

Francesco Bellino

ATENE E/O GERUSALEMME: OLTRE L'ONTOCENTRISMO.
EBRAISMO E FILOSOFIA IN ABRAHAM J. HESCHEL

1. *Ebraismo e filosofia*

«Il pensiero filosofico - antico o moderno - si svolge tutto all'interno di edifici le cui strutture portanti sono costituite da concezioni religiose. La religione - scrive Sergio Quinzio - è paragonabile all'architettura, e la filosofia, che si svolge all'interno della casa, all'arredamento»¹.

Hegel ad apertura della Introduzione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, dopo aver sottolineato che la filosofia non gode del vantaggio, di cui godono le altre scienze, di poter presupporre i suoi oggetti come immediatamente dati, afferma che «la filosofia ha i suoi oggetti in comune con la religione, perché oggetto di entrambe è la verità, e nel senso altissimo della parola, - in quanto cioè Dio, e Dio solo, è la verità»².

Contestualizzando storicamente le affermazioni di Quinzio e di Hegel, possiamo affermare che la nostra civiltà occidentale si muove tra Atene e Gerusalemme, tra ebraismo ed ellenismo, tra religione ebraico-cristiana e filosofia greca. Nella nostra storia i due punti di riferimento si alternano. Viene da chiedersi con Jacques Derrida con una interrogazione non cronologica, pre-logica, se siamo «*in primo luogo* Ebrei o *in primo luogo* Greci». «Noi viviamo - osserva Derrida - nella differenza tra l'Ebreo e il Greco, che forse è l'unità di quello che si chiama la storia. Viviamo nella e della differenza, cioè nell'*ipocrisia*, di cui Lévinas così profondamente dice che è 'non soltanto uno sgradevole difetto contingente dell'uomo, ma la lacerazione profonda di un mondo legato nello stesso tempo ai filosofi e ai profeti'»³. Per dirla con Joyce, siamo al tempo stesso *jewgreek* e *greekjew*.

Nel nostro secolo, dopo un lungo periodo di crisi della filosofia ebraica a partire dal Rinascimento, l'ebraismo è tornato di nuovo ad essere oggetto o motivo ispiratore di una proposta filosofica con H. Cohen (1842-1918), partito dal neokantismo, e soprattutto con M. Buber (1878-1965), F. Rosenzweig (1886-1929), A. J. Heschel (1907-1972), con E. Lévinas, le cui linee di pensiero si sono sviluppate a contatto con la filosofia contemporanea e in particolare con l'esistenzialismo.

¹ S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, p.180.

² G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it., Laterza, Bari 1967, vol I, p.I.

³ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1982, p.197.

E' in atto nella nostra cultura una scoperta dell'ebraismo⁴, caratterizzata dal superamento di vecchi e ingiusti pregiudizi antisemitici⁵ - Hegel, per citare un esempio illustre, definiva l'ebraismo «la religione del bisogno pratico e dell'egoismo» - e dal riconoscimento di un compito comune nel pieno riconoscimento di un'alterità. Lo studio della filosofia ebraica nella sua specifica alterità, al di fuori di procedure storiografiche dissolvitrici dell'ebraismo all'interno del primato della filosofia greca, può illuminare non solo la nostra storia filosofica, ma anche alcune ragioni della crisi della nostra cultura e offrirci anche delle possibili alternative per un suo superamento.

Credo che occorra ricercare il nucleo teoretico dell'ebraismo, la sua «verità» e al tempo stesso tracciare la frattura, la diversità che segna la linea di demarcazione rispetto alla filosofia greca e occidentale. Lévinas ha dimostrato la distanza incolmabile che separa l'ebraismo, che è incentrato sulle categorie dell'esodo, dell'esilio, dell'estraneità, del rispetto dell'Altro, dalla filosofia greco-occidentale, che ha i suoi pilastri teoretici nell'ontocentrismo e nel risucchio dell'Altro nel medesimo. Lévinas contrappone all'itinerario di Ulisse, le cui avventure si concludono nel ritorno a Itaca, la storia di Abramo, che lascia la sua terra per sempre per una terra ancora sconosciuta e che proibisce al suo servo di ricondurre persino suo figlio a quel punto di partenza; alla *filosofia - logos* di Ulisse la *filosofia - nomade* di Abramo.

Il ritorno su se stesso di Ulisse, che si chiude a ciò che è diverso, Altro, esprime anche l'incapacità e l'impotenza, come scrive Paola Ricci Sindoni, della filosofia contemporanea «di reinventare nuovi cominciamenti, di ripartire dal nulla, condannata - com'è - a ricalcare sentieri già tracciati e mete già precostituite. Può dunque la 'verità' ebraica rappresentare un antidoto alle pretese logiche della filosofia occidentale, ormai conscia dei propri limiti intrinseci? (...) Non si rischia forse di ricadere nell'ottica hegeliana di una logica mediatrice, finendo con il leggere Abramo ancora con gli occhi di Ulisse o viceversa di voler guardare la filosofia occidentale con l'esclusiva ottica dissacratrice del pensare ebraico?»⁶.

Si tratta non solo di caratterizzare le due differenti modalità del discorso filosofico, ma di mettere radicalmente in questione il modo tradizionale di intendere la natura e i compiti della filosofia stessa. Si impone, diciamo con Paola Ricci Sindoni, «un approccio, storiografico e teoretico insieme, che ponga in luce, ad esempio, come la filosofia greco-occidentale - soprattutto attraverso Hegel - abbia incarnato, secolarizzandolo, il concetto di verità cristiana me-

⁴ Sul senso e il valore di tale scoperta si veda P.C. Bori, *Una scoperta dell'ebraismo*, in 'Il Mulino', 2/88, pp.201-213. Come introduzione alla conoscenza dell'ebraismo cfr. I. Epstein, *Il giudaismo*, tr.it., Feltrinelli, Milano 1967. Cfr. anche A. Rizzo, *Il pensiero neoebraico*, in P. Grassi (ed.), *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 329-362.

⁵ Cfr. J. Barromi, *L'antisemitismo moderno*, Marietti, Genova 1988.

⁶ P. Ricci Sindoni, *E. Lévinas e il volto ebraico della filosofia*, in AA. VV. *Crisi della ragione e prospettive della filosofia*, Quaderni dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia 1988, pp.157-158.

diante cui leggere gli eventi del tempo nell'ottica di un Dio calato per sempre nella storia, ormai divenuta luogo di salvezza e di giustificazione. Dall'altro verso invece è ancora aperta la via della problematica teologica e filosofica dell'ebraismo, dal momento che tutta la verità non si è ancora offerta alla storia, dove ancora tutto deve compiersi, dove il movimento nomade e interrogante rappresenta lo stile di un cammino votato alla dispersione, ma anche alla speranza»⁷.

La nostra lettura del pensiero di Abraham Heschel sarà sorretta da tali premesse storiografiche e teoretiche⁸.

2. Pensiero situazionale e pensiero concettuale

Heschel, in linea con la tradizione ebraica, critica l'assolutizzazione del pensiero discorsivo, non essendo la ragione l'unico motore della vita della mente. Le nostre convinzioni contengono molto di più di quanto non si è cristallizzato in concetti definibili. La radice della ragione non è la ragione. Staccato dalla sua radice, che è costituita dall'ineffabile, dallo stupore, dalle intuizioni che si estendono al di là del logico, lo spirito sillogistico diviene «una perforatrice», che non reca «alcun sollievo alla nostra coscienza oltraggiata e alla nostra sete di integrità»⁹.

Risalta subito una differenza fondamentale tra la cultura greca e quella ebraica. Socrate esigeva dai suoi concittadini che non accettassero per vero nulla che non fosse dimostrato vero. La 'logica' biblica, la 'logica' ebraica, invece, come annota profondamente Sergio Quinzio, si muove «in uno spazio in cui l'uomo non può attingere il fondamento delle affermazioni che fa, e dunque non c'è nulla che possa essere dimostrato vero. La fede, si potrebbe dire, è la consapevolezza di questa condizione di radicale impotenza umana, espressa come distinzione tra parola di Dio, che rivela, e parola dell'uomo. Dal punto di vista della 'logica' ebraica non esiste neanche la possibilità di confrontare tra loro 'fede' e 'ragione', perché non sono definibili come concetti, essendo invece nomi collettivi per indicare particolari esperienze esistenziali e storiche»¹⁰.

⁷ Ivi, pp.158-159.

⁸ Abraham Joshua Heschel (Varsavia 1907 - New York 1972) professore a Berlino e, come successore di Martin Buber, a Francoforte, si stabilì negli USA nel 1940, dove dal 1954 alla morte ricoprì la cattedra di etica e mistica ebraica nel seminario teologico ebraico di New York. È autore di varie opere di filosofia e teologia, tra cui le principali sono: *Man is not Alone*, New York 1951 (tr. it., *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Rusconi, Milano 1970); *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*, New York 1951 (tr. it., *Il sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Rusconi, Milano 1972); *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism*, New York 1954; *God in search of Man*, New York 1955 (tr. it., *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 1983); *The Earth is the Lord's: The Inner World of the Jew in East Europe*, New York 1962; *The Prophets*, New York 1962 (tr. it., *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981); *The Theology of Ancient Judaism*, London e New York, vol. I, 1962; vol. II, 1965; *Who is Man?*, Stanford 1965 (tr. it., *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano 1976); *The Insecurity of Freedom*, New York 1966; *Israel, an Echo of Eternity*, New York 1971.

⁹ A. Heschel, *L'uomo non è solo*, cit., p.27.

¹⁰ S. Quinzio, *La croce e il nulla*, cit., pp.180-181.

Vi sono due tipi di pensiero: concettuale e situazionale.

Heschel coglie il senso più profondo del conflitto tra la filosofia, la scienza e la religione. Si tratta della controversia tra un tipo di pensiero che ha come oggetto particolari concetti della mente e un altro che ha come oggetto la situazione dell'uomo. Anche la difficile situazione in cui si trova gran parte della filosofia contemporanea è da riportare, per Heschel, alle continue concettualizzazioni che l'allontanano dalle situazioni reali in cui nasce il filosofare. In tal modo si finisce non col finalizzare la filosofia all'uomo, ma l'uomo alla filosofia. Una filosofia che è incentrata su concetti, vive di domande, non di problemi. «Porsi una domanda - scrive Heschel - è un atto dell'intelletto; affrontare un problema invece coinvolge tutta la persona. Una domanda scaturisce dalla sete di conoscere, ed esige una risposta; un problema riflette uno stato di perplessità, o di disagio, e postula non una risposta ma una soluzione. Nessun problema autentico scaturisce da mera curiosità. Esso è il prodotto di una situazione»¹¹.

Il pensiero concettuale è un atto del ragionamento; il pensiero situazionale comporta, invece, una esperienza. Il rapporto individuo/situazione, come hanno insegnato Heidegger e Gadamer¹², non è di soggetto/oggetto, ma è circolare. Nell'esprimere un giudizio su di un problema, l'individuo stesso è soggetto e oggetto del giudizio.

