



Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana
per lo studio del giudaismo

XXVII (2022)



Giuntina



Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana
per lo studio del giudaismo
XXVII (2022)



Giuntina

**Questo volume è stato pubblicato anche grazie a un contributo
del Dipartimento di Beni Culturali dell'Alma Mater Studiorum
Università di Bologna, sede di Ravenna**



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI

MATERIA GIUDAICA

Rivista dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo

Homepage: www.aisg.it

Direttore / Editor

Mauro Perani: mauro.perani@unibo.it

Segreteria di redazione / Editorial Office

Enrica Sagradini: enrica.sagradini@unibo.it

Impaginazione / Editing

Matteo Ruffo: matteo.ruffo2@studio.unibo.it

Revision of English Summaries

Ilana Wartenberg: ilana.wartenberg@gmail.com

Sede di redazione

Dipartimento di Beni Culturali - Università di Bologna, sede di Ravenna, via degli Ariani 1, I-48121 Ravenna (RA)

Gli articoli sono sottoposti a peer review tramite blind refereeing.

I libri per recensione vanno inviati alla redazione.

Comitato scientifico

Emma Abate (Università di Bologna), Malachi Beit-Arié (The Hebrew University, Jerusalem), Gabriele Boccaccini (University of Michigan, USA), Giulio Busi (Freie Universität, Berlin), Saverio Campanini (Università di Bologna), Piero Capelli (Università di Venezia), Bernard Coopermann (University of Maryland, USA), Maddalena Del Bianco (Università di Udine), Martin Goodman (Oxford University), Pier Cesare Ioly Zorattini (Università di Udine), Giancarlo Lacerenza (Università di Napoli), Fabrizio Lelli (Sapienza, Università di Roma), Valerio Marchetti (Università di Bologna), Corrado Martone (Università di Torino), Judith Olszowy-Schlanger (EPHE-Paris), Mauro Perani (Università di Bologna), Paolo Sacchi (Università di Torino), Colette Sirat (La Sorbonne, Paris), Günter Stemberger (Universität Wien), Giuliano Tamani (Università di Venezia), Lucio Troiani (Università di Pavia), Ida Zatelli (Università di Firenze).

QUOTE ASSOCIATIVE

I membri dell' AISG devono provvedere ogni anno al versamento della quota associativa che ammonta a 60 euro per i soci con reddito fisso e 30 per tutti gli altri, tramite carta di credito direttamente nel sito dell'Associazione (www.aisg.it), oppure tramite un bonifico sul conto bancario dell' AISG: IBAN IT25Y0627013100CC0000274724. Ai soci in regola con i versamenti delle quote entro il 31 gennaio di ogni anno, sarà inviata gratuitamente la rivista dell'annata relativa. Il mancato pagamento di due quote annuali consecutive comporta il decadimento dalla qualifica di socio.

ISSN 2282-4499

ISBN 978888057-961-8

Chiara Carmen Scordari

«I HAVE WANDERED FROM PLACE TO PLACE»:
JOSEPH SOLOVEITCHIK, NUOVO ABRAMO ERRANTE E IRREQUIETO?

Riscrivere la biografia di Abramo

Nella vita e nel pensiero di Joseph Soloveitchik (1903-1993) si intrecciano diverse accezioni di “erranza”. La prima è l’erranza geografica che lo porta dalla Bielorussia, attraverso la Germania, fino agli Stati Uniti. È questa anche un’erranza culturale, che, dagli iniziali studi rabbinici sotto la tutela del padre, passa attraverso gli studi filosofici a Berlino, culminati con una tesi su Hermann Cohen, e arriva agli anni statunitensi, quando sarà leader della corrente Modern Orthodox a Boston e professore alla Yeshiva University di New York (dal 1932 al 1993). Nel caso di Soloveitchik, però, l’erranza geografica e l’erranza culturale sono anche esperienze di crisi, attesa e redenzione.

Soloveitchik trasporta la propria storia e il proprio tempo entro il quadro della narrazione biblico-talmudica; figure ed eroi biblici diventano archetipi imperfetti di personalità e caratteri umani contemporanei. La sua ermeneutica, filosofica e creativa, ha così una duplice funzione: di scoperta continua di sé, nel proprio tempo e nel proprio luogo, e di salvaguardia della tensione, positiva e creativa, tra un’ebraicità occidentalizzata, dinamica, traslata da Berlino a Boston, e un’ebraicità dell’halakhah, fissa, radicata nelle yešivot lituane.¹ Emblematico è, appunto, Abramo, al tempo stesso tipo dell’ebreo errante e figura dialettica di eticità e religiosità. Soloveitchik parte dall’Abramo trat-

teggiato da Maimonide nella *Guida dei perplessi* e nel *Mishneh Torah* e, probabilmente, anche dall’Abramo di alcuni scritti buberiani, quali *Biblisches Führertum* (1933), *Sheliḥut Avraham* (1939), *Torat Ha-Nevi'im* (1942) e *Moses* (1945). Ne risulta un Abramo multidimensionale: un *case study* entro una specifica tradizione di esegesi e antropologia biblico-filosofica; una scelta di resistenza identitaria, come garanzia di continuità della rivelazione; un alter ego, nella cui esperienza biografica e culturale identificarsi:

