

La pubblicazione di questo libro
è stata cofinanziata con i fondi del PRIN
«**Culture nazionali e identità ebraiche
nella formazione dell'Europa**»
del Dipartimento di Letterature Moderne
e Scienze dei Linguaggi
dell'Università di Siena e del Miur

FURIO BIAGINI

TORÀ E LIBERTÀ
STUDIO SULLE CORRISPONDENZE
TRA EBRAISMO E ANARCHISMO

collana i Libri di Icaro / filosofia 4

ISBN 978-88-95377-17-9

© 2008 i Libri di Icaro
Lecce - via Liborio Romano, 23
www.libreriaicaro.it

coordinamento editoriale: Mauro Marino
progetto grafico e impaginazione: Valentina Sansò

I libri di
ICARO

INDICE

Introduzione	p. 9
1. L'idea di libertà	p. 27
2. Messianismo e utopia	p. 73
3. Il santo peccatore	p. 119
4. Il messia militante	p. 159
5. La rivoluzione hassidica	p. 199
Conclusioni	p. 243
Bibliografia	p. 251
Indice dei nomi	p. 267

*Alla memoria
di mio nonno Bruno Valiani
e di mio padre Adolfo,
entrambi sinceri comunisti
che non credevano in Dio,
ma che mi hanno insegnato
ad amare l'uomo,
la libertà e la giustizia*

INTRODUZIONE

Il punto in cui religione e socialismo possono incontrarsi nella verità è la concreta vita personale. Come la verità della religione non consiste di dogmi e prescrizioni rituali ma significa stare e sostenersi nell'abisso della vera relazione reciproca col mistero di Dio, così il socialismo nella sua verità non è dottrina e tattica, ma stare e sostenersi nell'abisso della vera relazione reciproca col mistero dell'uomo.

Martin Buber

La *Torà* cela una infinità di significati e quando la leggiamo, soffermando la nostra attenzione su questo o quel versetto, possiamo accedere a centinaia di interpretazioni che nel corso dei secoli i Maestri hanno dato per spiegare il significato reale di quelle parole. Ogni commento, che si appoggia ovviamente al testo originale ebraico, è indipendente e autorevole. Questa disponibilità dell'ebraismo a una costante creatività deve però tenere conto della tradizione o *Torà* orale, la *Torà she-be 'al-pè*, la *Torà* «che è sulla bocca» secondo la traduzione dall'ebraico. È la tradizione che offre il senso, anzi i molteplici sensi, e che

mantiene la parola del Sinai «vicina a te, nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica» (*Deuteronomio* 30, 14)¹. L'autorità della *Torà* orale stessa, infatti, non può essere messa in dubbio poiché è stata anch'essa rivelata a Mosè sul Sinai. Già i farisei che, a differenza dei sadducei, riconoscevano la validità della tradizione rivelata dal Signore, e trasmessa oralmente da Mosè, insegnavano una lettura del testo che faceva dire alla *Torà* scritta qualcosa che stava dietro alla lettera e che si era venuto formando nella coscienza delle generazioni attraverso i secoli. L'interpretazione come ricerca, *midràsh* in ebraico, di ciò che sta dentro e dietro al testo non è una ricerca arbitraria e apre a molteplici letture che accrescono e aggiungono nuovi e costanti livelli di ricchezza e sottigliezza nella comprensione delle parole. In questo modo l'ebrai-

¹ La tradizione orale è presentata all'inizio del trattato rabbinico *Pirqè Avot*, Le massime dei Padri, come identica e distinta dalla *Torà* scritta. Il *Machazor Vitry*, compilato da Rabbi Simchàh ben Shemu'el, discepolo di Rashì, chiarisce che sia la *Torà* scritta che quella orale sono un'unica cosa. Concetto già affermato da Rabbi Yonah: «Sia la *Torà* che è stata messa per iscritto, sia la *Torà* che è sulla bocca, perché la *Torà* è già stata data insieme a tutte le sue interpretazioni».

smo rimane una tradizione basata su una grande fedeltà al testo, senza diventare per questo fondamentalista, dal momento che ogni testo è sempre aperto ad una moltitudine di interpretazioni. La *Torà* ha settanta volti dice il *Talmud*, ciò significa che ci sono molti modi validi di comprendere lo stesso verso². Come insegna il rabbino Dario Disegni, il Sinai non è stato soltanto l'esperienza storica di un tempo, ma un'esperienza che può essere rinnovata in ogni momento: «Ogni giorno una voce viene dal monte Horeb dicendo: Tornate, o uomini! Questa rivelazione non può contraddire la *Halakhà*³, sicuramente, ma può rafforzare e rinnovare la fede di coloro che la cercano». Il testo stesso è, dunque, il luogo migliore dove cercare altre rivelazioni, cosicché i procedimenti dello studio, del commento, della discussione e della scoperta di nuovi significa-

² Secondo la tradizione settanta indica la totalità dei popoli ai quali è stata offerta la *Torà*, nella loro propria lingua e comprensione. Lo stesso avviene anche all'interno di Israele, al quale insieme al dono della *Torà* è stata data una pluralità di sensi.

³ *Halakhà*, dalla radice *halàkh*, «andare». Letteralmente «legge». La parte legale della letteratura talmudica e poi di quella ebraica.

ti è un percorso che deve essere considerato tutto interno alla rivelazione sinaitica: «Perfino ciò che un discepolo provato insegnerà davanti al suo maestro è già stato detto a Mosè sul Sinai»⁴. La pluralità delle interpretazioni, che è una delle caratteristiche fondamentali dell'intelligenza ebraica e una delle eredità più preziose del fariseismo e del rabbinismo classico, non è altro che la ricchezza inesauribile del parlare divino in cui ogni parola può legittimamente essere intesa secondo le divine possibilità umane⁵.

Questo libro, che non è e non vuol essere una introduzione al giudaismo, è appunto il frutto di un solitario viaggio intellettuale e di una perso-

⁴ *Pe'è* 2, 4; 17a.

⁵ Il *Talmud* conferma la possibilità di una pluralità di sensi: «Abbajje dice: Siccome la Scrittura dice: “Una cosa ha detto Dio: due ne ho udite, è questa la potenza di Dio” (*Salmi* 62,12), un solo passo dà luogo a sensi molteplici» (*Sanhedrin* 34 a); «È stato insegnato nella scuola di Rabbi Yishma'èl: “non è forse la mia parola come il fuoco, oracolo del Signore, e come un martello che frantuma la roccia?” (*Geremia* 23, 29) Come questo martello sprigiona molte scintille, così pure ogni parola che usciva dalla bocca della Potenza, si divideva in settanta lingue» (*Shabbat* 88b). Inoltre, commentando *Qohelet* 12, 11: «Le parole dei sapienti sono come pungoli, e come chiodi piantati quelle dei maestri delle assemblee; sono state date da

nale lettura del testo biblico sicuramente non ortodossa, anche se poggiata sugli studi di autorevoli maestri, gli unici che possono garantire la «catena della ricezione, ossia il nesso generazionale della tradizione orale, così come la garantisce il padre che risponde alle domande del figlio»⁶. Certamente abbiamo privilegiato quelli più eterodossi e che tendono a porre l'accento sul concetto di rivelazione continua e condividono una rappresentazione meno particolaristica e più universalistica dell'ebraismo che, sebbene già presente nel filone profetico-deuteronomico, si è affermata sulla scena filosofica e religiosa a partire dalla fine del Settecento. Inoltre, fonte inesauribile di ispirazione sono

un unico pastore», il *Talmud Babilonese* (*Chagigà* 3b) scrive: «I maestri delle assemblee sono i discepoli dei sapienti, che stanno in tante comunità per occuparsi dello studio della *Torà*. Gli uni dichiarano una cosa impura, e gli altri la dichiarano pura; gli uni legano e gli altri sciogliono. [...] Ma se uno dicesse: “Siccome questi dichiarano puro e quelli dichiarano impuro, questi legano e quelli sciogliono [...], come posso io imparare la *Torà*? La Scrittura insegna: [Tutte queste parole] sono state date da un unico Pastore”. Un unico Dio le ha date, e un unico capo le ha dette».

⁶ Cfr. PAOLO DE BENEDETTI, *Scrittura e lettura nell'ebraismo*, in *Introduzione al giudaismo*, Brescia: Morcelliana, 1999, pp. 45 – 50.

stati i tanti intellettuali ebrei impegnati direttamente nel movimento rivoluzionario come Gustav Landauer e quegli scrittori vicini a una visione libertaria da Walter Benjamin a Erich Fromm fino ai filosofi impregnati di un «anarchismo religioso» come Franz Rosenzweig, Gershom Scholem e Martin Buber, tutti portatori di un progetto comune di trasformazione sociale che trova il suo fondamento nella tradizione ebraica, soprattutto nelle sue correnti messianiche e hassidiche. Seguendo questo itinerario cercheremo in queste pagine di cogliere quelle che Michael Löwy ha definito le «analogie», o le «corrispondenze», tra ebraismo e anarchismo, due diverse espressioni culturali, ma entrambe depositarie di un'idea universale di redenzione dell'umanità.

Come insegnano i Maestri, dunque, ognuno interpreta la *Torà* secondo i propri desideri, le proprie speranze, le proprie idee e ognuno vi percepisce le aspirazioni e le riflessioni del suo cuore. La *Torà* non fu mai un libro antico, che viene letto dagli epigoni, ma per ogni epoca rimase la Scrittura viva, la Scrittura attuale. Ogni giorno però sorgevano nuove preoccupazioni e anche nuove esigenze, con i loro imperativi morali e religiosi, le loro relazioni e le

loro indicazioni, per le quali la *Torà* doveva offrire consolazione e fornire il necessario soddisfacimento. Tutto doveva esser trovato nella *Torà*. E quando il presente insegnava inedite verità, la Sacra Scrittura dovette occuparsi anche di queste e affrontare ogni idea dominante, confrontarsi con ogni pensiero di qualche rilievo e, se possibile, congiungersi con esso. Una volta appreso un diverso modo di concepire il mondo, anche la *Torà* intendeva esprimerne di nuovo un altro: l'antica parola dimostrava la forza e la pienezza del suo significato. In tal modo la *Torà* stessa progredì e ogni tempo acquisì la sua *Torà*. Quanta differenza significativa c'è, infatti, tra quello che ad esempio Filone Alessandrino, Rabbi 'Aqivà ben Yosef, Moshé Maimonide e Moses Mendelsohn rispettivamente scoprirono nella Scrittura. Essi possedevano lo stesso libro e, tuttavia, esso era per molti versi un libro differente per ognuno di loro⁷. Come recita spesso il *Talmud*: «Ogni epoca ha il proprio interprete della Scrittura»⁸. Un concetto espresso in modo mirabile soprattutto in quella meravi-

⁷ LEO BAECK, *L'essenza dell'ebraismo*, Genova: Marietti, 1988, p. 17.

⁸ 'Avodà Zarà 5a.

gliosa leggenda di Mosè che ascolta Rabbi 'Aqivà spiegare la *Torà* e non la riconosce come la sua *Torà*: «Quando Mosè ascese alla Montagna Sacra, trovò l'Eterno, Benedetto Egli Sia, impegnato a porre delle corone sulle Lettere Sacre [della *Torà*]. «Signore dell'Universo, perché aggiungere qualcosa [alla *Torà*]?» chiese Mosè. L'Eterno rispose: «Verrà un uomo, dopo molte generazioni, il cui nome sarà 'Aqivà ben Yosef, e ammasserà innumerevoli interpretazioni sulle Parole [della *Torà*]». Mosè domandò: «Signore dell'Universo, permettimi di incontrarlo». L'Eterno gli rispose: «Voltati e va [ad ascoltarlo]!» Mosè andò e si sedette dietro l'ottava fila [di discepoli di Rabbi 'Aqivà] per udire parlare della Legge. Non arrivando a comprendere ciò che Rabbi 'Aqivà spiegava, Mosè si sentì molto a disagio. Fortunatamente, quando arrivarono a un certo argomento, i discepoli domandarono a Rabbi 'Aqivà: «Maestro, da dove sappiamo ciò?» Rabbi 'Aqivà spiegò: «È una Legge data a Mosè sul Monte Sinai». In quel momento, Mosè si sentì assicurato⁹. I dottori della legge avevano coscienza di ricreare continuamente la *Torà*. Per questo persino le autorità furono adogmatiche. La lotta per

⁹ *Menachot* 29b.

l'idea giusta, per il comandamento giusto, per la preposizione giusta, questione dalle cento ramificazioni priva di una risposta definitiva, è stata continuamente ripresentata. Così la *Torà* è rimasta la *Torà* e dopo di essa è nato il *Talmud*, dopo di questo e accanto a questo ha visto la luce la mistica e così di seguito in un continuo divenire. Naturalmente, in un periodo storico determinato è esistita o si è cristallizzata una certa interpretazione che ha prodotto un certo tipo di ebraismo, ma ciò non vuol dire che non ne esisteranno altri in avvenire.

Come afferma Gershom Scholem¹⁰, se fosse possibile definire l'ebraismo con delle formule, non ci troveremo di fronte a un fenomeno spirituale complesso, ma a un ente la cui esistenza sarebbe determinata dalle definizioni. Certo nell'ebraismo si sono sviluppati aspetti molto diversi fra loro e altri probabilmente nasceranno in futuro, ma vi è qualcosa di vitale che va oltre le definizioni dogmatiche e che gli conferisce una forza particolare. Esistono nell'ebraismo aspetti utopici che hanno assunto forma storica, ma che sono stati completamente dimenticati o semplicemente nascosti, mentre altri sono anco-

¹⁰ GERSHOM SCHOLEM, *Educazione e giudaismo: un dialogo pedagogico*, Brescia: Morcelliana, 2007, p. 25.

ra tutti da disvelare. Non tutti i suoi valori sono stati pienamente apprezzati e non tutte le sue manifestazioni possono dirsi esaurite. Un qualcosa di permanente, di essenziale del genere l'ebraismo lo possiede, malgrado la multiformità dei suoi spazi, malgrado le oscillazioni della sua storia. Innanzi tutto l'ebraismo è rifiuto del principio di autorità come insegna anche il famoso *Midràsh* del Carrubo: «Una volta i rabbini disputavano su un punto della legge. Rabbi Eli'ezer produsse tutti gli argomenti possibili, per dimostrare il suo punto di vista. Ma gli altri rabbini non si lasciavano convincere dagli argomenti di Rabbi Eli'ezer. Allora Rabbi Eli'ezer disse: "Anche questo carrubo può provare che la decisione deve essere come sostengo io!" Il carrubo si sradicò e cadde cento braccia più in là [Alcuni affermano perfino che erano quattrocento braccia]. Ma gli altri rabbini dissero: "Un carrubo non può provare nulla". Allora Rabbi Eli'ezer disse: "Se la sentenza deve essere come sostengo io, lo può provare questo canale d'acqua!" E l'acqua del canale cominciò a scorrere all'indietro. Ma gli altri rabbini dissero: "Un canale d'acqua non può servire come prova". Di nuovo Rabbi Eli'ezer disse: "I muri della scuola possono provare che io ho ragione". E i muri

della scuola cominciarono a crollare. Ma Rabbi Yehoshua inveì e disse: "Che cosa c'entrano i muri se i saggi disputano su un punto della legge?" Ma i muri per rispetto di Rabbi Yehoshua non erano crollati del tutto. Ma per rispetto di Rabbi Eli'ezer non si erano neppure completamente rialzati. Rimasero vacillanti. Rabbi Eli'ezer, prossimo alla disperazione, gridò: "Se la decisione deve essere come sostengo io, lo dimostri Dio stesso!" In effetti si fece sentire una voce celeste che disse: "Ma che cosa volete da Rabbi Eli'ezer? La decisione è comunque come afferma lui!" Allora Rabbi Yehoshua saltò su ed esclamò: "*Non è nel cielo!*" (*Deuteronomio* 30, 12)»¹¹. Nel *Talmud*, inoltre, quando una questione viene risolta facilmente e non trova obiezioni è considerata negativamente, al contrario quella che dà luogo a molteplici interpretazioni, diverse e tutte con-

¹¹ *Bavà Metzià* 59b. Il *Midràsh* continua: «[Alcune generazioni dopo] Rabbi Nathan incontrò [il profeta] Elijah e gli chiese cosa avesse fatto in quel momento il Santo Benedetto Egli Sia. Egli rispose: "Rideva [con gioia] e replicava, dicendo: 'I miei figli mi hanno sconfitto, i miei figli mi hanno sconfitto'". Il racconto è citato in molte opere, tra le tante si veda: «*I nostri maestri insegnano...*», storie rabbiniche scelte da JACOB J. PETUCHOWSKI, Brescia: Morcelliana, 1986.

flittuali, è ritenuta positiva. L'ebraismo si oppone al pensiero unico e non persegue l'unanimità, entrambi pilastri delle ideologie totalitarie e dei loro regimi nei quali ogni dissenso, ogni interrogazione alla stessa unanimità imperante viene perseguita e soppressa. Considerare un valore positivo l'unanimità è stato l'errore commesso anche da Jean-Jacques Rousseau, uno dei padri della democrazia moderna, ma non dai dottori del *Talmud*. Nell'atmosfera del Sinedrio, ingiustamente falsificata dalla storiografia cristiana, non si apprezzavano le decisioni prese all'unanimità. «Al Sinedrio pareva impossibile che un voto unanime fosse umano, cioè ponderato e razionale. Viceversa, agli uomini che non hanno mai osservato il mirabile nascere di una verità dalla discussione e dal dubbio, pare impossibile che senza unanimità esista la concordia»¹².

La libertà da qualsiasi tipo di potere e di autorità si coniuga con l'aspirazione alla giustizia sociale che trova la sua espressione nella santificazione del Sabato. L'obbligo di rispettare lo *Shabbat* introduce per la prima volta nella storia dell'umanità un giorno di riposo dedicato

¹² PAOLO DE BENEDETTI, *La morte di Mosè*, Milano: Bompiani, 1971, p. 96.

alla meditazione, un intero giorno per ritrovare se stessi. Il Sabato, momento dedicato all'«ozio programmato», è un esempio del mondo futuro, l'anticipazione dell'era messianica che libera dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e dalla alienazione quotidiana. Anche l'anno sabatico, con la cessazione di ogni attività, annuncia la liberazione e il riscatto dal lavoro. Inoltre, per ovviare al continuo pericolo di squilibri tra le diverse condizioni economiche degli uomini, fin dai tempi di Mosè fu istituito l'anno del giubileo. Ogni cinquanta anni le proprietà personali erano ridistribuite per colmare l'abisso che per le vicissitudini del mercato si era creato tra ricchi e poveri. In senso metafisico e morale, la proprietà dei mezzi di produzione viene così potenzialmente negata. A questo proposito, un aforisma coniato oltre duemila anni fa da un maestro della *Mishnà* recita: «Chi dice: “ciò che è mio è tuo, e ciò che è tuo è tuo” è un pio»¹³. Questa posizione si è concretizzata in una serie di leggi sociali che ordinano in maniera tangibile la giustizia verso i poveri e i deboli. Prima che Pierre-Joseph Proudhon lancia la sua accusa contro la proprietà, l'ebraismo si scagliava contro ogni forma di pressio-

¹³ *Pirqé Avot* 5, 11.

ne e di violenza esercitata da e in nome della proprietà ed introduceva la morale nell'economia. Inoltre, alla base dell'uguaglianza vi è proprio la giustizia che non consiste soltanto nell'evitare o impedire ogni violazione del diritto dell'altro. La giustizia, *Tzedaqà* in ebraico, è qualcosa di più, è il riconoscimento dell'altro, la realizzazione della sua uguaglianza e del diritto dell'uomo che il Signore gli ha dato. *Tzedaqà* è un termine non traducibile nel suo pieno significato, poiché esprime un «atto» di giustizia e bontà o più precisamente qualifica la nostra beneficenza come ciò che spetta al prossimo e come nostro dovere. Essa è la giustizia positiva, religiosa, sociale, la giustizia che possiede il suo lato esigente, dinamico, messianico. Secondo la concezione messianica dell'ebraismo, infatti, il Messia non porterà l'apocalisse o una terribile fine del mondo, ma la completa e universale realizzazione della giustizia sociale. Il popolo ebraico ha sempre vissuto nella tacita, fiduciosa e invocata attesa del giorno in cui l'Eterno capovolgerà l'ordinamento gerarchico sulla terra, dando luogo al regno messianico¹⁴. Questa idea, nella quale

¹⁴ MAX WEBER, *Economia e società. II. Economia e tipi di comunità*, Torino: Comunità, 1999, p. 189.

Gershom Scholem scorge numerose analogie con le moderne dottrine libertarie, ha conosciuto numerosi tentativi di applicazione concreta, ma la sua forma più clamorosa l'assunse con il movimento sabbataiano. Shabbetày Tzevi, e dopo di lui Jacob Frank, cercò di mettere in pratica gli insegnamenti della *qabbalà* di Yitzchàq Luria, al cui centro stava l'idea del *Tiqqùn*, termine polisemico che significa insieme redenzione, restituzione, riparazione, riforma, ristabilimento dell'armonia perduta, provocando una enorme esplosione interiore tra la popolazione ebraica schiacciata dalla miseria e dalla persecuzione che sconvolse tutte le comunità della diaspora. L'apostasia e l'antinomismo che caratterizzò il sabbataismo, e poi il frankismo, furono le prime scintille di una rivoluzione antiautoritaria all'interno dei ghetti che aprirà la strada al hassidismo e poi alla *Haskalà*, l'illuminismo ebraico. Ma più del secondo, che pur conservando una moderna identità ebraica mirava all'emancipazione e all'assimilazione, fu soprattutto il hassidismo a riscoprire i motivi basilari dell'ebraismo: la religiosità vissuta, del fare, libera da ogni dogmatismo. La vita, l'uomo, la comunità riacquistavano il primato nella vita ebraica.

La spinta alla eguaglianza, alla giustizia e alla libertà propria della tradizione ebraica si inverte nelle moderne utopie rivoluzionarie soprattutto in quelle antiautoritarie, anche se, è bene ricordarlo, l'anarchismo di un Pierre-Joseph Proudhon o di un Mihail Bakunin, entrambi antisemiti, non ha alcun rapporto con il giudaismo. In ogni caso, l'ispirazione spirituale ebraica converge in molti casi, sia pure in modi ed esiti diversi, con posizioni politiche di cui è riconoscibile la matrice anarchica, le uniche teorie sociali ad avere un senso religioso, come ebbe a dichiarare Gershom Scholem¹⁵. Un racconto hassidico meglio di ogni trattazione scientifica può rendere le «affinità», secondo la locuzione di Michael Löwy, tra queste due configurazioni culturali¹⁶: «Il santo Reb Avrahàm Chayyim di Zloczow chiese un giorno al santo Rabbi Reb Schmelke come sia possibile amare il prossimo come se stessi, specie se il prossimo ci reca offesa. “La risposta è fornita dalle ultime parole del comandamento divino: Come te stesso”, gli disse il santo

Rabbi Reb Schmelke. “Le anime costituiscono un insieme indivisibile, un solo corpo del principio spirituale d'amore e saggezza chiamato dalla *qabbalà* ‘Anima d'Adamo’, e ogni anima è solo un anello, una delle articolazioni e congegni di questo insieme spirituale. Se batti colla mano e inciampi col tuo piede, punirai forse la mano e il piede? E se con la tua testa fai follie, dovresti esser folle per schiaffeggiarti da solo. Dunque se qualcuno ti reca offesa, prendi coscienza del legame di tutte le anime e sappi che tu e il tuo prossimo siete in sostanza le parti di un unico io sovraperonale, così come la tua mano, la tua testa sono le parti di un solo corpo. Se ne sei cosciente, come potresti adirarti contro te stesso?»¹⁷. Il patrimonio spirituale, l'amore per la libertà e la giustizia, la fiducia in un avvenire migliore, che l'ebraismo ha in comune con lo spirito dell'utopia libertaria, stanno davanti agli occhi di tutti; chi vuol vedere, può vedere.

¹⁵ GERSHOM SCHOLEM, *On Jews and Judaism in Crisis*, New York: Schocken Books, 1976, p. 33.

¹⁶ MICHAEL LÖWY, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

¹⁷ JIRI LANGER, *Le nove porte*, Milano: Adelphi, 1977, p. 146.

1. L'IDEA DI LIBERTÀ

Rabbi Chaninà diceva: “C’era un pozzo profondo pieno d’acqua, e la sua acqua era fresca, dolce e buona, ma non c’era creatura al mondo che potesse berne; fino a che non venne qualcuno che si mise a fargli una corda, intrecciando fune su fune, canapo su canapo, ed attinse dal quel pozzo e bevve”. Allora tutti cominciarono ad attingere e a bere”.
Shir Ha-Shirim Rabbà 1, 1, § 8

L’ebraismo «è un ordine spirituale in cui l’umano e il supremo, il materiale e il sacro si collegano in un patto duraturo, in cui il legame con il Dio¹ non è soltanto un’aspirazione, ma una realtà del destino». Essere ebrei non è una qualità, né vivere un’esperienza, né seguire un credo particolare, neppure vuol dire possedere

¹ Il termine Dio non appartiene alla lingua santa della *Torà*, ma proviene da una cultura politeista. L’ebraismo ricorre a vari nomi per designare Dio, alcuni presi dalla stessa Scrittura, altri conati dai rabbini per indicare il modo in cui Egli interviene a favore degli uomini o del suo popolo Israele: Creatore, Signore dell’Universo, l’Eterno, il Santo Benedetto Egli Sia, il Luogo... e altri. Quanto al Tetragramma, il nome ineffabile rivelato a Mosè, non viene mai usato, ma sostituito con *Adonai*, il Signore.

determinati tratti psichici o accettare una particolare dottrina teologica, è principalmente un modo di vivere, una dimensione sacra, in un ordine spirituale². Se si accetta questa definizione possiamo considerare l'ebraismo non una religione, parola del resto sconosciuta nell'antico vocabolario ebraico, ma una forma alta di spiritualità che, sintetizzando, possiamo ricondurre a tre concetti fondamentali: l'idea di unità, l'idea di azione, l'idea del futuro³.

L'anelito verso l'unità, scrive Martin Buber, è ciò che ha reso creativi gli ebrei. Dalla discordia dell'Io, tendendo all'unità, crearono l'idea del Dio-Unità. Dal dissidio della collettività umana, anelando all'unità, crearono l'idea della Giustizia universale. Dalla disunione degli esseri viventi, aspirando all'unità, crearono l'idea del Sommo Amore⁴. Ogni forma di scissione dell'unità – unità del vero, del senso, del divino, del mondo, dell'umanità, dell'individuo – in una molteplicità irrelata, la cancellazione della complessità di un intero nel-

l'omogeneità di un assoluto è per l'ebraismo idolatria, in ebraico *'Avodà Zarà*. L'idolo non è né un oggetto tangibile, né un concetto chiaramente definibile e circoscrivibile, ma è piuttosto una relazione, una funzione, un comportamento, un modo di rapportarsi all'alterità che sta sotto il segno della riduzione o dell'alienazione⁵. I Maestri insegnano che la proibizione dell'idolatria, considerata l'origine di ogni male, sta a fondamento del giudaismo. Le «Dieci parole»⁶, che iniziano ricordando come l'Eterno sia agente di liberazione: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ha tratto dal paese d'Egitto! Dalla casa di schiavitù», stabiliscono come primo comandamento il divieto di idolatria: «Non avrai altri dei di fronte a me. Non ti fare scultura, né immagine alcuna delle cose che sono nel cielo in alto o sulla terra in basso o nelle acque sotto la terra; non ti prostrare davanti a esse e non servire loro» (*Esodo* 20, 3-

² ABRAHAM J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Roma: Borla, 1983, p. 455.

³ MARTIN BUBER, *Sette discorsi sull'ebraismo*, Roma: Carocci, 1986, p. 52.

⁴ Ivi, pp. 41-42.

⁵ RAFFAELLA DI CASTRO, *Il divieto di idolatria tra universale e particolare*, in <http://mondodomani.org/dialegsthai/rdc01.htm>.

⁶ Nella traduzione corrente le «Dieci parole» sono diventate i «Dieci comandamenti». Come insegnano i Maestri vi è una sostanziale differenza perché le «parole» definiscono i criteri di identità, i «comandamenti» impongono i comportamenti.

6). Dio, creatore del mondo, è uno e unico e non solo rappresenta l'essenza di ogni perfezione etica, ma nella sua radicale trascendenza rende impossibile considerare divina qualsiasi altra cosa. Il Dio del monoteismo ebraico è un Dio vivente, non un idolo di pietra, e, in quanto valore e scopo supremi, non può essere identificato con la natura, lo stato, il potere, la proprietà né può essere rappresentato con immagini o sculture. L'idolatria, che riduce la divinità a una dimensione finita, rappresenta il tentativo dell'uomo di elevare la parte di un tutto alla dignità della totalità e di circoscrivere l'Essere supremo nel proprio egocentrismo, rappresentandolo con degli oggetti con i quali si identifica e su cui trasferisce le sue passioni, il suo desiderio di potere e di possesso. Il culto reso agli idoli diviene, quindi, un culto reso a se stesso⁷. Come afferma Erich Fromm, nel concetto biblico dell'idolatria sta la critica dell'alienazione umana⁸. Mentre il Dio ebraico è

⁷ CHOURAQUI ANDRÉ, *I Dieci Comandamenti: i doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, Milano: Mondadori, 2000, p. 63-64.

⁸ ERICH FROMM, *Voi sarete come dei: un'interpretazione radicale del Vecchio Testamento e della sua tradizione*, Roma: Ubaldini, 1970, p. 33.

fondatore di libertà, l'idolatria è incompatibile con l'autonomia e l'indipendenza poiché esige la sottomissione, superstiziosa o feticistica, a falsi e oscuri ordini, divieti, poteri, convenzioni e fantasmi che si proclamano assoluti. La stessa idea di Dio e la stessa premura antiidolatrice sono pericolose se si trasformano in ideologia o diventano ortodossia, se diventano un alibi per la politica, come ci ricorda Vaclav Havel in un suo famoso intervento:

«In nome dei partiti, gli ospedali psichiatrici sono stati riempiti da uomini e donne che avevano osato pensare!

In nome di verità "scientifiche", le opposizioni sono state gettate nelle tenebre dell'oscurantismo e della follia!

In nome della verità "scientifica", bambini sono diventati bersagli viventi per il tiro a fuoco di ufficiali "rispettabili"!

In nome della medesima verità, altri bambini sono morti a causa di un'iniezione di fenolo nel cuore!

In nome delle verità delle ideologie rivoluzionarie, intellettuali hanno massacrato il loro stesso popolo!

In nome del Dio unico, libri sono stati bruciati dall'Inquisizione!

In nome di un altro Dio, anch'esso unico, sono state dichiarate guerre sante con la coscienza a posto di stare compiendo la giustizia e il proprio dovere!».

L'idolatria nasce quando un valore o una realtà finita vengono ciecamente adorati e obbediti come se fossero l'infinito. L'unico assoluto è Dio che biblicamente permette all'uomo di essere libero se osserva «la via indicata e agisce con giustizia e diritto». Dio cammina davanti all'uomo e, su questa via, l'uomo deve seguirlo. Il Dio biblico è un Dio che guida, che mostra la via, un Dio il cui passo distingue l'unica via giusta dalle innumerevoli vie sbagliate, ma senza obbligare a seguire una direzione piuttosto che un'altra. Seguire le sue vie e imitare le sue azioni ha sostituito nell'ebraismo la conoscenza dell'essenza di Dio del quale non si può dire nulla, come non si può pretendere di definirlo, rappresentarlo, spiegarlo, possederlo, adoperarlo. Dio, come diceva Max Horkheimer, è l'inconoscibile, l'inattingibile trascendenza, il radicalmente Altro. L'uomo può occuparsi solo del mondo finito, consapevole però che esso non è tutto e mantenendo così la sua libertà nei confronti del reale. Inoltre, se gli idoli hanno un nome, il

nome del Dio ebraico è impronunciabile. Parlare di Dio implica adoperare il suo nome invano avvicinando così l'uomo al pericolo dell'idolatria. La tradizione ebraica ha sostituito la conoscenza dell'essenza divina con l'imitazione delle azioni di Dio. Il creatore è punto di riferimento, ma la responsabilità dei comportamenti è tutta individuale. Nelle «Dieci parole», Dio è nominato soltanto tre volte, senza che ne sia data una definizione precisa, è solo il Dio dei nostri padri che ingiunge di non pronunciare il suo nome e di non avere altro Dio al di fuori di Lui; il resto sono soltanto norme di comportamento. È un Dio che agisce nella storia, e si rivela nella storia. I criteri per giudicare gli avvenimenti storici sono di tipo spirituale e religioso: la giustizia e l'amore. La conseguenza logica del monoteismo ebraico è l'assenza di ogni teologia. Le Sacre Scritture non sono un bel discorso su Dio, una teologia ben strutturata; sono innanzitutto una parola per gli uomini.

L'unità di Dio trova la sua espressione precisa nell'unità della realtà morale. Se il monoteismo è l'affermazione dell'unico Dio, è anche l'affermazione dell'unico comandamento, dell'unica giustizia, dell'unica via, dell'unica

morale. Esso è il rifiuto di qualsiasi neutralità o indifferenza, di tutto ciò che per l'antichità è divenuto spesso l'ideale del saggio; ed è parimenti la protesta contro ogni doppia morale⁹. Come uno è Dio, una deve essere la morale che si concretizza nella *Torà*, la legge civile e sociale del popolo di Israele¹⁰. L'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio ha il compito di acquisire e attuare le principali qualità che lo caratterizzano. Nella tradizione che dal Primo Testamento arriva fino a Maimonide, essere simili a Dio significa imitare le sue azioni, osservando i suoi comandamenti e la sua Legge, non conoscere la sua essenza. Naturalmente, l'uomo può diventare come Dio, ma non può diventare Dio. Essere morta-

⁹ LEO BAECK, *L'essenza dell'ebraismo*, cit., p. 121.

¹⁰ Usiamo il termine «legge» per indicare la *Torà* rifacendoci alla traduzione classica. In realtà anche se la *Torà* è prevalentemente norma di comportamento, l'interpretazione in senso strettamente legale ne limita e ne deforma il significato. Il chiarimento è necessario poiché nelle polemiche che hanno opposto l'ebraismo al cristianesimo l'identità *Torà* uguale legge, nel senso di legalismo, è diventata sinonimo di una realtà superata priva d'amore, inflessibile e vendicativa. Cfr. RICCARDO DI SEGNI, *La Torah*, in *Torah e filosofia: percorsi del pensiero ebraico*, Firenze: La Giuntina, 1993, p. 11.

le e lacerato dal conflitto tra la sua natura umana e divina al tempo stesso, l'uomo può, tuttavia, svilupparsi fino al punto di condividere con Dio la capacità creativa. In *Genesi*, osserva un maestro hassidico, il Signore non dice dopo aver plasmato l'uomo con la polvere del suolo «ciò era buono», perché al contrario di tutte le altre cose create, era generato nel suo essere incompleto. È l'uomo stesso che osservando la legge divina può sviluppare la sua natura all'interno del processo storico. Elevarsi dallo stadio di natura per diventare pienamente umano è, dunque, il compito dell'uomo. Questo processo di liberazione si compie rompendo i legami che lo legano al passato e alla natura. Osservare la legge è la strada che facilita la rottura con le forze della natura, ma anche con i vincoli sociali che lo rendono schiavo. Seguire la legge, in ebraico *halakhà* dal verbo camminare, significa avvicinarsi al divino. Si coglie qui una differenza significativa con il mondo greco dove l'uomo è concepito come una realtà naturale obbediente a leggi necessarie. Nella *Torà* la creazione dell'intero universo è opera dell'Eterno che produce il tutto dal nulla; il mondo nasce dalla sua Parola, non da una informe materia preesi-

stente, come per il Demiurgo platonico. Ogni cosa è una creazione libera, un atto di volontà, un dono gratuito. Nella *Torà* l'uomo non è parte della natura, ma una creatura di Dio fatta a sua immagine. La distinzione tra Atene e Gerusalemme passa per l'idea cruciale della legge. Per i filosofi greci, che intendevano la morale come legge della *physis*, valida al tempo stesso per gli Dei e per gli uomini, è del tutto estranea l'idea di una norma scritta direttamente da Dio dove la santità e l'etica si identificano con il rispetto dei suoi comandamenti. Il Dio biblico è trascendenza assoluta, alterità assoluta, quanto di più impensabile vi fosse per i greci, per i quali su tutto dominava la legge e i valori della città e tutto era subordinato a questa o, al massimo, al fato. La fede ebraica si nutre, al contrario, delle scelte e delle responsabilità degli uomini, della libertà soggettiva e delle relazioni con l'altro. Non è un caso, dunque, se tra i principi fondamentali della legge ebraica, come si deduce dal *Levitico*, si trovano l'affermazione della vita, dell'amore, della giustizia, della verità e della libertà.

Un versetto del *Deuteronomio* ricorda che il Signore ha messo l'uomo di fronte alla scelta

tra la vita e la morte: «Guarda, ho posto oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male»¹¹. Il testo biblico non si riferisce alla vita e alla morte come fatti biologici, ma come principi e valori. Essere vivi significa mettersi continuamente in gioco, essere morti, invece, cristallizzarsi¹². Strettamente collegato al principio dell'affermazione della vita è il principio dell'amore che si condensa nella prescrizione del *Levitico* 19, 18 rivolta ai figli di Israele: «Non vendicarti e non conservare rancore verso i figli del tuo popolo, e desidera per il tuo prossimo quello che desideri per te». Già i *Tannaim*, dall'aramaico trasmettitori, i Maestri vissuti nei primi secoli dell'era volgare, definivano questo comandamento – che non è un generico appello all'amore universale che nessuno può ordinare, ma il vincolo di assumere su di sé la responsabilità di agire per gli altri

¹¹ *Deuteronomio* 30, 15.

¹² Tutti i comandamenti, dall'osservanza del Sabato alla *kasherut*, dalla preghiera al rigido rispetto di ciò che è dovere nel sistema talmudico, vengono sospesi se osservarli può mettere in pericolo la vita. Non soltanto è permesso in tali circostanze, ma è dovere di ognuno infrangere la legge per salvare la vita. Come si legge nel *Talmud* (*Yoma* 85b): «Egli vivrà accanto ad essi [i comandamenti cfr. *Levitico* 18, 5] ma non morirà a causa loro».

come si agirebbe per se stessi – come il fondamento della *Torà* che regola tutti i rapporti tra l'uomo e il suo prossimo. Non si deve dimenticare che l'amore per il prossimo è anche il riconoscimento che l'uomo è creato a immagine del Signore e che amare il prossimo è amare l'Eterno. Il versetto sembrerebbe riferirsi ai soli concittadini, ma biblicamente parlando il prossimo è l'Altro, lo straniero. La *Mishnà* ci ricorda che il Santo Benedetto Egli Sia creò un solo uomo, Adamo, affinché nessuno potesse dire «Mio padre è maggiore del tuo». Naturalmente Adamo non è straniero nel giardino dell'Eden, nel Paradiso è casomai la donna, con cui il primo uomo vive in armonia, ad essere metafora dell'alterità per eccellenza. Tutti siamo figli di Adamo e l'ebraismo difende l'unità del genere umano e la dignità di ogni singola persona, ma prende anche atto dell'esistenza di reali differenze. Nell'universo non esistono due uomini perfettamente uguali, due volti identici; ogni individuo ha la sua personalità, la sua specifica responsabilità riguardo all'esistenza del mondo. Solo dopo il Diluvio, con l'episodio della Torre di Babele, si scopre l'alterità, la diversità, lo straniero. Gli uomini della torre parlavano una sola lingua, erano

concentrati in un solo luogo ed erano impegnati in un'originale e grandiosa costruzione. A innalzare la torre c'era un «unico popolo» non una moltitudine di nazioni, ed è proprio per questa assenza di relazione ad altro che si manifesta l'intervento divino per impedire alla pretesa del singolo di essere, come singolo, tutto, di realizzarsi. Il Signore confonde le lingue e disperde gli uomini che diventano tutti reciprocamente stranieri, nascono le identità sociali, culturali ed etniche. Improvvisamente tutti sono stranieri l'uno all'altro. Il fallimento della Torre di Babele rappresenta, contrariamente a una diffusa interpretazione, una possibilità per l'umanità: dispersi, differenti nei luoghi e nelle lingue, gli uomini cessano di essere una massa indifferente. L'arcobaleno, che appare alla fine del Diluvio universale come segno dell'Alleanza ritrovata, vale a dire della relazione nella separazione, può essere considerato come esempio di questa differenziazione. I sette colori, con l'infinità delle loro sfumature, fanno da barriera alla luce bianca del pensiero unico, dell'ideologia¹³.

Ma «il prossimo», che la *Torà* chiama ad

¹³ MARC-ALAIN OUAKNIN, *Lire aux éclats: éloge de la caresse*, Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 314.

amare, non è solo lo straniero, il *Gher*¹⁴. Nella Scrittura «il prossimo», che possiamo tradurre con il termine semanticamente più ampio «gli altri», si concretizza nella figura biblica del povero, della vedova, degli orfani e dei sacerdoti, senza alcuna differenza tra l'ebreo e il non ebreo. Lo straniero non è solo chi viene da un altro paese, ma anche chi, all'interno dello stesso paese, è in una situazione di necessità e di bisogno. Il prossimo, dunque, sia nel senso generico di ogni altra persona, sia nel senso specificatamente filosofico di alterità radicale, è l'altro uomo inserito in una relazione intersoggettiva connotata eticamente, che col suo volto entra in rapporto personale con l'io¹⁵, e ha il suo paradigma in Abramo che è straniero per ordine divino. Abramo è colui che non ha terra e non l'avrà mai. Per capire la radicalità di questo personaggio basti pensare a ciò che lo distingue da Ulisse, figura centrale dell'epi-

¹⁴ È l'unica volta che la *Torà* chiama ad «amare il» come si legge in *Deuteronomio* 10, 19: «E amerete il *Gher*, poiché *Gherim* siete stati in terra d'Egitto». Sull'idea di straniero nel racconto biblico si veda, inoltre, CARMINE DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia: saggio sull'ospitalità*, Troina (En): Città aperta, 2002.

