

INTRODUZIONE

Tra mito e storia, tra fede e ragione. I crocevia della saggezza ebraica

Lo sconvolgimento provocato nella ricerca filosofica da Nietzsche e la legittimità da tutti riconosciuta di fare filosofia esprimendo idee mediante l'uso di uno stile aforistico e ispirato, volutamente impiegato in alternativa e anche in opposizione all'esposizione discorsiva del dettato filosofico, l'esigenza manifestata da Heidegger di ripartire dalle radici aurorali del pensiero e quella di Husserl (in un'ottica pur sempre eurocentrica) di ricostruire il rapporto conoscitivo tra l'uomo e la realtà come base fondamentale del filosofare, l'indagine sul significato del mito come forma germinale del pensiero, il tramonto di un razionalismo esasperato nella pretesa totalitaria di indagare ogni campo del sapere escludendo ogni opzione non imprigionabile nel forcipe della ragione, il dissolversi del disincanto del mondo che secondo Max Weber doveva caratterizzare questa fine millennio con la reimmissione del mito nell'ambito prima dell'arte con Wagner e non molto dopo nella politica a opera di Hitler e dei suoi consiglieri politici e culturali, ci permettono di investigare la storia culturale del popolo ebraico con minori preoccupazioni epistemologiche di quante ne subirono i pensatori ebrei del secolo scorso (sottoposti alla critica radicale di derivazione illuministica in cui essi stessi si ritrovarono prigionieri in questo costretti a pagare lo scotto dell'assimilazione culturale nel mondo germanico) e quelli del nostro, messi alle strette dalla ricerca biblica condotta (soprattutto in ambito protestante) secondo i più esigenti criteri della critica storica e filologica. Marcel Detienne ha chiamato «maestri di verità» i poeti ispirati del mondo ellenico che riportavano al presente il ricordo dei momenti iniziali dell'esistenza del mondo, in cui coincideva il momento magico con la realtà: per loro il processo di conoscenza della verità seguiva un itinerario diverso da quello che successivamente avrebbero praticato i filosofi dell'antica Grecia. Nel ricostruire il processo di laicizzazione della parola, la desacralizzazione dei processi ermeneutici e la nascita della filosofia in senso tecnico (che fino a Nietzsche ha coinciso con la ricerca della verità per mezzo dell'indagine razionale), Detienne ha però messo in luce come da Parmenide a Platone, e persino in Aristotele (che non la escludeva), si era mantenuta, conservando tutta la sua legittimità, una modalità di ricerca che combinava i modelli del pensiero mitologico con le esigenze del sapere discorsivo razionale.

Con Socrate viene «inventato» il concetto, il modo paradigmatico per imprigionare la realtà in un'astrazione, a scapito dei nessi vitali che ogni atto conoscitivo comporta e dovrebbe rispettare. Con Cartesio, l'atto stesso di pensare salda in un cortocircuito la soggettività con la realtà presunta, supposta o reale, e con lui si arriva al climax solipsistico hegeliano di totale misconoscimento della realtà esterna all'uomo. Ma insieme al successo, Cartesio conosce fin da subito una critica spietata al metodo che porta il suo nome: Pascal nel suo filosofare concede spazio a quello stesso *esprit de finesse* che troviamo in Maimonide, cioè alle ragioni del cuore, che non possono essere sacrificate alle pretese egemoniche dell'*esprit de géométrie*. In subitanea successione Pierkegaard rivendica un rapporto esistenziale con la verità che intende sconfiggere la pretesa hegeliana di costruire una filosofia oggettiva in cui la soggettività conoscitiva si preclude ogni rapporto comunicativo con il mondo.

Con Schleiermacher viene infine contraddetto il discorso kantiano sulla religione nei limiti della ragione per esaltare l'originalità dell'esperienza religiosa: solo

