sostanzialmente emerge è il totalmente essere altro del mondo a venire, laddove la beatitudine provata non può essere oggetto di analogie con quanto viene esperito nella dimensione corporea. Compiuta questa doverosa precisazione, nella letteratura talmudica e in quella midrashica si possono trovare svariate descrizioni, ricche in sé di dettagli, dell'*Olam Ha-bà* nella sua doppia declinazione di *Gan-Eden* e di *Ghehinnon* intesi come luogo di delizie per le anime dei buoni e di punizione per le anime dei cattivi. Entrambe le dimensioni prevedono una suddivisione in sette ambiti, gironi, i quali a loro volta corrispondono agli ambiti riservati alle sette categorie di anime buone e alle sette riservate alle anime dei cattivi.

Per quanto concerne le anime dei giusti i Maestri d'Israele sottolineano comunque come il concetto di mondo a venire debba essere letto in una prospettiva di retribuzione. In altre parole il *Gan-Eden* è quel luogo dove le anime dei buoni troveranno la loro ricompensa per le sofferenze e le privazioni vissute nella vita corporea. Qui si colloca esattamente la tradizione del banchetto dei giusti come immagine della ricompensa preparata dal Signo-

¹⁹ «Tu vai incontro a quanti praticano la giustizia | e si ricordano delle tue vie. | Ecco, tu sei adirato perché abbiamo peccato | contro di te da lungo tempo e siamo stati ribelli».

re, dove – come accennato sopra – particolare risalto ha la figura del leviatano. Partendo dal Salmo 74 al versetto 14²⁰ il Talmud prevede che il leviatano sia il vero ‘protagonista’ del banchetto dei giusti:

R. Jehudah diceva che Rav disse: Tutto quello che il Santo, benedetto Egli sia, ha creato nel suo mondo, lo ha creato maschio e femmina. Anche il Leviatan, il serpente. Il Santo Unico ha creato il Leviatan, serpente tortuoso, maschio e femmina; se si fossero sposati avrebbero distrutto il mondo intero. Cosa fece il Santo, benedetto Egli sia? Castrò il Leviatan e fece morire la femmina e la salò per i giusti nel mondo che viene;²¹ Raba diceva che R. Jochanan disse: Nel mondo futuro il Santo, benedetto Egli sia, farà un banchetto per i giusti con la carne del Leviatan.²²

Mentre in un *midrash* viene detto:

Nel mondo a venire il Santo e Benedetto Egli sia preparerà un banchetto per i giusti con la carne del Leviatano [...]; della sua pelle Dio farà una tenda destinata ai fedeli e, come bevanda, farà loro bere un vino conservato fin dai sei giorni della creazione.²³

Il Signore viene descritto come Colui il quale ha già preparato l'accoglienza per i giusti nel mondo a venire, dove le due dimensioni – il Signore e le anime ‘buone’ – non prevedono un percorso che porti all'identificazione, facendole permanere in una formale distinzione. Comunque sia, appare chiaro dopo questa breve disamina che i testi della tradizione del giudaismo non prevedano alcuna forma di ibridazione fra l'*Adam* e gli (altri) animali.

²⁰ «Tu hai frantumato le teste di Leviatàn, | lo hai dato in pasto a un branco di belve». *Un branco di belve*: lett.: «al popolo, alle bestie selvatiche», cfr. nota al versetto.

²¹ *bBaba Batra* 74b, 6. *Koren Talmud Bavli*, commentary by Adin Even-Israel Steinsaltz; editor-in-chief Rabbi Dr Tzvi Hersh Weinreb; senior content editor Rabbi Dr Shalom Z Berger; executive editor Rabbi Joshua Schreier, The Noé digital edition, sefaria.org. Tutte le citazioni talmudiche provengono dallo stesso testo, la traduzione dall'inglese è nostra.

²² *bBaba Batra* 75a.

²³ Midrash Tanchuma, cit. in *Religione, cultura e società*, a cura di P. Conti, Diogene, Campobasso 2018, p. 275.

Notiamo qui, ma solamente di passaggio, come la tesi proposta da Agamben non trovi paralleli o similitudini nemmeno nei pensatori di origine ebraica che si siano cimentati con la prospettiva messianica – W. Benjamin e F. Rosenzweig *in primis*. E, a dire il vero, nemmeno nel pensatore di origine ebraica che, sulla questione dell'animale e dell'animalità, ha posto particolare attenzione: Jacques Derrida. Ne *L'animale che dunque sono*²⁴ il filosofo francese pone al centro della propria speculazione l'animale – o, forse, sarebbe meglio dire la «parola animale» –, ma nemmeno in questo testo si possono trovare proposte di ibridazioni future. Anzi, a dire il vero un ibrido Derrida lo crea, l'*animot*, ma si tratta di tutt'altra cosa. Infine, per quanto riguarda la tradizione italiana, non possiamo non citare P. De Benedetti, il quale ebbe un approccio certamente pionieristico e fortemente innovativo per quanto riguarda la 'questione animale',²⁵ ma nemmeno in questo pensatore si trovano tracce di ibridazioni.

Alla luce di quanto emerso sembra che le ragioni della raffigurazione del miniaturista del XIII secolo vadano cercate in una direzione diversa. Il rapporto fra ebraismo e raffigurazione risulta, dal punto di vista religioso – e, quindi, storico – affascinante e articolato. Come è noto per quanto riguarda la rappresentazione la *Torah* si esprime in modo chiaro e netto,²⁶ il tema viene poi ripreso con gli stessi toni anche nella letteratura profetica.²⁷

²⁴ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.

²⁵ Cfr., ad es., P. De Benedetti, *Teologia degli animali*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 2007; Id., *E l'asina disse...*, Qiqajon, Magnano 1999; Id., *Il filo d'erba. Verso una teologia della creatura a partire da una novella di Pirandello*, Morcelliana, Brescia 2009.

²⁶ «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra» (Es 20,4); «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù in cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra» (Dt 5,8).

²⁷ «A chi potreste paragonare Dio | e quale immagine mettergli a confronto?» (Is 40,18); «Tutto ciò diventa per l'uomo legna da bruciare; ne prende una parte e si riscalda o anche accende il forno per cuocervi il pane o ne fa persino

Sarebbe però ingenuo sostenere che non vi sia una ‘storia dell’arte’ ebraica – questo, d’altro canto è dimostrato dall’esistenza stessa della miniatura oggetto del presente studio.²⁸ A tale proposito è bene sottolineare che tutte le figure umane presenti nelle miniature della Bibbia dell’ambrosiana non hanno il volto riconoscibile, e non solamente quelle dell’ultimo bifoglio. Il fatto che alcuni appaiano cancellati sembra corroborare l’ipotesi aniconica.²⁹

La forte tendenza all’iconoclastia, oppure all’aniconia, non ha impedito che la grande tradizione ebraica andasse, via via nel tempo, sperimentando delle rappresentazioni. È una storia lunga, che affonda le sue radici per lo meno nel periodo ellenistico – periodo nel quale viene operata la traduzione della LXX – dove l’arte figurativa viene utilizzata soprattutto in senso decorativo, e primariamente viene impiegata nella decorazione delle sinagoghe.

È però nel periodo medievale che troviamo il vero e proprio (ri)florire della cultura ebraica. Grazie alla forte influenza che

un idolo e lo adora, ne forma una statua e la venera» (Is 44,15); «A che giova un idolo | perché l’artista si dia pena di scolpirlo? | O una statua fusa o un oracolo falso, | perché l’artista confidi in essi, | scolpendo idoli muti?» (Ab 2,18).

²⁸ Risulta interessante qui sottolineare che «alla miniatura ebraica sono stati dedicati ormai diversi studi di fondamentale importanza, i quali hanno dimostrato una piena integrazione fra la decorazione del manoscritto ebraico, *spesso eseguita da artisti non ebrei*, e gli stili e gusti del mondo cristiano nei diversi secoli che vanno dal XIII al XVI» (G. Busi, *Il Rinascimento parla ebraico*, Silvana, Cinisello Balsamo 2019, p. 86). In realtà, il fatto che le miniature siano state composte da miniaturisti cristiani non sembra assumere una particolare rilevanza per i fini del presente studio, poiché gli illustratori erano certamente vincolati a seguire le indicazioni della committenza ebraica. Per un approfondimento sul tema cfr., ad es., P. D’Ancona, *La miniatura fiorentina: sec. XI-XVI*, L.S. Olschki, Firenze 1914; A. Conti, *La miniatura bolognese: scuole e botteghe: 1270-1340*, Alfa, Bologna 1981; A. Garzelli, *Miniatura fiorentina del Rinascimento, 1440-1525: un primo censimento*, La nuova Italia, Scandicci 1985; G. Mariani Canova (a cura di), *Miniature dell’Italia settentrionale nella Fondazione Giorgio Cini*, Neri Pozza, Vicenza 1978; L. Mortara Ottolenghi, *Figure e immagini dal secolo XIII al secolo XIX*, in *Storia d’Italia - Annali XI*, Einaudi, Torino 1997.

²⁹ Il Manoscritto, interamente digitalizzato, è consultabile all’indirizzo internet: <https://ambrosiana.comperio.it/opac/detail/view/ambro:catalog:28177>.

l'ebraismo, soprattutto quello sefardita, ebbe sull'islam, rappresentando il motore trainante dal punto di vista filosofico e scientifico di tale periodo, soprattutto con la figura di Rav Maimonide. La direzione artistica di tale periodo è pressoché esclusivamente ancora volta alla decorazione, ma l'influenza che ebbe il pensiero ebraico sull'umanesimo italiano fu sicuramente una delle concause della relativa rivoluzione dell'arte pittorica – dei gentili – di quel tempo. Non va certamente dimenticata la figura di Giorgione, la cui appartenenza al popolo ebraico è ancora oggetto di discussione – si noti che spesso tale autore inserisce lettere ebraiche nei propri dipinti –, erede della tradizione cabalistica appresa attraverso la rielaborazione cattolica di autori quali Ficino, Cusano e Pico della Mirandola.

La tensione aniconica nelle comunità ebraiche arriva fino al 1900, influenzando soprattutto gli artisti dell'est Europa. A tale riguardo spesso viene citata la figura di Soutine,³⁰ che visse la propria infanzia e la propria adolescenza in uno *shtetl* non lontano da Minsk. Sono oramai quasi leggendari i racconti degli schiaffi ricevuti dal pittore per mano dei fratelli maggiori quando, bambino, si esercitava nel ritrarre volti, mentre è noto che poté recarsi a studiare a Parigi grazie ai soldi ricevuti a titolo di risarcimento per un pestaggio gravemente subito mentre stava ritraendo un anziano del villaggio, a opera del figlio dello stesso. Alcuni critici sostengono che questa 'formazione' abbia influito in modo massiccio sulle scelte artistiche di Soutine.³¹ Si ricorda in particolare la rielaborazione della *shechità* – ma, anche, dell'orrore

³⁰ Per una visione d'insieme della vita e delle opere di Chaim Soutine si veda: R. Chiappini (a cura di), *Chaim Soutine*, Electa, Milano 1995; P. D'Ancona, *Modigliani Chagall Soutine Pascin: aspetti dell'espressionismo*, Edizione del Milione, Milano 1952; J. Wullschlager, *Chagall: Love and Exile*, Penguin Books, London 2010; Ead., *Chagall: a biography*, Knopf, New York 2008; si veda anche il seguente articolo pubblicato su ingevb.org: N. Pryłucki - E. Tzukerman - N. Gelfand, *The Yiddish Life of Chaim Soutine (1893-1943): New Materials*, trad. di O. Dynes, In geveb, 27 aprile 2020.

³¹ Su questo aspetto si veda il già citato articolo: N. Pryłucki - E. Tzukerman - N. Gelfand, *The Yiddish Life of Chaim Soutine*.

dei Pogrom – nelle sue nature morte in cui vengono ritratte delle carcasse di bovini. È da notarsi, tra le altre cose, che il tema della ‘carcassa’ era già stato affrontato da quel Rembrandt che stabilì la propria dimora nel quartiere ebraico di Amsterdam dove visse Spinoza (tra i ‘frutti’ di tale periodo ricordiamo il ritratto di una sposa ebrea).

Il pittore che qui più ci interessa è però sicuramente Marc Chagall,³² poiché nei suoi dipinti³³ si ritrova il motivo delle teste di animali apposte sopra corpi umani – proprio come quelle della Bibbia dell'Ambrosiana. Il rapporto di Chagall con il ritrarre e il dipingere non sembra aver subito i traumi di Soutine, a dispetto di una provenienza non molto diversa – anche Chagall nacque in un villaggio chassidico in quella che oggi è la Bielorussia.³⁴ Il padre lo sostiene nella passione per la pittura, mandandolo a ‘scuola’ dall'unico pittore del villaggio. Forse anche grazie a un rapporto non di natura conflittuale con la sua origine, Chagall attingerà moltissimo non solo dalla tradizione chassidica, ma anche e direttamente dalla Bibbia – la principale fonte da cui l'arte ha attinto nella storia, secondo lo stesso Chagall. I temi biblici³⁵ diventarono sempre più presenti nelle sue opere a partire dagli anni '30, quando gliene venne commissionato un intero ciclo. Proprio per e grazie a questa commissione il pittore si recò in visita nei luoghi dove la narrazione biblica si svolge (Palestina, Siria ed Egitto).

Gli orrori che hanno attraversato l'Europa nella prima metà del '900 hanno certamente influenzato molto la pittura di Chagall, il quale compie continuamente un viaggio di ritorno alle proprie

³² Per una visione d'insieme della vita e delle opere di Marc Chagall si veda: F. Meyer, *Marc Chagall - La vita e l'opera*, Il saggiatore, Milano 1962; G. Pozzi, *Chagall*, illustrazioni di C. Saraceni - L.R. Galante, Mondadori, Milano 1997; L. Venturi, *Chagall*, Fabbri Skira, Genève 1994.

³³ Cfr. J. Baal-Teshuva, *Marc Chagall: 1887-1985*, Taschen, Köln 2008.

³⁴ B. Harshav, *Marc Chagall and His Times: A Documentary Narrative*, Stanford University Press, Palo Alto 2004.

³⁵ Si veda: S. Forestier - N. Hazan-Brunet - E. Kuzmina, *Chagall. Viaggio nella Bibbia. Studi inediti e gouaches*, Jaca Book, Milano 2014.

origini culturali e alla propria infanzia. I mondi fiabeschi – ma, forse, sarebbe più corretto chiamare mistici – che l’artista continuamente rappresenta sono in gran parte influenzati dalla sua continua frequentazione della letteratura ebraico-chassidica e delle fiabe popolari russe, dove uomini e donne possono volare, il mondo spesso è rappresentato in forma capovolta e gli animali parlano.

