

Alberto Castaldini

Le tradizioni dell'ebraismo europeo

RIASSUNTO: La civiltà europea nelle sue espressioni più remote rinvia a società arcaiche fondate su una visione mitico-rituale dell'esistenza. Nel corso di una storia millenaria, la civiltà greca, con la ragione, l'astrazione e la logica, quella romana con l'idea di diritto e il concetto di impero (su cui si innesterà il sistema feudale di matrice germanica), si sono armoniosamente fuse – grazie anche alla decisiva mediazione del cristianesimo – con lo spirito critico ed escatologico proprio della cultura ebraica. L'ebraismo, nelle sue declinazioni, si è a sua volta configurato in modo articolato all'interno del mosaico storico e culturale europeo. Questo saggio intende evidenziare come la cultura ebraica, nelle sue principali tradizioni (sefardita, ashkenazita e mediterranea), abbia arricchito e consolidato, con figure rappresentative ed esperienze paradigmatiche, i fondamenti culturali e gli sviluppi intellettuali dell'Europa.

PAROLE CHIAVE: Cultura ebraica, Antigiudaismo, Memoriale, Ethnos, Diaspora, Convivenza dei gruppi.

ABSTRACT: European civilization in its earliest expressions harks back to archaic societies founded on a mythical-ritual vision of life. During its millennia-long history, Greek civilization, with reason, abstraction and logic, Roman civilization with the idea of Law and the concept of empire (on which the feudal system of Germanic matrix will be grafted), have harmoniously merged – thanks also to the decisive mediation of Christianity – with the critical and eschatological spirit proper to Jewish culture. Judaism, in its declinations, has in turn been articulately configured within the European historical and cultural mosaic. This essay aims to highlight how Jewish culture, in its main traditions (Sephardic, Ashkenazi and Mediterranean), has enriched and consolidated, with representative figures and paradigmatic experiences, the cultural foundations and intellectual developments of Europe.

KEY-WORDS: Jewish culture, Anti-Judaism, Memorial, Ethnos, Diaspora, Groups' coexistence.

La storia ebraica presenta forse aspetti e significati che si sottraggono alle tradizionali categorie interpretative? Il teologo e medievista tedesco Peter Browe scriveva in un anno decisivo per le sorti della civiltà ebraica in Europa, il 1942, che l'intera storia del popolo ebraico, alla luce della sua elezione escatologica, non può spiegarsi con considerazioni meramente politiche o

sociologiche, ma «solo la fede può aiutarci, in qualche modo, a trovare una soluzione»¹.

Padre Browe, nato a Costanza nel 1876 e morto a Baden-Baden nel 1949, fece il suo ingresso nella Compagnia di Gesù non ancora ventenne ma in vita fu poco conosciuto all'interno del suo stesso ordine religioso. Gli studenti lo descrivevano come taciturno e coscienzioso. Aveva infatti scelto uno stile riservato, che conservò soprattutto durante il periodo nazionalsocialista. In età giovanile aveva studiato legge a Berlino e, successivamente, fu cappellano al fronte durante la Prima guerra mondiale. Il suo insegnamento e il suo studio erano caratterizzati da aderenza alla realtà, da chiarezza, e – osserva un suo biografo – da una «implacabile onestà fino alla problematicità»². Il suo interesse verso la storia del popolo ebraico nelle relazioni con la Chiesa venne sollecitato dall'antisemitismo nazista. Ne sortì un importante saggio, da cui ho tratto la citazione iniziale: *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*. Browe fu anche un importante studioso del culto eucaristico nel Medioevo. Scrive lo storico Kenneth Stow³ che in un articolo sulle relazioni cristiano-ebraiche nel medioevo apparso nel 1938, Browe mostrò un certo atteggiamento empatico per cui viene da chiedersi se il censore nazista fosse in quel periodo in vacanza oppure se qualcuno mostrò del coraggio. Ciò lo fece non senza però sacrificare, in altri passaggi, la sensibilità di cattolico e prete della sua epoca. Inoltre, in un altro scritto del 1941, Browe «sottolineò la ripugnanza del diritto canonico per la discriminazione dei convertiti a causa del loro sangue ebraico»⁴, anche se l'ordine cui egli apparteneva così aveva fatto per secoli nell'ammissione dei candidati (anche verso quanti avevano un'origine familiare musulmana), con un decreto del 1593 annullato solo nel 1946 dalla 29^{ma} Congregazione generale.