sperimentandola se ne può comprendere la valenza psicologica, etica, gnoseologica. Dopo di lui, nell'ottica di una nuova ermeneutica, una parentesi della riflessione è rappresentata dalla ricerca che Cassirer, pur in termini kantiani, conduce sul valore che il simbolo ha assunto nel processo evolutivo umano: da qui la definizione di uomo quale «animale simbolico» in quanto, solo nell'universo dei simboli che è andato creandosi, l'uomo ha potuto collocarsi in uno stadio evolutivo più avanzato, conquistando la capacità di dare senso alla propria esistenza: in mancanza di essi la realtà gli risulterebbe addirittura assurda, e gli sarebbe impossibile ogni approccio gnoseologico verso di essa. L'universo simbolico, oggi degradato a immaginario collettivo e in preda solo alle volgari manipolazioni dei mass media al punto da far temere una complessiva regressione antropologica, ha costituito lo snodo teorico sul quale prima Gadamer e successivamente Ricoeur hanno costruito le fondamenta di una nuova filosofia dell'interpretazione. Con Gadamer e Ricoeur, da procedura attraverso cui interpretare un testo, l'ermeneutica è diventata piuttosto la capacità di ricavare da esso infinite suggestioni polisemiche che sollecitano una sempre nuova ricollocazione di noi stessi nel tessuto esperienziale della realtà in cui viviamo. Non solo poemi come *Illiade o l'Odissea*, ma anche i grandi romanzi, le grandi opere d'arte, i monumenti della letteratura sinfonica possono, oltre che rivivere in noi, farci capire il senso della nostra personale esistenza collocandola in orizzonti più ampi. Un discorso che può assumere particolare importanza quando avviciniamo il testo della Bibbia. Da qui anche il valore etico del leggere e del ascoltare rispetto al vedere e al sentire: in ebraico la Bibbia viene chiamata non solo Tanak ma anche e soprattutto miqrà, proclamazione del testo in quanto tale. Quando poi, con Nietzsche, Heidegger, Husserl, la filosofia moderna ha criticato il metodo socratico che imbalsamava la realtà nelle procedure dell'astrazione, permettendoci di raggiungere la consapevolezza che non potevano essere abbandonate nelle presunte nebbie del mito le opere più grandi della letteratura di ogni popolo, studiosi capaci di collocarsi al di fuori dell'accademia hanno riscoperto il recondito significato dei più grandi tesori culturali di cui può vantarsi l'umanità. Se Dumézil ha inaugurato questo lavoro con i suoi studi sulla letteratura sanscrita e le *Upanishad*, uno stuolo ben più vasto di studiosi si è dedicato alla Bibbia riscoprendo i tesori della letteratura rabbinica e dei saggi di Israele, finalmente sottratti a un colpevole occultamento (basti vedere, da ultimo, come Thomas Mann occulta la figura del *golem* a vantaggio della leggenda faustiana nel suo *DoktorFaustus* e mistifica la nascita della dodecafonia travisando le fonti ebraiche di Schoenberg), alla polvere dell'inganno e alla violenza intellettuale (ma anche materiale con i roghi dei libri ebraici voluti ripetutamente dai papi) della mistificazione pseudoreligiosa. Nelle culture semitiche la speculazione sapienziale ha occupato a buon diritto lo spazio che successivamente, in Occidente, le è stato abusivamente sottratto dai filosofi. Uno spazio che per secoli ha coinciso geograficamente con l'area che andava dall'India all'Egitto, da Babilonia all'Asia Minore, comprendendo quella fascia costiera del Mediterraneo che ha visto la nascita della scrittura e di quel fenomeno unico nella storia che è il monoteismo.

Non c'è una data storicamente accertata che segni lo spartiacque fra un politeismo sconfitto e un monoteismo vincente, ma ormai non c'è più dubbio che la terra di Israele è stata la culla del sorgere e dell'imporsi, per opera di Abramo, di quella riflessione insieme filosofica e religiosa che ha segnato la nascita della fede in un Dio unico, quella fede che ha informato di sé la vita la tragedia di un popolo, ed è, ancor oggi, segno di contraddizione fra le nazioni e fra i popoli.

LA SAPIENZA EBRAICA

Secondo i Proverbi, «inizio della sapienza è il timor di Dio», «l'uomo che ha trovato sapienza e ha acquistato conoscenza» felice «perché l'averla raggiunta è più che guadagnare argento l'averla trovata vale più dell'oro». Questa saggezza nella pratica permette di capire i proverbi e le allegorie, i detti dei saggi e loro enigmi, ma soprattutto di entrare con loro nei risvolti del testo biblico che, oltre a un significato letterale da cui non può mai prescindere, presenta un significato più profondo quello su cui Israele ha costruito la tradizione ermeneutica che costituisce la Torà orale.

«Or dunque, o figli, ascoltate me (dice la *Sapienza*): felice colui che segue le mie vie... chi trova me trova la vita... chi invece mi perde danneggia se stesso... chi mi odia ha scelto la morte. La sapienza s'è costruita la casa, vi ha drizzato sette colonne (di questi versetti Lawrence d'Arabia trasse il titolo del suo famoso libro *I sette pilastri della saggezza*)... Inizio della sapienza è il timo di Dio e conoscere il Santo è intelligenza».

Nei *Proverbi* la sapienza dice di se stessa: «Io ho con me la cortezza e possiedo scienza e riflessione... detesto la superbia, l'arroganza, la mala condotta e la bocca perversa. A me appartiene il consiglio e l'abilità, mie sono l'intelligenza e la forza. In nome mio regnano i re e i magistrati amministrano la giustizia; in nome mio comandano i principi e i sovrani governano con rettitudine», introducendo un criterio di equità nel governo della cosa pubblica, da cui dipende la ricchezza e la prosperità delle nazioni. La sapienza si presenta anche in questi termini: «Dio mi creò fin dall'inizio dei suoi atti, prima ancora delle opere sue. Fin dall'eternità io fui costituita...». La sapienza assiste così alle diverse fasi della creazione: «Quando (Dio) gettava le fondamenta della terra io ero al suo fianco quale architetto». A questo riguardo, è impensabile attribuire al Testo Biblico una concezione del tutto estranea alla mentalità ebraica, quale quella di una sapienza intesa come un'entità ipostatica dotata di una sua esistenza autonoma: solo Filone, imbevuto di filosofia stoica, poté pensare di stabilire questo collegamento concettuale che servirà ai cristiani per fare il discorso sul logos, e da qui al *verbo*, e da qui al *christos*. Nella Bibbia ebraica la sapienza è unicamente un attributo divino, su cui rifletteranno i cabbalisti parlando delle *sefirot*. Da questi versetti Filone, invece, trasse la convinzione che Dio, nell'atto creativo, si era servito di un'intermediazione che chiamò con il nome di logos; dopo di lui, confondendo le *sefirot* con il logos alcuni studiosi le considerarono emanazioni divine, mentre i cabbalisti ne parlavano solo come volti di Dio, gli elementi più intimi della sua attività intellettuale. Nelle scuole filosofiche di matrice postaristotelica e neoplatonica il logos è all'origine sia del concetto di demiurgo sia di quello di cause seconde. In antitesi dialettica con i Proverbi, *Qohelet* afferma che «dove è molta sapienza c'è molta molestia e crescendo il sapere aumenta il dolore»: «Nella mia mente c'è molta sapienza e scienza... mi detti a esaminare sapienza e scienza, stoltezza e pazzia e compresi che anche questo è affaticarsi invano perché dov'è molta sapienza c'è molta molestia e crescendo il sapere aumenta il dolore». «Muore il saggio come lo stolto... A che pro ho cercato di essere saggio?». «Più di queste (le massime dei saggi) non cercare... scrivere molti volumi non ha fine e il troppo studio affatica la carne». «Una sorte comune tocca a tutti quanti, per il giusto e l'empio... per il buono e il malvagio». Ma alla fine del libro ritroviamo un elogio della saggezza, che è indispensabile per un uso equilibrato dei beni e una sopportazione non drammatizzata dei mali che Dio ha dato all'uomo, stante che nessun grado di saggezza permetterà mai all'uomo (questo è il vero cruccio, irrisolto e irrisolvibile, di Giobbe, più che