Ho vagato da un luogo all’altro, ho pregato in molte sinagoghe. Mi sono seduto in molte *sukkot*, ho celebrato molti *sedarim*. Ma, ogni volta che assisto a una funzione di Yom Kippur, vedo il Beit ha-Midrash ha-Gadol della città di Choslavitch, dove pregavo da bambino, accanto a mio padre [...] Dimenticare queste immagini significa porre fine alla propria identità. La memoria è il vero fondamento dell’identità umana: se venisse interrotta, la [nostra] personalità si ridurrebbe. Eppure Dio disse ad Abramo di dimenticare.²

Il volume *Abraham’s Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, pubblicato postumo nel 2008, contiene alcune delle riflessioni più significative di Soloveitchik attorno alla figura di Abramo. Ad esempio, Commentando il primo capitolo dell’*Hilkhot ‘Avodat Kochavim* di Maimonide, Soloveitchik riconosce all’ermeneutica maimonidea il merito di aver rielaborato in chiave storico-filosofica il materiale

¹ P. HACOEN PELL, *Hermeneutics in the Thought of Rabbi Soloveitchik—Medium or Message?*, in «Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought» 23/3 (1988), pp. 9-31:15. Cfr. M. GIULIANI, *Le corone della Torà. Logica e midrash nell’ermeneutica ebraica*, Giuntina, Firenze 2021, pp. 241-246; Id., *Antropologia Halakhica. Saggi sul pensiero di Jo-*

seph B. Soloveitchik, Salomone Belforte, Livorno 2021, p. 45.

² J.B. SOLOVEITCHIK, *Abraham’s Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, a c. di D. SHATZ, J.B. WOLOWELSKY, R. ZIEGLER, KTAV, New York 2008, pp. 77-78.

midrashico sulla biografia di Abramo, al fine di restituirne un'immagine dinamica e dialettica, in quanto figura della coscienza religiosa individuale e della storia dell'umanità.

Nella letteratura aggadica non c'è un accordo sull'età in cui Abramo ha fatto la grande scoperta (Gen. Rabbah 30:4). Un rabbino sostiene che avesse tre anni, un altro che ne avesse quaranta (o quarantotto) anni. Maimonide sembrerebbe pensare che queste due opinioni siano complementari e non in contraddizione. La ricerca [di Dio] iniziò in giovane età—[Maimonide] non individua un'età precisa; mentre la scoperta o il riconoscimento di Dio avviene successivamente. Per Maimonide, Abramo ha speso almeno quarant'anni nella ricerca e nell'esplorazione di Dio. [...] La ricerca di Dio è un processo spontaneo; neanche un bambino può astenersi da questa pulsione misteriosa, sebbene gli ci voglia-no quarant'anni prima di iniziare a comprendere l'universo.³

Sia nel *Mishneh Torah* sia nella *Guida dei perplessi*, Maimonide delinea una fenomenologia religiosa e intellettuale da cui risulta un Abramo a più dimensioni: filosofo 'aristotelico' che prefigura il teologo naturale, modello dell'amante ebbro di Dio, ma anche una specie di Socrate biblico che adempie alla propria missione «impegnandosi in dibattiti», «informando», «prevalendo con la dimostrazione»; «reclutando adepti», un iconoclasta culturale e religioso, un profeta militante, in rottura con il 'paganesimo' della propria famiglia di origine, che «preferì la verità al proprio onore» e sopportò quanti «lo insultarono, lo rimproverarono e non lo presero sul serio».⁴ Scrive Maimonide:

Il mondo continuò così a procedere, rotolando [*holek u-mitgalgel*] in questa direzione finché non venne alla luce il pilastro del mondo, Abramo nostro padre. Non appena fu svezzato, questo uomo straordinario iniziò a cambiare opinione [*lešotet*