Mi sembra che le brevi notizie su questa figura di religioso e intellettuale ben rappresentino quello che è stato l'atteggiamento dell'Europa, o meglio, il suo sguardo analitico più costruttivo, verso la bimillenaria presenza ebraica sul suo territorio: un misto di dilemma, attrazione, provocazione, attenzione. E va precisato da subito che quella ebraica non fu certo una presenza di con-

¹ P. Browe S.J. *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Roma 1942 (II edizione, Roma 1973), p. 310.

² H. Lutterbach, *Peter Browe SJ (1876-1949). Kulturgeschichtliche Anstöße aus dem moraltheologischen 'Abseits'?*, in Browe, *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, Münster 2003, p. 2.

³ K. Stow, *Jewish Dogs: An Image and Its Interpreters: Continuity in the Catholic-Jewish Encounter*, Stanford, CA 2006, p. 232 nota 19.

⁴ Ivi, p. 41.

torno, esogena, passibile di inclusione (per usare un termine oggi di moda). Bensì fu costante presenza costitutiva, apporto strutturale. La cultura ebraica, infatti, nelle sue principali tradizioni (sefardita, ashkenazita e mediterranea – quest'ultima nelle sue declinazioni romaniote, nordafricane, romano-italiche, insulari), ha contribuito a porre e consolidare, con figure rappresentative ed esperienze paradigmatiche, con la sua tensione trascendente e il suo spirito critico, i fondamenti culturali e gli sviluppi intellettuali della civiltà europea e, con essa, dell'intero Occidente.

Torniamo alla prima considerazione di padre Browe: la spiegazione storica che proviene dalla fede. Che potremmo rileggere come una prospettiva trascendente sugli eventi. Questo specifico tratto della storia del popolo ebraico, che sembra scardinare le coordinate spazio-temporali della tradizionale indagine storiografica, si è conservato dalla vicenda di Abramo sino alla contemporaneità. Si tratta di un'esperienza specifica, ma che si è manifestata ovunque: dalla terra di Israele sino a ogni angolo della Diaspora, in Italia come in Europa e persino nel Nuovo Mondo. Questa prospettiva, però, da tempo non appartiene più alla storiografia sull'ebraismo. Anche perché, come fu osservato dallo storico statunitense Yosef H. Yerushalmi in *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (1982), non si capisce perché criteri metastorici di lettura dovrebbero essere utilizzati per il passato degli ebrei e non per la storia di inglesi, francesi o italiani⁵.

È pur vero che lo studio della civiltà ebraica nelle sue manifestazioni, anzi nelle sue tradizioni – per fissare il concetto al centro di questo contributo – presenta categorie di carattere teologico che, con una continuità esemplare, contribuiscono ancora oggi in modo determinante a ricostruire il quadro culturale e religioso dell'esperienza storica e culturale dell'ebraismo. Le ragioni di ciò sono fondanti, costitutive, scritturali. Diremmo: persino ancestrali.

La coscienza individuale e collettiva del popolo ebraico è, com'è noto, saldamente edificata sul *dovere del ricordo*, perché attraverso la memoria Dio stesso si rende in qualche modo presente, e la narrazione, il *memoriale*, rinnova la solidità dell'alleanza e rafforza un'appartenenza. L'ebraismo è anche per questo calato da sempre nella storia, lungo quel percorso esistenziale, generazionale che lega il tempo biblico al tempo presente, nella consapevolezza della prospettiva messianica, lungo una traiettoria escatologica. Attraverso la ricezione dell'opera divina viene così esplicitata la storia, in quanto essa è stata

⁵ Y.H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, WA 1989, p. 5 sgg., (trad. it. Firenze 2011)

intesa soprattutto come esperienza umana della trascendenza. Conseguentemente, attraverso la memoria, l'uomo ricava *il senso della propria storia*, attribuendo un significato possibile agli eventi, tanto che il memoriale, osservato dalle generazioni (*toledot*), diviene quasi una sperimentazione ritualizzata del vissuto. Per questi motivi, ancora oggi, il rapporto fra la religione ebraica e la storia presenta una centralità di cui il filosofo, lo storico e il teologo non possono non tener conto.

Dio nel giudaismo è infatti un Dio trascendente e allo stesso tempo implicato, coinvolto dall'umanità nella propria storia, poiché Egli è e rimane una "presenza", anzi: la Presenza, e l'esperienza vivente del divino assume persino i tratti di una contraddizione dialettica, eppur feconda, nella riattivazione del passato come realtà attuale. La presenza divina si manifesta, essa *accade nella storia*, è avvenimento, e per questo non conclude la storia né, forse, la riscatta nel tempo dell'uomo, ma la conserva aperta a una definizione che deriverà, *nella sua possibilità*, anche dalle scelte e dalle azioni umane.