l'inspiegabile condizione del giusto che soffre) di scoprire il senso dei suoi disegni imperscrutabili («se un saggio dicesse di sapere, non arriva a sapere nulla»). Soprattutto l'uomo non può scoprire «se è oggetto di amore o di odio» da parte di Dio. Nel libro di *Giobbe* troviamo scritto: «Ma la sapienza donde si trae e qual è il posto dell'intelligenza? L'uomo non ne conosce la via, né la si trova nella terra dei viventi... è occulta agli uccelli del cielo... Dio solo ne conosce la strada e sa dove ella risiede... e (Dio) disse all'uomo: "Ecco, temere Iddio è saggezza e fuggire il male intelligenza"».

Geremia dice: «Così dice il Signore: "Il saggio non si glori della sua saggezza, il forte non si glori della sua robustezza, il ricco non si glori della sua fortuna; ma chi vuole gloriarsi si glori in questo: di avere spirito d'intelligenza e di conoscere me, poiché io sono il Signore che pratico la misericordia, il diritto e la giustizia sulla terra"».

Nei *Detti dei padri*, in ebraico *Pirqè Avot*, leggiamo: «Rabbi Chaninà figlio di Dosà diceva: "In colui il quale il timore del peccato viene prima della sapienza, la sapienza si mantiene; mentre non si mantiene in chi le dà la precedenza sul timore del peccato". E ancora: «Yosè figlio di Yoezer, di Zeredà, e Yosè figlio di Yochanan di Yerushalaim (Gerusalemme), ricevettero la tradizione dai precedenti. Yosè figlio di Yoezer soleva dire: "Sia la tua casa un luogo di convegno per i dotti; impolverati della polvere dei loro piedi; e sii sempre assetato delle loro parole"».

«Shimon, figlio di rabban Gamaliel diceva: "Ho trascorso la mia vita fra i saggi e non ho riscontrato nulla che sia per l'uomo migliore del silenzio. Non è l'insegnamento quel che conta, ma la pratica e chiunque si dilunga in discorsi inutili causa peccato».

«Rabbi Eliezer diceva: "Riscaldati al fuoco dei dotti ma sta attento alla loro brace affinché essa non ti bruci, perché il loro morso è morso di volpe, la loro puntura è puntura di scorpione e il loro sibilo è sibilo di serpente e anche le loro parole sono braci infuocate"». In Israele, una volta cessata la profezia, vennero man mano conquistando un ruolo morale di primo piano i saggi, in cui il profondo rispetto per la legge si fondeva con l'acuta capacità di interpretarla (nei *Pirqè Avot* troviamo questa testimonianza del formarsi della Torà orale: «Moshe (Mosè) ricevette la Torà sul Sinai e la trasmise a Yehoshua (Giosuè); Yehoshua la trasmise agli anziani e gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero ai membri della Grande assemblea»). Non c'è una data esatta che segni la loro nascita, qualche studioso si azzarda a dire che la loro figura incominciò a divenire eminente solo in età asmonea, 200 anni prima dell'inizio dell'era volgare, facendosi largo fra gli scribi e i dottori della legge. Con le accademie, soprattutto a Babilonia, 600-800 anni dopo, essi acquisirono uno *status* particolare, senza per questo costituire un gruppo a se stante e senza vedersi riconosciuti particolari privilegi sociali ed economici. Se non il prestigio derivato dal loro studio, condotto su una latitudine infinita, come infiniti sono i contorni della Bibbia.

Ed è questo prestigio di cui sono eredi i rabbini contemporanei, e che illumina il loro insegnamento di altrettanta grandezza che si impone alla nostra curiosità quando ci apriamo a un primo approccio al pensiero ebraico, scoprendo fin da subito come le loro discussioni, i loro serrati confronti dialettici, costituiscano un itinerario ermeneutico di appropriazione del Testo Biblico diverso e molto più ricco dei dialoghi platonici su cui si è costruita la spina dorsale del pensiero occidentale. Una peculiarità che, nel redigere la prima storia della filosofia ebraica, Guttmann ha colpevolmente ridimensionato sottacendone l'originalità, recuperata invece da Urbach nel suo studio dedicato esplicitamente ai saggi di Israele. Guttmann ha escluso cabbalisti e saggi che, per mezzo di categorie logiche del tutto diverse dai filosofi dell'antichità, ma non per questo meno «razionali», e sicuramente con altrettanto acume, avevano condotto e continuavano a condurre quell'indagine ermeneutica sui