Il pensiero concettuale è adeguato per accrescere la nostra conoscenza del mondo; il pensiero situazionale è necessario quando siamo impegnati nella risoluzione di problemi. La comprensione del problema consiste nella comprensione della situazione. L'atteggiamento tipico del pensatore concettuale è di distacco; quello del pensatore situazionale è di partecipazione. Se ciò che dà inizio al pensiero situazionale non è il dubbio, il distacco, ma la meraviglia, il timore, il senso di partecipazione, il filosofo, di conseguenza, «è un testimone, non un contabile degli affari altrui. Se non siamo coinvolti, il problema non è presente»¹³.

Il filosofo non è mai semplice spettatore, né la sua saggezza è una merce producibile su richiesta. I suoi libri non sono specchi che riflettono i problemi altrui, ma finestre, che ci permettono di osservare l'anima dell'autore. La speculazione filosofica prende le mosse dalle perplessità, dai sentimenti, in una parola, dal cuore, che Heschel considera la totalità dell'anima, «la sede di tutte le funzioni interiori, sia conoscitive sia emotive»¹⁴. La mente nell'ebraismo «non è un elemento separato, ma si trasforma essa stessa in passione»¹⁵. La Bibbia non conosce né la dicotomia tra corpo e anima, né la tricotomia corpo-anima-spirito, né divide l'anima in compartimenti. La passione e la ragione non

¹¹ A. Heschel, *Chi è l'uomo?*, cit., p.7.

¹² Per l'approfondimento di tale problema si veda il mio lavoro *La praticità della ragione ermeneutica. Ragione e morale in Gadamer*, Levante, Bari 1984, pp.113-149.

¹³ A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., pp.21-22.

¹⁴ A. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, cit., p.54.

¹⁵ *Ibidem*.

sono separate e distinte, ma sono la trasformazione della mente verso il meglio o verso il peggio. La mente si trasforma essa stessa in passione. Le passioni non sono intese, come nello stoicismo, come perturbazioni o debolezze dell'anima, né sono in se stesse cattive né sono incompatibili con il retto pensare o vivere. Essendo state 'piantate' da Dio, le passioni non devono essere estirpate, ma controllate. L'ideale dell'uomo biblico non è l'ascetismo. La sorgente del male non è la passione, ma la durezza del cuore, l'insensibilità. La nostra mente, scrive Heschel, assomiglia «a una fantastica conchiglia marina, e tutte le volte che accostiamo l'orecchio al suo orlo sentiamo l'incessante mormorio delle onde al di là della riva. Cittadini di due regni, noi dobbiamo mantenere una doppia fedeltà: sentire l'ineffabile e definire, utilizzare il reale»¹⁶.

Ciò che nella filosofia è considerato come ultimo, non deve essere ritenuto tale dalla teologia. «Il tema ultimo dell'analisi filosofica - specifica Heschel - è ciò che l'uomo pensa o dice. Per la teologia l'ultimo tema è ciò che l'uomo è incapace di oggettivizzare, ciò che egli rifiuta di concettualizzare»¹⁷. Ogni concettualizzazione è limitazione, riduzione.

Vi sono due tipi di filosofia. Il primo la intende «come un processo di pensare il pensiero, di analizzarne il *contenuto*, e cioè i principi, le supposizioni, le dottrine»; il secondo «come un pensare intorno al pensare, come una completa autocomprensione, ossia un processo di analisi dell'*atto del pensare*, un processo di introspezione in cui si osserva l'io intellettuale in azione»¹⁸. Con il linguaggio gentiliano, possiamo dire che vi è la filosofia del pensiero pensato e la filosofia del pensiero pensante.

Anche lo studio della religione ha due compiti da adempiere: 1) comprendere e analizzare l'*atto del credere*, chiedersi che cosa rende necessario il nostro aver fede in Dio; 2) spiegare ed esaminare il *contenuto del credere*, analizzare quello in cui crediamo.

Il primo compito riguarda il *problema della fede*, ossia delle situazioni concrete; il secondo il *problema del credo*, ossia dei rapporti concettuali. La filosofia ebraica medievale era essenzialmente interessata al problema del credo. Prestava più attenzione al problema di *che cosa* sappiamo intorno a Dio che a quello di *come* lo sappiamo. Per Heschel, invece, la prima preoccupazione oggi non è quella di analizzare dei concetti, quanto di esaminare a fondo delle situazioni, perché la situazione religiosa precede la concezione religiosa. Sarebbe una falsa astrazione affrontare l'idea di Dio senza tener conto della situazione in cui nasce tale idea, occorre innanzi tutto non sviluppare la filosofia di una dottrina, di un dogma, bensì la filosofia di eventi, atti ed intuizioni concrete, di tutto ciò che viene a formare l'uomo religioso. Infatti, la religione è qualcosa di più di un credo o di una ideologia e non la si può comprendere

¹⁶ A. Heschel, *L'uomo non è solo*, cit., pp.18-19.

¹⁷ A. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, cit., p.63.

¹⁸ A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., pp.22-23.

se non in rapporto agli atti e agli eventi, alla situazione esistenziale e totale dell'uomo, alle jaspersiane 'cifre' delle situazioni-limite (morte, dolore, colpa).

Per Heschel, la religione, anziché incolpare la scienza laica e la filosofia antireligiosa della sua eclissi nella società moderna, deve incolpare se stessa dei propri insuccessi. «La religione è decaduta non perché sia stata confutata, ma perché è divenuta trascurabile, noiosa, oppressiva, insipida»¹⁹. La ragione è da ricercare nella sostituzione del pensiero concettuale al pensiero situazionale, della credenza alla fede, della disciplina al culto, dell'abitudine all'amore, dell'autorità alla voce della compassione. Questo ha reso il messaggio della religione privo di significato; il suo è diventato un pensiero morto, una serie di risposte senza domande. Una religione priva di vita può entrare nell'intelletto, non nell'anima, può diventare parte del nostro sapere, non forza creativa e ispiratrice della vita e della cultura.

3. Fede e credenza

La religione, come una parte della filosofia contemporanea, ha perduto non solo l'arte di porre le domande giuste, ma soprattutto di calarsi nella situazione esistenziale e totale dell'uomo. All'interno della distinzione tra le due forme di pensiero (concettuale e situazionale) si collocano, ispirate da quella, altre distinzioni: fede e credenza, processi ed eventi.

La credenza non è un termine teologico, ma epistemologico; consiste nell'accettare mentalmente una proposizione o un fatto come veri, sulla base dell'autorità o dell'evidenza; nasce dalla convinzione che una data affermazione o un fatto riferito corrispondono al vero. La credenza è applicabile a ogni genere di conoscenza.

La fede, invece, non è accettare, come la credenza, un concetto, un giudizio, ma è un rapporto con Dio non con un concetto o con un dogma. «Diversamente dalla credenza (che accompagna la conoscenza o la percezione ed esprime l'assenso a ciò che conosciamo), la fede nasce al di là della conoscenza e della percezione; non si riferisce al conoscibile ma a ciò che trascende la conoscenza»²⁰.

Il credere è necessariamente un atto autocosciente; invece, «nella sfiducia di se stessi e nel timore riverenziale, in cui nasce la fede, non c'è posto per l'autoconsapevolezza. E' semplicemente mostruoso ritenere la fede un atto mediante il quale l'uomo esprime un parere da esperto, dà un attestato o concede il suo riconoscimento a Dio»²¹.

Crederci senza la fede è un puro atto formale, molto simile al moralismo senza moralità. Il significato spirituale di tale atto è, per Heschel, «tanto misero quanto la prova dell'esistenza di Dio ottenuta con la macchina calcolatrice»²². La fede, infatti, non è soltanto l'assenso a una proposizione, ma «il fondare una vita intera sulla verità di una realtà invisibile»²³.

¹⁹ Ivi, p.19.

²⁰ A. Heschel, *L'uomo non è solo*, cit., p.172.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p.173.

La ragione cerca di integrare l'ignoto con il noto; la fede «cerca di integrare l'ignoto col divino; suo frutto non è un giudizio impassibile ma l'attaccamento, l'azione, il canto e l'avvicinamento a Lui»²⁴.

I principi supremi del pensiero e dell'azione sono inaccessibili all'analisi razionale, o si basano sulla certezza intuitiva o vengono accettati per la ragione negativa che non sono contraddetti da alcuna esperienza. «Nessuno è in grado di spiegare razionalmente perché sacrificare la propria vita e felicità per il bene. La convinzione di dover obbedire a degli imperativi etici - scrive Heschel - non deriva da argomentazioni logiche ma da una certezza intuitiva, una certezza basata sulla fede. Su basi di questo tipo si fondano tutte le religioni positive»²⁵.

Proprio perché la ragione presuppone la fede, il grande conflitto non è tra ragione e fede, ma tra ragione e credenza, che è la traduzione della fede in raziocini convenzionali. Né la fede né la ragione comprendono in sé tutta la realtà né sono autosufficienti. «La fede senza la ragione è muta; la ragione senza la fede è sorda»²⁶, afferma Heschel. La fede senza la ragione diventa «un castello in aria», la ragione senza la fede «una fortezza» chiusa e inespugnabile²⁷.

La consapevolezza dei rispettivi compiti della ragione e della fede può evitare ingiustificate rivalità. Come non sono i sillogismi a creare la fede, così pure non è la mancanza di tali sillogismi che può confutare la fede. Voler valutare la fede in termini razionali è come «voler comprendere l'amore come un sillogismo e la bellezza come un'equazione algebrica»²⁸.

Senza la ragione non solo non sapremmo applicare le intuizioni della fede ai problemi concreti della vita, ma anche tali intuizioni resterebbero indefinite e incomunicabili. Se è vero, per Heschel, che il culto della ragione è «arroganza e tradisce una mancanza di intelligenza», è anche vero che il rifiuto della ragione è «viltà e tradisce una mancanza di fede»²⁹.

4. *L'ineffabile e il significato ultimo*

Proprio sul terreno del rapporto tra ragione e fede, tra fede e credenza, emerge la differenza tra il mondo greco e il mondo ebraico, tra la filosofia, le cui premesse più importanti derivano dal modo di pensare greco, e la religione ebraica, che ha concepito Dio, l'uomo e il mondo con categorie così diverse dai presupposti dell'ellenismo, che deve parlarsi del pensiero greco e del pensiero ebraico non di due diversi modi di esprimere lo stesso messaggio, come pensava Filone, ma di due diversi modi di pensare³⁰.

²⁴ Ivi, p.177.

²⁵ Ivi, p.173.

²⁶ Ivi, p.179.

²⁷ Ivi, p.176.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p.38.

³⁰ La deellenizzazione del messaggio cristiano ha permesso di approfondire e di riscoprire più a fondo la matrice biblica ed ebraica del Cristianesimo, liberandolo dalle deformazioni che il messaggio cristiano avrebbe subito ad opera delle categorie greche e ritrovando lo specifico cristiano. Cfr. a questo proposito gli studi di S. Quinzio, di cui si vedano in particolare *Un commento alla*

Certe intuizioni, come quella profetica, per esempio, del *pathos* divino, sono significative nello spirito biblico, ma appaiono insignificanti allo spirito greco.