be-da'to]. Era ancora bambino quando cominciò stupito a chiedersi, giorno e notte: «come può questa sfera muoversi sempre senza che ci sia qualcuno che la guidi? Qual è la causa del suo movimento? È impossibile che sia essa stessa la causa». [Abramo] non ebbe insegnante né qualcuno che lo istruisse, perché era come impantanato nella città dei Caldei, Ur, tra gli stupidi idolatri. Suo padre, sua madre, la sua gente, tutti erano idolatri [*'ovde kochavim*]. Lui stesso sarebbe stato un idolatra. La sua mente, però, non si arrese mai e continuò sempre a vagare [*mešotet*] finché non raggiunse la strada della verità [*derek ha-'emet*] e vide da sé la traccia della giustizia [*qav ha-šedeq*]. Abramo apprese così che c'è un solo Dio, il quale muove la sfera [celeste] e crea ogni cosa; apprese cioè che non c'è nessun altro dio eccetto Lui. Gli fu subito evidente che il mondo intero era caduto nell'errore di adorare le stelle e i loro idoli, perdendo di vista la verità. All'età di quarant'anni Abramo divenne pienamente cosciente del suo Creatore; allora iniziò a controbattere e discutere con gli abitanti di Ur Kasdim, dicendo loro che non stavano percorrendo la strada delle verità; ruppe i loro idoli e insegnò loro che bisogna adorare solo il Dio dell'universo: solo dinanzi a Lui è opportuno inginocchiarsi; solo a Lui vanno offerti sacrifici e libagioni, cosicché tutte le creature che verranno Lo potranno riconoscere; tutti gli idoli dovranno essere distrutti affinché nessuno cada più nell'errore di credere che non esiste altra divinità eccetto loro.⁵

Soloveitchik rilegge le parole di Maimonide in chiave socio-esistenziale descrivendo Abramo come figura di rottura e redenzione perché «con la sua nascita, il mondo smise di precipitare nell'abisso», cioè l'umanità cessò di condurre un'esistenza inautentica, priva di controllo e direzione.⁶ Secondo Soloveitchik, con l'espressione «il mondo continuò così a procedere, rotolando [*holek u-mitgalgel*]», Maimonide intendeva dire che, prima della nascita di Abramo, l'essere umano era stato declassato a un mero oggetto, dimentico della propria natura libera e creatrice, e sottomesso alla sorte, alle «cieche

³ SOLOVEITCHIK, *Abraham's Journey*, cit., pp. 41-42.

⁴ M. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, III, 29, tr. it. di M. Zonta, UTET, Torino 2005, p. 620; cfr. J.A. DIAMOND, *Converts, Heretics, and Lepers. Maimonides and the Outsider*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2007, pp. 15-16. Per l'inter-

pretazione maimonidea della figura di Abramo, rimando a C.C. SCORDARI, *Maimonide negli Stati Uniti. Alla ricerca di un razionalismo teologico-politico*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 80-104.

⁵ M. MAIMONIDE, *Mishneh Torah, Sefer Madda'*, *Avodat Kochavim*, 1, 2-3.

⁶ SOLOVEITCHIK, *Abraham's Journey*, cit., p. 35.

forze meccaniche dell'ambiente» circostante.⁷ Da una prospettiva storico-antropologica, questa "condanna", radicata nel substrato pagano dell'umanità, è l'effetto del susseguirsi di due tipologie diverse di società: i *bene bašar* ("figli della carne", ossia la generazione del diluvio) e i *riš'e areš* ("malvagi della terra", cioè i costruttori della torre di Babele, il simbolo dei quali è Nimrod). I *bene bašar* personificano una società edonistica, permissiva, dedita a una bellezza carnale irredenta e irresponsabile verso la natura, intesa solo come fonte da sfruttare indiscriminatamente, per puro tornaconto o piacere personale. «Questo è ciò che accadde durante le dieci generazioni da Adamo a Noè. Hanno rotolato fino a quando non hanno raggiunto il fondo».⁸ Con i *riš'e areš*, invece, ha inizio un'altra società ispirata dal rigidismo ideologico e preservata da un particolare sistema politico ed economico. «Questa società è governata da uomini affamati di potere, che vogliono possedere l'individuo, piuttosto, depersonalizzarlo e trasformarlo in una macchina, in un oggetto. Vuole a tutti i costi trasformare l'umanità in un esercito e introdurre l'uniformità».⁹ A fronte del proliferare di culture idolatriche entro società disorganizzate o difettive, Maimonide offre un'efficace contro-misura, ponendo l'accento sull'eccezionalità e sul valore della nascita di Abramo, «pilastro del mondo» e «simbolo di equilibrio e sostegno».¹⁰ È qui evidente il taglio "socio-esistenziale" che Soloveitchik ha dato all'Abramo di Maimonide: il Socrate biblico è ora diventato uno *šaliaḥ ha-šem*, emissario di Dio, nella realizzazione del miracolo messianico dell'emancipazione e della liberazione umana: «Dio vuole che il rappresentante non solo consegni un messaggio ma diventi co-redentore, un suo compagno di creazione. Questo valse per l'elezione del solitario Abramo, segregato dal resto del mondo».¹¹