libri che raccontavano la storia del loro popolo e implicitamente il costituirsi, in un'accezione del tutto originale, della sua cultura, inventando *ante litteram* la linguistica della lingua ebraica, la sua semiologia: istituendo una sfasatura di ruolo tra saggi e filosofi, Guttman ci ha tenuto lontano dalle intelligenze più vive di Israele, per metterci a contatto unicamente e, invero sterilmente, con chi nell'orizzonte tradizionale della filosofia occidentale non poteva superare quelli che erano i maestri dati. In fin dei conti, pur con la sua genialità, anche il sommo Maimonide è grande più come saggio di Israele che come filosofo, perché in quanto tale ha mostrato solo in parte di saper superare Plato e Aristotele, nella cui scia si collocava, anche perché la sua «filosofia ebraica» non aveva di per sé alcuna necessità di un confronto con loro per risolvere i problemi posti dalla sua ebraicità. La preoccupazione che nel corso del tempo si è di volta in volta manifestata di stabilire confronti e sintonie con le più dive latitudini del pensiero umano, come ha tentato di fare anche ai nostri giorni Levinas confrontandosi con Heidegger, Husserl e greicità, alla fine risulta sempre marginale di fronte all'originalità del pensiero ebraico, è quasi sempre non proficua (il più delle volte complica solo, più che semplificare, delle problematiche che in realtà hanno solo bisogno di una corretta reimpostazione) e soddisfa più che altro la necessità di stabilire un doveroso dialogo fra uomini.

In realtà operare uno scarto tra saggi e filosofi non ha senso perché di fatto non sussiste, né si può invocarlo oggi soprattutto per la consapevolezza che finalmente abbiamo acquisito (fenomeno evidente ai tempi di Guttman) che parlare di filosofia quanto categoria della razionalità pura e semplice è riduttivo, non addirittura errato: l'approccio al pensiero ebraico non può limitarsi a conoscere solo quelle figure intellettuali che per analogia comprendono i filosofi di professione nell'accezione occidentale del termine e del loro ruolo, ma deve rifarsi proprio ai saggi e ai cabbalisti teosofi che, senza fare della filosofia un'attività professionale, hanno costruito il versante ebraico di questa disciplina con la quale solo in un secondo tempo si sono confrontati i filosofi ebrei che hanno voluto fregiarsi di questo: nome mettendoci a parte, adesso che grazie all'immenso lavoro di Scholem e la successiva indagine di Moshe Idel possiamo raramente porci in sintonia con loro, di tutti i tesori che il Testo Biblico racchiude.

L'obiezione che i saggi di Israele hanno «lavorato» solo Testo Biblico e non su una speculazione razionale del tutto personale non regge dal momento che il primo di questi saggi è stato Mosè, una figura realmente storica da indagare fino in fondo (come del resto ha fatto anche Freud), che è stato, in me, maestro di Israele (*Moshe rabbenu*, come dicono gli ebrei oggi, Mosè nostro maestro) e condottiero e legislatore di questo popolo: secondo la tradizione egli è l'autore dei 5 principali della Bibbia, il Pentateuco, e, anche se la critica biblica ha rinvenuto in essi diversi strati corripensativi, questa constatazione filologica non mina il suo ruolo, semmai dà ragione al metodo dialettico con cui i saggi d'Israele hanno sempre esposto le verità filosofiche di cui erano portatori rinunciando a costruire sistemi chiusi che poi, come in Hegel o in Heidegger, per voler essere una summa di puro pensiero al massimo livello di astrazione, hanno perso ogni attinenza con la vita concreta dell'uomo (anche se Marx ci ha insegnato, e su questo non è mai stato smentito, che il loro modo di pensare, pur non immediatamente identificabile, è sempre funzionale alla logica di potere della classe dominante). Forse non a caso sin dal *Bereshit Rabba*, che costituisce il più antico commentario sulla *Genesi*, viene istituito a più riprese un raffronto fra questo libro e quello di *Giobbe*, quasi sia sottinteso che Mosè oltre che autore dell'uno sia stato autore anche dell'altro: l'ipotesi è suggestiva perché saremmo di fronte a due opere con un'impronta del tutto distinta ma «complementarie», nel senso che ci troveremmo di fronte a due versioni della sensibilità di una stessa persona, da una

parte affascinata dalla bontà della creazione, dall'altra sconvolta dall'ineliminabile dramma della impossibilità di conoscere i disegni di Dio e sconcertata dalla sofferenza umana fino al punto di negare il Creatore, supposto responsabile di tale negatività.

Proprio in questo contesto ci è di grande aiuto la riflessione di Harold Bloom: nelle sue opere ci ha mostrato come i capolavori letterari nascano secondo un procedimento creativo composto da due fasi; nella prima, l'artista conduce un'analisi del materiale letterario esistente a lui contestuale, materiale che sottopone a una critica serrata, «frintendendolo» con un'operazione che ne dissimula il contenuto; nella seconda, egli supera l'esistente ricreandolo fino a darci un prodotto del tutto originale. Questo sottile gioco di rimandi costituisce, secondo Bloom, la storia letteraria di un paese. Non dissimile è il processo che si può riscontrare nella storia della filosofia. A un'analisi attenta non è fuori luogo ipotizzare che questo criterio corrisponda al metodo di lavoro seguito dai saggi di Israele (anzi probabilmente inventato da loro: dopo averlo individuato Bloom se ne serve applicandolo alla storia letteraria di altre culture), che l'hanno condotto seguendo un itinerario del tutto originale: essi hanno lavorato confrontandosi ininterrottamente, e unicamente, solo sulla Bibbia, senza mai avvertire l'esigenza di rifarsi ad altro. Quando con l'haskalà si è creata una rottura con la tradizione (in concomitanza, tra l'altro, con l'intuizione e la nascita del sionismo; ciò fa pensare che, più che con la tradizione, l'haskalà abbia voluto rompere con le commistioni del pensiero ebraico dovute a varie forme di assimilazione...), l'ebraismo, dopo aver pagato a caro prezzo, almeno in Germania, l'illusione di potersi assimilare con la cultura tedesca senza avvedersi di quali veleni intellettuali fosse intrisa, ha conosciuto una stagione di grande sviluppo, una parte con il fiorire del hassidismo, dall'altra con il rinnovamento radicale dello studio della propria storia e del contenuto della propria fede compiendo sul piano culturale un enorme balzo in avanti, facendosi oltretutto conoscere anche ai non ebrei e mettendoli finalmente a parte dei tesori della propria grande tradizione di pensiero.