Chagall non compie solamente una simbolizzazione, una riduzione dal reale al simbolico nelle sue tele. Egli tende piuttosto a un’opera ermeneutica – anch’essa derivante dalla cultura appresa nella sua infanzia, dall’interpretazione talmudica molto presente nella comunità chassidica di provenienza – che sappia ritrovare sì dei simboli, ma nella storia.³⁶ Così possiamo osservare spesso la rappresentazione del padre sotto forma di pesce, il gallo che veniva utilizzato come monito nel giorno di *kippur* e, soprattutto, la capra come simbolo del popolo (inerme e sofferente) d’Israele.

Chagall non utilizza le immagini animali per non rappresentare le fattezze umane – ben presenti nelle sue opere – ma l’utilizzo di esseri ibridi è certamente frutto, quantomeno in parte, dell’eredità ebraica dell’aniconismo. A titolo esemplificativo si potrebbero citare le rappresentazioni di re Davide nel ciclo del Cantico dei Cantici. Queste rappresentazioni risultano eterogenee: in una tela, infatti, re Davide viene rappresentato con volto umano, ma dotato di ali; in un’altra con corpo umano e testa d’uccello; in un’altra ancora sotto forma di capra (mentre permangono come elementi distintivi la cetra e il capo coronato).

Chagall ebbe la libertà di poter scegliere come dipingere, egli poté mischiare artisticamente tradizione e innovazione pittorica. Ci sembra che questa operazione il miniaturista del XIII secolo

³⁶ Su questo aspetto si veda la pubblicazione delle dichiarazioni pubbliche di Marc Chagall dello studioso dell’Università di Yale Benjamin Harshav, il quale mette in luce il travaglio che ha sempre accompagnato questo artista multiculturale: B. Harshav, *Marc Chagall on Art and Culture*, Stanford University Press, Palo Alto 2003.

non fu in grado di metterla in opera – ammesso che fosse suo interesse farlo. Come abbiamo mostrato, la storia dell'arte è ben presente anche nella cultura giudaica, ma si può affermare con una buona probabilità di non essere in errore se, soprattutto alla luce del fatto che quella illustrata era una Bibbia, il libro sacro, si sostiene che il miniaturista sia stato 'vincolato' a rispettare il precetto della non rappresentabilità.

Quella di Agamben insomma ci sembra, al netto di ulteriori approfondimenti, una proposta affascinante, ma poco fondata. Il mondo ebraico e la sua cultura, il suo pensiero, non prevedono queste forme di ibridazione nell'era messianica e, soprattutto, in questo caso l'arte non ha assunto la funzione dell'avanguardia come, in altre occasioni, capitò nella storia del pensiero.

STEFANIA RAGAÙ

URSPRUNG IST DAS ZIEL.
SULLE 'SPERANZE D'ALTRO GENERE'
NELLE UTOPIE DI ADOLF AGAI E SHOLEM ALEICHEM

1. *Introduzione**

«Du bleibst am Ursprung. Ursprung ist das Ziel», scriveva Karl Kraus in *Der sterbende Mensch* (1916).¹ Stando a Hans Weigel, Kraus recitò questa poesia per la prima volta il 19 novembre 1914 durante una raccolta fondi a sostegno dei soldati austriaci feriti nei primi scontri della Grande Guerra.² Un atteggiamento questo piuttosto in sintonia con le critiche che egli mosse in quegli anni alle diffuse posizioni interventiste espresse dai poeti austriaci e tedeschi. Kraus non fu certo il solo a opporsi a simili operazioni più politiche che poetiche, mettendo così in guardia i contemporanei sulle promesse di una futura felicità terrena che i nazionalismi prospettavano. Lungi, però, dal risolversi solo in una critica antimilitaristica, le sue liriche risultano altresì un esempio significativo di una parte del moderno pensiero ebraico che tra Otto e Novecento si impegnò nel neutralizzare le spinte teleologiche derivanti dalle filosofie della storia europee. Proprio per tale ragione, la poetica di Kraus e la sua ironia offrono un

* Ringrazio la dott.ssa Fruzsina Sárkány per aver tradotto in italiano il racconto di Adolf Agai e la prof.ssa Cinzia Franchi del Centro interuniversitario di studi ungheresi di Padova per l'aiuto e l'interesse dimostrato per questa mia ricerca.

¹ «Rimani all'origine, l'origine è la meta» (K. Kraus, *Der sterbende Mensch*, in *Worte in Versen*, Bd. 1, Verlag der Schriften von Karl Kraus, Leipzig 1916). La traduzione è di chi scrive.

² H. Weigel, *Karl Kraus, oder Die Macht der Ohnmacht: Versuch eines Motivenberichts zur Erhellung eines vielfachen Lebenswerks*, Molden, Wien 1968, p. 177. Vd. anche: J. Pizer, „Ursprung ist das Ziel“: *Karl Kraus's Concept of Origin*, «Modern Austrian Literature», 27 (1994), fasc. I, pp. 1-21.

buon punto di partenza per affrontare il tema dell'influsso di tali filosofie nell'ebraismo e nella produzione utopica ebraica a fine Ottocento.

Si consideri soltanto la poesia *Zwei Läufer* [I due corridori] – anch'essa pubblicata nella medesima raccolta poetica – in cui Kraus riflette sulla relazione tra tempo, *telos* e origine attraverso una metaforica contesa tra due corridori. Questi sono raffigurati in modo alquanto antitetico: l'uno audace, l'altro timido. L'uno raggiunge con facilità il proprio obiettivo, l'altro muore nel farlo. Eppure, questi due contendenti cooperano tra loro. Il primo in particolare si fa umile, per lasciar passare il secondo. Ma quest'ultimo, eternamente in affanno, si rivela nuovamente incapace di raggiungere la propria meta finale. Il timido, impacciato corridore, infatti, arriva sempre all'origine, chiosa il poeta.

In modo mirabile questi otto versi non si limitano solo a riflettere sulla tensione verso un obiettivo da raggiungere. Questa metaforica contesa sembra anche rispecchiare una ben più antica disputa di natura tutta teologica. Mi riferisco al rapporto tra ebraismo e cristianesimo che la lirica di Kraus sembra rileggere alla luce della corsa verso il progresso che la moderna industrializzazione aveva introdotto. Laddove l'audace dottrina cristiana instaura un rapporto dinamico e dialettico con il tempo storico, il suo rivale ebraico rimane invece 'fedele all'origine', e dunque a quell'incapacità di raggiungere un obiettivo, pur desiderando anch'egli prendere parte alla gara.³ Interpretata da questa angolazione, la lirica sembra così anticipare quella successiva *Der sterbende Mensch*, lasciando intendere che il ritornare all'origine sia forse l'unico 'orientamento' che l'ebraismo conosca per poter giungere alla propria meta. *Ursprung ist das Ziel*, dunque.

Una simile riflessione rimarrebbe, però, troppo criptica se non la si inserisse all'interno della menzionata corrente di pensiero che

³ Sarà proprio in questa incapacità che Gershom Scholem identificherà l'«infinita debolezza della storia ebraica». Vd. G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo* (1959), in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi 2008, pp. 13-45.

mirò a contenere gli effetti dell'ideologia del progresso e l'influsso dei sistemi filosofici occidentali sull'ebraismo. Bisogna infatti ricordare che nel corso dell'Ottocento si era diffuso presso gli ebrei il timore piuttosto palpabile di un'imminente fine della storia ebraica, e conseguentemente dell'ebraismo stesso, quale sintomo evidente dell'alterazione della percezione del tempo storico. Come ricorda David Sorkin, il timore di una scomparsa dell'ebraismo aveva da sempre caratterizzato la sua storia.⁴ Tuttavia tali preoccupazioni mutarono a seguito dell'emancipazione in Europa, in quanto non si trattò più di temere in una conversione al cristianesimo, forzata o volontaria che sia, degli ebrei. Come le teorie della secolarizzazione insegnano, il timore si generalizzò nel pronostico di un futuro «disincantamento del mondo» e nella correlata e supposta scomparsa di tutte le religioni, ebraismo incluso.⁵

Il presente contributo partirà dunque da tali questioni, esaminandole brevemente alla luce dell'alterazione della nozione di tempo storico nel pensiero ebraico tra Otto e Novecento. Da qui passerò poi ad analizzare come tale alterazione abbia contribuito alla formazione di un pensiero utopico ebraico, di carattere plurale e perciò caratterizzato in parte dalle visioni finalistiche di matrice sionista, più aderenti ai sistemi di pensiero non ebraico, e in parte dai tentativi letterari e filosofici di matrice ebraica, atti a neutralizzare la correlata spinta verso il futuro propria dell'utopia. Come spiegherò, l'immaginario utopico rappresentò in tal senso uno degli strumenti attraverso cui gli ebrei provarono a ridefinire un'idea alternativa di speranza valida per i tempi moderni.

⁴ D. Sorkin, *Between messianism and survival. Secularization and sacralization in modern Judaism*, «Journal of Modern Jewish Studies», 3 (2004), fasc. 1, pp. 73-86.

⁵ Secondo Scholem, ad esempio, assecondare una «attualizzazione della storia ebraica» avrebbe comportato il «grande pericolo» di dissolvere completamente la dimensione religiosa dell'ebraismo. Vd. G. Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica* (1946), in Id., *Mistica, utopia e modernità. Saggi sull'ebraismo*, a cura di M. Cavarocchi Arbib, Marietti, Genova 1998, pp. 35-47: 38. Cfr. Id., *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, a cura di G. Bonola, Quodlibet, Macerata 2001.

2. *La percezione del tempo storico nell'ebraismo tra Otto e Novecento*

Il risultato più noto ed evidente del diffondersi di una percezione alterata del tempo storico tra gli ebrei è senz'altro costituito dall'emergere del sionismo a fine Ottocento quale risposta alla preoccupazione di una degenerazione inarrestabile dell'ebraismo *tout court*. Come accennavo poc' anzi, questo timore fu il sintomo più evidente di un cambiamento sostanziale nella concezione della nozione stessa di tempo presso gli ebrei per effetto della loro emancipazione intellettuale, culturale, sociale e politica, nel corso dell'Ottocento. Secondo Amnon Raz-Krakotzkin, una simile influenza derivante dei sistemi filosofici occidentali comportò da un lato «l'accettazione della moderna percezione storica incarnata nell'idea di progresso», dall'altro «il rifiuto dell'elemento essenziale della fede ebraica medievale». ⁶ In realtà, le cose non andarono proprio così. Gli illuministi ebrei, i cosiddetti *maskilim*, non incentivarono infatti una ricezione passiva dell'idea di progresso, ma cercarono piuttosto di istituire un dialogo con le nuove filosofie della storia in funzione dell'imperativo problematico che fu al centro dell'opera riformatrice, ovvero lo *shinui ha-ittim*, il cambiamento dei tempi. Proprio per questa ragione, secondo Amos Funkenstein, non si trattò tanto di un rifiuto, quanto piuttosto di un'inversione delle forme medievali di ragionamento. Portando l'esempio emblematico del filosofo galiziano Nachman Krochmal, Funkenstein considerava la nota opera filosofica *Moreh nevuke ha-zeman* [Guida ai perplessi del tempo] (1851) nei termini di una traduzione dei principi meta-storici tipici dell'ebraismo medievale in un moderno idioma storico. ⁷ Più in generale possia-

⁶ A. Raz-Krakotzkin, *Jewish memory between exile and history*, «The Jewish Quarterly Review», 97 (2007), fasc. 4, p. 536.

⁷ A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish history*, University of California Press, Berkeley 1993, p. 245. N. Krochmal, *Moreh nevuke ha-zeman*, Schnayder, Lemberg 1851; trad. ted. *Führer der Verwirrten der Zeit*, hrsg. v. A. Lehnardt, 2 voll., Felix Meiner, Hamburg 2012. Vd. anche: Y. Amir, *The Perplexity*

mo dire che la filosofia religiosa ebraica dell'Ottocento introdusse all'interno del pensiero collettivo ebraico alcuni concetti secolarizzati di matrice cristiana e con essi le idee di progresso, felicità, *telos*, degenerazione e fine della storia. Non si volle infatti rinunciare del tutto al dinamismo presente in tali sistemi filosofici, pur sforzandosi poi di controbilanciare le spinte centrifughe presenti in tali filosofie con degli opportuni aggiustamenti.

Per comprendere l'esigenza che spinse diversi *maskilim* a impegnarsi in una simile impresa, occorre innanzitutto ricordare che a differenza del paradigma illuministico che interpreta il tempo come una freccia orientata verso un roseo futuro per l'umanità intera, il pensiero collettivo ebraico non possedeva, almeno in epoca pre-emancipatoria, una vera e propria visione lineare del tempo storico.⁸ In *Der Stern der Erlösung* Franz Rosenzweig giungeva addirittura a sostenere che l'ebraismo si poneva «al di fuori della bellicosa temporalità» della storia.⁹ A suo parere, come osserva Funkenstein, l'ebraismo era indifferente ai capricci del tempo, poiché non possedeva «un obiettivo storico-politico» che desiderava attuare sulla terra. L'ebraismo «è già, fin dall'inizio, al suo obiettivo».¹⁰ Questa lettura si avvicina molto a quanto sosteneva Karl Kraus con il suo *Ursprung ist das Ziel*, specialmente

of Our Time. Rabbi Nachman Krochmal and Modern Jewish Existence, «Modern Judaism», 2 (2003), fasc. 3, pp. 264-301; J.M. Harris, *Nachman Krochmal. Guiding the Perplexed of the Modern Age*, New York University Press, New York 1991.

⁸ Non è un caso che l'emancipazione stessa sia stata letta da alcuni pensatori come un ingresso nella storia europea. Penso, ad esempio, a quanto scriveva Hannah Arendt sull'emancipazione ebraica come «entrata degli ebrei nel mondo storico europeo» (H. Arendt, *Original Assimilation. An Epilogue to the One Hundredth Anniversary of Rahel Varnhagen's Death*, in Ead., *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York 2007, p. 22).

⁹ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Kaufmann, Frankfurt am Main 1921, p. 368. Cfr. A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish history*, p. 291.

¹⁰ Ivi, p. 292. Funkenstein aggiungeva poi un'ulteriore spiegazione: «L'ebraismo non è attivamente coinvolto nelle guerre, nelle rivoluzioni, nelle conquiste e nelle sconfitte di questo mondo. Gli agenti storici hanno obiettivi storico-politici: fondare Stati, espandere Stati, convertire altri alle proprie convinzioni e modi di

se teniamo conto di un elemento non irrilevante. Né Kraus, né Rosenzweig sembrano negare l'idea di movimento e con esso di orientamento.¹¹ Il timido corridore di Kraus segue infatti una direzione, si cimenta nella corsa al progresso. Ed è proprio così che giunge alla sua meta, all'origine.

