

DOPO IL DILUVIO

LA PROBLEMATICA FONDAZIONE DELL'ETICA

UNA RIFLESSIONE A PARTIRE DA GENESI 9°

MINO CHAMLA*

La vicenda di Noè, del diluvio e di quel che ne segue, è certo una delle più popolari e *glamour* nella Bibbia, richiamata con forza, tra l'altro, nell'immaginario collettivo, dal recente film di Darren Aronofsky (un film, comunque, molto criticato e discusso, anche per la presunta banalizzazione di tutta la tematica). Ma se dal *glamour* e dal folklore passiamo al "pensiero interpretante", *more ebraico*, allora la centralità di quella vicenda diventa evidente e quasi abbagliante.

Intanto, è significativa la sua collocazione come *Parashah*, cioè la porzione del testo toranico (il *Pentateuco*), che si legge settimanalmente, di *Shabbat*, nel corso dell'anno liturgico ebraico. Quella di *Nòakh* è la seconda "pericope" in assoluto¹, dopo quella intitolata a *Bereshit* (cioè la *Genesi*, nome insieme del Libro e della sua prima porzione; e non si devono mai confondere le *Parashot* con i capitoli, anche perché le prime si distendono sempre su diversi capitoli, e spesso non iniziano né finiscono con quelli).

È soprattutto il suo contenuto, però, a colpire fortemente, e il suo carattere non poco paradossale dal punto di vista etico. L'uomo è stato creato da poco, ma ha già mostrato con abbondanza quel che, *nel male*, è capace di fare, e insomma la sua inesausta capacità di trasgredire al comandamento divino. Dio (già) si pente per aver creato l'uomo, proprio alla fine della *Parashah* di *Bereshit*, ed esprime questo pentimento con parole terribili, condannando alla distruzione, con l'umanità, tutti gli (altri) animali (Genesi 6, 5-7). Ma lo fa già rivolgendosi, secondo i Maestri della tradizione ebraica², ad un uomo, Noè, che *solo* lo potrà aiutare ad uscire dall'*impasse*.

Noè è certo un uomo speciale, un *Giusto* (l'unico Giusto, per quel che ci viene detto) nella sua epoca che, non soltanto in linea genealogica, apre la strada ad Abramo. Il versetto che ce lo presenta, proprio all'inizio della sua *Parashah*, offre già molta materia all'interpretazione:

Queste sono le discendenze di Nòakh: Nòakh era un uomo giusto, era integro nelle sue generazioni; con Dio procedeva Nòakh (Genesi, 6, 9).³

* Segretariato Attività Ecumeniche (a cura di), *AMA IL PROSSIMO TUO COME TE STESSO*» (Levitico 19,18) *La vita in relazione: prospettive etiche*, Atti della 51ª Sessione di formazione ecumenica Paderno del Grappa (TV), 27 luglio – 2 agosto 2014, Paoline, Milano 2015, 145-161.

* Mino Chamla insegna filosofia, storia e storia ebraica nelle Scuole della Comunità Ebraica di Milano. Si è occupato e si occupa, soprattutto, di: filosofia morale; Spinoza; cultura ebraica tra storia e pensiero, tradizione e modernità. È autore di diverse pubblicazioni su questi argomenti.

¹ Da Genesi 6, 9 a tutto Genesi 11.

² È forse bene fare qui, *in limine*, un'osservazione che a molti parrà scontata, e cioè che quando si parla della Tradizione ebraica e dei Maestri che, nei secoli, l'hanno rappresentata e fatta vivere con le loro interpretazioni, si allude ad una serie infinita di opinioni, a volte molto lontane tra loro, ma mai contraddittorie nel senso logico e rigoroso del termine. In altre parole: la verità non sta mai in una interpretazione, ma nel loro insieme dinamico di "pensiero vivente". E mi scuso per una precisazione che sa molto di ABC delle cose ebraiche.

³ Questa e tutte le citazioni bibliche che seguono sono ricavate da una recente edizione scelta, dichiaratamente, non tanto per lo scrupolo filologico quanto per il carattere di "ebraismo vissuto e profondo": *Genesi*

Noè è colui che salverà l'umanità ed ogni essere vivente con la sua Arca e sarà pure, attraverso la sua discendenza diretta, il progenitore delle 70 nazioni che popoleranno il mondo dopo il diluvio. Più tardi le sue *Toledot* (cioè le generazioni che derivano da lui) verranno minuziosamente elencate; mentre su alcune di loro (i discendenti di Cam di suo figlio Kenaan) pioveranno terribili maledizioni.

Ma già in quel primo versetto si parla dell'integrità di Noè nelle sue "generazioni". E per l'ermeneutica dei commentatori ebrei qui per "generazioni" si intende Noè stesso, cioè le sue stesse azioni, i suoi comportamenti, l'integrità che caratterizza la sua vita. In effetti, Noè "procedeva con Dio". Ma Dio, a suo tempo, esorterà Abramo ad "essere integro" e a "camminare davanti a Lui" (*Genesi, 17, 1*). Come a dire: Noè era sì un Giusto, ma un Giusto "debole", che, al contrario di quello che farà Abramo, obbedisce a Dio ma non prende iniziative, non va *oltre la lettera della Legge*, e per cominciare non tenta neppure di convincere gli altri uomini a redimersi per poter placare l'ira del Signore.

D'altra parte, con il diluvio non si interrompe la sequenza impressionante di trasgressioni e relative reazioni divine. Né si interromperà, beninteso, con la scomparsa di Noè dalla scena.

