

Rosa Laura Guzzetta

L'etica: cuore dell'identità e della filosofia ebraica

È più importante offrire l'ospitalità
che accogliere la Presenza divina
(Shebout, 35b)

Il fascino che l'Ebraismo e la sua cultura ancora oggi riverberano ai nostri occhi, e con immutata forza di suggestione, è segno della vitalità e dell'inesauribile ricchezza che questo popolo porta con sé come suggello di un'identità particolare, come «riserva di senso» che chiede ancora di essere scoperta e custodita, svelando una modalità di pensiero e di esistenza altri rispetto a quelli seguiti dal pensiero e dall'antropologia occidentali, fondati nel cuore della Torah e dell'etica fino a indicare una nuova forma relazionale dell'umano, declinata come relazione etica, come struttura identitaria dell'io-per-l'altro, come «sporgenza» del Bene an-archica e anteriore a qualsiasi movimento orientato e de-ciso dell'identità coscienziale.¹

Al di là di qualsiasi approccio antropologico o culturale che riduca lo studio dell'Ebraismo a semplice categoria etnica o culturale-religiosa, dove peraltro sarebbe difficile procedere in una direzione unilaterale se è vero che la «questione dell'ebraismo» è proprio la sua assoluta irriducibilità a semplice dimensione dottrinale o confessionale, si tratta di penetrare, in queste pagine, nei meandri dell'identità ebraica, evidenziandone la costitutiva struttura etica.

La tradizione ebraica, infatti, si inserisce nel solco del pensiero delle culture come quella che, per sua propria costitutività (e per «vocazione» è il caso di dire), ha testimoniato e suggerito una idea nuova di trascendenza e con essa «l'orizzonte del gratuito»: l'orizzonte della gratuità, della bontà, del disinteressamento, della diaconia, come il vero compimento del processo identitario, come piena autenticazione del sé e come dover-essere che mai si acquieta nell'autocompiacimento di una coscienza farisaica.²

In questo senso si comprendono le indicazioni di diversi studiosi, come Carmine Di Sante, che invita a guardare all'Ebraismo come al «dono più grande

¹ E. BACCARINI, *La persona e i suoi volti*, Anicia, Roma 2003, p. 190.

² C. DI SANTE, *Responsabilità. L'io-per-l'altro*, Edizioni Lavoro-Esperienze, Roma 1996, p. 15.

all'uomo del terzo millennio»,³ o Armido Rizzi, per il quale esso è un dono che è «offerto a tutti»,⁴ sia che venga assunto come elemento fondante della propria tradizione di fede, come fanno ebrei e cristiani, sia che venga semplicemente riconosciuto, con un atto di onestà intellettuale proprio di ogni laico colto, come una delle grandi voci che abitano la propria tradizione culturale, e in essa un «classico dell'umanità» capace di suggerire ancora ai nostri giorni un inedito modello esistenziale.⁵

Tra le mura di cinta, gli alti steccati e le torri prometeiche delle nostre città postmoderne, glorioso scenario di un ancora trionfante narcisismo dell'io, sipario per un rinnovato quanto doloroso dramma di Babele, ritornare alle fonti ebraiche per scoprirne le «scintille di senso» che ancora sprigionano, significa saper leggere tra le righe dei nostri tempi, negli eventi più dolorosi come nelle luccicanti illusioni di benessere, l'intimo bisogno dell'uomo del terzo millennio, la sua necessità di riscoprire la propria identità quale superamento e trascendimento dell'identità moderna, l'anelito a ritrovarsi e viverci nella sua autentica dimensione umana, che è quella che valicando la grigia sia pur imponente fortezza-prigione della libertà autoreferenziale e solipsistica, lo vede piuttosto come originalmente essere-con-l'altro, e più ancora, essere-per-l'altro.⁶

Lasciando riecheggiare sullo sfondo il sonante monito di André Neher, che risonante ripete quanto «il mondo ha bisogno dell' ebreo» (e che del resto «l'ebreo aspetta - e spera - che il mondo provi - ed esprima - questo bisogno»), si tratta qui di recuperare in qualche modo una prospettiva meta-culturale, fino a scorgere nell'uomo ebreo «l'ebreo che è in ogni uomo», per dirla con Lévinas, o «Israele [come] l'umanità dell'umano», e cioè nella sua vicenda un'esperienza umana che non è valida per l'ebreo soltanto, ma per ogni uomo;⁷

[...] poichè l' indifferenza è il più grande delitto del nostro secolo, tutto ciò è una lezione che non potrebbe essere perduta per nessuno. Nella condizione ebraica si sperimenta, in qualche modo, la condizione umana. L'apprendimento della condizione umana può avvenire solo se l' uomo, sotto qualunque forma, tenta di avvicinarsi all'uomo ebreo per scoprirne tutta la complessità, tutti i valori, e se non passa né indifferente né insensibile a lato dell' uomo ebreo e del suo destino che è carico di significato per l' umanità intera [...].⁸

³ *Ivi*, p. 17.

⁴ A. RIZZI, *Per un pensiero dell' Esodo: alterità ed eticità*, in E. Baccarini, *Il pensiero nomade*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, p. 152.

⁵ D. C. MAGUIRE, *Il cuore etico della tradizione ebraico-cristiana. Una lettura laica della Bibbia*, Cittadella Editrice, Assisi 1998, p. 102.

⁶ C. DI SANTE, *La parola che parla. Chiavi di lettura per la Bibbia*, Pazzini Editore, Villa Verucchio (RN) 2004, p. 19.

⁷ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, trad. it. di E. Piattelli, Marietti, Genova 1988, pp.18 e 84.

⁸ *Ivi*, p. 18.

La considerazione del popolo ebraico come «popolo eletto», «nazione santa», o più ancora, «qadosh», «separato», che si fa paradigma dell'autentico rapporto etico all'altro, tuttavia, non è da intendersi nel senso di una sua presunta superiorità rispetto agli altri; se è vero che quella dell'«elezione» è una delle principali categorie ermeneutiche per poter dire dell'ebreo, non va comunque intesa come «sguardo divino che [lo] illumina e lo aureola di una santità esemplare», quanto piuttosto in chiave di rappresentanza⁹; in questa prospettiva vanno intese le stesse parole di Lévinas, che in un commento ad una lettura talmudica scrive:

Ogni volta che nel Talmud si accenna ad Israele, si è certamente liberi di intendere con ciò un gruppo etnico particolare, che probabilmente avrà realizzato un destino incomparabile; ma si sarà in tal modo limitata la portata generale dell'idea enunciata nel brano talmudico, si dimenticherà che Israele significa popolo che ha ricevuto la Legge e, di conseguenza, una umanità giunta alla pienezza della sua responsabilità e della propria coscienza di sé.¹⁰

