



ciclo di incontri - Novembre 2000

Quaderno n. 78

Leggiamo la Scrittura. Genesi e Esodo

chiudi



«Ci avete fatti uscire in questo deserto» (Es 16,3) Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno

Mino Chamla

Premetto che il mio approccio a questo argomento sarà a cavallo tra *storia* e *metastoria*, sarà cioè un approccio alla storia ebraica continuamente intrecciato con una possibile e *aperta* lettura metastorica della stessa storia ebraica. Inoltre, per scelta e per onestà intellettuale, il mio intervento *non* sarà di tipo esegetico-scritturale, nonostante il punto di partenza dichiaratamente biblico.

La frase che introduce questa mia conversazione, tratta da *Esodo* 16, 3 («*Ci avete fatti uscire in questo deserto*»), è inserita in un contesto peculiare e centrale nel libro dell'*Esodo*; è l'espressione del malcontento del popolo per una condizione nuova di cui si cominciano ad intravedere i disagi, i rischi e, soprattutto, gli aspetti negativi nel confronto con l'Egitto da cui si proviene. Il popolo esprime per la prima volta una sorta di nostalgia per la propria condizione precedente che comportava sì schiavitù, ma anche cibo e vita "sicura", se non proprio tranquillità. In questo stesso contesto la risposta divina è fondamentalmente il cibo, materiale e spirituale al contempo, costituito dalla manna^[1], ma anche l'istituzione del Sabato o, quantomeno, la sua contestualizzazione come "casa nel tempo", *ubi consistam* fondamentale nella temporalità, *anche* a contrastare la nostalgia per il radicamento spaziale precedente.

La seconda parte del titolo dato al mio intervento propone invece il "dilemma tra diaspora e ritorno". Il ritorno al quale vien subito da pensare è, com'è ovvio, il ritorno in *Eretz Israel*, nella Terra d'Israele. Ma, ricollegandosi al versetto iniziale, siamo subito di fronte ad una perturbante ambiguità: il ritorno potrebbe essere anche quello ad una condizione disagevole, non precisamente gratificante dal punto di vista della libertà e dell'identità, e tuttavia, perlomeno, una condizione di relativa sicurezza quale quella della schiavitù in Egitto.

Ciò su cui vorrei farvi riflettere è quanto concetti, termini, figure spesso si intersechino, si mescolino in modo da rendere molto confuso il discorso su categorie come *diaspora* e *ritorno*, ma anche *esodo* ed *esilio*. Sebbene qualsiasi persona di media cultura conosca la differenza tra esodo ed esilio, spesso i termini vengono confusi, i concetti fatti stingere l'uno sull'altro. Altre volte si tende invece a cercare una qualche essenza assoluta dei concetti, o a identificarli attraverso una definizione chiusa. Quel che qui propongo, invece, sia al livello storico dell'esperienza ebraica (in questo caso anche dell'esperienza storico-spirituale ebraica), sia a livello metastorico, è appunto di mettere da parte qualunque essenzialismo, e piuttosto di giocare magari "pericolosamente" di sponda tra concetti e posizioni storiche. Probabilmente questo è possibile ed auspicabile anche perché la storia ebraica si svolge sempre *almeno* su un doppio livello. Di fronte ad essa si può assumere una posizione rigorosamente storicistica, come ad esempio quella classicamente marxista, in base alla quale si parlerà magari di un popolo un po' particolare per le funzioni che ha ricoperto nel tempo; oppure si può cercare qualche lume nella storia spirituale ebraica, che è in continua tensione dialettica con la storia degli "Ebrei in carne ed ossa".

Insomma: da un lato abbiamo “Ebrei in carne ed ossa”, cioè come persone ed esistenze nella storia; e dall'altro la storia degli Ebrei per come hanno via via concepito se stessi dal punto di vista del proprio destino storico e, al contempo, in tutte le dimensioni possibili che stanno “oltre la storia”.

Proprio per questo vi propongo una riflessione – nient'affatto lineare, e con molte digressioni – ch'è comunque fondamentalmente storica, partendo innanzitutto da una chiarificazione dei concetti, per evidenziare come in essi si nascondano intrecci non sempre lineari e facilmente risolvibili.