¹⁵ EMMANUEL LÉVINAS, *Il messianismo*, Brescia: Morcelliana, 2002, p. 55 e p. 122.

ca greca. Ulisse è colui che parte per un interminabile viaggio, che durerà quasi un'intera vita, per poi tornare allo stesso punto di partenza: la sua isola, la sua terra. Ha quindi un radicamento. Abramo, invece, parte e si dirige verso una terra che non sarà mai sua e che avrà sempre e solo lo statuto di terra data nel senso di donata. «*Lekh lekhà*», «Vai per te!». Il Signore disse ad Abramo (*Genesi* 12, 1): «Vattene dalla tua terra, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, nel luogo che Io ti indicherò». Abramo deve diventare straniero e nel suo viaggio alla quercia di Mamrè incontrerà il Santo Benedetto Egli Sia, come Mosè lo incontrerà in mezzo al deserto, luogo che per definizione non appartiene ad alcuno. Il Signore, e qui sta la grande novità della *Torà*, diventa Lui stesso straniero accompagnando Abramo e la sua famiglia nel lungo cammino verso il paese di Canaan. Abramo, che anche l'islam chiama *khalil*, amico¹⁶, è l'ospite per antonomasia che accoglie tutti nella sua tenda, aperta su ogni lato come ricorda la tradizione, e che insegna a conoscere il Signore dell'Universo, a fare esperienza dell'ospitalità

¹⁶ *Il Corano*, traduzione, introduzione e commento di ALESSANDRO BAUSANI, Firenze: Sansoni, 1955, Sura IV, 125.

divina che, offrendosi, si offre come ospitalità da imitare.

Il principio fondamentale di giustizia sociale che scaturisce dalla *Torà* è quello di proteggere chi non ha il potere da chi lo esercita. L'etica biblica, ricorda Fromm, non si preoccupa principalmente della ricchezza e della povertà come tali, ma delle relazioni sociali tra i potenti e gli inermi. Lo straniero, simbolo della persona senza potere, merita quindi una protezione particolare dal punto di vista della legge, come da quello della morale. Non riconoscere questo concetto ideale pone gli uomini di fronte all'Eterno in una posizione non diversa da quella degli abitanti di Sodoma che fu distrutta a motivo dei suoi peccati: «Ecco, questa fu l'iniquità di tua sorella Sodoma: essa e le sue figlie avevano superbia, ingordigia, ozio indolente, non stesero la mano al povero e l'indigente»¹⁷. Giusti sono solo coloro che fanno qualcosa per il prossimo. È stato questo orientamento di pensiero a tradursi nell'ebraismo fin dall'antichità in una serie di leggi sociali che ordinano in forma concreta la giustizia verso i poveri e i deboli. Esse si scagliano contro ogni forma di pressione e di violenza esercitata in nome della proprietà: «Guai a voi,

¹⁷ *Ezechiele* 16, 49.

che aggiungete casa a casa e unite campo a campo, finché non vi sia più spazio, e così restate soli ad abitare nel paese»¹⁸. Gli ordinamenti biblici, che discendono da questo spirito, mirano anzitutto a prevenire l'impoverimento totale e duraturo, il formarsi di una classe di nullatenenti. La cultura di Israele, come non si è poggiata su una schiavitù, così non si è poggiata neppure su un proletariato¹⁹.

L'amore per il prossimo è, dunque, strettamente collegato al valore della responsabilità, della libertà e dell'indipendenza. L'uomo non può realizzarsi completamente se non è libero dall'uomo. Non è un caso, dunque, se la liberazione dall'Egitto costituisce l'evento fondamentale dell'ebraismo. La *Torà* data a Mosè sul monte Sinai è preceduta dalla rivoluzione sociale, poiché soltanto uomini liberi e non schiavi possono riceverla. L'idea di libertà trova infiniti modi di espressione. La *Mishnà*, ricordando che la legge era incisa sulle tavole di pietra, commenta: «“Ora le tavole erano opera di Dio e la scrittura, scrittura di Dio incisa sulle tavole” (*Esodo* 32, 16). Non si legge *harut* (inciso) ma *herut* (libertà), poiché nessuno è libero per te se non

¹⁸ *Isaia* 5, 8.

¹⁹ LEO BAECK, *L'essenza dell'ebraismo*, cit., p. 191.

colui che si occupa dello studio della *Torà*» (*Pirqè Avot* 6, 2). Del resto, la libertà è il concetto centrale di tutto il Primo Testamento. «Quando tremila anni or sono – scrive Hermann Broch – fu concepita e redatta la proposizione di portata universale secondo cui “Dio ha creato l’uomo a sua somiglianza” [...] tale proposizione conteneva in anticipo, tutta la filosofia idealista dell’Occidente, da Platone fino a Cartesio e a Kant [...]. Certamente, con la formulazione di questo principio, l’idea prometeica fu elaborata fino a quelle estreme conseguenze che la mitologia greca non sarebbe mai stata in grado di raggiungere. È un’idea spaventosa e fantastica perché colloca il fuoco dell’illimitata libertà divina nel terrestre con una logica terribile e dura come lo è l’idea stessa del Dio dell’Antico Testamento. E con questa logica rigorosa, qualcosa di prometeico è accordato all’uomo, qualcosa che nessun animale possiede, la tensione cioè verso una libertà assoluta che lo pone al di sopra della natura creata e delle sue leggi ancorché con il suo essere fisico, a tali leggi rimanga sottomesso senza poter sfuggire al loro dominio, e ancorché tali leggi siano rese manifeste unicamente mediante la virtù della sua conoscenza: indomito rimane il fuoco nella natura

terrestre, restano il vulcano e la folgore, restano per sempre il loro avversario, e indomita rimane la libertà nell’anima dell’uomo; anch’essa è vulcano e folgore in modo tale che a questo fuoco, lui, il custode del fuoco, si consuma senza tregua, poiché esso è nello stesso tempo la sua maledizione e la sua grazia. Nessun diritto naturale poteva garantire una tale dialettica, in cui maledizione e grazia vanno di pari passo. Solo il diritto divino ne aveva la possibilità»²⁰.

Nell’ora in cui Israele disse:
Eseguiamo e ascolteremo,
– prima fare e quindi ascoltare – ;
una voce venne dal cielo e disse loro:
Chi ha mai rivelato ai miei figli
il mistero degli angeli?
Poiché è detto: Lodate l’Eterno,
o angeli potenti di forza,
che adempite alla sua parola,
per ascoltare la voce della sua parola
– prima agire poi intendere.
Shabbat 88a-b

L’altro versante della libertà è la responsabilità. Il giudaismo, lo ripetiamo ancora una volta,

²⁰ Citato in ANDRÈ NEHER, *L’esilio della parola: dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Genova: Marietti, 1997, pp. 155-156.

non chiede una adesione teologica, ma pratica. Ciò non significa che la *Torà* e la tradizione ebraica non riconducano al concetto di Dio. L'esistenza di un Dio uno e unico è però la premessa necessaria per praticare la giustizia. Il compito dell'uomo è di vivere e di agire rettamente per diventare come Dio. Quello che interessa dal punto di vista della tradizione ebraica è che l'uomo rispetti la legge, non importa quali siano le sue idee su Dio. La *Torà*, che si può tradurre “guida”, “insegnamento”, “legge”, ispira l'uomo a imitare Dio insegnandogli l'azione giusta²¹. Così concepita, la legge contempla ogni aspetto dell'esistenza attraverso una regolamentazione piuttosto minuziosa. Come insegnano i Maestri è la fonte che regola la vita morale, politica, economica e sociale: «Queste sono le cose di cui l'uomo gode i frutti in questo mondo, mentre il capitale rimane per lui nel mondo a venire: onorare il padre e la madre, essere caritatevole, andare nella casa di studio presto al mattino e alla sera, dare ospitalità al viandante, curare gli ammalati, provvedere alla sposa,

²¹ ERICH FROMM, *Voi sarete come dei: un'interpretazione radicale del Vecchio Testamento e della sua tradizione*, cit., p. 126.

seppellire i morti, mettere pace fra gli uomini; ma lo studio della legge è più importante di tutto il resto» (*Pe' à* 1, 1). Il rispetto della legge è la vera religiosità; la conoscenza della legge, la sua applicazione, le interpretazioni di ciò che l'Eterno ha detto, sostituiscono la teologia ebraica, legata alla Rivelazione che è parola divina, rappresentata dalla *Torà*²². Ciò naturalmente non significa lasciare spazio a una sorta di teocrazia, ma si concretizza nella disciplina delle *mitzvot*, i precetti halachici, del fare e del non fare che avvolgono la quotidianità dell'ebreo praticante in vista del futuro messianico. L'approccio filosofico del conoscere per conoscere, questo *non sequitur* su cui si fonda la filosofia occidentale, è capovolto nel *Talmud* dall'approccio del «fare» per conoscere attraverso le *mitzvot*, i precetti divini, cioè le azioni che tendono a umanizzare le cose, a trovare intimità con esse, a vivere l'Assoluto nella pratica quotidiana. Il conoscere per conoscere della filosofia rimane rinchiuso in una logica astratta che rischia l'autodistruzione. Con le *mitzvot*, invece, il mondo è concepibile come una molteplicità e non più come

²² Ivi, p. 129.

una totalità²³. Nella sua essenza l'ebraismo non comporta, dunque, una adesione teologica, ma pratica; non si basa sulla fede giusta, ma sull'azione ed è inscindibile dalla vita sociale e dal quotidiano. Qualunque azione, anche la più insignificante, è collegata al divino e assume un significato e una importanza universale. Anche il più consueto gesto di ogni giorno diventa esemplare afferma un detto hassidico: «Se io andai dal Rabbi non fu per ascoltare discorsi da lui, ma solo per vedere come egli si slaccia le scarpe di feltro e come se le allaccia». Per l'ebreo ciò che è fondamentale è l'ortoprassi, la vita retta secondo la *Torà*, la condotta conforme alla *Torà* nella vita quotidiana. Come questo aspetto dell'ebraismo fosse potenzialmente rivoluzionario era già stato rilevato da Max Weber nei suoi studi storici e sociologici sulle religioni²⁴. Secondo la tradizione ebraica, il Signore ha creato l'universo e lo ha affidato all'uomo, essere

²³ FRANZ ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Genova: Marietti, 1992, pp. 407 e ss.; cfr. anche: PAOLO CONSIGLI, *Ricomporre l'infranto. Walter Benjamin e il messianismo ebraico*, in «Aut Aut», n. 211-212, gennaio – aprile 1986.

²⁴ MAX WEBER, *Sociologia della religione: l'antico Giudaismo*, Roma: Newton Compton, 1980, pp. 18-19.

capace di scelta, libero di dire sì o no. L'Eterno, che da quando ha creato l'uomo ha perso la pace, come recita una massima hassidica, ha lasciato incompleta la creazione affinché l'uomo fosse suo collaboratore nel perfezionamento del mondo. Quando l'uomo si inserisce nel disegno divino nel cosmo c'è armonia, altrimenti regna il caos. Così l'attuale ordinamento sociale del mondo è il prodotto dell'azione degli uomini che in futuro dovrà essere rovesciato per rifar posto allo stato di cose veramente voluto da Dio. L'intero atteggiamento dell'ebraismo verso la vita è improntato a questa idea di «una futura rivoluzione politica e sociale guidata da Dio»²⁵. Una rivoluzione guidata in una direzione perfettamente determinata come ci ricorda anche il racconto biblico dell'Esodo, il racconto dell'affrancamento e della liberazione degli israeliti dalla schiavitù d'Egitto.

L'Esodo è il modello di ogni libertà e l'archetipo di ogni rivoluzione. Ricordando che è il Signore che fa uscire gli ebrei dall'Egitto, la *Torà* vuole sottolineare la necessaria dipendenza della libertà dall'etica. È l'etica che fonda e giustifica la libertà e non esiste libertà che al

²⁵ Ivi, p. 19.

suo servizio. Così un avvenimento, l'uscita dall'Egitto, diviene uno schema d'esistenza o, meglio, una categoria dell'esistenza individuale o collettiva. «La cattività d'Egitto serve da simbolo della cattura dell'uomo nella rete di un potere che lo asserviva a un ordine estraneo a ciò che egli è, a ciò che desidera e a ciò che spera. Il male è nella speranza che asservisce, alla quale bisogna opporre la potenza che libera e permette all'uomo di mettersi al servizio del suo vero autore e creatore. La cattività d'Egitto non è altro che l'illustrazione drammatica di ciò che accade, ai padroni e agli schiavi, quando si allontana l'uomo, e quando quello si lascia allontanare, dalla sua vera vocazione»²⁶. Lo scontro tra la potenza liberatrice e la potenza alienante si esprime attraverso la violenza insopportabile e necessaria.

La forza della storia sta tutta nella sua conclusione, nella promessa divina, ma è fondamentale che la fine sia già presente all'inizio come aspirazione e speranza. Il racconto è caratterizzato dalla sua linearità, dall'idea di una conclusione promessa, dall'intenzionalità della marcia. L'Esodo è un deciso movimento in

²⁶ ARMAND ABÉCASSIS, *La pensée juive. I. Du désert au désir*, Paris: Le livre de poche, 1987, pp. 141-142.

avanti, non solo nel tempo e nello spazio, ma verso una meta di liberazione e di progresso morale che non a caso molte generazioni di pensatori radicali hanno interpretato come paradigma del passaggio da un regime politico a un altro²⁷. La narrazione biblica è una decisa rottura con tutte le concezioni mitiche dell'eterno ritorno e di conseguenza delle concezioni cicliche della storia da cui deriva del resto la parola «rivoluzione»²⁸. La stessa *Torà* trova la sua spiegazione e la sua giustificazione nella teofania sinaitica. La rivelazione nel deserto del Sinai dona agli ebrei la *Torà*, fatta di parabole, proverbi, di proclami facili da ritmare e da trasportare con sé da un posto all'altro. Essa è anche racconto e istruzioni, storia e morale; ma la storia che racconta è quella della

²⁷ MICHAEL WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Milano: Feltrinelli, 1986. Sempre dal racconto dell'Esodo nasce e si sviluppa il linguaggio della rivoluzione politica in generale, nella sua accezione moderna. L'oppressione assume qui il significato morale che avrà nel mondo occidentale dove si affermerà decisamente la possibilità dell'affrancamento e della liberazione.

²⁸ Sul concetto di rivoluzione si veda: KARL GRIEWANK, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna: origini e sviluppo*, Firenze: La nuova Italia, 1979 e KARL MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, Bologna: Il Mulino, 1985.

morale e i racconti narrati dipendono dalle leggi rivelate nel Sinai: c'è un racconto perché c'è, o perché ci saranno, delle leggi di libertà. Nel Sinai il popolo ebraico radunato da Mosè riceve la sua costituzione civile e politica, morale e religiosa allo stesso tempo²⁹. Il Sinai è l'universale concreto dell'esperienza della Legge. È la Legge che garantisce l'esistenza e la coesistenza. È la *Torà* che enuncia i diritti dell'uomo e li fonda nell'esperienza del Sinai, che è la maniera ebraica per definire l'universalità e l'espressione dell'Assoluto e dell'Infinito. Le «Dieci parole» devono essere ricevute come rivelate, vale a dire non dedotte dalla ragione, né decise dalla società, neppure accettate di comune accordo per rendere la vita supportabile e pacifica, in quanto sono espressione dello Spirito e il discorso dell'Etica considerata come assoluta. «La *Torà* è dunque più della Legge; essa è soprattutto la Via, la strada che l'uomo deve seguire per scoprire l'Uomo e per costruire la società e l'umanità in cui le relazioni nel mondo, con gli altri e con Dio si vivano nella libertà, nella giustizia e nell'amore. Si può dire che la *Torà* è più il libro dell'uo-

²⁹ ARMAND ABÉCASSISS, *La pensée juive. I. Du désert au désir*, cit, p.156.

mo che un discorso su Dio: è a questa testimonianza e a questa spiritualità che Mosè chiama gli ebrei. Questa testimonianza, egli chiama 'la santità'»³⁰.

L'Esodo rivela anche uno degli aspetti peculiari del pensiero ebraico che potremmo definire di volontarismo radicale. La *Torà* è la via attraverso la quale l'uomo imita il Signore. La testimonianza degli ebrei usciti dall'Egitto e condotti nel Sinai per ricevere la *Torà* è quella della partecipazione a un progetto fatto da Dio per l'uomo e per l'umanità. Mosè non domanda agli ebrei nient'altro che la loro responsabilità riguardo a questo progetto e la loro partecipazione sincera a questa realizzazione. La rivoluzione mosaica è soprattutto quella dell'introduzione della giustizia collettiva, sociale ed economica nella relazione con il divino. La costituzione ricevuta sul Sinai è, allo stesso tempo, religiosa e politica, vale a dire prima di tutto morale, e la morale significa essenzialmente il rispetto assoluto dell'essere umano. Questa scommessa dell'organizzazione sociale secondo la struttura etica è l'impegno che Mosè propone al suo popolo, dopo che Abramo l'ha proposto all'individuo. Gli ebrei

³⁰ Ivi, p. 161.

possono essere responsabili assoluti dell'ingiustizia nel mondo poiché sono stati schiavi in Egitto, hanno conosciuto la condizione dello straniero e la sofferenza gratuita che culmina nel genocidio decretato dal Faraone. Aspettando che tutti i popoli della terra accettino di seguire le vie della morale, gli ebrei accettano attraverso una alleanza la Legge di *Adonai*. Gli ebrei divengono un popolo quando sono riuniti dalla *Torà* che significa etica e responsabilità, giustizia e amore. Vivere insieme non è solamente risolvere le questioni economiche e politiche, ma significa aprirsi a degli orizzonti psicologici e spirituali che permettano alla vita individuale e collettiva di sbocciare nella sua completezza. Mosè costruisce il progetto di rendere il popolo di Israele responsabile di questa apertura a ciò che nell'uomo è più che umano. Questa responsabilità è assunta davanti al Signore attraverso l'alleanza stipulata nel Sinai. L'alleanza è precisamente un contratto fra due soggetti che si impegnano reciprocamente a rispettare quotidianamente e concretamente i termini che lo definiscono. Non c'è alleanza senza morale né storia, senza conoscenza di ciò che deve essere e di ciò che deve essere fatto. La forza e l'originalità del mes-

saggio mosaico «risiede in questa doppia condizione della promozione dell'uomo e del popolo all'umanità autentica: facendo, si fa; divenendo responsabili, si entra nella storia; facendo secondo la legge, si acquisisce la propria personalità e ci si apre agli altri; diventando custodi della *Torà*, si diviene collaboratori di *Adonai*, vale a dire responsabili di tutta l'umanità»³¹.

L'alleanza stipulata nel deserto tra l'Eterno e il popolo d'Israele rispecchia la volontà generale degli ebrei, fondata sull'intenzione di individui indipendenti e liberi ciascuno dotato del suo potere: «E allora il popolo intero rispose». Nel Sinai il popolo non solo gode di una libertà naturale, ma è dotato anche della capacità di decisione: «Tutto sta nelle mani del Signore», dice una famosa massima talmudica «eccetto il timore di Dio». La vita morale dell'umanità, e quindi anche la sua vita politica, economica e sociale, è interamente nelle mani degli uomini. Dio, allora, prenderà congedo dall'uomo. Dopo il Sinai, infatti, gli uomini parleranno ancora di Dio, ma nessuno parlerà a Dio. Il Santo Benedetto Egli Sia ha già parlato, ha indicato la Legge e il cammino. Adesso, in

³¹ Ivi, p. 170.

silenzio, attende che si compiano. Con il patto del Sinai, l'Eterno ha posto la libertà nelle mani dell'uomo. La celebre immagine del *Midràsh* rappresenta perfettamente l'associazione di Dio e dell'uomo nel patto: delle Tavole larghe sei palmi, due palmi erano tra le mani di Dio, due tra le mani di Mosè e, in mezzo, due erano vuoti. Proprio il vuoto di questi ultimi rende possibile l'associazione e la cooperazione³².

Quando io ero bambino, lessi una vecchia leggenda ebraica che allora non potevo capire.

Raccontava niente altro che questo:

“Dinanzi alle porte di Roma sta seduto un mendicante lebbroso ed aspetta.

È il Messia”. Mi recai allora da un vecchio e gli domandai: “Che cosa aspetta?”

Ed il vecchio mi dette la risposta ch'io allora non capii e che ho imparato a capire molto più tardi.

Egli mi disse: “Te”.

Martin Buber, Sette discorsi sull'ebraismo

Il legame intimo tra monoteismo e etica, che è uno dei punti centrali dell'ebraismo, chiede all'uomo di agire, di aprirsi all'avvenire. Per Martin Buber, l'essenza dell'ebraismo è nel

³² MAURO MALDONATO, *Dal Sinai alla rivoluzione cibernetica*, Napoli: A. Guida, 2002, p.28.

velo che copre il volto di Dio e nell'azione umana che tenta di scoprirlo³³. Non dunque la verità come idea, né la verità come immagine, ma la verità come azione è il compito dell'ebraismo. Quando nel versetto dell'*Esodo*³⁴ Mosè chiede al Signore di rivelare il proprio nome ottiene in risposta le parole misteriose «'Ehjé 'asher 'Ehjé» che vengono tradizionalmente tradotte «Io sono colui che sarò». Per Buber, insieme a Franz Rosenzweig traduttore in tedesco del Primo Testamento, il verbo «'Ehjé» non può essere inteso nel senso statico e astratto di essere, bensì in quello dinamico di accadere, divenire, esserci, esser presente. La parola dell'Eterno, dunque, può tradursi con «Io sarò presente come sarò presente» oppure «Io sarò qua così come sono qua». Tuttavia, poiché in ebraico il tempo imperfetto comprende sia il tempo presente sia il futuro, si può supporre che il suo senso contenga tanto il presente quanto il futuro. In questo caso potremmo allora tradurre «Io sono presente come sono presente» o «Io sono qua così come sono qua». Giustamente Sergio Quinzio osser-

³³ MARTIN BUBER, *Sette discorsi sull'ebraismo*, cit., p. 100 e pp. 113-116.

³⁴ *Esodo* 3, 13-14.

va che la pienezza irraggiungibile del Signore non risiede nell'eterno, un tempo qualitativamente diverso da quello dell'uomo, ma nel futuro al quale il desiderio e l'opera tendono. Questa aspirazione a un futuro assoluto contrapposto ad ogni realtà del passato e del presente, come la vera e perfetta vita, finalità suprema, meta attuabile nell'umanità e per mezzo dell'umanità è il sentimento profondo dell'ebraismo. Significativo, a questo proposito, un tradizionale commento ebraico al passo del libro della *Genesi* (21, 9 e segg.) nel quale Sara, moglie di Abramo, scaccia Yishma'el dalla casa paterna assieme alla madre Hagar. I maestri si sono chiesti perché mai Sara si comporti con tanta crudeltà verso Hagar e suo figlio. Una delle risposte è che Yishma'el «stesse giocando», così viene generalmente tradotta la parola *metzacheq*, con un esplicito riferimento sessuale. In realtà, questa parola ha la radice *tzadi chet kof*, che significa ridere, la stessa cioè del nome di Yitzchàq. Partendo da questa constatazione possiamo allora interpretare diversamente l'episodio. Yishma'el non stava «giocando» ma «rideva fortemente», *metzacheq* morfologicamente rappresenta una forma intensiva del verbo, laddove Yitzchàq è

invece colui che «riderà». Sara rivela così la sua capacità profetica, poiché capisce prima di Abramo che non è degno di essere suo erede un uomo che è capace di ridere fortemente/intensamente in un mondo pieno di ingiustizia e di dolore. Al contrario è degno di ereditare colui che ha un progetto e che agisce in modo tale da poter ridere un giorno in un mondo più giusto.

La tensione al futuro è intimamente legata alla speranza della redenzione nei tempi messianici. Dalla *Torà* fino ai fervori hassidici, l'aspirazione a un avvenire nel quale si realizzerà la completezza dell'essere umano, sarà abolita la separazione tra il bene e il male, regnerà la pace universale e si ristabilirà l'armonia tra l'uomo e la natura, ha rappresentato lo scopo ultimo esistenziale del popolo ebraico. Secondo l'ebraismo, è qui si coglie una differenza sostanziale con il cristianesimo, il messia non porterà con sé l'apocalisse o una terribile fine del mondo, ma un nuovo stato di completa armonia e libertà. Questo è anche il significato della parola ebraica *shalom*, tradotta comunemente pace, che rimanda a un concetto di completezza. Come tendono a sottolineare Buber, Rosenzweig e Scholem, il messianismo non si collo-

ca nell'aldilà, ma si prepara nella storia. Per l'ebraismo, contrariamente al cristianesimo, la redenzione è un avvenimento pubblico che, come sostiene Gershom Scholem, «si produce sulla scena della storia e all'interno della comunità ebraica, in breve come un avvenimento che deve arrivare in modo visibile e che sarebbe impensabile senza questa manifestazione esteriore. Al contrario, il cristianesimo concepisce la redenzione come un avvenimento che si produce nel dominio spirituale e invisibile, come un avvenimento che si svolge nell'anima, in breve nell'universo personale dell'individuo, e che richiede una trasformazione interna senza che ciò modifichi necessariamente il corso della storia [...]. Ciò che il giudaismo ha situato irrevocabilmente al termine della storia, come il momento in cui culmineranno gli avvenimenti esteriori, è diventato nel cristianesimo il centro della storia»³⁵.

Il tempo messianico non è il prodotto di un atto di grazia o di un processo continuo verso la perfezione, ma la conseguenza dell'agire dell'uomo. Egli è il principale artefice della redenzione; solo intervenendo nel processo

³⁵ GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris: Calman-Lévy, 1974, p. 23.

storico seguendo le vie dell'etica e della giustizia aiuterà la venuta del Messia. Come ricordano i Maestri: «Se tutto Israele rispettasse il Sabato anche per un solo giorno, il Messia verrebbe istantaneamente, giacché è scritto (*Salmi* 95, 7): “Oggi se ascolterete la sua voce”»³⁶. Il Sabato, istituzione centrale dell'ebraismo comandata nelle «Dieci parole», racchiude in sé il concetto di libertà e della vittoria dell'uomo sul tempo e sulla morte. Giorno consacrato al riposo, come sostengono i Maestri, è considerato il riflesso idealizzato dei tempi messianici³⁷. Il Sabato libera l'uomo dai determinismi della vita quotidiana come il lavoro, le preoccupazioni economiche e le abitudini di tutti i giorni³⁸. In quel giorno è proibito com-

³⁶ *Exodus Rabbà* 25, 16.

³⁷ La parola *Shabbat* proviene dal verbo ebraico *shavat* che significa, letteralmente, smettere, inteso come smettere di compiere alcune azioni. Sebbene sia universalmente tradotto come «riposo» o «tempo del riposo», sarebbe più esatto tradurlo con «lo smettere» nel senso di «smettere di lavorare». Poiché *Shabbat* è il giorno della cessazione del lavoro, sebbene il riposo ne sia una implicazione, non è necessariamente una connotazione della parola stessa.

³⁸ Sul concetto di lavoro nel giudaismo si veda anche: ERICH FROMM, *La legge degli ebrei: sociologia della Diaspora ebraica*, Milano: Rusconi, 1993, pp. 40-54.

piere qualsiasi occupazione in senso stretto: non si può trasformare la natura, è vietato accendere un fuoco, scrivere, trasportare cose da una proprietà all'altra; è il giorno dedicato al convito, allo studio, all'amore, all'interiorità. È il tentativo di anticipare l'armonia tra l'uomo e la natura, che l'uomo promette di rispettare così come il Santo Benedetto Egli Sia ha deciso di "riposarsi" il settimo giorno della creazione per rispetto verso ciò che aveva creato, per fondare la libertà dell'universo, affinché potesse svilupparsi senza il suo intervento. Ogni sette giorni all'uomo è offerto un assaggio della vita futura, una giornata di speranza nell'attesa della realizzazione dei tempi messianici. Come afferma Rabbi Shim'on ben Lakhish «il Sabato è un ricordo dei due mondi, questo mondo e il mondo futuro: esso è un esempio di entrambi i mondi. Il Sabato, infatti, è gioia, santità e riposo; la gioia è parte di questo mondo, la santità e il riposo sono del mondo futuro»³⁹. Il Sabato è «un esempio del

³⁹ Citato in ABRAHAM J. HESCHEL, *Il Sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Milano: Rusconi, 1972, p. 32. Una leggenda racconta che «quando stava per consegnare la *Torà* a Israele, l'Eterno parlò così: "Figli miei! Se voi accetterete la *Torà* e osserverete le mie *mitzvot*, vi darò per

mondo futuro»⁴⁰, effettiva e non simbolica anticipazione dell'era messianica, che restituisce la natura alla sua armonia e completezza rispettata dall'uomo con la sua inattività. Nella sua cessazione di ogni attività l'uomo ritrova se stesso come sottolinea anche il *Talmud*: «Rabbi Shim'on ben Lakhish disse: 'La vigilia del Sabato il Santo Benedetto, dà all'uomo un'altra anima, e alla fine del Sabato se la riprende»⁴¹. Quando giungeranno i tempi nuovi, che i Maestri chiamano il tempo del «Sabato perpetuo», l'uomo supererà l'alienazione che lo separa dal suo simile e dalla natura e «il frutto della giustizia sarà la pace, e l'effetto della giustizia, serenità e sicurezza per sempre»⁴². Condurre l'uomo a vivere in pace e

tutta l'eternità una cosa estremamente preziosa che è in mio possesso". "Che cosa è mai", domandò Israele, "questa cosa preziosa che ci darai se obbediremo alla tua *Torà*?" "Vi darò il mondo futuro!". "Mostraci in questo mondo un esempio del mondo futuro". "Il Sabato è un esempio del mondo futuro". Ivi, p. 109.

⁴⁰ Come si legge nel *Talmud*: «Il Sabato è un sessantesimo del mondo avvenire», *Berachot* 57b.

⁴¹ *Beitzà* 16a.

⁴² *Isaia* 11, 6 e 32, 17. I sei giorni della settimana e il Sabato formano insieme un archetipo della storia del mondo che in se stessa costituisce una grande settimana cosmica che si concluderà con un Sabato.

in armonia con i suoi simili e con la natura è lo scopo dei grandi profeti riformatori, ma ciò potrà essere ottenuto «soltanto se l'uomo si sviluppa pienamente per diventare vero uomo, se conosce la verità e rende giustizia, se sviluppa il suo potere di raziocinio fino a liberarsi della schiavitù nei confronti dell'uomo e delle passioni irrazionali»⁴³. Non è un caso se i Maestri rammentano continuamente che pace, verità e giustizia sono i tre cardini su cui si regge il mondo, senza i quali cadrebbe nel vortice del caos sociale⁴⁴.

Anche l'anno sabbatico, con il suo strano fermarsi di ogni attività, ricorda il mondo al momento della creazione, quando la terra apparteneva al Signore e l'uomo non se ne era ancora impadronito con il suo lavoro. Al pari del Sabato si tratta di una sosta del tempo che arrestando ogni intervento nella natura affronta la realtà del lavoro e dell'ineguaglianza degli uomini come scrive Dante Lattes: «Durante l'anno sabbatico non ci sono più classi o differenze sociali o economiche, tutti

sono ugualmente accattoni che vengono a racimolare per le campagne abbandonate quel poco che la terra generosa offre spontaneamente»⁴⁵. Questo concetto rivoluzionario riappare nell'istituzione dell'anno del giubileo che, come si legge nel *Levitico*, ristabilisce ogni cinquant'anni l'uguaglianza sociale attraverso la redistribuzione delle terre e dei beni: «Conterai per sette settimane di anni – sette volte sette anni – cosicché il totale dei giorni delle sette settimane ammonti a quarantanove anni. Farai risuonare il corno del clamore nel settimo anno, il decimo giorno del settimo mese, nel giorno dell'espiazione farete risuonare il corno in tutto il vostro paese. Santificherete il cinquantesimo anno e proclamerete la libertà nella terra per tutti i suoi abitanti. Il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo, per cui ognuno tornerà alla sua eredità e ognuno alla sua famiglia tornerà. Esso sarà per voi un giubileo: non seminerete e non mietete il suo frumento cresciuto spontaneamente e non vendemmierete la vite non potata. Infatti, sarà per voi un giubileo sacro. Mangerete dei prodotti spontanei del campo.

⁴³ ERICH FROMM, *Dogmi, gregari e rivoluzionari: saggi sulla religione, la psicologia e la cultura*, Milano: Comunità, 1982, pp. 213-214.

⁴⁴ *Pirqé Avot* 1, 17.

⁴⁵ DANTE LATTES, *Nuovo commento alla Torah*, Roma: Carucci, 1978, p. 414.

Nell'anno di questo giubileo tornerete ciascuno alla sua eredità»⁴⁶. In questa innovativa legislazione sociale si coglie la grandezza dell'ebraismo anche in relazione alla *polis* greca. Nel mondo greco la comunità è formata sulla differenziazione dei soggetti sociali che compongono il popolo. Anche le ideologie politiche, come quella platonica, non aspirano a una vita collettiva che dovrebbe abbracciare tutti. Compito del *demos* è di assicurare col suo lavoro la libertà e il dominio delle classi superiori. A questo regime di disuguaglianza di massima che viene abolito solo in determinati momenti storici con la violenza, i colpo di stato, le rivoluzioni, si contrappone, nell'antica legislazione ebraica, «l'idea della livellazione ritmica, d'un ritmo sociale che, come quello naturale dell'anno, riporta l'evoluzione costantemente in equilibrio e la fa ricominciare di nuovo; alla statica normale, interrotta

⁴⁶ *Levitico* 25, 8-13. La coincidenza della data della proclamazione del giubileo, dall'ebraico *jobel* montone o capro, o meglio corno d'ariete, con quella di *Yom Kippur*, il giorno dell'Espiazione, apporta una illuminante similitudine: il giubileo elimina i debiti come il *Kippur* cancella i peccati. Per il significato che il giubileo assume per il cristianesimo si veda: LUCETTA SCARAFFIA, *Il giubileo*, Bologna: Il Mulino, 2000.

solo dalle crisi eventuali, sta qui di fronte una dinamica normale»⁴⁷. Non viene abolita la disuguaglianza della ricchezza, ma le viene tolto il suo carattere statico. Nel settimo anno tutti i debiti dovevano essere rimessi e gli schiavi liberati; inoltre, a conclusione di ogni ciclo settenario di anni sabbatici tutta la proprietà fondiaria doveva riacquistare il suo equilibrio e ognuno doveva rientrare in possesso dei suoi beni. Nel brano del *Levitico*, oltre a riprendere la disposizione del riposo sabbatico, si ricorda anche che la terra è proprietà del Signore e l'uomo ne è soltanto l'usufruttuario: «Le terre non si venderanno, per sempre; perché la terra è mia, e voi state da me come forestieri e avventizi»⁴⁸. Riferendosi a questa legislazione, inconcepibile per un greco ma così profondamente sociale, l'anarchico Gustav Landauer scriveva: «Il sollevamento come costituzione, la trasformazione e il rovesciamento come regola prevista per sempre... tale era la grandezza e la santità di questo ordine sociale mosaico. Noi abbiamo bisogno di ciò: una regolamentazione nuova e un rovesciamento dello spirito, che non fissi le cose e le

⁴⁷ MARTIN BUBER, *Sette discorsi sull'ebraismo*, cit., p. 119.

⁴⁸ *Levitico* 25, 8 e ss.. Si veda anche *Numeri* 36, 4.

leggi in modo definitivo, ma si dichiara se stesso come permanente. La rivoluzione deve divenire una parte del nostro ordine sociale, deve divenire la regola fondamentale della nostra costituzione»⁴⁹.

Agire per un futuro migliore deve essere il compito dell'uomo poiché la pienezza della sorte del mondo passa in concatenamento senza nome attraverso le sue mani. È detto nella *Gemara*: «Ognuno deve dire: per causa mia fu creato il mondo» e «Ognuno deve dire: su di me sta il mondo». Un detto hassidico conferma «Sì, egli è l'unico nel mondo, e la stabilità di questo dipende dalla di lui azione», ma nell'assolutezza della sua azione il singolo non può trascendere dalla collettività poiché «ogni persona di Israele è radicata nella nostra unione, e perciò non dobbiamo scacciarlo da noi, poiché chi scaccia il suo prossimo è come se stesse scacciando se stesso. E ancora: quello che scaccia anche la più piccola iota dell'insieme, sta scacciando tutto l'insieme da se

stesso»⁵⁰. L'alleanza che lega Israele al Santo Benedetto consiste innanzitutto nel dovere di tutto il popolo, oltre che di ogni singolo ebreo, di essere suo compagno e collaboratore nell'eterna opera della creazione, di partecipare collettivamente alla realizzazione dell'assoluto là dove esso non ha ancora preso forma. «Tutto ciò che è stato creato nei primi sei giorni ha bisogno di un'opera di completamento» e niente può realizzarsi se Israele rinuncia a influire sul disegno divino⁵¹. Il cammino dell'uomo verso la pienezza della vita individuale e collettiva assume forma concreta attraverso l'Alleanza tra Dio e il primo uomo, tra Dio e Abramo che esprime la sua totale devozione nell'episodio della legatura di Isacco, tra Dio e il popolo nel deserto del Sinai con la promessa del «faremo e ascolteremo»⁵². La realizzazione di un futuro migliore non dipende solo dalla volontà imperscrutabile di Dio, ma dall'incontro e dalla collaborazione tra il divino e l'uma-

⁴⁹ GUSTAV LANDAUER, *Aufruf zum Sozialismus, zweite Auflage (Revolutionsausgabe)*, Berlin: Cassirer, 1919, pp. 136-137. Cfr. anche MICHAEL LÖWY, *Le messianisme romantique de Gustav Landauer*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 60/1, 1985, p. 61.

⁵⁰ MARTIN BUBER, *Ten Rungs: Hasidic Sayng*, New York: Schocken Books, 1973, p. 82.

⁵¹ *Bereshit Rabbà* 11, 6.

⁵² MARTIN BUBER, *Sette discorsi sull'ebraismo*, cit., pp. 116-117. In proposito anche LEA SESTRIERI, *La spiritualità ebraica*, Roma: Edizioni Studium, 1987, pp. 50-51.

no. Dio vuole la partecipazione attiva degli uomini e ha accordato a tutte le generazioni una forza cooperatrice, una forza messianica attiva. L'aspirazione al futuro si collega con l'attesa del Messia, la cui venuta dipende dal libero sforzo che ogni individuo compie durante la propria esistenza. Non è un caso se Rabbi Nachman di Breslov, una delle figure più affascinanti e originali del hassidismo, sentenziava: «Per perfezionarsi l'uomo deve rinnovarsi di giorno in giorno»⁵³. Serve una rivoluzione mentale permanente. Dipende pertanto dall'uomo di oggi, come è dipeso dall'uomo del passato, e come dipenderà da quello del futuro agire per il raggiungimento della giustizia sociale. Come è esplicitamente affermato nei testi profetici, questa «rivoluzione» assumerebbe un carattere internazionale e travolgerebbe in questo moto unitario di rinnovamento tutti gli stati del mondo. Si coglie qui un'altra differenza tra l'ebraismo e il cristianesimo. Quest'ultimo ha eliminato il momento politico della trasformazione futura, lasciando intatto il momento spirituale. Come asserisce il rabbino Elia Benamozegh, il cristianesimo «accanto

⁵³ MARTIN BUBER, *Le storie di Rabbi Nachman*, Parma: Guanda, 1994, p. 33.

alla sua morale ascetica, pone il suo regno... ascetico, il suo messianismo tutto spirituale, e al posto della libertà politica propone ai suoi seguaci la libertà spirituale»⁵⁴. Secondo una felice metafora di Jacob Taubes si può dire che se il ramo cristiano è cresciuto verso il cielo, l'albero ebraico è rimasto fedele alla terra. «La Legge non è in cielo» e gli uomini, dopo il Sinai, tengono nelle proprie mani le chiavi del proprio destino⁵⁵.

⁵⁴ ELIA BENAMOZEGH, *Morale ebraica e morale cristiana*, Roma: Carucci, 1977, p. 11.

⁵⁵ JACOB TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Milano: Adelphi, 1997.

2. MESSIANISMO E UTOPIA

Se vedi qualcuno che profetizza sul Messia, devi sapere che egli compie pratiche di stregoneria e azioni associate ai demoni o al nome divino. Poiché [tali azioni] infastidiscono gli angeli, questi gli parlano del Messia: così si rivela pubblicamente che egli ha infastidito gli angeli, e alla fine sarà disonorato e disprezzato dal mondo perché ha infastidito gli angeli o i demoni, i quali vengono a insegnarli i calcoli e i segreti per disonorare lui e quelli che credono in lui, giacché nessuno sa niente della venuta del Messia.
Sefer Hassidim

Il messianismo, nato in origine come privilegio della stirpe di David e come risposta a contingenze politiche, nel caso specifico la perdita dell'indipendenza nazionale di Israele, si è affermato, soprattutto ad opera dei profeti, come irresistibile spinta verso un futuro di giustizia qualitativamente diverso dal presente, capace di orientare la storia e di alimentare la speranza di redenzione¹. Se nella *Torà* e nella letteratura rabbinica il compimento delle promesse divine viene fatto dipendere dagli uomi-

¹ EMMANUEL LÉVINAS, *Il messianismo*, cit., p. 8.

ni e dalla fedeltà del popolo ebraico alla Legge rivelata, è anche vero che ciò non istituisce un rapporto di causalità. L'osservanza della Legge non comporta necessariamente la realizzazione delle promesse, ma ne crea solamente le condizioni. L'arrivo del Messia resta infatti un mistero «in cui il passato e il futuro, la fine dei tempi e la storia sono intimamente intrecciati. Ha la forma del passato assoluto e contiene il germe del futuro assoluto»². L'idea messianica è sempre stata carica di tensione interna e di contraddizioni profonde. Anche tra i Maestri si rivelano in ogni tempo differenze considerevoli sulle questioni di fondo del messianismo e dell'escatologia giudaica. Per alcuni la redenzione può manifestarsi in modo graduale, *qim'à qim'à*, oppure con una irruzione improvvisa «come in un batter d'occhio», *ke – hèref 'ain*. La redenzione dipende dal comportamento del popolo d'Israele oppure è assicu-

² MICHAEL LÖWY, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, cit., p. 61. Nella figura del Messia si concentrano l'aspetto utopico e quello catastrofico. La dottrina rabbinica presenta il Messia sia come discendente di Giuseppe, che dopo aver combattuto le guerre di Gog e Magog morirà assumendo l'aspetto catastrofico dell'apocalittica, sia come discendente di David che ristabilirà la pace nel mondo realizzando l'aspetto utopico.

rata, in ogni caso, per un tempo della fine precedentemente deciso e fissato. A volte queste contraddizioni circa la natura e la sostanza della redenzione si sono aggravate fino a determinare due diverse concezioni messianiche: da un lato, chi circoscrive le speranze del futuro soltanto nell'ambito politico e nazionale come liberazione dalla «sottomissione ai regni dei *Goyim*»; dall'altro, chi attende un enorme cambiamento cosmico, un mutamento abissale nell'andamento del mondo e l'irruzione di un ordine universale totalmente nuovo, letteralmente «cieli nuovi e terra nuova»³. Nel tempo, le contrapposizioni e le diversità delle posizioni, anziché smussarsi, si sono sempre più radicalizzate. Rabbini e filosofi, mistici e predicatori, annunziatori e visionari escatologici, tutti hanno contribuito a scoprire nel messianismo molteplici aspetti. Per esempio, Maimonide accentua molto l'aspetto storico della redenzione e relega il futuro all'interno dei solidi confini della realtà naturale: «Non ti venga in mente che ai giorni del Messia verrà eliminato qualcosa dall'andamento del mondo, o che vi sarà un rinnovamento nell'opera della creazione; e non ti venga in mente che il Re Messia

³ *Isaia* 65, 17.

dovrà fare prodigi e miracoli e rinnovare le cose del mondo»⁴. Al contrario, l'attesa messianica apocalittica trova espressione chiara negli scritti di eminenti studiosi come Rabbi Yitzchàq Abrabanel e Rabbi Yehuda Löw, il Maharal di Praga, i quali rivolsero lo sguardo verso la fine della storia e attesero un cambiamento radicale nella natura del creato e nella natura dell'uomo. Come scrive il Maharal di Praga, «ci sarà un mondo nuovo, ci sarà un mondo diverso perché questo mondo è naturale e materiale, ma il livello del Messia è diverso da questo mondo naturale e materiale»⁵.