Questo moto paradossale si può forse spiegare alla luce della lingua ebraica e della valenza che l'idea di progresso ha in essa. L'azione, infatti, è indicata dal verbo *lehitkadem*, la cui radice *k-d-m* (ק-ד-מ) possiede diversi significati: da un lato il termine *kedem* rinvia al passato: gli *yemei kedem* sono per l'appunto i cosiddetti tempi antichi spesso menzionati nel testo biblico. Accanto a tale valenza esiste poi la forma derivata di *kadimah* che indica l'esatto opposto, ovvero qualcosa che si trova davanti. Infine, come osservano Amos Oz e sua figlia Fania, un'ulteriore variante di *kedem* indica l'est, l'oriente, il luogo dove il sole sorge e dove, si dice, fosse collocato il giardino dell'Eden.¹² In tal senso, chiosano gli autori, la pluralità di varianti del termine *kedem* «chiama in causa tanto il progresso, quanto l'antichità, rendendolo così una delle parole più potenti nel lessico del moderno rimpatrio ebraico».¹³

Cosa avvenne dunque a tale pluralità di significanti con l'emancipazione ebraica? Come il timido corridore di Kraus insegna, gli ebrei, fiduciosi nella loro emancipazione, si incammina-

vita, creare una società giusta e migliore, ottenere la libertà. L'ebraismo è indifferente a tutti questi obiettivi e ad altri compiti storici del mondo» (*ibidem*).

¹¹ In Rosenzweig tale posizione andrebbe maggiormente indagata alla luce dell'idea di rivelazione che gli deriva dall'amico Eugen Rosenstock, ebreo convertito al cristianesimo. Come leggiamo infatti in uno scambio epistolare tra i due, Rosenzweig riflette sull'idea di rivelazione come orientamento, seguendo quanto sostenuto da Rosenstock. Vedi: F. Rosenzweig, *Cellula originaria della «Stella della redenzione»*, in *Il nuovo pensiero*, a cura di G. Bonola, l'Arsenale, Venezia 1983, pp. 19-20.

¹² A. Oz - F. Oz-Salzberger, *Jews and Words*, Yale University Press, New Haven 2012, trad. it. *Gli ebrei e le parole. Alle radici dell'identità ebraica*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 125ss.

¹³ Ivi, p. 126.

rono nella lunga marcia verso il progresso, iniziando anch'essi a sognare una società migliore, più felice, più giusta e più equa. Tuttavia, lo fecero a modo loro: chi affidandosi alla scienza storica come gli studiosi della *Wissenschaft des Judentums*, chi cimentandosi con la filosofia della storia come Krochmal o come più tardi Walter Benjamin. Alcuni si appassionarono invece di politica, altri preferirono l'utopia, immaginandosi come Agai una futura Budapest dove gli ebrei si fossero dedicati al commercio del fegato di cigno, oppure facendo sorgere come Sholem Aleichem una repubblica ebraica in un'impresicata e sperduta isola dell'oceano.

Tale pluralismo interno al moderno pensiero ebraico ebbe in molti casi un minimo comune denominatore nell'impegno a neutralizzare le spinte teleologiche derivanti dallo storicismo ottocentesco, senza tuttavia restare indifferenti al fascino che tali filosofie suscitavano. In tal senso, tanto il lirismo paradossale di Kraus, quanto la filosofia della storia di Walter Benjamin, da quest'ultimo influenzato, si inseriscono a buon diritto in questa corrente di pensiero. Come Benjamin scrive nelle sue famose *Tesi* pubblicate postume, «la storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito della *Jetztzeit*».¹⁴ Prendere atto di questo dato è il passo da compiere, a detta di Benjamin, se si vuole avanzare una critica all'idea stessa di progresso che plasma la visione del tempo storico. Solo quando ci si oppone a questa visione, voltando le spalle al futuro, come fa il suo *Angelus novus*, smettendo cioè di lasciarsi scorrere la successione degli eventi tra le dita come fossero un rosario,¹⁵ soltanto allora si può trovare il fondamento di un concetto di tempo presente diverso dal «tempo vuoto e omogeneo». Una concezione temporale questa che si costituisce alla luce del passato, anziché sulla spinta progressista verso il futuro.

¹⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, in *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, p. 490.

¹⁵ Ivi, p. 493.

In tal senso, recuperando la nozione di *Ursprung ist das Ziel*, Benjamin si fa interprete di Kraus, promuovendo con lui un'idea alternativa di orientamento e di tempo storico che presupponga il guardare avanti volgendo le spalle al futuro, al fine di recuperare la dimensione del passato. Ed è proprio in questo modo che Benjamin attualizza a livello filosofico, pur inconsapevolmente, quell'antica polivalenza del termine ebraico *kedem*.

3. *Sul rapporto tra ebrei e tempo: la voce degli storici*

Prima di esaminare le utopie di Adolf Agai e Sholem Aleichem alla luce dell'idea ebraica di progresso appena spiegata, vorrei aggiungere ancora alcune considerazioni sullo specifico rapporto tra ebrei e tempo storico. Nel volume già citato *Gli ebrei e le parole*, Amos e Fania Oz si erano richiamati alla plurima valenza del termine *kedem*, riconoscendo il merito di una simile intuizione al moderno studioso talmudico Rabbi Adin Steinsaltz, noto per il suo ambizioso progetto di traduzione dall'aramaico all'ebraico del Talmud babilonese. Un'intuizione questa che era stata poi ripresa in un contributo incluso nella raccolta *Messiah or Knesset* (1987) da Shulamith Hareven, scrittrice e saggista, nonché prima donna a essere iscritta all'Accademia della lingua ebraica e attivista nel movimento pacifista *Peace now*.¹⁶

Ben precedente però al contributo di Hareven, il tema del rapporto tra lingua, tempo ed ebraismo era stato affrontato niente meno che dallo storico Arnaldo Momigliano in una lezione tenuta al Warburg Institute il 15 maggio 1963 e pubblicata qualche anno più tardi con il titolo *Time in ancient historiography* (1966).¹⁷ Il

¹⁶ S. Hareven, *Mashiah o Knesset* [Messiah or Knesset], Zmora-Bitan, Tel-Aviv 1987.

¹⁷ A. Momigliano, *Time in ancient historiography*, «History and Theory», 6 (1966), fasc. 6, pp. 1-23. Per quanto ne sappia, questo contributo di Momigliano rappresenta la prima riflessione storica sulla nozione di tempo presso gli ebrei. Inoltre, proprio in questo scritto Momigliano ricorda la particolare valenza ebraica del termine *kedem* ripresa poi da Hareven, Amos e Fania Oz. Tuttavia, una

punto di partenza del suo discorso era la preoccupazione di liberare il campo «dall'ingresso arbitrario della nozione di eternità negli affari dello storico». ¹⁸ Infatti, la questione di una nozione differente di tempo nell'ebraismo risaliva, a suo parere, ad alcune teorie dei teologi moderni piuttosto diffuse all'epoca. Secondo tali teorie, «gli autori della Bibbia non avevano una nozione di tempo», oppure se ne avevano una, essa era profondamente diversa da quella odierna. ¹⁹ Nel riepilogare i punti salienti di tali posizioni, a suo dire piuttosto ingenue, Momigliano enucleava tre argomentazioni: l'assenza del futuro nel sistema verbale ebraico, per cui vi era solo il *perfectum* e l'*imperfectum*; l'assenza di un termine specifico che traducesse il greco χρόνος; la distinzione tra una concezione ciclica del tempo per i greci e una progressiva *ad finitum* o *ad infinitum* per gli ebrei e i primi cristiani. ²⁰ Egli sosteneva poi che tali argomentazioni erano troppo deboli per parlare di un'incapacità ebraica a conoscere e pensare storicamente. Chiudeva infine con una preziosa considerazione: «se si insinua che l'assenza di un tempo futuro abbia impedito agli ebrei di sviluppare un senso storico adeguato, e quindi una storiografia, i fatti sono la risposta migliore. Esiste una storiografia ebraica». ²¹ Momigliano non specificava quale fosse questa storiografia ebraica, anche se le successive citazioni di Flavio Giuseppe lasciano supporre che si riferisse proprio a lui, oltre che agli storici biblici. Alla fine dell'articolo egli rendeva poi noto il suo pensiero in merito: non soltanto era attestabile un pensiero ebraico di tipo storico in epoca antica, ma tale pensiero aveva altresì tratti in comune con la storiografia greca, Erodoto e Tuciddide in primis.

A distanza di diversi anni, la discussione sul ruolo della storia nel pensiero ebraico fu portata avanti da altri due insigni studiosi:

simile questione meriterebbe ulteriori approfondimenti, oltre che un confronto con le tesi espresse da Rabbi Adin Steinsaltz.

¹⁸ Ivi, p. 1.

¹⁹ Ivi, p. 2.

²⁰ Ivi, p. 4.

²¹ Ivi, p. 6.

Amos Funkenstein e Yosef H. Yerushalmi. Il merito delle loro riflessioni e delle loro differenti posizioni fu quello di arricchire con nuove considerazioni la questione sollevata da Momigliano negli anni Sessanta. Vi erano infatti alcuni aspetti che lo storico non aveva trattato, pur accennandovi *en passant*. Se, ad esempio, una possibile riconciliazione tra pensiero storico greco e quello ebraico era del tutto plausibile agli occhi di Momigliano, ben più complesso si prospettava il raffronto con la nozione cristiana di tempo: qui Momigliano tagliava corto, sostenendo che una «riconciliazione con la nozione cristiana di una storia divisa in due dall'incarnazione» rimaneva «un problema più difficile» da trattare.²² Oltre al confronto con tale nozione, mancava poi in Momigliano una riflessione sul rapporto tra ebrei e storia in età moderna e contemporanea alla luce del processo di secolarizzazione.²³

Già nella sua tesi di dottorato, sostenuta nel 1964 presso la Freie Universität di Berlino,²⁴ Amos Funkenstein si era dimostrato altrettanto sensibile verso un simile tema: anch'egli riteneva che gli ebrei avessero avuto un loro pensiero storico in passato. Inoltre, a suo dire, l'escatologia ebraica aveva altresì contribuito in una certa misura a influenzare il moderno pensiero occidentale.²⁵ Tuttavia, fu solo a seguito della pubblicazione del libro di Yerushalmi, *Zakhor. Jewish history and Jewish memory*,²⁶ che la

²² Ivi, p. 22.

²³ Bisogna tuttavia ammettere che il contesto del Warburg Institute in cui Momigliano elaborò le sue riflessioni ebbe certamente il suo peso. Il confronto infatti tra storiografia greca e quella ebraica alludeva pur indirettamente alla necessità di una comparazione con la moderna tradizione storiografica europea. In tal modo Momigliano si dimostrò in piena sintonia con la tradizione del Warburg.

²⁴ A. Funkenstein, *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters*, Nymphenburger, München 1965.

²⁵ S. Moyn, *Amos Funkenstein on the Theological Origins of Historicism*, in *Thinking Impossibilities. The Intellectual Legacy of Amos Funkenstein*, R.S. Westman - D. Biale (eds.), University of Toronto Press, Toronto 2008, pp. 143-166: 147. Non deve stupire una simile posizione di Funkenstein se si considera che tra i suoi professori vi fu anche un certo Jacob Taubes.

²⁶ University of Washington Press, Seattle 1982.

discussione sul ruolo del tempo nel pensiero ebraico moderno poté ulteriormente svilupparsi. Funkenstein prese infatti le distanze da Yerushalmi e dai presupposti su cui egli aveva costruito il binomio memoria collettiva e storia ebraica.

La tesi di Yerushalmi è piuttosto nota, ma vale la pena ricordarla brevemente. Se nel 1963 Momigliano affermava senza troppi problemi che una storiografia ebraica nell'antichità era esistita, nel considerare la storia ebraica successiva Yerushalmi non poteva vantare la stessa sicurezza.²⁷ Tutta la sua riflessione sul divario tra memoria e storia in *Zakhor* nasceva proprio dalla domanda sul perché una storiografia ebraica fosse praticamente scomparsa nell'intervallo che va da Flavio Giuseppe alla *Wissenschaft des Judentums*. Fu a partire da tale interrogativo, sulla scia delle precedenti tesi del sociologo francese Maurice Halbwachs, che Yerushalmi sviluppò l'idea di una scissione tra coscienza storico-critica e memoria collettiva ebraica per effetto della secolarizzazione.²⁸

Funkenstein prese le distanze proprio da una simile lettura, preferendo considerare la transizione degli ebrei nell'era moderna come un processo graduale. Non una rottura dunque, ma una costante ricerca di una pur fragile continuità. In tal senso, Funkenstein si asteneva dal postulare un divario tra la storia ebraica e la sua memoria collettiva, per sostenere invece che tra gli ebrei

²⁷ Stando a quanto scrive Yerushalmi nella sua prefazione alla nuova edizione del 1989, sembra che egli ignorasse il precedente contributo di Momigliano sul tema: «Sebbene avessi lavorato in totale isolamento, al mio arrivo a Parigi, nel dicembre del 1984, per un convegno su 'Mémoire et Histoire', ho scoperto di non essere il solo a preoccuparmi dei problemi della memoria collettiva e della scrittura della storia; il fatto era che, apparentemente, io ero stato il primo a sollevare drasticamente e pubblicamente alcune questioni» (Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Jewish history and Jewish memory*, Schocken Books, New York 1989, p. 27). Vd. anche: R. Miron, *The Angel of Jewish History. The Image of the Jewish Past in the Twentieth Century*, Academic Studies Press, Boston 2014.

²⁸ M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1950. Per ulteriori approfondimenti sul rapporto tra storia e memoria vd. C. Ginzburg, *History and/or Memory. The Origins of the Principle of Accommodation*, in *Thinking Impossibilities*, pp. 193-206.

«con o senza una storiografia vera e propria, il pensiero creativo sulla storia, passata e presente», non era mai cessato. La cultura ebraica era e rimaneva per lui «formata da una spiccata coscienza storica, pur variando di epoca in epoca». ²⁹

4. Effetti collaterali dell'emancipazione: una molteplicità di speranze ebraiche

Lo studio della produzione utopica ebraica negli ultimi decenni dell'Ottocento sembra dare ragione alla tesi di Funkenstein. Sebbene, infatti, l'incontro con lo storicismo europeo e lo sviluppo di una scienza storica introdussero un'alterazione nella percezione del tempo presso gli ebrei, un simile processo non fu mai tale da determinare una rottura radicale con la tradizione passata. ³⁰ La presenza stessa di una corrente interna al pensiero collettivo ebraico che si impegnò nel trovare un aggiustamento tra storicismo europeo ed ebraismo offre l'esempio più evidente di quella pur fragile linea di continuità difesa da Funkenstein nella sua polemica con Yerushalmi.