Eppure, nonostante queste premesse, Dio – come osservò il filosofo Emil Fackenheim nel saggio *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (1970) – è stato escluso, allontanato dalla storia come dalla natura per decisione della modernità. Conseguentemente, anche i teologi, sia ebrei sia cristiani, secondo Fackenheim non sarebbero stati più in grado di «affermare la presenza di Dio nella storia, ma, al più, la sua provvidenza su di essa, come provvidenza dovuta al fatto che Dio può a volte usare la natura e l'uomo nella storia»⁶.

Verrebbe da chiedersi se dopo più di un mezzo secolo, queste parole, sperimentati il pensiero debole e la società liquida, il relativismo culturale e il situazionismo etico, possano risultare ancora valide. Se almeno una forma di provvidenza, se non più la presenza divina, possa rappresentare un dato concettuale – quanto meno metafisico o morale – da prendere in considerazione di fronte al mare di iniquità in cui galleggia pericolosamente il mondo. Questo per trovare dei tentativi di spiegazione e di risposta.

Personalmente nutro forti dubbi in proposito, in uno scenario dove l'intero Occidente, non solo l'Europa, mostra una crisi esistenziale profonda: una crisi, cioè, di coscienza. E non vorrei citare in questa sede, ma la celebrazione annuale del 27 gennaio ce ne rammenta gli esiti tragici, una tristemente nota affermazione attribuita ad Adolf Hitler: «La coscienza è un'invenzione

⁶ E. Fackenheim, *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York-London 1970, p. 5.

ebraica⁷. C'è chi l'ha ricondotta all'avversione nazista per la psicanalisi, ma a mio avviso (in quanto preceduta dalle parole di svalutazione delle tavole del Sinai) essa va assegnata a un'ostilità e a un rinnegamento ben più profondi: verso il Dio della rivelazione, il Dio personale di Mosè e di Gesù. Si badi: non si trattò solo di una questione intima, personale, del dittatore, ma di una prospettiva più estesa e condivisa, il culmine cioè di una crisi spirituale che aveva minato il cosiddetto mondo civilizzato. Una crisi che, metamorfica, non è peraltro cessata.

La nostra coscienza di europei non può dimenticare che la storia del continente è la sintesi armonica di diversi apporti: la civiltà greca, con la ragione, l'astrazione e la logica, quella romana con l'idea di diritto e il concetto di impero, fuse – grazie alla decisiva mediazione del cristianesimo – con lo spirito critico ed escatologico proprio della civiltà ebraica nelle sue principali tradizioni. Al di qua o al di là delle Alpi siamo in fondo tutti ideali cittadini di Gerusalemme, per usare un'espressione cara allo scrittore Guido Ceronetti.

Le tradizioni dell'ebraismo europeo, pur nella diversità delle loro declinazioni geografiche e storiche che rispecchiano e innervano la multiformità stessa del continente, presentano una sostanziale omogeneità culturale. Esse, dal Medioevo all'Età contemporanea, rappresentano un *unicum* anzitutto per la straordinaria specificità delle esperienze ebraiche, nel rapporto con i cristiani e nella volontà di costruire e conservare (in assenza della terra dei padri) una propria specificità, e con essa – quando possibile – una “missione aperta” politicamente auto-redentrice. Del resto, quella dell'ebraismo in Europa è una metafora dell'aspirazione di una tradizione culturale a mantenere la propria autonomia, conservando la propria specificità ma allo stesso tempo a coesistere e, eventualmente integrarsi, con un contesto esogeno. Questa aspirazione, pur essendo contraddittoria (assomigliare restando se stessi e perciò differenti; essere universali e allo stesso tempo particolari), ha garantito sul piano storico la sopravvivenza della cultura ebraica.

La non sempre facile convivenza fra mondo cristiano e mondo ebraico in Europa ne fece per secoli due mondi paralleli, ognuno con il proprio bagaglio di valori e simboli⁸. Il primo, quello dei cristiani, definito in un contesto territoriale e politico quanto meno ordinato nei suoi assunti portanti; il secondo, quello ebraico, dai confini perennemente mutevoli, anche quando

⁷ H. Rauschning, *Hitler speaks. A Series of Political Conversations with Adolf Hitler on his Real Aims*, London 1940, p. 220.