Si comprende allora quanto poco adeguate possano essere le nostre usuali categorie classificatorie, quanto poco la realtà ebraica si lasci definire da parametri che vogliano fotografarne uno statuto identitario ben delineato; è tuttora argomento di un intenso dibattito la definizione del «sé» all'interno del mondo ebraico (un «sé» non determinato esclusivamente da altri, anzi, si vuole qui tralasciare l'immagine dell'ebreo quale maturato nell'immaginario collettivo degli ultimi secoli, dal «mito» sorpassato, al cliché infame dell'usuraio, all'uomo «perseguitato»);¹¹ «Essere ebrei significa porsi ogni giorno la domanda: cosa significa essere ebrei?», e ancora si sente dire fermamente da più parti: «se qualcuno mi domandasse “chi è l'ebreo?” avrei una sola risposta: “chi è l'ebreo?”». ¹² Pur tenendo presente che per l'Halakhà è ebreo «chi nasce da madre ebrea o chi si converte all'ebraismo», e tralasciando le varie interpretazioni che dell'ebraismo sono state date nel tempo sul piano ora religioso ora etnico-politico, ora etico-sociale, sembra utile, ai fini del nostro discorso, soffermarsi sul carattere dinamico, “in-tensionale”, *in fieri* dell'identità ebraica, come condizione esistenziale non solo scelta ma da realizzare, come qualcosa di irrevocabile, come «fatto che non si cancella né con la naturalizzazione né con la conversione», qualcosa la cui essenza è quella di essere indefinibile, proprio perché è compito, compito

⁹ C. DI SANTE, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città aperta, Troina 2006, p. 44. Come ribadisce Di Sante, per guardare alle vicende ebraiche come a una storia particolare che si trascende in universale, assumendo ai nostri occhi una valenza paradigmatica, occorre recuperare il senso etimologico della radice del termine paradigma: come «indicazione» di un modello in cui rispecchiarsi e attraverso cui accedere a una diversa comprensione dell'umano.

¹⁰ E. LÉVINAS, *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma 1985, p. 31.

¹¹ P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia 2004, p. 16.

¹² L. FIORENTINO, *L'ebreo senza qualità, ovvero identità e mizwoth*, Marietti, Genova 1989, p. 4.

“obbedienziale”, condizione appellativa, “dover essere”, più che identità statica e di possesso.¹³

Del resto, come fa notare Neher, lo stesso pensiero ebraico non si volge a conoscere l’uomo nella sua natura specifica, nella sua essenza, quanto piuttosto nella sua emergenza personale, nella sua «esistenza»;¹⁴ non domanda all’uomo «chi sei?», ma ripete il «Dove sei?» che Dio formulò ad Adamo (Genesi 3, 9), quel «dove sei?» su cui tanto insiste Buber, che da appello rivolto al primo uomo risuona nelle coscienze di ogni tempo come esigenza di risposta, come verifica della responsabilità assunta, come convocazione etica.¹⁵

Così, dai primordi della storia, l’ebreo è colui che è chiamato a diventarlo: “reso” ebreo, “fatto” ebreo dalla decisione irrevocabile del Creatore, egli è interpellato a “divenire” tale, a considerare liberamente ciò che è già la sua condizione, a rispondere all’appello senza pari nel cui solco è “situato”. Dunque lungi dal configurarsi come identità statica, di posizione/auto posizione dell’io soddisfatto di sé, quella ebraica è l’incarnazione perfetta dell’identità come «dis-identità»,¹⁶ trascendimento della logica dello Stesso e del possesso, de-posizione dell’io del bisogno e istituzione di un io responsabile ed “esposto” all’alterità, «concezione nomade dell’esistenza»¹⁷ che, in direzione opposta all’Ulisse nostalgico della patria e del suo sé, si fa Movimento radicale senza ritorno del Medesimo verso l’Altro, ovvero l’«Opera di Abramo».¹⁸

Non a caso il termine “ebreo”¹⁹ compare per la prima volta accanto a quello di Abramo (Genesi 14, 13) cioè «l’uomo che attraversò» il fiume Eufrate, ovvero «l’uomo che stava dall’altra parte» (in quanto il primo e il solo monoteista rispetto agli altri idoli), dunque metafora dell’esistenza “esodica” che costituisce il *primum* dell’ebraismo.²⁰ Infatti, scrive Neher:

L’uomo ebreo è l’uomo abramita. L’uomo giudeo, quando si sente ebreo, accetta di rivivere la decisione di Abramo e di ripeterla; accetta di strapparsi da ciò che è stabilito, di protestare contro gli idoli, contro l’ingiustizia. L’uomo giudeo, ma anche l’uomo cristiano, l’uomo musulmano, l’uomo marxista, l’uomo umanista, tutti quelli che si sentono fratelli in Abramo... [perché l’ebreo stesso] ..è l’uomo delle origini, delle origini della nostra civiltà occidentale, come pure della civiltà

¹³ V. JANKELEVITCH, *La coscienza ebraica*, trad. it. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 1986, p. 7.

¹⁴ Cfr. A. NEHER, *Chiavi per l’ebraismo*, cit., p. 91.

¹⁵ M. BUBER, *Il cammino dell’uomo*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 1990, p. 18.

¹⁶ C. DI SANTE, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull’ospitalità*, cit., p. 220.

¹⁷ E. BACCARINI, *La persona e i suoi volti*, cit., p. 189.

¹⁸ E. LÉVINAS, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di S. Fossi, Cortina, Milano 1998, p. 219.

¹⁹ Deriva da «ivri», apparentato foneticamente alla radice *avar* che significa *passare*, da una riva all’altra, da un mondo ad un altro, dal paganesimo come logica dell’insediamento stanziale al “monoteismo come umanesimo”.

²⁰ Cfr. M. L. MOSCATI BENIGNI, “Chi sono” gli ebrei, in «Zehùt-Identità ebraica», <http://www.morasha.it/zehut/mlm01_chisonogliebrei.html>.

dell'Oriente, del giudaismo, del cristianesimo, dell' islam, dell'umanesimo, del marxismo.²¹

«Uomo dell'esodo»,²² Abramo è metafora del popolo ebraico come “popolo in cammino”, popolo del movimento, inteso non come semplice privazione di una sede, ma come modo autentico di risiedere, come quel «giusto movimento»²³ che è condizione e forma di un rapporto rispettoso e inedito con l'alterità:

È questo accento sulla fuoriuscita e sulla direzione a fondare il movimento dell'ebraismo: esce Abramo da Ur, sua civiltà d'origine e luogo dell' idolatria, esce Giacobbe da Beersheva lasciando il padre e la madre, esce Mosè col suo popolo dall'Egitto, così come Adamo ed Eva escono dall' Eden a dare inizio alla vicenda umana.²⁴