Come ho già anticipato, la produzione utopica ebraica appartiene pienamente a questa specifica corrente. Nell'interrogarsi infatti sulla felicità futura degli ebrei, questi sognatori di Sion da un lato si avvalsero degli stilemi derivanti dalla tradizione utopica europea, dall'altro controbilanciarono le spinte centrifughe proprie dell'utopismo attraverso alcune strategie di neutralizzazione. Così facendo, essi cercarono di ripristinare il precario equilibrio tra storia e memoria che l'incontro con la modernità europea aveva alterato. Tali strategie furono attuate su due piani: l'uno tem-

²⁹ A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish history*, p. 11. La traduzione è di chi scrive.

³⁰ Sospetto che anche nel caso del pensiero sionista perdurino e siano rintracciabili delle linee di continuità con l'ebraismo. Ma questo tema andrebbe esaminato a parte, in un'altra sede. Sono molti i sostenitori di una rottura introdotta dal sionismo considerato una sorta di rivoluzione copernicana nell'ebraismo contemporaneo.

porale, neutralizzando cioè l'orientamento verso il futuro tipico dell'utopia e indirizzando lo sguardo del lettore verso il passato regno ebraico; l'altro spaziale, agendo sul *telos* stesso, ovvero sull'orientamento da dare al movimento in sé. In quanto, come si è detto, lo sguardo ebraico ha le caratteristiche dell'*Angelus novus* di Benjamin, volge cioè le spalle al futuro, il luogo della felicità fu identificato con l'origine di tutte le cose. In entrambi i casi, riassunti qui in maniera un po' schematica, la finalità era sempre la stessa: neutralizzare la visione lineare della storia, intesa come percorso a tappe, a fasi evolutive, che avrebbe condotto al raggiungimento di un preciso obiettivo. Bisognava cioè evitare di assecondare una visione cristiana della storia secondo cui, come giustamente colse Momigliano, la storia era stata riletta dall'evento dell'incarnazione.³¹

L'emergere di una produzione utopica tra gli ebrei rappresenta pertanto una delle molteplici forme in cui il pensiero collettivo ebraico si è evoluto nel corso dell'Ottocento. Se sul piano religioso si sono prodotte numerose correnti in seno all'ebraismo contemporaneo,³² su quello culturale e filosofico una simile evoluzione ha contribuito alla proliferazione di differenti forme di speranza messianica. Ricordo che l'esistenza di una pluralità di speranze ebraiche è un'idea che Yerushalmi aveva proposto durante un suo intervento parigino nel dicembre del 1984.³³ Nel testo, noto poi

³¹ La questione sottesa riguarda la secolarizzazione dell'evento dell'incarnazione che non era ammissibile dal punto di vista ebraico. In tal senso non dovrebbero stupire le parole di Jacob Taubes nel suo ultimo seminario su Paolo: «Niente chiacchiere – “il messianico”, “il politico” –, niente neutralizzazioni, ma il Messia. Ciò dev'essere ben chiaro, qui non si intende il Messia cristiano, si legge: il Messia. Nessuna nebulosa neutralizzazione illuministica o romantica» (J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 134).

³² D. Sorkin, *Between messianism and survival. Secularization and sacralization in modern Judaism*, «Journal of Modern Jewish Studies», 3 (2004), fasc. 1, pp. 73-86: 77.

³³ Ricordo che l'intervento di Yerushalmi si inseriva nell'ambito degli annuali incontri organizzati dai *Colloques des intellectuels juifs de langue française* e si intitolava *Un champ à Anathoth*. Si deve alla rivista «Esprit» il nuovo

con il titolo *Vers une histoire de l'espoir juive*, Yerushalmi precisava di non considerare la speranza ebraica nei termini di un «principio unico, un'idea o un articolo di fede» di cui fosse possibile ricostruire un'evoluzione.³⁴ A suo dire, si trattava semmai di una pluralità di speranze. Pur molto seducenti, le sue parole peccano forse per eccesso di vaghezza, dal momento che non è chiaro quali fossero queste plurime speranze che avevano popolato la storia ebraica dall'antichità ai giorni nostri. Yerushalmi sosteneva solo che tali sogni fossero antitetici al messianismo e alle sue correnti escatologiche, definendoli come «speranze d'altro genere», valide cioè «per i tempi prima della fine dei tempi».³⁵

Se a questo punto, anziché seguire Yerushalmi, riconsideriamo tali «speranze intermedie» alla luce delle critiche sollevate da Funkenstein, questa mossa metodologica consente di definire in modo più preciso e analitico quali furono questi sogni secolari e alternativi al sogno politico sionista che il moderno pensiero ebraico elaborò.³⁶

5. *Le speranze alternative della diaspora: la futura Budapest di Adolf Agai*

La scrittura utopica ebraica offre un ampio repertorio per indagare quale sia stata la riconfigurazione dell'idea di speranza di

titolo con cui poi il testo è stato tradotto e diffuso in altre lingue. Vd. Y.H. Yerushalmi, *Vers une histoire de l'espoir juive*, «Esprit», 104/105 (1985), pp. 24-38; trad. it. *Verso una storia della speranza ebraica*, Giuntina, Firenze 2016.

³⁴ Y.H. Yerushalmi, *Vers une histoire de l'espoir juive*, p. 33.

³⁵ *Ibidem*. In tal modo, egli lasciava intuire che fossero da sempre esistite al pari del concetto di memoria collettiva. Questa è almeno la lettura che ne danno David N. Myers e Alexander Kaye nell'introduzione a: *The faith of fallen Jews. Yosef Hayim Yerushalmi and the writing of Jewish history*, D.N. Myers - A. Kaye (eds.), Brandeis University Press, Waltham 2014, p. 20.

³⁶ In tal senso, ritengo che la presenza di una pluralità di speranze ebraiche non sia semplicemente il sintomo di una memoria collettiva destinata al tramonto, bensì l'effetto dell'emancipazione ebraica e insieme la persistenza della tradizione anche in un mondo secolarizzato.

fronte alla mutata percezione del tempo presso gli ebrei. Mi limiterò qui per ragioni economiche a esaminare le utopie di Adolf Agai e Sholem Aleichem. La scelta di questi due testi non è casuale, dal momento che tali scritture presentano alcuni tratti in comune. Entrambi gli autori, infatti, adoperano l'ironia e la satira quale espediente letterario per sancire un legame tra utopia ed ebraismo. In secondo luogo, in ambedue i testi manca una visione evolutiva del tempo. Non vi è cioè un processo di formazione della futura comunità ebraica, come invece si nota in altri testi coevi. Infine, le loro utopie non subirono l'influenza del sionismo che senz'altro ebbe il suo peso nell'orientare tale produzione letteraria.³⁷

Accanto a questi tratti comuni permangono tuttavia delle differenze che si riflettono nei loro scritti a iniziare dalla lingua adoperata. *Budapest ezer év múlva* [Budapest mille anni dopo] di Agai è infatti scritto in ungherese,³⁸ mentre *Di ershte yudishe republik* [La prima repubblica ebraica] di Sholem Aleichem in yiddish.³⁹ L'uno fu pubblicato nel 1877 e rappresenta il primo esempio di scrittura ebraica a sancire l'incontro con l'utopia; l'altro invece uscì diversi anni più tardi nel 1907, quando la prima stagione utopica aveva già completato il suo corso. Ulteriori differenze emergono poi dal confronto tra i testi: ad esempio, Agai immagina una futura comunità ebraica felice nella sua Budapest a mille anni di distanza, mentre Sholem Aleichem preferisce localizzare l'abborracciato tentativo di fondare una prima repubblica ebraica in un luogo imprecisato più che in un tempo lontano.

³⁷ Per tali questioni rinvio al mio studio: S. Ragaù, *Sognando Sion. Ebraismo e sionismo tra nazione, utopia e stato (1877-1902)*, Viella, Roma 2021.

³⁸ A. Agai, *Budapest ezer év múlva*, in Porzó, *Tárca-levelei*, 2 voll., Athenaeum, Budapest 1877, vol. 2, pp. 73-82; poi in Porzó, *Utazás Pestről Budapestre 1843-1907. Rajzok és emlékek a magyar főváros utolsó 65 esztendejéből*, Pallas, Budapest 1909², pp. 437-446. Ricordo che Agai firmò l'utopia con lo pseudonimo letterario di Porzó.

³⁹ Sholem-Aleykhem, *Di ershte yudishe republik*, «Yidishes togblat», (1907); Familienbibliothek, Varshe 1909; trad. ted. di S. Goldenring, *Die erste jüdische Republik*, Oesterheld, Berlin 1919, p. 50. Si cita da questa edizione tedesca. Qui e di seguito, salvo diversa indicazione, la traduzione è di chi scrive.

Per quanto riguarda ora il racconto dell'ungherese Agai, *Budapest ezer év mulva* riflette la fiducia del suo autore nell'emancipazione. Egli infatti credette fermamente nel processo di integrazione tra ebrei e ungheresi, tanto da non nutrire mai alcuna nostalgia per la terra ancestrale degli avi. Come disse una volta, preferiva le querce ungheresi alle palme palestinesi.⁴⁰ Agai pubblicò il suo racconto utopico in due differenti occasioni: scritto sulla scia della riunificazione delle due città Buda e Pest nel 1873, il testo uscì per la prima volta nel 1877 all'interno della raccolta *Tárcza-levelei*. Una seconda edizione si ebbe poi a circa trent'anni di distanza. Agai infatti decise di riprendere in mano questa sua giovanile fantasia, ne modernizzò il linguaggio e ripubblicò il testo nella nuova raccolta *Utazás Pestről Budapestre 1843-1907*.⁴¹ Questa nuova versione inizia con una breve riflessione in cui Agai ricordava i motivi che lo avevano spinto a scrivere questa sorta di *divertissement* letterario, incoraggiato dai numerosi esempi offerti dalla letteratura utopica: «durante la notte di Capodanno del 1873, grazie naturalmente a qualche bicchierino di punch, avevo anch'io immaginato come sarebbe stata Budapest nel 2873».⁴² Dopo tren-

⁴⁰ Per ulteriori informazioni sull'autore si vedano i seguenti lavori di Mary Gluck, tra le poche studiose ad aver riservato attenzione alla figura di Adolf Agai: M. Gluck, *The Budapest Flâneur. Urban Modernity, Popular Culture and the 'Jewish Question' in Fin-de-Siècle Hungary*, «Jewish social studies», 10 (2004), fasc. 3, pp. 1-22; Ead., *The Budapest Coffee House and the Making of 'Jewish Modernity'*, «Journal of the History of Ideas», 74 (2013), fasc. 2, pp. 289-306; Ead., *The Invisible Jewish Budapest. Metropolitan Culture at the Fin de Siècle*, University of Wisconsin Press, Madison 2021⁶. Per un complessivo approfondimento sull'ebraismo in Ungheria vd. G. Volpi, *The tie and the Kafftan. The Hungarian Jews between Emancipation, Assimilation, and Zionism, in The Jews and the Nation-States of Southeastern Europe from the 19th Century to the Great Depression. Combining viewpoints on a controversial story*, a cura di T. Catalan e M. Dogo, Cambridge Scholars Publishing, 2016, pp. 135-155.

⁴¹ Oltre allo stile, tra le due versioni non sussistono grosse differenze. La più vistosa e interessante riguarda la breve riflessione introduttiva sulla scrittura utopica, motivo per cui ho preso in considerazione questa seconda versione del testo.

⁴² A. Agai, *Budapest ezer év mulva*, p. 438.

t'anni, confessa l'autore, le sue profezie erano state smentite, ma in un senso positivo, dal momento che il futuro aveva superato «di cento volte quello che, con grandi illusioni, avevo pronosticato per la mia amata città». ⁴³ Agai, dunque, non aggiunse nulla di nuovo al suo sogno, dichiarando ormai logora la sua immaginazione. Preferì piuttosto riproporre le sue speranze di un tempo, lasciando poi al lettore valutarle.

Circoscrivendo l'analisi del testo al ruolo che egli riservò agli ebrei, il primo dato che emerge è la prosperità della comunità ebraica nella diaspora. Gli ebrei avevano raggiunto la felicità, infatti, non ritornando a Sion, ma restando in diaspora. Budapest era così identificata come il *locus amoenus* per gli ebrei ungheresi del futuro, dove non vi era più alcuna forma di discriminazione. Ben lontani dalla scomparsa per effetto della loro integrazione nella società ungherese, gli ebrei popolavano vivacemente la città: la comunità, si legge, si era infatti impossessata del lago di Varosliget e qui allevava cigni. Lungi dal voler dare un afflato fiabesco alla narrazione, Agai aggiungeva subito che questi cigni servivano per il commercio del *fois gras* più richiesto nel futuro di quello d'oca.

Altro luogo simbolico di Budapest su cui la comunità ebraica aveva messo gli occhi era la Basilica di S. Stefano, non ancora completata quando Agai stava scrivendo il suo testo. Com'è noto, ci vollero una cinquantina d'anni per finirla, tanto che nell'utopia si ironizza sul fatto che il progetto non sarebbe mai stato completato. Nella generale indifferenza gli ebrei si erano interessati all'edificio per ragioni commerciali: volevano infatti trasformare la chiesa in un granaio. Tuttavia, avrebbero potuto usarla anche come sinagoga – scrive Agai – dal momento che nel corso di mille anni i fedeli anziché diminuire erano aumentati in maniera esponenziale, arrivando all'incirca a venti milioni con quasi quattrocento sinagoghe sparse per la città. Si tratta di una voluta esagerazione, utile però a comprendere quale fosse la posizio-

⁴³ *Ibidem.*

ne dello scrittore verso il futuro della religione e la sempre più diffusa vulgata secolarizzante che profetizzava una catastrofica scomparsa delle religioni. Con la sua utopia Agai rispondeva a tali profeti di sventura sostenendo che l'ebraismo non si sarebbe affatto estinto nemmeno tra mille anni.