Esodo è il titolo che abitualmente viene dato al libro che nella tradizione ebraica viene chiamato *Shemot*, cioè *Nomi*. In esso si narra dell'esodo nel deserto del popolo ebraico, a partire dall'uscita dall'Egitto, dall'antica schiavitù, fino all'arrivo in terra di Canaan, nella terra dove scorrono il latte e il miele. Da un lato, la dimensione dell'esodo sembra portare con sé, per definizione, la provvisorietà: si tratta di un cammino volutamente e per ragioni profonde portatore di cambiamento generazionale e, come molti cammini di cui si abbia esperienza, destinato a concludersi in qualche modo. L'esodo è dunque, in prima battuta, una condizione provvisoria. Dall'altro lato, è un percorso di formazione, immagine fortissima di un itinerario che si può interpretare variamente, ma che mantiene come propria rotta la formazione dell'identità del popolo; al popolo vengono date, il popolo si dà, anche in stato di precarietà, le sue istituzioni fondamentali, e soprattutto viene siglato il patto con Dio. Non dimentichiamo che l'embrione di quello che sarà il Tempio – l'Arca Santa – nasce nel deserto e accompagna, da un certo punto in poi, lo svolgersi dell'esodo. A questo proposito ricordo una modernissima lettura di Michael Walzer, filosofo politico americano, oltretutto ebreo *liberal* militante, che in un suo libretto parla dell'Esodo come di una sorta di *paradigma per una sinistra riformista (absit iniuria verbis!)*, nel senso che, in questa dimensione di provvisorietà e insieme di permanenza, il cammino verso quello ch'è soltanto “un posto migliore dell'Egitto” diventa un modello possibile per una società e una identità di popolo^[2]. L'esodo, quindi, non è semplicemente una condizione provvisoria (né l'arrivo in terra di Canaan significa la chiusura del discorso), ma è, in un certo senso, un paradigma perenne non tanto e soltanto della effettiva realtà storica ebraica, quanto di quello che noi ancora oggi possiamo imparare dall'esperienza dell'esodo per quelli che sono i nostri bisogni politici continuamente rinnovati – almeno in una prospettiva che sia appena decentemente *progressiva*. Una lettura del genere, secondo me, è fondamentalmente ancorata su un'interpretazione ebraica, non soltanto possibile, ma quasi necessaria, dell'Esodo così come è presentato nella narrazione biblica.

Diaspora è un concetto che ha un suo significato storico molto preciso. Si parla in modo stabile di “ebraismo diasporico” a partire dalla caduta dell'antico stato ebraico sotto il dominio romano; prima ancora si parla di esilio babilonese ai tempi della caduta del Tempio di Salomone (il Primo Tempio), che poi fu ricostruito. Combinando la Diaspora con il concetto di esodo, si potrebbe già dare luogo a una divaricazione tra *diaspora storica*, che è essenzialmente esilio imposto, a cui però si risponde con l'invenzione del giudaismo^[3], e *diaspora metastorica*, che è di nuovo esodo, o che può avere valenze simili a quelle dell'esodo, pur non dimenticandosi mai che l'esodo era dall'Egitto a *Eretz Israel*, mentre la diaspora è un indefinito allontanamento, in senso lato, dalla stessa “Terra Santa”. Tuttavia, e ancora a partire dal titolo di questa conversazione, si è portati a riflettere sul fatto che tale condizione diventa non soltanto permanente per parecchio tempo, cioè una condizione storica che influenza come nessun'altra la vita e la spiritualità ebraica, ma anche una condizione che deve subito assumere altri contorni per non essere soltanto diaspora, perdita, allontanamento, dolore, dispersione.

D'altra parte vi è una riflessione generale da fare sugli Ebrei per quello che riguarda la loro identità in quanto popolo “portatore di qualcosa” – e non importa cosa, per il momento, e forse neanche più tardi. Se vogliamo interpretare in un modo sensato il rapporto tra diaspora e ritorno, bisogna anche interrogarci di nuovo in generale su che cosa siano gli Ebrei e quali siano le possibili dimensioni della loro esistenza nella storia, anche nella nuova condizione della diaspora, una condizione appunto nuova rispetto alla precedente, pur peculiare, statualità.

Dunque io qui propongo una coppia di possibili identificazioni degli Ebrei che è assolutamente idealtipica, d'uso, verrebbe voglia di dire, e senza pretesa di costituire "essenze". Gli Ebrei sono, in primo luogo, e come già sottolineato sopra, un popolo e basta, sono gente in carne ed ossa che ragionevolmente vuole vivere la propria esistenza nel tempo. Ma gli Ebrei sono pure un *popolo sacerdotale* per definizione che, tra le altre cose, tende a conservarsi come tale innanzitutto nell'esistenza storica, di nuovo nell'esistenza "in carne e ossa", quindi anche, forse, un popolo che chiede un radicamento per poter portare avanti la testimonianza cui è chiamato: aveva il radicamento antico della patria ebraica e, quando lo perde, cerca di sostituirlo in altro modo. Gli Ebrei sono anche profeti, e non uso la parola in senso storico né in senso esegetico, ma intendo dire che, da un lato, essi sono un popolo sacerdotale che bada alla sua esistenza e deve farlo nelle condizioni date (ed è alla luce di queste condizioni che va comunque sempre letto il dilemma tra diaspora e ritorno) e, dall'altro lato, sono portatori di un messaggio universalista. Mi capita spesso di dire che è proprio la confusione dei due livelli, quello sacerdotale e quello profetico, a portare qualche volta, anche nel più amichevole dei dialoghi interreligiosi, ed ebraico-cristiani in particolare, decisamente fuori strada, ad agitare ed increspare le acque, perché il profeta tende a trovare scorciatoie, a presentare subito il suo messaggio universalistico all'umanità, mentre il sacerdote deve preoccuparsi di mantenere separata la sua identità sacerdotale, a perfezionarla, anche a costo di differire *sine die* il pieno espletamento del compito cui è vocato. A parte questo, va tenuta comunque sempre presente anche la semplice realtà storica di un popolo che vuole sopravvivere in quanto tale, che vive e non può che vivere in quanto tale.