«Sii sempre in viaggio»: *profezia e missione di Abramo*

Nel solco di Maimonide, Soloveitchik ripercorre le tappe della vita di Abramo, il quale «cominciò con l'essere *mešotet be-da'to*, agitato e irrequieto, e, una volta raggiunto un livello più alto di sviluppo intellettuale, convertì questa irrequietezza in pensiero: «cominciò stupito a chiedersi, giorno e notte: "come può questa sfera muoversi sempre senza che ci sia qualcuno che la guidi?"».¹² Per oltre quarant'anni fu perseverante nella ricerca della verità, ribellandosi alla cultura idolatrica dominante, non solo perché sdegnato dalle sue falsità ed abbagli teorici, ma anche perché desideroso di sostituire l'immoralità pagana con una nuova moralità, monoteistica e universale.¹³ Insomma, Abramo fu un innovatore in senso sia noetico che pratico, perché «trovò la strada della verità e comprese la via della giustizia», cioè inaugurò una nuova «filosofia del monoteismo» e instaurò un nuovo sistema di valori morali.¹⁴ Soloveitchik costruisce l'identikit di Abramo sul modello ideale del profeta maimonideo, capace di raggiungere il livello massimo di perfezione etica e intellettuale nel momento in cui diventa cosciente dell'impossibilità di apprendere la vera natura di Dio. Il silenzio di Dio si traduce per il per il profeta nel dovere di servirLo, «insegnando e proclamando una nuova moralità».¹⁵ Ma l'Abramo di Soloveitchik è un profeta innanzitutto perché è un errante in continua tensione dialettica. È un nomade che deve essere, al tempo stesso, un "uomo della verità" (*iš ha-'emet*) solitario e in fuga dalla propria comunità di origine con la quale è in conflitto, un "uomo della bontà" (*iš ha-ḥesed*), desideroso di ritornare tra la propria gente per educarla e istruirla. Ribaltando il senso della punizione inflitta da Dio a Caino per l'uccisione di Abele, «sarai errante e vagabondo [*na' wa-nad*] sulla terra» (*Gen 4:12*), Soloveitchik ritie-

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 36.

⁹ *Ivi*, p. 37.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 38.

¹² SOLOVEITCHIK, *Abraham's Journey*, cit., pp. 45-47; MAIMONIDE, *Mishneh Torah, Sefer Madda'*,

'Avodat Kochavim, 1,3.

¹³ SOLOVEITCHIK, *Abraham's Journey*, cit., pp. 39-48.

¹⁴ *Ivi*, p. 47; cfr., MAIMONIDE, *Mishneh Torah, Sefer Madda'*, *'Avodat Kochavim*, 1,3.

¹⁵ SOLOVEITCHIK, *Abraham's Journey*, cit., p. 48.

ne l'erranza condizione essenziale dell'esperienza profetica:

un profeta è un errante, *na' wa-nad*, un nomade. Dimora dovunque Dio vuole che dimori. Mai deve possedere beni né riposare. “Va' via dal tuo paese, dal tuo parentato, dalla casa paterna” (*Gen 12:1*). Sii sempre in viaggio, spostati continuamente di posto in posto, non fermarti mai. Hai un incarico da compiere, un messaggio da trasmettere. Devi muoverti. Non aspettare che la gente venga da te. In questo versetto la Torah descrive il destino del profeta. *Lekh lekha* è stata la chiamata che Dio ha rivolto ad Abramo. Continua il viaggio. Non sei che un Arameo errante. Non hai casa, né Paese; ti sei dedicato a qualcun altro. Per diventare un credente, bisogna essere il più grande, il più eccezionale non-credente; bisogna attraversare la fase di messa in discussione di ogni principio secolare e di ogni modello comunemente accettato. Abramo è stato prima di tutto uno scettico, che dubitava di ogni cosa.¹⁶

Il *lekh lekha* è l'invito che Dio rivolge ad Abramo a proseguire il viaggio, abbandonare affetti e ricordi familiari, e diventare un “Arameo errante”, cioè convertirsi a un ideale ‘nomadico’ di fede. Nel patriarca errante si riflette l'ethos di ogni personalità religiosa chiamata a un'esistenza solitaria all'interno di un rapporto esclusivo d'amore con Dio. Il tema del distacco dagli affetti più intimi è centrale anche nell'episodio dell'*aqedah*, dove ancora una volta Dio ordina ad Abramo *lekh lekha*, «va alla terra di Moriija» (*Gen 22:2*). Qui l'evento di rottura è ancora più radicale, perché coinvolge il legame di Abramo con il proprio futuro. Come chiarisce Soloveitchik: «Colui che trova Dio è senza casa, senza padre e senza figli—non in senso biologico, ma spirituale. Una tale persona deve solo abbandonare e distaccarsi». ¹⁷ In termini pressoché simili, in *Shelihut Avraham* (1939), Martin Buber