Questo suo breve racconto esprime dunque le speranze della vecchia generazione, quella generazione ancora imbevuta degli ideali della Haskalah e fiduciosa nel futuro. Non traspare infatti dal testo il timore di una «imminente fine della storia ebraica» per effetto della secolarizzazione. In Agai l'idea di progresso si delinea così in un duplice movimento: riconoscere da un lato i vantaggi derivanti dallo sviluppo tecnico-industriale, descrivendo Budapest come una città cosmopolita e all'avanguardia e ribadire dall'altro la continuità dell'ebraismo, dove a distanza di mille anni gli ebrei avranno raggiunto la felicità allevando cigni ed erigendo sinagoghe.

6. *Sholem Aleichem e i suoi tredici Robinson*

A fronte di questa prima visione utopica, il romanzo di Sholem Aleichem, uno dei padri fondatori della letteratura yiddish,⁴⁴ è ben più complesso, nonché più lungo e strutturato. Come Agai, Sholem Aleichem si avvale dell'umorismo nelle sue storie, per lo più incentrate sulla vita degli ebrei nella zona di residenza dell'Impero russo. Tuttavia, diversamente dallo scrittore ungherese, egli si avvicinò al sionismo, specialmente in relazione alla questione dibattuta della lingua yiddish. Per quanto fosse forte il suo attaccamento all'ebraico, la rinascita dello yiddish, quale lingua del popolo ebraico, era da lui sentita come una questione prioritaria di carattere nazionale. Scrisse così un resoconto giornalistico

⁴⁴ Riguardo ai padri della letteratura yiddish vd. K. Frieden, *Classic Yiddish fiction. Abramovitsh, Sholem Aleichem, and Peretz*, State University of New York Press, Albany 1995. Per un approfondimento su Sholem Aleichem: J. Dauber, *The Worlds of Sholem Aleichem*, Schocken Books, New York 2013.

in yiddish sul primo congresso sionista a Basilea *Der Yudisher Kongress in Bazel* (1897) che ebbe un notevole successo e lo convinse a scrivere altri testi sul sionismo. Tuttavia, egli mantenne sempre un atteggiamento ambivalente verso il movimento, non considerandosi né favorevole all'assimilazione, come lo fu invece Agai, né «un palestino-filo», dichiarandosi più semplicemente un ebreo che amava gli ebrei, non in quanto ebrei, ma in quanto uomini.⁴⁵ Dopo i pogrom di Kiev del 1905, Sholem Aleichem lasciò la Russia per intraprendere numerosi viaggi tra Svizzera, Germania, Danimarca e Stati Uniti. Soprattutto questa esperienza americana influenzò i suoi successivi lavori, traendo lo spunto per una serie di racconti sull'emigrazione ebraica dall'Europa orientale verso città come New York.

Per quanto concerne *Di ershte yudishe republik*, una prima versione del romanzo uscì a puntate tra luglio e agosto del 1907 sullo «Yidishes togblat», uno tra i primissimi quotidiani newyorkesi in lingua yiddish con cui Sholem Aleichem collaborò durante la sua permanenza negli Stati Uniti. Una volta rientrato in Europa, l'autore ripubblicò la storia dei suoi tredici Robinson in tre pamphlet consecutivi nella collana *Familien Bibliothek*, ciascuno con un suo titolo. Dieci anni più tardi fu pubblicata postuma la prima traduzione tedesca del romanzo. Un'operazione editoriale questa che risulta piuttosto significativa, poiché, stando alle ricerche che ho svolto sinora, fu la prima edizione a raccogliere integralmente i tre opuscoli in un unico libro. Soltanto poi sul finire degli anni Settanta comparve una nuova edizione in yiddish del romanzo, pubblicato però all'interno di un'antologia di scritti dell'autore relativi alla sua ristretta produzione sionista. Tale volume *Oyf yos badarfn Yidn a land* [Perché gli ebrei hanno bisogno di una terra] (1978) fu poco dopo tradotto in ebraico (1981) e infine in inglese (1984).⁴⁶

⁴⁵ Sembra che scrisse un testo, però, dedicato al sognare Sion e intitolato, non a caso, *Kadimah*, vd. D. Lattes, *La vita e l'opera di Shalom Alekhem*, «La rassegna mensile di Israele», 25 (1959), fasc. 8/9, pp. 308-321.

⁴⁶ Mi limito a osservare che una simile operazione editoriale non sembra esser stata del tutto innocente, come si evince dalla breve prefazione di Joseph

Ma vediamo ora quali sono le speranze che animarono la scrittura utopica di Sholem Aleichem. Il romanzo narra di un gruppo di tredici ebrei in viaggio su una nave, provenienti da tredici luoghi diversi che, a seguito di un naufragio si ritrovano su una presunta isola deserta. Devono quindi accordarsi su cosa fare e come sopravvivere. Molta dell'ironia del testo deriva dal fatto che questi soprannominati «tredici Robinson» non si trovano d'accordo su nulla. Eppure le condizioni che via via si creano sono pressoché ideali: «grotte per proteggersi dal sole del giorno e dal freddo della notte; alberi dalle dolci banane e dalle gustose noci; acqua fresca e cristallina e per finire un branco di capre smarrite da cui rifornirsi di latte». ⁴⁷ Quest'isola sembra dunque un vero e proprio *locus amoenus*. I fortunati tredici Robinson non hanno infatti pensieri: non devono preoccuparsi del loro sostentamento, non sono pressati dalle tasse, non necessitano di denaro. ⁴⁸ Tuttavia, nonostante le favorevoli condizioni, scrive l'autore, questi novelli Robinson anziché vivere in pace, litigano in continuazione e per giunta finiscono per appassionarsi all'idea di colonizzare l'isola. ⁴⁹

A partire da questi semplici elementi Sholem Aleichem gioca con il genere utopico, ironizzando in modo molto intelligente sui progetti sionisti di costituire uno *Judenstaat* e sulla difficile impresa di fondare una moderna società felice per gli ebrei. In questo modo il romanzo rispecchia i molteplici sogni politici e religiosi che avevano animato il mondo ebraico del suo tempo,

Klausner all'edizione inglese, la quale pare voler proporre ai lettori uno Sholem Aleichem in abiti sionisti. Vd. J. Klausner, *Sholem Aleichem the Zionist*, in S. Aleichem, *Why do the Jews need a land of their own?*, Cornwall Books, New York 1984, pp. 13-19. Aggiungo ancora che nel 2016 il regista Yannik Bohmer in collaborazione con la comunità ebraica di Berlino ha realizzato un adattamento teatrale dell'utopia in questione che è andato in scena fino a qualche anno fa nei teatri tedeschi.

⁴⁷ S. Aleichem, *Die erste jüdische Republik*, p. 70.

⁴⁸ Ivi, p. 71.

⁴⁹ *Ibidem*.

diviso tra nazionalisti, sionisti, autonomisti, ortodossi, liberali e atei. L'utopia riserva poi nel finale tutto il disincanto dell'autore che soggiace alla sua sagace ironia.

Sorvolando sull'infelice sorte di questi tredici Robinson, chiuderei concentrandomi su cosa l'utopia suggerisce alla luce di tutto il discorso svolto sino a qui. Innanzitutto Sholem Aleichem lascia intendere che la pluralità presente nell'ebraismo ed ereditata dal pensiero collettivo ebraico sia impossibile da ridursi a un'unica volontà, a una sola espressione politica. Basti pensare che, non riuscendo a mettersi d'accordo su nulla, i protagonisti del romanzo optano per fondare tredici colonie ebraiche anziché uno stato, dove ognuno sarebbe stato il presidente del proprio territorio. *Dreizehn Menschen, dreizehn Meinungen* è del resto il *leitmotiv* che accompagna il lettore per tutta la narrazione. Sholem Aleichem mette così in scena l'irrisolvibile tensione tra il principio pluralistico proprio della diaspora ebraica e la necessaria riduzione all'universalità della politica.

In secondo luogo, rispetto ad Adolf Agai, vi è qui una radicale messa in discussione tanto della nozione di origine, quanto dell'idea di meta. Il racconto inizia in mare e in mare finisce. La pluralità di provenienze dei tredici personaggi è tale da non poter più dire quale sia la loro origine comune. Il motto krausiano stesso è ulteriormente problematizzato. La politicizzazione degli ebrei tra Otto e Novecento fa emergere non soltanto l'assenza di un'unità di intenti, ma anche la mancanza di una origine comune, data l'assenza di una tradizione politica ebraica precedente all'emancipazione.⁵⁰ Per cui potremmo dire, *kein Ursprung, kein Ziel*. In terzo luogo, proprio in quanto fedele al principio di plu-

⁵⁰ A tal proposito merita ricordare il lavoro di Michael Walzer e della sua équipe di studiosi che da diversi anni sono impegnati nella ricostruzione di una possibile tradizione politica ebraica al di là delle forme governative istituitesi a partire dal Cinquecento con la scienza politica europea. Vd. *The Jewish political tradition*, a cura di M. Walzer et al., 3 voll., Yale University Press, New Haven 2000-2018. Vd. anche: M. Walzer, *Retrieving arguments within the Jewish Political Tradition*, «The Institute Letter», Spring 2010, pp. 1, 4-5.

ralità insito nell'ebraismo, attraverso il genere utopico Sholem Aleichem non solo dà voce a un suo specifico sogno legato alla rinascita dello yiddish, ma offre anche un panorama delle molteplici e divergenti speranze che animarono il suo tempo e la sua generazione, inscenando lo scontro di idee che queste molteplici speranze – alcune messianiche, altre no – generarono.

Chiudo infine sulla specifica speranza nutrita dall'autore, ovvero la promozione dello yiddish a lingua letteraria: egli riteneva infatti che l'unico possibile fattore unificante per gli ebrei era proprio il dialetto yiddish, in quanto lingua viva del popolo. «Credo – scrive Sholem Aleichem – che non abbiamo bisogno di alcuna lingua universale, poiché abbiamo già una lingua universalmente condivisa grazie al nostro dialetto ebraico!».⁵¹ Questa è l'unica posizione che l'autore si sente di esprimere nel testo: «Il nostro dialetto è compreso in tutto il mondo! Non conosce difficoltà grammaticali, anzi è in perenne lotta contro la grammatica, e non serve studiare prima la lingua perché la si conosce già. Sono stato ovunque con questo dialetto, persino in America. La gente rideva sempre quando lo parlavo e questo prova che mi capissero!».⁵²

⁵¹ S. Aleichem, *Die erste jüdische Republik*, p. 78.

⁵² Ivi, p. 79.

ROBERTA ASCARELLI

‘IL LIETO TRIONFO DI UNA FORZA CHE RITORNA’.
UTOPIE E LETTERATURA NEL PROGETTO SIONISTA DI HERZL

1. «Tutto questo libro non è altro che [...] un tripudio dopo una lunga privazione e sfinimento, l'esultanza dell'energia che ritorna, della fede nuovamente ridesta in un domani e in un giorno del poi, del subitaneo sentire e presentire l'avvenire, con nuove avventure, nuovi aperti mari, mete ancora concesse ancora credute».¹

Così scrive Friedrich Nietzsche nella prefazione alla seconda edizione della *Gaia scienza* suggerendo alcuni degli slittamenti semantici e concettuali che, a partire dagli anni Novanta, guidano una nuova generazione di intellettuali austriaci, e soprattutto ebrei, a cambiare il vocabolario della loro vita facendo dell'azione un tema fondamentale della *Moderne*.²

Pubblicato per la prima volta nel 1882 (e successivamente riproposto con alcune aggiunte in una seconda edizione nel 1887 tra *Aurora* e *Così parlò Zarathustra*), *La Gaia scienza* segna il passaggio dal periodo *positivista* (ovvero 'dello spirito libero') dell'autore, all'ultima e più compiuta fase del suo pensiero: l'eterno ritorno, la morte di Dio, l'identità del consapevole europeo.

Lo cito perché tra i molti temi affiora qui, nella critica radicale ai vincoli imposti dalla tradizione, un deciso invito all'azione che sgretola il nichilismo delle prime opere e propone, inoltre, una visione eroica del viaggio come separazione dal mondo cono-

¹ F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli - M. Montinari - G. Campioni - M. Carpitella, Adelphi, Milano 1964-2001, V/2, p. 13.

² Vorrei ricordare in modo particolare W. Nehring, *Die Tat bei Hofmannsthal: eine Untersuchung zu Hofmannsthals grossen Dramen*, Metzler, Stuttgart 1966 e M. Worbs, *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1983.

sciuto, metafora di nuova conoscenza che presuppone l'avvio di un radicale quanto necessario mutamento.

Il trionfo di una forza misteriosa, il miracolo trasfigurante del viaggio illuminano anche la narrazione sionista di Theodor Herzl, uno scrittore della Decadenza austriaca che ai maestri dello Jung Wien guardava con devozione e che aveva immaginato di legare al vagheggiamento sull'agire una rivoluzione politica e identitaria che conducesse il suo popolo oltre il mare (e la diaspora) verso una terra ricca di passato e di avvenire.

Malgrado la ritrosia rispetto a un autore che poco cita e con il quale mantiene una strategica distanza,³ due mappe teoriche sembrano aver ispirato Herzl nell'ideazione del progetto sionista non solo come suggestione teorica ed emotiva, ma anche come convinzione etica che ne illumina gli aspetti politico-progettuali della sua costruzione. Si tratta della prospettiva radicale del 'viaggio' come promessa di rinascita e della idealizzazione del 'buon europeo' che Herzl pone alla base di una prospettiva di 'felice', quasi orgiastica, rigenerazione.⁴

³ Molto citato il riferimento a un dialogo con Frankel in una nota di diario del 28 giugno 1895, in cui Herzl avrebbe liquidato l'ipotesi, fatta dal suo interlocutore, di un contatto stretto con il pensiero di Nietzsche. In quella occasione Herzl avrebbe sostenuto che Nietzsche era solo un pazzo. La vicinanza personale e culturale di Herzl a Nietzsche è comunque stata dimostrata in numerosi studi; si ricordano qui in particolare alcuni contributi di Jacob Golomb: *Nietzsche on Jews and Judaism*, «Archiv fuer Geschichte der Philosophie», 67 (1985), pp. 139-161; *Nietzsche's Judaism of Power*, «Revue des etudes juives», 147 (1988), pp. 353-385; *Nietzsche and the Marginal Jews*, in J. Golomb (ed.), *Nietzsche and Jewish Culture*, Routledge, London 1997, pp. 158-192; *Thus Spoke Herzl: Nietzsche's Presence in Herzl's Life and Work*, «The Leo Baeck Institute Yearbook», 44 (1999); *Nietzsche in Hebrew Culture*, Jerusalem 2002 (in ebraico); *Nietzsche and Zion* (2004), trad. it. di V. Pinto, *Nietzsche e Zion*, Giuntina, Firenze 2006; cfr. inoltre A. Orsucci, *Orient Okzident. Nietzsches Versuch einer Loesung der europaeischen Weltbilde*, De Gruyter, Berlin - New York 1996, in part. pp. 318-340; AA.VV., *Nietzsche e gli ebrei: antologia*, a cura di V. Vivarelli, Giuntina, Firenze 2011.