Definiti un poco (o forse ulteriormente confusi) questi concetti, passiamo ad esaminare la storia ebraica alla luce del dilemma sopracitato.

Ho pensato ad una possibile fenomenologia partendo da quella che potremmo chiamare l'"innocenza pre-emancipatoria", prendendo quale punto di riferimento – e non importa che nella storia le cose siano sempre più complicate, più "sporche", non in senso negativo e morale, ma semplicemente in quello della linearità e chiarezza –, come svolta per la storia tutta e quindi anche per gli Ebrei, la Rivoluzione Francese. L'innocenza pre-emancipatoria^[4] è la lunghissima fase della diaspora che va dal 70/130 d.C. fino al decisivo periodo 1600-1800, e cioè il periodo della moderna "liberazione" degli Ebrei (e lasciamo da parte, qui, sconcertanti esiti successivi a quella liberazione quali la *Shoah*...). In questo periodo gli Ebrei vivono una lunga condizione diasporica in cui il dilemma tra diaspora e ritorno semplicemente non si pone, nel senso che la condizione ebraica è, appunto, essenzialmente e compiutamente diasporica; gli Ebrei sono costretti dalla storia e nella storia a una tale condizione, senza avere in vista *reali* spiragli alternativi. E tuttavia, verso la fine di questo periodo, già alle soglie della piena modernità, è interessante vedere come i concetti di esilio, esodo e ritorno riappaiano in alcuni momenti culminanti dell'esperienza ebraica, con una forza sì teorica, di pensiero e spirito, ma anche già molto concretamente storica.

Gli Ebrei, nel 1492, data simbolica ma anche reale e storica, subiscono una seconda (una terza?), grande diaspora. L'espulsione dalla Spagna^[5] è qualcosa di speciale e diverso da altre "cacciate" precedenti, poiché la Spagna era davvero, in un certo senso, la seconda patria e anche uno dei centri di irradiazione dell'ebraismo in Europa, tant'è vero che, per certi aspetti (a parte comunità come quelle di Roma o in generale di altre città mediterranee), la grande immigrazione ebraica in Europa è avvenuta, nell'Alto Medioevo, attraverso la porta spagnola e francese per poi dirigersi verso la parte centro-orientale del continente. La diaspora sefardita è una specie di diaspora al quadrato e viene vissuta come tale da chi la subisce, tanto da provocare subito, anche per la quantità di persone interessate, una serie di riflessioni a catena che infatti costellano l'ebraismo e le sue produzioni spirituali tra la fine del Quattrocento e fino a quasi tutto il diciottesimo secolo. Nel 1500 troviamo la *Qabbalah* di Itzhak Luria, cioè una fase del pensiero cabbalistico molto importante e molto caratterizzata in cui, per fare solo un cenno, uno dei concetti fondamentali è quello del ritiro di Dio dal mondo (lo *tzimtzum*), all'origine di tutto, appunto per lasciar posto al mondo, e quindi all'uomo. Tutto un discorso parallelo

tra diaspora del popolo ebraico ed esilio divino è sviluppato pienamente a partire dalla *Qabbalah* luriana – e, tra l'altro, si è spesso sottolineato (per esempio da Gershom Scholem) come essa costituisca una delle interpretazioni più convincenti della creazione *ex nihilo*, una delle più accettabili per qualcosa che sarebbe difficile, altrimenti, anche solo “pensare”. L'esilio divino rispecchia chiaramente l'esilio del popolo ebraico, un esilio che, per giunta, si è appena stati costretti a rivivere ancora una volta.

Tra il 1600 e il 1700 abbiamo l'epoca dei falsi messianesimi che sono tutti giocati, da quello più famoso di Shabbatai Zevi a quello nel 1700 di Jakob Frank (che svilupperà sorprendenti intrecci con la modernità ebraica e non – è celebre il caso di Junius Frey, che condividerà fin sul patibolo, in Francia, il destino *giacobino-indulgente* del suo amico Danton), sulla prospettiva dell'approfondimento della condizione diasporica, delle doglie e sofferenze estreme della condizione diasporica in vista della redenzione messianica, con abbondanti rinvii cabbalistici all'esilio di Dio e alla presenza-assenza divina nel e dal mondo, quindi con uno sfondo che è e rimane profondamente teologico-cabbalistico. L'idea che subito si pone con forza è quella del ritorno alla terra d'Israele da dove gli Ebrei svolgeranno la loro funzione messianica per tutte le genti. Dopo di che, come è noto, il falso messianesimo tanto di Shabbatai quanto di Frank si approfondisce talmente da finire col capovolgersi: in un'abiura da parte di Shabbatai Zevi (che diventa musulmano e molti ebrei si convertono all'Islam pensando che questa sia la via corretta, ancorché alquanto contorta) e con Jakob Frank che segue invece il versante cristiano.