«Il Signore disse ad Abram: “Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò”» (Genesi 12, 1), e a partire dal quel primo invito- comando al distacco, da quel «Lek-lekà» («vattene»), prende forma l'ebreo-Abramo uomo delle grandi migrazioni che solo attraversando l'esodo si è originato e costituito come popolo, solo accogliendo la nuova tensione esistenziale declinata al distacco, all'alterazione, alla separazione, inaugura un rinnovato approccio all'alterità fatto di responsabilità e accoglienza; così, mettendosi in cammino verso la nuova terra che gli sarà indicata e verso la promessa che sradicandolo dalla certezza del suolo lo spinge alla nebulosa novità del domani, sapendo di esser chiamato a diventare un altro, un altro da sé (e la solenne metamorfosi del suo nome, da Abram ad Abramo, è figura emblematica di questa ri-fondazione e potenziamento della sua identità), solo in questo andare «via da sé Abramo recupera l'altro che è “fuori”»,²⁵ facendo della sua “incompiutezza” l'energia propulsiva a ricostituirsi come relazione radicalmente etica: proprio da lì prende vigore la sua nuova identità come “io ospitale”, mirabilmente incarnata nell'episodio di Genesi 18, 1-10, quando

[...] il Signore apparve a lui alle Querce di Mamre, mentre egli sedeva all' ingresso della tenda nell' ora più calda del giorno. Egli alzò gli occhi e vide tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide corse loro incontro...e si prostrò fino a terra dicendo: “ Mio Signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi non passare oltre senza fermarti dal tuo servo”. [...].. prese un vitello tenero e buono.. prese latte acido e latte fresco insieme con il vitello che aveva preparato e li porse loro.

²¹ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 11.

²² P. RICCI SINDONI, *Abramo: vocazione e provocazione al nomadismo*, in E. Baccharini, *Il pensiero nomade*, cit., p. 139.

²³ M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, trad. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, p.167.

²⁴ S. LEVI DELLA TORRE, *Riflessi ebraici nella cultura europea*, in *Ebraismo e cultura europea del '900*, a cura di M. Brunazzi e A. M. Fubini, Giuntina, Firenze 1990, p. 40.

²⁵ P. RICCI SINDONI, *Abramo: vocazione e provocazione al nomadismo*, cit., p. 141.

«Nomade della fede»,²⁶ Abramo, nella sua esistenza erratica diventa paradigma della soggettività ospitale, come sua nuova identità che è coscienza etica, mirabile accoglienza dell'altro e più ancora del povero, dell'orfano, della vedova. La puntuale analisi di Di Sante²⁷ mette in luce i tratti dello stile accogliente di Abramo (e in lui di ogni ebreo), dalla «porta di casa aperta», come luogo non più di dimora chiusa del rapporto da sé a sé ma spazio che si apre all'evento dell'altro, al «dare il benvenuto»,²⁸ all'«accorgersi del bisogno dell'altro e soccorrerlo», al «fare spazio all'altro», limitando perciò il proprio, e infine «donare ciò che si ha», quel vitello tenero e buono ed il latte, come gesto del «togliersi-il-pane-dalla-propria-bocca» tanto caro a Lévinas e fortemente radicato nell'ortoprassi giudaica.²⁹

Infine, solo in virtù del suo essere *in fieri*, itinerante e nomade,³⁰ Abramo è paradigma dell'identità che capovolge la logica dell'identificazione e del *conatus essendi* per farsi dono «del sé», sproporzione aperta e inclinata all'alterità in quanto radicale prossimità, fino all'episodio della prova al Moriah (Genesi 22, 1-13) in cui la sofferta ma silenziosamente generosa offerta dell'«unico» figlio, che egli «ama», rappresenta lo scacco definitivo all'ultimo residuo dell'io come progettualità e libertà auto-noma.

L'istituzione dell'orizzonte etico, ovvero la dimensione dell'umano come responsabilità o «responsività», per dirla con Lévinas, trova il suo fondamento storico nell'originaria e inedita esperienza della trascendenza fatta dal popolo ebraico: differente dal «dio dei filosofi e dei sapienti», il Dio della «berit» («patto»), «trascendenza immanente» che anziché essere oggetto della ricerca e dell'amore dell'uomo, è lui per primo a cercarlo e amarlo, fa del popolo ebraico non solo il luogo prescelto di questa nuova modalità d'essere del divino, quanto l'accadimento originario e fondante dell'autentica dimensione dell'umano, rivelata esperita e comandata ad un tempo.

Negandosi all'ordine del dis-velamento e della conoscenza «cumprensiva» che lo relegherebbe a oggetto correlato di una tematizzazione, il Dio biblico incontra l'uomo personificandosi nella storia, promuovendo una relazione paradossale di assoluta vicinanza a lui, rivelandosi trascendenza etica, «con-discendente», capace di ridefinire la totalità del reale che al divino rimanda e sul divino si fonda, senza per questo essere mera negazione della sua razionalità, alla maniera apofantica, ma isti-

²⁶ M. BUBER, *La fede dei profeti*, trad. it. a cura di A. Poma, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 40.

²⁷ Cfr. C. DI SANTE, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, cit., pp. 109-113.

²⁸ Già lo stesso appellativo «Adonai» è indicativo della sacralità dell'ospite, anzi secondo Lévinas l'episodio insegna che pronunciare il nome di Dio e conoscerlo significa semplicemente accogliere lo straniero e anteporlo al compimento dei doveri nei confronti di Dio stesso.

²⁹ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino-M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 178.

³⁰ È illuminante la spiegazione etimologica dell'aggettivo «nomade» ripresa da E. BACCARINI (in *La persona e i suoi volti*, cit., p. 189): dal greco «némo», con un'ampia gamma di significati ma sempre più legati all'idea del pascolare: il rapporto del pastore con il pascolo è fondamentalmente funzionale e provvisorio, e la coscienza con cui il pascolo viene «abitato» non è stabile ma già rivolta «altrove», verso nuovi pascoli.

tuzione di un orizzonte altro, l'ordine del gratuito e della Bontà, o «altrimenti che essere» per dirla ancora con Lévinas.