⁴ Sono «i saturnali dello spirito che ha resistito con pazienza a una lunga, orribile oppressione – con pazienza, con durezza, con freddezza, senza darsi

Forse nessun passo nietzscheano riesce a cogliere con maggiore efficacia il senso trasfigurante della traversata come il celebre aforisma 124 della *Gaia scienza, Nell'orizzonte dell'infinito*:

Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano: è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come seta e oro e trasognamento della bontà. Ma verranno momenti in cui saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e urta ora nelle pareti di questa gabbia! Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più libertà.

Lungi dall'essere *nóstos*, il viaggio al quale pensa Nietzsche è davvero *éxodos*, un salpare senza ritorno. Non più passaggio tra terre e sponde, l'attraversamento spinge a recidere tempi e legami, quasi cancellando la terra che ci si lascia definitivamente alle spalle. Qui, nello spazio vuoto, potrebbe assalire i naviganti la nostalgia per la patria dalla quale hanno preso congedo. Ma sarebbe vano cedere alla tentazione di un ritorno, come se la terra d'origine potesse garantire maggiore libertà (e maggior entusiasmo) di quanta fosse in grado di offrirne il mare aperto e la prospettiva di un assoluto, quando indefinito, rinnovamento.

O filosofi, salite dunque a bordo! Si conclude, con un invito irresistibile, l'aforisma 289 che esorta a lasciarsi andare senza timori alle promesse della libertà e a un sogno di grandezza, perché, come insegna Zarathustra è solo nel viaggio che si incontra la verità.

La distanza dal passato con la sua oppressione di regole e consuetudini è in Nietzsche anche condizione per la nascita di 'nuovi europei', figure sovranazionali di nomadi che si oppongono alla asfittica passività dell'«europeo cristiano»: una stirpe di uomini

vinto, eppure senza speranza – e che ora, tutto a un tratto è invaso dalla speranza, dalla speranza di salute, dall'*ebbrezza* della convalescenza». F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, trad. it. cit., p. 13.

che il filosofo annuncia con ottimismo pari solo alla vaghezza e in cui, in disprezzo verso il germanesimo, si allea a un filosemitismo di lega incerta, ma attraente per i suoi concittadini di fede mosaica.⁵

Il buon europeo – scrive Nietzsche – deve prendere esempio dall'ebreo che unisce le sue caratteristiche culturali e religiose a quelle del paese che lo accoglie; in questo continuo rinnovamento – afferma nell'aforisma 475 di *Umano troppo umano* – «l'efficienza e la superiore intelligenza degli ebrei, il capitale di spirito e volontà da essi accumulato di generazione in generazione in una lunga scuola di dolore, sono destinati a prevalere».⁶ Saranno allora anche – e, a tratti, soprattutto – ebrei gli eredi della grandezza dell'Europa: «Quel nascosto sì dentro di voi è più forte di

⁵ «With *Beyond Good and Evil*, he virtually has nothing but exaggerated praise for his Jewish contemporaries, often contrasting the Jews with decadent Germans, and the superior Old Testament with the New: to have glued the New Testament to the Old “is perhaps the greatest audacity and sin against the spirit that literary Europe has on its conscience”», W. Santaniello, *A Post-Holocaust Re-Examination of Nietzsche and the Jews: Vis-À-Vis Christendom and Nazism*, in J. Golomb (ed.), *Nietzsche and Jewish Culture*, pp. 21-54, qui p. 54. Nella *Gaia scienza* non mancano riferimenti idealizzanti agli ebrei. Ricordiamo, in particolare, che nel testo (aforisma 348, pp. 214-215), dopo aver criticato aspramente i tedeschi, afferma: [gli ebrei]* «Conferiscono tutti una grande importanza alla logica, vale a dire a *determinare per costrizione* il consenso mediante ragioni; essi sanno che con quella dovranno per forza vincere, anche laddove esiste contro di loro ripugnanza di razza e di classe, laddove si crede loro mal volentieri. Niente, infatti, è più democratico della logica: non conosce nessun riguardo personale e prende per dritti anche nasi storti. [...] Ovunque gli ebrei hanno acquistato influenza, hanno insegnato a distinguere più sottilmente, a dedurre più acutamente, a scrivere più chiaro e netto. Il loro compito fu sempre quello di condurre un popolo alla *raison*».

⁶Nietzsche, *Menschliches, allzumenschliches* (1872), trad. it. *Umano troppo umano*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli - M. Montinari - G. Campioni - M. Carpitella, Adelphi, Milano 1964-2001: 4/2, p. 263 [475]. Scrive Nietzsche nell'aforisma 377 della *Fröhliche Wissenschaft*, V/2, pp. 307-308: «Noi senza patria, noi siamo per razza e discendenza troppo multiformi e troppo di sangue misto, in quanto 'uomini moderni' e, di conseguenza, poco tentati a prendere parte a quella falsa autoammirazione razziale e a quella libidine che oggi, in Germania, si mette in mostra come segno di sentimenti tedeschi».

tutti i no e i forse, di cui siete malati, insieme al vostro tempo, e se dovete prendere il mare, voi emigranti, è perché anche voi siete incalzati da una fede! [...]».⁷ Al di là dal mare costoro conquisteranno non solo sicurezza e giustizia ma anche la gioia che attende ‘l’uomo dell’avvenire’:

Una nobiltà nuova di cui nessun tempo vide e sognò l’eguale [...] – questo dovrebbe avere come risultato una *felicità* che finora l’uomo non ha mai conosciuto: la felicità di un Dio colmo di potenza, d’amore, di lacrime, di riso, una felicità che, come il sole della Sera, non si stanca di effondere doni della sua ricchezza inestinguibile e li sparge nel mare, e come il sole, soltanto allora si sente assolutamente ricca, quando anche il più povero pescatore rema con un Remo d’oro! Questo sentimento divino si chiamerebbe allora – umanità!⁸

2. Anche nella prospettiva di Herzl, l’ebreo, forgiato da un immane e secolare dolore, guidato nell’‘attraversamento’ da una potente volontà potrà essere protagonista del processo di trasfigurazione annunciato da Nietzsche e il banditore universale del suo compimento:

L’ideale nietzscheano del ‘nuovo uomo europeo’ è vicino all’ideale di Herzl del ‘nuovo ebreo’ – scrive Golomb che a questa vicinanza tra Herzl e il tardo Nietzsche ha dedicato studi significativi – e la somiglianza tra questi tipi non deve sorprenderci. Né deve sorprendere la convinzione di Herzl che l’‘uomo nuovo’ avesse maggiori probabilità di materializzarsi come ‘nuovo ebreo’ in Sion, ossia come ebreo creativo e autentico che, come l’Übermensch nietzscheano, sarebbe diventato fautore del proprio destino e avrebbe plasmato liberamente il corso della sua vita e la storia del suo popolo.⁹

Nel suo programma, scritto in pochi mesi a Parigi¹⁰ Herzl invita gli israeliti dispersi a vivere questa esperienza di rinasci-

⁷ Ivi, p. 257.

⁸ Ivi, p. 197.

⁹ J. Golomb, *Nietzsche and Zion*, p. 25. Vd. qui nota 3.

¹⁰ Scrive Shlomo Avineri nella sua biografia di Herzl mettendo in evidenza l’aspetto radicale e quasi allucinato delle ipotesi di questo dottore in legge della imperialregia università di Vienna: «The program Herzl fashioned, in the space

ta, anticipando altri intellettuali della Mitteleuropa ebraica e di ‘fede’ nietzscheana, Micha Josef Berdychewsky, Shaul Tchernichovsky o Josef Chajim Brenner, che auspicavano, sia pure in forme diverse ma con uguale determinazione, una ‘Umwertung aller jüdischen Werte’ immaginando una nuova comunità di spiriti emancipati, ricca di forza, creatività, vitalità e collegando il loro inedito presente a un passato ideale abitato da eroi, artisti e combattenti.¹¹

Non si tratta quindi solo dell’impossessamento di terre lontane, per quanto profondi fossero valore e significato per ogni singolo ebreo, ma di una trasfigurazione globale che coinvolge uomini e geografie: «Herzl, con la sua determinazione, la sua immaginazione e il suo coraggio personale, era esattamente l’uomo giusto al momento giusto per seguire questo appello nietzscheano a superare il ‘vecchio’ tempo», scrive ancora Golomb.¹²

Lontano da una prospettiva coloniale – come chiosa Said cogliendo aspetti evidenti nel progetto sionista¹³ che, in nome della

of a few months, from his random notes, with all their contradictions and absurdities, was a radical, sweeping one that frightened, and even revolted, many Jews. [...] The notions and ideas that Herzl’s fevered brain began producing in June 1895, as he sat in his Paris hotel room, could well have ended in nothing more than a nervous breakdown. Instead, they reached the light of day after their goal had been clearly delineated and appeared in public as a clear agenda, grounded in historical and political analysis», Sh. Avineri, *Herzl’s Vision. Theodor Herzl and The Foundation of the Jewish State*, English trans. by H. Watzman (ed. orig. ebraica 2008), Blue Bridge, Katonah 2014, p. 113.

¹¹ M. Brenner, in *Die zionistische Utopie begegnet der Realität: Palästina in der deutsch-jüdischen Literatur*, in W. Hardtwig (Hg.), *Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit*, Oldenbourg, München 2003, pp. 119-131, ricorda questa lettura ‘ebraica’ del rinnovamento prospettato nel tardo Nietzsche e cementato «mit der Mythenbildung über antike jüdische Helden wurden fast zwei Jahrtausende Exilsgeschichte in den Hintergrund gedrängt und die Zukunft im eigenen Staate mit der Vergangenheit im eigenen Staate verknüpf». Ivi, pp. 122-123.

¹² J. Golomb, *Nietzsche and Zion*, p. 40.

¹³ Cfr. E.W. Said, *Orientalism* (1978), trad. it. di S. Galli, *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, Feltrinelli, Milano 1999 (I ed. it. Bollati Boringhieri, Torino 1991).

emancipazione e del comune benessere, tende a ‘dimenticare’ il tema della presenza araba in Palestina –, Herzl vuole plasmare uomini liberi e, se possibile, felici, in un intreccio tra prometeismo goethiano e una valutazione salvifica del *Weltschmerz*¹⁴ dando inizio a una storia nuova (e nietzscheanamente esemplare) che avrebbe spazzato via ogni catena: le contraddizioni del ghetto, le umiliazioni della diaspora e la ferita dell’antisemitismo, aprendo la strada verso un idealizzabile futuro anche a uomini di altri paesi e diverse religioni.

Jacob, protagonista del dramma herzliano del 1897 *Das neue Ghetto*, avvocato in cerca di libertà e giustizia per gli oppressi, non si contenta dei diritti ormai acquisiti ma si proietta, incerto e radicale, verso una nuova, inedita storia che vorrebbe immaginare e plasmare. Al rabbino che gli ricorda che ormai le ‘mura dei ghetti’ sono cadute, Jacob risponde: «Dottore, queste barriere dobbiamo spezzarle in modo diverso da quelle antiche. Le barriere esterne si devono eliminare dall’esterno... quelle interne dobbiamo scrollarcele di dosso noi, noi stessi, fuoriuscendo da noi».¹⁵

In *Altneuland* il sionismo realizzato che il romanzo orgogliosamente descrive è possibile solo grazie alla rottura di tutte le barriere: quelle che legano gli ebrei al loro passato di emarginazione e ‘schiavitù’ e quelle che condizionano ovunque nel mondo la libera circolazione di merci e di idee. Solo grazie alla collaborazione tra intellettuali, tecnici e politici di regioni lontane quella terra fiorisce e se il ‘sogno’ si realizza è solo perché condivide innovazioni tecniche, scientifiche, artistiche e ideali senza curarsi della loro provenienza. «Tutti i popoli si mescolavano», notano nel romanzo i viaggiatori giunti a Jaffa e David Littwak, futuro presidente della Nuova società, afferma con sicurezza: «Mi lasci dire che io e i miei compagni non facciamo alcuna distinzione tra

¹⁴ Si veda, in F. Nietzsche, *La gaia scienza*, sezione 137. Cfr. inoltre J. Gombomb, *Nietzsche on Jews and Judaism*; Id., *Nietzsche's Judaism of Power*.

¹⁵ Th. Herzl, *Das neue Ghetto* (1897), qui ed. Buchdruckerei ‘Industrie’, Wien 1903, p. 30; per la trad. it., a cura di M.T. Mandalari, *Il nuovo Ghetto*, Arcipelago, Firenze 2012.

gli uomini. Non chiediamo quale sia la loro religione né a quale razza appartengano. Ci basta che siano esseri umani». ¹⁶

Alla conclusione del romanzo, Herzl ritorna su questo rinnovamento fatto di aperture e di incontri, proprio mentre si celebra con il Seder di Pesach la tradizione ebraica: «Dovevamo diventare uomini nuovi, ma senza essere infedeli alle nostre radici», afferma David nella notte di festa ricordando con gratitudine il sostegno dato da tutti i popoli alla realizzazione dell'impresa. Accanto a lui, gli ospiti cristiani e l'unico rappresentante del mondo arabo, Rashid Bey, testimoniano quanto siano ormai condivisi i valori che il sionismo ha saputo diffondere e realizzare:

Il reverendo Hopkins ricordò ai religiosi delle altre confessioni, suoi colleghi, gli antichi conflitti e come si fossero risolti armoniosamente. Oggi tutti loro, da cristiani, potevano trascorrere pacificamente la festa di Pesach in casa di un ebreo e non trovare scandalo nella presenza di concezioni diverse: una primavera era sbocciata per l'umanità. «È davvero sbocciata!» disse il pope di Zippori. ¹⁷

3. La prospettiva profetica del 'ritorno', in cui echeggiano possenti le voci dell'Esodo (rafforzate da una sovrapposizione ideale e narrativa tra il sionismo e l'uscita dall'Egitto¹⁸), e le en-

¹⁶ Th. Herzl, *Altneuland* (1902), trad. it. di R. Ascarelli, *Vecchia terra nuova*, Bibliotheca aretina, Arezzo 2015, pp. 52-53.

¹⁷ Ivi, p. 137.