individuava nei due *lekh lekha* gli estremi entro i quali si dispiega l'esperienza della fede abramitica. La prova di Abramo incomincia con l'ordine di separarsi dal proprio passato (il mondo dei padri) e termina con l'ordine di abbandonare il proprio futuro (il mondo dei figli). In entrambi i casi, sia che rinunci a «una vita di memoria» sia che si allontani da «una vita di aspettative», Abramo approda nell'incertezza, in una sospensione storico-culturale. Nonostante ciò, la reazione è sempre performativa: «Abramo partì». ¹⁸ È una resa attiva, un abbandono fiducioso a un Dio che guida e protegge, trae fuori e sospende ogni promessa di continuità. ¹⁹ L'Abramo buberiano rappresenta l'uomo di fede che “tiene duro” e “resiste” nell'ora dell'estrema incertezza; allo stesso tempo, ricorda la figura del viandante, abbozzata dal giovane Buber in *Daniel*, nel *Dialogo del giardino* (1913). Abramo è il viandante smarrito che non ambisce a orientarsi né ad acquisire alcuna sicurezza; «ama il pericolo e la verità originaria [...]. Non vuole sapere dove si trova, e come potrebbe, visto che non è mai nello stesso posto, ma sempre nel nuovo, nell'estremo. Sempre con Dio». ²⁰

Ma, se l'Abramo buberiano è un “viandante della fede”, quello di Soloveitchik è un “eroe scettico”. La sua *hagirah* è prefigurazione dell'esperienza di crisi esistenziale dell'essere umano: primo dei credenti, Abramo deve essere anche il più grande ed eccezionale dei non-credenti, ossia deve “seminare il dubbio”, metter in discussione ogni opinione e credenza comunemente accettata. È uno scettico ispirato alle parole di Maimonide:

Chi è perfetto nell'osservanza etica e nel corpo, quando entra nel *Pardes* e viene come trascinato da ciò che è elevato e remoto, sarà santificato, perché la sua mente è pronta a comprendere tutto

¹⁶ *Ivi*, pp. 78-79.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ M. BUBER, *Shelihut Avraham*, Haaretz, Tel Aviv 1939; tr. ingl. *Abraham the Seer*, in ID., *On the Bible: Eighteen Studies*, a c. di N.N. GLATZER, Schocken Books, New York 1982, pp. 22-43:41.

¹⁹ M. BUBER, *Torat Ha-Nevi'im*, Bialik Institute, Tel Aviv 1942; tr. it. (dal tedesco) *La fede dei profeti*, a c. di A. POMA, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 40.

²⁰ ID., *Daniel: Gespräche von der Verwirklichung*, Schocken Verlag, Berlin 1933 <<https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/UABREES-VTXNICQ5LK3V3N3VH33FADLYK>>; tr. it. *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, a c. di F. ALBERTINI, Giuntina, Firenze 2003, p. 69 (tr. leggermente modificata). Cfr. M. FRIEDMAN, *Introductory Essay*, in M. BUBER, *Daniel. Dialogues on Realization*, tr. ingl. di M. Friedman, Holt, Rinehart and Winston, New York 1964, pp. 3-46:24-34.

ciò. Allora dissenterà da quanti procedono nelle oscurità del tempo, si allontanerà da loro e si abituerà a non prestare attenzione a ciò che è fugace, o è vanità o astuzia del tempo. La sua mente sarà sempre rivolta verso l'altro, come legata sotto al trono [di Dio], perché possa comprendere le forme sante e pure, contemplare tutta la sapienza del Santo [benedetto Egli sia], dalla forma più elevata fino al punto più basso della terra. Apprezzerà così la grandezza divina e, subito, lo spirito santo si poserà su di lui.²¹

Accogliere l'indicazione di Maimonide non significa assentire a una condotta di vita ascetica ed esoterica, imperniata sul disprezzo dell'esistenza mondana e concreta. Se di Abramo esistesse una lamentazione, sarebbe la seguente: «quale ricompensa posso aspettarmi, quale missione posso portare a termine, se sono solo?». ²² Soloveitchik risolve la perplessità abramitica in una prospettiva etico-religiosa: Abramo non è solo un cavaliere della fede, che «ebbe fiducia nel Signore» (*Gen 15:6*), ma è anche un pedagogo, scettico ma ottimista, che persegue la trasvalutazione di tutti i valori, eccetto uno, la fiducia nell'essere umano e nel suo potenziale morale.²³ Per Soloveitchik, la radice stessa del verbo ebraico *leha'amin* (credere, avere fiducia) ha a che fare con le nozioni di “allevare”, “esercitare”, “educare”. Da qui il valore causativo, performativo dell'atto di fede abramitico che, lungi dal coincidere con la quiete della rassegnazione, designa l'impegno e la responsabilità di affiancare Dio nello sforzo di «illuminare progressivamente l'ignorante, nobilitare ciò che è volgare e grossolano, mostrare all'uomo le proprie potenzialità, guidandolo verso una grande missione». ²⁴ L'Abramo di Soloveitchik è quindi la personificazione dell'educatore e del leader religioso, una sorta di profeta errante contemporaneo impegnato nella costruzione di un nuovo tipo di società. Soloveitchik interpreta la propensione scettica e la natura itinerante del profeta abramitico come testimonianza della fallibilità umana e dell'assoluta trascendenza di Dio:

Chi pone l'ultima speranza nel proprio compagno, fallisce nell'osservanza del comandamento di Dio: “Va' via dal tuo paese, dal tuo parentato, dalla casa paterna”. Chi parla per cliché, chi si serve di preconcetti privi di senso che vanno di moda, o aderisce all'opinione pubblica su temi che sono al di là della capacità media di comprensione umana [...] non può dirsi un girovago errante. Dio vuole che l'uomo sondi, esplori gli ampi confini dell'esperienza esistenziale umana, approfondisca la sua autocoscienza e consapevolezza del mondo, e scopra da sé l'incompletezza della nostra esistenza finita. In una parola, il criticismo religioso e lo scetticismo rendono l'uomo un errante, un senzatetto, un apolide nelle strettoie inesplorate della finitezza.²⁵

La sfida cui è chiamato il nuovo tipo abramitico è doppia e, a tratti, paradossale: da una parte c'è la nostalgia spirituale per la vita nomadica, espressa nella custodia di un sistema di valori non condivisibili dai più (anche a costo della pubblica derisione e offesa); dall'altra c'è la dimensione etico-dialogica dell'essere umano, come risposta alla volontà di partecipazione attiva al dramma cosmico, in qualità di co-redentore e partner di Dio. Del resto, la stessa biografia di Abramo, pur iniziando con il *lekh lekha*, si conclude con «piantò un tamarisco in Beer Scèva» (*Gen 21:33*). Soloveitchik trasfigura le due tappe della vita del patriarca in altrettanti tratti della personalità umana. Figura religiosa e morale dell'uomo contemporaneo, l'Abramo di Soloveitchik vive in modo trasformativo il conflitto tra futuro e passato, dialettizza la tensione tra la *volontà di andare avanti*, fuggire, girovagare, abbandonare, e la *volontà di restare*, mettere radici, istaurare relazioni, associarsi, condividere con una comunità. «Ci sono due Abrami, uno è il nomade che vuole errare con il suo gregge e l'altro è il costruttore di altari, il predicatore della parola di Dio, il firmatario di patti, il cittadino e il compagno. “Io sono presso di voi un estraneo, un forestiero” (*Gen 23:4*)». ²⁶ Da qui i toni paradossali della sua *hagirah*, come esperienza esistenziale di crisi e di lotta, ma anche di redenzione e armonia.

²¹ MAIMONIDE, *Mishneh Torah, Sefer Madda', Yesode ha-Torah*, 7,1.

²² SOLOVEITCHIK, *Abraham's Journey*, cit., p. 85; cfr. *Gen 15:2-3*.

²³ SOLOVEITCHIK, *Abraham's Journey*, cit., pp.

96-97.

²⁴ *Ivi*, pp. 90-112:99.

²⁵ *Ivi*, p. 80.

²⁶ *Ivi*, p. 86.

Abramo, uno straniero anarchico e carismatico

Alcuni tratti dell'Abramo di Soloveitchik erano già stati delineati nel corso di alcune lezioni tenute tra il 1957 e il 1958 (al National Institute for Mental Health di New York) e pubblicate postume in *The Emergence of Ethical Man*, 2005. Qui Soloveitchik aveva definito Abramo come paradigma della persona carismatica, che abbandona il proprio passato; «un'anima solitaria, una personalità sradicata», uno straniero indomabile, anarchico e anti-autoritario, che aderisce a una società fluida, spontanea e itinerante e, «vagabondando ed errando, sfuggirà sempre a persecuzioni e oppressioni».²⁷ Appare evidente l'intreccio tra sensibilità religiosa e chiave di lettura teologico-politica. *L'hagirah* di Abramo diventa paradigma di resistenza spirituale e mentale, di lotta contro la società "arrogante-tirannica", che è stata alla base dei totalitarismi del Novecento. Fondata su un sistema economico schiavistico e improntata al dispotismo ideologico, la società "arrogante-tirannica" calpesta libertà individuali e dignità personale, rendendo irrealizzabile ogni forma di relazione e collaborazione tra l'uomo e Dio.²⁸ La conversione a un'esistenza nomadica diventa così *conditio sine qua non* per il consolidamento, sul piano storico-fattuale, dell'intimità dell'alleanza con Dio. La personalità abramitica esce dal recinto biblico per intraprendere una «migrazione "eterna" [...] attraverso tutte le fasi della realizzazione storica».²⁹ Sembra che Soloveitchik ci stia dicendo che ogni epoca deve avere il proprio spirito carismatico e ribelle, capace di ricrearsi di continuo sia in un singolo sia in una collettività o nazione.