Il punto di partenza della ragione è la curiosità, il dubbio; il punto di partenza della fede è la meraviglia. Nell'ebraico della Bibbia, osserva Heschel, non esiste nessuna parola che significhi dubbio, mentre vi sono molte espressioni di meraviglia. Se abbiamo a che fare con dei giudizi il nostro punto di partenza è il dubbio, che è l'atto con cui l'intelletto verifica le proprie idee. La meraviglia è, invece, l'atto con cui l'intelletto affronta l'universo. Il senso della soverchiante maestosità del reale e del mistero provato dall'uomo biblico impedì alla potenza del dubbio di svilupparsi. L'assoluto scetticismo è, per Heschel, la conseguenza di una profonda presunzione e fiducia in se stessi. Né nei profeti vi è presunzione né nel salmista vi è fiducia in se stesso. L'uomo biblico non si pone mai la domanda: esiste Dio? Porsi tale interrogativo significa accettare l'atteggiamento del dubbio, atteggiamento che è ben lungi dal pensiero ebraico.

Gli interrogativi posti dalla Bibbia non riflettono un procedimento di pensiero in cui il dubbio precede la fede, così come l'interrogativo precede la risposta. La domanda, per esempio, «Levate in alto i vostri occhi e guardate: chi ha creato queste cose?», osserva Heschel, riflette «una situazione in cui la mente si trova faccia a faccia con il mistero anziché con i propri concetti. Una domanda è una frase interrogativa che richiede una risposta affermativa o negativa. Ma la frase: *Chi ha creato queste cose?* è una domanda che contiene in sé l'impossibilità di dare una risposta negativa; è una domanda travestita; *un interrogativo suscitato dallo stupore, non dalla curiosità*. Questa, dunque, è la tesi dei profeti: vi è una maniera di porsi il grande interrogativo che può suscitare soltanto una risposta affermativa»³¹. Qual è questa maniera? Quella di levare gli occhi al cielo e di guardare (Daniele, 4,31), così la ragione ritornò a Nabucodònosor, che benedisse l'Altissimo, Lo lodò e glorificò.

La filosofia greca ebbe origine in un mondo senza Dio. Essa non poteva accettare gli dei o l'esempio della loro condotta. Per questo Platone, facendo tacere gli dei come interlocutori, si chiese: Che cosa è il bene? L'interrogativo di Mosè, invece, era: Che cosa esige Dio da me? Per l'ebraismo i valori non sono delle essenze assolute che abitano l'iperuranio, delle essenze eterne che esistono indipendentemente da Dio e dall'uomo. Se non ci fosse la volontà di Dio e se non ci fosse la libertà dell'uomo, non ci sarebbe la bontà. L'ebreo non combatte il male in nome del dovere, né fa il bene perché è valore o per ragioni di opportunismo, ma perché è un atto voluto da Dio e dovuto a Dio.

Bibbia, (Adelphi, Milano 1972-76, voll.4), *La fede sepolta* (Adelphi, Milano 1978), e di Claude Tresmontant di cui si segnalano in particolare *Essais sur la pensée hebraïque* (Ed. du Seuil, Paris 1953), *Études de la métaphysique biblique* (Ed. Gabalda, Paris 1955), *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Ed. du Seuil, Paris 1961), *Le idee fondamentali della metafisica cristiana* (tr. it., Morcelliana, Brescia 1963), *L'intelligenza di fronte a Dio* (tr. it., Jaca Book, Milano 1981).

Per una valutazione critica della deellenizzazione cfr. G. Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

³¹ A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p.118.

«Dio ha creato l'uomo, e ciò che è buono 'ai suoi occhi' è buono per l'uomo. La vita non è soltanto umana ma anche divina. L'uomo è figlio di Dio, e non soltanto un valore sociale. Siamo in grado di esplorare le cose anche senza Dio, ma non possiamo stabilire i valori senza di lui»³².

Le dottrine più profonde e la stessa definizione dei valori, come ha dimostrato Platone, non possono essere espresse verbalmente, ma le si può capire soltanto «in seguito a una continua applicazione sull'argomento e a una comunione con esso». Tale comprensione «scaturisce nell'anima all'improvviso, come una luce che è accesa da uno sprazzo di scintille, e che poi si alimenta da sé» (Platone, *Epistole*, VII, 341). Se non è possibile dare una definizione e una spiegazione per via analitica dei valori, si chiede Heschel, come possiamo con la sola ragione definire quello che intendiamo per Dio? Come i valori, così anche la nozione di Dio non è irrazionale, ma soprarazionale. «Ogni atto e giudizio religioso implica l'accettazione dell'ineffabile, il riconoscimento dell'inconcepibile»³³. Per ineffabile Heschel intende «quell'aspetto della realtà che per sua natura trascende la nostra comprensione, e che l'intelletto riconosce al di là della sua portata»³⁴. L'ineffabile non si riferisce a una sfera separata dal percettibile e dal conosciuto, ma si riferisce «alla correlazione del conosciuto con lo sconosciuto, del conoscibile e l'inconoscibile, relazione in cui la mente si imbatte ogni qualvolta elabora un pensiero o un sentimento. Il senso dell'ineffabile è senso della trascendenza, consapevolezza dell'alludere della realtà a un significato soprarazionale. Ineffabile allora è un sinonimo di significato nascosto non di assenza di significato. Esso corrisponde a una dimensione che nella Bibbia viene chiamata gloria, una dimensione così reale e sublime da stordire la nostra capacità di adorarla e riempirci di timore più che di curiosità»³⁵.

Se l'uomo fosse la misura del significato del mondo, l'universo, considerato dal punto di vista dell'uomo, apparirebbe senza scopo. Ma qui Heschel vede una contraddizione e si chiede: «Come è possibile che l'uomo sia la misura del significato se, in definitiva, non vi è significato? Di fronte alla soverchiante grandiosità dell'universo, non possiamo che ammettere che vi è un significato più grande dell'uomo»³⁶. Il pensiero umano sembra seguire due direzioni: l'una parte dall'uomo e dalle sue necessità e finisce nel negare ogni valore e senso al mondo, considerato «uno spreco di energie»³⁷; l'altra invece, parte dallo stupore, dal timore e dall'umiltà e approda all'affermazione dell'universo come pieno di una gloria che trascende l'uomo e il suo intelletto e con «un significato eterno per colui che rese possibile l'esistenza»³⁸.

³² Ivi, p.406.

³³ Ivi, p.121.

³⁴ Ivi, p.123.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p.124.

Il timore è la consapevolezza del significato trascendente della realtà e dell'esistenza. In tale ottica la realtà ha un significato più grande della nostra comprensione. Attraverso il nostro senso del mistero e della meraviglia, noi non valutiamo il significato secondo la misura parziale e limitata della nostra mente, ma percepiamo un significato infinitamente più grande di noi. Sulla fiducia nel significato ultimo noi fondiamo la nostra esistenza. Il significato ultimo diventa il presupposto del nostro pensiero e del nostro agire. «Qualunque giudizio esprimiamo, qualunque atto compiamo, noi presumiamo che il mondo abbia un significato. La vita sarebbe ridotta a una nullità - osserva Heschel - se noi agissimo come se mancasse un significato ultimo. In verità, la sua negazione comporterebbe una contraddizione in termini, perché se non ci fosse un significato ultimo lo stesso atto di negare sarebbe privo di significato; in un mondo che non è governato dal significato, la differenza tra affermazione e negazione non avrebbe senso»³⁹.

Ciò che dà origine alla religione non è una curiosità intellettuale, ma l'esperienza di essere chiamati a rispondere. «La fede è la *risposta* al mistero, colma di significato; la risposta a un appello che nessuno può ignorare per sempre. 'Il cielo' è un appello. Quando 'levate in alto i vostri occhi' - scrive Heschel - vi trovate di fronte all'interrogativo. La fede è un atto dell'uomo che, *trascendendo se stesso, risponde a colui che trascende il mondo*»⁴⁰.

La speculazione non precede la fede, che ha, invece, i suoi antecedenti nella meraviglia e nella lode. «Il culto di Dio viene prima dell'affermazione della sua realtà. Noi *lodiamo* prima di *dimostrare*. Rispondiamo prima di fare domande»⁴¹. Le prove dell'esistenza di Dio possono rafforzare la fede, non generarla.

Lo spirito speculativo cerca di spiegare il mondo conosciuto; lo spirito religioso cerca di rendersi conto dell'ignoto. Nella speculazione tradizionale la meditazione intorno a Dio ha seguito la *via eminentiae*, cioè il procedimento che va dal noto all'ignoto. Il punto di partenza, invece, per Heschel, non deve essere il noto, il finito, l'ordine, ma «*l'ignoto nel noto, l'infinito nel finito, il mistero nell'ordine*. Qualunque pensiero creativo nasce dall'*incontro con l'ignoto*»⁴². Tra l'altro la mente, se vuole conoscere veramente, deve uscire dal proprio guscio conoscitivo. Quando assimiliamo o adattiamo la realtà al nostro pensiero, la mente si chiude nel suo guscio. In verità, afferma Heschel, «la conoscenza non è soltanto frutto del pensiero. Solo un estremo razionalista o un solipsista potrebbero affermare che essa è prodotta esclusivamente dalla combinazione dei concetti. Ogni incontro genuino con la realtà è un incontro con l'ignoto, è una intuizione in cui si conquista una consapevolezza dell'oggetto, una conoscenza rudimentale, *preconcettuale*. Nessun oggetto è veramente noto, se non è stato prima sperimentato nel suo aspetto non conosciuto. E' estre-

³⁹ Ivi, p.126.

⁴⁰ Ivi, p.136.

⁴¹ Ivi, p.139.

⁴² Ivi, p.133.

mamente significativo il fatto che noi intuiamo più di quanto sappiamo esprimere»⁴³.

Se il mondo è dato per scontato, come per i greci, allora ci basta conoscere la causa; ma se esso è un mistero, allora il problema più incalzante diventa quello del suo significato. Anche lo scopo della cultura e dell'istruzione cambia in rapporto al significato ultimo della vita e alla concezione del mondo. I greci, per esempio, «si istruivano allo scopo di comprendere. Gli ebrei si istruivano allo scopo di venerare. L'uomo moderno invece si istruisce allo scopo di utilizzare. Dobbiamo a Bacone la formulazione: *'Il sapere è potenza'*»⁴⁴.

Nello spirito speculativo il problema di Dio si configura nella forma di un interrogativo *su* Dio; nello spirito religioso nella forma di un interrogativo posto *da* Dio. Nel primo caso quello che interessa è dare una soluzione al problema dell'esistenza di Dio e, in caso positivo, scoprire la sua natura; nel secondo caso ciò che conta è la nostra personale risposta al problema.

Per l'uomo occidentale, la realtà è «una cosa in sé, per l'uomo biblico è una cosa attraverso Dio. Nel guardare un oggetto, i suoi occhi non scorgono tanto la forma, il colore, la forza e il movimento, quanto un atto di Dio. Il mondo è una porta, non un muro»⁴⁵.