Menasseh ben Israel è un rabbino contemporaneo di Spinoza che, da un lato, è uno dei padri della rinata comunità ebraica di Amsterdam, dall'altro è il personaggio che nel 1655 si reca da Cromwell per convincerlo, sulla base di resoconti arrivati dalle Americhe che avevano identificato alcune tribù indie con tribù disperse d'Israele, a riammettere gli Ebrei in Inghilterra (queste assunzioni di Ben Israel erano state da lui sviluppate in un'opera celeberrima di qualche anno prima, dal titolo *Esperanza de Israel*). Siccome credenze comuni ad ebrei e protestanti sostenevano che l'età messianica sarebbe arrivata quando gli Ebrei fossero stati dispersi dappertutto, e l'Inghilterra era tradizionalmente considerata quasi la *fine del mondo* (anche se evidentemente non lo era più, visto che s'era aperta la grande rotta atlantica), e poiché in Inghilterra gli Ebrei non c'erano, perché ufficialmente espulsi dal 1290, Menasseh ben Israel cerca di convincere Cromwell a riammetterli. In effetti il condottiero borghese-puritano, per parte sua, si fa pure convincere, anche se l'Inghilterra rimane nell'immediato poco propensa, e gli Ebrei cominceranno a tornare soprattutto alla fine del secolo, a seguito della *Glorious Revolution*, e innanzitutto *via Olanda* (per cui si tratta in prima battuta di ebrei sefarditi). Qui dunque una destinazione messianica si coniuga con la dispersione massima, con una dispersione che è davvero, letteralmente, “sparpagliamento”, proprio perché *deve* essere così. In un certo senso ci si allontana il più possibile – da dove? – e la diaspora prende un significato, se non proprio positivo, quantomeno propedeutico a destini messianici non troppo definiti.

Spinoza dà una lettura, come è noto, per certi aspetti radicalmente laica e, in un certo senso, “storicistica” della storia ebraica, e considera esplicitamente (secondo alcuni in modo parallelo a quello che aveva fatto Machiavelli, da lui molto amato, con i Romani antichi) la formazione del popolo ebraico nel deserto, sostanzialmente l'Esodo, come il momento culminante della formazione politica di una nazione, quando Mosè dispiega le sue eccellenti arti di *teocrate* “buono”. Spinoza riconosce comunque a Mosè la capacità di aver preso un popolo fondamentalmente primitivo, abbruttito, ridotto allo stato di schiavitù, senza civiltà, e di avergli dato un'identità attraverso la teocrazia. Egli poi va ben oltre, parlando dell'evoluzione dello stato fino ad arrivare a dire che lo stato ad un certo punto esplode, non tanto per l'assalto romano quanto per i dissidi interni e soprattutto per il fatto, secondo lui altamente pernicioso, dell'eccessiva ingerenza del potere sacerdotale nelle questioni del governo politico, soprattutto nel confronto con la figura centrale rappresentata dai re, ma prima di tutto, alle origini, appunto da Mosè visto come un eccellente legislatore che trova il modo di dare unità al popolo attraverso il riferimento a Dio (anche se, evidentemente, Spinoza non accetta tutte le conseguenze e, soprattutto, per una moderna prospettiva politica, nessun tipo di teocrazia). Ciò è interessante per capire come Spinoza legga

l'Esodo, anche se, a dire il vero, non capisce e non può capir molto, date le premesse, di un possibile significato *spirituale-identitario* della diaspora. Per lui la diaspora è interpretabile esclusivamente in chiave di permanenza nel tempo di un popolo per ragioni eminentemente storiche; anzi dice che, fondamentalmente, ciò che ha mantenuto in vita gli Ebrei è la loro separatezza, che ha indotto l'odio delle altre nazioni; dopo di che c'è una famosissima conclusione, che ha fatto parlare di uno "Spinoza sionista", e che alla fine del cap. III del *Trattato teologico-politico* suona così: «(...) anzi, se i principi della loro religione non infiacchissero i loro animi, crederei senz'altro che un giorno, quando si presenterà l'occasione, data la mutabilità delle cose umane, essi costituiranno una seconda volta il loro Stato e Dio di nuovo li eleggerà», e, sempre in quel punto, di fatto paragona il codino dei Cinesi alla circoncisione come segni caratteristici che, quasi da soli, sono in grado di mantenere la separazione di un popolo e dunque la sua sopravvivenza. Ad esser significativo è il fatto che anche e già per Spinoza l'Esodo può funzionare come paradigma politico, anche se limitato a una determinata condizione che è quella ebraica antica; certamente l'esperienza della diaspora non ha per lui nessun significato generale di tipo teologico-politico ad un più profondo livello né, tantomeno, per la storia ebraica a sé presa.