Il capitolo 9 è forse il più appartato e interlocutorio nell'ambito dell'intera narrazione riguardante Noè. Ma, già dai primissimi versetti, con Dio che si rivolge all'umanità, attraverso Noè e la sua famiglia, per *rinnovare il patto* dopo il trauma del diluvio, il discorso sembra tanto chiarirsi quanto complicarsi in nuove e sorprendenti direzioni:

1 Dio benedisse Nòakh e i suoi figli e disse loro:

Riproducetevi, moltiplicatevi e colmate la terra. **2** Il timore di voi e il terrore di voi saranno su tutti gli animali della terra, su tutti i volatili del cielo, in ogni cosa di cui pullula la terra, in tutti i pesci del mare: a voi sono stati dati! **3** Ogni essere calpestante che vive sarà per voi, affinché lo mangiate, come le piante; vi ho dato tutto! **4** Ma non mangiate la carne, con la sua anima, con il suo sangue! **5** Tuttavia, il vostro sangue, della vostra vita, chiederò conto: ne chiederò ad ogni animale, all'uomo, all'uomo che [uccide] suo fratello, chiederò conto della vita dell'uomo. **6** Colui che versa il sangue dell'uomo, tramite l'uomo il suo sangue sarà versato, poiché a immagine di Dio [Dio] fece l'uomo.

Certo, il Signore, Benedetto Egli Sia, come insegna il Talmud, sta emanando, in modo alquanto implicito, le cosiddette Leggi di Noè, cioè quelle sette leggi che varranno da allora in poi per tutte le genti (cioè per i *noachidi*, in quanto discendenti tutti di Noè), in apparenza quanto di più vicino a una *legge naturale*, e *divina* al contempo, si possa trovare nella tradizione ebraica. In modo assai implicito: in effetti, l'*incipit* del capitolo è, al riguardo, alquanto ellittico, meglio ancora denso e contratto, e i Maestri, per ricavarne le Leggi di Noè, dovranno lavorare di interpretazione rifacendosi anche a *Genesi 2,16* (e siamo proprio al *primo comandamento* che, trasgredito, darà luogo al peccato originale). Vale la pena, anche per rendere chiaro ciò di cui si sta parlando, richiamare qui con ampiezza il brano talmudico relativo:

Insegnano i nostri Rabbini:

sette *Mitzvot* sono state comandate ai *Beneh Noach*: *Dinin* (Giustizia), *Birchat HaShem* (Bestemmia, Blasfemia), *Avodah Zarah* (Idolatria), *Ghilui Arairot* (Immoralità sessuali), *Shfichut Damim* (Versamento di sangue, Omicidio), *Ghezel* (Furto), *Ever Min HaChay* (Arto di un animale vivo).

[...]

Da dove sappiamo questo? R. Johanan rispose: Il verso dice: “E il Signore D-o comandò l’uomo dicendo, di tutti gli alberi del giardino potrai mangiare liberamente” [*Genesi* 2, 16]. “Ed Egli comandò” si riferisce all’osservanza della legge sociale, e dunque è scritto infatti “io l’ho scelto, perché egli obblighi i suoi figli e la sua casa ad osservare la via del Signore, e ad agire con giustizia e diritto”. “Il Signore” è una proibizione contro la bestemmia, e dunque così è scritto: “E colui il quale bestemmia il nome del Signore sarà messo a morte”. “Dio” è un’ingiunzione contro l’idolatria, e dunque così è scritto: “Tu non avrai altri Dei davanti a me”. “L’uomo” si riferisce al versamento di sangue e assassinio, e dunque così è scritto: “Chi sparge il sangue dell’uomo, dall’uomo sarà sparso”. “Dicendo” si riferisce all’adulterio, e infatti così è scritto: “Loro dissero, se un uomo ripudia la moglie, ed essa allontanatasi da lui si sposa con un altro uomo”. “Di ogni albero del giardino”, ma non rubare. “Mangerai”, tu puoi liberamente mangiarne, ma non dalla carne presa da un animale ancora in vita. (*Talmud Bavli*, Trattato di *Sanhedrin*, 56°, traduzione di Rav Paolo Sciunnach).

Si noti: sono leggi *universali*, davvero, e assolute, poiché divine, ma già rinviano per la loro concreta attuazione all’iniziativa e alla responsabilità “umane”, soprattutto quando si richiede, come una sorta di “legge quadro”, di *darsi leggi e tribunali*, lasciando però aperto il ventaglio delle possibilità e delle diversificate applicazioni.

Quella delle Leggi di Noè è una tematica destinata ad avere una lunga storia nell’ermeneutica ebraica. Per limitarci a pochissimi momenti significativi, si dovrebbe ricordare innanzitutto Maimonide che ne evidenzia il significato per l’individuazione dei *giusti tra le nazioni* (“Chiunque tra i gentili osservi le sette leggi farà parte dei giusti tra le nazioni e avrà parte al mondo avvenire”, *Mishneh Torah, Hilkhhot melakhim*, 8,11)⁴. Poi, saltando di parecchi secoli, sarà il rabbino Elia Benamozegh, in pieno Ottocento, a fare delle leggi noachidi un perno del discorso riguardante i rapporti tra Israele e il resto dell’umanità.⁵ E siamo, si dovrebbe dire, al cuore del pensiero ebraico moderno, tutto incentrato, da Mendelssohn a Rosenzweig e Lévinas, via Hermann Cohen, proprio sulla questione del significato insieme universalmente etico e redentivo dell’esperienza ebraica nella storia (ed anche *fuori dalla storia*, per dirla con Rosenzweig) per l’umanità tutta, attraverso mediazioni complesse di cui certo le Leggi di Noè costituiscono un capitolo non trascurabile. In tempi più recenti, pensatori “nell’ebraismo” come David Novak e Jonathan Sacks hanno ripreso alla grande la tematica, declinandone i significati per quel che riguarda, soprattutto e di nuovo, il rapporto tra universalità *umana* e particolarità *ebraica*, ma anche il concetto stesso di “legge naturale” interpretato secondo una chiave che si vuole distinta, in qualche modo, da quella più prettamente “cristiana” e/o filosofica.