¹⁸ Cfr. in particolare l'ultimo capitolo di *Altneuland*, *Gerusalemme*, in cui dopo il Seder, gli abitanti della 'nuova società' e i protagonisti della radicale trasformazione avvenuta in solo 20 anni, sovrappongono emotivamente e concettualmente i due momenti: «Joe le spiegherà com'è stato l'inizio, dopo che noi le abbiamo mostrato gli esiti – rispose David –. E questa sera del Seder mi sembra perfetta per farlo. [...] Il vecchio si fonderà col nuovo. Faremo il nostro Seder come, prima di noi, l'hanno fatto i nostri padri. Annunceremo tempi nuovi come allora. Vi è stato un nuovo *Mizrajim* e poi una nuova fuga, coronata dallo stesso successo di quella di allora, ovviamente con i mezzi tecnici e con lo sviluppo culturale dell'inizio del XX secolo. Non poteva essere altrimenti né sarebbe potuto avvenire prima. Era necessario che giungesse l'epoca della tecnica», Th. Herzl, *Vecchia terra nuova*, pp. 136-137. Th. Herzl, *Briefe und Tagebücher*, Bd. II: *Zionistisches Tagebuch 1895-1899*, bearb. v. S. Gelman - C. Harel - I. Rubin - J. Wachten, Propyläen, Frankfurt a.M. - Berlin

tusiasmani ‘illuminazioni’ nietzscheane danno vita a un laboratorio del futuro che si caratterizza per originalità e sincretismo.

Tripudio e concretezza sono elementi che non fanno parte del vocabolario letterario dell’utopia¹⁹ costruito sulla contabilità della delusione, sulle condominiali strategie di miglioramento, sulla impotenza dei protagonisti e sulla oggettiva impraticabilità del risultato, in genere relegato a una tessitura di proiezioni e sogni. Herzl elimina invece i temari della testimonianza per aprire alla sconsideratezza del funambolo e all’eclettismo di chi – poeta moderno e ‘buon europeo’ – ha rinunciato a confini e tradizioni.

Consapevole della instabilità di un mondo storico privato della ‘durevolezza’,²⁰ insensibile alle gerarchie ideologiche di un Ottocento ormai al tramonto,²¹ che si limita a evocare proiettato verso

1983, p. 43. L’affermazione di Herzl è riportata in A. Bein, *Herzl* (1938; 1982), qui dall’ed. Ullstein, *Theodor Herzl*, Wien 1983, p. 267.

¹⁹ Non mancano interpreti che considerano *Altneuland* un esempio di romanzo utopico, paragonabile a quelli di Herzka e di Bellamy che Herzl ben conosce e ampiamente cita: «Nel 1900 un romanzo utopico *Vecchia-nuova terra* dipingeva ulteriormente la terra del progresso borghese, l’essere nella propria tenda, nel proprio vigneto, a casa come prima, per così dire in Europa, ma ora tra la propria gente. [...] Sion di Herzl era così un’utopia dell’immediatamente raggiungibile, su base democratico-capitalistica» (E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [1959], trad. it. di E. de Angelis, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2004, pp. 694-695). Cfr. inoltre Sh. Avineri, *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*, Basic Books, New York 2017². Per una esauriente ricognizione delle interpretazioni utopiche del sionismo, anche herzliano, cfr. S. Ragaù, *Sognando Sion. Ebraismo e sionismo tra nazione, utopia e stato (1877-1902)*, Viella, Roma 2021.

²⁰ Cfr. N. Luhman, *Die Kunst der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, p. 151.

²¹ K. Mannheim, *Soziologie und Utopie* (1929), trad. it. di A. Santucci, *Sociologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1957, in part. p. 237 in cui si sofferma sull’abbandono di ogni considerazione ‘spiritualistica’ dovuto in parte anche alla eredità del socialismo ottocentesco. «Noi siamo qui di fronte ad un’idea concepita in modo affatto nuovo, ad una specie d’organismo vivente che ha una determinata realtà e la cui conoscenza diventa il compito di una ricerca scientifica. In questo concetto, le idee non sono dei sogni o dei desideri, dei comandamenti fittizi provenienti da qualche sfera divina; esse hanno una loro vita concreta e una precisa funzione nel generale processo. Esse [...] possono

forme sostenibili di sviluppo,²² Herzl si propone di meticcicare in nome della volontà utopia, destino e scienza²³ nella convinzione (o almeno nella speranza) che sia possibile individuare un nesso di necessità tra le azioni dell'oggi e l'esito più o meno felice della vicenda umana.²⁴

In questo modo l'utopia esce dalla sfera 'letteraria' e interroga un presente che, consapevole delle sue possibilità, vuole dar forma a inedite realizzazioni.²⁵

Herzl è comunque consapevole di quanto fosse fragile il confine tra 'sionismo scientifico' e utopia anche per la vocazione letteraria che lo portava a reagire ai molti ostacoli della sua impresa mettendo in campo una vena di scrittore 'moderno', sempre in bilico tra scarnificazione e abiura della realtà.

Che fosse rinuncia o frustrazione, Herzl guarda con tristezza al capolavoro che non aveva scritto e al successo artistico che non aveva ottenuto: è un tema ricorrente nei diari e nelle lettere, declinato in giudizi sprezzanti sul suo pubblico e in infiniti rimpianti per la grande opera mai realizzata. Fin dall'inizio aveva, d'altra parte, assaporato l'efficacia letteraria del suo progetto, adattissimo, gli dice a Parigi Alphonse Daudet intervistato il 1° aprile del 1895, a diventare una saga sul modello della *Capanna dello zio Tom*.

venire realizzate quando lo sviluppo sociale perviene ad una determinata situazione strutturale. Senza una tale aderenza alla realtà, esse finiscono con l'essere niente altro che delle mistificanti ideologie».

²² Cfr. C. Battegay, *Geschichte der Möglichkeit: Utopie, Diaspora und die 'jüdische Frage'*, Wallstein, Göttingen 2018. In particolare a p. 22 una riflessione sulle molteplici intersezioni della prospettiva utopica di Herzl.

²³ Cfr. in particolare su questo passaggio la riflessione su Owen e Saint-Simon di Fridrich Engels in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Bd. 19, Berlin 1962, pp. 189-201 e 209.

²⁴ Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996 [1966], p. 43. Cfr. inoltre K.L. Berghahn, *Ernst Blochs Spuren*, Aisthesis, Bielefeld 2008, in part. *Nachwort*, pp. 161-171.

²⁵ Cfr. B. Affelt Schmidt, *Fortschrittutopien. Vom Wandel der utopischen Literatur um 19. Jahrhundert*, Metzler Studienausgabe, Stuttgart 1991, pp. 235-254.

Letteratura e azione rimangono a lungo per lui una concreta alternativa, persuaso che potessero convergere in un radicale rinnovamento:

Da qualche tempo lavoro a un'opera d'immensa grandezza. Oggi non so ancora se riuscirò a realizzarla. Sembra un sogno potente. Pure da giorni e settimane mi pervade insinuandosi nell'inconscio, mi perseguita, si libra sui miei discorsi quotidiani, mi guarda altera nel mio lavoro giornalistico insolitamente modesto, mi disturba e mi cattura. È ancora presto per intuire cosa ne verrà fuori. Solo che la mia esperienza mi dice che si tratta di qualcosa di straordinario, già, come un sogno, e devo annotare tutto, se non per documentarlo all'umanità, almeno per mio futuro diletto o per mio piacere. E, probabilmente, la verità è nel mezzo: per la letteratura. Se il romanzo non si trasformerà in azione, allora l'azione si trasformerà in romanzo. Titolo: la Terra Promessa²⁶

Come fosse un romanzo utopico descrive anche a Bismarck – ma la comunicazione è strategica e difensiva – nell'estate del 1895 i suoi piani per la Palestina: «In questa contrapposizione – di cui mi sembra evidente il contenuto morale – lasciate che vi spieghi il mio piano; nel peggiore dei casi è una utopia, delle tante che sono già state scritte da Tommaso Moro fino a Bellamy. Una utopia è tanto più piacevole quanto più si discosta dal mondo della ragionevolezza». ²⁷ Ma questo 'facile successo letterario' non avrebbe convinto le masse della praticabilità dell'idea sionista: «ne avrebbero parlato tutt'al più nei salotti e negli scompartimenti ferroviari – prosegue –; molti avrebbero riso su quell'idea balzana e molti avrebbero segretamente pianto tra le sue pagine. Cosa si sarebbe ottenuto così? Ancora una favola nelle mille e una notte della sofferenza». ²⁸

Malgrado l'insistenza sulla letterarietà del progetto e l'aspirazione a farsi «signore dei sogni», ²⁹ Herzl ha ben presente che

²⁶ Th. Herzl, *Briefe und Tagebücher*, p. 43.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cit. in A. Bein, *Herzl* (1938; 1982), qui dall'ed. Ullstein, p. 267.

²⁹ H. Arendt, *The Jew as Pariah. A Hidden Tradition* (1944), in Ead., *The Jewish Writings*, ed. by J. Kohn - R.H. Feldman, Schocken Books, New York 2007, pp. 275-297, qui p. 280.

la accentuazione fantastica possa indebolire l'azione sionista: «Devo prima di tutto difendere il mio progetto dal fatto che venga considerato come utopia», scrive ad apertura di *Judenstaat*, perché, aggiunge, la tragedia del suo popolo richiede soluzioni tutt'altro che illusorie.

Così facendo, sto solo tenendo lontani i lettori superficiali dal pensare una stupidaggine. Non sarebbe una disgrazia aver scritto un'utopia filantropica. Potrei anche avere un successo letterario più facile se descrivessi questo progetto, senza alcuna responsabilità, in un romanzo per lettori che vogliono essere intrattenuti. Ma questa non è una piacevole utopia di quelle che sono state immaginate prima e dopo Thomas More.³⁰

In realtà, malgrado i molti distinguo, come scrive Walter Peck, tutta l'operazione si muove in un campo semantico e ideale in cui la deriva utopica negata e citata si fa laboratorio di una emancipazione dai vincoli della sola contabilità: se il progetto appare realizzabile a masse disperse è anche perché coinvolge sia l'ebraismo che l'umanità tutta. Di genere utopico sono del resto alcuni dei modelli letterari, da Herzka a Bellamy, citati con rispetto nel romanzo del 1902, ai quali si aggiungono 'sogni' ebraici pubblicati nell'ultimo scorcio dell'Ottocento, *Ein Zukunftsbild* di Menachem Eisler, del 1885, e *Das Reich Judäa im Anno 6000* di Max Osterberg Verakoff del 1893; ma anche quando li ricorda non può fare a meno di giudicarli superati in nome dell'impegno degli ebrei a farsi 'uomini nuovi' e dalla forza trasfigurante del progetto.³¹

Indépendamment de son projet sioniste, l'attitude d'Herzl vis-à-vis de l'utopie est plutôt bienveillante. Il a l'imagination fertile, et une ap-

³⁰ Th. Herzl, *Der Judenstaat* (1896), trad. it. di T. Valenti, *Lo stato ebraico*, Il melangolo, Genova 1992, p. 17.

³¹ Come nota Stefania Ragaù nel recente volume, *Sognando Sion*, p. 166: «Proprio in quanto l'utopia politica fagocitò l'esperienza inaugurata dalle 'utopie di Sion', non è dunque così strano che *Altneuland* (1902), l'utopia di Herzl, abbia coinciso con un indebolimento della vena utopica letteraria, anziché con un suo rilancio».

proche optimiste de l'avenir qui découle de sa foi au progrès. Il aime l'innovation et se montre particulièrement sensible aux nouvelles inventions. Sa bibliothèque contient, outre quelques œuvres-clés de littérature utopique, des ouvrages scientifiques par lesquels le dramaturge et le juriste se révèlent dotés d'une curiosité insatiable et d'une solide culture technique.³²

Molti argini pone l'autore alle fantasticherie sue e dei seguaci: la concretezza terrigna di un luogo e di una tradizione, una terra abitata da una storia monumentale, un popolo antico e una organizzazione economica e sociale moderna e già sperimentata, sostenuta da uno sviluppo tecnico e scientifico internazionale che va solo utilizzato nel più efficace e 'moderno' dei modi,³³ descritti per altro con una attenzione che approda alla pignoleria.

Ma, al di là delle notevoli competenze tecnico-produttive, la scommessa è quella di attivare «la fede nuovamente ridesta in un domani e in un giorno del poi». Ai seguaci ama ripetere: «Se volete, non è un sogno»; e con parole simili apre e chiude *Altneuland* ponendosi nell'alveo a lui congeniale di una radicale rigenerazione: «...ma se non volete, quella che vi ho raccontato è e resta una favola» ripete incorniciando di volontà, azione e vita il progetto:³⁴ «Il sogno non è così diverso dall'agire, come alcuni

³² D. Charbit, *Retour a Altneuland. La Traversée des Utopies Sionistes*, L'éclat, Paris 2018, p. 57.

³³ Th. Herzl, *Vecchia terra nuova*, p. 105: «Voi, invece, vivete in una realtà assolutamente nuova, e questo non è solo frutto del lavoro delle vostre mani, amici miei! Non scherzo se vi dico che Neudorf non è stato realizzato solo in Palestina, ma anche altrove: in Inghilterra e in America, in Francia e in Germania. È nato da esperienze, da libri e da sogni». E ancora: «Credevano che la macchina fosse la cosa più importante per creare qualcosa di moderno. No, la forza lo è, sempre la forza, sempre e solo la forza. Naturalmente, se ho la forza, la sfrutterò meglio usando macchinari più moderni». Ivi, p. 107.

³⁴ «L'aventure sioniste étant susceptible d'être un long voyage, autant offrir une vision rassurante de la fin, qui justifierait l'effort consenti. Esquisser une image du futur peut être séduisant pour les Juifs lassés de leur vie en diaspora et, surtout, stimulant pour ceux qui, plongés dans l'action militante, sont invités à en surmonter les aléas en découvrant le tableau de la nouvelle société». D. Charbit, *Retour a Altneuland*, p. 53.

credono. Ogni azione degli uomini è stata un sogno e lo ridiventerà». ³⁵ Agli ebrei il compito di determinare l'esito dell'impresa: o rimarrà una costruzione di carta e il sogno resterà allo stato di leggenda, oppure quelle idee prenderanno vita e daranno luogo a un cambiamento epocale che soprattutto gli ebrei nietzscheaneamente sono in grado di realizzare:

Noi, noi sì che avevamo questa forza. Da dove ci veniva? Dalla generale, angosciante pressione che era esercitata su di noi, dalla persecuzione, dal bisogno. Tutto questo riuni i dispersi e, se la loro unione ebbe forza, fu perché costoro non erano solo poveri, ma anche vigorosi, non erano solo giovani, ma anche saggi, non solo entusiasti, ma anche istruiti, non solo delle mani, ma anche delle menti. ³⁶

³⁵ Th. Herzl, *Vecchia terra nuova*, p. 211.

