

CATHERINE CHALIER: L'EBRAISMO RELIGIONE DELL'AMORE

La filosofa francese¹, nel suo approfondimento del pensiero ebraico, si confronta con il Tanak², il Talmud, il commento di vari Rabbi e le argomentazioni di alcuni filosofi. La riflessione di Chalier è soprattutto filosofica, per la sua specificità professionale, ed opera il confronto tra i contributi di pensatori diversi. L'Autrice con le sue riflessioni sull'amore nella filosofia e nella spiritualità ebraiche, intende realizzare una continuità discontinua con il contributo di Etienne Gilson³. La filosofa francese, infatti, percorre una via diversa da quella del filosofo cristiano, perseguendo la saggezza filosofica per illuminare la vita umana nella sua concretezza esistenziale che è indissociabile dalla sua dimensione spirituale e metafisica. Rifacendosi a Etienne Gilson, l'Autrice cerca di *mostrare* piuttosto che dimostrare, poiché "nei filosofi e pensatori ebrei vi è un movimento dell'intelletto e dell'amore che cerca la verità su Dio basandosi sui testi alla stessa maniera di cui egli lo afferma dei filosofi cristiani"⁴. Il procedimento del 'mostrare' non dispensa però dall'argomentare la propria tesi. I filosofi e pensatori ebrei, attraverso l'intelletto e l'amore, infatti, cercano la verità su Dio basandosi sui testi, analogamente ai pensatori cristiani, con la ricchezza – sottolinea la filosofa ebrea - della pluralità interpretativa, che è tipica dell'ebraismo.

La Legge dell'amore - Catherine Chalier cerca di dimostrare l'infondatezza del pregiudizio secondo cui l'ebraismo sia esclusivamente la religione dell'osservanza, senza l'amore per Dio e per i fratelli che, invece, è monopolio della religione cristiana. Di tale pregiudizio – osserva l'Autrice – è espressione anche la filosofia di Simone Weil⁵, in quanto sostiene che l'*agape*, l'amore per il prossimo disinteressato, è prerogativa del cristianesimo, mentre la Legge ebraica non consente

¹ La filosofa ebrea è nata a Parigi nel 1947, di educazione cattolica si è convertita all'ebraismo. E' una filosofa francese esperta particolarmente di Levinas e del rapporto tra pensiero ebraico e filosofia. Ha sostenuto il dottorato nel 1981 sotto la direzione di Francis Kaplan con un saggio su ebraismo e alterità. Tra le sue numerose pubblicazioni sono da ricordare: *Emmanuel Levinas: L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993; *Pensées de l'éternité: Spinoza, Rosenzweig*, Le Cerf, Paris 1993; *Sagesse des sens: Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Albin Michel, Paris 1995; *Pour une Morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*, Albin Michel, Paris 1998; *Avec Marc Faessler, Judaïsme et christianisme L'Écoute en partage*, Le Cerf, Paris 2001; *La Trace de l'infini: Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*, Le Cerf, Paris 2002. Sono state tradotte in italiano le seguenti opere: *Le matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, Giuntina, Firenze 2002; *Trattato delle lacrime. Fragilità di Dio, fragilità dell'anima*, Queriniana, Brescia 2004; *Angeli e uomini*, Giuntina, Firenze 2009; *Le lettere della creazione. L'alfabeto ebraico*, Giuntina, 2011; *Kalonymus Shapiro. Rabbino nel ghetto di Varsavia*, Giuntina, Firenze 2014; *Le figure del femminile in Lévinas*, Morcelliana, Brescia 2020; *L'amore nell'ebraismo. Filosofia e spiritualità ebraiche*, Giuntina, Firenze 2021 (tit. originale *La gravité de l'amour*, Presses Universitaires de France, Paris 2016).

² Acronimo per indicare la Bibbia ebraica: *Torà* (Pentateuco), *Nebim* (Profeti), *Ketubim* (Scritti).

³ Etienne Gilson (Parigi, 13 giugno 1884 – Auxerre, 19 settembre 1978), allievo di Henri Bergson, filosofo e storico della filosofia francese di ispirazione cattolica. Assieme a Jacques Maritain e Réginald Garrigou-Lagrange è considerato fra i massimi esponenti del neotomismo.

⁴ C. CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 12. Il saggio è una raccolta di lezioni (sei) tenute presso l'Istituto cattolico di Parigi nel marzo del 2016, nell'ambito della cattedra Etienne Gilson. Nel saggio ci sono ripetizioni di concetti fondamentali, come avverte la stessa Autrice, poiché ogni lezione doveva essere esaustiva.

⁵ Simone Adolphine Weil (Parigi, 3 febbraio 1909 – Ashford, 24 agosto 1943), di origine ebraica, filosofa, mistica e scrittrice francese. Lasciò l'insegnamento per sperimentare la condizione operaia; fu attivista partigiana, nonostante i persistenti problemi di salute. Sorella del matematico bourbakista André Weil, fu vicina al pensiero anarchico e all'eterodossia marxista. Ebbe un contatto diretto, sebbene conflittuale, con Lev Trockij, e fu in rapporto con varie figure di rilievo della cultura francese dell'epoca. Col tempo si avvicinò sempre più al cristianesimo, scegliendo, però, di non farne parte istituzionalmente. Al suo attivismo politico e sociale, unì l'impegno in opere di solidarietà con totale dedizione e l'esperienza mistica. Le sue numerose opere, di cui alcune tradotte in italiano, spaziano dall'etica alla filosofia politica, dalla metafisica all'estetica, comprendendo alcuni testi poetici. Sono da ricordare *L'ombra e la grazia*, Milano, Edizioni di Comunità 1951; *L'attesa di Dio*, Roma, Casini 1954; *L'amore di Dio*, Torino, Borla 1968.

l'amore creativo e spontaneo. Al Dio cristiano, che è un Mistero trinitario di relazioni d'Amore, la filosofa Weil - come sottolinea Chalier - contrappone il Dio ebraico potente, severo, geloso delle sue prerogative⁶. L'Autrice si propone di dimostrare l'infondatezza di tali argomentazioni, per far risaltare il legame tra l'amore e le *mitzwot* (i precetti), sviluppando anche una lettura critica della *teologia dell'amore* di Agostino, che si ispira alla *Prima Lettera di Giovanni*⁷. Il vescovo di Ippona - evidenzia l'Autrice - afferma che l'amore è libero dalle leggi; la libertà, però, non consiste nel seguire il proprio arbitrio, quanto piuttosto di lasciarsi guidare dallo Spirito che è Amore, per cui "ciò che si vuole e ciò che si fa si pongono sullo stesso piano rendendo inutili, se non nocive le prescrizioni esterne a questo amore"⁸. Per il filosofo e teologo cristiano occorre seguire unicamente la legge dell'amore che è fonte di pace, a differenza della legge esteriore che si limita ad enumerare comportamenti rituali, morali e sociali. L'Autrice mette in risalto anche l'antigiudaismo del dottore della chiesa, per il quale gli ebrei sono figli del diavolo in quanto, pur essendo discendenza di Abramo, non hanno vissuto la fede del patriarca, ma si sono limitati all'osservanza di minuziose leggi esteriori⁹. Un altro equivoco del vescovo di Ippona che evidenzia la filosofa ebrea è quello di aver stigmatizzato l'ebraismo come la religione dell'odio per il nemico, affermazione questa, invece, che non compare mai nelle Scritture, commenta opportunamente l'Autrice. Per Agostino, con il suo antigiudaismo, l'ebraismo è la religione del particolarismo, contrapposto al cristianesimo che è la religione dell'universalismo, ma l'umanità - puntualizza Chalier - a cui si rivolge il cristianesimo, non è quella adamitica (universale), bensì quella liberata dal peccato, cioè che professa la fede cristiana¹⁰. La filosofa francese si chiede se l'uomo può aspirare a Dio e se questo desiderio è manifestazione di amore per Lui, oppure è soltanto un'aspirazione consolatoria di appagamento della felicità. La Bibbia, infatti, testimonia un movimento spirituale diverso, perché è "Dio che fa irruzione in una vita umana per sorprenderla, parlarle e chiederle di alzarsi verso l'ignoto, piuttosto che soddisfarla [...]"¹¹. Nella Bibbia si legge che il cuore dell'uomo è sedotto dal male (cf. Gn 6,5), in questo caso sarebbe incapace di aspirare a Dio. Nella Torà, però, ci sono vari esempi a favore del desiderio di Dio, come espresso anche nei Salmi (cf. Sal 27,8; 63,2; 119,20). Secondo Isaia (cf. 41,8) Abramo è colui che ama Dio; secondo il Midrash Abramo ha cercato Dio fin dalla sua giovane età, perché ha compreso che l'Eterno è altro dagli elementi del creato e dagli idoli fabbricati dagli uomini. La Bibbia, però, testimonia in modo ricorrente la malvagità dell'uomo, che desidera mettere se stesso al posto di Dio (cf. Ger 2,13; 7,24; 17,9; 44,17). Rifacendosi al Rabbi di Slonim¹², la filosofa ebrea sottolinea che sono i *pensieri*

⁶ Cf. CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 29.

⁷ Dio è amore (4,8.16), ha inviato il Figlio - evidenzia l'Autrice - per salvare l'umanità e coloro che credono in lui sono liberi dal timore (*phobos* / 4,18), dalla paura del castigo. Dio ci ha amato per primo, inviando suo Figlio e ci dona la capacità di amare. Chi non ama il fratello cammina nelle tenebre (2,11), resta nella morte (3,14), è un mentitore (4,20).

⁸ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 18.

⁹ La teologia agostiniana - come evidenzia l'Autrice - si rifà ai Vangeli, in cui si narra degli scontri di Gesù con i farisei e a Paolo, il quale ritiene che la Legge abbia solo un valore pedagogico, non può salvare nessuno. Secondo Chalier questa dottrina ha avuto uno sviluppo filosofico con Immanuel Kant, per il quale il legalismo ebraico è privo dell'intenzione morale (cf. CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 23-25).

¹⁰ Cf. *ivi* 26.

¹¹ *Ivi* 31.

¹² Slonim è una dinastia chassidica originaria della città di Slonim, attualmente in Bielorussia. La *chassidut* di Slonim si divise in due fazioni i cui leader furono: Rabbi Sholom Noach Berezovsky e Rav Avraham Weinberg. Linea dinastica spirituale della chassidut: Rabbi Israel Baal Shem Tov, fondatore della chassidut, Rabbi Dovber di Mezeritch, il Maggid di Mezhrichi, discepolo del Baal Shem Tov, Rabbi Aharon di Karlin (I) (Aaron Hagodol) della dinastia chassidica di Karlin, discepolo del Maggid, Rabbi Shlomo di Karlin, discepolo del Maggid e del rabbino Aaron Hagodol di Karlin, Rabbi Mordechai di

del cuore ad essere malvagi, non l'uomo in sé, perché in lui c'è la scintilla divina che ha bisogno di emergere. Abramo, Isacco e Giacobbe, infatti, hanno vinto i loro pensieri malvagi, hanno superato le passioni egoistiche che portano alla gelosia, all'odio e hanno praticato la generosità dell'ospitalità (cf. Gn 18,2-4). Maimonide¹³ sostiene che la contemplazione del cosmo – evidenzia la filosofia ebraica - e delle sue meraviglie risveglia l'amore per Dio; il cosmo, infatti, rimanda a una realtà invisibile, inafferrabile. Anche i *chassidim*¹⁴ condividono questa filosofia, afferma Chalier: "E' l'anima umana creata a immagine di Dio che desidera e ama Dio 'secondo la legge del figlio' [...]. E per arte loro, i chassidim dicono che è 'la scintilla divina' presente nell'uomo che, incapace di essere soddisfatta di ciò che è (*iesh*), desidera avvicinarsi a Dio, a un Dio che non è un Essere supremo, ma la fonte invisibile di tutta la vita"¹⁵. L'uomo sperimenta il desiderio di Dio essendo creato a sua immagine (*tzelem*) e somiglianza (*demut*) (cf. Gn 1,26); tutto ciò, però, non annulla la separazione e la distanza da Lui, "esclude solo la radicalità di un abbandono tragico nel mondo e rende vana l'affermazione di un ego che vorrebbe essere sufficiente a se stesso, ignorando la falla che lo abita"¹⁶.