Anche per la tradizione popolare ebraica la venuta del Messia assume l'aspetto catastrofico dell'apocalittica che aveva il suo fondamento nella profezia biblica. Le leggende messia-

niche, osserva Scholem, abbondavano di fantasie sugli aspetti catastrofici della redenzione che, ispirandosi a vecchie mitologie, o creandone delle nuove, dipingevano un mondo in preda alla violenza, alla dissolutezza morale, alle convulsioni della guerra e della carestia. Secondo questa tradizione il Messia irromperà improvvisamente nel mondo. Il messianismo ebraico, scrive Scholem, «è nella sua origine e nella sua natura una teoria della catastrofe. Questa teoria insiste sull'elemento rivoluzionario, cataclismico, nella transizione dal presente storico all'avvenire messianico»⁶. Tra il tempo presente e il futuro, la decadenza attuale e la redenzione, non esiste alcuna continuità, solo la catastrofe rivoluzionaria, con un colossale sradicamento e una distruzione totale dell'ordine esistente apre la strada all'era messianica. Il timore apocalittico appare in molti testi talmudici che presentano una visione sinistra e terrificante del periodo che precede la venuta del Messia. Quelli saranno giorni di *chutzpà*, di insolenza orgogliosa, di menzogne e di apostasia, di declino e di collasso morale, di calamità e di distruzione fisica.

⁴ *Hilchòth Melakhim* XI 3, XII 1. Sulla posizione di Maimonide si veda: AVIEZER RAVITZKY, "To the Utmost of Human Capacity": *Maimonides on the Days of the Messiah*, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, by JOEL L. KRAEMER, Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 221-256.

⁵ YEHUDÀH LÖW BEN BETZAL'ÈL, *Sefer Netzach Yisra'èl*, Jerusalem: Mekhon Yerushalayim, 1997, cap. 28, p. 137; cap. 34, p. 156. Si veda anche: AVIEZER RAVITZKY, *La fine svelata e lo Stato degli ebrei: messianismo, sionismo e radicalismo religioso in Israele*, Genova: Marietti, 2007, pp. 30 e ss.

⁶ GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, cit. p. 31.

Attraverso la malvagità e l'insolenza delle «orme del Messia» si realizzerà l'esistenza limpida e felice: «Israele domanda a Dio: quando ci porterai la redenzione? Egli risponde: quando voi sarete discesi al livello più basso, in quel momento Io vi porterò la redenzione»⁷. La paura delle «doglie del Messia», con le crisi e le catastrofi ad esse collegate, spiegano come mai alcuni Maestri *amoraim* abbiano potuto riassumere il loro personale atteggiamento nei confronti della venuta del Messia con il detto «che venga ma che io non lo veda durante la mia vita»⁸. Perciò, il passaggio atteso per il tempo venturo dalle «orme del Messia» ai «giorni del Messia» è stato concepito, nel corso delle generazioni, come un salto rivoluzionario, un balzo sulla faccia dell'abisso, da un opposto all'altro.

Siamo lontani dalla visione ottimistica del XIX secolo circa la posizione dell'uomo, la storia e le sue conquiste, circa il progresso continuo dello spirito e della libertà. L'interpretazione della redenzione come rottura della temporalità, come insorgenza dell'imprevedibile rifiuta ogni determinismo storico e ogni evoluzione. Il Messia

interrompe lo scorrere del tempo e compie la missione che «l'angelo della storia», le cui ali sono piegate dalla tempesta del progresso, non può realizzare: restaurare ciò che è stato distrutto. Questa concezione, che con le dovute sfumature appare negli scritti di Martin Buber, di Walter Benjamin, di Ernst Bloch, di Franz Rosenzweig e di Gershom Scholem, si oppone all'idea di progresso che fa della storia intera dell'umanità il luogo della realizzazione messianica come sostenevano per esempio Hermann Cohen e altri teorici del liberalismo ebraico⁹. In tutte le sue opere Gershom Scholem rifiuta radicalmente che nel messianismo ebraico sia presente l'idea che l'uomo e il mondo, la storia e la natura, siano legati insieme e camminino verso la loro redenzione guidati da un'unica volontà cosmica. Pur riconoscendo che nella tradizione classica della mistica ebraica esiste anche la dottrina della *hit'alùt ha-olamòt*, l'elevazione dei mondi, Scholem la considera lontana dalla

⁷ *Midràsh Tehillim* Salmo 45, 3.

⁸ *Sanhedrin* 96b, 98.

⁹ La critica di Gershom Scholem era diretta anche contro lo storico Joseph Klausner secondo il quale «la quintessenza del messianismo ebraico» è proprio «l'ideale del progresso incessante, dello sviluppo spirituale continuo». JOSEPH KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Conception of the Mishna*, London: Allen & Unwin, 1956, p. 70 e ss.

nozione di progresso storico ricavata dal pensiero moderno europeo e la ritiene marginale rispetto all'idea di rottura del tessuto storico. La concezione ebraica della redenzione non ha alcun punto in comune con l'idea di progresso eterno dell'umanità: «Nelle fonti classiche antiche non c'è alcun rapporto fra il messianismo e il progresso. I profeti e i maestri della *Haggadà* non hanno mai avuto una simile idea. Interpretare in questo senso le loro parole non è che una soverchieria o un abuso. Essi parlano della redenzione come uno stato nuovo del mondo, di condizioni nuove senza una misura comune con ciò che l'ha preceduto. La redenzione non poteva essere per loro la conseguenza di una evoluzione continua dello stadio anteriore del mondo. Per loro, c'era un abisso fra il mondo non liberato e il mondo in una situazione di liberazione. Per i profeti e i maestri della *Haggadà*, la redenzione doveva prodursi in seguito ad un sovvertimento generale, di una rivoluzione universale, di catastrofi, di calamità inaudite in virtù delle quali la storia doveva crollare ed estinguersi»¹⁰.

¹⁰ GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, cit, p. 78. In proposito si veda anche STÉPHANE MOSES, *La storia e il suo angelo: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Milano: Anabasi, 1993.

Siamo lontani dal modello hegeliano della storia e dal modello di una teodicea ereditata dall'illuminismo che, insieme alla teologia cristiana della salvezza, ha finito per imporsi quasi come un'evidenza naturale a partire dal XIX secolo.

Che la redenzione sia il risultato di evoluzioni intramondane è per Scholem, Buber, Benjamin e Rosenzweig un'idea del tutto moderna prodottasi dalla reinterpretazione che la cultura occidentale, a partire dall'età dei Lumi, ha dato del messianismo. Il pensiero moderno europeo sviluppò l'idea di progresso secondo due linee distinte e diverse. La prima, nata nella Francia del XVIII secolo e sostenuta da pensatori come Robert Jacques Turgot e Auguste Comte, interpreta la storia come una marcia lineare, continua, un avanzamento da ciò che è primitivo a

«Scholem che aveva sempre attribuito un'importanza capitale ai fattori distruttivi operanti nella storia, è stato affascinato da tale aspetto apocalittico della redenzione, al punto da farne la caratteristica essenziale del messianismo ebraico». Anche Martin Buber contesta il concetto di evoluzione, di progresso o di miglioramento: «Per "rinnovamento" non intendo in alcun modo un cambiamento graduale, la somma totale di piccole modificazioni: intendo qualcosa di improvviso e di enorme, qualcosa che non sarebbe in alcun modo assimilabile a una progressione, ma piuttosto a una trasformazione, a una metamorfosi».

ciò che è perfetto, senza soste, cadute e arretramenti sostanziali. In questo caso la storia diventa il racconto dell'incessante vittoria del genere umano a cui sono estranee disfatte e cadute, che rappresentano un frutto casuale dell'ignoranza e della malvagità dei tiranni e, perciò, considerate eventi provvisori e passeggeri dell'umana realtà. La seconda, sviluppata soprattutto nella Germania del XIX secolo da Friedrich Schelling, Friedrich Hegel e altri, sostiene che il percorso dello sviluppo richieda, per sua natura, anche la rottura e la contraddizione secondo un movimento dialettico che crea e a un tempo distrugge, tramite la creazione di mondi e la loro distruzione. Le crisi di crescita sono una realtà essenziale della storia dell'uomo e solo da esse, solo dalla reciproca negazione e dalla conseguente sintesi degli opposti, sale il progresso¹¹.

Per i profeti e gli scrittori apocalittici la redenzione è l'irruzione della trascendenza nella storia, il collasso finale della storia stessa. Tuttavia, nell'ebraismo rabbinico troviamo anche la tesi che la redenzione non sarà una improvvisa rot-

tura rivoluzionaria ma si manifesterà gradualmente. Alcuni testi classici paragonano la venuta della redenzione allo spuntare del giorno e al lento prevalere della luce sulla notte. Per esempio, il *Sefer Temunà*, un trattato mistico redatto in Spagna all'inizio del XIII secolo, sviluppa una complessa teoria degli eoni cosmici che corrispondono, in certo qual modo, alle diverse epoche dell'umanità e la cui successione segna il progressivo disvelarsi della redenzione.

Il cambiamento universale e radicale che si verificherà al giungere del «tempo della fine», *Et HaKetv*, non significa in alcun modo un perfezionamento del mondo quale esisteva fino ad allora, ma la nascita di un mondo interamente altro. Il Messia che giungerà alla fine dei giorni ristabilirà un'era di armonia fra Dio e l'uomo, fra l'uomo e la natura e fra gli stessi uomini, realizzando l'ideale profetico della pace universale: «... ed essi delle loro spade fabbricheranno vomeri d'aratro, e delle loro lance, roncole; una nazione non leverà più la spada contro un'altra, e non impareranno più la guerra»¹². In quei giorni, il Signore punirà «il mondo per la sua malvagità, e gli empi per la loro iniquità», farà «cessare l'alterigia dei

¹¹ AVIEZER RAVITZKY, *La fine svelata e lo Stato degli ebrei: messianismo, sionismo e radicalismo religioso in Israele*, cit., p. 143-144.

¹² *Isaia* 2, 4 e *Michea* 4, 3-5.

superbi», abatterà «l'arroganza dei tiranni» e spezzerà il bastone dei sacrileghi e lo scettro dei despoti «che furiosamente percuoteva i popoli». Si introduce qui uno degli aspetti fondamentali della sovversione escatologica, cioè il rovesciamento dei potenti del mondo. Nella predicazione morale e sociale dei profeti come Amos, Isaia, Samuele è possibile cogliere la critica di ogni potere e autorità umana a vantaggio di una teocrazia in cui Dio stesso governerà direttamente senza intermediari, né vicari.

Ecco verranno i giorni nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore... Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò nel loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo.

Geremia 31, 31-34

La nozione di teocrazia immerge le sue radici nell'antichità ebraica come hanno sottolineato Flavio Giuseppe, che ne ha forgiato la parola, e in seguito Yitzchàq Abrabanel. Non c'è alcu-

no stato¹³ nella tradizione politica ebraica nel senso di un'entità politica materiale completa in sé e solo in se stessa. La *Torà* non riconosce la sovranità dello stato nel senso moderno di assoluta indipendenza; nessuno stato, che è sempre creazione umana, può essere sovrano, classicamente solo il Signore è sovrano. Non solo, ma la *Torà* non nasconde che tutte le forme di stato si costituiscono con la forza, sia contro un nemico esterno sia contro un nemico interno. Non esiste stato che non sia nato senza una guerra militare né senza una guerra civile. Il problema centrale che l'ebraismo si pone è quello di ridurre la violenza, rinviando al Messia la funzione di farla sparire per sempre¹⁴. Poiché ogni forma statale è inscindibilmente legata alla violenza, il popolo d'Israele, popolo del Signore, non può ammettere come sovrano che *Adonai* stesso e non può darsi una costituzione politica sul modello delle altre nazioni. Mosè, come scrive Giuseppe Flavio, ricercò il migliore tra tutti gli apparati legisla-

¹³ L'antico oriente non aveva alcuna parola corrispondente a stato e il primo termine, l'accadico, *Sharrutu*, significa monarchia.

¹⁴ ARMAND ABÉCASSIS, *La pensée juive. 1. Du désert au désir*, cit., p. 205.

tivi e trovò la via giusta tra le fedi del mondo e su di esso basò il regime politico: «Ecco gli uomini sono diversi enormemente gli uni dagli altri per quanto attiene le loro consuetudini e le loro leggi, in tutti i particolari. Riguardo a ciò c'è da dire: vi sono quelli che consegnarono il governo del loro Stato in mano ad un unico governante (Monarchia) che in mano di pochi (Oligarchia) che in mano della massa del popolo (Democrazia). In verità il nostro legislatore non ha avuto riguardo per nessuna di queste tre forme ma ci ordinò il governo di Dio "la teocrazia"»¹⁵. L'idea teocratica, che col passare del tempo ha assunto il significato di potere dei sacerdoti, contiene *in nuce* un carattere rivoluzionario che Giuseppe Flavio mette in bocca a Eli'ezer, l'eroe di Masada: «Ecco abbiamo accettato ciò senza servire i romani, né altri padroni, se non unicamente Dio, perché Egli solo è colui che governa l'uomo con verità e giustizia ed ecco giunta l'ora che ci intima di completare con l'opera delle nostre mani il dono della nostra persona». Così le leggi della *Torà* hanno ordinato agli ebrei: «Siate liberi mentre abbandonate il mondo ter-

¹⁵ GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, testo greco a fronte, a cura di FRANCESCA CALABI, Milano: Marietti, 2007.

reno». Giuseppe Flavio racconta che anche coloro che scamparono alla spada dei romani e poi giunsero ad Alessandria d'Egitto indussero gli ebrei locali a insorgere e ribellarsi «accettando solamente il giogo della *Torà*». Il testo biblico ricorda che nel periodo premonarchico la società ebraica non era retta da alcun potere politico: «In quei giorni non c'era re in Israele; ogni uomo faceva quello che era giusto ai suoi propri occhi»¹⁶. Quando le dodici tribù che compongono Israele diverranno un vero e proprio popolo, il potere sarà esercitato da degli intermediari, dei rappresentanti del Signore, dei Giudici, dei carismatici e dall'Assemblea degli anziani che ricorderanno al popolo dell'Alleanza che la sovranità assoluta appartiene a Dio. Questi organi sono essenzialmente di natura giurisdizionale e amministrativa. Il popolo ebraico è fondamentalmente una comunità politica di uguali, una 'edà, una congregazione, con tutto quello che implica per la organizzazione e la conduzione degli affari politici. Mentre nessuna singola forma di organizzazione politica è comandata dalla legge o dalla tradizione, ogni forma scelta deve includere il principio basilare repubblicano demo-

¹⁶ *Giudici* 21, 25.

cratico. Come ricorda Shlomo Dov Goitein, la comunità politica ebraica può essere definita una «democrazia religiosa», usando il termine religioso nel suo senso originale di legame¹⁷. La vera guida politica deve essere solamente il Signore. Non è un caso se l'autore del libro dei *Giudici* mette in guardia gli ebrei dal potere dei re che sottomettono i loro sudditi, che organizzano eserciti regolari e pretendono dal popolo sacrifici morali e materiali per il loro intrattenimento: «Queste saranno le pretese del re che regnerà su di voi: Prenderà i vostri figli per destinarli ai suoi carri e ai suoi cavalli, li farà correre davanti al suo cocchio, li farà capi di migliaia e capi di cinquine; li costringerà ad arare i suoi campi, a mietere le sue messi, ad apprestargli armi per le sue battaglie e attrezzature per i suoi carri. Prenderà anche le vostre figlie per farle sue profumiere e cuoche e fornaie. Si farà pure consegnare i vostri campi, le vostre vigne, i vostri

¹⁷ Anche per Filone Alessandrino, che elaborava la presentazione delle leggi ebraiche alla luce delle teorie politiche greche, la *Torà* non sarebbe altro che la costituzione dello stato creato da Mosè. Secondo Filone in questo stato convivevano cittadini di vario tipo, governati da un Re, un sommo Sacerdote ed un Consiglio di Anziani (*Ziqnè ha 'Edà*), sotto la guida delle leggi divine, in una forma di Teocrazia diretta.

oliveti più belli e li regalerà ai suoi ministri. Sulle vostre sementi e sulle vostre vigne prenderà le decime e le darà ai suoi consiglieri e ai suoi ministri. Vi sequestrerà gli schiavi e le schiave, i vostri armenti migliori e i vostri asini e li adopererà nei suoi lavori. Metterà la decima sui vostri greggi e voi stessi diventerete suoi schiavi. Allora griderete a causa del re che avrete voluto eleggere, ma il Signore non vi ascolterà»¹⁸. La *Torà* preferisce che «*Adonai* regni lui stesso» e, attraverso il suo Spirito, manifesti la sua potenza e la sua protezione. Sarà compito degli interpreti decifrare la volontà divina che si manifesta nella storia affinché l'uomo comune intenda, ascolti e obbedisca ritornando alla sua memoria, alla sua fedeltà e alla sua alleanza¹⁹. Non c'è posto per la funzione politica che è superflua, inutile e addirittura blasfema poiché solo il Signore è re e legislatore. Lo stato, vale a dire la struttura politica, è usurpatore, si installa con la forza e non si mantiene che per la forza esercitata sul popolo²⁰. La *Torà* condanna senza appello il potere politico che non può evitare, prima o poi,

¹⁸ *I Samuele* 8, 1-20.

¹⁹ *Giudici* 9, 7-15.

²⁰ ARMAND ABÉCASSIS, *La pensée juive. 1. Du désert au désir*, cit., p. 214.

per delle ragioni egoiste di asservire il popolo. Ogni potere finisce per cadere, da un momento all'altro, nella tirannia, perché non serve che se stesso. Regnare non è servire, ma asservire e lo stato nato dalla violenza che si perpetua con la mistificazione sarà travolto solo dalle forze della libertà ingiustamente soffocate.

Se il potere deve essere esercitato direttamente da Dio, tutte le forme di governo umane sono illegittime. Il credente deve essere alieno dalla politica, né deve riporre le sue speranze in movimenti o leader politici, la salvezza giungerà solo da Dio. I dottori della *Mishnà* e del *Talmud* raccomandano generalmente l'astensione dal governo della cosa pubblica o quanto meno l'indifferenza per la vita politica attiva affermando «Ama il lavoro e odia il potere» o «siate cauti con i vostri rapporti con il potere». Anche per Abrabanel, il pensatore che partendo da una attività politica pratica e speculativa più di altri trasse gli strumenti necessari all'approfondimento teorico sul pensiero politico ebraico²¹, ogni ordi-

namento politico è radicalmente cattivo e scomparirà con l'era messianica quando tutti gli uomini obbediranno alla legge divina senza esservi costretti. Per la sua essenza lo stato mira alla sottomissione dei sudditi attraverso precise norme e numerose sanzioni che rappresentano il segno della caduta dell'uomo. Il potere, a cui si deve aggiungere il successivo sviluppo delle città e della proprietà privata, è per Abrabanel il prodotto della ribellione contro l'ordine naturale istituito da Dio. L'unica vita in accordo con la natura è lo stato di libertà e di uguaglianza di tutti gli uomini e la proprietà comune dei beni naturali o, come suggerisce in altri passi, la vita nei campi di famiglie indipendenti. Al contrario di Aristotele e dello stesso Maimonide, per Abrabanel l'uomo non è un animale politico, lo è diventato quando la sua natura si è corrotta come testimonia l'esistenza dello stato; in origine non esisteva né organizzazione politica, né proprietà privata. «La natura ha fatto tutti gli uomini liberi e uguali» affermava Abrabanel duecentosessanta anni prima del *Contratto sociale* di Jean-Jacques Rousseau. Quanto a Israele, la sua vera guida è Dio e quindi non ha bisogno di ordinamenti politici particolari. Egli risolve così il problema attuale seguendo, attraverso Giuseppe Flavio, la

²¹ COLETTE SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, Brescia: Paideia, 1990, pp. 505-511. Se nelle concezioni filosofiche e religiose Abrabanel resta un pensatore affatto medievale, nelle idee politiche egli è recisamente un uomo del Rinascimento.

tradizione ebraica più genuina che vede come regime ideale una teocrazia, che assume gli aspetti positivi dell'utopia politica.

La fede in una legge superiore, l'accento posto sul patto tra l'Eterno e il popolo d'Israele, in un rapporto con il divino che non è improntato alla totale sottomissione, il non riconoscere a un determinato gruppo il monopolio dell'accesso al sacro, favorirono lo sviluppo, in seno alla tradizione politica ebraica, di tendenze che potremo definire «anarchiche». I profeti furono gli esponenti principali di questo orientamento politico e non puramente intellettuale, come ricorda Max Weber quando li definisce «demagoghi politici»²². Certamente qui siamo lontani dall'anarchismo moderno avverso a ogni potere, sia secolare sia divino, ma la negazione di ogni autorità umana costituisce indubbiamente una ulteriore corrispondenza significativa. È interessante notare come questo elemento «anarchico» si manifesti, già in epoca talmudica, in alcune formule iperboliche che esprimono l'idea utopica di una nuova *Torà*²³. Secondo queste audaci

interpretazioni, l'avvento dei tempi messianici implicherà l'abolizione degli obblighi che la *Torà* impone agli ebrei: «I sacrifici saranno aboliti, salvo il sacrificio del ringraziamento»²⁴; «le feste saranno abolite, salvo quella di *Purim* che non sarà mai abolita...» Rabbi Eléazer aggiunge: «Il giorno del Perdono ugualmente non sarà abolito»²⁵. La relazione stabilita tra la festa più importante del giudaismo, *Yom ha-kippurim*, e una minore, *Purim*, si basa interamente sull'omofonia tra le due parole, ma vuol significare che il giorno del digiuno e del ritorno a Dio dovrà in un lontano futuro trasformarsi nel suo opposto, *Purim* appunto, che col tempo è diventato una sorta di carnevale ebraico. Gershom Scholem, che ha dedicato a queste problematiche importanti studi di cui ci siamo serviti largamente, ricorda che secondo alcune singolari interpretazioni nell'epoca messianica l'antica *Torà* perderà la sua validità e sarà sostituita da una «*Torà* della redenzione», che lo stesso Messia rivelerà. In un mondo nuovo, paradisiaco, dove saranno distrutte le forze del male e regnerà la luce dell'«Albero della vita», le proibizioni imposte dall'«Albero della conoscenza

²² MAX WEBER, *Sociologia della religione: l'antico giudaismo*, cit., pp. 268 e ss..

²³ GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, cit., p. 110.

²⁴ *Midràsh Vayikra Rabbà* 9, 7.

²⁵ *Yalqùt* su *Proverbi* 9, 2 e *Midràsh Mishlè*.

del Bene e del Male» perderanno ogni significato. La *Torà* nella sua essenza rimarrà sempre una, ma nella libertà messianica rivelerà un contenuto interamente nuovo, rivoluzionario e sovversivo degli antichi ordinamenti a cui allude il *Midràsh* quando interpreta *Isaia* 54, 4: «La *Torà* uscirà da me» con «Una nuova *Torà* uscirà da me»²⁶. Questo commento offriva anche una lettura particolare del versetto 7 del *Salmo* 146. Alla versione tradizionale secondo cui nell'era messianica «Il Signore libererà i prigionieri» veniva preferita quella estrema che traduceva il versetto con le parole «Il Signore annullerà i comandamenti», o ancora «Il Signore permetterà ciò che è interdetto», grazie all'ebraico che consente di leggere *mattir issurim* al posto di *mattir assurim*²⁷.

Le élite ebraiche cercarono in ogni tempo di controllare e contenere questo «anarchismo politico di principio», secondo la brillante definizione di Shmuel N. Eisenstadt²⁸, per

²⁶ *Midràsh Vayikra Rabbà* 13, 3 e *Yalqùt* su *Isaia* 26, 2 § 429.

²⁷ GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, cit. p. 110.

²⁸ SHMUEL N. EISENSTADT, *Civiltà ebraica: l'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Roma: Donzelli, 1993, pp. 88 e ss..

paura di possibili conseguenze di carattere rivoluzionario che avrebbero potuto finire per mettere in discussione la validità della stessa *Torà*. I dottori del *Talmud*, in nome della stabilità, cercarono di rafforzare la tendenza ad accettare e legittimare la legge del paese come propria e a imporre il principio che «la legge del regno è la legge»²⁹. Le speranze messianiche ed escatologiche avevano indubbiamente un forte potenziale di opposizione rispetto alla matrice *halakhica* e l'espressione talmudica che «tra questo mondo e l'epoca messianica non vi [fosse] altra differenza che la fine dello *Shi'bud Malkhutà*, il giogo delle nazioni, della violenza e dell'oppressione politica», in sintesi la mancanza di indipendenza politica d'Israele, affermazione difesa da molti maestri compreso Maimonide, era con ogni probabilità indirizzata contro le componenti maggiormente utopiche e sovversive del messianismo. Il giudaismo rabbinico tentò sempre di tenere sotto controllo queste posizioni, non solo per le possibili antinomie che contenevano ma soprattutto per i pericoli che potevano rappresentare per la sopravvivenza delle singole comunità. Lo stesso Maimonide collegando il

²⁹ *Bavà Bathrà* 55r.

messianismo alle «leggi del potere politico» cercò di ricondurre l'idea messianica all'interno del corso naturale della storia, disinnescandone gli aspetti utopici e apocalittici per evitare ogni possibile concretizzazione intrastorica, come quelle tentate da alcune correnti della mistica e della *qabbalà*³⁰. L'idea messianica, infatti, non restò circoscritta a piccole cerchie di intellettuali, ma trovò espressione in alcuni movimenti popolari particolarmente dirimpenti³¹.

I saggi e i profeti non hanno aspirato ai tempi messianici per governare il mondo [...], né per essere glorificati dalle nazioni e neppure per mangiare e bere e godere. Tutto quello che sperano è di consacrarsi senza ostacoli alla *Torà* e alla saggezza. In quel tempo non vi sarà né carestia né guerra, né gelosia né discordia, perché la terra sarà posseduta nell'abbondanza. Il mondo intero non avrà altra preoccupazione che la conoscenza di Dio. Allora i figli di Israele saranno saggi rispettati, conosceranno le cose nascoste e perverranno alla conoscenza del loro creatore, fino ai limiti della capacità umana.

Moshé Maimonide

Nel giudaismo rabbinico è possibile rintracciare l'esistenza di tre correnti: una conservatrice, una restauratrice e una utopica³². La prima, più facilmente riscontrabile e più evidente delle altre due, mirava esclusivamente alla difesa dell'esistente e si opponeva ai cambiamenti che nel corso della storia hanno minacciato anche l'ebraismo. Essa è nata e si è rafforzata nell'universo della *Halakhà*, nella sistematizzazione, la preservazione continua e lo sviluppo della legge religiosa, il quadro normativo che ha regolato la vita degli ebrei nell'esilio

³⁰ Anche Maimonide sosteneva che nei «giorni del Messia [...] niente cambierà nella realtà di ciò che è ora, se non il fatto che la sovranità sarà di Israele e questo è il significato dell'affermazione dei saggi "Non vi è nessuna differenza tra questo mondo e i giorni del Messia eccetto la sottomissione alle potenze straniere"». Si veda anche EMMANUEL LÉVINAS, *Il messianismo*, cit., p. 53.

³¹ SHMUEL N. EISENSTADT, *Civiltà ebraica: l'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, cit., p. 63.

³² GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, cit., pp. 25 e ss..

secondo gli insegnamenti della rivelazione sinaitica. La corrente restauratrice, invece, aspirava al ritorno e alla resurrezione di una condizione passata, ma che era sempre percepita nell'immaginario e nella memoria di tutto il popolo come ideale. Rivolgeva lo sguardo al passato per un desiderio di ristabilire lo stato ideale delle cose e di tornare a quei tempi per vivere come vivevano i propri avi. L'ultima corrente, quella utopica, mirava a costruire un avvenire completamente nuovo, un'epoca che non era ancora mai esistita³³. Il problema del messianismo si colloca, all'interno del giudaismo storico, nel campo di influenza di queste tre correnti. Tuttavia, se la corrente conservatrice è stata importante e decisiva per la sopravvivenza della comunità religiosa ebraica, non ha assolutamente contribuito allo sviluppo del messianismo che, al contrario, si è alimentato ed è cresciuto grazie all'incontro delle altre due. Spesso in opposizione fra loro, le tendenze restauratrici e le tendenze utopiche si sono costantemente intrecciate e se la proporzione dell'una o dell'altra fu soggetta alle fluttuazioni più profonde, nessuna delle due fu mai del tutto assente nelle manifestazioni sto-

³³ Ivi, p. 26.

riche e ideologiche del messianismo dove anzi trovarono forme di applicazione molto diverse. Nel giudaismo non ci fu mai una vera armonia tra le spinte restauratrici e quelle utopiche tanto che a volte era la prima che si manifestava con più forza, mentre l'altra restava celata, ma non troveremo mai l'influenza esclusiva di una sola di queste correnti³⁴. La ragione, come sostiene Scholem, è che anche la corrente restauratrice veicola elementi utopici e nell'utopia sono presenti fattori di restaurazione. La tendenza restauratrice stessa contiene una forte dose di utopia, che si presenta come una proiezione sul passato e non come una proiezione verso l'avvenire. Prima che la redenzione fosse concepita come un avvenimento che doveva realizzarsi alla fine della storia, o anche al di là della storia, il messianismo era immaginato come il ritorno a uno stato primitivo che era stato perduto e distrutto nel corso della storia. Il sogno, come possiamo leggere negli annunci dei profeti biblici, alimentava la speranza nel ritorno degli esuli, nella riunificazione dei regni di Giuda e di Israele, nella restaurazione dell'indipendenza nazionale e della regalità davidica, infine nella ricostruzio-

³⁴ Ibidem.

ne del Tempio di Gerusalemme e nel ripristino del culto. Si tratta, come possiamo vedere, del ritorno a un ordine antico, a una condizione di pienezza originaria perduta ma destinata a essere ritrovata. La redenzione era un ritorno all'origine, la restaurazione di uno stato ideale del passato, di un'età dell'oro perduta, di una armonia paradisiaca spezzata. Questa speranza stabiliva un legame tra un prima che era stato perduto e un dopo che sarebbe stato ritrovato. La corrente utopica, invece, si nutre della visione di un radicale sovvertimento dell'intera realtà, dell'apparizione di un mondo assolutamente nuovo, come scriveva Benjamin dell'inaudito, di «ciò che non c'è mai stato», del «culmine della beatitudine» o con le parole della *Torà*: «Ecco infatti io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente»³⁵. Questa idea di una situazione radicalmente altra non esclude affatto la visione del ritorno a una situazione antica e la restaurazione di ciò che è stato distrutto. Dal punto di vista psicologico non c'è alcuna differenza tra una fede rivoluzionaria e una tradizionale: «ogni vera fede è intransigente, radicale, rigorosa; di conseguenza, il vero tradizio-

³⁵ *Isaia* 65, 17.

nalista è sempre in conflitto con la società fari-saica, con i tiepidi corruttori della dottrina. E viceversa: l'utopia del rivoluzionario, che in apparenza rappresenta una rottura completa col passato, è sempre modellata su qualche immagine del paradiso perduto, di una leggendaria età dell'oro. La società comunista senza classi, secondo Marx ed Engels, doveva al termine della spirale dialettica segnare il risorgere della società comunista primitiva che si trovava al suo inizio. Così, ogni vera fede implica una rivolta contro l'ambiente sociale del credente e la proiezione nel futuro di un ideale derivato dal lontano passato: tutte le utopie si alimentano alle fonti della mitologia. I progetti e i disegni del costruttore sociale non sono che edizioni rivedute del testo antico»³⁶. L'ideale del passato è il punto di partenza per la visione dell'avvenire. Le prospettive restauratrici possono però perdere la loro forza e aprire la strada a una concezione di un mondo messianico interamente nuovo, dove certamente compaiono ancora aspetti del mondo

³⁶ ARTHUR KOESTLER, *Il dio che è fallito: testimonianze sul comunismo*, Milano: Baldini & Castoldi, 1992, p. 37. Si veda inoltre ACHAD HA'AM, *Priest and Prophet*, in «Contemporary Jewish Record», 1945.

passato, ma completamente trasformati e trasfigurati dal sogno potente dell'utopia. Molti passi del *Talmud* contengono la descrizione delle meraviglie dell'epoca messianica: dall'utopia politica della fine di ogni sopruso e dell'instaurazione di un'epoca di pace universale, alla immagine di una Gerusalemme redenta, circondata da mura di diamanti e di strade lastricate di pietre preziose, fino al sogno di un nuovo ordine cosmico in cui la luna sarà il nuovo sole. Nei profeti biblici, l'ideale del ristabilimento della regalità davidica si accompagna sempre alla visione di un popolo ebraico spiritualmente rigenerato, mentre l'annuncio talmudico, secondo il quale alla fine dei tempi la luna diverrà simile al sole, spiega questa rivoluzione cosmica in ragione del fatto che, nell'ordine originario della creazione, i due astri erano effettivamente destinati a essere congruenti.

Le due correnti, l'ideale della restaurazione e l'ideale utopico, hanno potuto coesistere poiché il messianismo è una semplice speranza proiettata in un avvenire lontano, una professione di fede che non si appoggia su alcuna esperienza. Né l'una né l'altra sussistono allo stato puro e, anche se la proporzione tra le due

può variare, esse sono inseparabili e si fondono continuamente in un rapporto dialettico che ha lasciato profonde tracce nel giudaismo rabbinico e nella mistica ebraica.

Quel che occorre adesso è riparare le mancanze... e ciò verrà fatto sino al tempo della redenzione, perché questa è l'intenzione ultima degli esuli, restaurare tutto ciò che è stato infranto... e quando questo compito sarà stato portato a termine, allora la nostra redenzione sarà completa.

Moshè Chayyim Luzzato

Il concetto luriano del *Tiqqùn* è l'espressione massima di questa dualità del messianismo ebraico. Il pensiero mistico e la *qabbalà*, in particolare, hanno rappresentato, nella storia dell'ebraismo, la componente più legata all'idea di redenzione e all'ideale messianico. Quanto più la storia d'Israele si è fatta cupa e difficile, tanto più è divenuta intensa l'aspirazione al riscatto e la speranza dell'era messianica. In questi frangenti, l'immagine dello splendore della vita divina contrastava la miseria concreta della vita ebraica e le era di sollievo. La *Torà* si offriva non soltanto come un testo di racconti e di precetti, ma come l'im-

magine della legge cosmica e morale stabilita dal Santo Benedetto Egli Sia, nonché come paradigma della storia del popolo ebraico e del suo futuro, come contenitore della chiave segreta della redenzione³⁷.

Gli studiosi della mistica ebraica hanno stabilito una distinzione fondamentale tra una *qabbalà* antica e una moderna³⁸. La *qabbalà* primitiva si sviluppò in Provenza e in Spagna alla fine del XII secolo e produsse opere fondamentali come il breve commento al *Sèfer Yetzirà*, Il libro della creazione, di Yitzchàq il Cieco e il *Sèfer hazòhar*, Il libro dello splendore, di Moshè de Leon. Questa tradizione poneva al centro delle proprie riflessioni il tema della liberazione dal caos e dalle catene della storia e ne ricercava le possibili soluzioni studiando la genesi del

mondo o dei mondi. Era una mistica dell'individuo che, cercando di rispondere a domande sulla creazione, la sua natura, il suo svolgimento, mirava alla redenzione individuale. La crescente ostilità antiebraica in Spagna, culminata nell'editto di espulsione del 1492, mutava l'atmosfera spirituale e col tempo cambiava le problematiche fino ad allora affrontate. Il senso dell'esilio divenne centrale nella percezione degli ebrei e le speculazioni messianiche acquisirono importanza sempre maggiore. Ciò spiega il motivo per il quale una dottrina, che proveniva da una cerchia ristretta di saggi, si trasformasse in un movimento collettivo e divenisse un fattore storico di una potenza straordinaria. Secondo Scholem proprio la congiunzione con il messianismo conferì alla *qabbalà* un accesso agli strati popolari e sancì la sua predominanza per alcuni secoli: «Gli effetti e le conseguenze della catastrofe del 1492 non furono avvertiti immediatamente. Piuttosto il grande processo storico seguito all'espulsione dalla Spagna giunse al suo più pieno sviluppo solo dopo diverse generazioni, anzi dopo tutto un secolo. Solo gradualmente maturò la coscienza della violenza di quegli avvenimenti. Questo processo portò a un'unione sempre più stretta degli

³⁷ GIORGIO ISRAEL, *La Kabbalah*, Bologna: Il Mulino, 2005, p. 23; JOSEPH DAN, *La cabbalà: breve introduzione*, Milano: Raffaello Cortina, 2006.

³⁸ Sulla *qabbalà*, tra le tante opere, si possono consultare GERSHOM SCHOLEM, *La Cabala*, Roma, 1992; GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova: Il melangolo, 1986; ALEXANDRE SAFRAN, *La Kabbalà*, Roma: Carucci, 1981; ALEXANDRE SAFRAN, *Saggezza della Kabbalah*, Milano: Mondadori, 1990; MARC-ALAIN OUAKNIN, *Tsimtsoum: introduction à la méditation hébraïque*, Paris: Albin Michel, 1992.

elementi messianici e apocalittici dell'ebraismo con quelli dell'antica *qabbalà*. I giorni della fine e la via per giungere ad essi divennero così importanti come i primi: più che risalire ai primordi della storia o alle sue premesse metafisiche aveva valore adesso conquistare lo stato finale del processo cosmologico. Tutta la più recente *qabbalà* è pervasa dal *pathos* dell'elemento messianico, e specialmente lo sono le sue espressioni sistematiche più tipiche, in maniera mai verificatasi per la *qabbalà* dello *Zohar*. Per i nuovi cabalisti "principio" e "fine" del processo cosmico sono strettamente connessi»³⁹. I nuovi cabalisti non si preoccuparono più di indagare sull'origine del mondo ma spostarono la loro attenzione verso le tematiche della fine: la redenzione e le condizioni della sua possibilità. La distruzione di quel grande centro di vita ebraica che era la Spagna costituiva in se stessa l'espressione traumatizzante, tragica e potente del momento iniziale della redenzione che si avvicinava e che senza ombra di dubbio stava per arrivare. La nuova *qabbalà* fu la risposta religiosa del giudaismo all'espulsione dalla

³⁹ GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 259; MARC-ALAIN OUAKNIN, *Tsimtsoum: introduction à la méditation hébraïque*, cit., pp. 30-31.

Spagna. Nel corso dei decenni successivi alla distruzione dell'ebraismo iberico, anni di particolare fermento e di potente risveglio messianico, il centro cabalistico più importante divenne la piccola città di Safed, nell'Alta Galilea. La comunità ebraica della città era esigua, nel XVI secolo non superò mai le duemila famiglie, ma raccolse tra i suoi membri alcune delle menti più illuminate dell'epoca, tra cui Yitzchàq Luria, l'artefice del rinnovamento rivoluzionario dell'idea di redenzione e, di conseguenza, di quella dell'esilio che sottintende.

Nato a Gerusalemme nel 1534, Luria è stata sicuramente una figura altamente carismatica tanto che la sua fama di asceta e taumaturgo, tramandata da alcune agiografie, ha spesso anticipato la diffusione della sua dottrina, complessa e difficilmente accessibile. Nel corso della sua breve vita – morì di peste a Safed nel 1572 a soli trentotto anni⁴⁰ circonda-

⁴⁰ Yitzchàq Luria Ha-Ashkenazi (1534-1572), conosciuto come Ha-'Ari, il Leone, dalle iniziali di Ha-Elohi Rabbi Yitzchàq, il divino Rabbi Yitzchàq, era nato a Gerusalemme ma molto poco sappiamo della sua infanzia. All'età di tre anni, a seguito della morte del padre, la madre lo inviò in Egitto presso suo fratello che lo allevò e lo educò come un figlio. Presso la casa dello zio materno studiò la *qabbalà* seguito da Rabbi David ben Zimrà, prima di

to da un gruppo numeroso di discepoli che lo credevano in possesso di grandi segreti divini – compose soltanto pochi canti in aramaico che, in forma semplice e suggestiva, espongono alcuni concetti mistici essenziali. Egli preferiva trasmettere la propria dottrina oralmente riconoscendo la sua incapacità a mettere per iscritto le idee che gli nascevano in forma esplosiva e prorompente senza alcun ordine logico, talvolta in divenire e tra loro in contraddizione. Tra i suoi principali discepoli, quattro si incaricarono di trasmettere il suo insegnamento che consisteva nel rivelare gli ultimi segreti della *Torà* e nel dare la chiave definitiva che avrebbe aperto «totalmente le porte di tutti gli aspetti della tradizione giudaica», compresi i più oscuri o i più lontani da qualsiasi interesse mistico⁴¹. Nel programma della reinterpretazione radicale che il Leone di Safed, come fu soprannominato, aveva in animo di esporre, si trova non soltanto la *Torà*

completare la sua formazione a Safed alla scuola di Rabbi Moshè Cordovero. Il suo insegnamento, esclusivamente orale, fu diffuso, dopo la sua morte, dai suoi discepoli, in particolare da Rabbi Chayyim Vital, da Rabbi Yosèf ibn Tabul e Rabbi Yisra'èl Sarùg.

⁴¹ CHARLES MOPSIK, *Cabala e i cabalisti*, Roma: Borla, 2000, p. 66.

scritta e lo *Zòhar*, ma anche la *Mishnà* e il *Talmud*. Benché la sua attività di insegnamento non sia durata che due anni, egli ebbe il tempo di trasmettere l'essenziale del suo sapere e delle sue meditazioni ispirate, nutrite di tradizioni antiche. Il suo pensiero, sebbene enigmatico, conobbe tuttavia un successo immediato soprattutto perché rispondeva alle questioni basilari dell'esistenza in forme radicali e innovative, espresse con concetti e termini mitologici arditi.