5. Oltre l'ontocentrismo

L'idea di cosmo, di una totalità di cose, completa in se stessa e ordinata, costituisce uno dei contributi rilevanti della filosofia greca. Per i greci, che danno per scontata l'esistenza del mondo, i fondamenti della natura sono immanenti nella natura, sono l'ordine naturale stesso. Per l'uomo biblico, invece, per il suo peculiare atteggiamento di stupore nei confronti del mondo, la natura e l'ordine non sono una risposta, ma un problema. Egli si chiede: perché mai vi è l'ordine, l'esistenza? I fondamenti del mondo non sono di questo mondo. L'ordine è stato conferito alla natura dalla volontà di Dio. Non è una legge immanente, ma un decreto divino che governa il mondo. Dio ha disposto le fondamenta della terra (Prov. 8,29). La natura è oggetto della sollecitudine divina, dipende da essa, donde la contingenza del mondo. Il contingente nel mondo greco e in particolare nella filosofia aristotelica dipende dalla irrazionalità della materia, nel mondo biblico dalla libertà divina. L'ininterrotta esistenza del mondo è garantita dalla fedeltà di Dio a questo patto: «Così parla il Signore: Se io non avessi stabilito il mio patto col giorno e con la notte...» (Ger. 33,25). Il mondo non è dotato di una necessità ontologica. L'uomo biblico non è incantato dai dati della realtà e quindi non assolutizza il mondo e le civiltà. Egli si rende conto che vi è un'alternativa, cioè l'annientamento del dato. Né è incantato dall'ordine, perché ha la visione di un nuovo ordine.

⁴³ Ivi, p.134.

⁴⁴ Ivi, p.52.

⁴⁵ Ivi, pp.116-117.

A. N. Whitehead nella sua *Adventures of Ideas* (1933)⁴⁶ caratterizza la concezione ebraica come dottrina della legge *imposta*, in contrasto con quella della legge *immanente* sviluppata dalla filosofia greca. La dottrina della legge imposta porta alla concezione monoteistica di Dio come entità essenzialmente trascendente e solo accidentalmente immanente; mentre la dottrina della legge immanente porta alla dottrina panteistica di Dio come essenzialmente immanente e in alcuna maniera trascendente. Lo stesso Whitehead fa notare che la speculazione successiva oscilla tra questi due estremi, cercando la conciliazione tra idee di origine prevalentemente ellenica con idee di origine prevalentemente semitica.

C'è in Heschel una critica serrata dell'ontocentrismo, della ontologia come scienza dell'essere in quanto essere. La scoperta del significato è più importante della ricerca dell'essere in quanto tale. La differenza fondamentale tra il pensiero greco ontocentrico e quello biblico consiste proprio in questo: «il primo cerca di riferire l'essere umano a una trascendenza chiamata *essere in quanto tale*, mentre il secondo, riconoscendo che l'essere umano è qualcosa più dell'essere (è cioè l'essere vivente), cerca di riferire l'uomo al vivere divino, a una trascendenza chiamata *Dio vivente*»⁴⁷. Il primo accetta l'essere come realtà ultima; il secondo accetta il vivere come realtà ultima. L'esistenza non trae il suo significato dal regno dell'essere, perché l'essere in sé è meno dell'essere uomini. L'umano non deriva dall'essere, perché il mero essere è anonimo e neutrale, anche se può svanire in esso. Vocazione dell'uomo non è di accettare l'essere, ma di rapportarlo a un significato; il suo particolare problema «non è come entrare nell'essere, ma come entrare in un significato»⁴⁸.

La ricerca del significato dell'essere è ricerca di ciò che lo trascende ed è espressione dell'insufficienza del mero essere. «Il significato - scrive Heschel - è una categoria primaria, non riducibile all'essere come tale. Può esservi un significato anche in ciò che non esiste ancora, e può esservi anche un essere annientatore del significato»⁴⁹.

Il problema più importante dell'uomo non è l'essere, ma il vivere.

Se la realtà ultima è il mero essere, il vivere umano non ha niente di vivo a cui riferirsi: può riferirsi soltanto al nulla, al vuoto, dove i valori e i pensieri sono privi di qualsiasi rilievo. Affrontando l'essere come essere, l'uomo scopre, annota Heschel con toni heideggeriani, di avere dinanzi a sé «il Nulla, la possibile impossibilità della propria esistenza»⁵⁰. L'errore di fondo, a giudizio di Heschel, consiste nell'assumere l'essere come un fatto scontato, nel considerarlo come la realtà ultima e come trascendenza assoluta. L'essere in quanto essere è vago, è frutto di un'astrazione mentale. L'ebraismo trascende l'essere e quindi la filosofia greca, che aveva escluso che potesse esistere qualcosa al

⁴⁶ Tr. it., *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1961.

⁴⁷ A. Heschel, *Chi è l'uomo?*, cit., pp.104-105.

⁴⁸ Ivi, p.103.

⁴⁹ Ivi, p.102.

⁵⁰ Ivi, p.106.

di là del Tutto, identificato con l'essere in Parmenide, e che per prima ha pensato il senso assoluto del niente, «il significato assolutamente negativo del niente»⁵¹, sostenendo che al di là dell'essere non vi è niente. La filosofia greca trovava nell'interrogativo: «Che cosa è l'essere?» la sua domanda più radicale. L'ebraismo va oltre l'essere e si domanda «Che cosa è l'essere?» la sua domanda più radicale. L'ebraismo va oltre l'essere e si domanda: «Come è possibile l'essere?», che si può formulare con Leibniz⁵² e Heidegger⁵³: «Perché l'essere? Perché c'è l'essere e non piuttosto il niente?». E' questa la domanda metafisica più radicale che l'Occidente, alla luce del creazionismo biblico, si sia posta.

Una ontologia che considerasse l'essere come un fatto scontato, trascurerebbe non solo il mistero dell'essere, ma anche il significato dell'essere.

L'accettazione dell'essere come realtà ultima senza interrogarsi sul perché dell'essere, costituisce «una petitio principii: essa scambia un problema per una soluzione. Il problema supremo e ultimo non è l'essere, ma il *mistero dell'essere*. Perché c'è l'essere invece del nulla? Non riusciamo mai a pensare un qualsiasi essere, senza concepire la possibilità del suo non essere. Siamo sempre esposti alla presenza o all'assenza dell'essere. Così ci troviamo di fronte a due concetti ultimi, e non a uno solo. E ambedue questi concetti sono trascesi dal mistero dell'essere»⁵⁴.

L'uomo biblico, infatti, non inizia né termina con l'essere, ma con la meraviglia dell'essere; egli è libero da quella che può chiamarsi «la condizione ontocentrica. L'essere non è *tutto* per lui. Egli non è preso dall'incanto del dato, perché riconosce l'alternativa, cioè l'annullamento del dato. Per Parmenide, il non essere è inconcepibile ('Il Nulla non è possibile'); per la mente biblica il nulla, ossia la fine dell'essere, non è impossibile. Riconoscendo la contingenza dell'essere, non si potrebbe mai considerare l'essere come realtà ultima. L'essere non si evidenzia da sé e non si spiega da sé: esso fa sorgere la domanda di come sia possibile l'essere. L'atto che dà origine all'essere, la creazione, nella scala dei problemi sta più in alto dell'essere»⁵⁵.

L'essere presuppone, dunque, l'atto che lo fa essere, l'*actus essendi*, l'atto creativo. Si rende conto Heschel che il concetto di essere in quanto essere è un'astrazione e che la creazione non è un concetto trasparente, ma è un mistero. La mente, però, osa andare oltre l'essere e indagare sulla fonte, sull'origine dell'essere. Il trascendimento dell'essere farebbe pensare, per usare un'espressione di Marion, a un «Dio senza essere»⁵⁶, alla negazione dell'essere. Se è vero che il concetto di origine, di fonte implica l'essere, è anche vero, però, afferma Heschel, che «un Essere che crei una realtà è dotato di un tipo di essere che trascende misteriosamente ogni essere concepibile»⁵⁷. La trascendenza dell'es-

⁵¹ E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p.15.

⁵² G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, ed. Gerhardt, 6, p.602.

⁵³ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1955, p.42.

⁵⁴ A. Heschel, *Chi è l'uomo?*, cit., p.107.

⁵⁵ Ivi, pp.107-108.

⁵⁶ J. L. Marion, *Dio senza essere*, tr. it., Jaca Book, Milano 1987. Con il titolo *Dio senza essere*, precisa Marion non si intende insinuare che Dio non sia. «Noi cerchiamo di meditare ciò che F.W. Schelling chiamava: 'la libertà di Dio a riguardo della propria esistenza' (p. 18). Marion propone, per accedere ad un pensiero di Dio, di abbandonare il dominio della rappresentazione e quindi dell'essere, per accedere al livello dell'amore.

sere non è, dunque, negazione dell'essere, ma affermazione di ciò che è oltre, sopra e al di fuori dell'essere. L'universo, l'Essere in sé non ci forniscono una risposta alla domanda sul significato dell'universo e dell'essere, poiché la domanda mira a stabilire l'essere in termini che non sono quelli dell'essere e dell'universo, ma in termini che vanno oltre l'universo e l'essere. Pertanto, nel formularla occorre abbandonare il campo del pensiero logico e verificabile e sconfinare nel mistero. Anche se tale domanda supera i confini della logica e gli insistenti moniti che tentano di provare che la domanda non ha alcun senso, l'uomo non rinuncia a formularla. Se la scienza e la logica non riescono a sopprimere definitivamente la domanda, vuol dire che la domanda è affermazione della propria validità e che la risposta è nella domanda stessa. L'essenza stessa dell'uomo, come dice Kundera con accenti heideggeriani, «ha la forma della domanda»⁵⁸.

Se l'ontologia indaga sull'essere come tale, la teologia sull'essere come creazione, sull'essere come atto divino. Nella prospettiva della creazione continua, non ha senso parlare dell'essere come essere, perché «esiste solo un *continuo venire all'essere*. L'essere è al tempo stesso azione ed evento»⁵⁹.

Vi è una sostanziale differenza di significato tra una teoria scientifica sull'origine dell'universo e quello che cercano di comunicare i primi capitoli del Genesi. Il Genesi non si prefigge di spiegare alcunché. La teoria scientifica è incentrata sulla teoria della causalità e si chiede qual è la causa dell'universo. La causalità concepisce la relazione di causa ed effetto come parti di un continuo processo, parti mutevoli di un tutto immutabile. La Bibbia, invece, concepisce il rapporto tra Creatore e universo come un rapporto tra due entità essenzialmente diverse e incompatibili, e considera la creazione un *evento* piuttosto che un *processo*. Un processo, precisa Heschel, «accade regolarmente, seguendo un modello relativamente fisso; un evento invece è straordinario, irregolare. Un processo può essere continuo, stabile, uniforme: gli eventi accadono all'improvviso, in maniera intermittente e occasionale. I processi sono tipici; gli eventi unici. Un processo segue una legge, un evento crea un precedente»⁶⁰.

La natura è fatta di processi; la storia di avvenimenti. Un evento non è parte di un processo, non è prevedibile né spiegabile completamente. La creazione trascende la causalità, anzi è la creazione che ci dice perché esiste la causalità stessa, alludendo a un atto della libertà di Dio che ha reso possibile la natura. La scienza procede per equazioni ed esplora i processi naturali; la Bibbia si riferisce a ciò che è unico e senza precedenti e si propone di comprendere la natura in relazione alla volontà di Dio. Infatti la Bibbia non comincia dicendo «Dio ha creato cielo e terra», ma con «*In principio*». Il messaggio essenziale, commenta Heschel, «non è che il mondo ha una causa, ma piuttosto che il mondo

⁵⁸ M. Kundera, *La vita è altrove*, tr. it., Adelphi, Milano 1987, p.10.