⁴ In realtà, la discussione in ambito ebraico su come interpretare Maimonide su questo punto è continuata nei secoli fino a noi, riguardando da vicino la questione cruciale della salvezza dentro e fuori della legge ebraica, e quindi il significato stesso della esperienza ebraica nella storia universale. In particolare, agli incerti confini, bisogna ammetterlo, del pensiero ebraico, sarà Spinoza a contestare aspramente Maimonide, rimproverandogli la sottovalutazione del “lume naturale” della Ragione nel guidare gli uomini anche nell’ambito dei comportamenti e dell’*etica* in genere. Insomma: Maimonide pretenderebbe che i Gentili possano apprendere soltanto dagli ebrei e dalla loro rivelazione quale sia la retta via sulla terra, soltanto così potendo conseguire “salvezza” (nel cap. V del *Trattato teologico-politico*, dove peraltro le Leggi di Noè sono pure il pretesto per polemizzare in generale contro le pretese elettive ebraiche anche a partire dal numero di comandamenti divini rivolti esclusivamente al “popolo d’Israele”).

⁵ Elia Benamozegh, *Israele e l’umanità. Studio sul problema della religione universale*, Marietti, Genova 1990, spec. pp. 197-240. Ma se ne veda pure l’estratto: Id., *Il noachismo*. A cura di Mario Morselli, Marietti, Genova 2006.

Ritorniamo al testo biblico di Genesi 9. Innegabilmente si tratta, come già accennato, almeno di primo acchito, della fondazione, insieme, di etica e diritto, di *ogni* etica e di *ogni* diritto, per *tutte le genti*, assolutamente e senza eccezione. E, per di più, sembra davvero trattarsi di un'etica in cui razionalità e naturalità combaciano nell'assoluta origine divina – il buono è assolutamente razionale e ragionevole, non fosse che per la sua provenienza “senza se e senza ma”...

Ancora. Non si tratta soltanto dell'origine (o meglio della “rivelazione”, anche nel senso del *farsi chiaro ed evidente* di qualcosa attraverso la parola divina) di un'etica e di un diritto universali. Qui paiono avere origine, in particolare e per dirla con termini più contemporanei, l'*etica interpersonale* o *sociale*, la *bioetica*, persino l'*etica animale*, e insomma tutto quanto sarà importante, per l'umanità, nella chiave del comportamento morale *verso gli altri viventi* – oltretutto verso se stessi come *nuda vita*. Quel che invece ancora manca, o meglio non è esplicitato, è un discorso più complesso che riguardi l'*imitatio Dei* da parte dell'uomo, e insomma dell'etica come perfezionamento di sé, e dunque proprio l'essenziale, forse, di una riflessione morale matura e capace di andare oltre la necessità immediata. Ma su questo si tornerà più avanti.

Eppure, se si tratta di una “fondazione”, si deve riconoscere che non mancano elementi evidenti e esibiti di fragilità, aporeticità, contraddizione ed anche paradosso. È come se il discorso etico, nel passaggio da Dio all'uomo, presentasse da subito una sua costitutiva scivolosità.

Intanto, va notato che siamo di fronte ad una serie di argomenti *ex post*. Dopo il peccato originale, dopo Caino e dopo il diluvio, si tratta innanzitutto di salvare il salvabile, quasi nell'emergenza, per un'umanità tutta da rigenerare.

C'è poi, all'evidenza, *in nuce*, una dinamica particolare, e per nulla definita, riguardante i rapporti tra Divino, natura e *cultura umana*, che ci porta in realtà alquanto lontani dalle classiche teorie *occidentali* del diritto e della legge naturali, dagli Stoici a Tommaso ed oltre (laddove un discorso diverso andrebbe fatto, comunque, per il pensiero politico “moderno”)⁶.

In effetti, all'inizio di *Genesi 9* fa capolino una contraddizione evidente e incontornabile tra *natura* e *cultura*. Da un lato, senza dubbio, si profila un'etica molto ricollegabile alla natura – necessaria, certo, basica, ma proprio per questo *minimale* e non sufficiente –, con parametri essenziali quali la *vita* e il *sangue*. Ma quella stessa natura, almeno per come si è manifestata nell'uomo, ha già mostrato in abbondanza gli stravolgimenti e le corruzioni cui può andare incontro. Tanto da invocare correttivi potenti e strategie in qualche modo *antinaturalistiche* – poiché altro non sono le leggi, i tribunali, ed anche l'apparentemente marginale regolamentazione del mangiare – per arginarne gli effetti dirompenti.

Bisogna chiarire bene questo punto. L'insistenza sul sangue e sulla vita (cui il sangue rimanda, ad un tempo nella concretezza e nel simbolo) non può non avere un profondo significato, potentemente esistenziale e, di nuovo, tale da ancorare alla natura qualunque discorso sensato riguardante l'umanità. E l'etica, per iniziare, deve fondarsi su un'esperienza naturale e *immediata* di questo genere. Ma soltanto *per iniziare*, appunto.