La dottrina luriana è una complessa filosofia della storia a livello cosmico che possiamo ricondurre a tre momenti fondamentali: lo *Tzimtzum*, ritrazione o contrazione, la *Shevirà*, la rottura dei vasi, e infine il *Tiqqùn*, la riparazione o restaurazione dei mondi. La teoria dello *Tzimtzum* è una delle concezioni più sorprendenti e più audaci della storia della *qabbalà*. Secondo Luria, il primo atto del Creatore non fu di rivelarsi, ma al contrario di ritrarsi in se stesso per permettere al mondo a venire di manifestarsi. In un certo punto in seno alla luce dell'*En Sof* l'essenza divina si eclissò lasciando un «vuoto» al centro. In rapporto all'Infinito questo spazio, cabalisticamente definito con il termine aramaico *Tehiru*, è solo un punto infi-

nitesimale, ma in rapporto alla Creazione è l'intero spazio cosmico. Dio, che per definizione è il Tutto, non può manifestarsi se prima non si ritira dal suo essere e si rinchiude nel suo mistero. Nel vuoto, dove erano rimaste tracce della pienezza della luce divina che la *qabbalà* chiama il *Reshimu*, parola aramaica che significa «impressione», l'*En Sof* proiettò un raggio del suo essere, in ebraico *qav*, che trovò consistenza nell'*Adàm Qadmòn*, l'Uomo primordiale. La luce divina doveva essere contenuta in recipienti solidi ma l'impatto si rivelò troppo forte e alcuni «vasi» andarono in frantumi. Invece di diffondersi uniformemente in tutto l'universo, la maggior parte della luce liberata ritornò alla fonte superiore, mentre alcune «scintille», 288 secondo Luria, precipitarono assieme ai frammenti dei vasi nello spazio vuoto. Essi dettero origine al dominio delle *Qelipòth*, letteralmente «scorze» o «conchiglie» che la terminologia cabalistica chiama l'«Altro lato», *Sitrà 'achrà*, vale a dire il regno del male o delle forze demoniache che si annidarono così in tutti i possibili stadi del processo cosmico.

La «rottura dei vasi», *Sheviràth ha-kelim*, da cui procede per separazione il regno autonomo del male, introduce un elemento drammatico

nel mistero stesso della creazione che sconvolge l'equilibrio primordiale del creato. Ogni elemento del mondo, che prima occupava un posto adeguato e riservato, si trova ora spostato e disarticolato. La divina armonia è infranta, tutto ormai è imperfetto e le cose si trovano «altrove», allontanate dal loro proprio posto, in esilio. Questo aspetto diviene centrale nella riflessione luriana e, oltre a spiegare l'imperfezione del mondo sin dall'origine dell'universo, forniva una risposta, si potrebbe dire ontologica, anche alla concreta vicenda storica del popolo di Israele disperso tra le nazioni. Le sofferenze del popolo ebraico nascondevano un mistero profondo e l'amara esperienza d'Israele era il simbolo doloroso e concreto di un conflitto all'interno della creazione⁴².

Il *Tiqqùn*, il ristabilimento, la «restaurazione» della condizione originaria, è il momento finale della storia cosmica, a cui è connesso l'avvento del Messia. Il *Tiqqùn* è il fine della creazione, dell'esistenza dell'uomo, della *Torà* e del popolo d'Israele. Il suo effetto è la redenzione finale che produce in primo luogo la perfezione del divino e, per estensione, di tutto l'universo. Gli strumen-

⁴² MARC-ALAIN OUAKNIN, *Tsimtsoum: introduction à la méditation hébraïque*, cit., pp. 33-34.

ti per conseguire questa perfezione sono la devozione e la scrupolosa osservanza delle norme di comportamento etico. Il *Tiqqùn* restaura ciò che è stato danneggiato dalla «rottura dei vasi», prima, dalla caduta d'Adamo, poi, e infine dagli errori di ogni uomo. Naturalmente anche il Santo Benedetto vuol contribuire alla restaurazione, ma questo processo è nelle mani dell'uomo ed è proprio questa ricomposizione che costituisce la finalità e la funzione fondamentale della sua vita sulla terra. Il compito dell'umanità intera consiste dunque nel liberare le «scintille» sante disperse dal dominio delle *Qelipòth*, che sul piano storico rappresentano l'oppressione e la tirannia. La redenzione avverrà quando tutte le scintille saranno ricondotte al loro principio e separate dal male, in pratica quando tutto Israele adempirà correttamente i comandamenti e le norme etiche astenendosi da ogni peccato e ingiustizia. Ogni attimo, ogni azione possono essere cruciali, definitivi, decisivi per il destino dell'Universo. Nel sistema luriano assume importanza suprema la responsabilità collettiva, poiché il fine non è la salvezza di un'anima, ma di tutto il creato. È un sistema democratico nel quale ogni individuo, indipendentemente dalla sua posizione sociale, contribuisce all'intento comune condividendo

pari responsabilità⁴³. È possibile, tuttavia, che una sola vita non sia sufficiente per raggiungere la perfezione. In questo caso, il *Tiqqùn* deve essere realizzato laboriosamente e per tappe nel corso di numerose vite e trasmigrazioni che la mistica chiama *Gilgùl*. Questa idea del *Gilgùl*, della trasmigrazione o della reincarnazione, è un corollario della teoria delle «scintille individuali» ed è penetrata nella coscienza del giudaismo anche se in maniera vaga. Per Luria e i suoi discepoli è importante che ogni individuo scopra la radice della propria anima come se solo questa conoscenza gli permettesse di restituire il suo spirito alla radice celeste: «Incombe a ogni uomo di cercare con applicazione e di conoscere la radice della propria anima per perfezionarla e ristabilirla nel suo stato originale che è l'essenza del suo essere. Più un uomo si perfeziona, più si avvicina al suo proprio essere»⁴⁴. Esistono cinque livelli nell'anima, ognuno dei quali non solo

⁴³ Questi concetti consentono una interessante riflessione sulla distinzione tra l'uomo occidentale, che lotta per dominare il mondo, e l'ebreo, che intende perfezionarlo. Il dominio del mondo non equivale al suo perfezionamento e forse la possibilità di dominarlo fa parte della sua imperfezione. Cfr. MOSHÈ IDEL, *Mistici messianici*, Milano: Adelphi, 2004, p. 268.

⁴⁴ MARC-ALAIN OUAKNIN, *Ouvertures hassidiques*, Paris: Grancher, 1990, p. 38.

ha una sua storia, ma passa di corpo in corpo, di generazione in generazione, indipendentemente dalle altre parti. Ogni anima, pertanto, è un coacervo di parti, ciascuna delle quali dotata di storie ed esperienze individuali. Non solo i mondi, dunque, hanno bisogno di redenzione e di restaurazione, ma anche ogni anima individuale che deve subire numerose migrazioni. La dottrina della metempsicosi viene a esprimere in maniera nuova e potente la realtà dell'esilio. All'esilio esteriore corrisponde un esilio interiore come se il destino del popolo fosse trapiantato dalla sfera storica a quella psicologica. Insistendo molto su questo ultimo aspetto, la *qabbalà* luriana a poco a poco trasforma la redenzione in un evento finale puramente spirituale, nella missione di ogni singolo individuo. Concetti questi ultimi che ritroveremo nel sabbataismo e nel hassidismo⁴⁵.

Di fatto nel pensiero di Luria restaurazione e redenzione coincidono. Se il mondo è riparato è impossibile che la redenzione non avvenga in quanto questa ultima esprime lo stato perfetto e armonioso della creazione, in cui ogni cosa si trova al suo giusto posto. Il *Tiqqùn*, il cammi-

⁴⁵ DAVID BANON, *Il messianismo*, Firenze: La Giuntina, 2000, pp. 70-71.

no che conduce alla fine della storia, ma anche verso il suo inizio, esce dal dominio puramente mistico e dal suo aspetto cosmico e ontologico per assumere un carattere messianico⁴⁶, una valenza politica. La riparazione dei mondi si trasforma in una dottrina della redenzione, come ritorno di tutte le cose al loro contatto originale con l'Eterno. Il «mondo del *Tiqqùn*», come giustamente osserva Michael Löwy, è dunque il mondo utopico della riforma messianica, della eliminazione dell'impurità, della scomparsa del male⁴⁷.

L'importanza attribuita al ruolo svolto dall'individuo o dalla collettività storica per realizzare nell'universo il progetto iniziale della creazione sembrerebbe contraddire l'idea dell'assoluta imprevedibilità della redenzione. Que-

⁴⁶ Nonostante l'importanza attribuita al processo della redenzione, il pensiero luriano non è messianico nel senso letterale del termine. Il Messia non svolge alcun ruolo specifico. Finché tutte le scintille non saranno ricondotte alla loro sorgente, Egli resterà solo uno dei numerosi partecipanti all'impresa. Solo quando il *Tiqqùn* sarà completato, allora sarà dato pieno riconoscimento al suo ruolo ed Egli sarà incoronato re dell'universo. JOSEPH DAN, *La qabbalà: breve introduzione*, cit., p.78.

⁴⁷ MICHAEL LÖWY, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, cit., p. 24.

sta aporia viene, tuttavia, risolta dalla scuola di Safed operando una netta separazione tra una storia visibile, la storia come si svolge nel mondo materiale contrassegnata dalla discontinuità, imprevedibilità e casualità, e una storia invisibile che segretamente governa il destino dell'umanità e si svolge come un progresso continuo che può certamente conoscere momenti di arresto o di regressione, ma che tende irresistibilmente alla redenzione. Naturalmente l'idea di un processo storico nascosto non ha niente in comune con la tesi illuminista di un progresso continuo dei costumi e della civiltà. Nella concezione luriana il susseguirsi degli eventi sulla scena della storia non ha alcun collegamento con il ritmo segreto della storia invisibile. I progressi della civiltà possono contrastare con l'estrema lentezza dei processi invisibili della redenzione, mentre fasi regressive della storia umana possono nascondere l'imminente insorgere della salvezza finale. È la sfasatura tra questi due movimenti che spiega sia il carattere assolutamente imprevedibile della redenzione sia il progetto originario di un suo segreto progredire. Nel corso della storia visibile la redenzione può sopraggiungere a ogni istante, anche se

questo momento può essere il termine ultimo di un processo memorabile.

Dal punto di vista religioso il pensiero luriano fu ortodosso e tradizionalista, anche se stabilì nuovi rituali che ebbero grande influenza sulla prassi religiosa quotidiana. Nei primi decenni del XVII secolo la dottrina di Luria si diffuse a poco a poco in tutto il mondo ebraico, veicolata non solo dai manoscritti, ma anche dai trattati etici popolari e dalle raccolte di narrazioni agiografiche sulla scuola di Safed. Rabbi Chayyim Vital tentò di conservare gli insegnamenti del maestro con il loro carattere esoterico originale e proibì che venissero copiati e divulgati presso un ampio pubblico. Il messaggio, nonostante la sua autorevole opinione, si propagò ugualmente non solo all'interno di piccoli gruppi esoterici, ma diventò un soggetto di predicazione popolare, scritta e orale, penetrando in tutti gli ambienti della cultura ebraica. Naturalmente, non tutti gli ebrei divennero mistici, ma il mito luriano fornì una nuova lettura dell'esilio e delle modalità per conseguire la redenzione collettiva e individuale e in tale veste si trasformò in un'ideologia religiosa nazionale. I grandi sovvertimenti del pensiero e della prassi religiosa ebraica,

compresi il messianismo sabbataiano del Seicento e il hassidismo settecentesco, sono da considerarsi alla stregua di alterazioni, in misura minore o maggiore, della filosofia luriana. Il messaggio principale del pensiero di Luria, rappresentato dalla tensione tra esilio e redenzione, dal senso di un destino unico e di una responsabilità collettiva e dall'attesa del completamento imminente del *Tiqqùn* e dell'inizio dell'era messianica, divennero fondamentali della cultura ebraica. A partire dalla metà del XVII secolo queste concezioni spirituali si incarnarono nella storia, provocando un mutamento radicale all'interno dell'intero giudaismo.

3. IL SANTO PECCATORE

Quando il Signore vide che l'anima d'Israele era malata, l'avvolse nel lino bruciante della *galut* [l'esilio], e perché lo sopportasse fece discendere su di essa un sonno letargico. Ma perché questo non la distrugga, la desta d'ora in ora con una falsa speranza del Messia e poi la riaddormenta nuovamente fino a che la notte sia passata e il vero Messia appaia.

Per questa opera gli occhi dei saggi
vengono talvolta accecati.

Rebbe Yitzchàq Lewì di Berditschew

Il messaggio rivolto a ogni individuo dalla dottrina luriana di rafforzare le potenze del bene e di indebolire quelle del male mediante il proprio comportamento etico religioso quotidiano si propagò dalla devota comunità di Safed a quelle di tutto il mondo, le quali iniziarono a interrogarsi sulle proprie responsabilità in merito al destino dell'universo e dell'intero Israele. L'esilio e l'infelicità personale richiedevano un'interpretazione che la tradizione non era totalmente in grado di offrire mentre la riflessione luriana permetteva di spiegare la missione dell'uomo e del popolo ebraico nel corso del processo storico che si estendeva dalla creazio-

ne fino alla salvezza finale. Inoltre, il trauma psichico e spirituale dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna, che conservava tutta la sua drammatica attualità, contribuiva ad alimentare nel corso del Cinquecento, e per tutto il Seicento, potenti correnti mistiche e messianiche di origine diversa¹. In quei secoli lo studio si concentrava quasi esclusivamente sul *Talmud* e sugli

¹ Gli storici restano divisi riguardo la natura dei legami tra la *qabbalà* e il messianismo. Per alcuni, tra cui Gershom Scholem, la dottrina luriana risultò di una interiorizzazione dei temi dell'esilio e della sofferenza permise di integrare in uno schema esplicativo coerente gli avvenimenti che avevano seguito l'espulsione dalla Spagna e i cui effetti continuavano a farsi sentire generazione dopo generazione. Lo choc dell'espulsione, secondo questa interpretazione, avrebbe condotto a un rinnovamento del misticismo e del messianismo ebraico che si sarebbe concretizzato nell'esplosione sabbataiana. Più recentemente un altro approccio, rappresentato in particolare dagli studi di Moshè Idel, mette piuttosto l'accento su certi sviluppi interni alla *qabbalà* che sfocieranno in nuove tendenze esoteriche e da minore risalto all'importanza dell'impatto dell'espulsione sulle comunità ebraiche. Per la prima interpretazione si veda: GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit.; GERSHOM SCHOLEM, *Sabbatai Tsevi: il messia mistico (1626-1676)*, Torino: Einaudi, 2001; RACHEL ELIOR, *Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century*, in «Revue des études juives», 145, gennaio-giugno 1986, pp. 35-49. Per la seconda si veda: MOSHÈ IDEL, *Messianisme et mystique*, Paris: Le Cerf,

aspetti giuridici ed etici della legge religiosa e della letteratura rabbinica, contribuendo a eclissare l'indagine filosofica e teologica. Abbandonati gli interessi secolari e umanistici, la *qabbalà* iniziò a permeare la vita religiosa e intellettuale guadagnando a poco a poco una grande popolarità tra le élite ebraiche. Non più solo una teosofia per menti spirituali, il misticismo si diffondeva negli ambienti più diversi tanto che lo *Zòhar* acquisiva uno statuto di cui non aveva mai goduto prima e contribuiva a rianimare diverse attese escatologiche². Naturalmente, misticismo e messianismo non sono indissolubilmente legati, anche se, in particolari momenti storici, possono esserci delle convergenze tra queste due correnti di pensiero. Il messianismo è, in effetti, una costante del giudaismo tradizionale e da latente può diventare

1994; MOSHÈ IDEL, *La cabale: nouvelles perspectives*, Paris: Cerf, 1998; MOSHÈ IDEL, *Religion, Thought and Attitudes: The Impact of the Expulsion on the Jews, in Spain and the Jews: The Sephardi Experience, 1492 and After*, by ELIE KEDOURIE, Londres: Thames & Hudson, 1992.

² JOSEPH HACKER, *The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire During the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, by ISADORE TWERSKY e BERNARD SEPTIMUS, Cambridge (Mass.), Londres: Harvard University Press, 1987, p. 131-133.

attivo sotto l'effetto di determinate circostanze. La profonda fragilità esistenziale di una comunità che aveva interiorizzato il trauma dell'espulsione, i massacri di Bogdan Chmielnicki nella Polonia degli anni 1648-1649, in cui migliaia di ebrei persero la vita, l'instabilità economica e la miseria che accompagnava la vita ebraica nella diaspora, tutto ciò favorì l'emergere e il successo di dottrine che permettevano di fornire un quadro esplicativo agli avvenimenti della storia e promettevano all'individuo e alla collettività una trasformazione radicale delle loro condizioni di esistenza. Ovviamente l'attesa messianica traeva la sua sostanza anche dalla religione popolare, da un sistema di pensiero e da una pratica che, in un miscuglio di credenze normative, di superstizione e di magia tentava di rendere conto di una realtà spesso molto triste; tuttavia la diffusione della *qabbalà* luriana anche tra le masse popolari con la sua carica potenziale di tendenze antinomiche conduceva per necessità storica, scrive Scholem, «a una esplosione di quelle stesse forze che l'avevano suscitata e ne avevano determinato il successo»³. In una comunità

³ GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 299.

duramente provata dall'esilio, dalle persecuzioni e dalla povertà, la restaurazione dell'armonia cosmica era il presupposto della redenzione: «Quando il bene e il male alla fine saranno separati, allora verrà il Messia», come ha detto Rabbi Chayyim Vital. La redenzione storica è, per così dire, un sotto-prodotto naturale della sua contropartita cosmica⁴. La speranza di una imminente salvezza che avrebbe posto fine alle sofferenze e alle ingiustizie trovava una espressione drammatica, sia sul piano storico che spirituale, nell'avventura di Shabbetày Tzevi e di Nathàn di Gaza⁵.

Shabbetày Tzevi nacque il 9 di Av del 1626 a Smirne, uno dei più importanti centri di cultura ebraica dell'impero Ottomano, dove la sua famiglia di origine greca si era installata, attirata dalla grande prosperità della regione. La sua data di nascita è significativa poiché, secondo il giudaismo tradizionale dell'epoca del *Talmud*, il Messia doveva venire al mondo proprio in quel giorno a simboleggiare la libe-

⁴ Ivi, p. 313

⁵ Gershom Scholem scrisse per l'*Encyclopedia Judaica* le voci relative a Shabbetày Tzevi, Nathàn di Gaza e ad altri soggetti che riguardano la *qabbalà* e il movimento sabbataiano. Cfr. *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem: Keter Publishing House, 1971, voll. 16.

razione che sorge dalla distruzione⁶. La ribollente atmosfera cosmopolita che regnava in una città in piena espansione, dove europei, greci, armeni, ebrei e musulmani commerciavano attivamente gli uni con gli altri, facilitava la circolazione delle idee, delle attese e dei sogni⁷. Cresciuto secondo una educazione ebraica tradizionale, entrò assai presto in contatto con la *qabbalà* seguito dall'illustre rabbino Yosef Eskapa. Fin da giovanissimo fu affetto da una grave psicosi maniaco-depressiva che si manifestava con periodi di esaltazione mentale, entusiasmo gioioso, sentimenti di felicità subli-

⁶ Il 9 del mese di Av per gli ebrei è giorno di lutto e di digiuno. In questa data a distanza di molti secoli furono distrutti sia il primo che il secondo Tempio. Il primo fu distrutto nel 586 prima dell'era volgare ad opera dei babilonesi e il secondo ad opera dei romani nel 70 e.V. Il Tempio di Gerusalemme era il luogo dove si svolgevano le cerimonie rituali prescritte nella *Torà* e rappresentava il centro spirituale, politico e religioso dell'ebraismo. Questa data, divenuta simbolo di disgrazia per il popolo ebraico segna anche altri momenti tragici: proprio il 9 di Av gli ebrei furono cacciati dalla Spagna nel 1492. Secondo la tradizione ebraica proprio in questa data, simbolo di distruzione, verrà al mondo il Messia: in questa giornata si usano dei libri liturgici particolari che molti usano gettar via alla fine della ricorrenza, come segno di cieca fiducia nell'avvento messianico.

⁷ DANIEL GOFFMAN, *Zmir and the Levantine World, 1550-1650*, Seattle: University of Washington Press, 1990, p. 90-91.

me e di certezza di un'ispirazione venuta dal cielo, seguiti da momenti di abbattimento e di melanconia, totale passività e mancanza di iniziativa. La sua anima oscillava tra questi due estremi fortunatamente intervallati da momenti di relativa normalità in cui si comportava come ogni altro essere umano⁸. Shemu'el Gandur, un entusiasta seguace di questa complessa personalità, ci ha lasciato una descrizione eloquente del carattere del suo maestro: «Si dice che Shabbetày Tzevì da quindici anni sia afflitto da sofferenze di questo genere: è preso da un senso di depressione che non gli dà tregua e non gli consente nemmeno di leggere. Egli stesso non sa dire quale sia la natura del suo male; così lo sopporta finché il suo spirito è liberato da questo stato di depressione, e allora con grande gioia riprende i suoi studi. Sono già molti anni che soffre di questo male, al quale nessun medico ha saputo trovare rimedio, e che è uno di quei mali inflitti dal cielo»⁹. In seguito i suoi stati

⁸ GERSHOM SCHOLEM, *Shabbetai Sevi: il messia mistico (1626-1676)*, Torino: Einaudi, 2001, p. 130 e ss.; GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 301; GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualità du judaïsme*, Paris: Calman-Lévy, 1974, pp. 115 e ss..

⁹ Citato in GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 302.

alterati di coscienza furono per i discepoli la prova certa che un potere divino agisse su di lui e da quel momento indicarono le alterne fasi di esaltazione e di depressione che lo tormentavano ricorrendo a termini teologici come «illuminazione» e «caduta», «entusiastica elevazione» e «profonda ed estrema povertà e miseria spirituale». Shelomò ben Avrahàm Laniado di Aleppo, acceso sabbataiano, descrive così gli stati psichici di Shabbetàv Tzevi: «Dal 1648 lo Spirito Santo e una grande “illuminazione” erano discesi su di lui; era sua consuetudine pronunciare il nome di Dio, secondo le Sue lettere e compiere strani atti, perché gli pareva di agire in tale maniera fosse conveniente per molti motivi e allo scopo di compiere, come egli riteneva, azioni del *Tiqqùn*. Ma coloro che lo vedevano non capivano il suo atteggiamento, e ai loro occhi appariva un folle. E più volte i nostri maestri in Terra Santa lo punirono per le sue malvagie azioni, assai lontane dal comune buon senso, sicché egli era costretto ad appartarsi dalla gente e ad andare nel deserto [...]. Talvolta era preso da una grande depressione, ma altre volte scorgeva qualcosa dello splendore della *Shekhinà*. Spesso anche Dio lo metteva alla prova con

grandi tentazioni, ed egli le superava tutte»¹⁰. I suoi biografi parlano molto delle tentazioni erotico demoniache che lo assalivano durante gli stati depressivi e degli atti contrari alla legge religiosa, che i sabbatiani definiranno *Ma'asim zarim*, «azioni strane, paradossali» nelle quali è riconoscibile un latente antinomismo, che era spinto a commettere nei momenti di entusiasmo maniacale. Questi comportamenti mistico-estatici trasgressivi gli impedirono di raccogliere intorno a sé dei discepoli e per i suoi atteggiamenti bizzarri e provocatori fu trattato con scherno e addirittura bandito da varie comunità della Turchia e del Medio Oriente. Dopo alcuni anni di peregrinazioni, Shabbetàv Tzevi giunse nel 1662 in Terra Santa dove sposò Sara, una ashkenazita rimasta orfana durante il pogrom di Podolia del 1648 e che la gente riteneva una donna dalla dubbia reputazione. Le peripezie della sua vita iniziarono nell'aprile del 1665 quando incontrò, in circostanze particolari, Avrahàm Nathàn ben 'Elisha' Chayyim Ashkenazì, un giovane rabbino uscito dalle scuole talmudiche di Gerusalemme e residente a Gaza, che lo indusse a proclamarsi Messia.

¹⁰ Citato in GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 303.

Nathàn, divenuto celebre con l'appellativo di profeta di Gaza, o semplicemente come lo chiameranno gli oppositori del movimento sabbataiano, Nathàn Ha'azati, Nathàn di Gaza, presentava combinati insieme i più insoliti elementi caratteristici ed era senza dubbio una figura assai notevole, che Scholem definisce «al tempo stesso il Giovanni Battista e il Paolo del nuovo Messia». Era un uomo d'instancabile attività, possedeva originalità di pensiero teologico, vasta capacità produttiva e valentia letteraria, tutte le qualità che mancavano in Shabbetày. Riconosciuto ben presto come l'araldo e il portabandiera, ma anche il teologo del movimento, intervenne in tutti gli avvenimenti decisivi che dovevano condurre alla proclamazione del Messia. Fu lui, infatti, dopo una visione estatica a convincere Shabbetày Tzevi, di venti anni più vecchio di lui, lacerato dai dubbi e costantemente in lotta contro le potenze del male, della sua missione messianica. Sicuro di essere un profeta, Nathàn iniziò a predicare che il processo del *tiqqùn* era ormai terminato e che il Redentore si era manifestato, provocando in ogni sinagoga un soprassalto generale di messianismo. Si può quindi affermare che fu l'incontro tra queste due per-

sonalità a far nascere il movimento sabbataiano. In tempo relativamente breve il movimento si propagò tra le comunità dell'impero Ottomano poi tra quelle dell'Europa cristiana¹¹. La notizia della comparsa del Messia in *Eretz Yisra'el* raggiunse la diaspora e dai confini dell'Occidente a tutto il Medio Oriente, dalla Russia allo Yemen, l'intero mondo ebraico fu colto da un intenso, smisurato entusiasmo che nessun antico trattato aveva considerato né alcun rabbino previsto. Nel settembre 1665, fortificato da nuove rivelazioni, Nathàn indirizzò una lunga epistola a Raphael Joseph Celebi. Nella prima parte della lettera, che può essere considerata il manifesto teologico e ideologico del sabbataismo, il profeta annunciava i cambiamenti avvenuti nei mondi occulti con l'apparizione del Messia. Secondo Nathàn, l'universo era ormai uscito dall'esilio e si trovava sulla soglia della redenzione, pertanto non era più necessario adempiere alle *Kawwanot*, le intenzioni di Yitzchàq Luria, perché non resta-

¹¹ Sui movimenti messianici tra gli ebrei d'Oriente cfr. AVRIEL BAR LEVAV, *Cercles messianiques: les mouvements messianiques des Juifs d'Orient*, in *Le monde sépharade. II. Civilisation*, sous la direction de SHMUEL TRIGANO, Paris: Éditions du Seuil, 2006, pp. 171-190.

vano più sacre scintille sotto il dominio delle potenze del male. Nella seconda parte Nathàn delineava il corso degli eventi da quel momento fino al compiersi della redenzione. Shabbetày Tzevì avrebbe tolto la corona al sultano e avrebbe fatto del sovrano turco il suo servo. In seguito, si sarebbe recato sull'altra riva del Sambatyon, il fiume leggendario che scorre impetuoso per sei giorni trascinando rocce e pietre e si ferma soltanto di sabato, per ricondurre in *Eretz Yisra'el* le tribù sperdute e per sposare Rebecca, la figlia tredicenne del resuscitato Mosè. Durante questo periodo avrebbe lasciato la reggenza all'imperatore ottomano che, in sua assenza, si sarebbe ribellato. Sarebbe stato questo il periodo dei «dolori del parto della redenzione», un tempo di grandi tribolazioni, dalle quali sarebbero stati esenti solo coloro che abitavano a Gaza. Tra il presente e l'inizio degli eventi messianici veri e propri vi sarebbe stato un intervallo di tempo che doveva venire usato per fare penitenza in tutto il mondo ebraico. L'annuncio messianico di Nathàn, geniale erudito e asceta severo, ebbe un'eco considerevole soprattutto perché rinnovava la profezia e proveniva dalla Terra Santa, il centro che rappresentava la spiritualità più

pura e intensa. Inoltre il prestigio della nuova *qabbalà* che emanava da Safed, unita alla efficacia delle credenze apocalittiche popolari, introduceva elementi nuovi ma confermava le vecchie visioni escatologiche, offrendo un sistema di simboli che rassicurava moltissimi ebrei anche quelli conservatori, tra l'altro sensibili al richiamo del profeta alla penitenza che faceva appello alle loro più nobili aspirazioni. Il messaggio di redenzione soddisfaceva i tradizionalisti in quanto, rispondendo al senso di continuità ininterrotta, vi scorgevano la promessa dell'esaudimento delle antiche attese, mentre affascinava gli utopisti che vi vedevano confermata l'aspirazione a un mondo nuovo che avrebbe sostituito il vecchio ordine¹².

¹² GERSHOM SCHOLEM, *La cabala*, cit., pp. 260-261. Contribuirono allo sviluppo del movimento in Europa anche alcuni rapporti di fonti cristiane, soprattutto opera di circoli millenaristi diffusi in Inghilterra, Olanda e Germania, che dimostrarono la loro simpatia per Shabbetày Tzevì la cui predicazione sembrava confermare la credenza diffusa in questi ambienti che il secondo avvento di Cristo sarebbe avvenuto proprio nell'anno 1666. Come ricorda Gershom Scholem, tuttavia, non trova conferma l'ipotesi che il movimento sabbataiano sia nato per l'influenza esercitata su Shabbetày Tzevì da mercanti cristiani millenaristi negli anni giovanili trascorsi a Smirne. GERSHOM SCHOLEM, *La cabala*, cit., p. 261.

Numerosi fattori favorirono lo sviluppo di questo movimento eretico che Scholem non esitò a definire il «più poliedrico della mistica ebraica». È sempre azzardato stabilire dei legami diretti e meccanici tra i cambiamenti politici ed economici e i nuovi emergenti modelli culturali. Tuttavia, da quando gli ebrei erano stati cacciati dalla Spagna, l'insicurezza, le difficoltà economiche, il trauma della perdita subita si coniugarono con la letteratura cabalistica che dominava la cultura ebraica dell'epoca, e le comunità iniziarono a vivere un'intensa attesa apocalittica, nutrita da antichi testi e antiche tradizioni, ma che aveva perso il suo carattere letterario e astratto per prendere improvvisamente una forma concreta. Quando l'annuncio della redenzione raggiunse la diaspora suscitò un fervore e una eccitazione travolgente che assunse il carattere di un movimento di massa e l'emozione delle folle rese attuale ciò che era annunciato per i tempi a venire. Per molti uomini la realizzazione delle promesse messianiche divenne una realtà di ordine interiore prima ancora che diventasse una realtà storica. Era prevedibile che alla fine si sarebbe prodotta una crisi nel momento stesso in cui l'avvenimento storico annunciato non si fosse concretizzato.

La personalità di Shabbetày Tzevi emanava un fascino straordinario anche se solo nello stato di esaltazione era in grado di esercitare un forte magnetismo e un grande potere di suggestione personale. Le sue capacità intellettuali, per quanto indubbiamente elevate, non avevano d'altronde nulla di eccezionale o di geniale. Di lui non ci restano né scritti, né detti memorabili, epigrammi o discorsi, ma, agli occhi dei suoi discepoli, fu certamente un asceta e un mistico. Ciò che veramente lo distinse furono le azioni antinomiche ritenute sante che compiva nei momenti di esaltazione religiosa. Durante le fasi d'illuminazione, era l'archetipo vivente del paradosso del «santo peccatore» e l'aspetto sacramentale delle sue azioni antinomiche, che assumevano il carattere di un rito, restano l'elemento caratteristico del movimento, anche nelle sue forme più radicali. Del resto, afferma Scholem, nel suo stato «normale» il sabbataiano altri non è che chi infrange la legge, in lui si incontra nello stesso tempo la visione utopica di un giudaismo rinnovato, sotto quella forma anarchica che fu sempre propria del messianismo, e una propensione dichiarata a compiere gesti bizzarri e grotteschi che si trasformano in rituale, una festa del

singolo o di un intero gruppo, qualcosa di insolito che ha origine da uno stato di esaltazione e che ne è, al tempo stesso, la testimonianza. I sabbataiani compivano questi atti rivendicando un'autorità messianica nuova che doveva soppiantare l'autorità ponderata e tradizionale della *Halakhà* rabbinica.

L'eccitazione delle masse raggiungeva il culmine quando, agli inizi del 1666, Shabbetày Tzevì arrivava a Costantinopoli dove i suoi seguaci erano pronti a incoronarlo al posto del sultano e a inaugurare la nuova era messianica. Nell'effervescenza del momento si verificarono fenomeni di profezia collettiva, scene di esaltazione mistica, atti di antinomismo, in un miscuglio stupefacente di solenne dignità e permissività nel quale «il sublime si mescolava al ridicolo», come la consumazione di carni cotte con grassi proibiti accompagnate da benedizioni blasfeme oppure l'abolizione dei digiuni. Si comprende anche perché molte lettere e persino alcuni libri ebraici stampati in questo periodo recassero la data «Primo anno del rinnovamento della profezia e del Regno». Le autorità turche, messe in agitazione da rapporti allarmanti e temendo una sollevazione popolare, arrestavano il pretendente messianico al trono,

ma, nella sorpresa generale, non lo misero a morte. Shabbetày Tzevì fu incarcerato prima a Costantinopoli, poi nella fortezza di Gallipoli sulla riva europea dei Dardanelli, dove venivano rinchiusi i prigionieri politici importanti. Benché segregato ottenne l'autorizzazione a circondarsi dei suoi seguaci che trasformarono la sua detenzione in una reclusione dorata, tanto che la fortezza fu ribattezzata *Migdal Oz*, Torre di forza, con esplicito riferimento a *Proverbi* 18, 10¹³. Qui ricevette delegazioni da tutti i paesi della diaspora che gli assicurarono il sostegno e l'adesione delle comunità più importanti e influenti del mondo ebraico.

Questi avvenimenti produssero un'impressione profonda sui fedeli. Il giorno del digiuno del 9 di Av fu dichiarato ricorrenza ufficiale della nascita del Messia e proclamato festa gioiosa. L'entusiasmo non conobbe più limiti, in particolare in seno al giudaismo turco. Ma proprio all'apogeo del movimento si produsse la catastrofe. Denunciato come sedizioso da Nehemia Ha-Kohèn¹⁴, un cabalista polacco che si era

¹³ *Proverbi* 18, 10 recita: «Il nome dell'Eterno è una forte torre; il giusto vi corre, e vi trova un alto rifugio».

¹⁴ Nehemia descrisse il suo incontro con Shabbetày Tzevì a Leib ben Ozen che inserì il racconto nel suo libro *Beshrey-*

recato a fargli visita, nel settembre 1666 Shabbetây Tzevì fu condotto a Adrianopoli davanti al sultano Muhammad IV. Posto di fronte alla scelta di mantenere le sue pretese messianiche e soffrire il martirio o convertirsi all'islam preferì l'apostasia e il 16 settembre 1666 divenne Aziz Mehemed Effendi. Considerato un neofita illustre ricevette il titolo onorario di *Kapici Bashi*, il «custode delle porte del palazzo», e gli fu concessa una rendita di 150 piastre al giorno. Si percepisce la forza e la grandezza di questo movimento messianico se si pensa che l'abiura del giudaismo e la conversione all'islam non riuscirono a soffocare le speranze suscitate anche se naturalmente provocarono un profondo trauma e un forte abbattimento. L'apostasia segnò la fine del sabbataismo come fenomeno popolare e l'inizio del sabbataismo settario che avrebbe sviluppato una ideologia eretica. Dando prova di un grande senso della storia, la maggioranza del popolo ebraico ritornò alla routine quotidiana dell'esilio e piombò di

bung von Shabsai Tzvi (Descrizione di Shabbetây Tzevi) pubblicato ad Amsterdam agli inizi del XVIII secolo. Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Aux origines religieuses du judaïsme laïque: de la mystique aux Lumières*, Paris: Calmann-Lévy, 2000, pp. 131 e ss..

nuovo nell'attesa. Gruppi importanti di seguaci, tuttavia, accettarono totalmente i comportamenti del Messia per non rinunciare a quella meravigliosa esperienza spirituale che stavano vivendo. La disillusione dei fedeli fu indescrivibile, ma l'emozione era stata troppo viva e si era troppo profondamente radicata nei cuori perché il movimento potesse concludersi con un semplice atto di defezione. Altri discepoli decisero di seguire Shabbetây Tzevì, senza tuttavia lasciare il giudaismo.

I *ma'aminim*, i «credenti», così i discepoli di Shabbetây Tzevì si chiamavano fra di loro, ritennero necessario elaborare una teologia che desse una giustificazione dell'accaduto e si misero a rileggere i testi della tradizione. Per i teologi del movimento, tutte le pagine degli antichi libri parlavano della necessaria apostasia del Messia e del compimento della sua missione sotto forma di un passaggio o di una discesa nelle profondità delle nazioni. Rifacendosi alla *qabbalà* luriana, essi pensarono che le scintille di santità disperse tra i popoli dovessero essere ricondotte alla loro origine e che ogni cosa dovesse ritornare al suo proprio posto affinché la redenzione fosse compiuta. Nathàn di Gaza, che aveva una capacità unica di reinterpretare gli antichi testi,

iniziò a difendere l'apostasia e la missione di Shabbetây Tzevì. Il fulcro della sua argomentazione era che la redenzione messianica d'Israele dal suo esilio doveva seguire una dialettica tragica per giungere alla sua conclusione. Il Messia doveva compiere la sua missione mistica di liberare e «elevare» le scintille di santità disperse tra i gentili e ora concentrate nell'islam. Mentre il compito degli ebrei era stato quello di restaurare le scintille delle loro anime nel processo del *tiqqùn*, secondo i precetti della *Torà*, il Messia doveva discendere nel regno della *qelipà*, negli abissi delle impurità per estirparvi le ultime scintille divine ancora prigioniere. Seguendo il principio talmudico «Quando entri in una città, devi comportarti secondo le sue usanze e i suoi costumi»¹⁵, il Messia si era immerso nella «gola» delle impurità per adempiere l'ultima parte, la più difficile, della sua missione: sconfiggere la *qelipà* dall'interno. Fino a quando le ultime scintille divine di santità, cadute al momento del peccato primordiale di Adamo nel dominio impuro della *qelipà*, non fossero state riunite e ricondotte alla loro sorgente, la redenzione non si sarebbe realizzata. L'opera lasciata al Redentore, il più santo degli uomini era dunque

¹⁵ *Genesis Rabbà* 48, 14.

di «compiere ciò che neppure le anime più giuste del passato erano state capaci di compiere; ...scendere attraverso le porte dell'impurità nel dominio della *qelipà* e salvare le scintille divine che vi si trovano ancora imprigionate. Quando questo compito sarà stato portato a termine, il regno del male crollerà su se stesso perché può tenersi in piedi solo grazie alle scintille divine che sono nel suo seno. Il Messia è forzato a commettere "atti strani" e tra questi l'apostasia è il più stupefacente. Questi atti sono necessari per il compimento della sua missione»¹⁶. Costretto a «mascherarsi», a prendere in prestito gli abiti della scorza e a identificarsi con essa, il Messia doveva addossarsi la vergogna di essere chiamato traditore del suo popolo quale ultimo passo prima di rivelarsi in tutta la sua gloria sul palcoscenico della storia: «Tanto diverso dell'uomo il suo aspetto e diversa la sua figura dai figli dell'uomo... Disprezzato e abbandonato dagli uomini, uomo di dolori, esperto di sofferenze... Ed egli è stato colpito [*mecholah*] per le nostre colpe, abbattuto per i nostri peccati»¹⁷. Il Messia

¹⁶ GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, cit., p. 158.

¹⁷ *Isaia* 52, 14; 53, 3 e 5. I sabbataiani, che applicavano a Shabbetây Tzevì questi versetti di Isaia, interpretavano la

poteva penetrare all'interno della fortezza dell'impurità per operarvi al fine di farla vacillare e distruggerla, solo attraverso sentieri oscuri e misteriosi, per questo Shabbetây Tzevì «si era dovuto rivestire della tunica dell'impurità e del turbante dell'apostata», audace interpretazione sabbataiana del detto zoharico: «Buono dentro, ma vestito con abiti luridi»¹⁸. L'astuzia sacra, il sotterfugio, il camuffamento è il solo comportamento che si addica al Messia. La teoria di Nathàn di Gaza, scrive Marc-Alain Ouaknin, costituisce una variante ebraica del tutto inedita, e anche eretica, della nozione antica della «discesa agli inferi». L'apostasia del Messia diventa un atto necessario per il completamento della sua missione mistica e al tempo stesso storica. Egli non è diventato turco, è restato ebreo, solo che dopo la sua conversione si è messo a vivere a due livelli, un livello essoterico e un livello esoterico, e fino al suo ritorno nello splendore del regno messianico, questi

parola *meholal*, che in ebraico significa straziato ferito, ricorrendo alla radice *hol*, profano, e non alla radice *halò*, malato. Come ricorda David Banon, citando Gershom Scholem, secondo la teologia sabbataiana il Messia dovrà farsi profano. Cfr. DAVID BANON, *Il messianismo*, cit., p. 132.

¹⁸ *Tiquné Zòhar* 60.

due livelli resteranno in contraddizione l'uno con l'altro¹⁹.

I seguaci di Shabbetây Tzevì portarono queste idee fino al nichilismo assoluto, provocando una esplosione tragica di libertà antinomista, soprattutto nel campo della *Halakhà*. Dirigendo il loro antinomismo contro il quadro normativo della società ebraica, i credenti volevano far vacillare le fondamenta dell'esistenza del mondo ebraico e distruggere il suo ordinamento per affrettare il regno della fine. I sabbataiani trasferirono l'idea della finalità utopica dell'antinomia, secondo la quale nel mondo futuro il regime della *Halakhà* scomparirà e l'intera umanità sarà retta da una nuova legislazione spirituale, dal suo terreno immaginario a quello reale. Essi operavano per la soppressione della *Halakhà* e della legge della storia da cui si consideravano totalmente emancipati. Accettando la contraddizione tra la realtà esterna, fonte di amare illusioni, e la convinzione interiore, unica verità effettiva, e il paradosso del «precetto compiuto per mezzo di una trasgressione»²⁰, i sabbataiani elaborarono una

¹⁹ MARC-ALAIN OUAKNIN, *Tsimtsoum: introduction à la méditation hébraïque*, cit., p. 52.