«Ridefinizione del divino», e simultanea «ridefinizione del modo di essere popolo» fanno tutt'uno nella storia del popolo ebraico, e sfuggono per sempre all'oblio della dimenticanza e dell'ingratitude riempiendo ogni 'oggi' il ricordare orante («zakhar») di ogni ebreo.³¹

Da qui, la lettura del racconto esodico come incontro tra Dio e l'uomo, storia della relazione instaurata tra loro, dall'oppressione e poi liberazione dall'Egitto, al pellegrinaggio nel deserto, all'alleanza sul Sinai, alla promessa della terra «dove scorre latte e miele». La relazione dialogica e interpersonale che ne deriva, scaturisce dal libero, incondizionato e gratuito «movimento discensionale»³² di Dio, che, «differenza non-indifferente»,³³ interviene prima e indipendentemente da ogni invocazione: «[Gli israeliti] alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento e si ricordò della sua alleanza con Abramo e con Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero».³⁴ E ancora:

Il Signore disse: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele».³⁵

«Libertà di amore», «libertà di scelta»,³⁶ il movimento divino diventa gesto di elezione, nell'amorevole e umile chinarsi su coloro che sono stranieri e schiavi, su coloro che non hanno identità, nel raccogliere il loro grido che, come amano commentare i maestri rabbinici, non solo non è rivolto a Dio, ma è senza direzione e senza mira, testimonianza nuda priva di ogni rivendicazione. Per sua libera iniziativa, la radicale estraneità e lontananza si tramuta in impensabile prossimità, in quella nuova «trascendenza e tuttavia immanenza» tanto cara a Neher, che, colmando in qualche modo l'eterno abisso che separava uomo e Dio (ma mantenendo sempre il senso della differenza radicale tra i due) diventa paradigma della responsabilità etica che anche l'uomo di rimando è chiamato a incarnare.³⁷

Il testo per eccellenza in cui l'ebraismo oggettiva la sua esperienza originaria di Dio come "altro" dagli altri è il brano dello "Shemà" (Deuteronomio 6, 4- 9):

³¹ A. RIZZI, *Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità*, in E. Baccharini, *Il pensiero nomade*, cit., p.156.

³² C. DI SANTE, *Responsabilità. L'io-per-l'altro*, cit., p. 27.

³³ ID., *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, cit., p. 67.

³⁴ Esodo 2, 23- 24.

³⁵ *Ivi*, 3, 7- 8.

³⁶ A. RIZZI, *Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità*, cit., p.155.

³⁷ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 35.

Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio. Il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le tue forze. Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Te li legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte.

Pregghiera ebraica per antonomasia, recitata dagli ebrei con «timore e tremore»³⁸ almeno due volte al giorno ancora tutt'oggi, lo shemà non è in realtà una preghiera, né una confessione di fede, ma è un brano della Torah contenente la parola di Dio all'uomo e non la parola dell'uomo a Dio e che, secondo la tradizione, potrebbe sostituire la lettura dei Dieci Comandamenti.³⁹ Parola di Dio che vincola Israele all'"ascolto", sottraendolo alla priorità della "visione", lo shemà costituisce Israele come «soggettività ob-audiente»,⁴⁰ "ascoltante" e obbediente, cioè responsabile, e istituisce il divino come alterità assoluta, sciolta e svincolata da legami con l'umano come orizzonte del "visuale" "pan-oramico", e ora situata nello spazio dell'ascolto non da intendersi come semplice modalità del conoscere, quanto come modalità di vita, timido spazio del "tu a tu" interpersonale, atteggiamento esistenziale di silenzio interiore e apertura all'altro.

Nell'ordine del gratuito così istituito, Israele è chiamato a rispondere di riflesso all'amore di alterità con cui è stato amato: il senso della Legge rivelata sul Sinai, che è il tratto qualificante della tradizione ebraica, è l'appello ad assumere l'identità "responsabile" come "risposta" (comune è la radice etimologica, e comune è la direzione dell'agire che i due termini sottendono), segno di un Patto che avvicina Dio e l'uomo, «scommessa» divina sulla libertà umana.⁴¹ Vivere nel ricordo del Dio dei padri e dell'alleanza, dell'Egitto e del deserto e delle Dieci Parole, significa accogliere l'imperativo dell'amore quale nuovo criterio di misura dei propri atti: «Quando uno straniero dimorerà presso di voi nel vostro paese, non gli farete torto. Lo straniero dimorante tra di voi lo tratterete come colui che è nato fra di voi; tu l'amerai come te stesso, perché anche voi siete stati stranieri nel paese d'Egitto. Io sono il Signore vostro Dio».⁴²

«Amare lo straniero» come l'"altro" nel senso più radicale del termine: che valore ha amare chi ci è simili, chi appartiene al nostro mondo, chi in un modo o nell'altro funge da *alter ego* di noi stessi, o prolungamento del nostro io? Amare lo straniero, e con lui la vedova e l'orfano, risuona nel cuore dell'ebreo come la formula estrema e originaria dell'amore di alterità: esempi di identità debole, esclusi dalla connaturalità, sono i referenti privilegiati dell'umano chiamato a declinarsi come responsabilità; scrive Rizzi:

³⁸ P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, cit., p. 208.

³⁹ S. BAHBOUT, *Alla ricerca dell'Ascolta*, in «Zehùt. Identità ebraica», <http://www.morasha.it/zehut/sb16_ricercaascolta.html>.

⁴⁰ C. DI SANTE, *Responsabilità. L'io-per-l'altro*, cit., p. 21.

⁴¹ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 36.

⁴² Levitico 19, 33-34.

In questo senso l'amore è "comandamento"; la ragione per cui nell'ebraismo è così forte il senso dell'amore come comandamento è proprio questa. La legge è la condizione di possibilità perché l'amore sia amore dell'altro; l'amore come spontaneità è sempre amore per il coappartenente, è amore per l'altro in quanto è parte di me, prolungamento di me [...] Invece per Israele esodico il fondamento dell'amore non è la prossimità, ma il rapportarsi all' altro come Dio si è rapportato a Israele stesso, a ogni israelita, ad ogni uomo. Il comandamento vuol dire un amore che non puoi tirar fuori da te perché è un amore che non ha la sua base nelle relazioni naturali, ma trova il suo fondamento nell'appello.⁴³

Proprio perché la parola prima e originaria di Dio è Comandamento, Amore libero e volontariamente donato, Amore che chiede a Israele di fare altrettanto, l'uomo è per sua costituzione responsabilità, nel senso etimologico di chi è posto nella situazione non scelta di "rispondere" e non poter non rispondere, e viceversa l'amore è l'unico possibile oggetto del comandamento.

Ma Legge e Comandamento non vanno pensati come messa in forse della libertà, o della sfera autonoma umana, anzi in qualche modo come garanzia di essa: la dipendenza da Dio non depaupera l'uomo della sua indipendenza ma gliela garantisce, rinnovandola nel suo senso originario e più pieno; su questa linea d'onda riecheggia un'antica parabola che alla domanda sul perché Israele fosse paragonato a una colomba rispondeva:

Quando Dio creò la colomba, questa tornò dal suo creatore e si lamentò: o Signore dell'universo, c'è un gatto che mi corre sempre dietro e vuole ammazzarmi, e io devo correre tutto il giorno con le mie zampe così corte. Allora Dio ebbe pietà della povera colomba e le diede due ali. Ma poco dopo la colomba tornò un'altra volta, e pianse: o Signore dell'universo, il gatto continua a corrermi dietro e mi è così difficile correre con le ali addosso. Esse sono pesanti e non ce la faccio più con le mie zampe così piccole e deboli. Ma Dio le sorrise dicendo: "Non ti ho dato le ali perché tu le portassi addosso, ma perché le ali portino te".⁴⁴

E così è anche per Israele, continua il commentatore: quando si lamenta della Torah e dei comandamenti, Dio risponde loro: «Non vi ho dato la Torah perché sia per voi un peso e perché la portiate, ma perché la Torah porti voi».