La filosofa francese evidenzia che il desiderio naturale di Dio, come emerge dalla vicenda di Abramo, è limitato, a causa della fragilità del cuore umano, insidiato da pensieri malvagi, che incitano a farsi di Dio "un'immagine che non esige alcuna vittoria sulle passioni, un'immagine che al contrario le stimola, quasi sempre in vista del peggio"¹⁷. Per andare verso L'Altissimo occorre affrontare il rischio del decentramento da se stessi, per "non cercare più Dio a partire da se stessi, ma cercare se stessi a partire da Lui; non desiderare più di amarlo a partire dalle sue opere, ma amare le sue opere a partire dal Suo amore per Se stesso; non volere più la certezza di arrivare in porto nella ricerca di Dio, ma andare verso di essa di essa a proprio rischio e pericolo"¹⁸. Chalier si sofferma sul significato della tentazione a cui l'uomo è continuamente sottoposto. Secondo i saggi d'Israele il cuore umano è abitato da due inclinazioni, una buona (*yetzer hatov*) e una cattiva (*yetzer harà*) ed ha una sola anima. Il risultato della lotta non è predeterminato, ma dipende dalle scelte dell'uomo che, tuttavia, non è lasciato solo. L'Autrice riporta l'esempio di Abramo che, inizialmente, ha seguito la buona inclinazione (ricerca naturale di Dio e distruzione degli idoli); dopo ha il sopravvento in lui la cattiva inclinazione, poiché ristagna nella seduzione della morte e si rassegna alla sterilità della moglie. La parola che lo sceglie e lo ama, invece, lo mette in movimento: "Come abbiamo detto – sottolinea Chalier - , è unicamente nel momento in cui [Abramo] sente una parola che lo singolarizza, che lo sceglie, ossia che lo ama, che tornerà capace di mettersi in movimento e di combattere in se stesso la tentazione della cattiva inclinazione. Allora si lascerà amare, il che non significa che la sua esistenza sarà esente da dure prove, ma che,

Lechovitch, discepolo di Rabbi Shlomo di Karlin, Rabbi Noach di Lechovitch, figlio di Rabbi Mordechai, Rabbi Moshe di Kobrin (1784 - 1858), discepolo di Rabbi Noè di Lechovitch.

¹³ Moshe ben Maimon, più noto nell'Europa medievale col nome di Mosè Maimonide (Cordova, 30 marzo 1135 – Il Cairo, 12 dicembre 1204), filosofo, rabbino, medico, talmudista, giurista spagnolo, una delle personalità di spicco dell'Andalusia sotto il dominio arabo, tra i più importanti pensatori nella storia dell'ebraismo. Conosciuto anche con l'acronimo di Rambam, Mosè Maimonide divenne, grazie al suo enorme lavoro di analisi del *Talmud* e sistematizzazione dell'*Halakhah*, il rabbino e filosofo ebreo di maggior prestigio ed influenza del Medioevo.

¹⁴ Il chassidismo, ḥasidismo o hassidismo è un movimento ebraico basato sul rinnovamento spirituale dell'ebraismo ortodosso, sorto nella Polonia del XVIII secolo per opera del taumaturgo e kabbalista Yisrāēl ben Ḕliezer, meglio conosciuto come il Ba'al Shēm Ṭōv.

¹⁵ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo* 39.

¹⁶ *Ivi*.

¹⁷ *Ivi* 43.

¹⁸ *Ivi* 42.

anche nei peggiori momenti, saprà che la nostalgia di quel passato statico è da bandire”¹⁹. Abramo riceve la chiamata a mettersi in cammino senza garanzie, a sentire la fatica andando avanti e sperimenta in lui la forza creatrice di Dio (la benedizione della fertilità biologica) che lo libera dalla sua vita bloccata. Abramo è colui che ha messo in pratica – anche se non esplicitamente - il comandamento dell’amore: “E tu amerai il Signore tuo Dio, con tutto il cuore (*levanekha*), con tutta la tua anima (*nafshekha*) e con tutta la tua forza (*meodekha*)” (Dt 6,5), lo *Shema* che viene recitato mattina e sera dagli ebrei religiosi. Il desiderio di Dio porta all’amore attraverso la *mitzvà*, attraverso gli obblighi che riguardano la terra, la vita concreta, cioè mettersi in cammino, far crescere la vita e benedire coloro con cui si condivide l’esistenza, poiché “La Voce che parla ad Abramo si rivela avere a cuore la terra e ciò che vi accade a tal punto che sceglie Abramo per guidare il suo desiderio verso il mondo e solo in tal modo orientarlo verso di Lui”²⁰. La *mitzvà* realizza l’aspirazione all’infinito, blocca le forze di morte (*yetzer harà*), come la passività, la rassegnazione, l’odio, la gelosia e “libera invece le forze della vita (*yetzer hatov*) rimaste bloccate a Haran [l’Autrice fa ancora riferimento alla vicenda di Abramo], così spesso soffocate nella vita di ognuno a causa della desolazione e dell’odio. Se la *mitzvà* ha questo potere è perché unisce a Dio e il suo precetto è sempre nuovo per colui che lo fa proprio”²¹. Secondo il Maharal di Praga²² – osserva la filosofa ebraica - la persona desidera le *mitzvot*, non per ricevere una ricompensa, ma unicamente per realizzare l’unione con Dio, per fare la scoperta di un amore che dimostra la verità del desiderio di Infinito. Osservare una *mitzvà* genera il desiderio di osservarne altre ed il questo modo si riceve il dono della luce dell’Eterno, si sperimenta la Sua premura nei nostri confronti. Tra amore e Legge non c’è opposizione, sottolinea opportunamente Chalier. Dio che libera gli ebrei dall’Egitto, infatti, stipula con loro l’alleanza (*berit*), che è un’alleanza di amore (*chesed* 1Re 8,23); le azioni prescritte per Israele sono la manifestazione di tale amore. Il desiderio di amare Dio, come afferma Maimonide, va educato con i precetti, per non lasciarsi guidare esclusivamente dalle emozioni. Il chassidismo, invece, dà importanza alle emozioni, evidenzia Chalier. Per evitare di sostituire Dio con un idolo creato da noi, tuttavia, occorre scavare in noi stessi (Ger 32,40), per percepire la distanza dalla meta, nella consapevolezza che “il desiderio di Dio non è un desiderio estraneo a noi stessi, imposto dall’esterno dall’autorità dei precetti, esso è presente ma celato, nascosto, deviato o alterato, e i precetti hanno anche il ruolo di farlo uscire dall’isolamento e di farlo esprimere nella sua verità”²³.

Amore dell’Uno e amore del molteplice - Catherine Chalier si chiede se l’amore per l’Uno (*Echad*) sia in contrasto con l’amore per il molteplice. L’amore (*achavà*) secondo l’ottica biblica non è astratto ma è rivolto anche alle creature, non solo all’Uno, elevando a Lui la molteplicità. Secondo

¹⁹ CHALIER, *L’amore nell’ebraismo*, 44.

²⁰ *Ivi* 46.

²¹ *Ivi* 46-47.

²² Judah Loew ben Bezalel, anche noto come Yehudah ben Bezalel, Jehuda Löw o Judah Löw (Poznań ?, 1520, o 1512, o 1526 – Praga, 17 settembre 1609) rabbino, filosofo, cabalista, talmudista e matematico, uno dei maggiori *Acharonim* di sempre. La sua enorme conoscenza e fama di studioso gli procurarono il soprannome di Maharal di Praga. È conosciuto per i suoi lavori sull’etica, la filosofia e la mistica ebraiche, e il suo commento al commentario di Rashi alla *Torah*, noto come *Gur Aryeh al Ha-Torah*. Rashi (Troyes, 22 febbraio 1040 – Troyes, 13 luglio 1105), in ebraico acronimo di Rabbi Shlomo Yitzhaqi, conosciuto anche con il nome latinizzato di Salomon Isaacides, uno dei più famosi commentatori medievali della Bibbia ebraica. Rabbino francese askenazita, autore di un vasto commentario del Talmud e di un esaustivo commentario del *Tanakh* (Bibbia ebraica). È considerato il ‘padre’ di tutti i commenti talmudici che seguirono (per esempio, *Baalei Tosafot*) nonché le esegesi bibliche (per es., Ramban, Ibn Ezra, Chaim ibn Attar).

²³ CHALIER, *L’amore nell’ebraismo*, 55.

Filone di Alessandria – evidenza Chaliel - la trascendenza di Dio, la tensione spirituale del ritorno all'Uno, non comporta la denigrazione della realtà creata, delle persone con le loro sofferenze; analogamente la cabbalà²⁴ e il chassidismo mettono in risalto la correlazione tra Dio nascosto nel suo mistero (*Ein Sof*) e Dio che si manifesta nelle sue emanazioni (*sefirot*). La dialettica tra la tensione per l'Uno (Dio) e la tensione per il molteplice (le creature) – sottolinea la filosofa francese – emerge da tutta la mistica ebraica. La questione della correlazione tra “il desiderio dell'Uno e il desiderio di accogliere quell'Uno nel cuore stesso della molteplicità propria alla creazione, del divenire e della storia, resta un compito difficile, ma irrinunciabile. Ciò porta i cabalisti a pensare l'unità dell'Uno come un'unità non statica ma dinamica, un'unità animata da movimenti segreti, come una sorgente da cui scaturisce un incessante rinnovamento di vita in cui l'essere umano ha un ruolo fondamentale, il suo amore di Dio non può dunque mirare unicamente alla pienezza di una conoscenza o al ritorno al nulla, deve permettere, con i suoi pensieri, le sue parole, le sue azioni, la continuità di questo rinnovamento e del divenire che genera. Non può dunque disinteressarsi di questo mondo *qui* con il pretesto di andare infine verso l'eternità”²⁵. La relazionalità con il molteplice comporta, però, il rischio dell'idolatria, che è inerente all'esistenza stessa della creazione. L'idolatria, tuttavia, non dipende dall'oggetto che si adora, ma dal fatto di assolutizzarlo²⁶. L'idolatria suscita la gelosia di Dio per Israele, manifestazione del Suo amore, spesso incompresa dai cristiani, poiché non è la rivendicazione dell'esclusività da parte dell'Altissimo, ma si manifesta quando l'amore degli uomini per Lui è sviato e corrotto, in quanto determinato dall'esigenza della protezione, del raggiungimento dei propri scopi. La gelosia dell'Eterno “nel linguaggio antropopietico della Torà incita dunque a considerare che, per restare fedeli, l'amore di Dio deve continuare a portare in sé l'inquietudine e la preoccupazione, la mancanza e la sofferenza, senza mai credere di avere esaurito con certezze sempre affrettate e false il lungo cammino che separa ognuno dalla realtà di colui al quale il desiderio aspira”²⁷. La gelosia biblica di Dio – osserva Chaliel – va compresa alla luce del precetto della Torà dell'amore per Dio che è unito all'amore per il prossimo. L'Eterno non riserva solo a se stesso il privilegio di essere amato, ma desidera che siano amate anche le fragili creature (Lv 19,18). Il prossimo da amare, però, non è quello meritevole che ha buone qualità: “L'amore nella Torà concerne il primo venuto, colui che non ha necessariamente tratti amabili e attraenti”²⁸. Poiché il precetto (*mitzvà*) è stato dato dal Creatore, esso fa in modo di riconoscere la Sua immagine sul volto degli altri, superando l'avidità, l'autoaffermazione, l'impulso all'appropriazione. Non si tratta di opporre l'Uno al molteplice, come fa il neoplatonismo, poiché l'alterità abita entrambi: “Proprio perché desidera chiamare alla vita l'alterità delle creature molteplici, l'Unità divina si obbliga a un movimento di contenimento o di velamento della Sua stessa realtà, movimento che permette alle sue creature di emergere, distinte e nella loro individualità, dall'intensità luminosa e amorevole di ciò che il Maggid di Mezeritch²⁹ chiama il Nulla divino”³⁰. Le creature sono portate all'espansione,

²⁴ La cabala, cabbala, qabbaláh o kabbalah (letteralmente 'ricevuta', 'tradizione') è l'insieme degli insegnamenti mistici dell'ebraismo rabbinico, già diffusi a partire dal XII-XIII secolo; in un suo significato più ampio, il termine intende quei movimenti mistici sorti in ambito ebraico con la fine del periodo del Secondo Tempio.