E qui arrivano gli *animali*. Ovviamente, tutta la vicenda di Noè, prima, durante e dopo il diluvio, è scandita dalla presenza degli animali. Gli animali sono certo essenzialmente *innocenti*, soprattutto nel confronto con le degenerazioni umane. Ma, al contempo, sono destinati a provar “timore e terrore” di fronte a quell'essere fatto ad *immagine divina* che è l'uomo. Di più: sono

⁶ Naturalmente, non intendo aprire una discussione teorico-interpretativa troppo complessa per essere affrontata qui. Mi limito a osservare che, comunque, nel pensiero politico *secolarizzato* della modernità, quello che segue la linea portante: Diritti e Libertà – Democrazia – Giustizia *sociale* più o meno avanzata, la Legge Naturale è spesso molto più una finzione concettuale, con funzione eminentemente operativo-ideologica, di incitamento alla critica dello stato di cose esistente e all'azione per cambiarlo verso il meglio, che non ancestrale realtà in atto, già predisposta, da Dio o da altro, in via definitiva, all'inizio di tutto.

destinati, da allora in poi, e ufficialmente, con l'avallo divino, a fornire nutrimento agli uomini, pur con alcune indispensabili limitazioni⁷. Per non dire che anche agli animali viene intimato (alquanto bizzarramente, a dar retta a quel che sperimentiamo, nel bene come nel male, attraverso i nostri rapporti con gli altri viventi) di non versare il sangue umano, perché Dio non gliene debba chiedere conto – e, tra l'altro, direttamente, *di Persona*, per così dire, e senza l'intermediazione degli uomini⁸.

In realtà, molto più che potenziale e terrorizzato nutrimento “passivo”, gli animali sono qui spettatori e specchio dell'umanità all'opera sotto la guida divina.

Sì: l'etica è subito anche “animalistica”, ma attraverso uno strano e ossimorico scambio di ruoli. L'uomo è l'unico animale che, sin dall'inizio, *perda l'innocenza*, proprio perché fa il male senza bisogno, e certo non per sopravvivere, come accade agli altri animali⁹. Al contempo, l'uomo è l'unico essere che possa rendersene conto, anche grazie alla parola di Dio, e che possa essere chiamato, dopo il diluvio, *almeno* a una disciplina nel nutrirsi della carne animale.

Gli animali sono per l'uomo, sin dall'inizio, protagonisti essenziali nel suo rapporto con il mondo, proprio per la loro prossimità e, insieme, alterità e irriducibilità radicale – ben oltre, viene voglia di dire, la *vedova*, l'*orfano*, lo *straniero* e il *povero*, e cioè tutte quelle figure che, in un ambito strettamente *sociale*, rappresenteranno poi, nella tradizione ebraica e oltre, i referenti privilegiati di ogni atteggiamento *morale*. Solo così gli animali possono, *prima*, spingere l'uomo a interrogarsi radicalmente su se stesso e sul bene primario più grande, anche perché l'unico, che abbia a disposizione, e cioè la vita. Ma, *poi*, solo così possono continuare a *interrogarlo* e ad offrirgli una sponda perché egli possa “crescere”, anche nelle esigenze etiche, e cercare di divenire più-che-umano, davvero *a immagine di Dio*, e oltre¹⁰.

Ma, dopo gli animali e la loro centralità, c'è, sempre in quei primi versetti di *Genesi 9*, un'altra apparente contraddizione, e cioè l'istituzione della pena di morte, la sua legalizzazione con cauzione divina, subito dopo che si è enfatizzato in modo quasi iperbolico (rivolgendosi, lo si ricordi, anche gli animali) il discorso del non uccidere e non spargere il sangue umano.

Non si tratta, sia chiaro, banalmente, della nostra diversa sensibilità “moderna” al riguardo, o di una radicale incomprendenza del particolare contesto biblico, fondativo di una *possibile* società umana dove, dopo i fallimenti del passato, si possa contenere la violenza soltanto concedendone un uso, regolato dalle leggi, a chi è incaricato di governarla. O, meglio, si tratta anche di questo, ma soprattutto ci viene detto, ancora una volta, che Dio non sta prescrivendo all'uomo una giustizia assoluta e definitiva, ma piuttosto gli indica una strada tortuosa e difficile, quella del *fare giustizia*, e non semplicemente *applicarla* o *realizzarla* una volta per tutte. Si tratta

⁷ E, *en passant*, ci si dovrebbe seriamente chiedere qui se le *genti* tutte, e non soltanto, più tardi, gli ebrei, non siano invitate energicamente da *Genesi 9,4* a *non nutrirsi* del e col sangue animale. Diciamo che l'interpretazione, a partire dal testo, è aperta. Ed è fin troppo chiaro quale sia la posta simbolica in gioco.

⁸ Secondo Rashi, il Principe dei Commentatori ebrei, in *Genesi 9,5* anche agli animali è letteralmente proibito di uccidere gli uomini, mentre Itzhaq Abrabanel (tra l'altro: il capo spirituale e “politico” degli ebrei cacciati dalla Spagna nel 1492) aggiunge che l'animale “omicida” sarà a sua volta ucciso dal Signore. Ma qui, come sempre, Dio parla all'uomo usando il *linguaggio degli uomini*.

⁹ Il permesso di nutrirsi con la carne degli animali, e poi la relativa Legge di Noè che ne viene estrapolata, stanno ad indicare con chiarezza come la crudeltà e la corruzione dell'umanità “prima del diluvio” si fossero manifestate con particolare durezza proprio in quella direzione, senza alcun riguardo, tra l'altro, per la sofferenza *supplementare* degli animali.

¹⁰ Con l'animale *ne va sempre dell'uomo*, e tocca all'uomo, ma *senza complessi di superiorità* (non giustificati, secondo chi scrive, neppure da un'interpretazione semplicistica e affrettata della parola di Dio), cercare di andare oltre gli apparenti vincoli della natura, magari, riportandoci a tematiche oggi molto attuali, anche nei territori del *vegetarianesimo* o addirittura più in là. E questo non per fanatismo “animalista”, certo, ma seguendo il più possibile quel che, oggi, ci possono suggerire cuore e intelligenza.

davvero, e letteralmente, anche e soprattutto agli occhi di Dio, di far sì che gli uomini si mettano seriamente alla ricerca del bene, evitando il più possibile – *ma non sempre è possibile* – il male.