⁸ Per il contesto dell'Italia centro-settentrionale cfr. A. Castaldini, *Mondi paralleli. Ebrei e Cristiani nell'Italia padana dal tardo Medioevo all'Età moderna*, Firenze 2004.

il ghetto, agli inizi del secolo XVI, elevò delle barriere fisiche, visibili, con il resto del mondo, forte di un'identità fondata su un bagaglio etico-religioso suggellato dal patto con l'Eterno, attorno cui ruotò la dialettica e la penetrazione tra *ethnos* ed *ethos*.

L'assoluta singolarità del Dio d'Israele si rifletté così nel popolo che, unico fra tutti, difese e ribadì la propria specificità tra le nazioni. In questo atteggiamento che non poteva però ignorare le visioni confessionali e le esperienze politiche 'altre', si generò la dialettica della salvezza del gruppo e si sviluppò la ricchezza delle sue tradizioni culturali. Il senso di appartenenza alla comunità, la capacità di adattamento linguistico – pur conservando il proprio idioma –, la coscienza di un affrancamento culturale, denotarono il pragmatismo di fondo dell'ebraicità, scevro da ogni astrazione nella vita individuale e collettiva, poiché manifestazione di una religione della fede ma anche del pensiero e della prassi in cui ogni gesto era espressione di un'etica fondante. Ecco, perciò, delinearsi nel giudaismo uno scenario ben più articolato e reattivo rispetto alla definizione che ne diede lo storico inglese Arnold Toynbee, cioè di civiltà «fossile»⁹. Secondo il sociologo israeliano di origine polacca Shmuel N. Eisenstadt, l'ebraismo nella sua millenaria evoluzione, con le sue tradizioni, si configurò piuttosto come una civiltà non strettamente condizionata dalla dimensione religiosa ma conglobante le dinamiche secolari, di organizzazione, integrazione e adattamento sociale¹⁰.

In queste dinamiche adattive, generanti un complesso di esperienze e di memorie – e perciò una tradizione –, la lingua, o il *logos*, per riandare alla terminologia proposta da Carlo Tullio-Altan¹¹ nel definire l'*ethnos* di un popolo o di un gruppo etnico, possiede un'importanza centrale perché con essa si realizza la trasmissione dell'*epos* (il memoriale) e dell'*ethos* (la legge, il codice). Negli ebrei della Diaspora euro-mediterranea questo dato linguistico fu ancor più significativo, in quanto fruitori di un alfabeto che era leggibile solo dai più dotti fra i cristiani. Va poi ricordato che nel corso dell'esilio l'uso della lingua ebraica post-biblica fu limitato alle sinagoghe o all'ambito letterario grazie all'attività rabbinica e delle accademie (*yeshivot*). Le comunità presenti nell'area euro-mediterranea iniziarono così a adottare le lingue del luogo, talora elaborando con i prestiti dall'ebraico delle parlate nuove come l'*yiddish* in Europa centro-orientale (dal forte influsso tedesco), cioè il *medium* lingui-

⁹ A.J. Toynbee, *A Study of History*, New York-Oxford 1987, p. 135

¹⁰ S.N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, Albany, NY 1992, p. 23 sgg.

¹¹ C. Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano 1995, p. 21 sgg.

stico ashkenazita, o il *ladino* nel Mediterraneo e nei Balcani (con influenze spagnole), il veicolo linguistico dei sefarditi. Se oggi nello Stato d'Israele si parla correntemente l'ebraico moderno fu grazie a Eliezer ben Yehuda, ebreo di origine lituana (quindi esponente della tradizione ashkenazita) che, dopo essersi trasferito in Palestina, ai primi del Novecento introdusse l'ebraico adattandolo alle necessità lessicali della quotidianità e della vita moderna. Dal canto suo uno scrittore del rango di Elias Canetti, nato sulla sponda bulgara del Danubio, di famiglia sefardita dalle peregrinazioni iberico-ottomane e tirreniche, che aveva però adottato il tedesco come lingua domestica su di un intimo sostrato ladino, ci ha restituito in prima persona con i suoi libri autobiografici la sintesi perfetta delle tre principali tradizioni dell'ebraismo europeo. Una sintesi umana e spirituale che nell'Europa meridionale e centro-orientale fu spazzata via dalla Shoah.