²⁵ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 70.

²⁶ Cf. *ivi* 71.

²⁷ *Ivi* 73.

²⁸ *Ivi* 74.

²⁹ Rabbi Dov Ber di Mezeritch, conosciuto come il Grande Maggid (1704/1710(?) – 4 dicembre 1772), è stato un discepolo del Rabbino Yisrael Baal Shem Tov, fondatore del Chassidismo, e generalmente reputato suo successore. Rabbi. Dov Ber viene riconosciuto come il primo proponente ed esponente del Chassidismo e uno dei suoi più importanti propagatori. I suoi insegnamenti appaiono su *Maggid Devarav L'Yaakov, Or Torah, Likutim Yekarim, Or Ha'emet, Kitvei Kodesh, Shemuah*

ma per fare spazio all'altro, come afferma Rabbi Yitzchak Luria³¹, occorre assimilarsi al movimento in Dio di contrazione o velamento (*tzimtzum*). Per amare il prossimo, come insegnava già Hillel³² riprendendo la Torà, bisogna cominciare dal non odiare: "Tu non odierai il tuo prossimo nel tuo cuore" (Lv 19,17). Il cuore umano raramente ha buone intenzioni – evidenzia la filosofa francese – per cui, come insegna il Rabbi di Kotzk³³, è necessario che le parole della Torà *pesino sul cuore come pietre*, affinché esso si possa liberare dalla chiusura in se stesso e si possa aprire all'amore per l'altro. Il cuore non ama spontaneamente Dio e il prossimo; l'insegnamento della Torà, però, lo illumina e lo orienta. Non basta – sottolinea Chalièr - comportarsi con giustizia e rettitudine; secondo la Torà e l'insegnamento dei farisei, che sono stati primi commentatori di essa, occorre compiere le azioni con amore (*achavà*). Non si tratta, però, solo di amore oblativo e disinteressato (*chesed*, agape), ma bisogna praticarlo anche con la gioia e il piacere (*eros*).

Secondo la Bibbia l'alleanza d'Israele con Dio è sponsale, che non annulla, però, la concretezza anche corporea delle relazioni con gli altri: "L'antico matrimonio – l'alleanza di Dio e Israele – è così rinnovato ogni giorno, ma per chiamare a servire la molteplicità delle creature, non per dimenticarle³⁴". I profeti usano l'immagine dell'amore coniugale per descrivere l'amore di Dio per Israele (Ez 16,8). Questo amore è segnato dall'infedeltà dell'amata (Os 2,4); lo Sposo, però, parla al suo cuore (Os 2,18) perché ella possa ricordare il fidanzamento eterno, basato sulla rettitudine (*tzedeq*), giustizia (*mishpat*), tenerezza (*chesed*), misericordia (*rachamim*) e possa conoscere (*iadà*) il suo fidanzato/sposo che è l'Eterno (Os 2,21-22). L'amore di Dio d'Israele è sempre segnato dalla seduzione del molteplice. Lo studio della Torà, che canalizza le cattive inclinazioni degli uomini, non esonera dall'osservanza del precetto di crescere e moltiplicarsi. I filosofi ebrei, soprattutto del Medioevo, hanno denigrato tale precetto, definendolo irrazionale. I cabalisti, invece hanno colto nella sessualità – evidenzia la filosofa ebrea - la capacità di elevarsi all'amore e alla conoscenza di Dio, "hanno voluto introdurre la santità al centro della vita intima delle coppie umane perché pensavano che, lungi dall'essere estranea a Dio, la polarità maschile-femminile regga il mondo delle *sefirot*, le emanazioni divine"³⁵. Nell'amore la bontà e generosità (*sefirà chesed* che è maschile) deve essere controbilanciata dalla severità (*sefirà ghevurà* che è femminile), il cui punto di equilibrio è la misericordia e la bellezza (*sefirà tifret*). Secondo Rabbi Akiva³⁶ il Cantico dei cantici (*Shir ha-shirim*) è il santo dei santi (*qodesh haqodashim*), il racconto dell'amore appassionato

Tovah, e in altre opere scritte dai suoi discepoli. Maggid, a volte scritto magid o (in grafia italiana) maggid, è un tradizionale predicatore religioso ebraico itinerante dell'Europa orientale, abile narratore della Torah e di storie religiose. Il predicatore di levatura più erudita veniva chiamato '*darshan*', e solitamente occupava la posizione ufficiale di rabbino. Il titolo di '*maggid mesharim*' ('predicatore di rettitudine', in seguito abbreviato '*maggid*') risale probabilmente al XVI secolo.

³⁰ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 76.

³¹ Isaac Luria, anche detto Yitzhak Luria, italianizzato col nome di Isacco Luria (Gerusalemme, 1534 – Safed, 25 luglio 1572), rabbino, mistico e teologo ottomano, cabbalista attivo a metà del Cinquecento nella città di Safed, nell'allora Palestina ottomana.

³² Hillel (Babilonia, 60 a.C. circa – Gerusalemme, 7) rabbino antico, primo dei tannaim, i Maestri della *Mishnah*, che visse a Gerusalemme al tempo di Erode il Grande. Noto come Hillel il Vecchio e da non confondere con l'omonimo Hillel l'*amorà*, Maestro della *Ghemarà*, a lui successivo.

³³ Menachem Mendel Morgensztern di Kotzk (Goraj in Polonia, 1787 – Kotzk in Polonia, 27 gennaio 1859), meglio conosciuto come Kotzker Rebbe, rabbino e leader chassidico.

³⁴ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 78.

³⁵ *Ivi* 81.

³⁶ Akiva ben Joseph, semplicemente noto come Rabbi Achivà (40 – Tiberiade, 137), rabbino tannaita, martirizzato e ucciso dai Romani. Grande autorità della tradizione ebraica ed uno dei principali contributori all'*Halakha*, alla *Mishnah* e ai *midrashim*. Viene citato nel *Talmud* come *Rosh la-Chakhamim* ('Capo di tutti i Saggi'), ed è considerato come uno dei primi fondatori dell'ebraismo rabbinico. È il settimo Saggio più citato della *Mishnah*.

dell'anima per Dio. Il Cantico "è con il linguaggio dell'amore carnale che esprime l'amore dell'anima o della comunità di Israele per Dio, e quello di Dio per quell'anima o per quella comunità"³⁷. Secondo lo *Zohar*³⁸ l'amore appassionato dei due amanti del Cantico dei cantici lascia presentire la luce dell'amore divino, poiché la spiritualità è sempre incarnata e il Cantico dei cantici è una iniziazione sensuale. Il chassidismo, invece, incline alle pratiche ascetiche deprecate dal Baal Shem Tov³⁹, ritiene che l'unione sessuale, anche se lecita, è un mezzo per elevare le emozioni fino a Dio, quando non ci si lascia andare al godimento puramente carnale, altrimenti il desiderio della carne è un intralcio all'amore di Dio. Secondo Baal Shem Tov ogni *mitzvà* deve essere compiuta con gioia, anche quella che permette la procreazione, poiché in questo modo si realizza la santificazione della materialità. Nell'ebraismo coesistono – sottolinea la filosofa francese - le due correnti, con accentuazioni diverse a seconda del periodo storico e la dialettica tra *eros* e *agape* attraversa anche il cristianesimo. Secondo Levinas⁴⁰, *eros* ed *agape/chesed* non vanno separati o contrapposti, ma il primato va all'*agape*, che è la responsabilità per l'altro, la liberazione dall'autoreferenzialità, la percezione del volto dell'altro: "Si tratterà di mantenere presente l'*agape* – ossia un amore non sottomesso alle lusinghe dell'interesse, del piacere e della concupiscenza – fin nel desiderio erotico stesso. *Agape/Chesed* divengono così delle modalità dell'*eros*: quella che, per eccellenza, manterrà nell'Amante viva e desiderabile la trascendenza dell'Amato/a e che ci farà capire che vi è un solo amore"⁴¹. La bontà, secondo Levinas, porta ad amare il prossimo anche quando l'altro non è desiderabile o non lo merita.

Amore e timore - Catherine Chalièr afferma che anche la temibilità di Dio, tipica dell'Antico Testamento⁴² (Es 34,10; Dt 7,21; Sal 47,3) è stata fraintesa dal cristianesimo, a cominciare da Agostino, che l'ha superata con il messaggio della misericordia, amabilità di Dio del Nuovo Testamento. Spesso il timore di Dio viene frainteso con la paura per una interpretazione letteralistica dei testi biblici. La paura si manifesta quando si trasgredisce la legge di Dio e si ha paura della Sua punizione, come successe con Adamo dopo che aveva mangiato il frutto dell'albero proibito: "Ha avuto paura (*vayirà*), perché sono nudo e mi sono nascosto" (Gn 3,10). Nel racconto biblico emerge la severità di Dio che, per punizione, scaccia Adamo ed Eva dal Gan Eden, dal paradiso, però, emerge subito anche la Sua misericordia, poiché non abbandona l'uomo

³⁷ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 82.

³⁸ Il *Sefer ha-Zohar* (*Libro dello Splendore*) o semplicemente *Zohar* (*Zohar* 'splendore'), anche testo profetico ebraico, è il libro più importante della tradizione cabalistica. Il termine *Zohar* è un termine generico che serve da titolo a un *corpus* letterario composito la cui redazione comprende più decenni. In realtà, questo titolo non indica altro che la parte principale del testo.

³⁹ Israel ben Eliezer, meglio noto come il Ba'al Shem Tov (Podolia, 1698 – Medžybiž, 1760), rabbino e mistico polacco. Noto anche con il soprannome di Besht (*BeShT*, acronimo di Ba'al Shem Tov), per la sua reputazione di guaritore itinerante, fondatore del moderno chassidismo; l'appellativo *Ba'al Shem Tov* significa infatti *Maestro del Nome di Dio*, ma può essere tradotto anche come *Maestro del Buon Nome*.