²⁰ *Berakhòth* 47b.

nuova scala di valori, espressione di un nuovo ordine spirituale in cui si annida il radicalismo nichilista che racchiude la nozione di peccato sacro, di trasgressione disinteressata, seppure relativa al periodo che intercorre tra questo mondo e il mondo a venire per colmare il vuoto che si crea tra i due periodi della Legge, differenti e opposti. I credenti evocavano la necessità di riempire di santità l'impurità al fine di farla soccombere come scriveva Rabbi Nechemià Chayòn citato da Scholem: «Gli eruditi nella scienza esoterica dichiarano che la redenzione arriverà attraverso una o l'altra delle seguenti vie: o Israele avrà il potere di estirpare le scintille di santità dal dominio della *qelipà* di modo che la forza della scorza si accartoccherà e si avvizzirà, o la *qelipà* si riempirà di santità di modo che arriverà al suo troppo pieno e si romperà e vomiterà la scorza... è quanto dicevano già i nostri Maestri: “il figlio di David verrà o in una generazione che sarà interamente senza peccato (il che significa che Israele, in virtù delle sue buone azioni, ha estirpato le scintille di santità prigioniera nella scorza), o in una generazione che sarà interamente peccatrice” (il che significa che la *qelipà* riempita di santità si spezza e

muore)...»²¹. I seguaci di Shabbetày Tzevì sceglieranno di combattere l'impurità calandosi nel dominio della scorza e di macchiarsi con il suo contatto per far venire la redenzione attraverso il peccato. Animati da un forte nichilismo religioso, i sabbataiani interpretavano secondo le loro teorie la sentenza talmudica «ha più peso una trasgressione intenzionale che il compimento di un precetto senza intenzione»²² e sostenevano che chi peccava era buono agli occhi del Signore poiché l'impurità portava lo spirito alla santità. La dottrina della santità del peccato non si limitava alla trasgressione di determinati precetti, ma si estendeva a tutti i divieti della *Torà*, tanto che i seguaci del movimento formulavano la seguente benedizione: «Benedetto sei Tu, Signore nostro Dio che permetti ciò che è proibito». Alcuni giunsero persino ad affermare che tutto era ormai puro perché Shabbetày Tzevì aveva definitivamente sconfitto il male. I credenti continuarono anche dopo la conversione del Messia a recarsi in pellegrinaggio a Adrianopoli e l'eresia messianica espressa nelle tesi di Nathàn di Gaza si diffuse rapidamente

²¹ GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, cit., p. 188.

²² *Nazir* 23b.

attraverso una serie di opere che circolarono in forma manoscritta. Ben presto un movimento sotterraneo di messianismo ebraico iniziò a organizzarsi raggiungendo in breve tempo le numerose regioni della diaspora. Lo stesso Shabbetày Tzevì continuò a condurre una doppia vita, compiendo i doveri di musulmano e osservando allo stesso tempo gran parte del rituale ebraico. Accusato di doppiezza e di licenziosità sessuale, Shabbetày fu un inviato in esilio nel gennaio 1673 a Dulcigno, in turco Alkün, in Albania, che i suoi seguaci chiamarono Alkum da *Proverbi* 30, 31²³. Numerosi messaggi attestano che continuasse a credere in se stesso, almeno durante i periodi di illuminazione. La sua ultima lettera, scritta circa sei settimane prima della morte, chiede agli ebrei della vicina comunità di Berat di inviargli un libro di preghiere per *Rosh Ha-Shanà* e *Yom Kippur*. Morì improvvisamente due mesi dopo, il 17 settembre 1676, nel Giorno dell'Espiazione, data del suo cinquantesimo compleanno. Nathàn propagò l'idea che la morte di Shabbetày Tzevì era solo un «occultamento» e che in realtà egli era asce-

so nelle «luci superne» ed era stato da queste assorbito. Lo stesso Nathàn morì poco dopo, l'11 gennaio 1680, a Skoplje in Macedonia²⁴. Tuttavia, la morte del Messia non modificò il corso degli eventi; i credenti, seguendo le teorie di Nathàn, dichiararono che Shabbetày non era morto ma era impegnato in un processo di occultamento. La dottrina della reincarnazione, comune tra i cabalisti, permetteva di immaginare che il Messia fosse apparso sotto differenti forme nel corso della storia. Negli anni successivi tra i seguaci di Shabbetày Tzevì ci furono reazioni differenti e si vennero formando due gruppi, uno moderato orientato verso la devozione, che restò all'interno del mondo ebraico, e uno radicale, antinomico e nichilista, che ruppe ogni legame con il giudaismo e prese la via del settarismo. Il primo gruppo considerava l'evento drammatico della conversione e la «discesa agli inferi» come un atto che riguardava esclusivamente il Messia. Lui solo aveva i mezzi spirituali per sprofondare nel mondo dell'impurità, per combattere il male ed elevare le scintille di santità ancora imprigionate nel dominio delle *qelipòth*. Solo quando questa missione fosse stata portata a termine, il regno

²³ «Il cavallo dai fianchi serrati, il capro, e il re alla testa del suo popolo», *Proverbi* 30, 31.

²⁴ GERSHOM SCHOLEM, *La cabala*, cit., pp. 268-270.

del male sarebbe stato sconfitto e la redenzione si sarebbe manifestata pubblicamente nello svolgimento oggettivo della storia. Fino a che gli avvenimenti esterni non fossero cambiati, nessun precetto della *Torà* avrebbe potuto essere abolito e i credenti non avrebbero dovuto imitare gli atti strani del Messia, ma avrebbero continuato ad applicare la Legge e i suoi precetti per aiutarlo nel suo compito delicato e pieno di pericoli. Questa interpretazione, come afferma Marc-Alain Ouaknin, dava origine a un atteggiamento segreto che, visto dall'esterno, poteva sembrare strettamente rabbinico, ma visto dall'interno, era propriamente sabbataiano, vale a dire, dal punto di vista ebraico, eretico²⁵.

Al contrario dell'ala moderata, i radicali decisero di seguire il Messia e di discendere con lui nell'abisso prima che le sue porte si chiudessero di nuovo. Spingendo all'estremo il loro antinonismo scelsero, come Shabbetà Tzevì, l'apostasia e si convertirono all'islam, fondando nel 1683 a Salonicco la setta dei *Dönmeh*, «coloro che si erano voltati» come li chiamavano i turchi. Guidati da Joseph Filosof, padre dell'ultima moglie del Messia, e da Solomon Florentin pro-

fessavano e praticavano l'islamismo in pubblico, ma in segreto aderivano a un miscuglio di giudaismo tradizionale ed eretico. Si sposavano tra loro e ben presto furono identificati come una setta separata sia dai turchi sia dagli ebrei. Nel tempo formarono tre gruppi distinti che avevano in comune un certo antinonismo che divenne preminente tra i seguaci di Baruchiah Russo. Meglio conosciuto come Osman Baba, nei primi anni del XVIII secolo insegnava ai suoi discepoli che la nuova *Torà* spirituale e messianica comportava una completa inversione di valori, simboleggiata dalla trasformazione delle proibizioni in comandi positivi. I seguaci di Baruchiah divennero l'ala più radicale della clandestinità sabbataiana, ma la maggioranza dei credenti continuò ad aderire esteriormente al giudaismo malgrado la loro convinzione sulla legittimità della missione di Shabbetà Tzevì²⁶.

²⁵ MARC-ALAIN OUAKNIN, *Tsimtsoum: introduction à la méditation hébraïque*, cit., p. 54.

²⁶ Questa doppiezza di comportamento finì per apparire come una caratteristica dei settari che, a partire dall'inizio del XVIII secolo, vennero chiamati in yiddish *Shebslech* o *Shabsezwinkes*, con la connotazione di «ipocriti». È provato che numerosi uomini di grande sapere talmudico si unirono a questi gruppi e trovarono possibile vivere in uno stato di grande tensione tra l'ortodossia esteriore e l'antinonismo interiore che distruggeva inevitabilmente l'unità della loro identità ebraica. GERSHOM SCHOLEM, *La cabala*, cit., p. 283.

La nuova teoria delle scintille, che implicava la conversione del Messia e dei suoi seguaci, fu resa possibile dall'esistenza di una diffusa mentalità marrana tra le comunità dell'Europa, ma, soprattutto, fra quelle dell'Impero ottomano dove si erano rifugiati gli ebrei fuggiti dalle persecuzioni spagnole. Non è un caso, dunque, se tra i più fervidi sostenitori del nuovo Messia vi fosse Avrahàm Miguel Cardozo che apparteneva a una famiglia di cripto-giudei venuta dalla Spagna e che era ritornato ufficialmente al giudaismo a Venezia nel 1648²⁷. Un marrano non aveva difficoltà ad accettare la razionalizzazione dell'apostasia di Shabbetày Tzevi; egli poteva capire, forse meglio di altri ebrei, che la conversione può anche essere soltanto una maschera che nasconde una vita interiore di ordine radicalmente diverso. Inoltre, se il Messia stesso aveva dovuto convertirsi a un'altra religione e vivere, in concreto, la vita di un marrano, il loro passato acquisiva un nuovo e positivo significato²⁸. Questa convinzione la

ritroviamo nell'importanza che Cardozo attribuiva all'apostasia del Messia: «È scritto che il Re Messia vestirà gli abiti del marrano e si recherà così in incognito tra i suoi fratelli ebrei. In una parola, è scritto che si farà marrano come me!». La vera essenza del mistero è che tutti gli ebrei sono «obbligati, secondo la *Torà*, a diventare marrani prima di uscire dall'esilio, perché così è scritto nella *Torà* (*Deuteronomio* 28, 36): “Là servirai dei stranieri, dei di legno e di pietra“ – misura per misura, perché abbiamo profanato la *Torà* e praticato deliberatamente l'idolatria, e provocato la profanazione del Nome, poiché il Suo Nome Benedetto è stato disonorato tra le nazioni a causa delle nostre trasgressioni. Per questo la giustizia esige, e così venne esplicitamente decretato nella *Torà*, che noi diveniamo idolatri e profaniamo la *Torà* in mezzo alle nazioni, nonostante noi stessi e contro la nostra stessa volontà, che siamo disonorati e oppressi e che da questa condizione gridiamo al Signore». Shabbetày Tzevi si era fatto carico di questa terribile punizione che era riservata all'intero popolo ebraico: «E poiché essi hanno abbandonato la *Torà*, fu decretato che il messia figlio di David venisse disonorato, che

²⁷ YOSEF HAYIM YERUSHALMI, *Dalla corte al ghetto: la vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, Milano: Garzanti, 1991.

²⁸ GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, cit., p. 121.

dovesse diventare un marrano contro la sua volontà, così che non potesse osservare la *Torà* [...] E Dio fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti (Isaia 53, 6), perché tutti noi fummo costretti a diventare marrani, ed egli è stato annoverato tra gli empi (v. 12) perché così vengono chiamati empi di Israele che abbandonano la fede [...] e gli ebrei lo annoverano tra i peccatori, ma egli interdiceva per i peccatori, cioè per coloro che furono costretti ad abbandonare la vera religione per le fedi dei gentili, *sebbene non avesse commesso violenza né vi fosse inganno nella sua bocca* (v. 9)»²⁹. Queste parole aiutano a comprendere molti degli aspetti fondamentali del movimento e del pensiero sabbataista che rispondono alla sensibilità religiosa e profondamente paradossale dei marrani e dei loro discendenti, una delle frazioni più importanti del giudaismo sefardita. Se la nuova teologia non fosse stata conforme alla psicologia di questi uomini ritornati all'ebraismo non avrebbe trovato l'*humus* per radicarsi e germogliare. Qualunque fosse stata la visione dei primi teorici del

²⁹ Citato in YOSEF HAYIM YERUSHALMI, *Dalla corte al ghetto: la vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, cit., pp. 281-282.

movimento, la dottrina sabbataiana del Messia rispondeva perfettamente ai bisogni della mentalità profondamente paradossale e marrana dei credenti radicali. La loro caratteristica principale fu essenzialmente quella di credere che la vera fede non potesse essere professata in pubblico ma dovesse sempre essere conservata, nascosta e negata esteriormente, poiché era come un seme piantato nel letto dell'anima che non può crescere senza essere stato prima ricoperto. Per questa ragione, ogni ebreo era tenuto a divenire marrano. Per gli stessi motivi, anche un'azione vera non poteva essere compiuta apertamente, ma doveva restare nascosta come la fede. Per un rovesciamento di valori, ciò che prima era sacro divenne profano e ciò che prima era profano divenne sacro. Non era sufficiente inventare nuove meditazioni mistiche per adattarsi ai cambiamenti dei tempi; era necessario un diverso comportamento. Prima della venuta del Messia, l'interiore e l'esteriore erano in armonia ed era possibile realizzare dei grandi *tiqqùnim* attraverso l'osservanza esteriore dei precetti. Adesso che il Redentore era venuto, l'interiore e l'esteriore erano in opposizione e il precetto interiore che solo può realizzare un

tiqqùn era divenuto sinonimo di trasgressione esteriore. La violazione della *Torà* era ora il suo vero compimento.

Per l'ebraismo, l'emergere di queste tendenze antinomiche, che giunsero fino al nichilismo, fu un fatto inatteso. Il giudaismo storico, che si è cristallizzato in un solido edificio basato sulla Legge, sulla *Torà*, e sulla *Halakhà*, rappresenta una costituzione religiosa dotata di una fermezza e di una disciplina straordinarie che si sono costantemente opposte a ogni tentativo di dissolvere o di sopprimere le regole esistenti. Il giudaismo rabbinico poteva conoscere sviluppi nuovi o per una reinterpretazione della tradizione che, senza alterarne l'autorità né la validità, la rinnovasse dall'interno, oppure attraverso il messianismo, che si situava piuttosto ai limiti del rabbinismo, non rive-stiva significati importanti che molto raramente e risposava su una esperienza astratta, utopica e passiva. Solo un'eruzione messianica acuta poteva condurre a una situazione in cui la tradizione e il suo sistema di valori poteva essere messo in discussione. Lo stupefacente fenomeno dell'avventura sabbataiana, e dei suoi successori, mostra in maniera classica come il nichilismo religioso potesse sorgere

anche in un edificio assai stabile come la tradizione ebraica³⁰. Si tratta in questo caso di un nichilismo pervaso da forze distruttive di una violenza così estrema da ricadere inevitabilmente su se stesse. «Rottura generale e cataclismi» avevano caratterizzato il momento distruttivo che, grazie a Shabbetày Tzevì e al suo apostolo Nathàn di Gaza, aveva infiammato la storia degli ebrei, lasciandosi dietro braci che arderanno per secoli nei tanti piccoli angoli sparsi del mondo ebraico. Come propone Gershom Scholem, siamo di fronte a un'immagine del nichilismo che, quando Ivan Turgeniev la rese celebre nel romanzo *Padri e figli*, si incarna successivamente nella figura del rivoluzionario russo che sfida «l'autorità in ogni sua forma, senza accettare nessun principio basato sulla fede» e che si fa legislatore delle proprie norme di vita e di comportamento. Gli anarchici di fine Ottocento ricorrono spesso a questo termine nella loro propaganda,

³⁰ GERSHOM SCHOLEM, *Le nihilisme, phénomène religieux*, in GERSHOM SCHOLEM, *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, Paris: Les éditions du cerf, 1990, pp. 61-98; ERIC JACOBSON, *Anarchismo e tradizione ebraica: Gershom Scholem*, in *L'anarchico e l'ebreo: storia di un incontro*, a cura di AMEDEO BERLOLO, Milano: Elèuthera, 2001, pp. 55-75.

ma Scholem vi coglie soprattutto un'affinità con il pensiero di Pëtr Kropotkin per il quale il nichilismo non è altro che una spinta verso l'anarchismo, che trova il suo presupposto nella necessità, profondamente sentita, di una critica radicale della società e delle sue strutture di potere, e si propaga alla sfera dell'interiorità mediante l'estensione di questa stessa critica alla dimensione del vivere quotidiano: «Gli anarchici riprendono attivamente il concetto nella loro propaganda e sono così stati per la coscienza dei gruppi successivi i classici sostenitori del nichilismo, prima ancora di Friedrich Nietzsche, del tutto al di là della sfera politica, e di un'analisi sulle implicazioni del crollo del tradizionale sistema di valori autoritario, che il nichilismo ha indicato come quel convitato di pietra che attende davanti alla porta di partecipare al nostro festino»³¹. La transizione dalla teologia radicale alla rivolta secolare si è incanalata lungo la via già battuta dai movimenti religiosi. Non siamo più al «nichilismo quietista», ma al «nichilismo dell'azione» secondo una precisa distinzione tra due forme di rivolta già tracciata da Scholem.

³¹ GERSHOM SCHOLEM, *Le nihilisme, phénomène religieux*, cit., p. 62.

La prima concezione definiva un atteggiamento caratterizzato sostanzialmente dal distacco dai problemi del mondo, per cercare rifugio in una sorta di «anarchismo metafisico», mentre la seconda era impiegata per indicare un movimento radicalmente attivo, vivo nella storia e pronto a rovesciare lo stato di cose esistente, «la distruzione di tutte le istituzioni per scoprire che cosa resista di buono in tale devastazione»³². L'affermazione di principio secondo la quale «la violazione della *Torà* potrebbe costituire in realtà l'effettivo adempimento» è il marchio caratteristico di questa forma attiva di nichilismo dell'azione che, come sostiene Scholem, è uno sviluppo dialettico del messianismo di ispirazione sabbataiana. L'atto del peccare diventa, infatti, il solo atto che poteva portare alla redenzione, così come soltanto la distruzione dell'ordine esistente poteva portare a un ordine nuovo impostato sulla giustizia. La contraddizione diventa una «caratteristica permanente e ineludibile del movimento a partire dal paradosso iniziale del Messia apostata, il paradosso genera un altro paradosso»³³. L'anarchismo dei sabbataiani traeva origine da

³² Ibidem.

³³ GERSHOM SCHOLEM, *Le messianisme juif*, cit., p. 151.

un'attesa messianica che era cresciuta non solo nell'attività interna del movimento, ma anche sulla scia delle aspettative delle generazioni passate, le cui speranze si erano infrante contro la terribile ironia di un Messia il cui atto più significativo di redenzione si era manifestato nella conversione all'islam. Ma anziché provocare rassegnazione, l'apostasia e la «discesa» del redentore diedero una dimensione del tutto nuova all'idea messianica, che fu salutata come una dottrina e successivamente come una pratica di «azioni contraddittorie». Il grande atto messianico insito nella conversione di Shabbetây Tzevi segnò l'inizio e non la fine del movimento. I credenti aspiravano a «prolungare l'inedita sensazione di vivere in un "mondo ricondotto a nuovo ordine" dando vita ad atteggiamenti mentali e a istituzioni che fossero adeguate a un nuovo ordine divino». Tuttavia, come ricorda Eric Jacobson, l'atto stesso del creare nuovi rituali e nuove strutture, addirittura una nuova *Torà* comportava inevitabilmente la distruzione del rituale e delle strutture dell'antica *Torà*. Il tradizionalismo ebraico aveva sempre cercato di soffocare tali impulsi, ma nel momento in cui essi erano liberi di affiorare, nella generale euforia che si

accompagnava all'esperienza della redenzione e alla libertà che ne deriva, il loro prorompere fu più violento che mai. Di fronte all'anarchismo insito nell'idea messianica, era naturale che il giudaismo rabbinico rispondesse con una repressione che, di fatto, lo rafforzava. Dal momento che al centro della tradizione, di cui sono messi in dubbio i fondamenti stessi, vi è la legge morale, l'impulso nichilista non riguarda soprattutto la questione della legge morale ma anche e soprattutto le basi stesse di quella legge e della forza che ne costituisce la sanzione. Più si accentua il carattere repressivo della reazione dell'ebraismo rabbinico nei confronti del movimento diretto a rovesciarlo, afferma Scholem, più violenta si fa l'eruzione degli impulsi distruttivi. Ma queste indomabili forze negative, all'opera per distruggere tutti gli antichi legami della tradizione ebraica, avranno un impatto storico maggiore di quanto fosse prevedibile. La spinta alla liberazione totale, che giocò un ruolo tragico nello sviluppo del nichilismo sabbataiano, non era una forza puramente demolitrice; al contrario, sotto una superficie fatta di assenza di leggi, di antinomismo ribollivano potenti impulsi costruttivi che trovano espressione nel concet-

to di «trascendenza della *Torà* come condizione necessaria del suo effettivo adempimento». La fede esterna, in questo caso l'ebraismo tradizionale, svalutata dall'azione interna e segreta, non aveva più alcun valore per il sentimento religioso anarchico di questi nuovi ebrei. La diffusione di questa rivoluzione della coscienza ebraica fu favorita proprio da quei nuclei che rimasero all'interno delle mura del ghetto e professavano esteriormente il giudaismo rabbinico, mentre interiormente erano convinti di averlo superato. E «quando lo scoppio della rivoluzione francese diede di nuovo un aspetto politico alle loro idee non fu necessario un gran mutamento perché essi divenissero gli apostoli di una apocalisse politica. La loro aspirazione a sovvertire tutto ciò che esisteva non aveva più bisogno di esprimersi in disperate teorie come quella della santità del peccato, ma poté manifestarsi immediatamente, contribuendo alla realizzazione di una nuova era»³⁴.

³⁴ GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 325.

4. IL MESSIA MILITANTE

Rabbi Yehoshua ben Levi chiese a suo figlio, che aveva appena ripreso conoscenza dopo uno svenimento, che cosa avesse visto. Gli rispose: «Ho visto un mondo alla rovescia. Le persone importanti stavano in basso e le persone umili stavano in alto». Osservò il padre: «È un mondo strutturato in maniera logica, quello che hai visto!».

Bava Bathrà 10b

Le milleur dans la religion,
c'est qu'elle engendre des hérétiques...

Ernst Bloch

La disillusione provocata dall'apostasia di Shabbetày Tzevì non mise fine alle speranze di una imminente liberazione, al contrario si trasformò in una fede rinnovata e ancor più ostinata. In molti paesi, l'emozione era stata veramente sincera ed era penetrata talmente in profondità nell'animo delle masse che sarebbe bastata una semplice chiamata per infiammarle ancora una volta. Un mondo nuovo si era aperto di fronte a loro ed era difficile che potessero improvvisamente rinunciare alla verità della visione e all'autenticità del messaggio. E quando i sabbataiani, che avevano mantenuto una

rete di contatti clandestini, ripresero a propagandare nuovi orizzonti di libertà, attraverso l'invio di emissari e la diffusione di scritti e pamphlet che presentavano l'apostasia come un mistero profondo e nascosto e annunciavano l'imminenza di nuove rivelazioni, nel disperso mondo ebraico in tanti furono sensibili a questa predicazione. Naturalmente le originali interpretazioni sabbataiane, che conservavano l'attesa della prossima redenzione e l'autenticità del Redentore, non poterono più essere sostenute pubblicamente poiché le autorità rabbiniche, che avevano recuperato rapidamente la loro influenza, per paura di vedere nuovamente minacciate le loro posizioni si impegnarono a nascondere il grande avvenimento e a soffocare il soffio potente della suggestione. Molte comunità che avevano seguito Shabbetày Tzevi bruciarono i loro registri e tutti gli scritti che recavano il nome del Messia, ma questi atti non furono sufficienti a cancellarne il ricordo nel cuore dei fedeli. La fede sabbataista sopravvisse e, anche se clandestinamente, si radicò profondamente in molti paesi¹ tanto che fino agli

¹ GERSHOM SCHOLEM, *Aux origines religieuses du judaïsme laïque: de la mystique aux Lumières*, Paris: Calmann-Lévy, 2000, pp. 137-139.

anni cinquanta del XVIII secolo gruppi di setari continuarono a esistere nei Balcani, in Turchia e persino in Palestina. Fortemente presenti nel nord e nell'est dell'Europa erano concentrati in particolare in Podolia e nella regione di Lvov, ma si erano ramificati anche in altre province della Polonia e in altri paesi come la Romania, l'Ungheria e la Moravia. Per molti di loro il mondo del giudaismo era oramai distrutto dall'interno, ma ciò non impediva che vi restassero esteriormente attaccati e considerassero la pratica delle osservanze ebraiche come la tradizionale forma di esistenza della diaspora. Nel segreto si dilettevano a leggere gli scritti che esponevano le loro credenze in un linguaggio estremamente misterioso che utilizzava la terminologia della *qabbalà* di Yitzchàq Luria e di Nathàn di Gaza. Erano speculazioni astruse che sorpassavano la comprensione dei semplici credenti, ma confermavano la loro fiducia in una redenzione nascosta che li avrebbe liberati dal fardello della vita, una speranza che non erano più capaci di scorgere nell'insegnamento dei rabbini dell'epoca. Uomini innocenti e candidi aspiravano a qualcosa che non riuscivano a definire e nell'attesa di un suo manifestarsi finirono per assicurare la transi-

zione tra il declino del movimento sabbataista e la nascita del hassidismo, proprio mentre un ultimo soprassalto di messianismo si manifestava pubblicamente sotto l'impulso di Jacob Frank. Il frankismo, infatti, è la continuazione e la fine logica del sabbataismo e non stupisce che i dottori della legge, ma anche l'umile popolazione, non facessero distinzioni sostanziali fra di loro. Le fonti ebraiche, infatti, non parlano di frankisti, il nome del resto non entrò in uso che molto tardi, ma della setta di Shabbetày Tzevì (in yiddish *shebslech* o *shab-sezwinikes*). In effetti, non ci fu alcuna rottura o innovazione fondamentale e il movimento frankista per il suo nichilismo distruttivo non fece altro che portare alla luce i principi sovversivi e rivoluzionari latenti nel sabbataismo, soprattutto nei settori più estremistici. Per questo motivo riuscì a riunire «tutti coloro che inclinavano da sempre verso le soluzioni radicali» e mise i pietisti nella situazione di scegliere tra la fedeltà a chi issava pubblicamente la bandiera della rivolta e chi voleva riadattarsi alla vita quotidiana delle grandi masse ebraiche, rinunciando alla visione dell'avvenire sabbataiano. Quello che apportò di nuovo l'apparire sulla scena della storia di Jacob Frank fu

un fenomeno di ordine individuale: l'affermazione della sua forte personalità. Il fatto che un leader così carismatico abbia potuto essere accettato da alcuni membri della comunità rivela l'esistenza al suo interno di una sorgente inesauribile di potenziale messianico che attendeva soltanto un capo per essere nuovamente accesa. Jacob Frank nella sua insolita forza ebbe questa capacità di guida tanto da restare sicuramente una delle figure più controverse della storia religiosa ebraica. Uomo assolutamente corrotto e dispotico e dall'ambizione sfrenata, emanava un fascino satanico straordinario e nella sua rivolta contro il mondo e il dominio oppressivo e fossilizzato dei rabbini, fu un nichilista, un nichilista di rara autenticità. Il suo carattere, selvaggio e primitivo, conservava tratti di una spaventosa trivialità e il suo fisico possedeva una virilità e una forza animale che molti vedevano sottolineata dalla sua faccia butterata. Illetterato, non solo non conosceva i principi basilari del giudaismo del suo tempo, ma addirittura si vantava della sua ignoranza e delle sue qualità di uomo semplice, di *prostak* come amava definirsi usando un termine polacco-yiddish, e viveva totalmente sprofondato in un universo

che lui stesso si era costruito². Egli credeva che il mondo fosse intrinsecamente corrotto e che la strada migliore per imitare Dio fosse attraversare ogni confine, infrangere ogni divieto e annullare ogni distinzione tra il sacro e il profano. All'interno della sua ideologia i concetti di demarcazione e di trasgressione assumono un aspetto fondamentale. Ogni religione pone dei limiti al comportamento umano, come teorizzava Sigmund Freud, ma nel giudaismo, ordine etico e morale, queste regole sono estese a ogni aspetto della vita attraverso precise disposizioni di proibito o permesso, di puro o impuro, che nella *qabbalà* assumono significati simbolici cosmologici. Frank attraversava deliberatamente ogni possibile confine e rendeva vana

² Le parole e le gesta di Jacob Frank sono documentate nella raccolta *Słowa Pańskie*, (Parole del Signore, in ebraico *Divrei ha-Adon*), una collezione di oltre 2.000 frammenti numerati per lo più raccolti dai suoi seguaci. Per il nostro lavoro ci siamo avvalsi della traduzione di Harris Lenowitz, *The Collection of the Words of the Lord (Jacob Frank) from the Polish Manuscripts*, from the Polish Manuscripts, Edited, Translated, and Annotated with an Introduction by HARRIS LENOWITZ, [S.l.]: Harris Lenowitz, 2004, pubblicata sul sito www.languages.utah.edu/kabbalah/protected/dicta_frank_lenowitz.pdf (si veda nota 13). Ivi, dicta n. 33, p. 23. Il termine ritorna in molte altre massime che non citiamo per evitare un lungo elenco.

qualsiasi nozione di limite fondando un sistema che praticava un paradossale culto del profano. Egli stesso era un uomo di confine, senza leggi, che parlava tutte le lingue e nessuna di loro bene, che trasgrediva ogni precetto, che praticava come importante obbligo personale proprio quello del superamento di ogni limite. In pieno XVIII secolo, questo spirito vigoroso e tirannico elaborò un sistema mitologico la cui struttura filosofica esprime tutto il suo nichilismo religioso: come molti altri prima di lui, ma superandoli tutti, il nuovo Messia proclamava la fine di tutte le leggi e di tutte le istituzioni sociali che dovevano essere distrutte perché si frapponevano come ostacoli sulla via della salvezza.

Jacob Frank³, il cui vero nome era Ya'aqòv ben Yehudà Leib, era nato nel 1726 in un villaggio

³ *Frenk* o *Frank* è un nome generico con cui le popolazioni del Medio Oriente erano solite indicare gli europei. Il termine risale al tempo delle Crociate e al regno di Gerusalemme dominato dai Franchi (1099-1199). Secondo questa usanza gli ebrei turchi chiamavano così tutti i loro correligionari che dall'Europa si erano rifugiati nei territori dell'impero ottomano. Nei suoi soggiorni nelle terre del sultano, Ya'aqòv Leib cominciò a essere soprannominato «Jacob il Frank» e quando tornò in Polonia assunse l'appellativo come proprio cognome.

vicino Husiatyn, ma visse i suoi primi due anni a Korolowka per poi trasferirsi con la famiglia a Czernowitz dove l'influenza sabbataiana era molto sentita. Suo padre Lev era un venditore ambulante, forse anche un rilegatore di libri o un predicatore itinerante, che il piccolo Frank accompagnava nei lunghi viaggi attraverso i Balcani, la Grecia e la Turchia. Probabilmente durante uno dei loro consueti giri nel cuore dell'Anatolia entrarono in contatto con i membri di alcune sette che consideravano Shabbetây Tzevì il Messia. In seguito, Frank stesso divenne un mercante e una guida carovaniera che commerciava in cuoio, monete e gioielli come attestano molti documenti concernenti il suo lavoro. «La compagnia», il nome che in seguito utilizzerà per indicare i suoi seguaci, deriva appunto da quello con cui solitamente chiamava le carovane che conduceva attraverso l'Europa cristiana e l'impero ottomano prima di diventare il Santo Signore⁴. Mentre acquisiva i costumi, il linguaggio e gli abiti dei suoi fornitori e dei suoi clienti sembra iniziasse a studiare lo *Zòhar* facendosi la fama di un uomo dotato di

⁴ In polacco *Swieta Pan*, l'equivalente del titolo di *Signor Sancto* che i fedeli avevano attribuito a Baruchiah Russo il suo più importante predecessore.

speciali poteri e di grande ispirazione. Nel corso di quegli anni assimilò le dottrine dei credenti più libertari, ma anche molti elementi del folklore rumeno che risentivano ancora delle tradizioni dualiste dei bogomili. Fra l'XI e il XV secolo i bogomili avevano svolto un ruolo non trascurabile tra le comunità cristiane dei Balcani e, benché le loro idee fossero state sradicate in seguito alla persecuzione o alla loro conversione all'islam dopo la conquista turca, continuavano a circolare sebbene volgarizzate in Romania e Bulgaria. Quando, nel 1752, sposò Hanna, la figlia di un rispettabile mercante ashkenazi di Nikopol in Bulgaria, alle nozze presenziarono due emissari sabbataisti venuti dalla Podolia. Altri dotti appartenenti alla setta, alcuni dei quali sono citati negli scritti in seguito raccolti dai discepoli, lo accompagnarono nei suoi viaggi e lo iniziarono ai misteri della fede. Dopo il matrimonio sembra che il commercio assumesse una parte secondaria rispetto alla missione di cui si sentiva investito e, immedesimandosi nel suo ruolo di profeta, si recò alla tomba di Nathàn di Gaza a Skoplje, poi ad Adrianopoli e a Smirne, e infine a Salonicco dove era considerato la reincarnazione dell'anima divina che in precedenza aveva dimorato in

Shabbetày Tzevì e in Baruchiah, che nella terminologia del movimento erano solitamente chiamati rispettivamente il «Primo» e il «Secondo»⁵. Nel dicembre 1755, accompagnato da Rabbi Mordekhày ben Eliyà di Lvov e Rabbi Nachman ben Shmuel Levi di Busk, Frank rientrava in Polonia per predicare la «rivelazione» che aveva ricevuto, ma quando i discepoli che aveva raccolto attorno a sé furono coinvolti in uno scandalo e divennero oggetto di persecuzione da parte del governo polacco, sembra su istigazione di alcune comunità ebraiche del sud del paese, dovette riparare nuovamente in territorio turco dichiarando di essere cittadino ottomano. Un comportamento che gli adepti non interpretarono come un tradimento perché coerente con la teologia sabbataiana che sottolineava l'importanza e la correttezza di tali atti.

Dopo arresti, fughe e una conversione all'islam⁶, Frank riusciva infine a imporsi come la guida della stragrande maggioranza dei sab-

bataisti radicali, in particolare di quelli della Galizia, dell'Ucraina, dell'Ungheria e della Moravia. Le autorità ebraiche, sospettose dei principi e dei riti praticati dai membri della setta, iniziarono a indagare sulla natura e sulle attività della «Compagnia», e in poco tempo scoprirono l'intera rete clandestina che esisteva in Podolia. Sulla base dei risultati dell'inchiesta, un tribunale rabbinico riunito nel villaggio di Satanow emetteva una sentenza di condanna contro Frank e i suoi seguaci con l'accusa di aver violato le leggi ebraiche di moralità e modestia, ma soprattutto di aver riconosciuto la santità della Bibbia cristiana. In seguito un'assemblea di rabbini tenuta a Brody lanciava un *Herem*, un bando di scomunica universale, contro tutti «gli eretici impenitenti» con cui si obbligavano i pii ebrei a non aver alcun rapporto con lui e i suoi seguaci e si proibiva severamente alle persone sotto i trenta anni, pena l'anatema, lo studio della *qabbalà* e a quelle sotto i quaranta lo studio dello *Zohar*. Per sfuggire all'ostracismo, Frank invocava l'aiuto del vescovo Mikolaj Dembrowsky di Kaminiac-Podolsk e, grazie all'appoggio della Chiesa cattolica e della Corona, fu lasciato libero di continuare a occuparsi della sua

⁵ Cfr. *The Collection of the Words of the Lord (Jacob Frank) from the Polish Manuscripts*, cit., dicta 15, p. 18.

⁶ La conversione all'islam è spesso ricordata nei suoi aforismi dove tra l'altro si afferma che Frank stesso avesse condotto altri ebrei ad abbracciare la religione dei turchi. Cfr. *The Collection of the Words of the Lord (Jacob Frank) from the Polish Manuscripts*, dicta 1017, p. 282.

comunità. Abile nell'arte della dissimulazione, aveva convinto il clero locale che le sue idee erano antitalmudiste e ispirate solamente allo *Zòhar*, il sacro libro della *qabbalà* che secondo le sue affermazioni non contraddiceva la dottrina cristiana della Trinità. Inoltre, indotto dai suoi protettori, si dichiarava pronto ad accettare il battesimo, ma chiedeva il permesso di continuare a osservare alcune delle più tradizionali pratiche ebraiche per avere il tempo di preparare i suoi discepoli alla conversione. Nel frattempo, prometteva di condurre una pubblica disputa contro le dottrine sostenute dalle autorità rabbiniche. Il dibattito, che dimostrerà l'ambiguità e la pretestuosità delle argomentazioni frankiste, si svolse a Kaminiéc-Podolsk dal 20 al 28 giugno 1757 senza che Frank vi prendesse parte. I rabbini furono invitati a rispondere a nove preposizioni nelle quali si affermava che il *Talmud* era contro la *Torà*, che Dio era apparso in forma umana ma senza peccato, che gli ebrei non sarebbero stati elevati su tutti gli altri popoli con la venuta del Messia e, infine, che Dio stesso sarebbe apparso in forma umana e avrebbe espiato e purificato il mondo dal male. I Maestri accettarono senza riserve le tesi che affermavano la verità

del Primo Testamento ma si astennero dal discutere quelle che avrebbero potuto esporli all'accusa di calunnia della Chiesa e di bestemmia. Abbastanza curiosamente, le tesi non menzionano Gesù Cristo e alludono solo al Messia che sarà Dio stesso sotto sembianze umane. Esse si avvicinano piuttosto agli articoli di fede cristiani, sebbene alcune di loro sembrerebbero tratte dallo *Zòhar* e rappresentare il credo frankista in un punto che è prudentemente nascosto: vale a dire che il Messia o Dio in forma umana si presuppone sia Frank in persona. Il vescovo, trascurando del tutto le conclusioni emerse, si espresse in favore dei frankisti e impose agli ebrei numerose pene tra cui, la più grave, quella di bruciare sulla pubblica piazza tutte le copie del *Talmud* presenti in Podolia. Le case ebraiche furono perquisite alla ricerca dei libri e saccheggiate mentre enormi quantità di edizioni del *Talmud* furono date alle fiamme nelle città di Kaminiéc, Lvov, Brody, Zolkiew e in molte altre località del paese. L'improvvisa morte del vescovo Dembrowsky nel bel mezzo della vicenda accese le fantasie delle comunità ebraiche della regione che videro in ciò la mano di Dio e i rabbini ripresero l'offensiva accanendosi

nuovamente sui settari. Privati del loro nome tutelare i frankisti furono, ancora una volta, costretti a fuggire, mentre lo stesso Frank cercava riparo in Turchia. Due anni dopo, munita di un salvacondotto del Sultano, la «Compagnia» tornava in Polonia ponendosi sotto la protezione del re e sistemandosi a Iwanie, nella Galizia orientale. Frank organizzò la vita del gruppo sul modello di una comune e ordinò che tutto il denaro dovesse essere amministrato collettivamente e ogni cosa divisa con i fratelli. Inoltre, fortemente convinto della propria missione divina, proclamò se stesso la reincarnazione di Shabbetày Tzevi e di Baruchiah Russo e affermò di essere il «vero Giacobbe» venuto a completare l'opera dei patriarchi. Da quel momento migliaia di persone si accalcarono attorno a lui affinché operasse miracoli, guarisse i malati e gli storpi ed esorcizzasse gli spiriti maligni. Fu in questo clima che per la prima volta confessò ai discepoli di aver ricevuto rivelazioni dal Cielo sulla necessità della conversione al cristianesimo, tappa di transizione verso la vera religione messianica. Le autorità cattoliche locali, benché lo proteggessero, continuavano a nutrire così forti perplessità sulla sincerità delle sue

intenzioni che lo invitarono a dare una pubblica dimostrazione della sua nuova fede e a prendere la decisione definitiva di abbandonare incondizionatamente il giudaismo per abbracciare la religione cristiana. Frank, a cui interessava solamente portare a termine la sua missione, tentò una manovra dilatoria chiedendo la ripresa del confronto di Kaminiec. Il primate di Polonia Wladyslaw Aleksander Łubieński e il nunzio apostolico Nicholas Serra si opposero, ma dietro insistenza del canonico Mikołaj Mikulski, addetto al capitolo di Lvov, la disputa venne ripresa in gran fretta agli inizi del 1759. Non fu una mera ripetizione del dibattito precedente, ma una messinscena ben orchestrata e in grande stile che doveva proclamare la superiorità e la veridicità del dogma cristiano. La cattedrale fu circondata da reparti armati e il pubblico fu ammesso dietro pagamento di un costoso ingresso, mentre tutte le immagini sante e le statue furono celate alla vista affinché fossero protette «dagli sguardi malvagi degli ebrei». Rabbini e frankisti si trovarono di nuovo faccia a faccia, ma questa volta ci fu un confronto aperto tra Chiesa e Sinagoga, con Mikulski come moderatore, accusatore e giudice allo stesso tempo.

Ai rabbini fu dato un manifesto composto da sette tesi alle quali avrebbero dovuto rispondere entro alcuni giorni. Le prime sei preposizioni erano più o meno identiche a quelle della precedente disputa e, similmente, non nominavano Gesù Cristo, ma solo il Messia o il vero Messia; l'ultima accusava il *Talmud* di insegnare l'uso rituale del sangue cristiano. Lo spettacolo si protrasse per circa due mesi, ma nel momento in cui gli ebrei sembrarono sul punto di prevalere fu improvvisamente sospeso, esattamente come nella grande disputa di Barcellona del 1263⁷. Terminata in modo inconcludente la controversia, il clero polacco obbligò Frank a rispettare gli accordi presi e, nell'estate del 1759, un migliaio dei suoi seguaci, uomini, donne e bambini, salirono al fonte battesimale della cattedrale di Lvov alla presenza di alcuni rappresentanti della *Szlachta*, la nobiltà polacca, che fungevano da

⁷ Secondo la leggenda alla disputa avrebbe preso parte Yisra'el ben Eli'ezer, il fondatore del hassidismo moderno. Una rielaborazione leggendaria di questi avvenimenti si trova in un racconto che attribuisce appunto a Rabbi Yisra'el il merito di aver fatto fallire i disegni del clero cattolico polacco, in proposito cfr. SIMON DUBNOW, *Geschichte des Chassidismus*, 2 voll., Berlin: Judischer, 1931-1932, I, pp. 115-119.

padrini, secondo un vecchio costume nazionale⁸. Nel corso dell'anno un numero pressoché uguale fece altrettanto in diversi luoghi del paese. Lo stesso Frank il 17 settembre si faceva cattolico nel duomo di Varsavia, davanti al re Augusto III di Polonia che serviva da testimone, assumendo il nome di Joseph (Józef)⁹. Anche dopo l'apostasia, i frankisti continuarono ad essere visti con sospetto a causa delle loro particolari dottrine e furono continuamente sorvegliati dalla Chiesa di Roma che nutriva molti dubbi sulla onestà della loro conversione. Il 6 febbraio 1760, Frank fu infine arrestato e denunciato come eretico al tribunale dell'inquisizione perché alcuni seguaci si erano vantati di lui come del Cristo risorto. Condannato come maestro d'eresia fu impri-

⁸ I convertiti furono innalzati al rango nobiliare di *Generosus* o di *Nobilis*, che fruttava al tesoro reale 500 fiorini per titolo, e ricevettero spade e stemmi. ARNOLD MANDEL, *Il messia militante ovvero la fuga dal ghetto: la storia di Jacob Frank e del movimento frankista*, Milano: Arché, 1984, p. 91.