L'emancipazione scatena, in fondo per la prima volta, il problema del dilemma tra diaspora e ritorno, dandogli un significato completamente nuovo, non più innocentemente subito, non come una obbligata condizione di perdita e basta, ma come, nella maggior parte dei casi, una condizione permanente e "senza ritorno" da vivere però con consapevole accettazione, nella maggiore serenità possibile. Anche se, prendendo in considerazione quel movimento culturale possente della fine del Settecento, e cioè l'illuminismo ebraico (la *Haskalah*), che ebbe come capofila il grande Moses Mendelssohn, troviamo già riaperte tutte le ambivalenze e le problematiche possibili. La maggior opera di Mendelssohn, la *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo* (1783), è una riflessione a tutto campo, nel senso che si parla di potere politico e potere religioso nell'ebraismo e fuori dall'ebraismo, e si lascia intendere che la vita ebraica possa oscillare tra un possibile ritorno nazionale, che significa anche autogoverno, e una condizione diasporica che implica pur'essa, e comunque, almeno a livello comunitario, *alcuni* elementi di autogoverno. Tant'è vero che Mendelssohn non cita, se non di sfuggita in una nota, Spinoza, ma sottolinea il fatto che la cosa peggiore per un'identità religiosa qualsiasi sia, per esempio, l'istituto della scomunica, che egli ritiene essere il maggiore e peggiore esempio di invadenza in campo politico del potere religioso. E questo perché egli separa nettamente la religione dalla politica, è per la libertà di fede, di pensiero religioso e non, ma il tutto è giocato in modo non definitivo; in fondo, le cose che lui dice possono valere tanto per la comunità ebraica nella diaspora, per il rapporto tra la comunità ebraica e la società nella quale è inserita; quanto per un ipotetico stato ebraico che si riaffacciasse sulla scena della storia (anche se Mendelssohn non lo metteva esattamente all'ordine del giorno). D'altra parte, è interessante notare che i *maskilim* (gli illuministi ebrei) da un lato incitano i correligionari alla conoscenza e all'uso del tedesco o di altre "lingue del luogo", ma nello stesso tempo ricorrono spesso e volentieri all'ebraico, e ciò ha delle valenze storiche complicate, poiché, quando ci sarà una ripresa a fine Ottocento in Russia e in Polonia della *Haskalah* ebraica (come si può veder, tra l'altro, nei grandi scrittori yiddish *classici*), il tentativo di conciliare tradizione ebraica e modernità passerà, per esempio, attraverso l'adozione della lingua parlata effettivamente dagli Ebrei, che non è l'ebraico, ma lo yiddish. In realtà c'è molta confusione anche nel rapporto con la propria cultura, con la propria identità, con la propria lingua, con ciò che distingue gli Ebrei dagli altri; mentre, d'altra parte, c'è invece un effetto dell'emancipazione che è nettamente diasporico, cioè gli Ebrei diventano cittadini di fede mosaica oppure cittadini di confessione israelita (quest'ultima parola, che era, curiosamente, quella che definiva l'antica condizione ebraica, cioè il popolo ebraico antico – gli Israeliti –, diventa, ad esempio in Italia, un modo per esprimere "gente come tutti gli altri ma di religione ebraica"), e alla fine l'identità si limita ad essere una distinzione di tipo religioso, mentre per il resto tutti i cittadini sono uguali (questo anche sulla base della sollecitazione di un deputato all'Assemblea Nazionale, quella del 1789, Clermont-Tonnerre, che disse: «Tutto deve essere negato agli Ebrei in quanto Nazione, tutto deve essere concesso agli Ebrei in quanto individui»; e si tratta, cioè, del non-riconoscimento dell'identità collettiva ebraica, mentre si lascia piena facoltà al cittadino libero come *individuo* di professare nel privato la propria fede).

Altra cosa interessante è che, soprattutto nell'ebraismo dell'Europa occidentale, ma successivamente anche in quello americano (che alle origini è il frutto di un'emigrazione in gran parte tedesca, e l'ebraismo tedesco è proprio quello che produce all'inizio dell'Ottocento la riforma ebraica, poi ampiamente diffusasi tra gli Ebrei degli USA), si diffonde l'uso, non casuale, di chiamare "tempio" la sinagoga. Il fatto che si chiami la sinagoga tempio significa che ormai si è dimenticato il (vero) Tempio, cioè si è dimenticata quella lontana dimensione e si è accettata invece la prospettiva del radicamento "qui e ora", fuori della Terra d'Israele – il mio tempio è qui, e non è più, né sarà mai di nuovo, quello dell'antico patto, il solo a poter essere chiamato propriamente "Tempio". Non a caso nell'ebraismo osservante e "pio" orientale questa abitudine non si affermerà, e si continuerà a parlare di *shul* (la sinagoga) come luogo del raduno. È tipico il fatto che uno degli effetti immediati dell'emancipazione sia per molti il radicamento definitivo, cioè l'abbandono non solo di qualunque prospettiva messianica, ma soprattutto di qualunque prospettiva di nuovo ritorno nella Terra. Dopo di che troviamo invece, ancora, l'ambivalenza di Mendelssohn in moltissimi altri pensatori. Ricordo per esempio Elia Benamozegh[6] che in due opere celeberrime ed importanti anche per il successivo dialogo ebraico-cristiano, *Morale juive et morale chrétienne* e *Israël et l'humanité*, dice che la superiorità dell'ebraismo sul cristianesimo è precisamente quella di aver sempre tenuto in considerazione l'identità politica e insomma la dimensione politica del popolo ebraico; ma anche qui la politica varia, come già variava in Mendelssohn, tra la dimensione dell'autogoverno, la legge rituale (il fatto che gli Ebrei siano tenuti per tradizione a osservare determinate cose) e la vita in mezzo alle altre genti; gli Ebrei, cioè, hanno nel loro DNA storico la totale fusione di dimensione politica e dimensione religiosa. Anche qui la riflessione intorno al "politico ebraico", sulla base della tradizione, certamente sembra preludere a una qualche forma di vita politica che si realizzerà autenticamente nella Terra (che è "quella Terra" per ragioni religiose, di tradizione e di legame storico profondo, così profondo da trascolorare nel metastorico).