⁴⁰ Emmanuel Lévinas (Kaunas, 12 gennaio 1906 – Clichy, 25 dicembre 1995) filosofo e accademico francese di origini ebraico-lituanee. Tra le sue numerose opere, anche tradotte in italiano, sono da ricordare: *Alterità e trascendenza*, Il Melangolo, Genova 2006; *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli 1979; *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'Infinito*, Città Nuova, Roma 1984; *Dal sacro al santo. La tradizione talmudica nella rilettura dell'ebraismo post-cristiano*, Città Nuova, Roma 1985; *L'aldilà del versetto: letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986; *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996; *Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 2007; *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1984; *Tra noi*, Jaca Book, Milano 1998; *Difficile libertà*, Editrice La Scuola, Brescia 1986.

⁴¹ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 87.

⁴² Il dialogo ebraico-cristiano privilegia la denominazione *Primo Testamento* o *Scritture ebraiche*, più rispettosa dell'ebraismo, correlata a quella di *Secondo Testamento* o *Scritture cristiane*.

e la donna alla loro nudità, fragilità, vulnerabilità e fallimento, ma li ricopre con delle tuniche di pelle che ha fatto per loro (Gn 3,21). Alla paura è collegata anche la vergogna (*bushà*); infatti, prima del peccato, l'uomo e la donna non provavano vergogna per la loro nudità. "Questa polarità tra severità e misericordia a corollario del peccato e della vergogna obbliga a introdurre una sfumatura nella comprensione del carattere 'temibile' di quel Dio reputato terribile. *Adonai Elohim*, 'l'Eterno Dio', non manifesta forse la sua tenerezza verso la fragilità umana e la Sua cura di placare la vergogna di Adamo ed Eva facendo loro quelle tuniche e rivestendoli?"⁴³. Il sentimento della paura – osserva Chalièr – è ancestrale, risale all'infanzia, ma emerge costantemente nella vita, anche nelle persone istruite e in coloro che si ritengono non credenti, come pure nelle persone buone e giuste quando sono colpite da sofferenze non meritate. La paura scaturisce erroneamente quando il rapporto con Dio è basato sulla pretesa della ricompensa per le proprie azioni. La filosofa ebrea dimostra, invece, che il timore di Dio non è la paura, anche se nei testi biblici si usa lo stesso termine *yirà*, che, invece, è collegato all'amore, come insegna il Rabbi di Slonim: "L'amore senza timore e il timore senza amore non sono perfetti"⁴⁴.

La paura di Dio è, in effetti, la paura di se stessi, della scoperta della propria nudità, fragilità, fallibilità, come è successo ad Adamo quando ha ceduto alla tentazione. Adamo – afferma Chalièr – ha paura di Dio, non prova timore per Lui, perché non avverte la necessità di chiamarlo in suo soccorso e non avverte il minimo rimorso per la trasgressione. Maimonide insegna che spesso i credenti restano per sempre al primo livello, che è quello della paura per se stessi, invece di avere fiducia in Dio. Il timore, invece, richiede un'accurata interpretazione biblica, poiché proviene dal fatto che le azioni dell'uomo hanno sempre delle conseguenze, ripercussioni, sulla propria via, sugli altri e sul mondo. È l'uomo che si separa Dio, non è Dio che respinge l'uomo terrorizzandolo. L'immagine del Dio che punisce non va presa alla lettera, va superata. Il timore di Dio va dunque riabilitato, come insegna il Rabbi di Slonim: "Quando affronta una prova, colui che serve Dio unicamente per amore può cadere, ma il timore gli permette di resistere anche in un momento come quello"⁴⁵. Espressione emblematica – evidenzia la filosofa francese – del timore di Dio è la vicenda di Isacco che prova terrore per la paura della morte, sperimentando l'incoerenza di Dio che aveva promesso la posterità al padre Abramo e sembra poi chiedergliela in sacrificio. Isacco, però, è capace di credere nell'energia della vita, scavando i pozzi ereditati dal padre e interrati dai filisteri (Gn 26,18), come commenta Rabbi Shmuel Bornstein⁴⁶. Il timore porta Isacco a trasformare "in risoluzione a non incatenare le sue forze a una paura distruttiva, dispregiativa di un Dio incoerente, una paura che farebbe trionfare in lui e intorno a lui la tristezza o la disperazione"⁴⁷. Isacco passa dalla paura al timore di essere sopraffatto dalla disperazione, dalla rivolta contro suo padre e contro Dio. Isacco sperimenta il timore della prossimità di Dio, non il terrore della punizione di un Dio severo, crudele, che gioca con i sentimenti umani; avverte "la paura di sprofondare lui stesso sempre più in un pozzo ingombro delle pulsioni umane negative, pur giustificabili, come per esempio il sentimento di rivolta che ha potuto provare nei confronti di suo

⁴³ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 94-95.

⁴⁴ R. SHALOM BEREZOVSKI, *Netivot shalom*, tomo 5, p. 222 citato in CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 96.

⁴⁵ BEREZOVSKI, *Netivot shalom*, tomo 1, p. 166, citato in CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 100.

⁴⁶ Cf. R. SHMUEL BORNSTEIN, *Sefer Shem miShmuel*, Tomo 1, p. 262, citato in CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 100. Shmuel Bornshtain (16 ottobre 1855 – 10 gennaio 1926), anche scritto Borenstein o Bernstein, fu il secondo Rebbe della dinastia chassidica di Sochatchov. Era conosciuto come lo *Shem Mishmuel* dal titolo della sua opera in nove volumi di Torà e pensiero chassidico. Fu uno dei principali pensatori chassidici nell'Europa dell'inizio del XX secolo e un Rebbe di migliaia di chassidim nelle città polacche di Sochaczew (Sochatchov) e Łódź.

⁴⁷ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 101.

padre e di Dio”⁴⁸. Isacco ha fatto suo il timore di Dio per la creazione, il timore che essa vada in rovina se l’uomo non se ne fa carico. Secondo i cabalisti il timore è la *sefirà ghevurà*; per Rabbi Moshé Cordovero⁴⁹ non “si tratta di temere la potenza di un Dio pronto a punirci, perfino ad annientarci, ma piuttosto di diffidare della nostra potenza a ‘respingere la *Shekhinà*’, a scacciare la Presenza divina, a impedirle di regnare, ossia di raggiungere il mondo creato scendendo fino ad esso”⁵⁰. Si tratta, filosoficamente – osserva Chalier – di non dissociare la trascendenza e l’immanenza di Dio, ma di vegliare sull’unità dei due aspetti. I cristiani obiettano che le *mitzvot* alimentano la paura per la punizione divina quando ci si sottrae alla loro osservanza. Questa preoccupazione attraversa la storia biblica e la soluzione si trova nella sintesi tra timore (*ghevurà*) e amore (*chesed*), inteso come misericordia e pienezza (*tiferet*), che si ritrova nella vita di Abramo, Isacco e Giacobbe. Quando c’è solo paura la vita morale e religiosa è basata sulla costrizione; se c’è solo il timore, si vive in modo austero ed esigente e non è possibile scoprire la gioia di cui le *mitzvot* sono la sorgente: “Intenderle unicamente con amore darebbe al compimento delle *mitzvot* una forza nuova e una dimensione gioiosa ma, analogamente, l’amore dovrebbe essere illuminato dal timore che gli impedisca di ingannarsi”⁵¹. Il timore unito all’amore comporta significa fare proprio il timore di Dio per la creazione quando le prove non lasciano trasparire la vicinanza di Dio.

A differenza delle altre divinità il Dio della Bibbia è “un Dio che prende l’iniziativa di amare, di un Dio che non è solo ‘degnò di essere amato’, ma che ‘egli stesso ama, indipendentemente dall’amore egli uomini’, perfino un Dio ‘che è precisamente Colui che risveglia l’amore dell’uomo”⁵² - sottolinea la filosofa ebrea rifacendosi a Franz Rosenzweig⁵³ - è un Dio “misericordioso (*rachum*), e clemente (*chanum*), longanime (*erekh apaim*), pieno di bontà (*chesed*) e di verità (*emet*), che mantiene la sua bontà per mille generazioni [...]” (Es 34,6-7). Anche la creazione, come afferma il chassidismo, è dovuta a un movimento di amore di Dio per effondere in essa le sue benedizioni, il suo influsso di vita. Secondo Maimonide quando si parla di Dio è più adeguato usare attributi negativi “per non soccombere all’idolatria, quindi, anche gli aggettivi ‘buono’ o ‘misericordioso’ devono essere precisati dicendo che quella bontà o quella misericordia non somigliano a ciò che noi intendiamo con quelle parola”⁵⁴. Dio è ineffabile e solo il silenzio è il modo migliore per professare la sua Unità; quindi, anche il suo amore è molto diverso dal nostro, che è fragile, ricerca il proprio tornaconto, non è disinteressato. La filosofa ebrea evidenzia che Hans Jonas⁵⁵, per non associare Dio alla spietatezza della *Shoah*, ha parlato dell’impotenza

⁴⁸ *Ivi*.

⁴⁹ Moses ben Jacob Cordovero (Safad, 1522 – 1570) rabbino e cabbalista ottomano, guida della scuola mistica del XVI secolo a Safad, noto anche con l’acronimo ebraico di Ramak.

⁵⁰ CHALIER, *L’amore nell’ebraismo*, 103.

⁵¹ *Ivi* 105.

⁵² *Ivi* 107.

⁵³ Franz Rosenzweig (Kassel, 25 dicembre 1886 – Francoforte sul Meno, 10 dicembre 1929) filosofo tedesco, allievo di Heinrich Rickert e di Friedrich Meinecke. Come il suo amico e collaboratore, il filosofo Martin Buber, fu un esponente dell’ebraismo aperto al confronto con il cristianesimo. Tra le sue opere, anche tradotte in italiano, sono da ricordare: *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985; *Ebraismo, ‘Bildung’ e filosofia della vita*, Giuntina, Firenze 2000; *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, Marietti, Genova 1990.

⁵⁴ CHALIER, *L’amore nell’ebraismo*, 112.

⁵⁵ Hans Jonas (Mönchengladbach, 10 maggio 1903 – New York, 5 febbraio 1993) filosofo tedesco naturalizzato statunitense di origine ebraica, allievo di Martin Heidegger e Rudolf Bultmann; compagno di studi di Hannah Arendt. Tra le sue numerose opere, anche tradotte in italiano, sono da ricordare: *Tra il nulla e l’eternità*, Gallio Editore, Ferrara 1992; *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 2001; *Il concetto di Dio dopo*

dell'Eterno; altri autori hanno parlato del Suo abbandono del mondo, o addirittura della sua inesistenza, ma per altri ancora si è trattato della sua bontà in sofferenza, prigioniera della sua impotenza⁵⁶, per rispettare la libertà dell'uomo, come evidenzia Jonas. E' solo la fedeltà dell'amore che consente all'uomo di continuare a dire che Dio ama⁵⁷, anche quando sperimenta il Male e si sente abbandonato nel *tohu-bohu* (informità e vuoto⁵⁸).