³⁶ *Ivi*, p. 107.

INDICE DEI NOMI

Abegg, M.G. 60
 Abensour, M. 134
 Affelt Schmidt, B. 238
 Agai, A. 207, 213, 214, 220-225, 227
 Agamben, G. 193-196, 200, 205
 Albertz, R. 61
 Aleichem, S. 207, 213, 214, 221, 224-228
 Alexander, P.S. 57, 58, 65
 Alter, R. 38
 Ameisenowa, Z. 78, 194
 Amir, Y. 210
 Anderle, A. 193
 Aptowitz, V. 70
 Arcari, L. 54
 Arciprete, P. 52
 Arendt, H. 211, 239
 Arnold, B.T. 45
 Ascarelli, R. 229, 236
 Assael, D. 136
 Audi, R. 94
 Avineri, S. 233, 234, 237

 Bahbout, I. 164
 Baldassarri, U. 75
 Banon, D. 124, 164, 165
 Bartolucci, G. 77
 Basilide 94, 95
 Bein, A. 237, 239
 Beiser, F.C. 114
 ben Asher, B. 70, 72-74, 77, 81
 Benjamin, W. 37, 67, 113, 184, 200, 204, 213, 214, 219
 Berger, D. 152, 164, 199
 Bernheimer, C. 78
 Besdin, R. 145
 Biale, D. 216
 Bloch, E. 107-122, 155, 171, 184, 237
 Blumenberg, H. 238
 Boccaccini, G. 53-55
 Bodei, R. 172
 Boer, R. 116
 Boldyrev, I. 117, 120, 121

 Bowley, J.E. 60
 Brand, M.T. 53
 Bruegel, P. 87, 97-102, 105
 Buber, M. 82, 111, 119, 120, 129
 Busi, G. 67, 73, 201
 Buxtorf, J. 77

 Campanella, T. VIII, 87-89, 102-105
 Campanini, S. 67, 68, 72, 75, 81, 118
 Catalan, T. 222
 Catastini, A. 37
 Cavarocchi Arbib, M. 156, 209
 Chalier, C. 134
 Charbit, D. 241
 Chavel, C.B. 73, 81, 159
 Choi, J.H. 45
 Chouraqui, A. 190-192
 Ciaramelli, F. 136, 137
 Clayes, G. 88, 90
 Cohen, H. 107-120, 147, 149-151, 176, 179
 Collins, J.J. 51, 52, 55, 58, 59, 66
 Confino, A. 68
 Conrad, J. 61
 Cook, E.M. 60
 Corso, L. 123, 139
 Cunico, G. 114, 117, 141, 171, 172
 Curzer, H.J. 46

 D'Amico, D. VII, 37, 123
 D'Ancona, P. 78, 201, 202
 Dan, J. 73
 Dauber, J. 224
 Davidson, H.A. 82
 Davies, P.R. 42, 47
 Davis, J.C. 90, 93
 De Benedetti, C.I. 184
 De Benedetti, P. 200
 De Molière, M. 75
 Derrida, J. 200
 de Sandoval, B. 86
 De Sotomayor, A. 86
 Diamond, J.A. 115

- Dietrich, W.S. 115
 Dimant, D. 54-56, 59, 61
 Dogo, M. 222
 Douglas, M. 50
 Dubbels, E. 121

 Eco, U. 3-5, 47
 Edelman, D.V. 42
 Ego, B. 59
 Ehrensperger, K. 55, 56, 63
 Eisen, Ch. 82
 Eisenmenger, J.A. 77, 85
 Engels, F. 238
 Engeman, T.S. 91
 Enrico VIII 92
 Erasmo 89, 90
 Evans, A. 58

 Faber, R. 120
 Fabris, R. 62
 Fackenheim, E. 141
 Falappa, F. 141
 Faltenbacher, K.F. 68
 Feuer, L.S. 68
 Filippo II 97, 100
 Fiore, T. 87
 Flusser, D. 58
 Fokkelman, J. 38
 Fortunati, V. 88, 103
 Frieden, K. 224
 Funkenstein, A. 210, 211, 216-218, 220

 Galli, C. 85, 234
 Garbini, G. 38
 Gentili, D. 164
 Ghia, F. 91
 Gibson, W.S. 98
 Gilles, P. 90, 92
 Ginzberg, L. 70, 82
 Ginzburg, C. 91, 217
 Giuliani, M. VII, 123, 133, 146, 156, 157, 171, 175, 178, 181, 190
 Gladd, B.L. 58
 Gluck, M. 222
 Golomb, J. 230, 232-235
 Guanzelli, G.M. 86
 Gunkel, H. 42
 Gutmann, J. 78

 Halbertal, M. 133
 Halbwachs, M. 217
 Ha-Levi, Y. 67, 68, 147
 Hareven, S. 214
 Harris, J.M. 211
 Hartman, D. 155-163, 168-173
 Hartmann, H. 107, 108
 Hecker, J. 70
 Hendel, R. 45
 Herzl, Th. 184, 229, 230, 233-242
 Hexter, J.H. 92
 Horsley, R. 54
 Hudson, W. 108

 Idel, M. 82
 Itlodeo 90, 91, 93

 Jacobson, E. 121
 Japhet, S. 49, 50
 Jost, M.R. 59

 Kavalier, E.M. 97
 Kaye, A. 220
 Kellner, M. 150
 Klausner, J. 226
 Kraus, K. 207, 208, 211-214
 Krauss, S. 70
 Krochmal, N. 210, 213
 Kugler, G. 45

 Laras, G. 138, 144, 165
 Lattes, D. 225
 Lelli, F. 75
 Leoni, F. 78
 Levinas, E. 123, 125, 126, 128, 131-135, 137, 157, 169, 181-185
 Levinthal, I.H. 145
 Levita, E. 72, 74
 Liverani, M. 25, 40, 42
 Loewenthal, E. 67
 Löwit, R. 70
 Löwy, M. VIII, 108, 119, 121, 184
 Luhman, N. 237
 Lutero 85, 89, 110, 191
 Luzzatto, A. 78

 MacLaurin, E.C.B. 43
 Maier, J. 49

- Maimonide, M. 80, 83, 123, 124, 138, 139, 142-144, 149, 150, 159, 163-171, 177, 185, 198, 202
 Malherbe, A.J. 63
 Mancini, R. 141
 Mansbach, S.A. 97, 99, 100
 Mariotti, G. 51, 61
 Martone, C. 57
 Medoff, R. 145
 Meroi, F. 91
 Mies, F. 42
 Milgrom, J. 45
 Miron, R. 217
 Mizrahi, N. 57, 59, 60
 Momigliano, A. 214-217, 219
 Monti, L. 60
 Morgan, M.L. 144, 150
 Moro, T. VIII, 67, 87-95, 98, 239, 240
 Morra, J. 96, 98, 102
 Morray-Jones, R.C.A. 63-65
 Mortara Ottolenghi, L. 78, 201
 Moyn, S. 216
 Münster, A. 108, 109
 Myers, D.N. 220

 Na'aman, N. 43
 Nachmanide, M. 158, 159, 163, 166, 167
 Nadler, A. 142
 Nehring, W. 229
 Newsom, C. 57, 60
 Nguyen, D.A. 39
 Nickelsburg, G.W.E. 53, 55
 Nicolini Coen, C. 123, 139
 Nietzsche, F. 229-235
 Noth, M. 43

 Olson, D. 56
 Orsucci, A. 230
 Oz, A. 212, 214
 Oz-Salzberger, F. 212

 Panichi, A. 89, 105
 Pardes, I. 47
 Peli, P.H. 147
 Pelletier, L. 115, 116
 Perfetti, S. 107, 110
 Perles, J. 76

 Perona, B. 94
 Perotta, M. 155
 Piaia, G. 89
 Plantin, C. 98
 Platone 32, 67, 84, 92, 93, 114, 116, 121
 Portier-Young, A. 54
 Prévost, A. 89

 Rabinbach, A. 121
 Ragaù, S. 67, 207, 221, 237, 240
 Ravitzky, A. 161, 166
 Raz-Krakotzkin, A. 210
 Reland, A. 85
 Reuke, L. 75
 Rey, J.-S. 62
 Ricci, P. 78-81
 Rogerson, J.W. 47
 Römer, T. 9, 49
 Rosenzweig, F. 113, 123, 125, 200, 211, 212
 Rouillad, H. 43
 Rusconi, R. 72
 Ruyer, R. 89

 Sacchi, P. 53, 59
 Sagiv-Feldman, Y. 167
 Said, E. 234
 Salanskis, J. 135
 Santaniello, W. 232
 Sberlati, F. 103
 Scandaliato, A. 75
 Schäfer, P. 57, 58
 Schmitt, C. 85
 Scholem, G. IX, 57, 118, 121, 156, 158, 163, 166, 168, 170, 176, 208, 209
 Schulz, R. 40
 Schwartz, D. 142
 Schwarzschild, S. 150, 151
 Scillitani, L. 131, 132
 Scordari, C.C. 141
 Secret, F. 72, 76
 Seeskin, K. 113, 115, 117
 Seller, F. 104
 Sestieri, L. 67
 Shatz, D. 139, 144-146
 Shatzmiller, J. 76
 Simonsohn, S. 76

- Ska, J.-L. 13, 20, 38
Soloveitchik, J.B. 141-149, 151-153,
171, 178, 179, 181
Sonnet, J.-P. 38, 42
Sorkin, D. 209, 219
Speer, A. 75
Sternberg, M. 38, 42
Stuckenbruck, L.T. 55
Studzen, A. 159
Sullivan, L.E. 104
Suriano, A. 3
- Tagliacozzo, T. 164
Talmon, J. 113
Taubes, J. 216, 219
Thirsk, J. 91
Thornhill, A.C. 66
Tishby, I. 74, 80
Tommasino, P.M. 76
Tonelli, D. 17, 27, 30, 32
Trousson, R. 88, 103
Tuschling, R.M.M. 59
- Utopo 93-95
- Van Der Toorn, K. 43
- Van-Gemeren, W.A. 40
Vanini, P. VII, 87, 91
Vasoli, C. 72
Vatter, M. 115
Vicari, J. 102
Villa, G. 78
Volpi, G. 222
- Walsh, J.T. 40
Waxman, C.I. 145
Weigel, H. 207
Weima, J.A.D. 64
Wenham, G.J. 40, 45
Westman, R.S. 216
Widmannstetter, J.A. 75-77, 80, 81
Wilkinson, R. 76
Wolowelsky, J.B. 143, 146
Worbs, M. 229
- Yerushalmi, Y.H. 216-220
Yoran, H. 89
- Zagorin, P. 97
Zapata, A. 86
Zemon Davies, N. 76
Zorzi, F. 69-75, 77, 78, 81-85

COLLANA «STUDI E RICERCHE»

- 1 *Renato Dionisi. L'opera attraverso lo studio critico delle fonti*, a cura di Salvatore de Salvo Fattor e Marina Rossi, 2011.
- 2 *Francesco Milizia e il teatro del suo tempo. Architettura, Musica, Scena, Acustica*, a cura di Marco Russo, 2011.
- 3 Sergio Fabio Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, 2013.
- 4 Alessandro Salvador, *La guerra in tempo di pace. Gli ex combattenti e la politica nella Repubblica di Weimar*, 2013.
- 5 Michele Pancheri, *Pensare 'ai margini'. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, 2013.
- 6 Enrica Ballarè, *Casa Rosmini e Rovereto. Note dal passato pensando a un museo futuro*, 2014.
- 7 *Rosmini e l'economia*, a cura di Francesco Ghia e Paolo Marangon, 2015.
- 8 *Büchner artista politico*, a cura di Enrico Piergiacomi e Sandra Pietrini, 2015.
- 9 Alberto Baggio, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, 2016.
- 10 *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, a cura di Fulvia de Luise, 2016.
- 11 *Il teatro platonico della virtù*, a cura di Fulvia de Luise, 2017.
- 12 *Da Rosmini a De Gasperi. Spiritualità e storia nel Trentino asburgico. Figure a confronto*, a cura di Paolo Marangon e Marco Odorizzi, 2017.
- 13 Martino Bozza, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, 2017.
- 14 *La scuola trentina tra guerra e primo dopoguerra (1914-1924)*, a cura di Paolo Marangon, 2017.

- 15 *Emil L. Fackenheim: un filosofo tra Auschwitz e la nuova Gerusalemme*, a cura di Massimo Giuliani, 2018.
- 16 Luca Siracusano, *L'epistolario di Cristoforo Madruzzo come fonte per la storia dell'arte*, 2018.
- 17 *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni*, a cura di Fulvia de Luise, 2018.
- 18 *La storia va alla guerra. Storici dell'area trentino-tirolese tra polemiche nazionali e primo conflitto mondiale*, a cura di Giuseppe Albertoni, Marco Bellabarba, Emanuele Curzel, 2018.
- 19 Paolo Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini*, 2019.
- 20 *Im Lärm des Krieges war das Wort verloren. Der (un)politische Ferdinand Ebner / Nel fragore della guerra la parola andò perduta. Ferdinand Ebner (im)politico*, a cura di Carlo Brentari e Silvano Zucal, 2019.
- 21 Alessandra Quaranta, *Medici-physici trentini nella seconda metà del Cinquecento. Sapere medico, identità professionale e scambi cultural-scientifici con le corti asburgiche*, 2019.
- 22 *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di Fulvia de Luise e Irene Zattero, 2019.
- 23 *Rosmini e la fenomenologia*, a cura di Mauro Nobile, 2020.
- 24 Gian Maria Varanini, *Studi di storia trentina*, a cura di Emanuele Curzel e Stefano Malfatti (tomi I e II), 2020.
- 25 Omar Brino, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, 2020.
- 26 *Itinerari di filosofia e teologia francescana. Studi offerti in memoria di Marco Arosio*, a cura di Andrea Nannini e Irene Zattero, 2021.
- 27 *La coscienza divisa. Da Antonio Rosmini a Pietro Prini*, a cura di Andrea Aguti, Andrea Loffi, Walter Minella e Giorgio Sandrini, 2021.
- 28 *Filosofie della nascita*, a cura di Manuela Moretti, Mario Vergani e Silvano Zucal, 2022.
- 29 Umberto Fedrizzi, *Hegel, Marx e il calcolo infinitesimale*, 2022.
- 30 *Utopie e messianismi nel pensiero ebraico*, a cura di Davide D'Amico, Massimo Giuliani e Paolo Vanini, 2023.