Dopo i saggi della Grande assemblea, troviamo le due importanti scuole (più propriamente «case») di Hillel, che si vanta di discendere dalla dinastia di re Davide, e che si conquistò una fama imperitura per la sua moderazione, e di Shammai, fiorendo fra il I sec. a.C. e il I sec. d.C., e successivamente a loro Johanan ben Zakkai e rabban Gamaliel, nipote di Hillel, che fu aiutato dal rabbì Aqivà a mettere in piedi la yeshivà di Iavne, l'unico centro di studi della Torà dopo che i Romani avevano distrutto il Tempio, in cui s'era stabilito nel 70 d.C. Johanan. Dopo di loro abbiamo i tannaim (in ebraico, ripetitori), che operarono dall'anno 1 al 225 d.C., e successivamente gli amoraim (in ebraico esplicatori), dal 225 al 470 (secondo l'Encyclopedia judaica i tannaim concludono la loro attività nel 220). Per la tradizione rabbinica (ricca di dati geografici sul luogo di attività dei singoli rabbini, mentre è priva di elementi cronologici) la cosa più importante era quella di stabilire la collocazione di ogni rabbino nella catena della trasmissione dei loro insegnamenti, cosa possibile grazie alla rete di relazioni che esisteva fra i rabbini, che ci fornivano scene informazioni sui maestri di ognuno di loro, sui loro colleghi, sui loro allievi: così, ad esempio, per la compilazione del Genesi Midrash abbiamo 5 generazioni di tannaim e 7 di amorai in tutto 250 saggi (secondo le annotazioni di Bernard Maruani il punto di svolta rimane comunque rabbi Aqivà (50-135 d.C.) che sostenne una visione aperta degli studi halakici, ritenendo che un'halakà è il prodotto di una discussione non un'ingiunzione di carattere istituzionale). Aqivà si conquistò fama e simpatia intervenendo anche sulle questioni più elementari: tolse il divieto che impediva alle donne di mettersi i belletti durante le mestruazioni (in cui è negato il rapporto sessuale) per evitare che, in conseguenza di ciò, non piacessero più ai loro

mariti; come pure permise a un uomo di chiedere il divorzio a sua moglie perché aveva deciso di sposare un'altra donna che era solo più bella di lei. Egli sistematizzò la massa amorfa dei midrashim halakici e la massa di tutte le interpretazioni legali di tanti passi della Bibbia preparando quindi la strada all'elaborazione della *Mishnà*. Consigliò il proselita Aquila a ritradurre la Bibbia in greco tenendo conto dei suoi insegnamenti; Anche il targum *Onqelos* riflette le sue regole halakiche. Di lui il Talmud dice che fu un grande mistico («entrò nel giardino»). Morì martire come Bar Kokbà, in cui intravide erroneamente il messia, che fu truci dato nella rivolta antiromana del 135 d.C. duramente repressa nonostante la strenua difesa della fortezza di Masada.

LA PROFEZIA

Mosè in quanto autore del Pentateuco è stato il primo profeta di Israele. «Ispirato» da Dio, come ha scritto Giuseppe Flavio, che fu il primo a usare questa espressione. Saggio (in senso totale) e profeta come profeti e saggi sono stati gli autori degli altri libri biblici. Una ricerca sulla valenza filosofica del pensiero ebraico ci impone quindi di esaminare il fenomeno della profezia per capire il ruolo svolto dai profeti nell'ambito della società ebraica quali garanti della parola divina e quali stimolatori della moralità politica e dell'etica pubblica e individuale: essendo in concreto delle interfacce della presenza divina nel vissuto quotidiano, i profeti sono stati per gli Ebrei il tramite privilegiato della conoscenza della parola e della volontà di Dio. Così, nello sviluppare i temi dell'etica e della filosofia politica, hanno riempito di contenuti pragmatici la rivelazione trasmessa da Mosè nel corso della storia ebraica. Prescindere da loro è quindi impossibile, meno di non volere rendere monco il patrimonio della rivelazione sinaitica. Per gli Ebrei, senza profeti non ci sarebbe la Torà, senza la Torà non ci sarebbe Israele.

Il profeta che ha fatto un sogno, dice Geremia, «racconti il suo sogno, ma chi ha udito la mia parola, annunzi la mia parola fedelmente! Che cosa ha a ché fare la paglia con il grano?, dice il Signore. La mia parola è proprio come il fuoco, dice il Signore, come un martello che spezza la roccia. Perciò eccomi contro i profeti, dice il Signore, che si rubano l'un l'altro le mie parole. Eccomi contro i profeti, dice il Signore, che si servono della loro lingua e danno oracoli. Eccomi contro coloro che profetizzano sogni menzogneri, dice il Signore, e raccontandoli traviano il mio popolo con le loro menzogne e con la loro leggerezza, benché lo non li abbia mandati e non abbia dato loro incarichi e non possono certo portare giovamento a questo popolo, dice il Signore».