Chalier sottolinea la correlazione tra *eros* (desiderio) e *chesed/agape* (l'amore oblativo), evidenziando che l'ingresso dello *shabbat* il venerdì sera è cantato liturgicamente con il linguaggio dell'amore della tenerezza e della gioia per accogliere la fidanzata. Questo linguaggio, che si ritrova nel Cantico dei cantici, sembra irriparabile quando si parla di Dio, del suo amore per Israele o per l'anima, per cui filosofi e teologi lo purificano definendolo solo un'allegoria. In questo modo però – si chiede la filosofa francese – non si rischia di rendere Dio estraneo al mondo? Secondo i cabalisti, invece, c'è una correlazione tra *eros* e *agape*, desiderio e dono, tra amore carnale e amore di Dio. Rifacendosi al Cantico dei cantici Catherine Chalier rimarca la correlazione tra l'amore di Dio e l'amore umano: “ “Il dialogo amoroso tra la Fidanzata e il Fidanzato, nel Cantico, con i suoi momenti di gioia, ma anche di desolazione quando l'amore sembra essere scomparso a causa dell'esitazione o della lentezza a rispondergli, esprime le due facce di ogni amore, e in particolare le due facce dell'amore divino, la prima vicina a *eros*, la seconda vicina ad *agape* [...]”⁵⁹. Secondo lo Zohar il dialogo amoroso tra l'Amato e l'Amata del Cantico dei cantici fa intravedere la verità dell'amore di Dio, il suo vero significato. Come afferma il Gaon di Vilna⁶⁰ i baci di questo dialogo amoroso sono le parole della creazione e quelle che Dio ha donato al suo popolo sul Sinai, “il dono di quelle parole è dunque pensato come un atto amoroso che testimonia sia il desiderio (*eros*) sia la generosità (*chesed, agape*); 'Dio ama' significa che Egli desidera che le sue creature lo scoprano e Lo accolgano nelle loro vite sia che Egli dona loro le parole indispensabili per questa ospitalità”⁶¹. Come afferma Rosenzweig, l'amore è la parola di un Io che si rivolge a un Tu, come avviene nel Cantico dei cantici e tale amore non si risolve nei due amanti ma si proietta verso il mondo per agire in esso. Come afferma audacemente Rabbi Menachem Mendel⁶², rifacendosi ai cabalisti e ai chassidici, colui che accoglie le parole/baci permette a Dio di amare in lui; l'uomo non può amare senza l'influsso divino; non sostiene però l'impotenza

Auschwitz. *Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1989; *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

⁵⁶ Cf. CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 112-113.

⁵⁷ Secondo Chalier non è esatta l'espressione 'Dio è amore' perché l'Eterno non può essere racchiuso in una definizione. E' meglio dire 'Dio ama'.

⁵⁸ Secondo la traduzione biblica dei LXX 'caos'.

⁵⁹ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 121.

⁶⁰ Elia (*Eliyahu*) ben Shlomo Zalman, più conosciuto come il Gaon di Vilna, oppure come il Gra, acronimo ebraico per *Gaon Rabbi Eliyahu*, (Sialiec, 23 aprile 1720 – Vilnius, 9 ottobre 1797) Rabbino lituano eccellente talmudista, halachista, studioso e maestro di cabbalah, leader del mondo ebraico anti-chassidico. Nella lingua ebraica si fa riferimento a lui come in ebraico *haGaon haChasid miVilna*, 'il buon genio da Vilna'.

⁶¹ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 123.

⁶² Menachem Mendel Schneerson (Mykolaiv, 5 aprile 1902 – Brooklyn, 12 giugno 1994) filosofo, mistico e rabbino ucraino naturalizzato statunitense, settimo ed ultimo *Rebbe* del movimento Chabad-Lubavitch. Menachem M. Schneerson rabbino ortodosso ed il settimo *Rebbe* (capo spirituale, nell'ebraismo chassidico) dei *chassidim* del movimento Chabad. Noto con l'appellativo di *Lubavitcher Rebbe*, o semplicemente come *Il Rebbe*, è stato l'ultimo capo religioso di Chabad-Lubavitch, quinto patrilinearmente dal ramo del terzo *Rebbe*, che portava il suo stesso nome. Negli anni cinquanta, alla morte di suo suocero, Yosef Yitzchok Schneersohn (il sesto *Rebbe*), Menachem M. Schneerson assunse la guida di Chabad-Lubavitch, che diresse fino alla propria morte, avvenuta nel 1994. Ha grandemente allargato le attività internazionali del movimento ed ha fondato una rete di istituti (a fine 2006, in settanta nazioni) per diffondere la *chassidut* di Lubavitch tra gli ebrei, con l'espresso scopo di una 'unità ebraica'.

umana radicale, che si ritrova – commenta Chalier - invece in Lutero, le *mitzvot* rendono l'uomo ricettacolo dell'amore di Dio, richiedono lo sforzo umano per ricevere *chesed*. Dio attende la risposta degli esseri umani per poter abitare in loro (Es 25,8), l'edificazione del santuario interiore, la loro offerta cioè il desiderio e la nostalgia dell'Unità, il desiderio metafisico di cui parla Levinas⁶³, ma l'amore di Dio è pura gratuità, si rivolge anche a coloro che non diventano un suo ricettacolo, che non lo meritano.

Il desiderio di Dio e l'amore per il prossimo - Catherine Chalier si chiede cosa significa *sentire*, percepire l'amore di Dio, dal momento che dopo la distruzione del secondo Tempio di Gerusalemme nel 70 e.v. l'Altissimo non interviene più direttamente negli eventi storici, non fa percepire la sua presenza. Per i Saggi del Talmud la sua presenza si scopre solo nell'interiorità e con lo studio; analogamente il Rabbi di Slonim afferma che l'amore di Dio, anche quando ci sono le sofferenze, si può *sentire* con lo studio, la preghiera e l'osservanza delle *mitzvot*. Nessuna delle tre dimensioni va assolutizzata, ma occorre che siano correlate: “*Sentire* non significa una pura esaltazione sensoriale o sentimentale: non è un punto di partenza, è un punto di arrivo. L'ignorante o il pigro, colui che disprezza le *mitzvot*, quelle verso Dio e quelle verso l'altro, non potrà pretendere di arrivare a quel sentire, neppure quando si ritenga dotato di una sensibilità che definisce 'religiosa'. Ma neppure colui che farà una scelta tra le *mitzvot*, per esempio dedicandosi ad opere di carità, ma senza studiare né pregare, perverrà a *sentire* quell'amore di Dio”⁶⁴. Colui che vive il rapporto con Dio in un modo radicalmente mistico, disinteressandosi della realtà che lo circonda, come afferma Rosenzweig, fa una scelta immorale. I filosofi medievali, che hanno subito l'influsso - evidenzia Catherine Chalier - della filosofia greca e di quella razionalista islamica, affermano *l'amore intellettuale di Dio*. Essi ritengono che la filosofia conduca all'amore di Dio; in questo caso, però, l'amore di Dio diventa un'esperienza di élite, riservata a pochi, in quanto non è accessibile a coloro che non studiano la filosofia. L'amore intellettuale di Dio, secondo la filosofia medievale, richiede la purificazione delle passioni, delle emozioni, del desiderio stesso, e anche del linguaggio. L'amore intellettuale di Dio, però, basato sulla conoscenza, è solitario, dimentica il mondo che lo circonda, in quanto solo trasformando se stessi si può trasformare il mondo. Il nostro desiderio ardente (*teshuqà*) di Dio, a causa dell'esistenza del male, che si manifesta con le cattive inclinazioni, deve affrontare la lotta spirituale, per non amare ciò che ci sminuisce e ci distrugge. In questa lotta – sottolinea Chalier - non dobbiamo contare sui nostri sforzi, ma sulla bontà (*chesed*) dell'Eterno nei nostri confronti. Secondo Maimonide, però, il desiderio dell'unione con Dio è pericoloso, perché, come avverte la Torà, “nessuno può vedere Dio e vivere” (Es 33,20); occorre fare un percorso di purificazione anche intellettuale. Secondo Rabbi Shmuel Bornstein – osserva l'Autrice francese - “lo scopo della vita è certamente quello di amare Dio di un amore forte quanto la morte, ma non di dare alle forze di morte che persistono in noi e ovunque altrove la forza sempre vivificante dell'amore”⁶⁵. Il desiderio di Dio può essere inficiato anche dall'illusione dell'emozione; il forte entusiasmo, ad esempio, durante la partecipazione alla liturgia non è segno della prossimità a Dio. Secondo il Maggid di Meseritch la prossimità di Dio è reale, ma è nascosta dal suo *tzimtzum* (ritrazione, occultamento), che è indispensabile, altrimenti le creature sarebbero annientate dall'intensità della sua luce: “Solo il desiderio e la nostalgia, presenti in ogni essere umano, possono svelarne un bagliore quando non sono volte verso dei falsi beni che ne

⁶³ Cf. CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 127.

⁶⁴ *Ivi* 132.

⁶⁵ *Ivi* 145.

spezzano lo slancio”⁶⁶. In questo modo si può essere un vero *adàm*, in quanto la *devequt* non distrugge l’individualità, ma la libera dai propri limiti, per farla pervenire verso la realtà spirituale. Secondo il Rabbi di Slonim la *devequt* coinvolge anche il corpo, non solo lo spirito e i sentimenti: “Tutte le mie ossa diranno: Signore chi è come Te?” (Sal 35,10); come afferma il chassidismo la fede (*emunà*) è una possibilità che riguarda tutti, anche i più semplici, poiché consiste nella scoperta della vitalità di Dio in noi stessi: “Il Signore è la sorgente della vita, insistono i pensatori chassidici, senza di Lui nessun essere vivente – commenta Chalier - persisterebbe nell’essere. La Sua parola abita intimamente ogni vivente e, per gli ebrei, le *mitzvot* sono gli strumenti di realizzazione di questo pensiero, di questo sentimento e di questa esperienza che concerne anche il corpo”⁶⁷. Le *mitzvot* non sono uno sterile legalismo, ma danno consistenza all’amore per Dio, coinvolgendo anche la corporeità. Per la *devequt* è necessaria anche la solitudine, che rende ricettacolo della grande misericordia (*rachamim*) di Dio e consente di sperimentare una nuova forza nell’amore che è rivolto anche agli altri. Il tema della solitudine è stato particolarmente sviluppato dal Rabbi di Bratzlav⁶⁸, che pone l’accento sull’impossibilità di placare la nostalgia di Dio, per cui è necessario riservare un’ora al giorno per parlare con Lui, anche per lamentarsi e per dirGli che ci si sente lontani da Lui. Il desiderio di Dio, però, non può mai trovare acquietamento, in quanto è come una sorgente che si trova su una roccia inaccessibile; occorre sempre essere alla ricerca, come emerge dal racconto de *I sette mendicanti* di Rabbi Nachman, ispirato al Sal 61,3: “Dall’estremità della terra io grido verso di Te quando il mio cuore si oscura. Possa tu guidarmi sulla roccia inaccessibile”. La roccia – commenta la filosofa ebrea - è tradizionalmente uno dei nomi di Dio; la sorgente di vita (*chiut*) che scaturisce da essa è quella che fa vivere tutte le creature. Ogni cuore è attirato dalla luce divina (*Shekhinà*), anche quando la ignora ed è nell’oscurità. Il cuore non può mai raggiungere la sorgente divina poiché con essa c’è una distanza insormontabile a causa della nostra creaturalità; più si avvicina alla sorgente, più aumenta la distanza e la nostalgia diventa sempre più intensa. L’elezione, simboleggiata dai vari personaggi (mendicanti) del racconto, è l’amore di Dio che racchiude in sé il desiderio e la *chesed*, l’amore espansivo, che include anche gli altri, poiché solo in questo modo – sottolinea la filosofa francese - l’Inafferrabile diventa prossimità; nello stesso tempo, però, la *chesed* alimenta il desiderio di Dio e accresce continuamente la distanza con l’Eterno, affinché il legame con Lui sia durevole. Per ridurre la distanza con il Creatore, in effetti, bisogna compiere atti di *chesed* (bontà) nei confronti degli altri, “atti che non sono basati su un calcolo di interesse o sull’aspettativa di una reciprocità, ma sulla gratuità”⁶⁹. Bisogna sempre fare i conti, però, con la connaturale fragilità, per superare l’indifferenza verso gli altri e praticare l’*imitatio Dei*. Senza la pratica di *chesed* Dio risulterebbe estraneo al mondo e l’umanità farebbe a meno di Lui. Tra *chesed* e *din* (giustizia) c’è un equilibrio – sottolinea l’Autrice - sempre instabile, per cui richiede il discernimento, in quanto solo *chesed* porta al pervertimento, e soltanto *din* determina la durezza nel rapporto con gli altri priva di compassione. La dialettica tra *chesed* e *din* aiuta a rispettare l’unicità irriducibile di ogni persona – evidenzia la filosofa francese - che non può essere appropriabile da parte degli altri, perché l’altro è sempre inaccessibile e inafferrabile in quanto è immagine (*tzelem*) di Dio⁷⁰. L’amore per l’altro

⁶⁶ *Ivi* 147.