Quando poi si affaccia, nel testo biblico, il segno dell'arcobaleno, suggello del rinnovato patto tra Dio e l'uomo, con *HaShem*, il Nome, che praticamente ammette: mi farete arrabbiare sicuramente di nuovo, ma guarderò l'arcobaleno e questa volta mi tratterò dall'ira, non è soltanto una realistica antropologia che ci si fa incontro, con al centro il riconoscimento dell'ambiguità morale costitutiva dell'uomo, tra immagine divina e *legno storto dell'umanità*, per dirla con Kant¹¹. Piuttosto, c'è qui la chiara indicazione che "le strade del Signore" sono aperte davanti all'uomo, anche e soprattutto quelle relative all'Etica, alla Giustizia e al Bene, ma sta a lui percorrerle ed anche *inventarne*, in certo senso, i percorsi.

Come ci dimostra già il seguito del capitolo 9, con gli episodi, tra l'altro, dell'ebbrezza di Noè e del peccato di Cam (che secondo gli interpreti ebrei tradizionali non si era limitato a violare, per così dire, la *privacy* del padre Noè, deridendone la nudità, facendo così scattare la terribile maledizione paterna su tutti coloro che discenderanno da lui), il male continuerà ad allignare sulla terra, con una ricorrenza tanto costante da rasentare la *banalità*. E non si può spiegare tutto con la libertà concessa da Dio all'uomo o con l'intrinseca malvagità della materia, e dell'uomo in quanto materia (un concetto, quest'ultimo, peraltro, profondamente estraneo alla mentalità ebraica)¹². Il male vero è prima di tutto l'adagiarsi sulla "natura", sull'istinto *automatico*, su quel che è *già dato* e quindi può esser dato per scontato, anche e soprattutto nei rapporti degli uomini tra di loro e con Dio, e anche in quel che riguarda la destinazione dell'umanità sulla terra.

In effetti, lo stesso episodio della Torre di Babele, che chiude in tutti i sensi la narrazione relativa a Noè, offre un ulteriore spunto alla riflessione. Proprio quando gli uomini pretendono per sé e le proprie cose, anche in ambito etico, politico e giuridico, un'assolutezza ed una definitività che, in quanto tali, appartengono, *pour cause*, a Dio e soltanto a Lui, e cercano di attingere quella assolutezza quasi in una prossimità fisica e *senza mediazioni*, Dio non può che rispondere *disperdendoli*, attraverso la lingua ma non solo, vanificandone in modo quasi sornione (più che punendone la presunta trasgressione) gli sforzi e le "banali" – *umane, troppo umane!* – tentazioni. E, forzando forse un poco l'interpretazione, c'è un rapporto diretto tra Legge di Noè e tralignamento della generazione di Babele, che appunto interpreta troppo alla lettera il richiamo divino ad una legislazione universale, definitiva e tale da chiudere in anticipo ogni ulteriore interrogazione etica ed esistenziale. In una prospettiva, a questo punto, dichiaratamente già "ebraica", toccherà alla *generazione della Torah* di (cominciare a) rimediare a tutto questo, riaprendo la strada di un'autentica redenzione per tutta l'umanità. Quel che è già chiaro è che un

¹¹ Con due osservazioni da fare. Una di natura testuale, riportando le parole che chiudevano il capitolo 8 di Genesi e che, con esiti però capovolti, echeggiavano quelle, già richiamate all'inizio, di "prima del diluvio", con cui Dio esprimeva la sua delusione per l'uomo: "21 [...] e Hashèm disse in cuor suo: «Non maledirò più la terra a causa dell'uomo, poiché l'inclinazione del cuore dell'uomo è cattiva [fin] dalla sua infanzia; non colpirò più tutti i viventi come ho fatto. 22 Finché esisterà la terra, semina, raccolto, freddo, caldo, estate e inverno, giorno e notte non cesseranno»". Mentre la seconda osservazione è più filosofica, a ricordare come Hobbes e Spinoza abbiano mirabilmente sintetizzato insieme, certo lontani da preoccupazioni *strictu sensu* religiose, quella ambivalenza antropologica, definendo rispettivamente l'uomo come "lupo per l'altro uomo" e come "Dio per l'altro uomo".

¹² In un passaggio sorprendente di *Israele e l'umanità*, Benamozegh scrive: «Nel versetto, sempre del *Deuteronomio*: "Sappiate dunque che sono io che sono Dio, e non c'è alcun dio vicino a me; sono io che faccio vivere e morire, io che ferisco e risano, e nessuno si può salvare dalle mie mani" abbiamo prima visto una prova della fede nel Dio Uno; non viene anche esclusa qualsiasi idea di politeismo? Lo stesso dualismo, che non è così mazdeo come si pensa, ci sembra condannato in modo esclusivo dall'attribuzione fatta soltanto a Dio della prosperità e dell'infelicità, della morte e della vita. Ciò è del tutto conforme allo spirito dell'ebraismo che, come è stato notato, tra gli altri, da Spinoza non esita a riconoscere Dio come autore di ogni fenomeno naturale sia esso benefico e funesto, e questo senza nessuna delle precauzioni con le quali le nostre moderne teodicee affrontano il problema del Male» (*Israele e l'umanità*, cit., pp. 61-62).

universalismo, anche e soprattutto etico, che si voglia senza mediazioni e senza ricerca, aproblematico ed assertivo quanto al cammino morale dell'umanità, è, di per sé, la via maestra al peggiore dei degradi e ad una criminale pratica unificatrice e *totalitaria*, fino alla fantasia di un Dio costretto, in qualche modo, a scendere sulla terra e a condividere la *follia* umana – da intendersi proprio come “contrario della saggezza”.