C'è una profonda differenza tra i profeti ebraici e i poeti-veggenti della tradizione vedica o gli oracoli ellenici, che parlavano solo quando erano posseduti da quelle forme di «mania», come le definisce Platone, che in realtà non erano altro che forme di delirio o di follia lucida indotte da sostanze allucinogene come il *soma* (ricavato da un fungo) o dalle inalazioni di gas soporiferi. Solo Filone, travisando, parla di possessione in termini platonizzanti anche in riferimento ai profeti di Israele, mentre nella tradizione rabbinica l'ispirazione che nasce dalla presenza della *ruah haqodesh* (lo spirito santo), quello stesso rapporto vitale con Dio come nell'atto della creazione dell'uomo, precede il momento vero e proprio della profezia che è piuttosto l'impulso incontrastabile a riferire le parole che Dio stesso ha messo in bocca al profeta. Da qui la situazione precaria in cui oggettivamente si trova il profeta di fronte al potere, o a un'opinione pubblica convinta delle proprie opinioni, che le parole del Signore brutalmente smentiscono: la sua missione comporta quasi sempre per lui il rischio di

essere messo al bando, o rinchiuso in carcere, se non addirittura di perdere la vita. Marek Halter ha intravisto nella presenza dei profeti nella storia di Israele il momento fondante di una vera democrazia, dal momento che il potere trovava nei profeti una voce di verità che denunciava e contrastava tutti gli eccessi di cui si rendeva responsabile.

Il primo ebreo che assume l'appellativo di profeta, in ebraico *navi*, è Mosè, che è anche il profeta per eccellenza, da cui Israele ha ricevuto la rivelazione del Sinai. Tutti gli altri sono stati dei custodi della Torà che hanno svolto il compito di richiamare il popolo ebraico al puntuale rispetto della legge. Anche se il Talmud elenca 48 profeti e 7 profetesse, i rabbini ritengono che il loro numero complessivo sia stato di gran lunga superiore e ogni tribù di Israele ne avesse di propri: quelli che si ricordano sono portatori di un insegnamento che va al di là della propria generazione e che andava consegnato ai posteri. In generale il profeta è un mediatore umano della rivelazione divina. Non è colui che anticipa il futuro come volgarmente si crede (anche se in qualche caso, sporadicamente, qualcuno di loro lo ha fatto), ma chi per definizione «parla per conto di», oggi diremmo «portavoce»: Geremia dice che il profeta è la bocca di Dio. Nella storia del popolo ebraico non sono mancati profeti veggemi e profeti che hanno praticato in alcuni casi procedimenti divinatori, pur espressamente condannati dalla Torà. In realtà il profeta si presenta come chi mostra di avere uno sguardo accorto sulla situazione in cui vive, quasi fosse capace di collocarsi nello stesso punto di osservazione in cui si trova Dio. Quando i profeti intervengono direttamente nella storia politica lo fanno contestando al re le sue malefatte, richiamano il popolo alla fedeltà alla legge, denunciano soprusi e violenze che alterano il volto di Israele rendendone vani preghiere e sacrifici (Osea: «Poiché io voglio l'amore più che il sacrificio, la conoscenza di Dio più che gli olocausti»). Amos: «Io odio dice il Signore e ho in abominio le vostre feste, non mi piacciono le vostre solennità. Se mi offrite olocausti e oblazioni non le gradisco: ai vostri sacrifici di grasse vittime non volgo nemmeno lo sguardo. Lungi da me la voce dei tuoi canti, non voglio sentire il suono delle tue arpe. Sgorghi invece equità come acqua e la giustizia come torrente perenne»). Se non mancano di prospettare come imminente la condanna divina per la disobbedienza patente del popolo ebraico ai comandamenti (Geremia: «Tu dovrai abbandonare il paese che io ti avevo dato e ti farò schiavo dei tuoi nemici in una terra che tu non conosci la loro è però anche sempre una parola di speranza che annuncia il perdono (Geremia: «Ecco stanno per venire i giorni in cui farò tornare gli esuli del mio popolo... li farò ritornare nella terra che io ho dato ai loro padri»), la stipulazione di un nuovo e definitivo patto (Isaia: «Un patto eterno»). Geremia: «Darò loro un cuore nuovo per conoscere che io sono il Signore, e saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio poiché torneranno a me con tutto il loro cuore»... «metterò la nuova legge in loro, la scriverò nei loro cuori») e la venuta del messia.