⁶⁷ *Ivi* 148.

⁶⁸ Il *rebbe* Nachman di Breslov, noto anche come *Nachman di Brazlav* o di *Breslav*, *Nachman Breslover* o *Nachman di Uman* (Medžybiž, 4 aprile 1772 – Uman', 16 ottobre 1810) teologo e rabbino ucraino, fondatore della tradizione chassidica di Breslov e dell’omonima dinastia rabbinica.

⁶⁹ CHALIER, *L’amore nell’ebraismo*, 155.

⁷⁰ Cf. *ivi* 158.

senza possessività, che Chalièr definisce *amicizia spirituale*, fa in modo che l'altro sia coinvolto nel nostro percorso spirituale, mentre, la frequentazione di coloro che sono in uno stadio superiore di cammino spirituale, aiuta anche noi a progredire sempre più dal punto di vista spirituale. L'amore per gli altri – sottolinea l'Autrice – include anche l'amore per Israele (*Ahavàt Israel*), che spesso viene frainteso, in quanto non comporta l'esclusione degli altri popoli per privilegiare il proprio, qualunque cosa faccia, ma è espressione dell'amore per il prossimo: "Tu amerai il prossimo tuo come te stesso" (Lv 19,18). Hannah Arendt⁷¹ rifiuta l'amore per Israele, ma rifiuta anche l'amore per se stessi, che invece è il presupposto dell'amore per il prossimo, poiché non si tratta dell'egocentrismo che è contrario all'amore: "Ma se ciò significa amarsi amando l'altro grazie a questo amore, la risposta è molto diversa poiché ciò fa scoprire il 'sé' nascosto dall'ego"⁷². L'amore per Israele racchiude anche l'amore per lo straniero, per ogni *ben adàm*, anche quando non è amabile.

L'assenza di Dio e la giustizia - Vari filosofi, tra cui Aristotele, Plotino, Spinoza, poeti e scrittori, come Lagerkvist, Rilke, Lou Andreas-Salomé, affermano che Dio è indifferente al mondo. Questa certezza non turba la serenità di alcuni, mentre altri sperimentano, invece, un senso di vuoto e di angoscia. Ci sono dei filosofi e poeti che hanno il desiderio di Dio, ma sono convinti che non ci sia reciprocità, poiché Dio non risponde al loro grido di aiuto: "Dio mio, Dio mio (*Eli, Eli*), perché mi hai abbandonato?" (Sal 22,2). *Cosmos* e natura, secondo alcuni filosofi, sembrano sufficienti a se stessi, indifferenti alla sorte degli esseri umani: "Quando nessuna consolazione emana dalla creazione e quando la storia personale e collettiva diventa terrificante, senza una briciola di un po' di dolcezza che venga da Dio per la fragilità umana in pericolo, cosa resta del Suo amore per gli esseri umani di cui ci parla la Bibbia e tanti suoi commenti filosofici o spirituali"⁷³. L'assenza della salvezza concreta, il silenzio di Dio dinanzi a tante atrocità⁷⁴, per alcuni significa che l'Altissimo non ama più la creazione, ma altri, invece, continuano a servire Dio nell'oscurità, anche quando non si manifesta la Sua misericordia. Catherin Chalièr afferma che dobbiamo liberarci dall'idea che per amare Dio dobbiamo aspettarci la Sua reciprocità, cioè una Sua risposta ai nostri eventuali meriti o al nostro amor proprio; il Talmud, infatti, insegna che l'interrogativo sulla sofferenza del giusto e la prosperità del malvagio resta senza spiegazione. Levinas parla di *asimmetria etica* nel senso che l'*agape*, la responsabilità personale nei confronti degli altri non dipende dalla reciprocità e si chiede se ciò si possa applicare a Dio: "Ma possiamo ora trasporre questa esigenza di asimmetria nell'amore per Dio e sostenere che il nostro amore per Lui non dipende dal suo amore per noi, che non ne è il corollario poiché non si basa su una tale logica?"⁷⁵ L'amore di Dio sembra che si sia manifestato solo nel passato, ma non incida sull'oggi: "I saggi d'Israele –

⁷¹ Hannah Arendt (Hannover, 14 ottobre 1906 – New York, 4 dicembre 1975) politologa, filosofa e storica tedesca naturalizzata statunitense in seguito al ritiro della cittadinanza tedesca nel 1937. Dopo aver lasciato la Germania nazista nel 1933, a causa delle persecuzioni dovute alle sue origini ebraiche, rimase apolide dal 1937 al 1951, anno in cui ottenne la cittadinanza statunitense. Lavorò come giornalista e docente universitaria e pubblicò opere importanti di filosofia politica. Rifiutò sempre di essere categorizzata come filosofa, preferendo che la sua opera fosse descritta come teoria politica invece che come filosofia politica. Tra le sue numerose opere, anche tradotte in italiano, sono da ricordare: *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, Jaca Book, Milano 1998; *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967; *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989; *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987; *Ebraismo e modernità*, UNICOPLI, Milano 1986; *L'ebreo come paria*, Giuntina, Firenze 2017.

⁷² CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 162.

⁷³ *Ivi* 166.

⁷⁴ Riferimento indiretto all'*ateismo di protesta* che nega l'esistenza di Dio a causa dell'esistenza del male.

⁷⁵ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 168.

sottolinea l'Autrice – hanno insistito molto sulla necessità di pensare e di sentire che gli eventi che testimoniano l'amore di Dio – l'uscita dall'Egitto, il dono della Torà – accadono al presente: se ne deve sentire la contemporaneità. E' questo il significato della loro tesi dell'eternità della Torà: non una immutabilità fuori dal tempo, ma un richiamo al rinnovamento (*chiddush*) del suo senso in ogni generazione e per ogni persona. Ognuno deve provare che la sera di *Pesach* esce dall'Egitto, o che riceve il dono della Torà quando la studia⁷⁶. Gli ebrei, se recitano con fiducia (*emunà*) la preghiera dello *Shemà Israel* (Dt 6,4-9), hanno la possibilità di incontrare Dio, poiché non è un principio astratto filosofico, ma una Persona che ama le sue creature e le cerca instancabilmente. Le parole della Torà sono causa di gioia in quanto evocano eventi di un passato di liberazione; la gioia, però, può diventare effimera, perché il presente manifesta l'assenza di Dio. Precisa in merito Chalier: "Questo amore [di Dio] non dipende da prove che la razionalità potrebbe in seguito elaborare in tesi – non si tratta di una evidenza percettibile, emozionale o intellettuale – ma il lampo di gioia che suscita non si lascia dimenticare"⁷⁷. L'amore di Dio non è una realtà fenomenologica o emozionale, non si basa sull'evidenza, su prove razionali, ma fa irruzione nell'esistenza che si scopre amata da Dio in modo inatteso, pur facendo esperienza del dolore. Secondo il Gaon di Vilna l'amore di Dio si è manifestato con la liberazione dall'Egitto, con il dono della parola liberatrice e del perdono; ciascuno, però, deve passare continuamente per questi tre stadi per poter fare esperienza dell'amore di Dio. Dio non aspetta che le creature siano degne di Lui per amarle. E' possibile – sottolinea l'Autrice - scoprire l'amore di Dio, non per mezzo di emozioni o della gratitudine per benefici ricevuti, ma per l'enunciazione e la meditazione di parole che dischiudono la potenza di questo amore. Tutto questo avviene per mezzo delle *mitzvot*, che ci rendono capaci di amare noi stessi in modo autentico, lasciandoci amare da Dio, sentendoci amati da Lui⁷⁸. Fare memoria dell'uscita dall'Egitto, quindi, non è il mero ricordo di un evento passato ma, grazie a un insieme di parole, consiste nel sentire che oggi siamo amati dal Signore; si tratta di un'esperienza attuale, mentre si fa la narrazione o la preghiera, come insegna il Rabbi di Slonim. La misericordia di Dio si manifesta in tutta la creazione, in ogni realtà della natura, come, ad esempio, nell'amore dei genitori per il bambino, negli avvenimenti personali e collettivi, anche quelli dolorosi, come pure nella ragione e nella conoscenza. La bontà di Dio può essere scoperta anche in se stessi attraverso lo studio della filosofia: "Colui che contempla con questo spirito scopre di godere di benefici e di doni immeritati, scaturiti dall'amore gratuito di Dio e si sforza di vivere – sottolinea l'Autrice commentando Bahya Ibn Paquda⁷⁹ – in maniera tale da poter sperare di incontrare il suo Signore quando morirà"⁸⁰. Bahya, però, non prende sul serio la realtà del Male; ritiene che sia una responsabilità dell'uomo non riuscire a percepire la Bontà (*chesed*) di Dio quando si soffre, si subisce umiliazione e ingiustizia, come l'orrore della *Shoah*. La gloria (*kavòd*) di Dio che risplende nella creazione – commenta Catherine Chalier - sembra essere in contrasto con le atrocità della storia, poiché in tali vicende sembra che Dio sia lontano, ci abbia abbandonato:

⁷⁶ *Ivi* 170.

⁷⁷ *Ivi* 172.

⁷⁸ Cf. *ivi* 174.

⁷⁹ Bahya ben Joseph ibn Paquda, anche Pakuda, Bakuda, rabbino, teologo e filosofo spagnolo di religione ebraica che visse ed operò in Al-Andalus (Spagna islamica) durante la prima metà dell'XI secolo. Viene spesso citato col titolo di Rabbeinu Bachya ed è l'autore del primo trattato esistente di etica ebraica, scritto in arabo nel 1040: *I doveri del cuore*.

⁸⁰ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 177.