Altro luogo privilegiato di originaria esperienza dell'umano come "separazione" e "dipendenza etero-noma" è l'idea di creazione propria dell'ebraismo, che, distinguendosi nettamente dalle classiche concezioni sulle origini del mondo che la storia del pensiero ha prodotto, ci proietta immediatamente all'inedita esperienza ebraica del divino, fondamento e paradigma dell'identità etica propriamente giudaica. Al-

⁴³ A RIZZI, *Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità*, in E. Baccharini, *Il pensiero nomade*, cit., pp. 158-159.

⁴⁴ M. CUNZ, *Credibilità della chiesa come impegno di stile ecumenico*, in Aa. Vv., *La credibilità delle chiese e il Bem. Atti della XXII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Sae, Dehonianne*, Napoli 1984, pp. 33-34.

lontanandosi dalla concezione greca dell'eternità del cosmo inteso come un tutto in sé ordinato e compiuto, dalla dottrina del demiurgo platonico semplice ordinatore di una materia preesistente, dalla più tarda dottrina plotiniana dell'emanazione dell'essere dall'Uno, il discorso sulla creazione *ex nihilo* trova la sua formula all'interno dell'ebraismo, sia pur piuttosto tardi,⁴⁵ fondandosi sui testi sacri (il primo versetto della Bibbia: «Bereshit barà», cioè «in un principio Dio creò»⁴⁶), e animando tra l'altro un intenso e lungo lavoro di studio e rielaborazione della dottrina all'interno dei sistemi filosofici e teologici, sia ebraici che cristiani.

Senza tanto addentrarci nel processo di formulazione della dottrina (e delle relative questioni, circa la presunta mancanza della cosiddetta «prova testuale»⁴⁷), l'idea della creazione è divenuta la «shibboleth»,⁴⁸ come dice Neher, la pietra di paragone, il *sine qua non* della posizione filosofica ebraica, nonché la grande sfida lanciata alla filosofia greca, e con essa alle più comuni categorie interpretative del divino: lungi dal farsi interpretare secondo il «modello dell'epifania o opera artistica» né secondo il «modello dell'eros o amore di desiderio»,⁴⁹ la creazione non è il luogo epifanico in cui Dio creando il mondo manifesta se stesso, rivelando la sua potenza e la sua gloria, dunque mettendo in scena ancora la relazione identitaria per eccellenza; non è neppure espressione dell'amore di desiderio, dove l'altro non è il fine dell'amore stesso ma il testimone che ne partecipa, assistendovi come lo spettatore di fronte all'attore che si esibisce sul palco; seguendo più da vicino la suggestiva teoria luriana, fondata sulla categoria paradossale dello «zimzum»,⁵⁰ si comprende la lettura ebraica della creazione come conseguente a un processo di contrazione in Dio, a un suo «movimento di ritirata»⁵¹ come volontà di rinunciare alla sua «onnipotenza» e alla sua *deitas* per fare spazio all'altro. Secondo la concezione di creazione propria della cabbala luriana, l'origine del mondo risiede in questo divino lasciare la scena perché il vero protagonista sia l'uomo, in questo «mettersi da parte» di Dio per far essere l'uomo e il mondo non come il suo luogo manifestativo, «bensì come dono all'uomo che ne è il fine ultimo».⁵²

È qui il segreto della creazione, nella «separazione» che Dio istituisce tra sé e il mondo con il suo atto creatore, come vuole Lévinas, il filosofo che più di ogni altro è tornato a pensare la Creazione al di fuori della metafisica greca: «La creatura è un'esistenza che, certamente dipende da un Altro, ma non come una parte che se ne separa. La creazione lascia alla creatura una traccia di dipendenza, ma di una dipendenza senza

⁴⁵ M. MOTTOLESE, *Inizio come renovatio (chiddush). Note sulla concezione ebraica della creazione e del tempo*, in «Teoria» 1 (2001), <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>.

⁴⁶ Genesi 1, 1.

⁴⁷ Cfr. G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'Ebraismo* trad. it. di M. Berteglia, Marietti, Genova 1986, p. 49.

⁴⁸ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 39.

⁴⁹ C. DI SANTE, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, cit., p. 135.

⁵⁰ Termine ebraico che significa «concentrazione» e «contrazione».

⁵¹ C. DI SANTE, *Responsabilità. L'io-per-l'altro*, cit., p. 70.

⁵² ID., *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, cit., p.136.

simili: l'essere dipendente trae da questa dipendenza eccezionale [...] la sua indipendenza stessa».⁵³

Il senso di autolimitazione di Dio tuttavia non va inteso in termini di una diminuzione, di un depotenziamento vero e proprio, quanto come quel "di più" che sostituisce all'amore di identità un amore senza "se" e senza "perché", che alla priorità dell'io sostituisce la priorità dell'altro, che ridefinisce l'ordine dell'essere come orizzonte etico, e che istituisce l'ordine del Bene come Bontà.

E proprio all'insegna della «bet» di «bereshit», e della «berakhàh» («benedizione») che le è connessa, attraverso l'articolarsi ritmato dei sei giorni, alla Parola fa eco la creatura, docile, perfetta, ciascuna al suo posto, ciascuna «leminehèm» («secondo la propria specie»), al rinnovato ritornello che è «cosa buona», e l'universo si dispiega, completo e perfetto, «degnò di suscitare l'ammirazione del Salmista e di Leibniz».⁵⁴ Il sesto giorno, secondo i due racconti che la tradizione riporta⁵⁵, Dio crea l'uomo: il Creatore, direttamente coinvolto nella creazione dell'uomo («cosa molto buona») per farlo a sua «immagine e somiglianza», ne istituisce la natura di essere "relazionale", sociale; crea così un «aiuto che gli sia simile», la donna, detta «ishàh» perché creata dalla stessa carne dell'«ish» (uomo). Scrive a tal proposito Roberto Della Rocca:

Dio, creando una ishiut baishut, una personalità nell'unione, ha fondato nel mondo una prospettiva pluralistica e dialogica che ricompare, poco dopo, con la narrazione del diluvio universale: gli animali che entrano nell'arca, per dar poi vita a un mondo nuovo, sono tutti accoppiati. La colpa originale fu causata proprio dall'illusione della separazione. Non a caso Eva accusò il serpente di averla corrotta col termine 'hishiani' (Gen 3,13), che può essere scomposto nelle parole 'iesh' 'ani', 'l'io esiste'; l'io esiste come io diviso, come autocoscienza separata.⁵⁶

Dunque «uomo collettivo»,⁵⁷ chiamato all'esistenza quale immagine di Dio amore e relazione incondizionata, per volontà divina l'uomo non è stato creato solitario, ma chiamato a dire "io" di fronte a un "tu" e per un "tu", in un rapporto di coppia assolutamente unico («senza la donna un uomo, dicono i rabbini, non sarebbe un vero adam»⁵⁸) e un rapporto sociale che ai primordi della vicenda storica dell'uomo porrebbe le premesse per un solidale umano "con-vivere".