Per leggere i profeti, insegnano i saggi di Israele, bisogna rispettare un criterio di cautela, che è indispensabile per non incorrere in madornali errori: non a caso la lettura di questi libri è consigliata alle persone che hanno compiuto i 50 anni va tenuto conto, più che in ogni altro caso, della tradizione esegetica che si è consolidata nel tempo. Per fare un solo esempio in ambito cattolico si utilizza una interpretazione di alcuni testi di Isaia per ricavare la profezia sul messia che coinciderebbe o la figura di Gesù, a partire da alcuni versetti che parlerebbe del «giusto che soffre»: questa ipotesi è del tutto infondata come ha dimostrato la ricerca di Schurer, ma sarebbe bastato rileggersi i commenti rabbinici su Isaia per evitare un errore così grosso no: in realtà il giusto che soffre è una figura retorica impiegata da Isaia per indicare nel suo complesso il popolo ebraico e non un singolo che carica su di sé le colpe degli altri... Inoltre bisogna porre molta attenzione al contesto storico in cui un profeta parla per

individuare i nessi temporali a cui si riferisce, evitando di trarre conclusioni affrettate e del tutto fuorvianti, o intravedere improbabili «profezie». Più che mai va rispettato un rigoroso criterio filologico a partire dal testo ebraico, come pure va utilizzato il complesso dei commenti che sono stati proposti per evitare di avere una visione parziale dello stesso. Non a caso, noi vediamo nei testi di Qumran, solo autoproclamandosi portatore di una nuova interpretazione dei profeti, di Abacuc in Partice re, il «maestro di giustizia» poteva rivendicare per i meml della sua comunità un ruolo del tutto originale che si allontanava dalla tradizione fino allora seguita dal popolo ebraico di essere i «figli della luce» che avrebbero distrutto i «figli delle tenebre».

La riflessione filosofica ebraica ha colto il nesso tra la profezia e il Dio che vuole rivelare all'uomo i suoi comandamenti, il contenuto etico supera ogni legge positiva umana. Secondo Saadia attraverso i profeti Dio aiuta l'uomo a conoscere un cc ce morale che poi la ragione riconosce autentico senza do, faticare a elaborarlo. Maimonide non attribuisce alla profezia una valenza che trascende lo stato naturale di chi la pratica: tramite l'intelletto attivo oltre alla facoltà razionale, propria dell'uomo di scienza e del filosofo, sollecita anche la facoltà immaginativa che, sottratta ai piaceri sensibili, riesce a concentrarsi sulla divinità. Fra i pensatori più recenti, il profetismo è stato visto sia come una privilegiata esperienza soggettiva che nasce dalla pratica intensa delle virtù morali ma che richiede anche delle eccezionali facoltà intellettive, e psicologiche, sia come l'espressione di un fenomeno soprannaturale. Moses Men-delssohn, invece, in termini dichiaratamente illuministici, vede nei profeti solo delle grandi guide morali. Hermann Cohen guarda a loro come dei capipopolo che hanno indirizzato in modo sempre più netto il popolo ebraico a vivere via via più intensamente la fede nel monoteismo. Dello stesso avviso è Kaufmann Kohler che ritiene che i profeti abbiano condotto l'umanità ai più alti traguardi delle verità metafisiche. Solomon L. Steinheim sostiene che il profetismo non si può spiegare solo in termini psicologici e razionali, in quanto l'uomo da solo non può arrivare a conoscere delle verità il cui contenuto è sovranaturale. Martin Buber vede nel profeta il «luogo» dell'incontro fra il divino e l'umano. Abraham Heschel parla addirittura di un *pathos* divino, più intenso dell'amore che Dio riserva a tutti gli uomini, che si esplicita solo attraverso i profeti. Sulla profezia, la ricerca più recente è quella del filosofo francese André Neher, che nell'*Essenza del profetismo* ha ripercorso i diversi momenti del «dialogo biblico del divino e dell'umano», scoprendo che esso si inverte nel rapporto dialettico tra *ruah* e *davar*, soffio e parola divini. La tensione di questo rapporto induce il linguaggio profetico a manifestarsi rendendo l'eloquio divino udibile a tutti gli uomini.

Il nesso che lega il profetismo al richiamo costante, insistito, a Israele a essere il popolo destinatario della rivelazione ci spiega come si sia potuta conservare nel tempo, nonostante i suoi ripetuti tradimenti (e grazie anche alle conseguenti indicibili sofferenze, fino alla shoà, che il suo Dio non gli ha risparmiato), la sua individualità di popolo «diverso»: soprattutto come esso abbia conquistato e mantenuto la consapevolezza di essere il protagonista di una storia intellettuale dell'umanità in cui la presenza di Dio gli garantiva una libertà morale e intellettuale che nessun altro popolo avrebbe mai conosciuto. Per questo, in sintesi, l'ebraismo è una filosofia, che fin da subito si pone come filosofia del disincanto in un senso ben più ampio di quanto non pensasse Weber, che riteneva che la tecnica avesse sottratto al mondo, secondo un'espressione mutuata da Schiller, la poesia.

In assoluta contrapposizione con il mito, il Dio della Bibbia, fin dall'inizio, non lo si racconta. Non è l'oggetto di miti fondatori di una religione e di una civiltà come nelle altre culture semitiche.

E non è neppure il risultato del passaggio dal *mythos* al *logos*, sancito prima nell'Ellade e poi in Occidente come il passaggio alla modernità. Un passaggio precario, seppur tanto vantato dai fautori dell'ideologia del progresso (Habermas, per ultimo in contrapposizione ad altri filosofi che, dopo la terrificante esperienza nazista, la danno per definitivamente esaurita, ribadisce l'esigenza di ravvivarne la spinta propulsiva per completare il processo che ci deve portare alla totale realizzazione della modernità), se, proprio in seno all'Occidente, il superamento del *mythos*, dopo la sbornia illuminista, veniva messo in forse dalla critica corrosiva di Pascal e di Kierkegaard, e addirittura smentito nel XIX secolo da quelle correnti filosofiche che hanno reimmesso il mito nella filosofia, nella cultura, nell'arte e in politica fino a provocare i guasti nefasti di una dittatura sanguinaria come il nazismo.