Nella multiculturale tradizione ebraica i confini spirituali sono apparsi sin dai primordi più duraturi di quelli geografici. La vocazione al viaggio, alla ricerca, è infatti già presente nei prototipi biblici. Abramo che dopo essere andato alla ricerca della Terra Promessa scende in Egitto per poi tornare sui suoi passi; Giacobbe che raggiunge Giuseppe nel regno dei faraoni; Mosè che dall'Egitto risale con un viaggio di quarant'anni fino alla terra di Canaan. L'orizzonte della società ebraica è mutato variabilmente dal giorno in cui Abramo lasciò la città di Ur. Non la definirei però solo un'esperienza migratoria, ma una tradizione in sé: vale a dire la consegna intergenerazionale di una missione, di un mandato che si sviluppa nel tempo anche camminando (non a caso l'evoluzione del genere *Homo* 'cammina' da sempre su due piedi: senza il viaggio non c'è crescita, né esperienza, né trasmissione di conoscenze).

Nella diaspora ebraica, il rapporto con la terra d'Israele rimase costante nonostante la lontananza. «Il mio cuore è in oriente ed io nell'estremo occidente»: così il poeta Jehudah Halevi, vissuto nella Cordoba musulmana, cantava alle soglie del XII secolo. Per secoli il rapporto con Eretz Israel coinvolse le tradizioni religiose, distinte ma in fondo unitarie, attraverso gesti concreti e quotidiani – declinati nel contesto ambientale circostante –, come per esempio il rispetto dei 613 precetti, le *Mizvot*, obblighi morali di natura religiosa di per sé pienamente rispettati solo nella terra dei Padri. La letteratura non fu da meno. La potenza della fantasia e della ragione, anche in termini esistenziali, ha connotato profondamente le tradizioni dell'ebraismo.

Nella tradizione sefardita e ponentina (degli ebrei cioè di lingua e cultura iberica, cacciati dai regni di Spagna e Portogallo, e poi dall'Italia meridionale e insulare) si riconoscono i tratti assolutamente originali dell'esperienza ebraica. Il mutare dell'orizzonte geografico e sociale assume infatti nella vicenda

degli ebrei sefarditi una fisionomia nettamente diversa rispetto a quella delle altre famiglie dell'ebraismo europeo per le molteplici traiettorie marittime a sud-est e a nord-est della nuova casa perduta (mare del Nord compreso), differenti dal paziente attraversamento delle catene alpine o carpatiche, o dalla risalita dei grandi corsi d'acqua del continente, dal Reno al Dnepr, ad opera degli ashkenaziti.

Il viaggio fisico, individuale e collettivo, fu anche viaggio interiore, sfida esistenziale, ricerca e conferma dell'assistenza divina. Viaggio che venne profanato nella sua essenza vitale dalla pianificazione ferroviaria di Adolf Eichmann, con lo sradicamento indirizzato esclusivamente alla morte. Lungo il viaggio maturò la coscienza di quanto potesse essere effimera la "territorialità" (nella speranzosa certezza di nuovi approdi) sollecitando la messa in discussione dell'autonomia creaturale per rinvigorire il legame con Dio. Gli esiti intellettuali di quel viaggio innervano le tradizioni dell'ebraismo europeo: quella sefardita da Maimonide a Spinoza, quella ashkenazita da Rashì a Moses Mendelssohn. Qualsiasi in entrambe fosse lo sbocco finale del percorso teoretico, salda sarebbe rimasta la bussola etica, per quel tratto costitutivo morale, immanente (politico) e trascendente (mistico), che innerva la tradizione ebraica. Ha scritto infatti Erich Fromm in *Das jüdische Gesetz* (1922): «Il corpo storico religioso ebraico si presenta come una correlazione tra l'unità parentale e il destino da un lato, e quella religiosa dall'altro, in altre parole, fra l'unità fisica e l'unità metafisica del popolo. I due vincoli hanno radici autonome, traggono origini da sfere diverse, e la storia del popolo è la storia della loro interazione»¹².

Le principali tradizioni dell'ebraismo europeo furono inoltre alimentate e solcate da correnti mistiche. La Qabbalah ebbe una grande diffusione in Occidente a partire dal Quattrocento, dopo la crisi della filosofia scolastica. Complesso ambivalente di conoscenze, antropocentrico e teocentrico insieme, con addentellati nell'apocalittica giudaica e nella cronaca attualizzata dei giorni, interpretazione originale della tradizione soprattutto nelle sue componenti speculative, cosmogoniche e teosofiche (la concezione di Dio come *Ein Sof*, Infinito che trascende la comprensione dell'uomo), la Qabbalah penetrò ben presto in tutti i campi della vita ebraica. Ma il ripiegamento intimistico della sfera religiosa presentò differenti cornici che riflettevano i tratti peculiari di due principali ambiti di civiltà: una cornice mistica speculativa al servizio della teoresi nell'ambito mediterraneo-sefardita; la mistica dell'ascesi quotidiana e del riscatto messianico nel mondo orientale-ashkenazita.