⁹ Si narra che durante la cerimonia il vescovo officiante perse la mitra e i frankisti vi videro la mano di Dio. Missionari riformati avevano cercato di spingere i frankisti verso il protestantesimo, ma solo uno sparuto gruppo raggiunse la chiesa episcopale Morava.

gionato nel monastero fortificato di Czestochowa dove restò per ben tredici anni, dimenticato dalla Chiesa polacca e dal Vaticano. La lugubre prigione si trasformò in residenza e ogni giorno la guarnigione passava in rivista davanti a lui presentandogli le armi. Alla moglie, alla figlia e ad un certo numero di fedeli fu permesso di raggiungerlo e, come Shabbetây Tzevi, visse circondato dai suoi cortigiani che conservarono la libertà di praticare i propri riti. Influenzato dal culto della Madonna nera, fortemente sentito in città, sviluppò una forma particolare di mariolatRIA, come era avvenuto in passato per molti cripto giudei, e costruì una nuova immagine della *Shekhinà*, della Matronita¹⁰. Inizialmente, il titolo di Santa Madre fu dato alla moglie Hanna, ma alla sua morte, avvenuta nel 1770, fu la bella figlia Ewa (Hawatchka, Hawatchvnja nata Rachele) ad ereditare lo status divino. Da quel momento i fedeli le riservarono una particolare devozione, tanto da

¹⁰ La *Shekhinà*, la presenza immanente di Dio nel mondo, e la Matronita sono due concetti concepiti all'interno del misticismo ebraico. La Matronita, presente nello *Zôhar*, è l'aspetto femminile del divino. Soprattutto i criptogiudei vi trovarono delle affinità con la Vergine del cattolicesimo.

tenere nelle loro case una sua piccola statua e da adorarla come la *Shekhinà*, la Grande Madre, *Matronita Elyona*, la quarta ipostasi della divinità, l'immagine perfetta del Messia, la Vergine. Quando Czestochowa fu occupata dai russi nell'agosto 1772, durante la prima spartizione della Polonia, Frank fu liberato dalle truppe del generale Alexander Ilic Bibikov che gli consentirono di lasciare la città all'inizio dell'anno successivo e di recarsi a Varsavia con la figlia. Poiché le potenze occupanti avevano introdotto severe misure di sorveglianza e di repressione, nel marzo 1773 decise di trasferirsi a Brünn, capitale della provincia austriaca della Moravia, che, negli anni successivi, sarebbe divenuta il centro del frankismo. Nella città, scelta perché vi risiedeva sua cugina Schöndl Dobruška¹¹ eccellente amministratrice sposata a un ebreo ricco e influente, visse come un rispettato nobile in

¹¹ La madre di Frank Rachel Hirschel di Rzeszow era la sorella di Löbl Hirschel che abitava a Breslau dove nel 1735 nacque Schöndl. Il padre si trasferì con la famiglia a Prossnitz, principale centro sabbataiano della Moravia, dove Schöndl sposò Salomon Zalman Dobruška. Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Du frankisme au jacobinisme: la vie de Moses Dobruška, alias Franz Thomas von Schönfeld alias Junius Frey*, Paris: Seuil, 1981, p. 12.

qualità di capo della setta sia dei convertiti sia degli ebrei rimasti fedeli alla loro fede originaria, adottando per il mondo esterno tutti i riti cattolici. Protetto dall'imperatore Giuseppe II, acquistò una lussuosa dimora e allestì una vera e propria corte di segretari, camerieri, cuochi e cocchieri che mantenne con i contributi generosi della «Compagnia». La presenza di molti sabbataiani gli permise, inoltre, di realizzare il sogno di dotarsi di un corpo militare a cavallo, che sapeva sparare dalla sella, combattere con la sciabola e la lancia e si esercitava in parate esibendo uniformi rosse, armi e bandiere. Probabilmente intendeva offrire questo esercito di parecchie centinaia di uomini agli Asburgo nella loro guerra contro l'Impero ottomano, in cambio del permesso di fondare uno stato ebraico vassallo sui territori della corona. In altre parole un sionismo senza Sion, come quello proposto dai territorialisti nei primissimi anni del secolo scorso che condusse a vari progetti di insediamento degli ebrei dell'est Europa in Uganda, Argentina e nel Birobigian. Come era già avvenuto in Polonia, il piano fu apprezzato dal re e dalla corte, ma venne rifiutato per la semplice considerazione strategica che fosse estremamente pericoloso

insediare ai confini dell'impero un gruppo etnico che aveva strette relazioni con la Turchia.

Nel 1786 Frank lasciò la Moravia e, dopo aver trattato con il principe Wolfgang Ernst II di Ysenburg, massone e illuminato, si stabilì a Offenbach nei pressi di Francoforte sul Meno dove morì il 10 dicembre 1791. Da quella data fu la figlia Ewa, insieme ai due fratelli minori Josef e Rochus¹², che si assunse la responsabilità di guidare la setta, ma non avendo la statura, né la forza magnetica del padre per ispirare fede e obbedienza non poté fare altro che assistere al suo lento declino. Ewa Frank morì nel 1816 senza lasciare eredi e l'organizzazione sopravvisse grazie ai suoi seguaci che si spostavano da un luogo all'altro, tenevano riunioni segrete, celebravano riti religiosi separati e diffondevano una letteratura specificatamente frankista. I credenti tendevano a sposarsi solo tra loro e crearono in Polonia, in Slesia, in Boemia e in Moravia un'ampia rete di relazioni interfamiliari che operò clandestinamente fino alla fine del XIX secolo per poi

¹² Dei figli di Frank, Josef morì nel 1803, suo fratello Rochus nel 1813.

essere definitivamente assorbita nel cattolicesimo romano¹³.

Cercando l'impossibile, l'uomo ha sempre realizzato e conosciuto il possibile, e coloro che si sono saggiamente limitati a ciò che sembrava possibile non sono mai avanzati di un solo passo.
Mihail Bakunin, Considerazioni filosofiche sul fantasma divino, il mondo reale e l'uomo

Alla morte di Frank i discepoli ricopiarono più di duemila suoi aforismi, ricordi e parabole che diffusero sotto forma di manoscritti. Originalmente scritti in ebraico, ci sono pervenuti in polacco con il titolo *Słowa Pańskie* (Parole del Signore), rappresentano incontestabilmente un esempio molto raro di scrittura sacra che costituisce un vangelo di nichilismo

¹³ JOHN FREELY, *The Last Messiah*, London: Viking, 2001. Un certo numero emigrò nel 1848 negli Stati Uniti, portando con sé la tradizione frankista dell'endogamia. Il loro più famoso discendente fu il giudice della Corte suprema Louis Dembitz Brandeis. Come tanti americani di ascendenza frankista, anche Brandeis sembra considerasse Ewa Frank una santa e tenesse il suo ritratto sulla scrivania. Un altro membro della Corte suprema, il giudice Benjamin N. Cardozo, aveva fra gli antenati uno dei più eminenti sostenitori di Shabbetày Tzevi.

manifesto¹⁴. La massa di questi insegnamenti si fonda su versetti biblici, detti talmudici e midrashici, passaggi dello *Zòhar* normalmente citati nella letteratura rabbinica, ma espressi con un significato diametralmente opposto. Molto probabilmente Frank attingeva più a fonti orali che a fonti scritte e, soprattutto, alla letteratura e al folklore delle regioni che aveva attraversato e dove risiedevano i suoi più intimi seguaci. Lo stesso possiamo dire degli insegnamenti esoterici della *qabbalà* che non aveva appreso direttamente, ma attraverso gli

¹⁴ GERSHOM SCHOLEM, *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, Paris: Cerf, 1990, p. 89. Fino al 1939 si possedevano ancora numerosi manoscritti completi nelle collezioni polacche probabilmente distrutte nel corso della seconda guerra mondiale. Alexander Kraushar ne pubblicò larghi estratti nella sua opera intitolata *Frank i Frankisci polscy, 1726 -1816* pubblicato in due tomi a Cracovia nel 1895 per i tipi di G. Gebethner (nel 2001 è stata pubblicata una traduzione dal titolo: *Jacob Frank: the End to the Sabbataian Heresy: Translated from Polish "Frank i Frankisci polscy, 1726-1816"*, Lanham: University Press of America, 2001). L'opera, basata su molti documenti, contiene un ritratto di Frank e di sua figlia Ewa. L'Università di Cracovia possiede nella sua biblioteca più della metà di un manoscritto completo risalente agli anni venti dell'Ottocento. Il prof. Harris Lenowitz della University of Utah ha raccolto e tradotto i manoscritti conservati nella libreria dell'Università

scritti di Luria e dei sabbataiani, predominanti nei suoi contributi alla teologia, sebbene innovasse le loro idee e tradizioni interpretandole in base ai propri interessi. Secondo Frank il «mondo terrestre», *Tévé* come lo chiamavano gli ebrei radicali di Salonico, non è la creazione del Dio buono o autentico poiché altrimenti tutto sarebbe eterno, compreso l'uomo che invece è un essere mortale. Il Dio autentico è rimasto occulto come i suoi mondi che, inaccessibili, si rivelano solo ai «credenti». Il vero Dio è nascosto da una potenza demiurgica chiamata allo stesso tempo il «grande fratello» e «colui che sta di fronte a Dio», ardita metamorfosi del Santo re della trinità sabbataista. Il «grande fratello» è Esaù, il fratello maggiore di Giacobbe, che il Primo Testamento chiama

di Cracovia e nella Public Library di Lublino che, come abbiamo già specificato nella nota 2 di questo capitolo, ha pubblicato nel volume *The Collection of the Words of the Lord (Jacob Frank) from the Polish Manuscripts*, from the Polish Manuscripts, Edited, Translated, and Annotated with an Introduction by HARRIS LENOWITZ, [S.I.]: Harris Lenowitz, 2004. Il libro, che fino ad oggi non ha trovato un editore disposto a pubblicarlo, è disponibile *on line* al sito: www.languages.utah.edu/kabbalah/protected/dicta_frank_lenowitz.pdf. Per l'interesse che riveste auspichiamo quanto prima una traduzione italiana.

Edom. Attorno a lui si dispiegano mondi in cui regnano la vita e la libertà, al contrario del nostro che, governato da «leggi indegne», è il prodotto delle potenze inferiori, dei tre Dei che sorreggono l'universo, delle forze del male apportatrici di morte e ostacolo alla conoscenza del Dio di verità. È per questo motivo che ai credenti spetta il compito di porre fine alla supremazia delle leggi negative che guidano il nostro mondo poiché sono leggi di morte e attentano alla dignità dell'uomo. Per mostrare il cammino il Dio buono ha inviato degli emissari, i patriarchi della *Torà*, dei quali è detto che «scavarono i pozzi», Mosè, il cui messaggio fu tuttavia attenuato da leggi nocive, Gesù e, infine, Shabbetà Tzevì e Baruchiah Russo. Nessuno di loro però aveva trovato la vera via. Adesso, afferma Frank, sarò io a «conduarvi verso la vita»¹⁵, ma, avverte, il cammino è molto difficile e passa per il nichilismo che consiste nella liberazione da ogni legge, ogni convenzione e ogni religione che di volta in volta i fedeli hanno abbracciato e, successivamente, rigettato seguendo il loro capo: «Noi dobbiamo andare al fondo dell'abisso dove

¹⁵ *The Collection of the Words of the Lord (Jacob Frank) from the Polish Manuscripts*, cit., dicta 561, p. 172.

tutte le leggi e tutte le religioni sono distrutte». Su questa strada il battesimo era stato una tappa necessaria in quanto la Chiesa rappresentava uno degli abiti con cui la vera fede poteva nascondersi. Trenta anni dopo la sua conversione Frank dichiarava: «Il Cristo che voi conoscete diceva che era venuto a salvare il mondo dalle mani del diavolo; ma io sono venuto per liberarvi da tutte le leggi e tutti gli usi che esistono. Il mio dovere è di abrogare tutto affinché il Dio buono possa rivelarsi»¹⁶. Chi rovescia l'insieme delle norme e delle credenze tradizionali che derivano dall'albero della morte ha scelto l'albero della vita.

Egli ripeteva costantemente questo motivo fondamentale della sua dottrina che l'abrogazione di tutti i valori, di tutte le leggi positive e di tutte le religioni in nome della liberazione della vita era il cammino che passava per l'abisso della distruzione. Come ricorda Scholem, «questa nozione della vita costituiva per Frank un concetto chiave che esprime il suo pathos anarchico. Per lui la vita è un ordine armonioso in cui si combinano la natura e la sua dolce legge, che è differente da un ritorno rousseauiano alla natura. Il sogno metafisico di

¹⁶ Ivi, dicta 2142, p. 367.

Frank tocca le facoltà più profonde dell'animo. La vita non è altro che liberazione da ogni legame e ogni legge. La vita è l'oggetto, il contenuto della sua utopia dove si fa luce la nostalgia primitiva di un concetto di libertà sfrenata e di promiscuità di tutte le cose. La vita anarchica risuona di fronte al 'grande fratello' e riceve da Frank l'insieme delle sfumature che questo concetto possiede nella tradizione religiosa ma rivestendolo di un altro significato. Un secolo prima di Mihail Bakunin, Frank aveva posto la potenza redentrice della distruzione al centro stesso della sua utopia»¹⁷. Nella sua sconfinata immaginazione l'oscuro fascino che l'idea di distruzione esercitava su di lui si decomponeva in infinite variazioni come si può percepire dall'interpretazione di un classico adagio talmudico: «Ovunque è passato il primo uomo, Adamo, fu costruita una città. Ma là dove io vado tutto sarà distrutto. Io devo distruggere e annichilire, ma ciò che io costruirò durerà in eterno». Un aspetto rivoluzionario-catastrofico dell'emancipazione che sarà ben evidente in Bakunin quando scriverà «la passione destrut-

¹⁷ GERSHOM SCHOLEM, *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, cit., p. 92.

trice è una passione creatrice»¹⁸. Tuttavia, per Frank non è ancora il momento opportuno per costruire, al contrario è il tempo del nichilismo autentico, della lotta per la distruzione¹⁹.

Come tutti gli scrittori apocalittici, Frank sognava la rivoluzione e la guerra universale, ma non potendo agire politicamente mise l'accento soprattutto sulla rivolta morale diretta contro i valori dominanti e contro le istituzioni ecclesiastiche, nelle cui braccia aveva spinto migliaia dei suoi fedeli. Il suo fine era la libertà sfrenata da raggiungere però attraverso una disciplina rigorosa tanto da trasformarlo paradossalmente nell'araldo e nell'apologista delle virtù militari degli ebrei. Come ricorda Scholem, non dobbiamo dimenticare che Frank si indirizzava esclusivamente a dei setari ebrei i quali continuavano a sentirsi tali a dispetto delle loro concezioni eretiche. A questi credenti, provenienti dalle piccole città e dai poveri villaggi della Podolia, predicava la necessità di trasformarsi in guerrieri pronti ad attraversare le acque più fetide e nauseabonde:

¹⁸ *The Collection of the Words of the Lord (Jacob Frank) from the Polish Manuscripts*, cit., dicta 2145, p. 367.

¹⁹ GERSHOM SCHOLEM, *Mistica, utopia e modernità: saggi sull'ebraismo*, Genova: Marietti, 1998, pp. 125 e ss.

«Se siete veramente della razza di David non resterete seduti a studiare nelle vostre camere ma prenderete le armi». L'utopia anarchica è qui moderata da un entusiasmo per la disciplina militare che richiede ai soldati di seguire il capo anche nelle situazioni più disperate e pericolose in una lotta senza quartiere contro le leggi inique che governano il mondo, come si legge in un epigramma memorabile e di una ispirazione veramente nichilista: «E io vi dico che tutti i combattenti devono essere senza religione. Cioè, dovranno con le loro forze giungere alla libertà e tenersi saldamente all'Albero della vita che si chiama *'Alina de Hayyei*». Si produceva così una unione paradossale tra due atteggiamenti estranei alla mentalità degli ebrei dell'Europa orientale che appartenevano alla generazione precedente la Rivoluzione francese: vivere senza leggi ma prendendo per metodo la disciplina militare. Naturalmente esiste una relazione tra questa ideologia e le speranze ebraiche che Frank continuava a conservare benché avesse abbandonato le acque sicure della tradizione. Come abbiamo già detto, egli era un territorialista, per riprendere un termine utilizzato dai sionisti moderni. Nel corso della sua vita aveva sem-

pre sperato, grazie a una serie di circostanze favorevoli o di soprassalti catastrofici susseguenti alle lotte messianiche della fine dei tempi, di ottenere per i suoi adepti e le masse ebraiche che si sarebbero unite a loro un territorio, non in *Eretz Yisra'el* ma nel centro dell'Europa, dove sviluppare forme proprie di autogoverno senza tuttavia rinunciare al loro vero credo mistico e nichilista.

Nel linguaggio immaginoso di Frank il conflitto contro le potenze dominanti avrebbe toccato tutti gli strati dell'anima che sarebbe discesa negli abissi in vista dell'ascesa. Il cammino verso la profondità precede quello che conduce avanti: «Per salire bisogna prima discendere. Nessuno può scalare una montagna senza essersi trovato ai suoi piedi. Dobbiamo discendere fino al livello più basso se vogliamo fare l'ascensione dell'infinito. Tale è il principio mistico della Scala di Giacobbe che io ho visto e che ha la forma di una V»²⁰. Giacobbe rappresenta qui l'uomo religioso che ha scelto e possiede già le strade di Dio. L'uomo deve umiliarsi e degradarsi al fine di penetrare nella

²⁰ *The Collection of the Words of the Lord (Jacob Frank) from the Polish Manuscripts*, cit., dicta 164, p. 63, dicta 542, p. 168, dicta 1266, p. 348.

libertà dell'esistenza a partire dai gradini più bassi: «Io non sono venuto in questo mondo per la vostra elezione, ma per precipitarvi nell'abisso. Non si saprebbe discendere più in basso. Non si può risalire da là per le nostre sole forze, poiché solo il Signore può tirarci fuori da tali profondità per il potere del suo braccio». La discesa non comporta solamente l'annullamento di ogni norma e religione ma la pratica di «azioni strane» in nome del *Tiqqun*²¹. I rituali antinomiani praticati dai frankisti, e di cui sono rimaste descrizioni dettagliate nei loro manoscritti, rappresentavano la conferma della libertà messianica che chiamavano la «vita». Tali dottrine, afferma Scholem, nascoste sotto oscuri simboli cabalistici erano già sostenute dai sabbataisti di Salonicco e i loro compagni polacchi, ma in Frank prendevano un aspetto allo stesso tempo più forte e più esplicito²².

La strada che porta verso l'abisso con tutti i suoi pericoli, le sue ambiguità e le sue promesse è chiamata da Frank «la via che condu-

²¹ *The Collection of the Words of the Lord (Jacob Frank) from the Polish Manuscripts*, cit., dicta 157 e dicta 159, p. 62.

²² GERSHOM SCHOLEM, *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, cit., p. 93.

ce a Esaù». Come Giacobbe rappresenta l'uomo religioso, così Esaù, o Edòm come si legge nel Primo Testamento²³, simboleggia la violenza e il piacere. Questa distinzione si trova già nella *Torà* nei passi che descrivono la nascita e l'aspetto fisico dei due fratelli: «E uscì il primo tutto rosso coperto di peli come una pelliccia, e fu chiamato Esaù. E dopo uscì suo fratello e con la mano afferrava il calcagno di Esaù e fu chiamato Giacobbe»²⁴. Il rossore di Esaù, la vitalità dimostrata nel voler uscire per primo e il suo sembrare avvolto da una pelliccia sono interpretati come una tendenza ad essere sensibile al giudizio degli altri, a guardare con attenzione al mondo circostante, un mondo da sedurre e conquistare. Esaù, dall'ebraico *asa*, fare, già alla nascita sembra una persona completa, una persona pronta a impossessarsi e a godere di questo mondo. Al contrario Giacobbe, apparentemente più pallido e più gracile, dimostra una personalità introversa, poco interessata al mondo esteriore, tesa a cercare in se stessa le

²³ L'identità di Edòm viene così descritta nella *Torà*: «Ed Esaù risiedette sul Monte Seir, Esaù è Edòm». Quindi Esaù è Edòm, mentre gli ebrei sono discendenti di Giacobbe.

²⁴ *Genesi* 25, 25-26.

ragioni del suo essere²⁵. Gli episodi che la *Torà* narra sui due gemelli Esaù e Giacobbe e sui loro rapporti acquisiscono un valore rilevante come fonte di riflessione sulla natura del rapporto tra gli ebrei e il mondo occidentale, nelle sue problematiche e nelle sue soluzioni, e in particolare su due differenti mondi culturali di valori e principi. Così nella tradizione orale il termine Edòm viene a indicare l'Impero romano e il mondo europeo occidentale, la cui cultura nasce dal sedimento culturale romano, mentre, successivamente, nel giudaismo rabbinico del Medio Evo, diviene un nome in codice molto diffuso per sottintendere la Chiesa cattolica che, nel suo atteggiamento nei confronti degli ebrei, era percepita sempre come potenza ostile e negativa²⁶. I frankisti rivalutavano tutti i valori della tradizione

²⁵ Su le differenze tra Giacobbe e Esaù si veda ITZCHAK SHELOMÒ SIEGELMANN, *Cultura dei diritti, cultura dei doveri*, in http://www.morasha.it/zehut/is02_dirittidoveri.html.

²⁶ *Sanhedrin* 12a. Edòm, il primo nome dato a Esaù (*Genesi* 25, 30; 36, 1), è usato dai talmudisti per indicare l'Impero romano, e ogni passaggio biblico riferito a Edòm o Esaù è applicato a Roma. Nel Medio Evo fu usato per indicare la Cristianità. Cfr. SOLOMON ZEITLIN, *The Origin of the Term Edom for Rome and the Roman Church*, in «The Jewish Quarterly Review», vol. 60, n. 3, gennaio 1970, pp. 262-263.

ebraica anche se li reinterpretavano secondo la loro tendenza nichilista. Così il «cammino d'Esau», chiaro riferimento a un passo della *Genesi* (33, 12-14)²⁷, rappresenta la tappa cruciale della redenzione, la via già percorsa dal «primo Giacobbe», i cui atti prefigurano quelli dell'«ultimo Giacobbe», lo stesso Jacob Frank, e che anche i credenti dovranno seguire. Un cammino irto di pericoli durante il quale è necessario annullare le potenze che si oppongono al passaggio, vale a dire gli dei delle altre religioni in particolare il cristianesimo e l'islam, attraverso l'inganno, il camuffamento e «il silenzio assoluto», cosa che non sono riusciti a fare gli antichi, né Gesù e neppure Shabbetày Tzevi. È questo il grande mistero del *Massa duma*, che possiamo tradurre con il «dovere del silenzio»²⁸, e il prin-

²⁷ *Genesi* 33, 12-14: «Esau disse: “Leviamo l'accampamento e mettiamoci in viaggio: io camminerò davanti a te”. Gli rispose: “[...] Il mio signore passi prima del suo servo, mentre io mi sposterò a tutto mio agio, al passo di questo bestiame che mi precede e al passo dei fanciulli finché arriverò presso il mio signore a Seir”».

²⁸ Riferimento a Isaia 21, 11: «Oracolo sull'Idumea. Mi gridano da Seir: “Sentinella, quanto resta della notte? Sentinella, quanto resta della notte?”». Cosa significano realmente le parole «Oracolo sull'Idumea» in questo contesto è oggetto di discussione, ma prese nel loro significato letterale l'espressione può essere tradotta con «carico del silenzio».

cipio mistico della vera via: «Chi vuole conquistare una fortezza, non lo farà con discorsi, ma dovrà recarvisi con tutti i suoi eserciti. Anche noi dobbiamo andare e mantenere il silenzio»²⁹. Il vero credente, il perfetto nichilista, deve attenersi al silenzio è questa la nuova versione del precetto sabbataiano originario di non apparire all'esterno come si è realmente all'interno. L'esigenza marrana dei vecchi sabbataisti, secondo la quale il vero credente non deve rivelare la sua vera natura, riceve in Frank un nuovo significato probabilmente preso in prestito dai circoli dei *Dönneh*. Questo concetto chiave, come ricorda Scholem³⁰, ricorre continuamente nelle pagine delle *Parole del Signore* spesso espresso con formule estreme e talvolta brutali: «I nostri padri hanno sempre parlato e quale bene ne è venuto e cosa hanno riparato? Qui, invece, dobbiamo imporci il silenzio e portare ciò che dobbiamo portare, e questo è il nostro dovere»³¹. «Se un uomo va

²⁹ *The Collection of the Words of the Lord (Jacob Frank) from the Polish Manuscripts*, cit., dicta 1122, p. 311.

³⁰ GERSHOM SCHOLEM, *Mistica, utopia e modernità: saggi sull'ebraismo*, cit., pp. 127 e ss..

³¹ *The Collection of the Words of the Lord (Jacob Frank) from the Polish Manuscripts*, cit., dicta 358, p. 115.

da un posto all'altro, deve stare in silenzio, sull'esempio di chi tira con l'arco: più è capace di trattenere il respiro, più la freccia andrà lontano. Anche nel nostro caso: più l'uomo trattiene lo spirito e tace, più la freccia andrà lontano»³². «Meglio delle parole è lo sguardo, poiché il cuore non deve rivelare alla bocca ciò che sa». «In questo frangente non abbiamo bisogno di saggi perché ci atteniamo al silenzio»³³. «Quando sono stato battezzato a Lvov vi ho detto: sino a questo punto! Ma da questo punto in poi: il silenzio è d'obbligo! Imbavagliatevi la bocca!».

Secondo Frank, l'Esaù biblico era solamente «la cortina tirata di fronte all'entrata degli appartamenti privati del Re». Anche le storie che parlano di Giacobbe non sono che annunci di ciò che avverrà alla fine dei tempi. È questo il mistero dei pozzi che scavarono i patriarchi e di Giacobbe che giunse sino a quello costruito da Abramo e Isacco. Secondo la tradizione, Giacobbe riuscì a spostare la pietra che lo ricopriva, chiara allusione alla tradizione rabbinica che nascondeva le acque vivificanti; in quel luogo trovò Rachele, «la bella fanciulla senza occhi», la Vergine, la

³² Ivi, dicta 858, p. 243.

³³ Ivi, dicta 1109, p. 308.

Shekhinà, la *Sophia* divina che «tutti noi cerchiamo» e che tiene in mano l'elisir della vita. È lei il vero Messia ed è a lei che «il Re rende le sue armi». Il Messia degli ultimi giorni sarà dunque una donna, un'originale interpretazione che ancora una volta rovesciava le antiche tradizioni. Gli uomini si sono messi in marcia sul cammino d'Esaù che passa per l'abisso e il mutismo, ma non sono ancora arrivati alla loro destinazione. La vera redenzione è ancora lontana, ma la sua luce nascosta si rivelerà prima di tutto ai credenti che hanno avuto il privilegio e il coraggio di lottare per lei; obbligati a trasformarsi in soldati per condurre questa guerra, il loro compito è acquisire la «santa conoscenza» e la capacità di vivere in modo anarchico per essere veramente liberi: «Questo luogo, verso il quale ci dirigiamo, non tollera alcuna legge, poiché ogni legge viene dalla morte e noi andiamo verso la vita». Come non pensare ancora una volta a Bakunin e alla sua celebre formula: «Io non credo nelle costituzioni o nelle leggi... Abbiamo bisogno di altro. Di passione, di vitalità e di un nuovo mondo senza leggi e perciò veramente libero».

Il mito frankista del nichilismo religioso si avvicina molto alle dottrine antinomiche gno-

stiche del II secolo e.v. di Carpocrate e dei suoi discepoli. Non sappiamo se Frank fosse consapevole di riallacciarsi a una tradizione antica, non solo nelle sue linee generali, ma persino nella sua simbologia; quello che è certo è che entrambe queste due correnti di pensiero si svilupparono all'interno dello stesso sistema di valori. Come i loro antichi predecessori, anche i frankisti insegnarono all'uomo, asservito al malvagio demiurgo, a liberarsi dal suo dominio tramite l'annullamento delle sue leggi e i suoi precetti. Quali che siano le affinità strutturali tra la gnosi nichilista e il frankismo, «appare doppiamente strano che questo mito della setta non abbia preso una forma così estrema all'interno dell'antica religione in crisi ma all'alba dei tempi moderni, e si sia realizzato pienamente presso gruppi di ebrei pronti ad aderire all'Illuminismo»³⁴. Gli insegnamenti di Frank trovarono vasti consensi tra gli ebrei del ghetto che vi videro un mezzo di liberazione politica e spirituale. La maggior parte dei suoi fedeli non seguì fino in fondo il cammino del maestro benché avessero completamente assunto il suo oscuro universo simboli-

³⁴ GERSHOM SCHOLEM, *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, cit., p. 97.

co. Solo una minoranza si convertì, nonostante i discorsi sul cammino di Esaù; gli altri restarono attaccati al giudaismo e esteriormente continuarono a seguire le prescrizioni della legge ebraica che interiormente riprovavano. L'annullamento di tutte le norme e di tutte le dottrine rimase però uno dei principi fondamentali della loro fede e visse nel sogno della rivoluzione generale e della trasformazione del mondo che ben presto trovarono una concreta realizzazione sul piano storico. I sabbataisti e i frankisti avevano creduto che la rivoluzione si verificasse sul piano religioso e morale, ma l'affermazione della Rivoluzione francese venne a confermare il loro nichilismo: «la distruzione di tutte le autorità e i regni in generale, e del potere clericale in particolare». L'adesione al cristianesimo non aveva affievolito l'odio represso nei confronti della Chiesa e dei suoi ministri e le posizioni anticlericali degli illuministi del tempo si fecero strada nel cuore dei credenti. Le idee apocalittiche si fusero così con le idee politiche della rivoluzione e questi ultimi sabbataiani si avvicinarono allo spirito della *Haskalà*, l'illuminismo ebraico, e quando si affievolì il fuoco della fede restarono illuministi, riformatori, perfetti

indifferenti e veri scettici. Si può dire che i frankisti erano semplicemente i rivoluzionari cresciuti all'interno dell'ebraismo e rappresentavano soprattutto l'avanguardia di quello che possiamo definire il giudaismo emancipato piuttosto che la continuità della nuova *qabbalà* di Safed, attraverso l'eresia sabbataiana e le sue numerose deviazioni. È in questa stessa epoca che sorgeva il hassidismo.

5. LA RIVOLUZIONE HASSIDICA

Volete sapere cos'è il hassidismo? Conoscete la storia del fabbro che voleva diventare indipendente?

Acquistò un'incudine, un martello, un soffietto e si mise la lavoro. Invano. La fucina restò inerte. Allora un vecchio fabbro, a cui lui aveva domandato consiglio gli disse: "Hai tutto ciò che ti serve... tranne la scintilla". Il hassidismo è questo: è la scintilla.

Rabbi Yisra'el Bàal Shem Tov

In uno dei giorni di *Hanukkà*, Rabbi Nahum, figlio del Rabbi di Rizin, entrò all'improvviso nella *yeshivà* e trovò gli studenti che giocavano a dama, com'è d'uso in quei giorni. Quando videro entrare lo *Tzaddiq*, si confusero e smisero di giocare; ma questi scosse benevolmente la testa e chiese: "Ma conoscete anche le leggi del gioco della dama?". E siccome essi non aprivano bocca per la vergogna, si rispose da sé: "Vi dirò io le leggi del gioco della dama. Primo: non è permesso fare due passi alla volta. Secondo: è permesso solo andare avanti e non tornare indietro. Terzo: quando si è arrivati in alto, si può andare dove si vuole".

Martin Buber, Il cammino dell'uomo

Nel momento in cui «l'immaginazione ebraica aveva preso il volo, quando lo spirito nella sua ricerca delle impossibili possibilità della *Torà* si trovò nell'impasse, quando i cuori e i corpi erano ancora attraversati dalle sofferenze dei

massacri del 1648 e il vento di follia messianica del sabbataismo e del frankismo soffiava ancora», nel mondo ebraico russo e polacco si sviluppava il hassidismo, movimento religioso popolare fondato da Yisra'èl ben Eli'ezer, più noto come il *Bàal Shem Tov*, il «Maestro del buon nome», o semplicemente *Besht* dalle iniziali¹. Sul piano storico, la figura rimane imprecisa e nebulosa tanto che non è possibile affermare qualcosa con certezza. Coloro che sostengono di averlo conosciuto, o soltanto di averlo avvicinato, ne parlano in modo poetico

¹ Sul hassidismo, tra le tante opere, si veda: SIMON DUBNOW, *Geschichte des Chassidismus*, 2 voll., Berlino: Judischer 1931-1932; ARNOLD MANDEL, *La via del chassidismo*, Milano: Longanesi, 1965; ÉDOUARD ROBBERECHTS, *Les Hassidim*, [Belgique]: Brepols, 1990; JULIEN BAUER, *Breve storia del chassidismo*, Firenze: La Giuntina, 1997. Ricordiamo che il hassidismo ucraino polacco non ha nulla a che fare con il hassidismo tedesco medievale anche se tra i due movimenti esiste una certa affinità. Il hassidismo tedesco, contemporaneo alla prima e alla seconda crociata, riflette la situazione tragica degli ebrei della Renania, che venivano massacrati dai crociati diretti in Terra Santa. Le stragi, le paure, la totale perdita di sicurezza fecero sorgere negli ebrei un grande bisogno di consolazione, di conforti interiori. Il hassidismo renano, i cui esponenti principali furono i membri della famiglia Kalonymus, sviluppò una mistica fortemente colorata di ascetismo che presenta affinità con correnti cristiane coeve o di poco posteriori.

e lo descrivono come un sogno. Il *Bàal Shem Tov* è sospeso tra il mito e la realtà e non ha lasciato alcun elemento autobiografico sicuro, come ha scritto Elie Wiesel: «Osessionato dall'eternità, trascurò la storia e si lasciò trasportare dalla leggenda»².

Yisra'èl ben Eli'ezer nacque da genitori ormai vecchi e poveri a Okop, una piccola città della Podolia sul confine turco-polacco tra il 1690 e il 1700, ma in proposito le fonti non sono concordi³. Rimasto molto presto orfano, la comunità si prese cura di lui e lo mandò a studiare al *heder*, ma il ragazzo, piuttosto che apprendere il sillabario ebraico o applicarsi a decifrare e tradurre in *yiddish* il Pentateuco, preferiva trascorrere le sue giornate passeggiando nei boschi vicini immerso nella natura, che più tardi descriverà come la grande finestra dietro alla quale Dio si nasconde per rivelarsi. Dopo l'adolescenza si assicurò una magra esistenza come custode del *Bet ha-midràsh* e come *behelfer*, aiuto insegnante, che accompagnava i bambini più piccoli a scuola e in sinagoga.

² ELIE WIESEL, *Celebrazione hassidica: ritratti e leggende*, Milano: Spirali, 1987, p. 17.

³ SHEMUEL Y. AGNON, *Le storie del Baal Shem Tov*, Firenze: La Giuntina, 1994, p. 17 e ss..

Nelle leggende biografiche sulla sua giovinezza, che furono scritte da discepoli dei suoi discepoli, si legge che quando tutti erano nella *yeshivà*, l'accademia rabbinica, Yisra'èl, anziché interessarsi alla sottile dialettica talmudica, dormisse, mentre la notte, quando l'intero villaggio era sprofondato nel sonno, studiasse i libri che lo appassionavano. Le opere di Yitzchàq Luria e di Chayyim Vital divennero le sue guide e sembra che avesse accesso agli scritti mistici di un misterioso cabalista chiamato Rabbi Adàm Bàal Shem, che Gershom Scholem identifica in Rabbi Heschel Tzorèf di Vilna, uno dei profeti dei sabbataiani moderati⁴. A diciotto anni le istituzioni comunitarie decisero di farlo sposare, ma la sua giovane fidanzata morì improvvisamente. La tradizione hassidica racconta che due anni più tardi si ritirò nella solitudine dei Carpazi conducendo vita errabonda finché non si stabilì in una città nei pressi di Brody, nella Galizia orientale, dove divenne *melamed*, maestro. Persona estremamente affabile, conquistò l'anima del grande Rabbi Efraim Kitower che si affrettò a concedergli la mano della figlia Hanna, nonostante

⁴ GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 338 e ss..

l'opposizione del fratello della sposa, Rabbi Gershon Kitower, il quale considerava Yisra'èl come un semplice insegnante elementare di oscuri natali privo di istruzione e senza alcun segno di distinzione particolare. Dopo il matrimonio, i due giovani si stabilirono in uno *shtetl* tra Kitov e Kosov dove condussero una vita poverissima pur lavorando duramente per numerosi anni scavando la terra ed estraendo l'argilla che la moglie vendeva nelle città limitrofe. Alla fine Rabbi Gershon, impietositosi per la loro sorte, prese in affitto al cognato una locanda in un villaggio vicino. Yisra'èl lasciò alla moglie il compito di occuparsi del locale mentre lui continuò a trascorrere la maggior parte del suo tempo nel bosco lungo le rive del Prut pensando ai misteri della *qabbalà*. Probabilmente intorno al 1730 si trasferì a Kashiliwitz, vicino a Tlust, dove per diversi anni lavorò come istruttore e come *schochet*, macellatore rituale. Si racconta che al compimento del suo trentaseiesimo compleanno, dopo aver fatto certi calcoli esoterici, ritenesse giunto il momento di rivelarsi come maestro spirituale e iniziare così la sua nuova vita. Da quel giorno cominciò a percorrere le strade della Volinia e della Podolia dedicandosi alla

medicina popolare, come i tanti *Bàal Shem* che in quegli anni circolavano in Polonia, guadagnandosi la fama di guaritore. Più tardi si stabilì a Medzyboz che ben presto divenne il centro del nascente movimento hassidico. In pochi anni attorno alla sua figura carismatica si radunò un certo numero di amici e di discepoli, tra i quali il cognato Rabbi Gershon Kitower, che lo aveva tanto disprezzato, Rabbi Ya'aqòv Yosèf di Shaarigrad, che si preoccupò di tramandare per iscritto gli insegnamenti del maestro, Rabbi Barùch di Medzyboz, lo scriba Rabbi Hirsch Wolf, il Predicatore di Polonnoje, Rabbi David Porkes e Rabbi Wolf Kizes, un tempo suoi fieri oppositori. In questo periodo si colloca l'incontro con Rabbi Dov Baer di Mezeritz, che alla morte del *Besht*, avvenuta il primo giorno di *Shavu'ot* del 1760, diventerà il suo successore. Il *Bàal Shem Tov* lasciò un figlio, Zevi, che non ereditò il carisma del padre, e una figlia, Hodel, che fu la madre di Rabbi Moshè Chayyim Efraim di Sadilkov e di Rabbi Barùch di Medzyboz nonché la nonna di Rabbi Nachman di Breslov. Yisra'èl ben Eli'ezer fu noto dopo essersi rivelato come uomo prodigioso, un santo e uno *Tzaddiq*, il Giusto, che per le sue qualità è in

grado di entrare in contatto con le forze celesti. Tuttavia, non bisogna credere, come lascia supporre la leggenda, che fosse venuto dal nulla. L'Europa dell'Est era a quella epoca percorsa da una moltitudine di vagabondi, saggi, taumaturghi, guaritori e predicatori. Questa *intelligenza* errante, come la definisce Joseph Weiss, svolgeva un ruolo determinante nella propaganda del movimento sabbataiano⁵. Essi avevano la funzione di ripetitori e di trasmettitori e facevano circolare le nuove idee, prima e con più efficacia di qualsivoglia pubblicazione. In ogni *shtetl* potevano contare su dei luoghi dove ricevere accoglienza e dove poter predicare e avevano una predisposizione particolare ad accogliere qualsiasi novità di carattere rivoluzionario che potesse rovesciare l'ordine costituito. Il *Besth* faceva parte di questa intellettualità sotterranea comprendente medici e maghi popolari che passavano di villaggio in villaggio curando con medicinali popolari a base di piante officinali, con nomi di

⁵ Cfr. JOSEPH WEISS, *Reshit zmihtah shel ha-derek ha-hasidit*, in «Zion», 16, 1951, pp. 46-105. Si veda inoltre: IMMANUEL ETKES, *The Besht: Magician, Mystic, and Leader*, Waltham, Mass.: Brandeis University Press; Hanover: University Press of New England, 2005.

santi e formule cabalistiche scritte su pezzi di pergamena che davano ai malati come rimedio e amuleto. Ricordiamo, però, che il termine *Bàal Shem* era disprezzato all'interno di questa confraternita bohémien, poiché rappresentava il livello più basso e non poteva competere con l'importanza di un predicatore. Rabbi Eli'ezer non era però un semplice venditore di *kamayot*, talismani, e *segulot*, rimedi tradizionali, se è vero, come afferma il suo discepolo Rabbi Ya'aqòv Yosèf, che sia stato istruito niente meno che dal leggendario profeta Ahiyah di Ghilo. Non sembra, tuttavia, che abbia mai ricevuto l'ordinazione rabbinica, ma un'abbondante letteratura conferma che fosse dotato di particolari attributi che compensavano la mancanza di formali qualifiche. Rabbi Yisra'el condivideva con questo gruppo itinerante la missione di riunire le scintille di santità disperse nel mondo e di portare la luce del Messia tra le genti ebraiche, ciò che dimostra i legami profondi tra la *qabbalà* di Luria, il sabbataismo e il hassidismo. Anche il mondo in cui si muovevano si trovava nelle stesse regioni dove più in profondità aveva messo radici il sabbataismo radicale, che avrebbe assunto il carattere di nichilismo religioso sotto il frankismo,

benché fosse stato perseguitato senza tregua dai rabbini ortodossi. Come afferma Marc-Alain Ouaknin, non c'è alcun dubbio che ciò ha avuto la sua importanza per la nascita del movimento⁶.