⁵⁹ A. Heschel, *Chi è l'uomo?*, cit., p.108.

⁶⁰ A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., pp.231-232.

non è l'essere ultimo. L'espressione 'in principio' è decisiva. Pone un limite all'essere, come pone un limite alla mente. L'interrogativo supremo non è 'chi ha fatto il mondo?', ma piuttosto 'chi trascende il mondo?'. La risposta biblica 'Colui che creò cielo e terra trascende il mondo'»⁶¹.

6. Il senso di debito e il significato dell'esistenza

La filosofia greca cerca di scoprire l'essenza e i principi dell'essere; la religione biblica, invece, cerca di dare insegnamenti sul Creatore di tutte le cose e sulla conoscenza della sua volontà. Per i greci l'idea più elevata era quella del bene; per la Bibbia l'idea del bene è la penultima, la più elevata è la santità. Lo spirito della filosofia morale greca è incentrato sulla ricerca dei valori, sulla definizione di ciò che vale; quello della Bibbia non si interessa della concezione astratta dei valori disincarnati, avulsi dalla esistenza concreta, ma si preoccupa della ricerca dell'uomo e del popolo giusti, dell'uomo e del suo rapporto con la volontà di Dio. Mentre l'ontologia chiede: «Che cosa è l'essere?»; l'epistemologia «Che cosa è il pensiero?»; il cuore dell'uomo si chiede: «Che cosa ci si attende da me?», «Che cosa viene richiesto a me?». Il senso di *debito* è il segno del nostro essere creati, del nostro stato in cui il 'deve' precede l'«è» e si sente quanto è dovuto più di quanto si possiede. Il senso di debito ci è dato con la nostra stessa esistenza, significa avere un compito, essere chiamati e quindi essere pronti a rispondere e responsabili. «E' sperimentare la vita come un ricevere, non solo come un prendere. Il suo contenuto è gratitudine per un dono ricevuto, ed è molto di più che non un semplice rapporto biologico di dare e prendere. Il senso di debito è il *pathos* dell'essere uomini, è la consapevolezza dell'impegno del nostro io. L'uomo non può considerarsi umano senza essere cosciente del suo debito»⁶².

Il senso di debito si traduce in dovere, obbligo, fedeltà, coscienza, sacrificio. Non vi è autenticità nell'esistenza umana senza un senso di debito, senza la consapevolezza di un punto in cui l'uomo deve trascendere se stesso, i suoi interessi, i suoi bisogni. Il pensiero stesso più che invenzione, è una risposta all'essere. La conoscenza deriva anch'essa da qualcosa che si impone su noi stessi. «Il mondo non giace in attesa di ricevere ordine e coerenza dalla generosità della mente umana. Le cose - osserva Heschel - evocano qualcosa. Quando tacciano i concetti e tutte le parole sono mute, il mondo parla. Dobbiamo bruciare tutti gli stereotipi concettuali e le nozioni preconconcette per purificare l'aria e consentire l'ascolto. Conoscenza implica amore e cura per le cose che si cerca di conoscere, un desiderio di sentirsi attratti o sopraffatti»⁶³.

Il significato della vita si trova nel rispondere alla domanda: «che cosa mi viene richiesto?». L'illusione di essere autosufficienti è spesso la causa del malessere attuale, del sentimento di futilità che si associa alla sensazione di essere inutili.

⁶¹ A. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, cit., p.64.

⁶² A. Heschel, *Chi è l'uomo?*, cit., p.165.

⁶³ Ivi, pp.166-67.

L'uomo non costituisce un fine assoluto per se stesso. Anche la seconda massima di Kant (non servirsi mai degli esseri umani come puri mezzi ma considerarli anche come finalità) suggerisce il modo in cui dobbiamo trattare gli altri, non quello in cui dobbiamo trattare noi stessi. Infatti, se una persona si ritiene fine a se stessa, inevitabilmente è portata a usare gli altri come mezzi. «L'unico modo per sfuggire alla disperazione - scrive Heschel - è di essere una necessità anziché un fine. La felicità può infatti essere definita come la certezza di essere necessari. Ma chi ha bisogno dell'uomo?»⁶⁴. Questa certezza la può fornire solo Dio, non la può fornire né la società, né l'umanità, né la natura, perché non dimostrano la necessità dell'uomo di essere necessario, prezioso, indispensabile, essendo anch'esse contingenti e bisognose di un significato ultimo.

Se la nostra vita non si rispecchia in qualcosa che possa durare, se non esiste qualcosa per cui valga la pena vivere, la nostra vita è «tetra»⁶⁵. Il pensiero significativo non ha significato se manca l'essere significativo. L'uomo non costituisce il significato di se stesso, egli è «la manifestazione di un significato trascendente»⁶⁶. Se l'essenza dell'essere uomini è la ricerca di un significato trascendente, allora «il segreto dell'uomo sta nella sua apertura al trascendente. L'esistenza è disseminata di sintomi di trascendenza, e l'apertura alla trascendenza è un elemento costitutivo dell'essere uomini»⁶⁷.

Il nostro fallimento dipende dal fatto che noi consideriamo i valori come una sovrastruttura dell'esistenza e pretendiamo di dedurre, trasgredendo la famosa 'legge' di Hume, il 'deve' dall' 'esiste', le 'norme' dai 'fatti', lo spirito dalla natura, l'*im-menso* (ciò che non ha misura) dalla misura. La supremazia della creazione sull'essere significa che il 'deve' precede l' 'esiste', l'ordine delle cose deriva da un 'ordine' di Dio.

La mia esistenza non è il frutto della mia volontà di esistere, ma rinvia alla volontà di Dio. Essere è obbedienza al comandamento di esistere, è una risposta. Non esiste dapprima l'essere neutrale e poi i valori. C'è una implicazione reciproca e contestuale tra essere e valore, tra essere e significato⁶⁸. «Essere creati implica essere nati con un valore, avere un significato, ricevere valore. Vivere implica accettazione di un significato, obbedienza e impegno»⁶⁹. All'origine dell'essere e dell'etica sta, dunque, per Heschel la volontà di Dio. Anche S. Vanni Rovighi ritiene che «i tentativi di giustificare le affermazioni che ogni ente è vero e buono indipendentemente dalla tesi che all'origine del reale

⁶⁴ Ivi, p.89.

⁶⁵ Ivi, p.96.

⁶⁶ Ivi, p.100.

⁶⁷ Ivi, p.101.

⁶⁸ Sulla contestualità dell'essere e del valore e sulla distinzione tra ontologia (discorso sull'essere in quanto essere) e metafisica (discorso sull'essere in quanto valore) ha insistito efficacemente negli ultimi trent'anni, nella filosofia italiana, soprattutto Domenico Campanale, di cui si veda in particolare: *Fondamento e problemi della metafisica*, I. *Essere e verità*, Adriatica, Bari 1968.

⁶⁹ A. Heschel, *Chi è l'uomo?*, cit., p.149.

sta una Volontà intelligente, ivi compresi quelli di S. Tommaso, approdino a poco»⁷⁰.

Esisto come essere umano? Heschel risponde: «Sono comandato: perciò sono. Vi è un innato senso di debito nella coscienza dell'uomo, la certezza di dovere gratitudine, di essere sollecitati in certi momenti a contraccambiare, a rispondere, a vivere in un modo che sia compatibile con la grandezza e il mistero del vivere»⁷¹.

Al volgersi di Dio verso l'uomo, alla sua sollecitudine e *pathos* risponde l'uomo con l'obbedienza e con la gratitudine. L'antropotropismo e il teotropismo sono gli eventi fondamentali dell'esperienza religiosa dell'ebreo⁷².

7. Il primato dell'agire

L'ebraismo non separa l'essere dall'agire. Ciò che è, agisce. «Il Dio di Israele è un Dio che agisce, un Dio di grandi opere. La Bibbia non dice come Egli è, ma come agisce. Parla dei Suoi atti di *pathos* e dei Suoi gesti nella storia; Dio non è concepito come 'vero essere', ma come il *semper agens*. Qui la categoria fondamentale è l'azione invece che l'immobilità. Movimento, creazione della natura, azione all'interno della storia, più che assoluta trascendenza e distacco dagli eventi della storia, sono gli attributi dell'Essere Supremo»⁷³. Israele, scrive Lévy, interpretando il senso della sua 'elezione', il merito storico che ha avuto il popolo eletto, e sottolineando la sua obbedienza a Dio senza preliminari o condizioni, «unica tra tutte le nazioni, si risolve a 'fare' e poi a 'ascoltare'; a fare cioè *prima* di sapere che cosa occorra fare, a agire assolutamente prima di intendere relativamente»⁷⁴.

Lo stesso concetto ebraico di verità (*'emet*), a differenza dell'*alétheia* greca, che è riferita alla conoscenza e significa 'svelamento', 'visione', è riferito all'agire e significa 'fare', 'azione', 'fermezza', 'stabilità', 'fedeltà'. *'Emet* è riferita a persona o a cosa, non a un'affermazione o a un sillogismo. Chi si comporta con «costante fedeltà» afferma la verità. Il contrario della verità non è l'errore, la falsità, ma l'infedeltà, la menzogna. La verità di Dio è la sua fedeltà a ciò che misericordiosamente promette, è la sua «costante clemenza». «La verità ebraica - afferma Quinzio - non è qualcosa che si conosce ma qualcosa che si pratica, osservando La legge che è espressione della verità - fedeltà di Dio. Lo stesso senso è testimoniato nel nuovo Testamento: 'colui che fa la verità' (Gv 3,21), 'non facciamo la verità' (Gv 1,6)»⁷⁵. Il primato dell'azione lo si può constatare anche nel significato di «parola» (*davar*). «In greco 'parola' e 'idea' - annotiamo con Quinzio - s'identificano (un unico termine: *logos*), mentre in ebraico s'identificano *parola* e *cosa* (un unico termine: *davar*). La 'parola' gre-

⁷⁰ S. Vanni Rovighi, *La filosofia e il problema di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1986, pp. 97-98.

⁷¹ A. Heschel, *Chi è l'uomo?*, cit., p. 170.

⁷² Cfr. A. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, cit., cap. XIV.

⁷³ Ivi, p. 63.

⁷⁴ B. H. Lévy, *Il testamento di Dio*, tr. it., Sugarco, Milano 1979, p. 164.

⁷⁵ S. Quinzio, *La croce e il nulla*, cit., p. 24.

ca, in quanto idea, ha riferimento alla conoscenza, la 'parola' ebraica, in quanto cosa, ha riferimento invece all'azione (...). La parola ebraica è cosa nel senso che suscita la cosa, come nel 'fiat' genesiaco: la parola ordina che la cosa corrispondente sia fatta»⁷⁶.

La conoscenza di Dio nell'ebraismo è conoscenza di vita con Dio. L'esistenza religiosa di Israele è fondata su tre atteggiamenti interiori: «l'impegno verso Dio vivente davanti al quale siamo responsabili; l'impegno verso la *Torà* nella quale si può udire la sua voce e l'impegno di comunicare con lui attraverso le *miz-voth* (comandamenti)»⁷⁷. La costante di questi tre atteggiamenti è l'impegno, il darsi in-pegno, l'obbligarsi - a, il legarsi - a, l'assunzione pienamente responsabile del proprio debito. L'ebraismo è una religione della responsabilità.