Nel Novecento, troviamo una sorta di dialettica "pura" del dilemma *diaspora e ritorno*, una dialettica che implica un buon uso della diaspora, e non certo una condizione di disperazione, perché gli Ebrei hanno sempre cercato di pensare la diaspora come una condizione che *servisse a qualcosa*, e non è un caso (e anche qui volutamente tralascio di parlare della *Shoah*), che la rinata filosofia ebraica ruoti così spesso intorno al concetto della "missione" degli Ebrei e al senso dell'ebraismo. Autori così diversi, come Benamozegh, appunto, Hermann Cohen, che la gioca in chiave etica, Rosenzweig, con il suo discorso di redenzione universale che passa attraverso ebrei e cristiani, presentano come significato emergente delle loro riflessioni la sopravvivenza degli Ebrei quali portatori dell'ebraismo da intendersi nei termini di una "missione" a beneficio dell'umanità tutta. Da un lato, dunque, la condizione diasporica, la dispersione, l'allontanamento possono venir vissuti in chiave "positiva", come significato profondo, non solo per gli Ebrei ma per l'umanità tutta, dell'esperienza ebraica; dall'altro lato il Novecento, in modo pieno e compiuto (e tragico, non c'è bisogno di dirlo) è il secolo delle possibili "normalizzazioni nazionali" dell'ebraismo con, da una parte, il Sionismo e, dall'altra, quella variante curiosa che sta a metà tra diaspora e ritorno che è l'opzione bundista (il *Bund* è l'associazione degli operai ebrei di Russia, Polonia e Lituania, fondata nel 1897), che non è più l'esperienza dell'emancipazione intesa come sostanziale individualizzazione e religiosizzazione degli ebrei, ma il tentativo di dare una risposta in chiave laica e nazionale, compreso l'uso della lingua (lo yiddish) fuori dalla Terra (più tardi Stalin darà di tutto ciò una sua farsesca soluzione surrogata concedendo agli Ebrei un territorio nell'Asia profonda, il Birobidjan, dove essi potessero fondare una "repubblica autonoma" che sarà, in buona sostanza, l'estrema caricatura del progetto bundista).

Tra l'altro, non manca neppure una sorta di conciliazione, di compromesso, tra la "missione degli Ebrei", che si può svolgere benissimo lontano dalla Terra promessa, e il radicamento territoriale e nazionale, e cioè il cosiddetto "sionismo spirituale", da Ahad ha-Am[7] fino a Martin Buber (una delle componenti ideologiche profonde della sinistra israeliana fino ad oggi), che contemplava sì il ridarsi una patria nazionale, ma, prima di ogni altra cosa, una potente rigenerazione spirituale del popolo ebraico. In effetti a ripresentarsi è il dilemma

diaspora/ritorno in maniera per certi versi esplosiva, e il problema è quello di una vita ebraica innocente e insieme autentica, come quella di tutti gli altri popoli, se appena possibile senza disturbare troppo i vicini, e trovando gli accomodamenti politici più ragionevoli, portando avanti istanze spirituali universalistiche senza però escludere un radicamento identitario proprio *li*. Non a caso è anche dalla impostazione di Ahad ha-Am e poi da personaggi come Buber, che nasce un'iniziativa fondamentale nella storia d'Israele "prima dello Stato", e cioè l'Università Ebraica di Gerusalemme, a partire dal 1925.

Si trattava, e *si tratta sempre*, di mettere insieme due termini che non sono facilmente conciliabili come la pura innocenza storica, l'identità intesa come semplice "vita di un popolo", e quel significato spirituale ed universale dell'ebraismo che la Diaspora, a caro prezzo, sembra avere preservato e valorizzato. Tra le altre cose, ma *non* è l'unico problema anche se al presente continua ad apparirci come il più grave, c'è la difficoltà di aver a che fare con altri popoli, con altre realtà storiche, con altre esigenze egualmente legittime e rispettabili.

Ricordo di aver assistito, nel 1977, a Milano, con la presenza "interpretante" degli autori, alla proiezione di una versione cinematografica del *Moses und Aron* di Arnold Schönberg, realizzata qualche anno prima dai "registi d'avanguardia", molto "aria del tempo" di allora, Jean-Marie Straub e Danièle Huillet. L'interpretazione di fondo voleva essere quella stessa che l'autore aveva suggerito del proprio dramma musicale, e cioè che Mosè e Aronne significano, rispettivamente, la purezza dell'Esodo (Mosè balbetta, non ha un rapporto pacifico con la realtà politica quotidiana perché è immerso nel rigoroso rapporto con Dio e, non a caso, non entrerà nella Terra Promessa), e la dimensione della concretezza e anche dell'opportunismo (Aronne è il portavoce di Mosè, colui che dà una dimensione concreta alla vita ebraica, e Straub, forzando forse un po', e con chiara antipatia ideologica, diceva che Aronne era, tra i due, il "sionista").