Insomma, e a modo di riassunto: è un'etica strana e complicata quella di cui Dio indica i fondamenti “dopo il diluvio”, intenzionalmente e funzionalmente fragile nel suo invocare una consapevole collaborazione da parte dell'uomo; senza vere e sicure sponde in natura, se non quelle (re)-inventate e ricontrattate da noi; e irrimediabilmente costretta a fare sempre i conti con il dato della mortalità propria e altrui.

È innanzitutto un'etica che riguarda i rapporti tra gli esseri umani, in quanto tale certo immediatamente *necessaria*, e richiedente pronte e non differibili definizioni – già anch'esse modulabili, peraltro, nel tempo e nello spazio. Non si tratta affatto, però, di un'etica “relativistica”, che rimandi a *politeismo dei valori*, *opportunismo morale*, o quant'altro. Al contrario: pur non presupponendo un ordine, naturale e divino ad un tempo, che ne garantisca a priori l'universale ed eterna validità, è già, sin dall'inizio, un'etica esigentissima che, nel mentre stesso in cui risponde e dà soddisfazione ai bisogni immediati, al contempo mantiene in sé, queste sì *assolute*, l'*apertura* e la *ricerca del senso*.

Guardiamo, a questo punto, allo sviluppo del discorso etico ebraico, prima e dopo Noè, nella Bibbia e oltre la Bibbia, nella tradizione rabbinica e oltre, nel discorso filosofico “classico” e in quello moderno. Guardiamo soprattutto alle tensioni che lo animano, molto più interessanti, per definizione, delle presunte certezze che sarebbe capace di dispensare.

Partendo davvero dall'inizio, è il caso di dire, Dio crea un mondo di cui ripetutamente vede e constata la “bontà”. Ma quella bontà è data dalla perfettibilità, e non da una perfezione compiuta una volta per tutte. La Creazione è buona perché perfettibile, e non perché già perfetta.

La creazione dell'uomo e della donna dà un significato ulteriore a tutto questo, né il *peccato originale* può costituire, *in una chiave ebraica*, una battuta d'arresto o una svolta “negativa” irrimediabile. Non si tratta soltanto, per l'umanità, e alquanto paradossalmente, di acquisire vera *libertà* e *responsabilità* – e già non sarebbe poco. Piuttosto, solo a quel prezzo l'uomo accede a una dimensione esistenziale dove le cose del mondo, del suo mondo, prendono finalmente un senso e una direzione¹³.

Nell'Ebraismo non sarà soltanto il pensiero cabbalistico¹⁴ a sviluppare, con tutte le difficoltà del caso, questi temi così inquietanti e solo all'apparenza *antinomici*.

Sappiamo già quale uso faranno gli uomini della libertà “conquistata” con il peccato adamitico, e il fascino assoluto che il male eserciterà su di loro, da Caino fino alla generazione di

¹³ La caduta nella mortalità, a seguito della trasgressione di Adamo ed Eva, si coniuga alla “conoscenza del bene e del male”. L'uomo perde sì la sua “innocenza”, insieme con lo stato edenico, ma *conoscere il bene e il male* significa entrare nella loro dialettica, nel loro prendere senso in una prospettiva finalmente *umana*. Non si può sapere in anticipo qual sia il miglior comportamento da tenere verso gli altri uomini e anche verso se stessi. Lo si può solo apprendere attraverso un'esperienza “radicale” (e, guarda un po'!, questa è anche la strada maestra, da Platone in poi, della filosofia occidentale – per non parlare di quelle “orientali”). Certo, perdere l'immortalità – almeno quella terrena e corporea – è una gran brutta cosa. Ma evidentemente non era cosa per noi.

¹⁴ Si pensi solo alla dottrina luriana (Itzhaq Luria, vissuto in Terra d'Israele nella seconda metà del XVI sec.) dello *Tzimtzum*, per la quale Dio *si contrae* e si ritira, all'atto della creazione, per lasciare posto al mondo ed anche, in prospettiva, alla libertà umana. Ma, contemporaneamente, da ciò ha pure origine la presenza del male nel mondo e lo speculare processo di Redenzione per il quale l'uomo è chiamato a collaborare con Dio. Ebbene, detto in nota e un po' di sfuggita: proprio quella Redenzione, e la ricerca cui è chiamata l'umanità, e *in modo particolare e specifico il popolo ebraico*, è ciò che illumina tutto il resto, che davvero ci spiega cosa possa significare “camminare davanti al Signore”...

Noè. Ma, come pure è già stato accennato, è con Abramo che incontriamo un nuovo e più profondo significato della *dimensione etica*. Noè obbediva al Signore, e Gli si affiancava. Abramo cerca, e cerca *oltre* quanto ordinato da Dio; e sia pure sulla via indicata da Lui. Quella di Abramo, tutt'uno con la nascente *identità ebraica*, è un'etica dell'*accoglienza* e della *benevolenza*, che va con naturalezza, ma con piena consapevolezza e accettazione del compito, oltre i bisogni immediati e *naturali* di un ordine sociale purchessia; ma che va pure oltre una giustizia intesa come semplice corresponsione del premio alla virtù, del castigo al vizio. È come se già in Abramo si concretizzasse quel passaggio dalla *morale* all'*etica*, cioè da un comportamento irriflessivo e di mera obbedienza (a Dio, ai Padri, a ciò che è stato tramandato) ad uno pienamente consapevole e sempre volto a *oltrepassare se stesso* – oltreché a rimettere sempre in discussione i propri stessi fondamenti.