La tradizione ebraica interpreta le parole pronunciate da Israele sul Sinai: «Tutto ciò che ha detto il Signore, faremo e obbediremo» (Es. 24, 7) come una promessa di far precedere la fede alla conoscenza, il fare al pensiero. La suprema acquiescenza di Israele inverte l'abituale ordine dei comportamenti, che fa precedere la necessità di esaminare un sistema prima di accettarlo. Tale ordine ha la sua ragion d'essere quando si tratta di pura teoria, di principi e regole, non quando, diciamo con Heidegger, ne va del nostro essere, della nostra vita, perché in questo caso pensiero e azione, astratto e concreto, teoria ed esperienza risultano inseparabili. Il pensiero ebraico si esplica nel modo di vivere ebraico. Il modo di vivere ebraico non si indaga prima e si decide poi se accettarlo. Dobbiamo prima accettarlo per essere in grado di indagarlo.

Soprattutto nell'agire si rivela e si avverte la volontà divina. L'ebreo è chiamato a compiere un *salto nell'azione* più che nel *pensiero*. All'ebreo «viene chiesto di trascendere le sue necessità, di fare più di quello che comprende per poter comprendere più di quello che fa. Mettendo in pratica la parola della *Torà*, egli si vede introdotto nel suo significato spirituale. Attraverso l'estasi degli atti, egli acquista la certezza della presenza di Dio. Vivere nel modo giusto porta a pensare nel modo giusto»⁷⁸.

E' nelle azioni che l'uomo si accorge della vera realtà della sua vita. Tra l'altro se la verità si fa, è nel fare, nella «scienza» delle azioni che noi scopriamo la verità. E' nella esplicazione della sua volontà, e non attraverso la riflessione, che l'uomo incontra il suo vero io. Nelle azioni l'uomo manifesta il suo cuore, esprime ciò che non osa neppure pensare. L'azione è il nostro banco di prova. Un atto produce una infinità di effetti incalcolabili; l'agire ci fa vedere quanto sia esteso il nostro potere. Le conseguenze, intenzionali e soprattutto non intenzionali, delle nostre azioni sono infinite, mentre il nostro sapere è finito. Come è possibile essere responsabili, riuscire a conciliare la responsabilità di tutto ciò che facciamo e di tutto ciò che tralasciamo di fare, le conse-

⁷⁶ Ivi, p.25.

⁷⁷ A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p.303.

⁷⁸ Ivi, p.305.

guenze infinite delle nostre azioni e il nostro sapere finito? La nostra infinita responsabilità senza un infinito sapere e una infinita potenza crea nell'uomo imbarazzo e dovrebbe sempre indurre l'uomo a considerarsi in parte colpevole e in parte meritevole. Nella storia, alla luce di quanto è stato appena affermato, si deve concludere che non ci sono innocenti.

Quella biblica è un'etica della responsabilità teologicamente ispirata. «L'uomo è responsabile delle sue azioni, - scrive Heschel - e Dio a sua volta è responsabile della responsabilità dell'uomo. Colui che dà la vita deve anche dare la legge. Egli partecipa alla nostra responsabilità, e attende di penetrare nelle nostre azioni mediante la nostra lealtà alla sua legge. Egli può diventare il compagno delle nostre azioni. Dio e l'uomo hanno un compito in comune e anche una reciproca responsabilità»⁷⁹. La forma più antica di religiosità si esprime come un camminare con Dio. Enoc e Noè camminarono con Dio. «Ti è stato detto, o uomo, ciò che è bene e ciò che il Signore chiede da te: solamente di essere giusto, di amare la misericordia e di camminare umilmente con il tuo Dio» (Mich., 6,8). Soltanto l'egoista si chiude in se stesso, come un prigioniero spirituale. Nell'eseguire un atto giusto non si è né ci si sente mai soli, ma siamo partecipi e associati alla Volontà di Dio.

La giustizia costituisce un obbligo per Dio, non soltanto qualcosa che egli pretende dagli uomini, ma il suo stesso modo di procedere, la *sua via*. La *Torà* indica prima di tutto le *vie divine* piuttosto che le leggi divine.

Il legame tra l'uomo e Dio viene stabilito attraverso tutte le azioni della nostra vita. Oltre che di *analogia dell'essenza* (l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio) Heschel parla di *analogia delle azioni*: «L'uomo può agire a somiglianza di Dio. Ed è appunto la somiglianza delle azioni - 'camminare nelle sue vie' - che stabilisce il vincolo per cui l'uomo può avvicinarsi a Dio. Vivendo in tale somiglianza si realizza la vera imitazione del Divino»⁸⁰.

All'inizio non sta l'azione umana, ma l'eterna attesa di Dio. Dio è in cerca dell'uomo, perché risponda, perché ritorni, perché adempia la Sua volontà.

8. L'etica della responsabilità

Essendo nell'ebraismo la religione e la legge inseparabili, spesso l'ebraismo è stato identificato con il legalismo e il ritualismo. Certamente per chi la religione è uno stato dell'anima piuttosto che un impegno totale, fede più che azione, atto spirituale più che atto concreto, un fatto interiore piuttosto che obbedienza e risposta a Dio, prova difficoltà a capire l'ebraismo. Senza negare l'importanza della partecipazione del cuore⁸¹, dell'elemento interiore, dell'amore, della fede, il problema fondamentale dell'ebraismo non è quale sia l'a-

⁷⁹ Ivi, p.309.

⁸⁰ Ivi, p.312.

⁸¹ Per correggere l'immagine del giudaismo come arida religione del legalismo e conoscere la 'mistica del cuore' nell'ebraismo, basterebbe leggere la bellissima e profonda opera del teologo, mistico e poeta ebreo, vissuto in Spagna nel sec. XI, Bahya Ibn Paquda, *I doveri del cuore*, tr. it., Paoline, Torino 1988.

zione giusta né quale sia l'intenzione giusta, ma qual è il modo di vivere giusto. L'ebraismo ha una visione integrale e indivisibile della vita e dell'uomo. La sfera interiore non è mai distaccata dalle azioni. «Azione e pensiero - chiarisce Heschel - sono collegati fra loro in un tutto unico. Tutto ciò che un individuo pensa e sente penetra in tutto ciò che fa, e tutto ciò che egli fa è coinvolto in ciò che egli pensa e sente. Le aspirazioni spirituali sono destinate a fallire quando cerchiamo di promuovere delle azioni a scapito dei pensieri o dei pensieri a scapito delle azioni (...). Vivere nella maniera giusta è come un'opera d'arte, è il prodotto di una visione e di una lotta legata a situazioni concrete»⁸².

L'ebraismo è nemico dell'indeterminato, dell'astratto. E' importante l'intenzione, il come, ma anche l'azione, il che cosa. Non dimentica che «l'inferno è lastricato di buone intenzioni». Supera la dicotomia tra etica teleologica ed etica deontologica, tra autonomia ed eteronomia. Benché sia vero che noi dovremmo seguire il valore-giustizia per semplice amore della giustizia, è anche vero che tale valore non è fine a se stesso, ma esiste per il bene dell'uomo. «Definire la giustizia - precisa Heschel - come un valore da perseguire per se stesso vuol dire definire il *motivo*, invece che lo *scopo*. E' vero il contrario: il bene, a differenza del gioco, non viene mai fatto per se stesso, ma per uno scopo. Pensare in modo diverso significa trasformare un ideale in un idolo; è l'inizio del fanatismo. Se si definisce il bene con il solo motivo, mettendolo sullo stesso piano della buona intenzione, senza tener presente lo scopo e l'essenza dell'azione giusta, si dice solo una mezza verità»⁸³. Preoccuparsi solo del rapporto dell'uomo con i valori, del *come*, trascurando il rapporto dei valori con l'uomo, significa considerare soltanto il motivo e non lo scopo della religione e della morale, senza badare al *che cosa*, alle azioni che ne possono scaturire né ai fini che si possono raggiungere. La propria rettitudine, il senso del dovere, la retta intenzione diventano più importanti del destino di tutti gli uomini. L'ebraismo mette l'accento sull'importanza intrinseca e sul valore delle azioni umane. Se l'intenzione non basta a determinare l'azione, la mancanza di una intenzione giusta non compromette necessariamente la bontà di un atto. «Le azioni buone di ogni uomo, a qualunque popolo o religione appartenga, - ribadisce Heschel - anche se provengono da una persona che non è mai stata raggiunta dalle parole di un profeta e che perciò agisce in base alla propria intuizione, saranno ricompensate da Dio»⁸⁴.

L'ebraismo si oppone alla ricerca di un significato nella vita, di valori, di ideali, che siano staccati dall'agire, come se fossero delle entità separate. Nella religione e nella morale la ragione è simile alla pietra che, come dice un detto ebraico, affila il ferro ma è incapace di segarlo.

⁸² A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p.320.

⁸³ Ivi, p.318.

⁸⁴ Ivi, p.319.

L'uomo può nutrire alti ideali e comportarsi come l'asino che, secondo il detto, «porta l'oro e mangia i cardi». Il significato, i valori non potranno essere scoperti in concetti stagnanti, fissi e stabiliti una volta per sempre, ma devono essere gustati. Heschel sottolinea il binomio significato - sapere, che è simile al senso originario di sapienza - sapere (da 'sapio'). «Un individuo, quando compie una *mizvâ*, la quale a sua volta gli trasmette il suo significato, sente appunto il sapore»⁸⁵.

Il binomio significato-sapere non si raggiunge attraverso semplici formulazioni, ma nasce dall'atto stesso dell'adempimento e, quanto più cresce la nostra esperienza, tanto più grande è in noi il riconoscimento del suo valore. Le *mizvoth* o precetti o comandamenti che organizzano ogni aspetto della vita sono «un modo di evocare continuamente nuovi significati. Esse sono atti d'ispirazione più che di acquiescenza. Sono i canti con cui esprimiamo la nostra meraviglia»⁸⁶.

La causa dell'insuccesso dell'etica nella vita individuale e sociale deriva dal fatto che, mentre ammiriamo gli ideali, tralasciamo di procurarci i relativi strumenti per raggiungerli. Le *mizvoth* sono i veicoli, gli strumenti con i quali avanziamo verso la realizzazione dei fini spirituali e dei valori. Le idee si devono convertire in azioni, le intuizioni metafisiche in disegni per l'azione, i principi più elevati devono essere rapportati alla condotta di tutti i giorni. Nella tradizione ebraica, afferma Heschel, «l'astratto diviene concreto, l'assoluto diviene storico. Rappresentando il sacro sulla scena del vivere concreto ci rendiamo conto della nostra affinità con il divino, avvertiamo la presenza del divino; comprendiamo con le azioni ciò che può essere afferrato con la riflessione»⁸⁷.