Ed è sempre la stessa dialettica, complicata da molti altri fattori, con la quale continuiamo ad avere a che fare. I termini, manco a dirlo, sono sempre più confusi e ambigui di quel che non paia a un primo sguardo. Da un lato, abbiamo posizioni anche molto note, per esempio quella di A.B. Yehoshua, scrittore israeliano impegnato da sempre nel "dialogo per la pace", che invita il popolo ebraico tutto a "normalizzarsi" nella realtà dello Stato d'Israele, fino ad affermare che l'unica identità ebraica veramente possibile per l'oggi sia quella israeliana; nella sua unilateralità e nella sua franca incomprensione per qualsiasi cosa che odori di religione, egli esprime, portandola all'estremo, una posizione che può anche essere accettabile se intesa per il suo giusto, e limitato, verso; egli ci dice, cioè, in un certo senso, che, quanto alla vita politica, quanto alla vita "della carne e delle ossa", quanto ad un'identità secolare e secolarizzata, questa è probabilmente l'unica vera soluzione della "questione ebraica" di buona memoria; e, in tutta onestà, la posizione mi convince se penso a quello che rappresenta, al di là delle intenzioni dello stesso Yehoshua, l'identità israeliana per tanto sviluppo di una moderna cultura ebraica, a partire dall'uso della lingua. Dall'altro lato, abbiamo avuto, nel corso degli ultimi decenni, forme di neodiasporismo più o meno acceso. Stefano Levi Della Torre, ad esempio, ha dialogato a distanza con Yehoshua su questo punto, assumendo una posizione piuttosto opposta alla sua, ma al contempo, come sempre, molto raffinata e problematica, e soprattutto non immediatamente politica. Ricordo ancora una delle ultime dichiarazioni di Primo Levi prima della morte, forse a seguito della guerra del Libano e di tutto il sorprendente rimescolamento ideologico che, per tanti Ebrei, ne derivò. Primo Levi diceva, grossomodo: «Il centro vitale dell'ebraismo oggi è l'ebraismo diasporico, l'identità diasporica è la vera identità ebraica». Confesso di ritenere ancora più feconda la posizione di Yehoshua, che pure pecca di superficialità, che non quella espressa da Levi. L'idea che la diaspora in quanto tale, in quanto portatrice di valori non "sporcati" dalla vicenda storica di Israele, sia l'ebraismo essenziale e più degno non mi convinceva affatto allora né mi convince oggi. E vale allora la pena, tanto per complicare un po' il quadro, di ricordare le posizioni di un altro personaggio israeliano molto eccentrico, grande pensatore, filosofo e scienziato oltre che uomo di fede, J. Leibowitz, che, da osservante dell'ebraismo con una visione a tratti quasi caricaturale di quello che per lui era il fondamentale teocentrismo ebraico, cioè l'ebraismo come obbedienza di un popolo alla legge datagli da Dio, già nel 1967 diceva: «Ridiamo indietro i territori occupati subito,

perché questi territori ci perderanno, perderanno la nostra anima»; ma è la stessa persona che aveva sostenuto (sono citazioni non letterali, ed anzi messe assieme da chi scrive): «Per me il sionismo vuol dire soltanto una cosa, non essere più governato dai *gojim* (= i non ebrei); tutto il resto non mi interessa e, anzi, nel momento in cui Israele approfondisce troppo la sua identità di “stato come tutti gli altri”, non può che rischiare di divenire uno stato fascista» (e non fascista, si badi bene, per quelle ragioni dementi per le quali troppo spesso si è detto, in certi ambienti e in certa opinione pubblica, che Israele è uno stato fascista, ma perché è l'essenza stessa dello stato moderno che coltiva la propria potenza militare e politica ad essere intrinsecamente fascista). In generale, Leibowitz (morto qualche anno fa) distingue nettamente il problema del Sionismo, e quindi del ritorno fisico nella Terra, da quello di una più profonda identità ebraica, da lui peraltro identificata, contro ogni prospettiva messianica, con un popolo che deve limitarsi semplicemente ad osservare la legge che gli ha dato il suo Dio e a mantenersi puro (ad un intervistatore che gli chiedeva cosa ne pensasse degli ebrei che contraevano matrimoni misti egli rispose seccamente: «Sono traditori!»).