Quando il *Besht* apparve in Europa orientale, la comunità si trovava immersa in una atmosfera di sbandamento, di umiliazioni, di estrema povertà e di sfiducia per l'epilogo dell'esaltazione sabbataista. Nell'oppressione e nella persecuzione la risposta classica dell'ebraismo normativo dell'epoca, basata sullo studio dei testi sacri, in particolare del *Talmud*, e sulla celebrazione della conoscenza, lasciava le masse disorientate. Fu allora che venne offerta una proposta alternativa alla loro visione del giudaismo. I differenti Maestri, sostiene Ouaknin, che percorrevano la regione predicando nuove dottrine per trasformare il popolo, si resero improvvisamente conto che il loro messaggio non passava più e il loro ruolo di intellettuali d'opposizione, antirabbinici, anti gerarchici e anti istituzionali era ormai entrato in crisi. La risposta a questa crisi fu il hassidismo, movimento che fin dall'inizio della sua

⁶ MARC-ALAIN OUAKNIN, *Ouvertures hassidiques*, Paris: Grancher, 1990, p. 76.

avventura dimostrò una straordinaria originalità: «Se gli uomini non sono più capaci di intendere e di trasformarsi, la trasformazione si farà senza di loro, malgrado loro. Il Maestro che ha una coscienza acuta della necessità del cambiamento, va a inaugurare un insieme di pratiche ‘magiche’ che opereranno il *Tiqqùn*. Questo Maestro ha un nome nella storia del hassidismo, quello di *Tzaddiq*»⁷. La centralità di questa figura, che racchiude in sé le qualità del predicatore errante e del rivoluzionario sabbataista, è senza dubbio fondamentale nella vita hassidica delle origini. Lo *Tzaddiq* è un giusto, un capo carismatico, in contatto con le forze divine, che fa da tramite tra il Santo Benedetto e gli uomini ed è capace di rimettere ordine nel caos della creazione. Per compiere questa missione lo *Tzaddiq*, come Shabbetây Tzevì, deve discendere nel dominio del male attraverso una strada irta di insidie che conduce negli abissi. Vivere pericolosamente è l’esigenza che conferisce allo *Tzaddiq* il suo tratto più caratteristico e la «discesa» la sua grande avventura. Lo *Tzaddiq*, a causa dei propri limiti e dei propri difetti, si cala al livello degli uomini più ordinari e dei peccatori per incontrarli e farli risalire alla luce

⁷ Ivi, p. 78.

divina. Il contatto con la realtà quotidiana assume qui un significato sociale inedito. La comunità non è composta solamente di uomini eccezionali, di mistici o di studiosi, ma anche di gente semplice, credenti, ingenui ma sinceri, e di individui che trasgrediscono pubblicamente o segretamente. In questa interpretazione lo *Tzaddiq*, la cui superiorità è provata dalla sue debolezze, che è vicino al Creatore proprio perché se ne è allontanato, somiglia molto al santo peccatore di cui parlava Shabbetây Tzevì e non meraviglia la paura e il rigetto che hanno potuto provocare i primi *hassidim* nell’espone una teoria così audace e, perché no, eretica. Ma la «discesa dello *Tzaddiq*», secondo una versione accettata ai giorni nostri, può anche essere una capacità peculiare del giusto che lo distingue dall’erudito. Anziché isolarsi dalla comunità, chiuso nella sua *yeshivà*, lo *Tzaddiq* scende tra i suoi discepoli per conoscere i loro problemi, le loro preoccupazioni e le loro aspirazioni per partecipare alla loro vita reale. Solo passando attraverso le vicissitudini della esistenza quotidiana potrà elevare spiritualmente i suoi *hassidim* facendoli salire insieme a lui quando risalirà vicino al Signore dell’Universo. Naturalmente questi concetti mostravano un evidente

rapporto diretto con il pensiero sabbataista e frankista e gli stessi *hassidim* ne erano perfettamente consapevoli da alimentare la leggenda secondo la quale Yisra'èl *Bàal Shem Tov* avrebbe tentato di salvare l'anima di Shabbetày Tzevì per sottolineare le differenze. La tradizione tramanda, infatti, che in Tzevì vi fosse una scintilla di santità rimasta imprigionata dai poteri maligni che si erano attaccati a lui e lo avevano imbrigliato. Il *Besht*, a cui Shabbetày Tzevì era apparso in sogno chiedendogli di realizzare il suo *Tiqqùn*, avrebbe tentato una «discesa» per riparargli l'anima, ma di fronte ai pericoli e alla seduzione del sabbataismo aveva dovuto rinunciare. Lo stesso Rabbi Nachman di Breslov, pronipote del *Bàal Shem Tov*, considerò con serietà i pericoli a cui certi temi, benché trasformati o attenuati, esponevano il movimento da ribadire: «Se il mio bisnonno è venuto per riparare l'anima di Shabbetày Tzevì, io sono venuto per fare il *Tiqqùn* dell'anima di Jacob Frank»⁸.

⁸ Sul combattimento tra Yisra'èl ben Eli'ezer e Shabbetày Tzevì cfr. *Shivchè ha-Besht* (Lodi del Bàal Shem Tov), Berlin: Horodesky, 1922, pp. 80-81. Inoltre si veda: GERSHOM SCHOLEM, *Sabbetay Sevi: il Messia mistico*, cit., p. 283 e p. 683; MARC-ALAIN OUAKNIN, *Ouvertures hassidiques*, cit., p. 82.

In ogni discesa lo *Tzaddik* deve porre attenzione a
come risalire, in modo che non gli capiti,
Dio scampi!, di rimanere in basso.
Ciò corrisponde a quanto ho udito dal mio maestro,
secondo il quale molti sono rimasti in basso.
Toledot Ya'aqòv Yosèf (20a)

Gli *Tzaddikim* sono i canali mediante i quali
le scintille della *Shekhinà* passano,
così da diffondersi in tutto il mondo.
Toledot Ya'aqòv Yosèf (73b)

Ogni *Tzaddik* è l'anima della sua generazione.
Zafnat Paneach (30b)

Per le povere masse ebraiche dell'Est Europa, Yisra'èl ben Eli'ezer rappresentò prima di tutto una critica alle élite del tempo che vivevano chiuse in un loro mondo e una condanna dei potenti della terra indifferenti di fronte alla diffusa miseria, ma anche colui che dava un ruolo di primo piano agli uomini semplici senza erudizione. Nella sua concezione l'unione con il divino non si attuava solo con la preghiera e lo studio, ma attraverso tutte le azioni della vita. La valorizzazione dell'*am ha-aretz*, di chi non ha erudizione ma devozione, entusiasmò gli umili ebrei desiderosi di avere un ruolo onorevole nella vita comunitaria e assicurò una rapida

espansione del hassidismo. Paradossalmente, l'attrazione esercitata dal *Besht* fu accresciuta dal fatto che non lasciò scritti. Furono i suoi discepoli che ripresero e svilupparono il suo particolare approccio all'ebraismo. Ognuno di loro affermava di seguire il suo pensiero, ma in realtà lo interpretò secondo la propria sensibilità, proponendo così modi diversi di avvicinarsi al movimento. I fedeli inizialmente furono attirati dal carisma del *Bàal Shem Tov* poi dalla sua leggenda che non poteva essere circoscritta in alcun testo. Passarono, infatti, più di venti anni dalla sua morte prima che venisse pubblicata un'opera tematica su di lui. Ancora oggi fiaba e realtà intorno alla figura del *Besht* sono così intrinsecamente intrecciate che i moderni biografi trovano difficile distinguere tra l'una e l'altra⁹.

⁹ Le prime fonti letterarie appariranno molti anni dopo la sua morte. Lo *Shivchè ha-Besht* fu edito a Kopyts nel 1815. Solo una lettera che il *Bàal Shem Tov* scrisse al cognato può essere considerata autentica; la lettera fu in seguito stampata dal discepolo Ya'aqòv Yosèf di Polonnoye. Altre lettere a lui attribuite lasciano molti dubbi sulla loro autenticità. Il *Besht* non scrisse alcun libro, ma i suoi insegnamenti furono raccolti dal suo discepolo e pubblicati in *Toldot Ya'aqòv Yosèf*, *Benporat Yosèf*, *Tzofnat Paneach* e *Katonet Passim*. I detti del *Bàal Shem Tov* possono essere trovati in *Tzawwa'ath ha-Ribash* (Il testamento del *Besht*), stampato nel 1793, e in *Kèther Shem Tov*, Zolkiev 1794.

Se il *Bàal Shem Tov* fu il fondatore spirituale del hassidismo, Rabbi Dov Baer di Mezeritz, il suo discepolo preferito, fu colui che lo trasformò in un movimento organizzato. Soprannominato il «Grande *Maggid*», era nato nel 1704 in Volinia, ma, come per tutti i grandi maestri, anche la sua biografia resta sospesa tra la storia e la leggenda. Uomo dotato di una forte personalità, era un intellettuale e un fine cabalista che gettò le basi del movimento introducendovi le immagini e il lessico della *qabbalà* luriana. Sotto la sua direzione si formò il primo circolo hassidico al quale aderirono alcuni tra gli esponenti più colti del rabbinismo dottrinale che volevano attuare una profonda rivoluzione e una trasformazione radicale degli studi religiosi. Egli sistematizzò i concetti teorici del hassidismo e i suoi scritti, in particolare il *Maggid Debaro le-Ya'aqòv*, mostrano un pensiero mistico ricco che rielabora in maniera originale le dottrine e gli insegnamenti del *Bàal Shem Tov* e in particolare il ruolo e la figura dello *Tzaddiq*: «La *Gemara* dice che l'opera degli *Tzaddiqim* è più grande dell'opera della creazione del cielo e della terra. Il significato di ciò è che l'opera della creazione fece scaturire l'essere dal nulla,

mentre le azioni degli *Tzaddiqim* fanno volgere nel nulla ciò che è. Perché in tutto quello che fanno, anche se si tratta di qualcosa di materiale come il mangiare, essi elevano in alto le scintille sante presenti in quel cibo. E così mediante le loro azioni, trasformano ciò che è in ciò che non è»¹⁰. Il Maestro hassidico, il Rebbe carismatico, attorno al quale si riunisce la comunità, assume nell'opera del *Maggid* una funzione nuova e centrale sostituendosi alla dottrina. L'uomo, come scrive Marc-Alain Ouaknin, prende il posto del testo, non si commentano più i versetti della *Torà*, ma i gesti, le parole o gli sguardi del Rebbe¹¹. Il Giusto, sia per le sue qualità sia attraverso anche gli atti più insignificanti del vivere quotidiano, può compiere la perfetta *deveqùth*, la completa unione dell'anima con il Santo Benedetto, e attraverso essa elevare i suoi discepoli alla comunione con il Signore dell'Universo. La sua erudizione, le sue capacità di organizzatore

¹⁰ DOV BAER DI MEZERITZ, *Maggid Debaro le-Ya'aqòv*, R. SCHATZ ed., Jerusalem: Magnes Press, 1976, p. 24. Le ultime lettere delle parole che compongono il titolo formano il nome Dov. Il libro conosciuto anche con il titolo di *Liqqutè 'amarim* (Collezione di detti) fu pubblicato a Koretz nel 1780 e frequentemente ristampato.

¹¹ MARC-ALAIN OUAKNIN, *Ouvertures hassidiques*, cit., p. 87.

e l'introduzione di nuovi concetti contribuirono ad una espansione del hassidismo che dalla Volinia si diffuse verso la Galizia, la Polonia centrale, la Bielorussia e la Lituania, l'orgogliosa roccaforte del rabinismo tradizionale.

La diffusione del movimento provocò una reazione estremamente violenta da parte dei rabbini ortodossi che ricordavano ancora le conseguenze nefaste delle dottrine di Shabbetày Tzevi e di Jacob Frank, i quali avevano tentato di liberare gli ebrei dalle leggi troppo rigide e messo l'accento sulla ricerca mistica e la gioia collettiva come mezzo per la redenzione. I *mitnaggedim*, così erano chiamati gli oppositori del hassidismo, sospettavano d'eresia ogni idea e ogni esperienza che non trovasse diretta legittimità nell'osservanza stretta della *Halakhà*, la legge tradizionale. La campagna di intimidazione, di denigrazione e di repressione contro i dissidenti, che durò per più di trenta anni, fu elaborata da Rabbi Eliyà ben Solomon Zalmon, meglio noto come il Gaòn di Vilna, fermamente deciso a contrastare la loro crescente influenza anche ricorrendo alla scomunica, alla espulsione dai villaggi, alla violenza fisica. La prima accusa risale al 1755 e si concretizzò, due anni più tardi, in un *Herem* pronunciato a Vilna, con

l'accordo dei rabbini delle scuole di Sloutsk e di Chklov. L'opposizione si scatenò dopo la morte del *Bàal Shem Tov* nel 1760, quando i discepoli si impegnarono a diffondere i suoi insegnamenti avvalendosi anche di opere scritte. Nel 1772, nel nome del Gaòn di Vilna e di altri saggi celebri, fu lanciata un'altra scomunica contro tutti coloro che avevano abbracciato il hassidismo: «Cari fratelli in Israele, di certo sapete che [...] in mezzo a noi si è costituita una setta di *hashudim*¹² [...]. Sono coloro che durante la preghiera delle Diciotto benedizioni ci urtano con odiose parole straniere pronunciate a voce alta. Essi si comportano in modo irriguardoso e si giustificano affermando che, mentre pregano, vengono trasportati con i loro pensieri nei mondi più lontani [...]. Trascurano del tutto lo studio della *Torà* [...]; durante la preghiera fanno spesso le capriole, con la testa in giù e la gambe in alto [...]. Così ora vi invitiamo, voi tutti capi del popolo, a rivestirvi di zelo, dello zelo per il Signore degli eserciti, per sterminare, estirpare e colpire con la scomunica questi eretici». Il massimo della violenza fu raggiunto, però, nel 1781 quando

¹² In ebraico «persone sospette» evidente gioco di parole basato su una certa omofonia tra i due termini.

un ennesimo bando di censura ordinò ai *hassidim* di «lasciare le comunità con le loro mogli e i loro figli» e proibì agli altri ebrei di «ospitarli [anche se] per una notte», di mangiare i prodotti della loro macellazione, di «fare affari, sposarsi con uno di loro o di essere presenti ai loro funerali». Era dovere di ogni ebreo credente, scriveva il Gaòn di Vilna, «ripudiarli e perseguirli con ogni genere di afflizioni e sottometterli» poiché avevano «peccato nei loro cuori» ed erano «una piaga nel corpo stesso di Israele»¹³. Col tempo, e la perseveranza di grandi maestri come il lituano Schneùr Zalman di Liadi, la polemica pian piano si attenuò. Allievo di Rabbi Dov Baer, Rabbi Schneùr Zalman fu forse il più colto e versatile tra le figure del primo hassidismo tanto che gli altri discepoli dicevano di lui: «Pur avendo mangiato tutti dallo stesso piatto, lui ha avuto la pietanza migliore». Ancora oggi è ricordato per essere il fondatore della scuola *Habàd* o *Lubavitch*, attualmente il ramo più influente e numeroso del

¹³ I documenti più importanti della lotta che oppose i *mitnaggedim* ai *hassidim* sono raccolti nei due volumi di MORDECAI L. WILENSKY, *Hasidim u-mitnaggedim: le-toldot ha-pulmus she-beineihem ba-shanim 1772-1795*, Jerusalem: Mosad Byalik, 1970, 2 voll..

hassidismo¹⁴. Conoscitore perfetto del *Talmud* e della *Halakhà*, ma anche studioso della *qabbalà* di Luria, dette alla spiritualità hassidica una organica sistemazione teorica. Nel *Liqqutè 'amarim*, la sua opera principale meglio conosciuta come *Tanya* o anche *Sefer shel Benonime*, Libro per l'uomo medio, espose la sua filosofia in cui lo studio della *Torà* e del *Talmud* ritrovava la sua preminenza e l'uomo era chiamato a realizzare nel corso della propria vita la comunione con il divino. Egli utilizzò il simbolismo cabalistico per trasmettere l'idea che il cammino verso Dio può seguire le tappe di una discesa nell'interiorità per raggiungere l'unione con la volontà e la sapienza divina, «una unione meravigliosa, a cui nulla può paragonarsi [...] e in virtù della quale si può conseguire un'unità e un'adesione totale sotto ogni aspetto»¹⁵. Con lui

¹⁴ *Habàd* è un termine composto dalle lettere iniziali delle tre sfere superiori delle dieci Sefirot che secondo la *qabbalà* emanano dal Creatore: *Hokhmà*, la sapienza, *Binà*, l'intelligenza, *Daath*, la conoscenza. Il movimento *Habàd* o *Lubavitch*, scrive Martin Buber, «rappresenta il tentativo di conciliare il rabinismo con il hassidismo, inserendo entrambe in un sistema filosofico». MARTIN BUBER, *Racconti dei chassidim*, Parma: Guanda, 1992, p. 36.

¹⁵ GIULIO BUSI, *La Qabbalah*, Roma, Bari: Laterza, 1988, pp. 110-111.

lo studio della *Torà* riacquistò il ruolo fondamentale che aveva posseduto da sempre in seno all'ebraismo; ciò, tuttavia, non impedì all'ortodossia rabbinica di contrastarlo apertamente denunciandolo nel 1798 allo zar di tutte le Russie con l'accusa di aver inviato ingenti somme di denaro ai turchi. Contrariamente agli insegnamenti di altri Rebbe, Schneùr Zalman affermava che il *hassid* poteva sempre contare sul sostegno della comunità e dello *Tzaddìq*, ma che stava all'individuo trovare il cammino verso il Santo Benedetto: «Rabbi Schneùr vide tra i suoi uditori un vecchio che non comprendeva il significato del suo discorso. Egli lo chiamò vicino a lui e gli disse: “Io sento che il mio sermone non ti è chiaro. Ascolta questa melodia, ti farà comprendere come avere fede in Dio”. Egli allora cominciò a cantare un canto senza parole. Era un canto della *Torà*, un canto di fiducia in Dio, di amore di Dio. “Io comprendo ciò che vuoi insegnarmi, esclamò il vecchio, io sento un intenso desiderio di attaccarmi al Nome”. Questa melodia divenne una parte dei suoi discorsi, benché sia senza parole [...]». Altre figure carismatiche¹⁶ contribuirono a dif-

¹⁶ Anche alcune donne furono alla guida di comunità hassidiche, fra loro si deve ricordare Hanna Rachel. Figlia

fondere il hassidismo e a trasformarlo da movimento minoritario a maggioranza, a nuova norma per l'ebraismo. In Galizia portò gli insegnamenti del *Besht*, 'Elimèlekh di Lizensk che fu il primo a teorizzare il ruolo dello *Tzaddiq* quale intermediario tra il *hassid* e il Cielo. Egli introdusse il *kvitel*, un piccolo foglio di carta su cui il discepolo scrive le sue richieste al Rebbe, e il *pidyon*, un contributo finanziario corrispondente allo status sociale del fedele versato come ricompensa per l'aiuto ricevuto. Aveva una visione ascetica del hassidismo, anche se pensa-

unica di Monesh Werbermacher era nata a Ludomir, una città ucraina, nel 1805. La madre morì quando lei era ancora bambina ed ebbe una giovinezza solitaria e malinconica. Una volta durante una malattia sperimentò una conversione religiosa e pur essendo donna divenne un famoso rebbe la *Ludomir Moid*, la Vergine di Ludomir. Per ascoltare i suoi insegnamenti gli uomini accorrevano da ogni parte del paese tanto che dovette costruire una sinagoga accanto alla sua casa. Da lì, durante il terzo pasto del Sabato, leggeva la *Torà* ai suoi *hassidim* attraverso una porta socchiusa. La sua popolarità come *Tzaddèket* terminò dopo i quaranta anni quando la convinsero a sposarsi. In seguito si trasferì in *Eretz Yisra'el*. Morì a Gerusalemme nel 1892. Cfr. LAWRENCE KUSHNER, *In questo luogo c'era Dio e io non lo sapevo*, Firenze: La Giuntina, 1995; NATHANIEL DEUTSCH, *The Maiden of Ludomir: A Jewish Holy Woman and Her World*, Berkeley: University of California Press, 2003.

va che l'uomo potesse avvicinarsi all'Eterno e raggiungere la *deveqùth* attraverso vie diverse. Negli ultimi anni della sua vita, non potendo più sopportare la pressione dei suoi *hassidim*, si ritirò dal mondo conducendo una vita solitaria, lontano da ogni apparizione pubblica. Completamente diversa la personalità di Levi Yitzchàq che, nato in una famiglia rabbinica, divenne in seguito discepolo del *Maggid* e per questo si espose a numerose difficoltà. Cacciato da parecchie comunità su pressione dei *mitnaggedim* si insediò nel 1785 a Berdichev, in Ucraina, dove contribuì all'affermazione del hassidismo. Erudito, impegnato politicamente a difendere i suoi discepoli, insegnava a riporre la completa fiducia nel Signore dell'Universo e a servirlo con la gioia e la preghiera estatica. Egli resta celebre per le toccanti e audaci perorazioni in favore della comunità ebraica e per il suo amore per il popolo d'Israele che lo fecero entrare nella leggenda. Non creò un gruppo hassidico particolare ma, rappresentando l'aspetto emotivo del movimento, ebbe una considerevole influenza sui suoi contemporanei. Il centro e il nord della Polonia furono raggiunti dal dirompente rinnovamento spirituale del hassidismo

solo negli ultimi decenni del XVIII secolo, grazie alla predicazione di Rabbi Yisra'el Epstein, il famoso *Maggid* di Konitz, e di Rabbi Ya'aqòv Yitzchàq detto il Veggente di Lublino perché sembra fosse dotato di particolari poteri psichici che gli consentivano di avere visioni di eventi lontani e di predire il futuro. Egli era sia uno *Tzaddiq* sia un taumaturgo che riteneva necessario interessarsi ai problemi quotidiani dei suoi fedeli e intervenire presso l'Altissimo affinché accordasse loro un po' di agiatezza.

Ma la personalità più originale e affascinante resta senza dubbio quella di Rabbi Nachman di Breslov che predicò in Podolia e Ucraina, le regioni in cui era nato il dirompente rinnovamento spirituale dell'ebraismo. Intellettuale e asceta, la cui sensibilità è paragonabile per certi aspetti a quella di un filosofo esistenzialista come Sören Kierkegaard, ebbe un rapporto spesso controcorrente con il hassidismo rimanendo frequentemente coinvolto in vivaci dispute non solo con gli avversari, ma anche con gli altri *Tzaddiqim*, eccetto che con il fedele amico Rabbi Levi Yitzchàq di Berdichev. Non si deve, infatti, dimenticare che è esistita una opposizione interna al movimento e molti

Maestri si sono levati contro le pratiche distruttrici di certe dinamiche degenerative. La critica non era rivolta solo al mondo esteriore e al rabbinismo, altresì era diretta contro un hassidismo che si sedimentava, si cristallizzava, si snaturava attorno alla figura del Maestro. Rabbi Nachman, definito da Simon Dubnow il Lev Trockij del misticismo ebraico moderno, polemizzò con tutti i Rebbe che iniziarono a tenere una «corte» e finì per assumere una posizione critica nei confronti di un hassidismo che mutava la propria natura libertaria, e di uno *tzaddikismo* che si trasformava in dispotismo. Breslov, ovvero l'immaginazione, l'evasione verso il fantastico, il pericolo e il riso, è la critica di ogni potere e del suo abuso e costituisce una vera e propria rivoluzione¹⁷. Pronipote del *Bàal Shem Tov* e nipote di Nachman di Horodenka, figura prehassidica di grande rilievo, Rabbi Nachman nacque a Medzyboz nel 1772 lo stesso anno della morte del *Maggid*. Sposatosi molto giovane si trasferì a Medvedevka, in provincia di Kiev, dove iniziò la sua carriera di capo spirituale alla guida di un piccolo gruppo di discepoli. Nel

¹⁷ MARC-ALAIN OUKNIN, *Ouvertures hassidiques*, cit., p. 90.

1798 si recò in Terra Santa accompagnato dall'amico e allievo Rabbi Shim'on. Durante il viaggio, che fu importante per l'evoluzione del suo pensiero, si comportò come un santo folle, nascondendo la sua identità e vestendosi come un pezzente, per compiere quella «discesa» che sentiva necessaria per realizzare l'immensa elevazione spirituale di entrare in *Eretz Yisra'el*. Tornato a Medvedevka si trovò coinvolto in una controversia con i *hassidim* del luogo che lo porterà a elaborare una teoria della necessità del conflitto che sosterrà per tutta la sua vita e che occupa un posto particolare nel suo pensiero¹⁸. Nell'estate del 1800 si trasferì a Zlotopol nei pressi della città di Shpola dove viveva Rabbi Aryeh Leib, popolarmente conosciuto come «*Shpola Zeide*», il Nonno di Shpola, che per le sue doti esercitava una enorme influenza nella regione. Accusato di tendenze sabbataiane e frankiste, nel 1802 Rabbi Nachman lasciò il villaggio e andò ad abitare a Breslov dove resterà fino al 1810, suscitando nuove proteste e nuove inter-

¹⁸ MARC-ALAIN OUAKNIN, *Le Livre brûlé: philosophie du Talmud*, Paris: Lieu Commun, 1993, p. 361 (trad. italiana: *Il libro bruciato: filosofia della tradizione ebraica*, Genova: Ecig, 2000).

minabili discussioni. I suoi molti viaggi, sembra per mantenere rapporti con gli ambienti messianici radicali, e l'aver bruciato un suo manoscritto contribuirono a creare la singolarità della sua immagine. Ammalatosi di tubercolosi, trascorse gli ultimi mesi della sua vita a Uman, famosa per la presenza di molti liberi pensatori con i quali amava confrontarsi, dove morì il 18 ottobre del 1811.

Pensatore audace che non aveva paura del rischio, insegnava la gioia di vivere e ad affrontare con coraggio e senza paura «lo stretto ponte della vita». Ogni uomo deve osare l'avventura e cercare di inventare nuove forme d'esperienza per dare all'universo il suo significato più alto e più fecondo: «Dici sempre il mondo fu creato per me. Non dire a che mi serve? Ma fa del tuo meglio per migliorare le cose, per donare dove c'è una mancanza, per lasciare questo mondo un poco migliore grazie al tuo soggiorno in lui». Egli trasformò la figura dello *Tzaddiq* in una guida spirituale che deve aiutare e non essere onorata, ma ne estremizzò il carattere messianico sostenendo che il santo Rebbe è il solo in grado di «ricostruire i mondi distrutti», di «rivelare l'amore e il timore del Signore» e di compiere «la *teshuvà* per

Israele». Rabbi Nachman ritenne di essere l'unico vero *Tzaddiq* della sua generazione e come tale è ancora oggi celebrato dai suoi discepoli, spregiativamente chiamati «*hassidim* morti» o «i *hassidim* del Morto», in yiddish *Toïte hassidim*. Prendendo alla lettera la frase: «La mia fiamma brillerà fino alla fine dei tempi; non piangete, non vi abbandonerò», i *hassidim* di Breslov decisero che non ci sarebbe stato un successore. Per loro Rabbi Nachman è ancora vivo e parla attraverso i suoi racconti. A differenza di altri Maestri che non hanno lasciato grandi opere, il pronipote del *Besht* inventò la letteratura hassidica raccontando storie di una genialità e di una immaginazione straordinaria, che evocano quelle di Franz Kafka di cui, secondo alcuni critici contemporanei, sarebbe stato il precursore o l'ispiratore¹⁹. Un'ipotesi «suggestiva e addirittura plausibile. Separati da più di un secolo [...] i due uomini sembrano avere in comune temi e ossessioni tali per cui la loro scrittura partecipa insieme dello stile realistico e del delirio. I loro eroi vivono la vita

¹⁹ Si veda in particolare il saggio *Nachman il narrastorie*, di GIACOMA LIMENTANI e SHALOM BAHBOUT, pubblicato in appendice al volume: NACHMAN DI BRATZLAV, *La principessa smarrita*, Milano: Adelphi, 1981, pp. 225-343.

immaginandola e la morte raccontandola»²⁰. I suoi insegnamenti furono raccolti da Rabbi Nathan di Nemirov, suo fedele discepolo, che trascrisse minuziosamente non solo gli aforismi, le sentenze e le lezioni del Maestro, ma anche i lavori propriamente letterari e i racconti che sono veri e propri capolavori della letteratura ebraica del diciannovesimo secolo. I suoi libri insegnano ancora oggi che la gioia, la danza, il calore, l'amicizia, il rinnovamento sono sempre possibili purché non venga dimenticato ciò che rese possibile la rivoluzione hassidica: la forza di rinnovarsi e di inventarsi.

Per perfezionarsi l'uomo deve rinnovarsi
di giorno in giorno.
Rabbi Nachman di Breslov

È proibito essere vecchi.
Rabbi Nachman di Breslov

Se credi che si possa distruggere,
devi credere che si possa riparare.
Rabbi Nachman di Breslov

Pur non apportando significative innovazioni sul piano dottrinario, il hassidismo fu una

²⁰ ELIE WIESEL, *Celebrazione hassidica: ritratti e leggende*, cit., p. 151.

esplosione di energia creativa religiosa contro un ebraismo ormai sclerotizzato ed incapace di nuove iniziative, come testimonia il seguente racconto: «Il *Bàal Shem Tov* aveva cambiato l'ordine tradizionale delle orazioni. Vi furono delle proteste: “Ma sono proprio i grandi della nostra generazione che hanno fissato quest'ordine”. Al che il *Bàal Shem* rispose: “E chi ha detto che questi grandi sono andati in Paradiso?”». Inoltre, togliendo allo studio e alla erudizione la sua centralità assunse un carattere antielitario e, santificando gli atti più semplici della vita quotidiana, democratizzò la fede dandole un carattere popolare e libertario, configurandosi come una gigantesca rivoluzione sociale. Rivalutando l'uomo comune che non usa la ragione ma il sentimento, che si esprime attraverso la devozione e il fervore, riscopriva l'importanza della intenzione, anche se non realizzata, e riconoscendo nel male e nel peccato una parte di santità, liberava gli umili e i deboli da ogni colpa e ne accettava l'imperfezione. Il hassidismo, scrive Marc-Alain Ouaknin «esiste ogni volta che una società si ricorda che non è sufficiente essere, ma che bisogna esistere, che bisogna per vivere realmente trovare senza posa nuove modali-

tà di esistenza, senza posa continuare a inventarsi...». In questo quadro ogni uomo si fa redentore di un mondo che è il proprio, questo è uno degli aspetti centrali della rivoluzione hassidica. L'uomo esce dall'anonimato collettivo per divenire un soggetto nel senso più forte di questa parola, un concetto che Rabbi Menachèm Mendel di Kotzk così riassumeva: «Se io sono io, perché Tu sei Tu, allora io non sono io, e Tu non sei Tu. Ma se io sono io, perché io sono io, e Tu sei Tu, perché Tu sei Tu, allora io sono io, e Tu sei Tu»²¹. Per il hassidismo, scriveva Martin Buber, qualsiasi essere umano per le sue peculiarità rappresenta qualcosa di nuovo che non è mai esistito prima, perché se fosse già esistita una persona identica non ci sarebbe stato bisogno che venisse al mondo. Ogni uomo preso in sé è una creatura unica nell'universo e il suo compito è di riempirlo con la sua particolarità, di realizzare le sue possibilità, senza precedenti e mai replicate, e non di ripetere qualcosa che un altro individuo, fosse anche il più grande e famoso, ha già compiuto. È questa idea che esprime Rabbi Sussja di Hanipol prima di morire quando dice: «Nell'altro mondo non mi si domanderà:

²¹ MARTIN BUBER, *I racconti dei hassidim*, cit., p. 561.

“Perché non sei stato Mosé?”. Mi si domanderà: “Perché non sei stato Sussja?”»²².

La differenza tra la *qabbalà* luriana e la dottrina hassidica sta appunto nel passaggio da un piano ontologico e metafisico a un piano psicologico e personale. Naturalmente ciò ebbe ripercussioni anche per quanto concerneva il rapporto con i testi e con lo studio. Mettendo i concetti cabalistici in relazione con i valori della vita quotidiana, il hassidismo dava a ogni uomo la possibilità di costruire da se stesso il suo cammino e di incontrare le sue scintille che sono ovunque eliminando ogni distinzione tra sacro e profano. Inoltre, rendeva i concetti più complessi accessibili a tutti, articolandoli in termini intellettuali, in conseguenza di quanto risposero i cieli al *Bàal Shem Tov* alla sua domanda relativa al tempo in cui sarebbe arrivato il Messia: «Quando si rivelerà la tua *Torà* e le tue sorgenti si diffonderanno all'esterno»²³, cioè quando i suoi insegnamenti avranno percorso ogni via fino a raggiungere tutto il popolo, cosicché ciascuno possa affermare la divinità. Spiegando la *qabbalà*, il hassidismo la rendeva comprensibile attraverso

esempi e analogie che la ponevano in sintonia con le facoltà e il livello dell'anima, come è scritto: «Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrò il Signore. Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero»²⁴, in quanto queste facoltà provengono dal Creatore. Nella letteratura hassidica il versetto citato è inteso a significare che, se si esaminano la struttura della propria anima umana e le sue facoltà, che sono a immagine del Signore, si può giungere a cogliere la divinità stessa. Si racconta che un grande *hassid*, Rabbi Hillel HaLevi Malisov di Paritche, conosciuto come Hillel Paritcher, quando apprese l'esistenza di questa spiegazione dicesse: «Prima di diventare *hassid* il mio corpo era per me disprezzabile perché tutti i problemi e limiti spirituali avevano origine da lui. Quando compresi il messaggio profondo contenuto nelle parole “dalla mia carne io percepisco l'Eterno”, cominciai a imparare che il corpo è un magnifico vetro attraverso cui ciascuno può vedere la divinità, ecco che assunse per me il suo giusto ruolo». Questa è l'innovazione del movimento hassidico in merito alla *qabbalà*: rendere la divinità intelligibile attra-

²² Ivi, p. 230.

²³ SHEMUEL Y. AGNON, *Le storie del Baal Shem Tov*, cit., p. 81.

²⁴ *Giobbe* 19, 26.

verso l'analogia con le facoltà umane, portare il divino entro la sfera della capacità di comprensione umana. Così ciascuno – partendo dai propri attributi emozionali, le *middòth* – può comprendere le *middòth* del Signore dell'universo. Attraverso questo atto intellettuale, che è purificazione, le facoltà di ciascuno si avvicinano al divino fino a entrare a farne parte e, viceversa, lo spirito divino stesso diviene parte delle facoltà umane. Due fattori, inoltre, hanno reso gli scritti hassidici più accessibili di quelli dei più antichi cabalisti: innanzitutto lo stile relativamente moderno, con cui gli autori più importanti hanno saputo esprimere le loro idee, e, in secondo luogo, la predilezione per l'epigramma e l'aforisma religioso. Il hassidismo ha, dunque, reso possibile anche al più umile ebreo di avvicinarsi e afferrare le parti allusive ed esoteriche della *Torà*, a differenza del giudaismo rabbinico che riservava la *qab-balà* a una élite spirituale, in ebraico *yechidei seguld*, che aveva assimilato i severi requisiti per accedere all'aspetto esoterico della *Torà*, in quanto ritenuto estremamente pericoloso.

La mistica hassidica cerca di coinvolgere l'uomo nella vita divina che si fa storia e di accorciare le distanze nella relazione tra il cielo e la

terra. Di fronte al divino che si «autolimita» per far posto al creato, il compito dell'uomo è quello di liberare le scintille che sono nascoste in ogni aspetto della vita. Per questo anche gli atti semplici e insignificanti diventano fondamentali e assumono rilevanza universale. Il hassidismo mette in pratica un'etica dell'azione, nel senso che esiste un agire che corrisponde alla facoltà umana di cominciare, di intraprendere, di prendere una iniziativa. L'azione hassidica si oppone alla ripetizione dei gesti, alla mancanza di innovazione. L'etica dell'azione hassidica «è l'interruzione del flusso della vita che conduce verso la morte; è la facoltà di cominciare di nuovo, che ci ricorda costantemente che gli uomini, benché debbano morire, non sono nati per morire, ma per innovare. L'azione hassidica è una nascita. È libertà. Poiché siamo nati, siamo condannati a essere liberi. L'azione hassidica, che si oppone al gesto della ripetizione, sottolinea che l'uomo è un nuovo inizio, un iniziatore»²⁵. L'etica hassidica, come mostra Marc-Alain Ouaknin, implica una concezione particolare della ragione e della filosofia della storia. La storia non è

²⁵ MARC-ALAIN OUAKNIN, *Tsimtsoum: introduction à la méditation hébraïque*, cit., pp. 71-72.

soggetta a un ordine razionale preconstituito né sottostà alla legge di causalità. Inoltre, la vita deve essere vissuta nel segno dell'amore concreto verso tutti gli uomini, siano anche gli ultimi, gli *am ha-aretz*, la gente semplice e i peccatori. Il Rabbi Ya'aqòv Yitzchàq di Lublino era solito dire: «Preferisco un delinquente che ammette di esserlo a un santo consapevole della propria santità. Il delinquente che ammette la verità passa le sue giornate nella Verità. E la Verità è Dio. Anche il delinquente vive dunque in Dio. Invece chi pensa d'essere un santo perfetto vive nella menzogna, e Dio odia la menzogna. In realtà non esiste al mondo un uomo perfetto»²⁶.

Anche la parola hassidica è un'etica della parola, il rifiuto cioè della parola istituita, del già detto²⁷. La parola hassidica è ridere, è danza, è gioia e si oppone al linguaggio pre-

²⁶ JIRI LANGER, *Le nove porte: i segreti del chassidismo*, cit., p. 183.

²⁷ L'importanza non solo della parola, ma dell'alfabeto nella mistica ebraica può essere illustrata da questo racconto sul *Bàal Shem Tov*: « Il *Bàal Shem*, con sua figlia Odel e con rabbi Zvi lo scriba, era in viaggio verso il paese d'Israele per preparare la redenzione. Ma dal cielo si impedì il suo viaggio. Sulla via di Istanbul al paese d'Israele la nave si fermò a un'isola sconosciuta. Scesero a terra; ma

fabbricato del cliché, della pubblicità e della politica. Il discorso delle istituzioni e dell'opinione pubblica risponde a modelli preordinati. È un discorso incomprensibile dal momento che la vocazione dell'istituzione consiste nel creare opinione, dunque la non-parola e il non-pensiero. Come afferma Marc-Alain Ouaknin, il hassidismo è contro il «noi-diciamo-tutti-insieme-la-stessa-cosa»²⁸. Il linguaggio unico, l'abbiamo già visto commentando l'episodio della Torre di Babele, è il fondamento del totalitarismo, dell'intolleranza e

quando vollero ritornare sulla nave si smarrirono e caddero in mano ai briganti. Rabbi Zvi disse al *Bàal Shem*: “Perché tacete? Fate dunque ciò che siete solito fare affinché possiamo liberarci”. Ma il *Bàal Shem* gli rispose: “Ora non so più nulla, tutto mi è stato tolto: cerca tu di ricordarti qualcosa di ciò che hai imparato da me e richiamalo alla memoria”. Rabbi Zvi disse: “Anch'io non so più nulla. L'unica cosa che mi è rimasta nella memoria è l'alfabeto”. “Perché esiti?”, esclamò il *Bàal Shem*, “recitamelolo!”. Allora lo scriba gli recitò le lettere e il *Bàal Shem* le ripeté con lui con quel possente fervore con cui soleva pregare. Una campana risuonò, un vecchio capitano arrivò con un drappello di soldati e li liberò senza dire una parola [...]. MARTIN BUBER, *I racconti dei hassidim*, cit., p. 47.

²⁸ MARC-ALAIN OUAKNIN, *Ouvertures hassidiques*, cit., p. 111. Cfr. anche MARC-ALAIN OUAKNIN, *Le Livre brûlé: philosophie du Talmud*, cit., p. 390 e ss..

della violenza. A differenza di una interpretazione comune, la sfida della Torre di Babele non è assolutamente sovrapponibile al mito di Prometeo, che rappresenta la nascita del potere inventivo dell'uomo. A questo proposito André Neher scrive: «[...] Prometeo è un individuo che scopre e utilizza la potenzialità interna del suo genio umano, mentre Nimrod e i suoi compagni costituiscono una società che cerca le sue norme al di fuori, nell'inerzia della materia, di cui essa fa un suo modello [...] L'avventura di Prometeo è una rivolta; quella di Babele un patto con la materia ribelle [...] Prometeo sarà Abramo [...] Egli ha provocato l'Esodo della Parola e la sua Redenzione. Abramo è l'inventore della Parola»²⁹. La Torre di Babele, il primo episodio di schiavitù alla realtà deificata, dimostra, come ha spiegato Haim Baharier, che anche una meta comune con un linguaggio comune rischia di generare la solitudine del pensiero e l'alienazione. Come Abramo, anche la parola hassidica, al contrario, vuole far emergere le

²⁹ ANDRÉ NEHER, *L'exile de la parole: du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris: Seuil, 1970, pp. 120-121 (trad. italiana: *L'esilio della parola: dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Casale Monferrato: Marietti, 1983).

differenze, le singolarità, le alterità. Il *hassid* è l'uomo del *Hidush*, della novità, che ha il dovere di ricercare la libertà, di inventare altre forme di esperienza. Quando qualcuno chiedeva allo *Tzaddiq* di Ropschitz, uno dei discepoli del Veggente di Lublino, perché non vivesse come il suo Maestro, questi rispondeva: «Al contrario, lo seguo in tutto e per tutto! Come egli abbandonò il suo Maestro, così io ho abbandonato lui». Solo chi segue la sua strada è un autentico discepolo del proprio Maestro. L'uomo hassidico esiste in ciò che fa ogni giorno, ma che non deve essere ripetizione del giorno precedente; nel linguaggio di Rabbi Nachman ciò si traduce nella «proibizione di essere vecchi». Il diritto dovere di rinnovarsi costituisce per l'uomo il solo antidoto al pericolo del pensiero unico.

Se storicamente il hassidismo si è rivelato una critica delle istituzioni rabbiniche ufficiali dell'epoca, questa critica può benissimo estendersi a ogni istituzione in generale. Tuttavia, l'apporto più grande del movimento è la democratizzazione dello studio, la possibilità per ciascuno di accedere all'interpretazione. Come sostiene Rabbi Nachman «anche un uomo semplice, se si dà il tempo di leggere, se osser-

va le lettere della *Torà*, potrà vedere cose nuove, nuovi significati; ciò significa che se si osservano intensamente le lettere, queste cominceranno a “fare luce”, a mescolarsi, a combinarsi (*Yoma* 73b) ed egli potrà vedere nuove combinazioni di lettere, nuove parole, e potrà vedere nel libro cose alle quali non ha pensato affatto. Tutto questo è possibile anche per l’uomo semplice, senza sforzo...»³⁰. Questo rapporto soggettivo con il testo esisteva già nella tradizione talmudica, ma lo studio era ormai riservato esclusivamente a una élite e il pensiero era diventato dogmatico e ideologico. Si può cogliere la mutazione hassidica, che restituisce allo studio la sua dimensione soggettiva ed esistenziale in questo breve racconto che può essere considerato il paradigma della rivoluzione culturale ed esistenziale apportata dal hassidismo: «Un discepolo vede venire il suo Maestro che gli domanda: “Cosa hai appreso?”. Il discepolo risponde: “Ho attraversato tre volte il *Talmud*”, e il Maestro gli dice: “Ma il *Talmud* ti ha attraversato?”».

³⁰ NACHMAN DI BRESLOV, *Liqqutè Moharan*, translated by MOSHE MYKOFF and SYMCHAH BERGMAN, notes by CHAIM KRAMER, edit by MOSHE MYKOFF and OZER BERGMAN, Jerusalem, New York: Breslov Research Institute, [1999], I, 281.