¹² E. Fromm, *La legge degli ebrei. Sociologia della diaspora ebraica*, trad. it. Milano 1993, p. 14.

Vorrei in particolare ricordare la versione del misticismo chassidico, impregnato di domande e di rassegnata gioia. Martin Buber, un altro intellettuale paradigmatico del “mondo di ieri” ebraico-mitteleuropeo, con una finissima mediazione narrativo-dialogica ne ha fissato i volti e gli insegnamenti in una celebre opera: *Die Erzählungen der Chassidim* (1949). Quel mondo non esiste più, dopo il “duplice tramonto” – per usare un’espressione dello storico tedesco Andreas Hillgruber¹³ – che calò sull’ebraismo del continente e sulla vecchia Europa.

La tradizione chassidica, la cui vividezza venne oscurata dal più volte annunciato *Untergang* dell’Occidente, fu armonica fusione di memoria e attesa. La memoria è salvifica, l’attesa è anche messianica. Il sentimento dell’attesa, contrapposto al vitalismo, non era del resto estraneo ai gradi temi della letteratura russa o polacca, né la messianicità era di certo ignota alla tensione spirituale dell’Oriente cristiano: la Terza Roma non può ignorare Gerusalemme, che precede Antiochia, Roma e Bisanzio. Dunque, sotto un vastissimo unico orizzonte, dai Carpazi agli Urali, il mondo ashkenazita (inglobante secondo una *vexata quaestio* storiografica i kazari e i goti di Crimea) si calava in un vissuto storico condiviso non senza drammi e tragedie, perché i segni che annunciano la redenzione, anche se proiettati in una prospettiva escatologica, sono sempre legati a eventi contestuali, gioiosi e drammatici, a miracoli e rovine. Solo, infatti, la speranza nel Reale sostiene l’attesa del reale (e non del nulla), e la speranza, sperimentata nel presente, proviene come lascito concreto del passato, ravvivato dalla memoria. La narrativa chassidica azzarda previsioni sulla venuta del messia; assegna al messia dei nomi, dei luoghi in cui egli al momento risiede; descrive le premesse, anche catastrofiche, della sua venuta o svela i miracoli del quotidiano; si relaziona agli angeli che cerca di riconoscere confusi fra gli uomini. Nel presente mai smarrisce l’attesa, asse portante dell’esperienza religiosa del giudaismo e paradigma della condizione ebraica.

Il rabbino e pensatore ebreo polacco Abraham J. Heschel, nato in una famiglia ortodossa chassidica, imparentato attraverso entrambi i genitori con celebri zaddiqim dell’Europa orientale, ha scritto in *Israel: An Echo of Eternity* (1969) che «l’attesa è parte essenziale della fede biblica. Il Signore “fa tanto per chi lo attende” (Isaia 64,3)», e che «l’uomo non è da solo nella sua attesa». L’attesa non è uno stato di passività bensì sta a significare la consapevolezza che «il risultato di tutti gli sforzi verso la redenzione rimane sempre provviso-

¹³ Cfr. A. Hillgruber, *Zweierlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlin 1986.

rio ed effimero senza l'intervento di Dio». Questa attesa va comunque vissuta con «spirito di ricerca e di aspettativa, di viva attesa della redenzione»¹⁴. Ecco, dunque, che il tema dell'attesa si arricchisce di quello della speranza, che prepara alla salvezza, come indica il *Salmo* 130: l'anima che aspetta il Signore non può non sperare, come nelle braccia della propria madre. E chi aspetta è già beato (*Daniele* 12,12).