In conclusione: oggi più che mai ci si deve rendere conto che non ci sono “essenze” e soluzioni unilaterali che funzionino per una decente e consapevole condizione ebraica. Lo stesso dilemma “diaspora e ritorno” (che è *davvero* un dilemma profondo) si ripresenta, per esempio, nella cornice della realtà israeliana (un “ritorno” realizzato, fino a prova contraria), ricca di elementi diasporici o di elementi comunque legati alla dimensione dell'Esodo (magari inteso nel senso suggerito da Walzer). D'altra parte, la stessa condizione ebraica nel mondo è una condizione non garantita, è una condizione fatta di esodo, elaborazione continua dell'esodo, accettazione della condizione, ma anche, nella Diaspora come in Israele, di semplice, innocente vita storica. Per tornare *al Moses und Aron*, ricordo che molti di noi, giovani ebrei che assistevano alla proiezione, allora sostanzialmente sionisti, sia pure “di sinistra”, risposero a Straub che sì, poteva essere apprezzabile e condivisibile la posizione mosaica come condizione estrema, pura e rigorosa che però non tutti sono in grado di vivere, e che insomma gli Ebrei, oltre ad essere un popolo forse portatore di messaggi “forti”, anche in un senso laico-storico, per tutta l'umanità, sono anche un popolo in carne ed ossa che, nella sua gran parte, vorrebbe vivere senza troppi problemi, magari relativamente al sicuro in una cornice statale, coltivando o meno la propria fede religiosa, osservando o meno le Leggi della tradizione. Dopo di che, come è noto, normalità, sicurezza, vita senza problemi non sono precisamente le categorie concettuali e “di realtà” che più facilmente si lascino associare a quella che è la condizione israeliana odierna...

*Conversazione tenuta presso la Fondazione Serughetti La Porta il
13 novembre 2000*

Testo redatto dall'Autore

[1] L'uso ebraico di accogliere il Sabato (la sera del venerdì) con la *challah*, il pane sabbatico, è per solito associato al fatto che si utilizzino due *challoth* per ricordare le due porzioni di manna che si raccoglievano al venerdì conservandone quella per il giorno dopo, ed era appunto l'unica occasione nella quale la manna raccolta “in più” si conservava e non andava a male.

[2] Cfr. Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (1985), Ed. italiana: *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986. Non bisogna dimenticare che Walzer è uno dei tanti filosofi politici impegnato da anni nella continua definizione e ridefinizione del rapporto tra identità e comunità, cioè come le comunità si sviluppino ancorandosi ad un'identità che però non può e non deve essere rigida e automaticamente portata a degenerare in esclusivismo, fondamentalismo o altre cose del genere.

[3] Il giudaismo diasporico, ben diverso dall'ebraismo antico, si rifugia subito, una volta persa non soltanto la terra, ma soprattutto l'autonomia teologico-

politica, nella tradizione. Ha inizio l'età dei rabbini che succede a quella dei sacerdoti; essi danno vita alla tradizione, all'epoca della Torah orale, l'insegnamento orale dei *midrashim* e del Talmud, dell'*aggadah* e della *halachah*.

[4] Per innocenza intendo da un lato il fatto che il ritorno a *Eretz Israel*, e quindi il ritorno alla vita storica "normale" dei popoli, per il momento è escluso; dall'altro il fatto che con Gerusalemme, con Sion, con la Terra, si abbia, in sostanza, un rapporto profondamente spirituale, profondamente nostalgico e perciò innocente, per quel che riguarda l'effettiva responsabilità storica (lo "sporcarsi le mani" nella storia, magari a spese di altre persone o di altri popoli). Nel momento in cui storicamente non ci si può porre il problema di un ritorno reale, si realizza la massima spiritualizzazione di un rapporto che non per questo è meno vero e intenso, ma è appunto del tutto *innocente*. E ciò sempre parlando in termini generali, e dunque non escludendo che, nel corso dei secoli, già molti ebrei abbiano vissuto in certi periodi completamente abbandonati e scontenti nella diaspora, o che al contrario altri abbiano tentato un personale percorso di ritorno. Però grossomodo il rapporto ha una sua innocenza religiosa, anche se la parola "religiosa" è sempre inadatta quando si parla di ebraismo, e rappresenta un vincolo spirituale fortissimo e, tutto sommato, non problematico – c'è la Terra, c'è il ritorno possibile, ma esso viene assolutamente e progressivamente sublimato in una dimensione variamente mistica, messianica o semplicemente da "fine dei tempi", quale ritorno guidato da Dio quando avverrà, e se avverrà.

[5] Faccio presente che il fatto che gli Ebrei venissero espulsi da uno stato non era una novità. Essi sono espulsi dall'Inghilterra alla fine del 1200 e non ci tornano ufficialmente che alla fine del diciassettesimo secolo, mentre alla fine del 1300 vengono espulsi dalla Francia dove pure non saranno più presenti ufficialmente fin quasi alla vigilia della Rivoluzione Francese (e comunque, anche allora, quelli presenti sul territorio francese saranno ebrei molto particolari e "di confine").

[6] Elia Benamozegh, rabbino livornese di origine marocchina, del quale quest'anno (2000) è ricorso il centenario della morte, ricordato con un grande convegno a Livorno nel settembre scorso.

[7] Ahad ha-Am ("uno del popolo"), vero nome Asher Ginzberg, scrittore, pensatore e agitatore politico tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, fu forse il maggior esponente, sin dagli albori, di un Sionismo critico ed auto-critico.



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta

viale Papa Giovanni XXIII, 30 IT-24121 Bergamo tel +39 035219230 fax +39 0355249880 info@laportabergamo.it