Alle spalle della personalità carismatica c'è, ancora una volta, soprattutto l'Abramo maimonideo, il filosofo ribelle, in rotta con l'idolatria dei Sabii e promotore di una nuova visio-

ne religiosa e razionale del cosmo: «non appena fu svezzato [...] la sua mente iniziò a girovagare. Ancora ragazzo, [Abramo] iniziò a riflettere attentamente giorno e notte» sui movimenti dei cieli; a quarant'anni «apprese l'esistenza del Creatore»; «suo padre e sua madre erano idolatri»; «ha rotto i loro idoli e iniziò ad annunciare a gran voce, a tutte le genti, che in tutto il mondo c'è un solo Dio, il solo a dover essere servito».³⁰ Qui, l'"erranza meditativa" del giovane teologo naturale è premessa per l'"erranza militante" del patriarca disubbidiente, alla ricerca di proseliti. Come l'Abramo di Maimonide rompe gli idoli e annuncia a gran voce, a tutte le genti, l'esistenza di un solo Dio, così l'Abramo di Soloveitchik veicola nuovi valori sociali e comunitari, quali la libertà dal senso di subordinazione reverenziale all'autorità umana e l'avversione verso l'ordine costituito di una comunità corrotta. È modello del credente critico, in grado di andare contro i luoghi comuni e le convenzioni religiose, e affidarsi totalmente a Dio, contribuendo al graduale adempimento dell'ideale etico-politico dell'alleanza.³¹ Ma, mentre l'Abramo maimonideo è capace sia di un amore intimo e privato verso Dio sia di un amore che diventa missione e si riversa nella comunità, l'Abramo di Soloveitchik è figura dell'amante solitario ed esclusivo di Dio.

Soloveitchik definisce il rapporto tra Abramo e Dio come una relazione esclusiva tra due amanti, erranti e solitari. Soprattutto in *The Emergence of Ethical Man*, il comandamento del *lekh lekha* assume un significato erotico che rinvia al desiderio di fuga e intimità manifestato dalla Sulamita in *Cantico dei cantici* 17:12-13: «Amato mio, vieni! Andiamo nei campi [...] andiamo nelle vigne». Come la giovane donna chiede al proprio amato di fuggire lontano dai rumori urbani e dagli sguardi indiscreti delle folle, così Dio «prende con sé il suo amico e lo conduce nel deserto».³² Non solo. Si pensi anche

²⁷ J.B. SOLOVEITCHIK, *The Emergence of Ethical Man*, a c. di M.S. BERGER, KTAV, New York 2017, p. 153.

²⁸ *Ivi*, p. 153; cfr. J.B. SOLOVEITCHIK, *The Megillah and Human Destiny*, in *Id.*, *Day of Deliverance: Essays on Purim and Hanukkah*, a c. di E.D. Clarck, J.B. WOLOWELSKY, R. ZIEGLER, KTAV, New York 2007, pp. 25-46:35-39.

²⁹ SOLOVEITCHIK, *The Emergence of Ethical Man*, cit., p. 167.

³⁰ MAIMONIDE, *Mishneh Torah, Sefer Madda', Avodat Kochavim*, 1, 3.

³¹ Cfr. GIULIANI, *Le corone della Torà*, cit., pp. 120-121.

³² SOLOVEITCHIK, *The Emergence of Ethical Man*, cit., p. 152.

alla coppia edenica *iš-išah* di *Genesi* 2:24: «l'uomo [*iš*] abbandona padre e madre e si unisce con la sua donna [*išto*]». Soloveitchik interpreta il passo biblico in termini di filosofia della relazione: «Adamo trova in Eva un tu personalistico; insieme costituirono la prima comunità metafisica», in un misto di solidarietà e mutua obbligazione.³³ Il momento iniziale di rottura e il senso di solitudine che ne deriva sono controbilanciati dall'inclinazione di Adamo a «incontrare il tu che gli sta di fronte», formando con esso un'unione etico-ontica tra entità autonome. La stessa dinamica sta alla base del movimento di Abramo verso Dio, che si risolve nella creazione di un'alleanza reciproca “esistenziale”, destinata progressivamente a estendersi a una moltitudine, sempre maggiore, di individui impegnati in un progetto comune di esistenza, in vista di un ideale condiviso di redenzione.