Lo studio è un gesto politico poiché la libertà dell’interpretazione è anche una libertà che tocca l’esistenza. In questo senso lo studio è rivoluzione, un atteggiamento di contestazione di fronte alla tradizione e il principale ostacolo alla trasmissione degli stereotipi del discorso ideologico. A condizione, però, e Rabbi Nachman insiste a più riprese su questo punto, di non innovare con nuove leggi che aggiungendosi a quelle esistenti rinforzerebbero il discorso istituzionale. La legge integrativa viene rigettata in quanto rafforza l’istituzione e i guardiani dell’ideologia anziché indebolirli e distruggerli. Dal momento che l’individuo si afferma continuamente attraverso l’interpretazione, il suo compito non è di ripetere o di parafrasare ma, come direbbe Emmanuel Lévinas, di «andare oltre il versetto», di passare dal testo al proprio testo. In questo aspetto si può cogliere tutta la dimensione e la funzione politica del mondo hassidico, vale a dire il suo aspetto antiideologico e rivoluzionario «rispetto a un ordine in cui nulla, nessuno, né le parole, né gli uomini, né i loro corpi, né i loro sguardi sono ammessi a comunicare direttamente, ma transitano come valori attraverso dei modelli che li generano e li riproducono in

una totale “estraneità” gli uni dagli altri [...] La rivoluzione è ovunque si instauri uno scambio che spezza la finalit  dei modelli – questo scambio, fosse anche infinitesimale, dei fenomeni, delle sillabe in un testo poetico, o quello di migliaia di uomini che si parlano in una citt  insorta»³¹. La rivoluzione hassidica passa appunto attraverso la pluralit  delle interpretazioni e delle diversit  di idee. Ognuno deve avere la facolt  di presentare la propria opinione, ma anche di potersi opporre alle opinioni degli altri, in un continuo confrontarsi. Il dialogo, in ebraico *Mahloquet*, dunque, come antidoto all’ideologia e al dogmatismo. Le lettere centrali della parola *Mahloquet* designano la partizione, ognuno ha una parte, *heleq*, di verit . A chi rifiuta il dialogo, la partizione, non resta che la consonante di partenza *m* e quella finale *t*, consonanti che unite insieme possono essere lette *met*, vale a dire morte. Il *Mahloquet* designa il dialogo che presiede alla messa in cantiere del pensiero e di cui testimoniano sia i testi midrashici sia quelli talmudici: «Dal momento che un Maestro propone un suo pensiero, il suo interlocutore lo mette in discussione: destabi-

³¹ JEAN BAUDRILLARD, *L’exchange symbolique et la Mort*, Paris: Gallimard, 1976, p. 308.

lizzazione incessante, pensiero che resiste alla sincronizzazione del suo proposito, che   ribelle a ogni dogmatizzazione»³².   per questo che il *hassid* cerca sempre un compagno di studio per controbattere con lui.

Il hassidismo consiste, dunque, nel rifiuto della parola dogmatica e istituzionale e nel tentativo di restituire a ciascuno la possibilit  di produrre la sua opinione. La genialit  hassidica in questa opera di rinnovamento portava di nuovo alla luce il motivo di fondo dell’ebraismo, la religiosit  vissuta del fare, libera da ogni precettistica. La vita, l’uomo, la comunit , lo studio dialettico riacquistavano il primato nella vita ebraica. Lo stile particolare del movimento, inoltre, orientava il pensiero, liberandolo dalle formule gi  fatte e dal formalismo. I rabbini avevano soltanto il vocabolario, i *hassidim* prendevano finalmente possesso della parola. Per la prima volta dopo secoli si dispiegava tutta la forza di un pensiero religioso veramente libero a cui ripugnava ogni sistematizzazione teosofica. Naturalmente i *hassidim* non erano politicamente rivoluzionari poich , secondo la linea generale dell’insegnamento mistico, essi aspettavano la trasformazione da un cambiamento cosmico complessivo, e non gi  da

³² DAVID BANON, *Le Midrash*, Paris: Puf, 1995.

un semplice rivolgimento terrestre, politico e sociale dell'ordine esistente. Tuttavia, chiedendo la piena realizzazione delle facoltà spirituali dell'uomo, fuori da tutti i limiti assegnati, da ogni pregiudiziale, dagli arbitrari sistemi selettivi e dalle carriere, lo slancio hassidico provocava la rottura di ogni barriera, faceva saltare i recinti della società classista, puniva la sufficienza e l'orgoglio dei chierici e realizzava la convocazione nuova dei veri figli del Signore: il popolo. Col hassidismo l'ebraismo riprendeva la sua marcia e usciva dal ristagno e dall'inerzia medievale e dei ghetti, era la fine di un ebraismo statico che si conformava sempre a direttive date, ma era incapace di ogni iniziativa. In questo senso il hassidismo è il precursore di tutte le successive correnti ebraiche di rinnovamento: dal sionismo politico fino al movimento ebraico di rivoluzione socialista. Ancora oggi, malgrado gli abusi e le degenerazioni del movimento, il hassidismo continua a insegnare agli uomini la vigilanza critica per evitare che si prestino al gioco del potere, di conservare la propria autonomia di pensiero e di opporsi a ogni forma di violenza affinché ognuno possa sviluppare le proprie capacità, cosa che costituisce il suo contributo più importante.

CONCLUSIONI

Sono convinto che il Messia non è apparso in un momento determinato della storia: la sua apparizione non può essere altro che la fine della storia. Sono convinto che la redenzione del mondo non è avvenuta diciannove secoli fa: noi viviamo in un mondo non salvato e attendiamo la redenzione alla quale siamo chiamati a concorrere in un modo insondabile. Israele è la comunità umana che porta questa aspettativa puramente messianica [...], questa credenza nell'essere non-ancora-compiuto e che-dev'essere-compiuto della redenzione del mondo [...].

Martin Buber

Nato in Occidente, durante la rivoluzione industriale e lo sviluppo del capitalismo, l'anarchismo ha preso forma da molteplici tradizioni, dalla cultura latina al mondo slavo, passando per le differenti correnti anglosassoni e il millenarismo spagnolo, con il suo stupefacente miscuglio di tradizione cristiana e giudeo-araba. Ma, come abbiamo visto, anche la tradizione ebraica ha contribuito a fornirgli, direttamente o indirettamente, gli strumenti concettuali essenziali al suo formarsi. In proposito già Claude-Henri de Saint-Simon scriveva: «Il popolo di Dio, questo popolo che

ricevette la rivelazione prima della venuta di Cristo, questo popolo che è il più universalmente sparso sulla superficie terrestre, ha sempre visto che la dottrina cristiana fondata dai padri della Chiesa era incompleta, ha sempre proclamato che una grande epoca sarebbe venuta alla quale è stato dato il nome di regno messianico, un'epoca in cui la dottrina religiosa sarà presentata in tutta l'ampiezza di cui è suscettibile, in cui saranno equilibrati potere spirituale e potere temporale e in cui la razza umana non avrà che una sola religione e una sola organizzazione [...]. L'età dell'oro della razza umana non è dietro a noi, è davanti a noi. Si deve cercare nella perfezione dell'ordine sociale. I nostri padri non l'hanno vista, i nostri figli la vedranno un giorno. È per loro che dobbiamo spianare la strada»¹. Socialista, alieno da sentimenti antisemiti, Saint-Simon fu probabilmente uno dei primi a formulare l'ipotesi che il socialismo antiautoritario affermasse valori che la migliore tradizione ebraica rivendica come propri.

L'idea biblica dell'unicità di Dio e il principio dell'uomo fatto a sua immagine e somiglianza

¹ HENRI C. DE SAINT-SIMON, *Nuovo cristianesimo*, Milano: M&B, 1997.

hanno ispirato nel corso dei secoli gli uomini ad agire per difendere la dignità e la libertà umana dal potere arbitrario e livellatore. Come fanno notare molti studiosi, è probabilmente il rigoroso monoteismo ebraico che, dando vita a una nuova e radicale trascendenza, rende impossibile divinizzare qualsiasi altra cosa: se il mondo è di Dio non è degli uomini. Come abbiamo già detto la *Torà* nega, infatti, ogni forma di idolatria. La libertà di ogni essere umano deriva dall'essere stati creati a immagine del Signore ed è per questo che l'uomo non potrà mai essere suddito o servo di un'autorità secolare idolatrica.

Con il patto del Sinai, l'Eterno pone le «chiavi della libertà nelle mani dell'uomo». Ancora oggi il popolo di Israele porta la memoria della fuga dalla schiavitù d'Egitto, del viaggio nel deserto, dell'alleanza con Dio, *berith* in ebraico, della Terra promessa che saranno all'origine dell'idea di liberazione dalla sofferenza e dall'oppressione e ricorreranno spesso nella letteratura della rivoluzione. Inoltre, la legislazione ebraica, che si fonda sulle scelte e sulla responsabilità degli uomini, sul riconoscimento della libertà soggettiva e sul rispetto delle relazioni con l'altro, ha segnato l'intera storia

delle comunità politicamente libere, dall'antica federazione israelitica alle prime comunità puritane², fino alle moderne comunità rivoluzionarie³. Era questo ordinamento fortemente etico che suscitava l'ammirazione di Jean-Jacques Rousseau quando, nel *Contratto sociale*, scriveva: «La legge giudaica, che tuttora sussiste [...] [proclama] ancor oggi la grandezza degli uomini che la dettarono [...] il vero politico ammira nelle loro istituzioni quel grande e potente genio che presiede alle fondazioni durature»⁴. Contrariamente alle altre nazioni, poi, gli ebrei hanno avuto la particolarità unica di essere per secoli un popolo, una comunità, ma non una entità statale. Anche dopo l'affermazione del sionismo e la nascita del moderno stato di Israele, l'ebraismo ha

² In proposito si veda: PIETRO ADAMO, *Il Dio dei blasfemi: anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano: Unicopli, 1993.

³ Si veda: RONALD CREAGH, *Laboratori d'utopia*, Milano: Elèuthera, 1987 e RUDOLF ROCKER, *Pionieri della libertà: le origini del pensiero liberale e libertario negli Stati Uniti*, con un saggio sull'anarchismo americano di RONALD CREAGH, Milano: Antistato, 1982.

⁴ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, Torino: Utet, 1970, pp. 755-756. Inoltre cfr. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Frammenti politici*, in *Scritti politici*, Torino: Utet, 1970, pp. 652-653.

conservato la possibilità storica di sfuggire al delirio statalista. Mentre gli altri popoli erano divisi dai loro vicini da rigide frontiere, «la nazione ebraica aveva i vicini nel suo seno», scriveva Gustav Landauer che in questa singolarità vedeva il segno più certo della missione rivoluzionaria degli ebrei nei confronti dell'umanità. Non dobbiamo, dunque, sorprenderci se il messaggio etico e religioso che ci giunge dall'ebraismo ha attraversato i secoli e si è rinnovato in tante istituzioni libere e in tanti movimenti di lotta alla tirannia. L'universo ideologico dell'ebraismo rappresenta una tappa storica fondamentale sulla strada del socialismo libertario, la cui parabola si è edificata anche con il prezioso apporto di numerosi teorici ebrei. Ciò non significa che una tradizione spirituale come l'ebraismo, indifferente alla sfera del politico, volta verso il soprannaturale e il sacro, sia stata anarchica *ante litteram* o riconducibile *tout court* a una idea sociale rivoluzionaria come l'anarchismo, generalmente ateo e materialista. È evidente che la religiosità tradizionalista e rituale dei rabbini non ha niente a che vedere con l'ideologia sovversiva di un Mihail Bakunin o di un Pëtr Kropotkin. Ma, come abbiamo cercato di dimostrare, tutta una

serie di valori e di principi, facili presupposti di una concezione corale dell'azione sociale, ben si conciliano con lo spirito dell'anarchismo, inteso non come disordine e violenza ma come ordine dinamico e razionale. Ciò che unisce l'ispirazione religiosa ebraica con le moderne ideologie libertarie è sicuramente una visione dell'uomo come protagonista principale della storia, teso alla libertà politica non meno che a quella spirituale.

Concludiamo questa breve trattazione con una parabola tratta dalla tradizione dei *hassidim* che, come abbiamo visto, tennero viva nel bel mezzo dell'età dei lumi la tradizione mistica ebraica e che seppero rinnovare l'ebraismo incarnando con il loro racconto orale lo scrittore autentico, «portatore di verità e saggezza», vagheggiato da Walter Benjamin. Racconta Rabbi Uri di Strelice: «Quando ero ancora un ragazzino e il signor maestro stava insegnandomi a leggere, una volta mi mostrò nel libro di preghiere due minuscole lettere, simili a dei puntini quadrati e mi disse: “Vedi, Uri, queste due lettere una accanto all'altra? È il monogramma del nome di Dio, e ovunque, nelle preghiere, scorgi insieme questi due puntini quadrati, devi pronunciare il nome di Dio, anche

se non è scritto per intero”. Continuammo a leggere col maestro finché non trovammo, alla fine di una frase, i due puntini. Erano ugualmente due puntini quadrati, solo non uno accanto all'altro, ma uno sotto l'altro. Pensai si trattasse del monogramma di Dio, perciò pronunciasti il suo nome. Il maestro disse però: “No, no, Uri, questo segno non indica il nome di Dio. Solo là dove i puntini sono a fianco l'uno dell'altro, dove uno vede nell'altro un compagno a lui eguale, solo là c'è il nome di Dio; ma dove i puntini sono uno sotto l'altro e l'altro è posto sopra il primo, lì non c'è il nome di Dio” [...]»⁵.

Tutto quanto è stato scritto in questo libro è una nostra personale e opinabile interpretazione delle Scritture e di quanto i Maestri hanno detto prima di noi. L'unico senso, nascosto nella mente divina, sarà rivelato nell'età messianica: ma anch'esso in realtà sarà soltanto l'inizio di un cammino entro il testo che proseguirà nella vita futura, in compagnia, come afferma un bellissimo *midràsh*, di Dio stesso.

⁵ JIRI LANGER, *Le nove porte: i segreti del chassidismo*, cit., p. 105.

BIBLIOGRAFIA

Bibbia

- *Biblia hebraica stuttgartensia*, quae antea cooperantibus A. Alt ... et al.!, adjvantibus H. Bardtke ... et al.!, cooperantibus H.P. Ruger et J. Ziegler; ediderunt K. Elliger et W. Rudolph; textum masoreticum curavit H. P. Ruger; Masoram elaboravit G. E. Weil. Ed. funditus renovata, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- *Bibbia ebraica: Il Pentateuco e Haftarot, Profeti anteriori, Profeti posteriori, Agiografi*, a cura di Dario Disegni, Firenze: La Giuntina, 1995, 4 voll. (testo ebraico e traduzione italiana a fronte).

Midràsh

- Banon David, *Il Midrash: vie ebraiche alla lettura della Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2001.
- Stemberger Günter, *Il Midrash: uso rabbinico della Bibbia, introduzione, testi, commenti*, Bologna: Dehoniane, 1996.

Mishnàh

- *Mishnaiot*, traduzione italiana e note illustrative di Vittorio Castiglioni, Roma: Tip. Sabbadini, 1962, 3 voll..
- Neusner Jacob, *The Mishnah: a New Translation*, New Haven, London: Yale University Press, 1988.

Pirqué Avot

- *Deti di rabbini: con i loro commenti tradizionali*, introduzione, traduzione e note a cura di Alberto Mello, Magnano (Vercelli): Qiqajon, [1993].
- Manns Frédéric, *Leggere la Misnah*, traduzione di Giulio Busi, Brescia: Paideia, 1987.

Talmud babilonese

- *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Isidore Epstein, London: Soncino, 1960-1989, 29 voll..
- *The Soncino Talmud*, New York: Davka Corporation and Judaica Press, 1995, edizione in cd-rom (ebraico-inglese).
- Stemberger Günter, *Il Talmud: introduzione, testi, commenti*, traduzione dal tedesco di Donata Moretti, glossario e nota bibliografica a cura di Pier Giorgio Borbone, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1994.
- *Il trattato delle benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese*, a cura di Sofia Cavalletti, Torino: UTET, 1982 (ristampa Milano: TEA, 1996).

Talmud palestinese

- *Talmud Yerushalmi, The Talmud of the Land of Israel: a Preliminary Translation and Explanation*, translated by Jacob Neusner, Chicago: University of Chicago Press, 1982-1993, 35 voll..

Opere di consultazione

- Busi Giulio, *Simboli del pensiero ebraico: lessico ragionato in settanta voci*, Torino: Einaudi, 1999.
- *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, comp. by Marcus Jastrow; with an index of Scriptural quotations, New York: Judaica Press, 1982.
- *Il dizionario della Bibbia*, a cura di Paul J. Achtmeier e della Society of Biblical Literature, edizione italiana a cura di Piero Capelli, prefazione di Enzo Bianchi, Bologna: Zanichelli, 2003.
- *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem: Keter Publishing House, 1971, voll. 16.
- *Encyclopaedia Judaica*, Shaker Heights, Ohio: Judaica Multimedia, 1997, edizione in cd-rom.
- *The Encyclopedia of Hasidism*, edited by Tzvi M. Rabinowicz, Northvale (New Jersey), London: Jason Aronson, 1996.
- *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson. Edited with constant reference to the Thesaurus of Gesenius as completed by E. Röddiger, and with authorized use of the latest German editions of Gesenius's Handwörterbuch über das Alte Testament, by Francis Brown, with the co-operation of S. R. Driver and Charles A. Briggs., Oxford: Clarendon Press, 1972.

Monografie, articoli e saggi

- Adamo Pietro, *Il Dio dei blasfemi: anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano: Unicopli, 1993.

- Agnon Shemuel Y., *Le storie del Baal Shem Tov*, Firenze: La Giuntina, 1994.
- Abécassis Armand, *La pensée juive*, Paris: Le livre de poche, 1987, 4 voll..
- *L'anarchico e l'ebreo: storia di un incontro*, a cura di Amedeo Bertolo, Milano: Elèuthera, 2001.
- Bachi Riccardo, *L'economia politica nella Bibbia*, in «I viaggi di Erodoto», 1999, n. 37, pp. 41 – 62.
- Baeck, Leo, *L'essenza dell'ebraismo*, Genova: Marietti, 1988.
- Baharier Haim, *La Genesi spiegata da mia figlia*, Milano: Garzanti, 2006.
- Banon David, *Il messianismo*, Firenze: La Giuntina, 2000.
- Banon David, *Le Midrash*, Paris: Puf, 1995.
- Baudrillard Jean, *L'échange symbolique et la Mort*, Paris: Gallimard, 1976.
- Bauer Julien, *Breve storia del chassidismo*, Firenze: La Giuntina, 1997.
- Benamozegh Elia, *Morale ebraica e morale cristiana*, Roma: Carucci, 1977.
- Benamozegh Elia, *Israele e l'umanità: studio sul problema della religione universale*, Genova: Marietti, 1990.
- Benamozegh Elia, *Israele e l'umanità. Il mio credo*, a cura di Leonardo Amoroso, Pisa: ETS, 2002.
- Benjamin Walter, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962.
- Berti Giampietro N., *Un'idea esagerata di libertà: introduzione al pensiero anarchico*, Milano: Elèuthera, 1998.
- Berti Giampietro N., *Il pensiero anarchico: dal Settecento al Novecento*, Manduria, Bari, Roma: Lacaita, 1998.
- Benbassa Esther, Aron Rodrigue, *Histoire des Juifs sépharades: de Tolde à Salonique*, Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- Biagini Furio, *Nati altrove: il movimento anarchico ebraico tra Mosca e New York*, Pisa: BFS, 1998.
- Bloch Chajim, *Storie chassidiche: apologhi, novelle, parabole della tradizione mistica ebraica*, Roma – Napoli: Theoria, 1991.
- Bloch Ernst, *Il principio speranza*, Milano: Garzanti, 1994, 4 voll..
- Bloch Ernst, *Spirito dell'utopia*, Firenze: La nuova Italia, 1993.
- Buber Martin, *Il cammino dell'uomo*, Comunità di Bose: Qiqajon, 1990.
- Buber Martin, *La fede nei profeti*, Casale Monferrato: Marietti, 1983.
- Buber Martin, *La leggenda del Baal-scem*, Roma: Carucci, [s.d.].
- Buber Martin, *I racconti dei hassidim*, Parma: Guanda, 1992.
- Buber Martin, *Le storie di Rabbi Nachman*, Parma: Guanda, 1994.
- Buber Martin, *Sette discorsi sull'ebraismo*, Roma: Carocci, 1986.
- Buber Martin, *Ten Rungs: Hasidic Sayng*, New York: Schocken Books, 1973.
- Busi Giulio, *La Qabbalah*, Roma, Bari: Laterza, 1988.
- Busi Giulio, *La Qabbalah visiva*, Torino: Einaudi, 2005.
- Chouraqui André, *I Dieci Comandamenti: i doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, Milano: Mondadori, 2000.

- Cohen Abraham, *Il Talmud*, Bari: Laterza, 1999.
- Cohen Laurent, *Le Maître des frontières incertaines: Rabbi Nahman de Bratslav*, Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- *La comunità chassidica: Storie sul Baal Shem Tov*, a cura di Daniela Leoni, Roma: Città nuova, 1989.
- Consigli Paolo, *Ebraismo e socialismo: uno studio analogico*, in «La rassegna mensile di Israel», vol. XLVI, n. 9 – 10, settembre – ottobre 1980, pp. 294 – 313.
- Consigli Paolo, *Ricomporre l'infranto. Walter Benjamin e il messianismo ebraico*, in «Aut Aut», n. 211 – 212, gennaio – aprile 1986.
- *Il Corano*, traduzione, introduzione e commento di Alessandro Bausani, Firenze: Sansoni, 1955.
- Creagh Ronald, *Laboratori d'utopia*, Milano: Elèuthera, 1987.
- Dan Joseph, *La cabbalà: breve introduzione*, Milano: Raffaello Cortina, 2006.
- De Benedetti Paolo, *La morte di Mosè*, Milano: Bompiani, 1971.
- Deutsch Nathaniel, *The Maiden of Ludomir: A Jewish Holy Woman and Her World*, Berkeley: University of California Press, 2003.
- Di Castro Raffaella, *Il divieto di idolatria tra universale e particolare*, in <http://mondodmani.org/dialeqsthai/rdc01.htm>.
- Di Sante Carmine, *Lo straniero nella Bibbia: saggio sull'ospitalità*, Troina (En): Città aperta, 2002.
- Di Segni Riccardo, *La Torah*, in *Torah e filosofia: Percorsi del pensiero ebraico*, Firenze: La Giuntina, 1993.
- Dov Baer di Mezeritz, *Maggid Debaro le-Ya 'aqòv*, R. Schatz ed., Jerusalem: Magnes Press, 1976.
- Dubnow Simon, *Geschichte des Chassidismus*, 2 voll., Berlin: Judischer, 1931-1932.
- Eisenstadt Shmuel N., *Civiltà ebraica: l'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Roma: Donzelli, 1993.
- Elijor Rachel, *Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century*, in «Revue des études juives», 145, gennaio-giugno 1986.
- Immanuel Etkes, *The Besht: Magician, Mystic, and Leader*, Waltham, Mass.: Brandeis University Press; Hanover: University Press of New England, 2005.
- *Figures du Messie*, a cura di Claude Cohen-Boulakia e Shmuel Trigano, Paris: In Press Editeurs, 1996.
- Giuseppe Flavio, *Contro Apione*, testo greco a fronte, a cura di Francesca Calabi, Milano: Marietti, 2007.
- Frank Jacob, *The Collection of the Words of the Lord [Jacob Frank]*, from the Polish Manuscripts, Edited, Translated, and Annotated with an Introduction by Harris Lenowitz, S.I.: Harris Lenowitz, 2004.
- Freely John, *The Last Messiah*, London: Viking, 2001 (trad. italiana: *Il messia perduto: la storia di Sabbatai Sevi e il misticismo della qabbalah*, Milano: Il Saggiatore, 2007).
- Fromm Erich, *Dogmi, gregari e rivoluzionari: saggi sulla religione, la psicologia e la cultura*, Milano: Comunità, 1982.
- Fromm Erich, *La legge degli ebrei: sociologia della Diaspora ebraica*, Milano: Rusconi, 1993.
- Fromm Erich, *Voi sarete come dei: un'interpretazione radicale del Vecchio Testamento e della sua tradizione*, Roma: Ubaldini, 1970.

- Fubini Guido, *Socialismo e ebraismo*, in «La rassegna mensile di Israel», vol. XXXV, n. 12, dicembre 1969, pp. 562-573.
- Goffman Daniel, *Izmir and the Levantine World, 1550-1650*, Seattle: University of Washington Press, 1990, p. 90-91.
- Griewank Karl, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna: origini e sviluppo*, Firenze: La nuova Italia, 1979.
- Ha'am Achad (pseud. di Asher Ginzberg), *Priest and Prophet*, in «Contemporary Jewish Record», 1945.
- Hacker Joseph, *The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire During the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, by Isadore Twersky e Bernard Septimus, Cambridge (Mass.), Londres: Harvard University Press, 1987.
- Heschel Abraham J., *Dio alla ricerca dell'uomo*, Roma: Borla, 1983.
- Heschel Abraham J., *Il Sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Milano: Rusconi, 1972.
- Idel Moshè, *La cabale: nouvelles perspectives*, Paris: Cerf, 1998.
- Idel Moshè, *Messianisme et mystique*, Paris: Le Cerf, 1994.
- Idel Moshè, *Mistici messianici*, Milano: Adelphi, 2004.
- Idel Moshè, *Maimonide e la mistica ebraica*, Genova: Il melangolo, 2000.
- Idel Moshè, *Religion, Thought and Attitudes: The Impact of the Expulsion on the Jews, in Spain and the Jews: The Sephardi Experience, 1492 and After*, by Elie Kedourie, Londres: Thames & Hudson, 1992.
- Israel Giorgio, *La Kabbalah*, Bologna: Il Mulino, 2005.
- Klausner Joseph, *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Conception of the Mishna*, London: Allen & Unwin, 1956.
- Krausher, Alexander, *Jacob Frank: The End to the Sabbataian Heresy*, Lanham: University Press of America, 2001.
- Koestler Arthur, *Il dio che è fallito: testimonianze sul comunismo*, Milano: Baldini & Castoldi, 1992.
- Kushner Lawrence, *In questo luogo c'era Dio e io non lo sapevo*, Firenze: La Giuntina, 1995.
- Landauer Gustav, *Aufruf zum Sozialismus, zweite Auflage (Revolutionsausgabe)*, Berlin: Cassirer, 1919.
- Langer Jiri, *Le nove porte: i segreti del chassidismo*, Milano: Adelphi, 1987.
- *La société juive à travers l'histoire*, sous la direction de Shmuel Trigano, Paris: Fayard, 1992-1993, 4 voll..
- Lattes Dante, *Nuovo commento alla Torah*, Roma: Carucci, 1978.
- *Le monde sépharade*, sous la direction de Shmuel Trigano, Paris: Éditions du Seuil, 2006, 2 voll..
- Lévinas Emmanuel, *Difficile libertà: saggi sul giudaismo (scritti scelti)*, Brescia: La Scuola, 1986.
- Lévinas Emmanuel, *Il messianismo*, Brescia: Morcelliana, 2002.
- Lévinas Emmanuel, *L'aldilà del versetto: letture e discorsi talmudici*, Napoli: Guida, 1986.
- Lifschitz Daniel, *La saggezza dei Chassidim: racconti degli antichi saggi di Israele*, prefazione di Enzo

Bianchi, saggio di Daniela Leoni, Casale Monferrato: Piemme, 1995.

- Löw Yehudàh ben Betzal'èl, *Sefer Netzach Yisra'èl*, Jerusalem: Mekhon Yerushalayim, 1997, 2 voll..

- Löwy Michael, *Le messianisme romantique de Gustav Landauer*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions» n. 60/1, 1985, p. 61.

- Löwy Michael, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

- Maciejko, Pawel, *Frankism*, in <http://www.yivo.org/downloads/frankism.pdf>.

- *I Maestri del Chassidismo: insegnamento, vita, leggenda. I. Israel Baal Shem Tov, Dov Bär di Meseritz*, a cura di Daniela Leoni, Roma: Città nuova, 1993.

- *Maestri del Chassidismo: Jakov Josef di Polonnoje, Elimelech di Lizensk*, a cura di Daniela Leoni, Roma: Città nuova, 1997.

- Maldonato Mauro, *Dal Sinai alla rivoluzione cibernetica*, Napoli: A. Guida, 2002.

- Mandel Arnold, *Il messia militante ovvero la fuga dal ghetto: la storia di Jacob Frank e del movimento frankista*, Milano: Arché, 1984.

- Mandel Arnold, *La via del chassidismo*, Milano: Longanesi, 1965.

- Mannheim Karl, *Ideologia e utopia*, Bologna: Il Mulino, 1985.

- *Mistica ebraica: testi della tradizione segreta del Giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino: Einaudi, 1995.

- Mopsik Charles, *Cabala e i cabalisti*, Roma: Borla, 2000.

- Moses Stéphane, *La storia e il suo angelo: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Milano: Anabasi 1993.

- Nachman di Bratzlav, *La principessa smarrita*, Milano: Adelphi, 1981.

- Nachman di Breslov, *Liqqutè Moharan*, translated by Moshe Mykoff and Symbah Bergman, notes by Chaim Kramer, edit by Moshe Mykoff and Ozer Bergman, Jerusalem, New York: Breslov Research Institute, [1999], 11 voll..

- Neher André, *L'exile de la parole: du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris: Seuil, 1970 (trad. italiana: *L'esilio della parola: dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Genova: Marietti, 1997).

- Neher André, *L'essenza del profetismo*, Casale Monferrato: Marietti, 1984.

- Ouaknin Marc-Alain, *Dieu et l'art de la pêche à la ligne*, Paris: Byard, 2001.

- Ouaknin Marc-Alain, *Lire aux éclats, éloge de la caresse*, Paris: Lieu Commun, 1989.

- Ouaknin Marc-Alain, *Le Livre brûlé: philosophie du Talmud*, Paris: Lieu Commun, 1993 (trad. italiana: *Il libro bruciato: filosofia della tradizione ebraica*, Genova: Ecig, 2000).

- Ouaknin Marc-Alain, *Méditations érotiques: essai sur Emmanuel Lévinas*, Paris: Payot & Rivages, 1998.

- Ouaknin Marc-Alain, *Ouvertures hassidiques*, Paris: Jacques Grancher, 1990.

- Ouaknin Marc-Alain, *Tsimtsoum: introduction à la méditation hébraïque*, Paris: Albin Michel, 1992.

- Peretz Isaac Leib, *Contes hassidiques*, Paris: Stock, 1993.

- Ravitzky Aviezer, "To the Utmost of Human Capacity": *Maimonides on the Days of the Messiah*, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and*

Historical Studies, by Joel L. Kraemer, Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 221-256.

- Ravitzky Aviezer, *La fine svelata e lo Stato degli ebrei: messianismo, sionismo e radicalismo religioso in Israele*, Genova: Marietti, 2007.

- Riva, Franco, *La Bibbia e il lavoro: prospettive etiche e culturali*, Roma: Edizioni lavoro, 1997.

- Robberechts Édouard, *Les Hassidim*, [Belgique]: Brepols, 1990.

- Rocker Rudolf, *Pionieri della libertà: le origini del pensiero liberale e libertario negli Stati Uniti*, con un saggio sull'anarchismo americano di Ronald Creagh, Milano: Antistato, 1982.

- Rosenzweig, Franz, *La stella della redenzione*, Genova: Marietti, 1992.

- Rousseau Jean-Jacques, *Scritti politici*, Torino: Utet, 1970.

- Safran Alexandre, *La Kabbalà*, Roma: Carucci, 1981.

- Safran Alexandre, *Saggezza della Kabbalah*, Milano: Mondadori, 1990.

- Saint-Simon Claude - Henri de, *Nuovo cristianesimo*, Milano: M&B, 1997.

- Scaraffia Lucetta, *Il giubileo*, Bologna: Il Mulino, 2000.

- Scholem Gershom, *Aux origines religieuses du judaïsme laïque: de la mystique aux Lumières*, Paris: Calmann-Lévy, 2000.

- Scholem Gershom, *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, Paris: Cerf, 1990.

- Scholem Gershom, *Du frankisme au jacobinisme: la vie de Moses Dobruska, alias Franz Thomas von Schönfeld alias Junius Frey*, Paris: Seuil, 1981.

- Scholem Gershom, *La Cabala*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1992.

- Scholem Gershom, *Educazione e giudaismo: un dialogo pedagogico*, Brescia: Morcelliana, 2007.

- Scholem Gershom, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova: Il melangolo, 1986.

- Scholem Gershom, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino: Einaudi, 1980.

- Scholem Gershom, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris: Calmann-Lévy, 1974.

- Scholem Gershom, *Mistica, utopia e modernità: saggi sull'ebraismo*, Genova: Marietti, 1998.

- Scholem Gershom, *Le origini della Kabbala*, Bologna: Il Mulino, 1973.

- Scholem Gershom, *Shabbetai Sevi: il messia mistico (1626-1676)*, Torino: Einaudi, 2001.

- Schwarz Arturo, *Sono ebreo, anche: riflessioni di un ateo anarchico*, prefazione di Rav Giuseppe Laras, Milano: Garzanti, 2007.

- Sestrieri Lea, *La spiritualità ebraica*, Roma: Edizioni Studium, 1987.

- Siegelmann Itzhak Shelomò, *Cultura dei diritti, cultura dei doveri*, in http://www.morasha.it/zehut/is02_dirittidoveri.html.

- Singer Isaac Bashevis, *Le distese del cielo: la storia del Baal Shem Tov*, Parma: Guanda, 1991.

- Sirat Colette, *La filosofia ebraica medievale*, Brescia: Paideia, 1990.

- Sonnino Claudia, *Esilio diaspora, terra promessa: ebrei tedeschi verso Est*, con testi di Heine, Lessing, Zweig, Döblin, Roth, Milano: Bruno Mondadori, 1998.

- Steinsaltz Adin, *Cos'è il Talmud*, Firenze: La Giuntina, 2004.

- Taubes Jacob, *Messianesimo e cultura: saggi di politi-*

ca, teologia e storia, Milano: Garzanti, 2001.

- Taubes Jacob, *Il prezzo del messianesimo*, Macerata: Quodlibet, 2000.

- Taubes Jacob, *La teologia politica di San Paolo*, Milano: Adelphi, 1997.

- Trevi Mario, *Chassidismo. Note sul significato psicologico di un'esperienza religiosa*, relazione del seminario tenuto nell'aprile del 1963 presso l'Associazione italiana per lo studio della Psicologia analitica, in «Rivista di Psicologia analitica», *Psicologia e religione*, Vol. IV, n. 1, 1973, pp. 99-141.

- Trigano Shmuel, *Philosophie de la loi: origine de la politique dans la Tora*, Paris: Éditions du Cerf, 1991.

- Walzer Michael, *Esodo e rivoluzione*, Milano: Feltrinelli, 1986.

- Weber Max, *Economia e società*, Torino: Comunità, 1999, 4 voll..

- Weber Max, *Sociologia della religione: l'antico giudaismo*, Roma: Newton Compton, 1980.

- Weiss Joseph, *Reshit zmihtah shel ha-derek ha-hasidit*, in «Zion», 16, 1951.

- Wiesel Elie, *Celebrazione hassidica: ritratti e leggende*, Milano: Spirali, 1987.

- Wiesel Elie, *Contro la malinconia: celebrazione hassidica II*, Milano: Spirali, 1989.

- Wilensky L. Mordecai, *Hasidim u-mitnaggedim: le-toldot ha-pulmus she-beineihem ba-shanim 1772-1795*, Jerusalem: Mosad Byalik, 1970, 2 voll..

- Yerushalmi Yosef Hayim, *Dalla corte al ghetto: la vita, le opere, le persecuzioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, Milano: Garzanti, 1991.

- Zeitlin Solomon, *The Origin of the Term Edom for Rome and the Roman Church*, in «The Jewish Quarterly Review», vol. 60, n. 3, gennaio 1970.

- Zenone Giovanni, *Il chassidismo: filosofia ebraica*, Brescia: Cabis, 2005.

INDICE DE NOMI

- Abrabanel, Yitzchaq, 76, 84, 90, 91
 Ahiyah di Ghilo, 206
 Aryeh Leib di Shpola, 224
 Aristotele, 91
 Augusto III, re di Polonia, 175

 Bàal Shem Adàm, 202
 Baba, Osman, 147
 Baharier, Haim, 236
 Bakunin, Mihail, 24, 180, 185, 195, 247
 Banon, David, 114, 140, 241
 Barùch di Medzyboz, 204
 Benamozegh, Elia, 70, 71
 Benjamin, Walter, 14, 48, 79, 81, 100, 180, 248
 Ben Lakhish, Shim'òn, 62, 63
 Ben Levi, Yehoshua, 159
 Ben Yosef 'Aqivà, 15, 16
 Bibikov, Alexander Ilic, 177
 Bloch, Ernst, 79, 159
 Brandeis, Louis Dembitz, 180
 Broch, Hermann, 44
 Buber, Martin, 9, 14, 28, 56, 57, 59, 67, 69, 70, 79, 81, 199, 218, 229, 235, 243

 Cardozo, Abrahàm Miguel, 148, 149
 Cardozo, Benjamin N., 180
 Carpocrate, 196
 Celebi, Raphael Joseph, 129

- Chmielnicki, Bogdan, 122
 Cohen, Hermann, 79
 Comte, Auguste, 81
 Cordovero, Moshè, 108

 David, Porkes, 204
 Dembrowsky, Miko?aj, 169, 171
 Disegni, Dario, 11
 Dobruska, Salomon Zalman, 177
 Dobruska, Schöndl, 177
 Dov Baer, 204, 213, 214, 217
 Dubnow, Simon, 174, 200, 223

 Eisenstadt, Shmuel N., 94, 96, 257
 ‘Elimèlekh di Lizensk, 220
 Eliyà ben Solomon Zalmon, il Gaòn di Vilna, 215
 Engels, Frederick, 101
 Eskapa, Joseph, 124

 Filone Alessandrino, 15, 88
 Filosofo, Joseph, 146
 Florentin, Solomon, 146
 Frank, Ewa, 176, 179, 180, 181
 Frank, Jacob, 23, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 196, 210, 215
 Frank, Josef, 179
 Frank, Rochus, 179
 Freud, Sigmund, 164
 Fromm, Erich, 14, 30, 42, 46, 61, 64

 Gandur, Shemu’el, 125
 Giuseppe, Flavio, 84, 85, 86, 87, 91
 Giuseppe II, imperatore d’Austria, 178
 Goitein, Shlomo Dov, 88

 Ha-Kohèn, Nehemia, 135
 Havel, Vaclav, 31
 Hayon, Nehemia
 Hegel, G. W. Friedrich, 82
 Heschel, Tzorèf, 202
 Hillel HaLevi Malisov, 231
 Hirsch, Wolf, 204
 Hirschel, Löbl, 177
 Hirschel, Rachel, 177
 Horkheimer, Max, 32

 Idel, Moshe, 113, 120, 121
 ibn Tabul, Yosèf, 108

 Kafka, Franz, 226
 Kalonymus, famiglia, 200
 Kierkegaard, Sören, 222
 Kitower, Efraim, 202
 Kitower, Gershon, 203, 204
 Kitower, Hanna, 202
 Klausner, Joseph, 79
 Kraushar, Alexander, 181
 Kropotkin, Pètr, 154, 247

 Landauer, Gustav, 14, 67, 68, 247
 Laniado, Shelomò ben Avrahàm, 126

 Lattes, Dante, 64, 65
 Lenowitz, Harris, 164, 181, 182
 Leon, Moshe de, 104
 Levi Yitzchàq di Berdichev, 221, 222
 Lévinas, Emmanuel, 40, 73, 96, 239
 Löw, Yehuda, 76
 Löwy, Michael, 14, 24, 68, 74, 115
 Lubienski, Wladyslaw Aleksander, 173
 Luria, Yitzchàq, 23, 107, 109, 110, 113, 114, 117, 118, 161,

- 182, 202, 206, 218
- Maimonide, Moshé, 15, 34, 75, 76, 91, 95, 96, 97
- Marx, Karl, 101
- Menachèm Mendel di Kotzk, 229
- Mendelsohn, Moses, 15
- Mikulski, Mikolaj, 173
- Mordekhày ben Eliyà di Lvov, 168
- Mosè, 10, 12, 16, 20, 21, 27, 41, 43, 52, 53, 54, 56, 57, 85, 88, 130, 183
- Moshè Chayyim Efraim di Sadilkov, 204
- Muhammad IV, 136
- Nachman ben Shmuel Levi di Busk, 168
- Nachman di Breslov, 70, 204, 210, 222, 223, 224, 226, 227, 237, 238, 239
- Nachman di Horodenka, 223
- Nathàn di Gaza, 123, 127, 128, 129, 130, 137, 140, 143, 144, 145, 153, 161, 167
- Nathan di Nemirov, 227
- Neher, André, 45, 236
- Nietzsche, Friedrich, 154
- Ouaknin, Marc-Alain, 39, 104, 106, 111, 113, 140, 141, 146, 207, 210, 214, 223, 224, 228, 233, 235
- Proudhon, Pierre-Joseph, 21, 24
- Quinzio, Sergio, 57
- Rosenzweig, Franz, 14, 48, 57, 79, 80, 81
- Rousseau, Jean-Jacques, 20, 91, 246
- Russo, Baruchiah, 147, 166, 172, 183
- Saint-Simon, Claude-Henri de, 243, 244
- Sarùg, Ysra'el, 108
- Schelling, Friedrich Wilhelm, 82
- Schneùr Zalman di Liadi, 217, 219
- Scholem, Gershom, 14, 17, 23, 24, 59, 60, 77, 79, 80, 81, 92, 93, 94, 97, 99, 104, 105, 106, 120, 122, 123, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 136, 139, 140, 142, 143, 145, 147, 148, 153, 154, 155, 157, 158, 160, 177, 181, 184, 185, 186, 189, 193, 196, 202, 210
- Serra, Nicholas, 173
- Sussja di Hanipol, 229, 230
- Taubes, Jacob, 71
- Trockij, Lev, 223
- Turgeniev, Ivan, 153
- Turgot, Robert Jacques, 81
- Tzevi, Shabbetày, 23, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 153, 156, 159, 160, 162, 166, 168, 172, 176, 180, 183, 192, 208, 209, 210, 215
- Uri di Strellice, 248, 249
- Vital, Chayyim, 108, 117, 123, 202
- Weber, Max, 22, 48, 92
- Weiss, Josef, 205
- Werbermacher, Hanna Rachel, la Vergine di Ludomir, 219, 220
- Wiesel, Elie, 201, 227
- Wolf, Kizes, 204
- Ya'aqòv Yitzchàq di Lublino, 222, 234
- Ya'aqòv Yosèf di Shaarigrad, 204, 206, 211, 212
- Ysenburg, Wolfgang Ernst II principe, 179
- Yisra'el ben Eli'ezer (Bàal Shem Tov), 174, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 210, 211, 212, 213, 216, 223, 228, 230, 234, 235
- Yisra'el Epstein di Konitz, 222

Stampato per conto de I Libri di Icaro
presso
Arti Grafiche Marino, Lecce
nel mese di luglio 2008

prima edizione