Il passaggio successivo alla “Legge di Mosè”, alla Legge e alle Leggi rituali “per gli ebrei”, porta con sé un ulteriore approfondimento, oltreché, forse, maggior chiarezza per noi che cerchiamo di interpretare e capire. È vero: le *Dieci Parole* (Esodo, 20, 2-17; Deuteronomio, 5, 6-21); le 613 *mitzwot*; la *regola aurea*, anche nella sua successiva evoluzione in ambito cristiano, paiono tutte cose che, *prima facie*, costituiscono soltanto uno sviluppo delle Leggi di Noè, con in più la definizione di un ruolo particolare e sacerdotale per gli ebrei, proprio attraverso i loro comandamenti “esclusivi”, del tutto funzionali alla missione del “dare esempio a tutte le genti”¹⁵. Ma la legge mosaica non è e non può essere, nel suo nocciolo etico, mera ripetizione di quella noachide¹⁶.

Piuttosto, quel ruolo sacerdotale può essere interpretato come l'assunzione di un compito ben più complesso, anche se sfuggente ad uno sguardo superficiale, e cioè un'inesausta “riflessione vissuta” sul senso e sulla costruzione, sull'origine e la destinazione di ogni tensione morale nell'uomo, ben oltre ogni semplice *etica pubblica* “nella storia”. Insomma: il popolo ebraico e *Sion* non sono tanto, o solo, i custodi di un culto assoluto e intransigente di *Ha-Shem*, quanto le permanenti sentinelle di una dimensione etica da tenere sempre aperta e da non lasciare mai fossilizzare.

Per usare il linguaggio della moderna filosofia morale, è una sorta di *meta-etica radicale* che, con l'Ebraismo, ci si fa incontro, sin dai libri della Scrittura, per poi esplicitarsi, con sempre crescente ampiezza, nella Tradizione post-biblica, dai Maestri del Midrash e del Talmud fino alle più raffinate e aggiornate interpretazioni a noi contemporanee.

Figure chiave come quella del *sacerdote*, o del *profeta*, o, più tardi, del *rabbino/sapiente/Maestro* (e perciò anche, *naturaliter*, “saggio”) emergono allora come ovvie protagoniste, nel tempo, di questa vocazione ebraica. Così, già nei *Pirkè Avoth*, i *Detti dei Padri*, il trattato “etico” per eccellenza della *Mishnah*, si fa del tutto manifesta (almeno per l'autore di queste note) la dialettica tra sempre necessaria *etica sociale* ed *etica del perfezionamento di sé*, della domanda di senso rinnovata, unica capace, al momento giusto, di rompere ogni

¹⁵ Ed è appena il caso di ricordare come quell'*elezione sacerdotale* sia stata fraintesa, nel tempo, e sia diventata poi, completamente rovesciata nel senso, uno dei capisaldi dell'antiebraismo di ogni epoca e di ogni latitudine. D'altra parte, non miglior fortuna continua a toccare, e in modo quasi sorprendente, alla “legge del taglione”, agli occhi di molti, ancor oggi, tangibile e tipica espressione di un angusto, gretto, materialistico e vendicativo *spirito ebraico*.

¹⁶ E lo dimostrano già, *ad abundantiam*, proprio le leggi alimentari ebraiche della *Kasherut*, che paiono fatte apposta per tornare sulla questione del nostro rapporto con gli animali, ed anche sulla dirompente e insuperabile portata “etica” di quel rapporto. Senza voler sostenere, beninteso, che soltanto l'Ebraismo si sia posto, sin dall'antichità, questo genere di problemi.

crystallizzazione precedente e di rilanciare e riaprire ogni possibile questione morale, per mantenerne vitalità e rilevanza¹⁷.

Ancora: i rapporti complessi e mobili, nella tradizione, tra le dimensioni dello *tzedek* (ciò che è giusto, la Giustizia, ecc.) e del *chesed* (ciò che va oltre il giusto, il caritatevole, la *pietas*, ecc.)¹⁸ ancora una volta rimandano a quella che deve essere la problematicità di ogni autentico discorso etico, dove il *prossimo* che bussa alla mia porta, dopo che l'ho accolto nella mia casa, sarà proprio quello che da quella casa mi trascinerà fuori, alla ricerca di orizzonti esistenziali nuovi e inediti per me quanto per lui. Mentre continuano ad echeggiare le domande radicali di Giobbe, senza risposta ultima possibile, né da parte di Dio né da parte dell'uomo...

Molte altre, oltre a quelle già richiamate qua e là nel corso del testo, potrebbero essere le suggestioni tratte dall'Ebraismo di tutti i tempi, e soprattutto dal suo "pensiero", e che tutte rimandano, anche quando in modo tortuoso, a quelle parole che Dio rivolge a Noè e ai suoi dopo il diluvio.

Così, bisognerebbe ancora una volta richiamare Maimonide con la sua *doppia etica: etica civile e politica*, a regolamentare, magari con il giusto mezzo aristotelico, e realisticamente, la convivenza degli uomini; ed *etica sapienziale*, volta, attraverso la "conoscenza di Dio", non soltanto a far sì che il sapiente perfezioni e realizzi se stesso, ma a riverberarsi sempre sull'altra non permettendole di adagiarsi, paga di sé, in schemi precostituiti e chiusi. Forse anche questo voleva dire Leo Strauss quando interpretava Maimonide come radicale pensatore della tensione essenziale tra *polis* e filosofia, che qui potrebbe essere ricompresa come quella tra le esigenze immediate della convivenza umana e l'apertura etica che sempre è chiamata a rimetterle radicalmente in discussione (e forse proprio per questo, secondo Strauss, Maimonide è, in quanto filosofo, destinato alla persecuzione, almeno momentanea, da parte delle autorità civili e religiose, anche e soprattutto ebraiche; proprio lui, che oggi è riconosciuto, praticamente da tutti i settori del mondo ebraico, come il più grande Maestro della Legge mai esistito).