Fondamento originario della dimensione orizzontale dell'umano quale relazione alla socialità e più ancora relazione etica, fin dal racconto degli inizi il Creatore è anche un Dio che stabilisce un rapporto di reciprocità con l'uomo, e lo fa mediante

⁵³ C. DI SANTE, *Responsabilità. L'io-per-l'altro*, cit., pp. 71-72.

⁵⁴ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 49.

⁵⁵ Cfr. A. NANGERONI, *La filosofia ebraica*, Xenia, Milano 2000, p. 20.

⁵⁶ R. DELLA ROCCA, *E Dio creò la diversità*, in «Zehùt. Identità ebraica», <http://www.morasha.it/zehut/rdr02_diversita.html>.

⁵⁷ E. J. HERNANDEZ, *Storia della salvezza*, Chirico, Napoli 2003, p. 19.

⁵⁸ A. NANGERONI, *La filosofia ebraica*, cit., p. 23.

dei comandi: dal comando a proliferare, a riempire la terra, ad assoggettare la terra stessa e gli animali, a non mangiare il frutto dell'albero del bene e del male;⁵⁹ comandi che non costituiscono un'etica nel senso tradizionale del termine, ma che per la vita dell'ebreo sono strettamente legati alla creazione: non a caso il comando a procreare e la celebrazione del sabato vengono enunciati proprio all'inizio della Genesi, e come spiega Nangeroni:

È Maimonide a farci notare come la "verità" della creazione, che rappresenta il tratto più originale del pensiero ebraico in stretta relazione con il monoteismo, preveda un comportamento umano altrettanto originale, quale quello che dovrà esplicitarsi nel rispetto dei 613 comandamenti che Dio ha consegnato a Mosè sul Sinai. Il loro fine più profondo consiste nel celebrare l'atto creativo di Dio.⁶⁰

Si comprende così il senso dell'esistenza dell'ebreo, ritmata da un preciso e apparentemente esagerato fardello di precetti: spesso tacciato di legalismo e culto delle apparenze, lungi dall'essere limitazione tutta esteriore alla libertà dell'uomo, il rito decanta ogni cosa dal grigiore opaco dell'abitudine e dell'automatismo, il rito «obbliga e impegna», è la «bussola dell'uomo impegnato» nel mondo, grazie a cui egli ritrova sempre la sua giusta posizione di fronte agli altri e il suo ruolo di associato all'opera di Dio nella storia.⁶¹ Solo nell'atto l'ebreo sta davanti a Dio, solo nell'atto l'ebreo cambia il mondo. Perciò il significato più autentico dello «shabbat», fatto poi memoriale dell'esodo e segno dell'alleanza, non risiede tanto nella dimensione proibizionistica che tuttavia ne costituisce l'aspetto più appariscente, quanto nell'attiva positività che lo fa diventare riconoscimento della propria condizione creaturale e celebrazione dell'azione creatrice, rivelatrice e redentrice di Dio. La delizia («oneg») dell'osservanza del sabato come *imitatio Dei*⁶² non va dunque intesa semplicemente come cessazione, mancanza di lavoro, ma come possibilità di vivere il sabato come qualcosa che dà senso e completezza al lavoro svolto, senza opposizione alla fatica dei giorni feriali, anzi stabilendo con essi una relazione di complementarietà, come «santuario nel tempo» che corona l'edificio eretto lungo i giorni lavorati.⁶³

Ancora sul nesso shabbat-creazione, illuminanti sono le parole di Piero Stefani:

Forse ai nostri giorni...la testimonianza più eloquente connessa al sabato ebraico è quella legata al senso ultimo della creazione. Il settimo giorno è un segno pieno dei limiti invalicabili a cui deve essere sottoposta la signoria dell'uomo sul creato: «Il sabato è il vero segno di riconoscimento di qualsiasi dottrina biblica, giudaica e pure

⁵⁹ Genesi 1, 28; 2, 17.

⁶⁰ A. NANGERONI, *La filosofia ebraica*, cit., p. 22.

⁶¹ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 87.

⁶² P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, cit., p. 161.

⁶³ A. J. HESHEL, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, trad. it. di Rusconi, Milano 1972, p. 45.

cristiana della creazione. [...] E' il sabato quello che benedice, santifica e rivela il mondo come creazione di Dio». ⁶⁴

Celebrando il sabato, come la più grande «invenzione»⁶⁵ d'Israele e il suo più grande dono all'umanità, l'ebreo si riconosce sulla terra forestiero e inquilino, si riconosce «creatura», e perciò termine destinatario a cui tutto ciò che esiste è stato «donato» e sottratto al suo possesso, dischiudendo una concezione dell'umano dove il rapporto con il mondo non è quello dell'autoaffermazione e dell'appropriazione, quanto piuttosto quello della recettività e dell'accoglienza, che peraltro lo associa a Dio nella custodia del creato.

Risuona come monito e come sprono a tale alto compito, un passo del Talmud che, riportando una discussione tra un tiranno romano e un rabbino, ci apre il senso del racconto biblico della creazione:

Il tiranno chiese: «Se Iddio desiderava che l'uomo fosse circonciso perché non lo creò così?». A ciò il Rabbino rispose che il motivo per il quale Iddio aveva creato l'uomo con un'imperfezione simbolica era affinché egli si coalizzasse con l'Onnipotente nel perfezionarsi. In questo modo l'uomo diventa un partner con Iddio nella creazione. Il tiranno continuò: «Se Iddio ama i poveri, perché non gli sostenta?». A ciò il Rabbino rispose che l'obiettivo divino era il suo desiderio di associarci nel perfezionamento della società e diventando in tal modo un partner di Iddio nella creazione. Il tiranno continuò: «Quali sono migliori, le opere di Iddio o le opere dell'uomo?». Il Rabbino rispose: «Le opere dell'uomo». «Osserva le stelle nel cielo!» esclamò il tiranno. Il Rabbino rispose: «Guarda il grano, questo è un lavoro divino. Guarda il pane, questo è il lavoro di un uomo». Vera perfezione si ottiene soltanto quando l'uomo associa i suoi sforzi con le opere divine diventando in tal modo un partner con Iddio nella creazione.⁶⁶

E inoltre, in uno dei salmi più belli del salterio, il poeta canta con meraviglia e stupore la bellezza del creato e la grandezza di Dio, mirabile *artifex* del cosmo donato:

O Signore nostro Dio,
quanto è grande il tuo nome su tutta la terra:
sopra i cieli si innalza la tua magnificenza.
[...]
Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
che cosa è l' uomo perché te ne ricordi,
il figlio dell' uomo perché te ne curi?⁶⁷

⁶⁴ P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, cit., p. 163.