Abramo «accetta liberamente Dio come signore e compagno che partecipa alla realizzazione della norma etica»,³⁴ cioè concilia il Dio ordinatore del cosmo, alla cui volontà l'essere umano deve arrendersi, con il Dio amico e autore della legge morale. Ma, come Abramo si affida totalmente a Dio, mostrando fedeltà e devozione, così Dio, con uguale intensità, lo affianca derivando la propria autorità dal “fatto storico” dell'alleanza e della redenzione. L'esclusività e la reciprocità del rapporto tra Abramo e Dio si riflettono sull'universalismo etico della personalità carismatica:

il nomade scorge il proprio codice etico come fluido e non imperativistico [...]. La persona carismatica è audace e avventurosa. Guidata dalla voglia di girovagare, esplora regioni ignote ed orizzonti cui è richiamata da distanze infinite. La sua avventura raggiunge il culmine con la scoperta di una nuova terra e un nuovo Dio.³⁵

Facendo eco al messianismo di Hermann Cohen, Soloveitchik definisce l'universalità dell'anima carismatica un'azione etica, il cui fine si realizza gradualmente all'interno della processualità storica. Qui, l'*hagirah* di Abramo assume una funzione costruttiva, in quanto processo dialettico trasformativo, nel quale il momento di rottura e separatezza è preconditione per una redenzione a più tappe, dalla “solidarietà etica” o “unione personalistica” fino all'ideale idilliaco di armonia messianica.

L'Abramo, con cui Soloveitchik si identifica, è dunque un profeta errante, un eroe scettico, un modello di personalità ribelle e carismatica. Se letta in controluce rispetto alle vicende biografiche di Soloveitchik, l'*hagirah* abramitica rappresenta un momento di crisi esistenziale e di radicale messa in discussione di tutto ciò che è familiare e comunemente accettato, perché nulla del vecchio mondo venga trasportato ‘acriticamente’ nel nuovo. Letta, invece, in chiave teologico-politica, l'*hagirah* di Abramo prefigura il tempo dell'attesa, della resistenza attiva, e della mediazione tra mondo ideale e realtà concreta vissuta. Abramo è così anche figura messianica, la cui azione di redenzione avviene nell'ombra e attraversa generazioni ed epoche storiche. È un ritratto che ricorda l'identikit del leader biblico fornito da Martin Buber in *Biblisches Führertum* (1933): tratto fuori dalla propria comunità d'origine, Abramo combatte contro di essa e viene guidato a vagare per il mondo; vivendo nell'ombra, fa esperienza delle contraddizioni insite nell'esistenza umana e «impegna tutto se stesso nel dialogo di Dio con il mondo», rimanendo saldo in questo dialogo.³⁶ Facendo eco a quello buberiano, anche l'Abramo di Soloveitchik è un *Adam absconditus* che «trascinato fuori dalla propria comunità naturale, [...] è spinto da una forza indomabile verso una *destinazione sconosciuta*. [...]».³⁷

Chiara Carmen Scordari
Università di Pisa
e-mail: chiara.scordari@cfs.unipi.it

³³ *Ivi*, p. 92.

³⁴ *Ivi*, p. 159.

³⁵ *Ivi*, p. 157.

³⁶ M. BUBER, *Biblisches Führertum*, in *Id.*, *Kampf um Israel: Reden und Schriften 1921-1932*, Schocken Verlag, Berlin 1933; tr. ingl. *Biblical*

Leadership in *Id.*, *The Writings of Martin Buber*, a c. di W. HERBERG, The World Publishing Company, Cleveland (OH) 1963, pp. 218-230:228.

³⁷ SOLOVEITCHIK, *Abraham's Journey*, cit., p. 77.

SUMMARY

Different meanings of “wandering” were inextricably intertwined in the life and thought of Joseph Soloveitchik (Pružany, 1903-New York, 1993): the geographical, the cultural, and the existential. Soloveitchik bases his idea of “wandering” on the biblical figure of Abraham. Building on Maimonides’ Abraham, Soloveitchik adds to his character an existential-utopian dynamism. From an autobiographical standpoint, Abraham appears as a sort of alter ego, through whom Soloveitchik recalls his personal experience as a wanderer between Europe and the United States. Soloveitchik even goes further. Taking his cue from Maimonides’ and Buber’s prophetology, he depicts Abraham as the prototype of the skeptical believer and liberal educator fighting against the so-called “arrogant-tyrannical” society (by conveying new social ideals) and joining a «fluid, careless, roving nomad» humanity. Therefore, from an anthropological perspective, Abraham’s restless wandering is both a complaint about the existential crisis of American Jews and an ethical-political imperative to become a partner with God in the redemption of humankind.

KEYWORDS: Wandering Jew; Abraham; Joseph Soloveitchik.

AÍ
S G

€ 60