Delineare la traiettoria delle tradizioni ebraiche non è semplice. Perché il pensare ebraico è dinamico, multiforme, difficilmente collocabile in uno schema e per questo fonte di feconde contraddizioni. Un esempio paradigmatico ci proviene dalla scuola cabalistica lurianica, che si sviluppò a partire dalla metà del secolo XVI nella città di Safed, in Galilea. Il rabbino e mistico Isaac Luria era di ascendenza ashkenazita per linea paterna; sefardita da parte della madre. Egli recepì e sviluppò la mistica medievale di derivazione provenzale. Il principale divulgatore dei suoi insegnamenti fu Chaim Vital, detto "il Calabrese" per le origini paterne. La mistica lurianica si radicò e sviluppò successivamente in ambiente chassidico. In questo tratto personale composito e policentrico che fu in grado di mettere in discussione consolidate certezze e correnti di idee, spesso grazie a una penetrante critica verso visioni e schemi superabili, non dimenticando la relazione (anche conflittuale) con Dio, possiamo ravvisare i tratti dell'ebraismo moderno nel suo legame con l'antico. Come ha osservato provocatoriamente il biblista Sergio Quinzio: «Nella forza critica propria dell'intellettuale ebreo vibra ancora qualcosa dell'antica tradizione antiidolatrice del suo popolo. La fondamentale rivoluzione, quella alla quale ancora apparteniamo e nella quale consiste il passaggio dall'antico al moderno, è la rivoluzione ebraica, che ci ha portato dalla sacralità cosmica alla profanità della storia»¹⁵. Essa però, come ogni rivoluzione, contiene al proprio interno anche un ritorno all'originario, a ciò che non è del tutto superato e si manifesta tuttora (come il Big-bang di Luria, il *tzimtzum* che cosmologicamente cerca di spiegare la genesi e lo scandaloso persistere del male nella creazione). È forse questo il nucleo mitico generativo di ogni tradizione autentica, che non è fissità ma trasmissione, fra conservazione e rinnovamento.

Ogni approccio dell'ebraismo al tema centrale di Dio – fosse quello maimonideo per il quale la divinità è totalmente priva di attributi, descrivibile solo in termini negativi; o nacmanideo che ritiene la divinità più conoscibile,

¹⁴ A.J. Heschel, *Israele eco di eternità*, Brescia 1977, p. 91.

¹⁵ S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, Milano 1990, pp. 19-20.

in quanto interagente col mondo – ha rappresentato una rivoluzione concettuale che ha gettato nuova luce sulla Parola e sul testo; ha proposto una visione della grazia, della giustizia e della morale da una prospettiva vittimaria (che Gesù di Nazaret a sua volta ha confermato e stravolto); ha composto l'aspettativa nella speranza con l'utopia; ha conferito un senso al presente storico attraverso la testimonianza dei profeti. In tal modo sono stati riletti i fondamenti stessi della creaturalità, in un curioso mix metafisico ed esistenzialista all'interno di una cornice storico-fenomenologica.

Non va dimenticato che i pensatori ebrei sono stati decisivi a indicare e ridefinire la mentalità preconsua dell'uomo post-moderno, cioè dell'uomo della crisi attuale, privo di riferimenti stabili, immerso in relazioni liquide o tecno-mediate. Vi hanno concorso la psicanalisi, la fenomenologia, una nuova concezione della musica, oltre alle nuove prospettive della fisica e dell'etica¹⁶.

Detto ciò, restano da riparare le fratture, guarire le ferite (sempre nuove, aperte dal presente geopolitico), le lacerazioni venutesi a creare nella storia – ma il male patito e inflitto, le vite spezzate, ieri come oggi, non si potranno mai risanare – mentre nel futuro rimane iscritto l'evento escatologico universale della redenzione piena (o di un mondo nuovo) come realizzazione (non senza rischi) di un progetto metastorico.

L'attesa del Regno, di "un regno", tempo di ogni perfezione, ha costituito per la modernità una grande forza dinamica, capace di trasformare, anche in peggio, l'uomo e il mondo. Non dimentichiamo che anche il Terzo Impero del terrore si iscrisse nella multiforme eredità millenarista, capace di despiritualizzare e ridivinizzare il secolo in un esperimento di palingenesi terrena, come aveva ben compreso Eric Voegelin in *Die politischen Religionen* (1938). Il "non ancora" è da sempre la condizione dell'attesa nella fede, *prova (o convincimento) delle cose che non si vedono* come scrive l'autore della *Lettera agli Ebrei* (11:1); nucleo della speranza di fronte al cumulo di rovine della storia su cui getta uno sguardo attonito ed enigmatico l'Angelo descritto con mistica sensibilità da Walter Benjamin. Egli, spinto dalla tempesta che soffia dal Paradiso, può solo contemplare le macerie del passato.

Ma il "non vedere" il futuro non è per l'uomo un reale ostacolo alla comprensione della ragione, né tanto meno un impedimento alla speranza del cuore che ha solide radici bibliche. Nonostante lo sviluppo drammatico e imprevedibile della storia umana, fino all'evento senza precedenti dell'Olo-

¹⁶ Cfr. E. Salmann, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Roma 1992.

causto, abbia ripetutamente scosso quella che era la fiducia ebraica nel compimento delle promesse, nella cultura e nel pensiero dell'Occidente la speranza nel Dio *che non si può vedere* resta un'eredità che non si può invalidare¹⁷.