⁶⁵ A. J. HESHEL, *Dio alla ricerca dell' uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, trad. it. di Borla, Torino 1969, p. 449.

⁶⁶ I. S. SIEGELMANN, *Bereshit: La creazione di un mondo migliorabile*, in «Zehùt. Identità ebraica», <http://www.morasha.it/zehut/is03_bereshit.html>.

⁶⁷ Salmi 8, 1-2; 4-5.

Di fronte alla perfezione della natura, la particolarità dell'umano rifulge nella sua «sproporzionata piccolezza»,⁶⁸ nel suo quasi divino conciliare l'inconciliabile, la terra e il cielo, la storia e la meta-storia,⁶⁹ elevato egli stesso a privilegio di attore nell'opera creatrice del Dio «tre volte santo», dalla dipendenza creaturale all'altezza della responsabilità:

Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,
di gloria e di onore lo hai coronato:
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi;
tutti i greggi e gli armenti,
tutte le bestie della campagna;
gli uccelli del cielo e i pesci del mare.⁷⁰

Associato all'opera di Dio nel disegno della storia, nella lezione ebraica l'uomo è risposta all'Amore che lo crea, «struttura responsoriale» nel divino gioco tra libertà e comando, «riserva di libertà»⁷¹ affacciata sul baratro dell'egoismo o innalzata alla possibilità dell'etica: così forte suona l'appello al «qadosh», come diversità di condizione trovata più che scelta, ma come “dovere esistenziale” da volere ogni «oggi», come risposta a una chiamata sempre nuova e sempre unica, consacrazione del singolo e rispetto di ogni altro. Si afferma nel Talmud babilonese, Sanhedrin 37: «Badate, che l'uomo è stato creato solo, per insegnare che chiunque distrugge una vita è come se distruggesse il mondo intero, e chi invece mantiene una vita è come se mantenesse un mondo intero»;⁷² ed ancora: «Perché l'uomo quando vuole coniare delle monete le fa tutte identiche, mentre Dio, pur creando l'uomo col marchio di Adamo, non crea nessuna creatura simile all'altra».

L'ebraismo pone davanti all'Eterno (che non è solo il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, ma il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe, di tutti ma di ciascuno e in relazione con ciascuno) l'individuo come singolo irripetibile, sottraendolo a ogni schema collettivo, tuttavia non per tessere l'apoteosi dell'identità dello Stesso, quanto per fondare in quell'*unicum* l'origine e il senso della sua natura etica: finché l'uomo non sente altro fondamento di sé che il suo io, egli rimane escluso dal processo di autenticazione che gli darebbe senso; peraltro è suggestiva l'indicazione di alcuni Maestri, secondo cui il nucleo semantico delle «Dieci Parole» (Esodo 20, 2-17) potrebbe ridursi unicamente alla prima e all'ultima parola del testo: «Anochì» («Io sono») e «lere'echa» («per il tuo prossimo»): chiave di accesso sempre etico all'alterità è necessariamente un io, col suo nome, e col suo volto, l'«Anochì» essenziale perché di un «lere'echa» si parli.

⁶⁸ C. DI SANTE, *Responsabilità. L'io- per-l'altro*, cit., p. 46.

⁶⁹ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 35.

⁷⁰ Salmi 8, 6-9.

⁷¹ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 85.

⁷² Cfr. R. DELLA ROCCA, *E Dio creò la diversità*, cit.

In questo modo il compito si fa più arduo e insieme doveroso, perché è evidente che «non è solo Dio che regge l'universo e la storia: il destino dell'umanità è una partita che si gioca in due. Dio e l'uomo vi sono impegnati "insieme", in virtù del patto sigillato da Dio con un popolo particolare, il popolo d'Israele». ⁷³ Il «potere dell'uomo sul mondo»: questa è una delle più inattese novità che la tradizione ebraica consegna a noi, uomini del terzo millennio, tempo di una *techne* che sfigura e inghiotte i suoi figli, assimila i volti e omologa le menti, tempo in cui all'«unico» subentra l'«intero», luogo perfetto per una responsabilità declinata e senza nome.

Perciò il mondo ha bisogno dell'ebreo, come l'ebreo ha bisogno del mondo, perché in esso egli pienamente si compie, nel qui ed ora in cui ci si trova, apertura del mondo al divino come insegnano Buber e i maestri chassidici;

L'essere è attraverso l'etica dell'uomo. Il regno di Dio dipende da me. Dio regna soltanto per mezzo di un ordine etico, là dove precisamente un essere risponde di un altro: «Che nessuno in Israele, a Dio non piaccia, dica: che cosa sono e che cosa posso compiere con le mie umili azioni nel mondo? Che invece capisca e lo fissi nel suo pensiero: nessun dettaglio dei suoi atti, delle sue parole, dei suoi pensieri di ogni istante è perduto [...]» Antropologia dell'umanità a responsabilità illimitata chiamata Israele, rivelata in Israele. Temibile condizione umana! ⁷⁴

Creatura, dovere, compito e missione, l'uomo ebreo racchiude nella parabola ascendente dell'esistenza, «cammino sull'abisso» tra la minacciosa nebbia che inghiotte nell'oblio del tempo e il richiamo al «compimento d'un fato», ⁷⁵ la carica tensionale che lo anima al divenire, nel gioco mai concluso tra l'identità e la meta, tra il raggiunto e il dover essere, nel rispetto sempre sacro e misterioso della distanza dei termini e delle possibilità del singolo, del qui ed ora di ognuno e del carico di cui si è capaci; così, riecheggiando le parole di Buber, e con esse un'antica perla della saggezza rabbinica, non ci si curerà di diventare Abramo, né di essere come Mosè, ma di diventare sé stessi, nel cammino particolare e unico che, esso solo, ci porta all'altro e a Dio. ⁷⁶

Così, tenendo ben presente la particolarità dell'identità e della cultura ebraica, mai riducibile a un'univoca categoria interpretativa quanto piuttosto sempre rinviante a un complesso e indivisibile universo di valori condivisi di carattere culturale, etico, filosofico, giuridico, cosmologico, non ci si stupirà di scorrere con lo sguardo la storia del pensiero ebraico e notare la natura etica, essenziale ed «ermeneutica» ⁷⁷ di esso, che anche nei casi delle sue più alte speculazioni metafisiche affonda nel cuore della Torah le sue più intime radici, e perciò germoglia pur nelle sue svariate produ-

⁷³ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 85.