“Se altre persone, come Etty Hillesum⁸¹, nella tormenta spaventosa del nazismo che visse in prima persona, non cessano di ricercare nella bellezza della natura dei segni di incoraggiamento a vivere e che spingano a celebrarla *nonostante tutto*, non significa tuttavia che vi scoprono delle tracce della bontà di Dio”⁸². La bellezza del creato è dissociata dall’orrore del male, e neppure la filosofia può annullare questo contrasto: “L’incomprensione di Etty Hillesum di fronte alla simultaneità della bellezza che tocca così vivamente la sua sensibilità della certezza del disastro che l’attende e dell’amore di Dio che permane, pudico e intenso, la spinge a cercare Dio e il suo amore per le Sue creature solo nella profondità del sé umano”⁸³. Secondo Levinas, invece, cercare Dio attraverso la natura è paganesimo, poiché Dio è separato dalle sue creature e dalla storia; la trascendenza di Dio arriva fino alla sua assenza; non ci può essere nostalgia del divino e l’amore è possibile solo attraverso l’idea dell’Infinito. Per questo motivo Levinas non parla mai di amore di Dio, ma afferma che la dimensione del divino si dischiude attraverso il volto umano⁸⁴, in quanto la categoria prevalente nel suo pensiero – osserva la filosofa ebrea - è quella dell’*asimmetria* “tra l’amore di Dio per noi e il nostro amore per Lui, o più esattamente tra l’idea che noi ci facciamo dell’amore e l’idea che Egli ne ha”⁸⁵. A causa di questa asimmetria il nostro amore per Dio non riceve consolazione nel momento del dolore; il coraggio per andare avanti proviene solo dalla recita, mattino e sera, del comandamento di amare Dio, con tutto il cuore, con tutta l’anima, con tutte le forze: “La spiritualità vivente non si lascia pensare a partire dalla conoscenza, dalla soddisfazione o dalla consolazione per sé, ma unicamente a partire dall’Infinito presente nel volto dell’altro. Non proviene dal sentimento di essere amati o dal desiderio di esserlo, ma dall’imperativo di fare tutto affinché l’altro viva”⁸⁶. L’esperienza della sofferenza porta alla *rivolta contro Dio*, al grido disperato, perché non c’è risposta da parte dell’Eterno e tutto ciò impedisce di sperimentare la grazia della scoperta dell’Infinito nel volto dell’altro. Dio non può essere concepito come il Soccorritore che interviene per liberarci dai problemi e dalle sofferenze, anche se esse non vanno considerate come la punizione per i peccati⁸⁷. Noi ci facciamo un’idea falsa di Dio, ci creiamo degli idoli – osserva l’Autrice - che sono funzionali all’amore per noi stessi; infatti, come affermano gli autori chassidici, l’amore straniero, idolatrico, nasce anzitutto nel cuore umano, anche credente, a causa dell’inclinazione al male (*yetzer harà*); quando essa viene assecondata impedisce di diventare ricettacolo dell’amore di Dio. Per la Cabballà l’amore non è consolatorio, è il desiderio dell’In-Alto di abitare l’In-Basso; quest’ultimo, però, cerca di ostacolarlo e si crea falsi dèi, che spesso “prendono l’aspetto del bene, perfino dell’amore fraterno fra gli uomini”⁸⁸. I falsi dèi conducono all’ateismo assoluto, all’incredulità, come afferma Léon Chestov⁸⁹, con il desiderio di schiacciare e distruggere gli altri, anche in nome della fede religiosa, come osserva Ikonnikov⁹⁰.

⁸¹ Esther Hillesum, detta Etty (Middelburg, 15 gennaio 1914 – Auschwitz, 30 novembre 1943), intellettuale olandese ebrea vittima dell'Olocausto. Sono stati pubblicati: *Diario (1941-1943)*, Adelphi, Milano 2012; *Lettere (1942- 1943)*, Adelphi, Milano 1990.

⁸² CHALIER, *L’amore nell’ebraismo*, 180.

⁸³ *Ivi* 181.

⁸⁴ Cf. *ivi* 181.

⁸⁵ *Ivi* 184.

⁸⁶ *Ivi* 186-187.

⁸⁷ Cf. *ivi* 190-191.

⁸⁸ *Ivi* 193.

⁸⁹ Lev Isaakovič Šestov (Kiev, 31 gennaio 1866 – Parigi, 19 novembre 1938) filosofo e scrittore russo e sovietico di origini ebraiche, esponente dell'esistenzialismo.

⁹⁰ Vladimir Stepanovich Ikonnikov (Kiev 1841 – Kiev 1983) storico imperiale russo specializzato nello studio della storiografia russa. Ikonnikov era un accademico dell'Accademia delle scienze di San Pietroburgo, un professore e un preside della facoltà di Storia e Filologia dell'Università di Kiev.

Secondo tale autore - rileva Catherine Chaliè - il bene è dissociato dall'amore, la bontà è privata, cieca: "Solo l'amore cieco e muto, impotente a dominare e irriducibile a ogni teorizzazione, è il senso dell'uomo sotto cieli vuoti e nel cuore di una storia votata non alla lotta del bene e del male, ma a quella del male contro quell'amore"⁹¹. Il bene sociale si trasforma in beni privati e causa solo sofferenze, per cui l'Autrice si chiede se bisogna rassegnarsi al fatto che nella storia prevalga sempre l'odio, che si maschera anche di amore.

Mosè afferma che Dio è grande, potente e temibile (Dt 10,17), ma questi attributi divini sono stati smentiti dalla tragedia della distruzione del Tempio e dell'asservimento dei figli d'Israele ai pagani. I saggi insegnano che dopo le varie tragedie bisogna dare a quegli attributi un senso diverso; la più alta potenza di Dio è quella di frenare la sua collera, concedendo una dilazione agli empi. Quando prevalgono l'odio e la violenza emerge l'assenza di Dio nel mondo, anche se i profeti Geremia e Daniele, nonostante le loro recriminazioni, continuano a rivolgersi a quel Dio che si è ritirato: "Persistono così a darGli una presenza nel loro animo anche se non testimoniano la Sua potenza e il suo essere temibile. La cosa si inverte: ormai sono gli esseri umani che detengono il potere temibile di scacciare la potenza di Dio sulla terra e di occultare il Suo amore, lasciandolo allora a una grandezza tutto sommato indicibile per gli esseri umani poiché ormai dissociato da ciò che essi intendono comunemente con il termine amore"⁹². Anche quando Dio occulta la grandezza del Suo amore, il Talmud insegna - osserva Chaliè - che attraverso lo studio della Torà, la pratica della gentilezza, dell'amore nelle relazioni con gli altri, il Nome del cielo continua ad essere amato, si afferma l'amore per l'altro che non cerca gratificazioni, reciprocità, servendo l'altro nella sua unicità nonostante che il suo amore non sia sperimentato personalmente. Questo amore, secondo Levinas, non è una realtà naturale, ma riguarda la dimensione della *santità* che si distingue dalla sacralità che, invece, è di ordine naturale. La parola santità per Levinas è l'equivalente dell'amore inteso come *chesed*, che proviene dalla Torà e ispira colui che la studia, approfondendone anche i vari commenti. Tale studio non apporta consolazione alle sofferenze, ma consente "di restare in sintonia con l'Altissimo che abita nel più segreto della lettera. Restare fedeli allo studio e ai precetti della Torà, anche nell'ambito rituale, è un 'fervore' assicura Levinas [...]"⁹³. Quando il lamento del perseguitato non viene ascoltato da Dio esso si converte in una richiesta di luce e di verità (Sal 43,3), non potendo sperimentare una salvezza concreta e immediata. Chaliè si chiede se è espressione di amore chiedere alle persone che hanno subito o subiscono violenza di perdonare il loro carnefice; riprendendo Levinas, risponde che per il risarcimento di terzi deve prevalere la giustizia, non la follia dell'amore, la legge deve prevalere sulla carità, bisogna appellarsi ai tribunali di giustizia. In un mondo in cui prevale l'assenza di Dio e tanti misfatti vengono compiuti in Suo nome, il baluardo contro l'odio non è il perdono: "Per allentare la stretta dell'odio - osserva Chaliè rifacendosi a Levinas -, della rabbia, o della disperazione, perfino della follia, il perdono in nome dell'amore non basta [...], è necessario non cedere alle pressioni dell'amore quando si dissocia dalla giustizia al punto di mettere sullo stesso piano vittime e carnefici. Nell'ebraismo, Dio non chiede mai questo, il che non significa che il Suo amore sia minore di quello esaltato dal cristianesimo, ma che non si esercita direttamente senza passare attraverso l'assenso degli offesi a perdonare e senza lasciare che le istituzioni di giustizia esercitino il loro compito"⁹⁴. Il Talmud, infatti, insegna che Dio esercita la sua misericordia attraverso la giustizia e il rigore, ispirando decisioni eque ai giudici. Per poter perdonare è necessario che colui

⁹¹ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 195.

⁹² *Ivi* 198.

⁹³ *Ivi* 201.

⁹⁴ *Ivi* 203.

che ha commesso il misfatto riconosca il suo torto e chieda perdono; in caso contrario il perdono finisce con il favorire nuovi misfatti, ma secondo “il Talmud, non si può rifiutare il perdono a chi lo chiede tre volte, altrimenti chi si ostina a non perdonare diventa a sua volta colpevole”⁹⁵.

L'amore e il sacrificio - L'essere umano ha dentro di sé l'inclinazione all'aggressività e alla crudeltà; sin dall'infanzia c'è la lotta tra l'amore e la morte, *yetzer hatov* e *yetzer harà*. La filosofa ebrea si chiede se l'amore può arrivare fino al sacrificio, rinunciando, ad esempio, alle proprie ricchezze per donarle a coloro che sono nel bisogno, oppure al martirio per santificare il Nome dell'Altissimo. Questa prospettiva è stata tematizzata dalla mistica ebrea come espressione dell'amore per Dio. Il martirio, cioè la morte subita per santificare il Nome dell'Altissimo, definita dai saggi 'morire nel bacio di Dio', è sostenuta dalla speranza di andare verso una luce inimmaginabile, verso la vita eterna. La pratica del sacrificio rituale degli animali nel Tempio di Gerusalemme è criticata anche dai profeti (Is 1,11; Os 14,3), ma secondo Maimonide gli antichi ebrei erano abituati ai sacrifici (*qorban* / etimologicamente avvicinarsi) che andavano limitati un po' alla volta per abituare Israele all'idea del vero Dio: “A suo avviso, i sacrifici avevano solo uno scopo secondario, rispetto alla preghiera e alle invocazioni che, a differenza dei primi, potevano essere pronunciate ovunque e per tutti. La Legge – egli dice – mira a ‘reprimere e disprezzare i nostri appetiti’ e in questa ottica la pratica sacrificale, codificata e limitata dalla Legge, era uno strumento pedagogico. Permetteva agli uomini che non avevano raggiunto la saggezza di imparare a dominare le loro passioni, a purificarsi interiormente ed esteriormente”⁹⁶. Questa dottrina, molto vicina alla sensibilità moderna, è criticata dalle correnti mistiche dell'ebraismo. Secondo il cabalista Rabbi Abraham Cohen di Herrera⁹⁷ i sacrifici hanno lo scopo di purificare il contaminato, elevare l'inferiore per realizzare l'unione con l'Uno, con la sorgente originaria per un rinnovamento personale. Con il sacrificio si realizza, però, anche il movimento contrario, nel senso che l'In-Alto viene all'In-basso, realizzando l'unità di tutta la realtà, di tutte le sue parti, come avviene con l'amore che si dona (*chesed*) e il rigore (*ghevurà*) che trattiene. Secondo il chassidismo le preghiere e lo studio (*limmud*) hanno preso il posto dei sacrifici del Tempio e ciò che si deve donare è il nostro essere, pensieri, sentimenti e azioni che rifiutano la luce di Dio. Il sacrificio diventa una realtà intima che non annulla la dimensione comunitaria dell'ebraismo e non consiste in pratiche ascetiche molto rigorose: “Il sacrificio passa per la resa dell'ego e della cattiva inclinazione che si manifestano con la tristezza o la disperazione, con l'odio e la violenza, nella misura in cui tutte queste pulsioni e i pensieri e le azioni che le accompagnano e le rinforzano bloccano ogni alleanza vivente e creatrice con Dio e le creature. Cosa non facile poiché un tale sacrificio si attua in una lotta continua che dura tutta la vita”⁹⁸. Quando non si realizza il sacrificio intimo si arriva a sacrificare gli altri, a fare del male agli esseri umani più fragili, diffondendo la morte.

Secondo Vladimir Jankèlevitc⁹⁹ il vero sacrificio, quello non interessato, consiste nel donare la propria vita per amore dell'altro, e tale sacrificio è fonte di gioia: “Il sacrificio fa dunque comprendere la dismisura inerente a ogni amore, a *eros* e ad *agape*, inseparabili l'uno dall'altra in

⁹⁵ *Ivi* 204. Cf. Talmud babilonese, *Yomà* 85b.