Chi accusa l'ebraismo di legalismo, a giudizio di Heschel, crede che per l'ebraismo il vivere religioso consista nell'osservare la legge e non nello sforzo di raggiungere un fine che sia lo scopo della legge, esaltando la Torà soltanto in quanto divulga la legge e non perché divulga un modo di ritrovare Dio nella vita. La legge sarebbe il fine e non un mezzo. «Le regole dell'osservanza - precisa Heschel - sono legge nella forma, ma la loro sostanza è l'amore. E la Torà contiene sia la legge sia l'amore. La legge è l'elemento che tiene insieme il mondo; l'amore porta il mondo avanti. La legge è il mezzo, non il fine; la via, non la meta. Una delle mete da raggiungere per l'ebraismo è: 'Sarai santo'. La Torà è guida verso una finalità attraverso la legge. E' insieme visione e legge. L'uomo creato a somiglianza di Dio è chiamato a creare, a sua volta, il mondo a somiglianza della visione di Dio»⁸⁸. Compiere atti di santità significa far propria la santità degli atti. L'ebraismo vuole insegnare all'uomo ad essere ciò che egli fa, ad essere tutt'uno con ciò che fa. Tra l'altro anche la traduzione in greco nella versione dei Settanta di Torà con *nomos*, che significa legge, non è

⁸⁵ Ivi, p.381.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ivi, p.320.

⁸⁸ Ivi, p.348.

corretta. Gli ebrei hanno sempre considerato la sacra Scrittura come un insegnamento. Questo è dimostrato, precisa Heschel, dal fatto che «in aramaico la parola *Torà* viene tradotta con *oraita*, che può significare soltanto insegnamento, e mai legge»⁸⁹.

La legge, dunque, nell'ebraismo non esiste per se stessa, ma per il bene dell'uomo. Storicamente è capitato che a volte l'aderenza formale agli aspetti esteriori della legge si è sostituita all'impegno di tutta la persona verso il Dio vivente, mentre l'osservanza ha come supremo obiettivo quello di sensibilizzarci allo spirito di Dio, attraverso le vie contrassegnate dalle *mizvoth*. Lo scopo della *Torà* è di infondere la vita a Israele, di preservare la vita umana. Il Sabato è per l'uomo, non l'uomo per il Sabato.

L'accettazione dei comandamenti viene soltanto dopo l'accettazione di Dio e della sua volontà. Può apparire sconcertante, ma, come osserva Sergio Quinzio, nell'ebraismo «non c'è nessun 'assoluto morale' al di sopra della libera volontà di Dio, e la volontà del Dio vivente non coincide con la 'legge morale'. Alla domanda socratica, se è buono ciò che piace alla divinità o piace alla divinità ciò che è buono, la Bibbia risponde affermando decisamente il primo corno del dilemma»⁹⁰. Ne consegue che la legge data da Dio al suo popolo non è la rigida struttura di un assoluto morale, ma una via data da Dio all'uomo, una risposta al più difficile dei problemi: la vita. Anche il problema del bene è legato a quello della vita. Il bene e il male non sono valori in mezzo ad altri valori. Il bene è la vita, il male la morte. «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male ... : scegli dunque la vita» (Deut. 30, 15-19). Distinguere fra il bene e il male è altrettanto importante quanto distinguere tra la vita e la morte. La vita non è soltanto umana, ma anche divina. Le *mizvoth* fanno dell'etica «un mezzo per trasformare l'esistenza quotidiana in un'esperienza condivisa con Dio»⁹¹, realizzano il miglioramento del mondo. L'ebraismo esorta l'uomo ad ascoltare non solo la voce della coscienza, ma anche le norme di una legge eteronoma. La ragione e la coscienza non sono sufficienti a farci conoscere il bene e il male. L'errore della dottrina dell'autonomia consiste nell'identificare l'uomo con «l'impulso buono» e tutta la sua natura con la ragione e la coscienza. L'umana capacità di amore e di abnegazione («l'impulso buono») non costituisce la totalità della natura umana. L'uomo è anche incline ad amare il successo, ad adorare i vincitori e a disprezzare i vinti. Coloro che credono che basta seguire la voce interiore per determinare la propria condotta morale, escludendo ogni legge fuori dell'uomo, non considerano che in noi, come insegna anche Freud, vi è più di una voce e che la coscienza può essere sopraffatta dalla forza dell'egoismo. Necrofilia e biofilia, l'amore della vita e l'amore della morte si fronteggiano nell'uomo nella continua lotta tra il bene e il male.

⁸⁹ Ivi, p.350.

⁹⁰ S. Quinzio, *La filosofia della Bibbia*, Le Monnier, Firenze 1981, p.20.

⁹¹ S. D. Breslauer, 'Precetti - Sacramento', in *Piccolo dizionario del dialogo ebraico-cristiano*, a cura di L. Klenicki e G. Wigoder, tr. it., Marietti, Genova 1988, pp.184-185.

«La coscienza - scrive Heschel - non è una forza legislativa, capace di insegnarci ciò che dobbiamo fare, ma è piuttosto un fattore preventivo; un freno, non una guida; una barriera, non una via. Essa fa sentire la sua voce dopo che un'azione cattiva è stata commessa, ma spesso manca di indirizzarci prima che compiamo le nostre azioni»⁹².

Anche l'intuizione da sola è incapace di aiutare l'uomo in tutti i problemi della vita. Occorre affidarci alla guida della tradizione e apprendere a interpretare e applicare le sue norme. Abbiamo bisogno di apprendere non solo i fini, ma anche i mezzi con i quali realizzare i fini; non solo le leggi generali, ma anche le forme particolari. Le regole, le leggi, i comandamenti sono di carattere generale. Nella vita vera e propria, invece, ci imbattiamo in numerosi problemi per i quali non valgono soluzioni generiche. Heschel riconosce con l'ermeneutica contemporanea⁹³ che esistono modi diversi di applicare una regola generale ad una situazione particolare. Regole nobilissime possono trovare pessime applicazioni. La scelta del criterio giusto per applicare (*applicatio*) una regola generale ad una situazione specifica non è codificata, né è deducibile dalla legge, ma viene «lasciata al giudizio del cuore»⁹⁴, ovvero al discernimento dell'individuo e alla sua coscienza. In tal modo l'ebraismo supera anche la dicotomia autonomia/eteronomia. E' importante il momento eteronomo, ma «senza fede, interiorità e capacità di apprezzamento, la legge perde ogni significato»⁹⁵. L'ebraismo non è riducibile a *orthopraxis*. Nella crisi spirituale in cui si trova l'ebreo moderno, infatti, Heschel riconosce che il problema della fede riveste più importanza di quello della legge. Il codice della condotta umana corrisponde a ciò che è lo spartito per un musicista. «Regole, principi, forme, tutte queste cose possono essere insegnate; intuizione, sentimento, senso del ritmo devono però venire dal di dentro»⁹⁶.

Il bene, dunque, non è un'idea astratta, ma «un comandamento, e il significato ultimo del suo adempimento sta nel fatto che esso è *una risposta a Dio*»⁹⁷. La lealtà, l'obbligo hanno la stessa radice di legame (da *ligo*) e significano essere legati da un vincolo morale, da un patto, da una *alleanza*.

L'alleanza è una delle categorie bibliche fondamentali non solo nell'ebraismo, ma anche nel cristianesimo. La cosiddetta 'morale rinnovata' è incentrata sulla categoria dell'alleanza. E' l'alleanza che conferisce il vero significato ai comandamenti e supera il legalismo. «Essi non formano - scrivono Moser e Leers - degli imperativi categorici kantiani, ma scaturiscono da un patto d'amore che Dio offre al suo popolo (...) L'alleanza presuppone un Dio d'amore che invita l'essere umano, che gli si offre come compagno nella costruzione di una storia

⁹² A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p.322.

⁹³ Sull'*applicatio* nell'ermeneutica si veda il mio lavoro *La praticità della ragione ermeneutica*, cap.III.

⁹⁴ A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p.353.

⁹⁵ Ivi, p.365.

⁹⁶ Ivi, p.364.

⁹⁷ Ivi, p.323.

insieme divina e umana; un Dio che non tratta l'essere umano come oggetto, ma come soggetto, fino al punto di discutere con lui i termini dell'alleanza (Es. 19,3s). In questa prospettiva, anche la morale dell'Antico Testamento non va intesa nell'ottica del rigorismo legale, ma piuttosto nell'ottica della disponibilità nei confronti dell'Amore»⁹⁸.

In questa prospettiva, il problema dell'esistenza si configura non in termini solipsistici ed egocentrici, ma in termini di rapporto con Dio. Le supreme categorie nell'ebraismo non sono l'essere e il divenire, come nel mondo greco, ma «la legge e l'amore (la giustizia e la misericordia, l'ordine e il *pathos*). L'essere vivente, come tutti gli esseri viventi, si trova fra i poli della giustizia e della misericordia di Dio»⁹⁹. La stessa grandezza dell'uomo risiede nell'attenzione di Dio per lui. «Essere - conclude Heschel - significa *rappresentare*, e l'uomo rappresenta appunto il grande mistero di essere il suo compagno. *Dio ha bisogno dell'uomo*»¹⁰⁰.

9 Il tempo e il sabato

A differenza delle religioni di tipo cosmico e del pensiero greco, l'ebraismo è una religione di tipo storico¹⁰¹. Fu merito dei greci l'aver scoperto l'idea del cosmo, il mondo dello spazio, per la cui conoscenza la chiave è la categoria del generale; fu merito di Israele la scoperta della storia, del mondo del tempo, per la cui conoscenza la chiave è la categoria dell'individuale.

Per l'ebraismo il tempo è estremamente importante. Il disprezzo del tempo è molto diffuso nella storia del pensiero. Per lo spirito indù come per quello greco il tempo paragonato all'eternità appare vuoto, irreal e irrilevante. La storia ha poca importanza; soltanto ciò che è eterno è veramente importante. Il tempo appare un oscuro distruttore, un divoratore e la storia una monotona e insignificante ripetizione di avvenimenti, donde la fuga verso il non temporale. Nell'ebraismo, invece, per Dio e per il destino dell'uomo sono importanti gli eventi che accadono nel tempo e nella storia; il tempo è ricco dei semi dell'eternità.

«La storia biblica - scrive Heschel - è il trionfo del tempo sullo spazio. Israele non fu creato attraverso una serie di accidenti. La stessa natura non si sviluppò da un processo, per forza di necessità; essa fu creata da un evento, un atto divino. La storia è la suprema testimone di Dio»¹⁰². Essere ebreo significa affermare il mondo senza rimanere schiavi dei poteri mondani (potenza, Stato, io, natura, bellezza, ideali, danaro, successo, ecc.) che pretendono

⁹⁸ A. Moser - B. Leers, *Teologia morale: conflitti e alternative*, tr. it., Cittadella, Assisi 1988, pp.59-60.

⁹⁹ A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p.444.

¹⁰⁰ Ivi, p.445.

¹⁰¹ Circa la distinzione delle religioni di tipo cosmico da quelle di tipo storico rinvio al mio saggio *Tempo ed esperienza religiosa nell'età postmoderna*, in Aa. Vv., *Tempo ed esperienza religiosa*, Gregoriana, Padova 1986, pp.209-228.

¹⁰² A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p.228.

di essere assoluti; «partecipare alla civiltà e andare al di là di essa; conquistare lo spazio e santificare il tempo. L'ebraismo - ribadisce Heschel - è *l'arte di superare i limiti della civiltà*, è la santificazione del tempo e della storia»¹⁰³.

Alla santità dello spazio e della natura, praticata in altre religioni, l'ebraismo sostituisce la santità del tempo, della storia: dalle cose e dai processi agli eventi.