Concludendo, quella dell'ebraismo ci appare come una *tradizione di tradizioni* che dall'Età antica ha profondamente segnato lo spirito europeo, fino alla modernità e alla post-modernità. Si tratta per questo di un'eredità trascendente complessa e vivente che ha superato il Novecento totalitario e che non possiamo ignorare, poiché costitutiva del *kairós* passato e presente, nell'ineludibile prospettiva della "fine di tutte le cose". Quest'ultima espressione è mutuata dal titolo di uno scritto di Immanuel Kant (*Das Ende aller Dinge*, 1794), di cui nel 2024 ricorre il terzo centenario della nascita, e non ha un'accezione esclusivamente escatologica bensì soprattutto morale. La fine di tutte le cose non è solo la fine del mondo, ma coinciderebbe con la scomparsa di quella morale autentica dove si fa il bene per il bene, e per libera scelta. In questo caso cesserebbe con la sua originaria missione d'amore il cristianesimo e «l'Anticristo [...], comincerebbe il suo pur breve regno (presumibilmente fondato sulla paura e sull'egoismo)»¹⁸. Esattamente 150 anni dopo queste parole del grande filosofo si consumava la distruzione della Germania hitleriana e con essa dell'Europa disegnata a Vestfalia, Vienna e Versailles. Qualche anno prima, il volto multiforme dell'Anticristo era stato al centro di un libro sfortunato ma profetico dello scrittore esule Joseph Roth¹⁹, dove tra i personaggi spicca un attualissimo e ambiguo "Signore delle mille lingue", proprietario di tutti i giornali del mondo, che commissiona un drammatico reportage attraverso un'Europa decadente e intimamente divisa, schiacciata e compromessa da ingiustizie e ideologie, in cui appare moribonda la *Kultur* del passato e il nuovo sottace una crescente violenza.

Questo scenario, in quanto metamorfico, resta pericolosamente attuale nel XXI secolo. In un quadro mondiale sì mutato, ma dove persiste e si radica la violenza nei rapporti fra le diverse aree di un pianeta globalizzato e più piccolo rispetto a quello che vide lo scoppio della Seconda guerra mondiale, è quanto mai urgente rivedere atteggiamenti e prospettive.

Le tradizioni dell'ebraismo europeo, pur nella loro singolarità e nella condivisa cornice della fedeltà all'Alleanza, hanno saputo sussumere tratti culturali nazionali, contenuti linguistici, modelli economici e sociali, filosofie e visioni

¹⁷ Cf. K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago-London 1949, pp. 182-190.

¹⁸ I. Kant, *La fine di tutte le cose*, a cura di A. Tagliapietra, trad. it. Torino 2006, pp. 44-45.

¹⁹ J. Roth, *Der Antichrist. Essay*, Amsterdam 1934.

politiche. Esse si sono adattate al contesto ospitante, arricchendolo ove possibile. Interessante osservare che, in un certo senso, la diaspora già ellenistica, poi diventata romana e romano-germanica, bizantina, ottomana e dei regni dinastici, seppe adattarsi, quasi di anticipo, a quella *Romanitas* che – per citare un noto saggio di Rémi Brague²⁰ – ha per secoli incarnato la “via romana” di adozione e trasformazione della civiltà europea. Come ha ricordato in un’intervista il teologo benedettino Elmar Salmann, Paolo di Tarso, ebreo della tribù di Beniamino e rabbino fariseo, poteva anche definirsi cittadino romano, e la sua cittadinanza gli permetteva di appellarsi direttamente all’imperatore. Lo spazio «dell’uno accanto all’altro» – ha osservato padre Salmann – «fu la vera formula vincente dei romani, assai più delle conquiste militari»²¹.

Infine, la «debolezza feconda» che genera la convivenza, in cui l’ospitalità è un gesto che si espone alla precarietà ma che per questo si deve caricare di fiducia e coraggio, fu l’atteggiamento di Abramo con Dio alle querce di Mamre, ma fu la anche la debolezza coraggiosa del profugo Enea che, obbedendo agli dèi, si diresse alla ricerca di una nuova terra e di una nuova epoca che segneranno, plasmandole, la storia dell’Occidente.

²⁰ Cfr. R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris 1992 (ed. it. 1998)

²¹ Salmann, *La tragedia dell’uomo democratico*, intervista a cura di A. Monda, R. Cetera in «L’Osservatore Romano», 14 giugno 2023.