⁷⁴ E. LÉVINAS, riportato in C. Di Sante, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, cit., p. 230.

⁷⁵ M. BUBER, *Sette discorsi sull'Ebraismo*, trad. it. Carucci Editore, Assisi-Roma 1976, p. 4.

⁷⁶ Cfr. ID., *Il cammino dell'uomo*, cit., p. 45.

⁷⁷ M. MOTTOLESE, *Sulla costituzione ermeneutica del pensiero ebraico*, in «Dialegesthai», <<http://mondodomani.org/dialegesthai/mmo02.htm>>.

zioni mantenendo comunque nell'etica la sua cifra più autentica.⁷⁸ Nelle modulazioni più svariate in cui il pensiero ebraico si è saputo dispiegare, l'urgenza etica rimane sempre il cuore di ogni discorso (perché già cuore palpitante di ogni singola esistenza stessa), "appello", esigenza e compito sgorgante per natura e necessità dalla fonte e dal grembo stesso dell'"ebraicità": la Torah, caleidoscopio di ogni aspetto della vita e memoria collettiva, Parola antica e sempre nuova, legame agli antichi Padri e a una tradizione che chiede di esser mantenuta in vita, e prezioso interlocutore di ogni singolo che nel silenzio dell'"ascolta" è chiamato a farsi "qadosh" ogni "oggi".

Di fronte alle diverse indicazioni forniteci dalla tradizione ebraica (e nel concreto basti pensare ai grandi nomi, da Maimonide fino ai giorni nostri a Buber, Lévinas, solo per citare qualcuno) quale testimone di una dimensione dell'umano declinata in senso etico come inclinazione all'altro, come struttura identitaria dell'io-per-l'altro, viene da chiedersi se abbia senso ancora oggi reclamare con Neher l'ebreo, se l'urgenza dell'etica quale «forma» invocata per l'uomo non sia retorica, se la dimensione relazionale quale origine e fondamento dell'esistenza umana non sia una «utopia» troppo distante per farsi prossima. Se la società in cui viviamo fosse armoniosa come il migliore dei mondi possibili, allora evidentemente la condizione dell'uomo ebreo sarebbe anacronistica, e in certa misura, dice Neher, «umiliante» per la coscienza umana cui ricorderebbe le imperfezioni sulle quali era riuscita a trionfare.⁷⁹ A essere realisti, contro l'incantesimo del retorico, non è forse vero che l'indifferenza e la violenza sono i tratti dominanti della storia umana e che i giusti che le contrastano sono inguaribili utopisti che la realtà si incarica di smentire trasformandoli in perdenti?

Ecco il valore d'attualità dell'ebreo, e della sua funzione della "responsabilità", responsabilità di potere e di dovere, in un mondo che sembra aver perso il senso della tensione benefica del dover-essere. Questo è il valore d'attualità dell'ebreo e dell'appello ad essere «qadosh» che lo costituisce:⁸⁰ «rendersi santi»⁸¹ non come ascetismo o ritirata dal mondo, ma come «adempimento dei propri compiti umani»,⁸²

⁷⁸ Se «filosofia ebraica», come ribadisce Colette Sirat (in *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia 1990, p.22.) è quasi sempre delicato intreccio di commento, esegesi, maestri del pensiero e midrash, insieme intessuti dagli affinati strumenti del logos filosofico, non ci si stupirà di trovare spesso nelle opere dei «geni» della sua storia commenti biblici e talmudici e commenti filosofici, che lungi dal mettere in forse il carattere di originalità o il momento creativo degli autori stessi al contrario confermano quel tratto che rende la cultura ebraica diversa dalle altre: il "vitale" equilibrio tra tradizione e rinnovamento, ricezione ed elemento spontaneo, equilibrio "fatale" cui molto si deve la continuità nel tempo dell'ebraismo stesso, sfida vincente di un popolo spesso messo alla prova da una storia dolorosa. (A tal proposito consultare anche G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'Ebraismo*, cit., pp. 77-79, nonché il contributo di D. NIZZA, *Il pensiero ebraico*, in «Zehüt. Identità ebraica», <http://www.morasha.it/zehut/dn04_pensiero.html>).

⁷⁹ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., p. 54.

⁸⁰ «Siate santi perché io sono santo», in Levitico 19, 2 risuona in ultima analisi come il comandamento biblico in assoluto.

⁸¹ L. PEPI, *La dignità dell'uomo nell'ebraismo*, in A. Argiroffi-P. Becchi-D. Anselmo (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana*, Aracne editrice, Roma 2007, p. 67.

⁸² D. LATTES, *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, Roma 1980, p. 267.

attualizzazione di sé quale immagine e somiglianza di Dio, per l'ebreo nello studio della Torah e nell'ortoprassi che, essa sola, lo rende "perfetto", e per l'uomo in generale nella capacità di relazione che lo definisce uomo.⁸³

Risuona inevitabilmente, in chiusura di questo discorso, il versetto biblico di Genesi 1, 26 in cui si dice che Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza: riprendendo, tra gli altri, la voce di Origene⁸⁴ e il suo distinguere tra la dignità dell'immagine, già iscritta nella natura essenziale dell'uomo, e la perfezione della somiglianza da raggiungere *in fieri*, concludo pensando alla dignità umana riposta nella relazione etica quale fondamento dell'uomo stesso: dignità impressa «nell'immagine» ed esigente di tradursi in «somiglianza»,⁸⁵ dignità che non è altro che "compito": «Etica come U-topia», (nel pieno suo senso etimologico) o «Utopia ed Etica», come diceva Lévinas, «ottimismo perché risveglio all'umano»,⁸⁶ ottimismo dell'umano quale "apertura utopica" verso un luogo che non è, e che insieme esige la scelta, ottimismo in cui la difficoltà dello sforzo è il segno che ne valga la pena.

Il presente è principio nella mia libertà,
mentre il Bene non si offre alla libertà:
mi ha scelto prima che io lo abbia scelto.
Nessuno è buono volontariamente.
Il Bene investe la libertà - mi ama prima che io l'ami.⁸⁷

⁸³ Cfr. L. PEPI, *La dignità dell'uomo nell'ebraismo*, cit., p.74.

⁸⁴ ORIGENE, *De principiis*, III, 6, 1.

⁸⁵ V. MELCHIORRE, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano 2007, p. 252.

⁸⁶ S. MALKA, *Leggere Lévinas*, Queriniana, Brescia 1986, p. 122.

⁸⁷ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 15.