Anche se i maestri della cabbalà hanno cercato di indagare persino nella vita intima di Dio, facendo oggetto della loro teosofia che si presenta indubbiamente con i tratti della ricerca filosofica, il suo dinamismo interiore, tutto polarizzato sui cardini delle *sefirot*, ovvero le connotazioni interiori delle sue manifestazioni esteriori (almeno così come noi le percepiamo), la loro ricerca si è sempre posta e si pone, nonostante i dubbi di Gershom Scholem messi a nudo nella loro contraddittorietà da Moshe Idel, sul versante opposto a quello in cui ha voluto collocarsi Thomas Mann che, in *Giuseppe e i suoi fratelli*, ha preteso di indagare, nei panni di un «maestro di verità» dell'Ellade, la profondità del «pozzo del passato» per rendere contemporanei a noi i segreti della storia fin dai primordi dell'umanità, secondo una lettura condotta in chiave dichiaratamente gnostica, incurante dell'offesa che pur, forse, non intendeva arrecare alle scritture sacre ebraiche.

A differenza del pensiero occidentale che, nella sua evoluzione dai primi ionici ad Heidegger, ha conquistato limpidamente solo tremila anni dopo con Max Weber l'ottica del disincanto sul mondo e sull'uomo (un'ottica comunque difficile a imporsi se un contemporaneo di Weber come Mann riprendeva, nello stesso momento, la via di fuga dello gnosticismo), l'ebraismo ha in sé questa consapevolezza che gli deriva fin dall'inizio dal suo porsi come sintesi di valori «diversi» rispetto alle altre culture, secondo quanto attesta la Torà: è solo in questa «diversità» l'essenza della sua proclamata «santità», una dimensione etica e sociale dell'ebraicità del tutto priva di ogni valenza sacrale e religiosa anche se in rapporto diretto con Dio, quel Dio che dice e incita il popolo ebraico a essere come lui: «Siate santi come lo sono santo», cioè a dire: «Siate un popolo diverso come lo sono il Dio diverso» (cioè a dire: «Non sono uno dei tanti idoli, ma il Dio nella sua unicità e unità, il Dio che non ammette altre divinità»), cioè a dire: «altri valori fondanti, altre ideologie in alternativa alla fede in Me») e: «Siate un popolo di sacerdoti», cioè a dire: «Siate il popolo che come missione storica avete quello di proclamare a tutti gli altri popoli la verità del monoteismo» (si noti, dove il sacerdozio consiste nel proclamare questa suprema erità e non poterla vivere nella vita di tutti i giorni in base ai 613 comandamenti, qualcosa di più e di ben diverso dalle regole etiche comuni a tanti popoli che troviamo nella Bibbia).

A questo punto, per appropriarci dei parametri più significativi del pensiero ebraico, cercheremo di ripercorrere uno dei tanti sentieri di ricerca, in qualche misura parallelo e per tanti versi appaiato a uno (o a più di uno) dei seicentomila itinerari (tante erano le «facce» che assunse la Torà il giorno in cui Mosè la trasmise ai seicentomila ebrei che erano ad attenderlo ai piedi del Sinai) che il popolo d'Israele si perita di seguire, in un non mai soddisfatto scambio di riflessioni fra i maestri di sempre e il testo biblico, per ripetere il già detto e forse aggiungere quel qualcosa di non detto che la Bibbia può ancora esprimere quando a rileggerla sia un altro uomo dopo i tanti miliardi di altri uomini che si sono succeduti finora sulla terra «a voltarla e a

rivoltarla» (come dicono i Pirgè Avot). E a contemplare come Giobbe il mistero di essere vivi su questa terra, di fronte all'immensità del creato e a quel Dio, che ti sfugge tutte le volte che tenti di constatare se si è rivelato personalmente anche a te.

LA FILOSOFIA EBRAICA I temi, le tendenze, le figure eminenti del pensiero ebraico dall'epoca biblica ai giorni nostri.

Letteratura sapienziale e profetismo: l'alba della filosofia

Le grandi idee della tradizione intellettuale ebraica: Dio, la *creazione*, *l'uomo*

Nel cuore dell'ebraismo attraverso i protagonisti da Filone a Martin Buber

Alessandro Nangeroni, giornalista, saggista e studioso di sociologia della cultura, ha compiuto alcune ricerche nell'ambito della nuova disciplina dell'«archeologia del sapere» pubblicando presso le Edizioni Xenia i volumi intitolati: *Il diavolo e La reincarnazione*. Su temi ebraici ha scritto *La cabbala* e *I manoscritti del Mar Morto*, sull'islam *Cosa dice il Corano*: tutti nella collana dei Tascabili.

Paolo Bottazzini è nato a Milano nel 1972. Si è laureato in filosofia all'Università degli Studi di Milano, sotto la supervisione del prof. Elio Franzini, con una tesi sul rapporto tra le categorie linguistiche e la percezione della realtà nella filosofia di Ernst Cassirer e nella tradizione della filosofia trascendentale. Ha partecipato inoltre alla stesura del testo *Characteristica Sensibilis* (1997) con un saggio su Condillac. Un contributo determinante alla sua formazione è stato segnato dall'incontro con il prof. Rambaldi.

Si ringrazia Paolo Bottazzini per aver terminato l'ultimo capitolo del testo, lasciato solo abbozzato da A. Nangeroni, strappato improvvisamente alla vita l'estate scorsa.

Grafica di copertina: Camelot Proprietà letteraria riservata 2000 Xenia Edizioni Via Carducci 31 - 20123 Milano.

Stampato in gennaio 2000 per Xenia Edizioni da A.L.E. S.r.l. di S. Vittore Olona (Milano).