Non sarà allora un caso che il pensiero ebraico moderno – in tutte le sue manifestazioni, da quelle più strettamente vincolate alla tradizione, a quelle che paiono più allontanarsene e "contaminarsi" con altro –, ruoti quasi in modo ossessivo su temi come messianesimo, redenzione, radicale palingenesi dell'umanità, *etc.* Il fatto è che è sempre all'opera l'antica inquietudine già *biblica* nei confronti delle facili certezze in materia di Bene e Giustizia e, insomma, di quelle certezze *moralistiche* e *legalistiche* che sono l'esatto contrario di un'autentica aspirazione *etica*. Che poi questo avvenga, in quel pensiero, attraverso una strenua rivendicazione della *particolarità ebraica* e della sua *necessità* per la *salvezza* dell'umanità tutta, non fa che confermare l'assunto di base e rilancia sempre di nuovo, per così dire, lo sdegno divino di fronte al falso e affrettato universalismo della Torre di Babele...

Ed è appena il caso di ricordare come tutto questo sia singolarmente in sintonia con le più avvertite problematiche dell'etica filosofica moderna e contemporanea, ma anche del pensiero politico più *libertario*, nel senso profondo del termine, e più lontano da tentazioni "totalitarie".

¹⁷ E si pensi, per tacere di altro, a quella linea rossa che va dagli "alto-medievali" *Doveri dei cuori* di Bahya ibn-Pakuda, alla *Messillat Yesharim* (il *Sentiero del Giusto*) di Moshe Chaim Luzzatto e, infine, al movimento ottocentesco del *Mussar*. La preoccupazione è sempre quella di approfondire il discorso etico, soprattutto da parte dell'aspirante "Saggio" e "Giusto", indagandone senza reticenze il senso, le direzioni e i "livelli", in un ininterrotto sforzo per perfezionare se stessi e solo così potersi "avvicinare" veramente a Dio.

¹⁸ Ma in realtà lo *tzedek* è, già da solo, molto più che *giustizia* in senso aristotelico, magari correggibile dall'*equità*. Basti pensare alla figura dello *Tzaddik*, dalle grandi figure bibliche e dagli antichi Maestri; ai 36 giusti che, in ogni età, con la loro sola presenza sulla terra "salvano il mondo"; ai *Wunderrabbi* del Chassidismo; e infine, *last but not least*, ai "Giusti tra le Nazioni" riconosciuti tali perché, da "Gentili", per salvare gli ebrei, hanno messo a repentaglio la propria vita durante la Shoah.

Non per nulla un pensatore come Lévinas – che pure ha preteso di capovolgere l'antico adagio tomistico dell'*agere sequitur esse*, affermando la primazia della *infinita Trascendenza etica* incarnata dal volto dell'*Altro* rispetto a qualsivoglia "Totalità esistente"¹⁹ – viene considerato oggi, anche da chi non ne condivide i presupposti filosofici, come un interlocutore inevitabile quando si voglia parlare sul serio di "cose etiche".

Certo, e per concludere: il pensiero ebraico è "etica", nella sua essenza, dall'inizio alla fine. Ma lo è sempre in modo critico e aperto. La *Norma* c'è, eccome. L'*halachah* sta lì a testimoniarlo, anche con la sua pur problematica *intangibilità* (almeno per gli ebrei delle cosiddette *ortodossie* ebraiche; o meglio, come sostengono alcuni, *ortoprassie*?). Ma non si smette mai di interrogarsi sul senso, sul prima e il dopo, sulla *destinazione*, e sul significato di una *redenzione ultima* che ci trascina in avanti nel momento stesso in cui è sempre, per definizione, di là da venire.

Torna in mente la perfettibilità del mondo all'alba della Creazione, almeno per come la si è interpretata più sopra. Ancora una volta, si deve ribadire che non si tratta affatto di *relativizzare* "a misura dell'uomo". E per quel che riguarda più da vicino il discorso sull'etica, non si tratta di proporre una posizione laicista, e relativista, del tipo: la morale, o *le morali*, sono soltanto "cosa dell'uomo". È proprio perché l'esperienza etica venga presa sul serio, che se ne deve prima di tutto esibire e tematizzare la difficile fondazione, nel passaggio dall'orizzonte divino a quello umano.

D'altra parte, in generale e, forse, spingendosi molto in là con l'argomentazione: non è forse proprio quella perfettibilità del mondo, sin dalla Creazione, l'unica che garantisca all'umanità, oggi come ieri e domani, una vera e concreta possibilità di salvezza e redenzione, molto più di un ordine assoluto e immoto che gli uomini hanno dimostrato, sin qui, di non sapere e di non volere attingere e, anzi, di esservi, qui sì davvero per "disposizione naturale", impossibilitati? Altrimenti rimarrebbe spazio soltanto per la totale disperazione, in ogni pensabile prospettiva esistenziale, religiosa o no.

Non sembra proprio che ci possa essere altra e migliore *scommessa morale* per tutte le persone di buona volontà sulla terra.

¹⁹ Qui siamo ben oltre il kantiano "Primato della Ragion Pratica". Per Kant il Dover-Essere veniva prima dell'Essere con riguardo alla rilevanza per l'uomo e all'affermazione della sua *libertà*. Ma Lévinas colpisce al cuore la nozione stessa di Essere come preliminare a qualunque discorso sensato sulla realtà. E Dio stesso è il garante di "ciò che deve essere", molto più di "quel che è già".