⁹⁶ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 216.

⁹⁷ Abraham Cohen de Herrera, noto anche come Alonso Nunez de Herrera o Abraham Irija (Lisbona, 1570 – Vienna, 1635), cabalista e filosofo religioso. Secondo lo storico Heinrich Graetz, nacque nel 1570 da una famiglia marrana in Portogallo; altre fonti lo collegano all'Italia, specificamente alla Toscana e quale figlio dell'ultimo rabbino capo di Cordova.

⁹⁸ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 220.

⁹⁹ Vladimir Jankèlevitc (Bourges, 31 agosto 1903 – Parigi, 6 giugno 1985) filosofo e musicologo francese. Insegnò all'Istituto francese di Praga e all'Università di Tolosa e di Lilla, oltre che alla Sorbona di Parigi.

quell'istante di sacrificio. Infatti, l'amore che desidera e l'amore che dona, l'amore che gioisce della vita dell'altro e ne prova in se stesso un grande beneficio, e l'amore in cui l'uno dimentica se stesso in un movimento di oblazione per l'altro, senza alcun ritorno per se stesso, non si lasciano allora più distinguere"¹⁰⁰. Catherine Chalièr cita il passo dell'Esodo in cui si narra che Mosè chiede a Dio di perdonare il popolo o di cancellare lui stesso [Mosè] dal libro della vita. Dio gli risponde che sarà cancellato chi ha peccato, non è possibile operare la sostituzione (Es 32,32-33). L'interpretazione di Nachmanide¹⁰¹ è che la sostituzione evoca la *sofferenza vicaria del servo sofferente*: "E' per i nostri peccati che è stato straziato, per le nostre iniquità che è stato schiacciato: la punizione pegno della nostra salvezza pesava su di lui, ed è la sua ferita che ci ha apportato la guarigione" (Is 53,5). Tale sostituzione avrebbe senso, però, se il popolo arrivasse alla consapevolezza delle sue turpitudini e si emendasse. La filosofa ebrea commenta che Dio rifiuta il sacrificio di Mosè perché sa che il popolo non si sarebbe emendato. Ella aggiunge che non ha senso morire per i peccati di un altro: "[...] se un servo sofferente muore portando su di sé i peccati dell'altro (una persona, un popolo), soffrendo al suo posto, ma questi non se ne accorge o non se ne cura e si ostina ad agire male, quella morte come garantirebbe o salverebbe l'altro? In che senso quel sacrificio meriterebbe di essere qualificato come messianico? E' ciò che constata la *Mekhiltà*: 'il giusto muore, e nessuno se ne cura: gli esseri buoni (*anashei chesed*) vengono sradicati e nessuno comprende il perché, nessuno prende coscienza di ciò che è avvenuto a causa della cattiveria circostante"¹⁰². Quando un giusto, in situazioni estreme, è pronto a dare la vita per l'altro – sottolinea Chalièr - che non si tratta di amore puro, senza un interesse, perché l'amore fa sì che la sorte dell'uno sia legata a quella degli altri. Riprendendo Levinas, l'Autrice sottolinea che si tratta di un grano di follia, di ossessione, non di una scelta deliberata e disinteressata, perché c'è l'interesse di elevare moralmente e spiritualmente la vita dell'altro: "Colui che soffre e muore *per l'altro* non si dà certo coraggio credendo che otterrà una qualunque ricompensa personale, ma malgrado tutto desidera ottenere la guarigione e la salvezza di colui per il quale offre il suo sacrificio seppure nell'incertezza assoluta poiché il risveglio della coscienza di colui per il quale viene fatto il sacrificio non è in alcun modo garantito"¹⁰³. Catherine Chalièr, riprendendo Levinas fa, precisa, però, che una cosa è morire per i peccati dell'altro, con lo scopo della conversione, ed un'altra cosa è patire per la sofferenza dell'altro: "egli prova come una impossibilità a lasciarlo soffrire e di affrontare da solo 'il mistero della morte' senza soccorrerlo e 'attraverso tutte le modalità del *dare*', senza 'suscezione del dono ultimo di morire per [lui]'"¹⁰⁴. La filosofa francese si chiede se questo è il vero amore altruista, senza secondi fini e riporta l'esempio di Etty Hillesum nel campo di Westerbork che provava dentro di sé un profondo amore per gli altri, nonostante che essi fossero sgradevoli ed egoisti all'estremo; tale amore scaturisce dalla preghiera, dall'intimo in cui incontra l'Eterno. La giovane filosofa olandese in questo modo dava all'altro un po' di aiuto, "talvolta unicamente ascoltandolo e contribuendo forse a far sì che anche lui raggiunga il Dio che è in lui, il Dio che ama in lei, come direbbe Rabbi Menachem Mendel di Vitebsk"¹⁰⁵. Osserva, però, Catherine Chalièr che neppure questo è un amore puro, altruista. Etty Hillesum, infatti, anche se

¹⁰⁰ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 224.

¹⁰¹ Moshe ben Nahman Girondi, noto come *Nahmanide*, con il nome catalano *Bonastruc ça (de la) Porta* e coll'acronimo Ramban (Gerona, 1194 – Acri, 1270), rabbino, filosofo e medico catalano, vissuto principalmente a Gerona. Fu il più importante studioso e intellettuale ebreo catalano del Medioevo, cabbalista e commentatore biblico.

¹⁰² *Ivi* 228. Cf. *Mekhiltà di Rabbi Ishmael*, Gerusalemme, Sefer Verman 1970, 18, p. 313 su Esodo 22,22-23 (*Parashà Mishpatim*).

¹⁰³ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 229.

¹⁰⁴ *Ivi*.

¹⁰⁵ *Ivi* 231.

non si aspettava di essere ricambiata dagli altri, di ricevere un loro grazie, trovava nell'amore per l'altro l'aiuto per vivere. Rabbi Kalonymus Kalman Shapiro¹⁰⁶, nelle tenebre del ghetto di Varsavia, vive l'amore per il prossimo e per Dio, senza fanatismo e senza compiacimento per il martirio. Egli supera l'idea teologica della sofferenza come punizione per i peccati, poiché gli uomini non osservano la Torà, ed afferma la sofferenza per amore di Dio, per santificare il suo Nome (*qiddush ha-Shem*). Secondo il Talmud (Trattato *Sanhedrin*) bisogna fare quanto è necessario per salvare la propria vita, come ad esempio fuggire in un altro paese. Ci sono però tre casi in cui è preferibile morire per Dio piuttosto che macchiarsi di gravi trasgressioni: quando viene chiesto ad un ebreo, per avere salva la vita, di praticare l'idolatria, oppure l'incesto, oppure l'omicidio¹⁰⁷. Maimonide, rifacendosi alla filosofia greca, afferma che se il desiderio (*eros*) non è indirizzato ai beni effimeri (ricchezze, gloria, famiglia) può raggiungere l'eternità. L'amore appassionato per Dio che è immutabile, supera la tentazione dell'amore per le creature che sono limitate, consente di ricevere l'immortalità e di morire nel *bacio di Dio*. Secondo Rabbi Nachman ben Yitzchak l'anima che si è liberata dagli amori che la legano a questo mondo è pronta a lasciarsi liberare dal corpo. Si tratta della *morte estatica* che è riservata a coloro che amano intensamente Dio. Secondo il Maggid di Mezeritch la nostalgia dell'Unità divina non sradica dal mondo, dalle creature anche non amabili, dona la forza di amare, di tornare nel mondo presso coloro che vi si trovano, per amarli con *chesed*¹⁰⁸, poiché Dio è il supremo Amabile e il supremo Amante, che realizza la sintesi tra *eros* (desiderio) e *chesed* (bontà). Maimonide afferma pure che servire Dio per amore in questa vita porta alle delizie escatologiche, mistiche; servire gli altri in modo disinteressato comporta la vita nel mondo futuro, con la resurrezione dell'anima. Nel Talmud Resh Laqish¹⁰⁹ afferma che occuparsi della Torà non è una semplice curiosità intellettuale, ma è manifestazione dell'amore per Dio, collegandosi all'albero della Vita, per cui non si viene afferrati dall'Albero della morte. La Torà porta anche all'amore come dono da trasmettere in maniera inedita alle altre generazioni: "L'atto d'amore celebra qui l'istante sempre nuovo della gratitudine per il dono della vita e magnifica la sua espressione più forte attraverso il desiderio di trasmettere quel dono a coloro che a loro volta ringrazieranno facendola crescere con le loro interpretazioni. Il bacio di Dio cela una vita in armonia con questo compito, o piuttosto con la responsabilità di questo amore"¹¹⁰.

Secondo Chaliè l'amore per il Bene, il Bello, Dio, ci libera – come evidenziato - dalla solitudine esistenziale e metafisica, poiché si attua l'unione con Colui che amiamo. Tale stupore estatico ci rende capaci dell'amore come autodonazione, in quanto esalta il valore dell'altro. Per la filosofa francese, rifacendosi al Tanak, al Talmud, a vari Rabbi e filosofi, tra cui Levinas e Rosenzweig, *eros* e *chesed* sono inseparabili, come pure l'amore per Dio e per il prossimo, l'amore dell'uomo per Dio e quella dell'Eterno per le sue creature, di cui rispetta sempre la libertà: "Quel Dio che cerchiamo è anche Colui che cerca noi – da qui le interpretazioni del Cantico dei cantici – ma che non ci costringe. Se noi non rispondiamo, occupati come siamo in tanti altri compiti più urgenti e meno

¹⁰⁶ Kalonymus Kalman Shapira, o Klonimus Kalmish Szapiro, (20 maggio 1889-3 novembre 1943), Gran Rabbino di Piaseczno, Polonia, autore di numerose opere e assassinato dai nazisti durante l'Olocausto.

¹⁰⁷ Cf. CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 233.

¹⁰⁸ Cf. *ivi* 239-240.

¹⁰⁹ Shim'on ben Lakish, meglio conosciuto con il soprannome di Reish Lakish (c. 200 - c. 275), era un'amora che visse a la provincia romana della Siria Palestina nel III sec. Si dice che fosse nato a Bosra, a est del fiume Giordano, intorno al 200 d.C., ma visse la maggior parte della sua vita a Sefforis. È un caso particolare dei grandi studiosi della Torah poiché, secondo il Talmud babilonese, nella sua prima giovinezza era un bandito e un gladiatore. Era considerato uno degli amora'im più importanti della seconda generazione, l'altro era suo cognato e avversario halakhico, Johanan bar Nappaha.

¹¹⁰ CHALIER, *L'amore nell'ebraismo*, 244.

complicati: Egli perfino si ritira, come un ospite indesiderato. Egli è anche Colui che, piuttosto che colmarci di beni, ci ingiunge di amare il nostro prossimo malgrado la sua poca amabilità”¹¹¹. Ci sono certamente i momenti in cui prevale l’assenza di Dio poiché non ascolta le nostre grida; in questo caso bisogna mettersi in cammino, darsi da fare, piuttosto che invocare il Suo aiuto. Nonostante la Sua lontananza, il Suo silenzio nelle tragedie personali e collettive, c’è sempre la percezione della prossimità di Dio, che viene donata a coloro che Lo invocano nella verità (Sal 145,18): “Ma di quella prossimità di amore nessuno può dire niente eccetto colui o colei che la sperimentano e ne hanno il presentimento”¹¹².

Lucia Antinucci

¹¹¹ *Ivi* 247.

¹¹² *Ivi*.