Nel mondo occidentale la fallacia e l'irrealtà del tempo sono state rafforzate dalla concezione eleatica che vede l'essere come qualcosa che rimane immobile, inalterato. Poiché tutte le cose nel tempo sono soggette al cambiamento, cioè a passare dall'essere al non-essere, dal momento che il non-essere non è, non vi è una vera consistenza ontologica nel tempo. Il tempo appare come ciò che dissolve l'essere, priva le cose dell'essere. Quando consideriamo il tempo secondo l'angolo visuale dello spazio e in funzione dello spazio, avvertiamo l'evanescenza e la forza distruttiva del tempo. Secondo Heschel, a questa impressione di evanescenza giungiamo quando sentiamo il tempo solo come una occasione per ostentare le cose dello spazio. Questo accade «non perché il tempo sia effettivamente evanescente, ma perché sono tali *le cose nel tempo*. Dobbiamo arrivare a distinguere tra il tempo e ciò che esiste nel tempo, così come distinguiamo tra spazio e ciò che esiste nello spazio. Il tempo è traditore nei confronti delle cose. I possedimenti nello spazio vanno e vengono, le conquiste nel tempo, nessuno le può togliere. La temporalità è uno sprofondare nel nulla oppure un entrare nella pienezza del tempo. L'eternità è il tempo che torna alla propria sorgente»¹⁰⁴.

Occorre imparare a comprendere che non è il tempo che esiste in funzione dello spazio, ma è lo spazio che esiste in funzione del tempo. Vivere in modo spirituale, creativo consiste nel convertire le cose dello spazio in momenti del tempo. In tale prospettiva il tempo non è nemico dello spazio, il distruttore delle cose, ma è, al contrario, responsabile della loro realizzazione. Non è un «continuo perire», ma «un continuo essere creato. Il tempo ha avuto origine con l'inizio della creazione e prosegue come creazione continua, rendendo durevole il mondo dello spazio»¹⁰⁵.

Vivendo più nel tempo che nello spazio, l'uomo deve imparare a contare i giorni in termini di atti e di eventi anziché di luoghi e di cose. La materia diventa ricordo di momenti, tempo accumulato, congelato. Anche la fede diventa il concretizzarsi di tanti momenti di meraviglia. È necessario giudicare lo spazio dal punto di vista del tempo. «Il problema non è come resistere al passare del tempo, - precisa Heschel - ma come resistere alla dittatura delle cose dello spazio»¹⁰⁶.

Il problema del tempo, che dà all'uomo l'angoscia della sua transitorietà, non può essere risolto mediante la conquista dello spazio, con il nostro potere,

¹⁰³ Ivi, p.450.

¹⁰⁴ A. Heschel, *Il sabato*, cit., pp.151-152.

¹⁰⁵ Ivi, p.150.

¹⁰⁶ Ivi, p.151.

con l'averne, ma con la santificazione del tempo, sentendo in ciò che è dato la presenza del Donatore e comprendendo che «la sorgente del tempo è l'eternità, che il segreto dell'essere è l'eterno che è nel tempo»¹⁰⁷. Per gli uomini soli il tempo è fuggevole; per gli uomini con Dio il tempo è eternità mascherata. Bisogna imparare a pensare a Dio nelle categorie del tempo. Essendo abituati a pensare usando le categorie dello spazio, concepiamo Dio come se fosse di fronte a noi, pensiamo a Lui nella somiglianza delle cose. La Sua presenza non è, invece, una cosa dello spazio, «ma la continuità stessa per cui io sono. Egli non è soltanto di fronte a me, ma è il mio stesso essere come continuo essere creato. Ogni momento presente è vicinanza a Dio, è presenza di Dio»¹⁰⁸. Guardando il tempo nella prospettiva di Dio, nulla è mai perduto. «Le cose svaniscono, ma il loro valore per Dio è sempre rapportato a Lui e da Lui ricordato. Le cose muoiono, ma in Dio il tempo non muore mai. Ciò che è duraturo risiede nel tempo di Dio, non nello spazio. E' impossibile sentire la realtà del tempo senza essere consapevoli dell'unità che esiste tra il passato, il presente e il futuro nell'eterna consapevolezza di un Creatore. Noi tutti viviamo in due tempi: nella temporalità e nell'eternità, nel tempo dell'uomo e in quello di Dio. Se viviamo soltanto nella temporalità, la nostra vita è breve e frammentaria; se realizziamo la volontà di Dio, rimaniamo duraturi nella Sua memoria»¹⁰⁹.

Il tempo come temporalità è frantumato in momenti (passato, presente, futuro) e in periodi (giorno, notte). Il tempo come eternità è indiviso, non è scisso in passato, presente e futuro, è tempo senza alcuna suddivisione. Il tempo interrotto è temporalità; l'eternità è il tempo ininterrotto. Nell'eternità, passato e futuro non sono separati; il presente continua per sempre. L'opposto dell'eternità è la diffusione, non il tempo. L'eternità non comincia quando il tempo finisce. Il tempo è l'eternità che si infrange nello spazio come un raggio di luce si riflette sullo specchio dell'acqua. «Dio non è soggetto alla temporalità né è confinato nell'eternità. Un momento del Suo tempo - scrive Heschel, che vuole affermare la simultaneità con la presenza di Dio del nostro essere - può coincidere con la nostra temporalità e può anche continuare per sempre. Quello che Dio fa per l'uomo accade sia nel tempo sia nell'eternità. Egli non ha parlato in un momento che è poi svanito. Quel momento è ora, sempre. Vista da noi, una cosa è avvenuta una volta, ma vista da Lui, avviene sempre»¹¹⁰.

La consapevolezza che i momenti del tempo sono raggi dell'eternità e vengono da questa redenti, ha i suoi effetti nella nostra condotta morale. Coloro che sanno che i momenti non sono dei fuggitivi, ma gli inviati dell'eternità,

¹⁰⁷ Ivi, p.155. Il termine «eterno» viene usato nel senso di «perenne», di «ciò che non possiede né inizio né fine»; oppure di «privo di tempo», di «ciò che è indipendente dal tempo e dallo spazio». Il vero significato di vita eterna, precisa Heschel, «può essere soltanto quello di una vita legata a Dio» (ivi).

¹⁰⁸ Ivi, p.157.

¹⁰⁹ Ivi, p.152.

¹¹⁰ Ivi, p.153.

«si sforzano di ristabilire l'unità del tempo infranto, di vivere nell'integrità. Qual è il segreto dell'integrità, ciò che ci spinge a fare il bene per se stesso anziché in vista di un premio, in funzione di risultati nello spazio o di susseguenti momenti di piacere? E' il sentire - osserva acutamente Heschel - nel momento presente la realtà ultima, la sua unicità sacra, il suo essere una-volta-e-per-sempre, che ci permette di impegnare tutta la nostra forza nel santificare un istante compiendo ciò che è sacro senza pensare a quanto potrebbe o non potrebbe succederci nel momento successivo»¹¹¹. L'uomo che è conscio del tempo, cerca di evitare la dispersione del tempo, e si sforza di plasmarlo. Il suo obiettivo non è l'atemporalità, ma la perseveranza, la pienezza del tempo. Come la raggiunge? Non pregando come Giosuè per fare arrestare il sole, ma comprendendo che alla nascita di ogni giorno nuovi compiti si presentano davanti a noi, nuovi significati si schiudono nei recessi del tempo. Chi vive nella consapevolezza che ogni istante è un nuovo arrivo della presenza di Dio nel mondo sa, per esempio, che invecchiare non significa perdere tempo, ma piuttosto guadagnare tempo e che lo scopo principale di tutti gli atti è di santificare il tempo. Per santificare il tempo occorrono tre elementi, che ci sono sempre: Dio, un'anima e un momento.

Ci sono ancora alcune profonde osservazioni di Heschel. Un requisito importante per accogliere il presente è il senso di anticipazione, il cui opposto è, invece, l'evasione e il timore del futuro. L'uomo si rapporta tanto con ciò che esiste quanto con ciò che potrà o non potrà esistere. Di qui scaturiscono i due modi fondamentali con cui egli si pone in rapporto con le cose: il confronto e l'anticipazione. Negli atti che scaturiscono con le cose l'uomo reagisce; nei suoi atti di anticipazione, invece, deve essere responsabile. La responsabilità, osserva Heschel con accenti bergsoniani, conferisce durata al tempo interiore dell'uomo, ricollega i momenti distinti nell'ambito del tempo di una persona. «La benedizione dell'esistenza si rivela nella facoltà di anticipare il futuro. Non possiamo amare senza anticipazione; non possiamo venerare senza preparazione. L'esistenza comporta la visione, la speranza, la capacità di attendere. La violenza è dovuta alla perdita della speranza, alla paura del tempo. (...) Ciò che si svolge nel tempo continua per tutto il tempo. La materia si dissolve, ma un atto non muore mai. Non esiste un passato morto. Il tempo è una spirale, non una linea retta; ed è anche reversibile: il passato può divenire futuro»¹¹².

Nello spirito dell'insegnamento biblico, solo l'uomo peccatore si trova intrappolato nel passato. Il pentimento è seguito dal perdono divino, che muta la colpa in merito e apre l'uomo al futuro.

Il Sabato rappresenta la santità del tempo, è «un microcosmo dello spirito»¹¹³. In sei giorni fu creato l'universo, ma il culmine della creazione fu rag-

¹¹¹ Ivi, p.154.

¹¹² Ivi, p.160.

¹¹³ Ivi, p.114.

giunto il settimo giorno. Le cose create nei sei giorni sono buone, il settimo giorno è santo. Il Sabato è «il ricordo della sovranità di ogni uomo; l'abolizione di ogni distinzione tra padrone e schiavo, tra ricco e povero, tra successo e fallimento. Celebrando il Sabato ognuno si rende conto della propria indipendenza suprema nei riguardi della civiltà e della società, del successo e dell'affanno. Il Sabato è l'incarnazione della credenza che tutti gli uomini sono uguali e che questa uguaglianza esprime la loro nobiltà»¹¹⁴. Il più grande peccato per l'uomo è quello di dimenticare di essere un principe.

Il Sabato sta a confermare che lo spirito è più grande dell'universo, che al di là del bene esiste il santo.

Il Sabato non ha il semplice significato di un giorno; esso «raffigura l'eternità entro il tempo, *il fondamento spirituale della storia*»¹¹⁵.

Nel linguaggio dell'ebreo, vivere *sub specie aeternitatis* significa vivere *sub specie Sabbatis*. Ogni venerdì sera, esorta Heschel, «dobbiamo accendere le luci nella nostra anima, accrescere la nostra misericordia, rendere più profonda la nostra sensibilità»¹¹⁶. L'uomo consacrato è colui che sa come santificare il tempo.

Il sabato, concludiamo con Heschel, «è il contrappunto della vita, la melodia che ci conforta durante tutte le agitazioni e vicissitudini che minacciano la nostra coscienza, la consapevolezza della presenza di Dio nel mondo. Ci insegna a provare i dilette dello spirito, le gioie del bene, la grandiosità della vita al cospetto dell'eternità»¹¹⁷.

¹¹⁴ A. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, cit., p.449.

¹¹⁵ Ivi, p.451.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.