

I. La fede dei figli di Abramo*

Luciano Meir Caro*

Allorché si affronta il problema della «fede» nel mondo ebraico, occorre distinguere nettamente il periodo biblico e quello immediatamente successivo da quello della filosofia medievale e dei secoli seguenti.

Per il primo periodo non si può parlare di fede in Dio nel senso comunemente accettato di tale locuzione. Nella Bibbia e nella letteratura post-biblica, il termine *emunà*, generalmente tradotto con «fede», ha piuttosto il significato di «sicurezza», «fiducia» e talvolta «speranza». La locuzione *emunà* viene fatta derivare da *em*, «madre», e starebbe a indicare la totale fiducia che ognuno di noi nutre nei confronti della genitrice. Non ha pertanto un significato dogmatico-confessionale.

Occorre tener conto di alcune osservazioni. Anzitutto, l'uomo della Bibbia è legato al mondo della natura e non è particolarmente sensibile a concetti astratti. Non esistono nel linguaggio biblico termini che esprimano il concetto di «religione», «fede», «libero arbitrio» e così via. I patriarchi giunsero all'idea di Dio attraverso l'osservazione del mondo circostante; dunque più conoscenza che «fede».

Un *midrash*, riportato dal Maimonide, riferisce a proposito di Abramo:

Cominciò fin dalla più tenera età a pensare giorno e notte e a domandarsi: «Come è possibile che questa ruota [l'universo] sia in movimento perpetuo senza che vi sia chi la muove?».

Non c'era nessuno che lo potesse indirizzare verso la verità. Era immerso nell'idolatria fino a che pervenne alla giusta via e comprese che c'è un unico Dio che governa il mondo, ha creato tutto e in tutto ciò che esiste e non c'è Dio all'infuori di lui (*Hilch. 'Avodà zarà*, I).

C'è dunque tra i patriarchi e Dio un rapporto non tanto intellettuale, quanto piuttosto intimo; c'è la consapevolezza che Dio accompagna tutte le fasi dell'esistenza delle creature e se ne occupa soprattutto nei momenti di difficoltà.

Nella Bibbia nel periodo patriarcale non c'è traccia di istituzioni «religiose», di rituali specifici; non c'è menzione relativa a luoghi di preghiera, al sacerdozio, alle feste. In realtà c'è un frequente riferimento all'altare, che però è visto soprattutto come «segno», «ricordo» di luoghi dove si è manifestata la presenza divina.

Elemento costante del racconto biblico è la sottolineatura della giustizia divina proposta anche e soprattutto come sollecitazione all'etica sociale.

Non viene affermata l'esistenza di Dio: viene ribadita l'esistenza di un'entità percepibile con la sensibilità, molto più che con la conoscenza. È stato affermato che nella Bibbia Dio non è la figura centrale; è l'unica figura! Non sono note nella Bibbia forme di

* Segretariato Attività Ecumeniche (a cura di), «*Se aveste fede quanto un granello di senape...*», Atti della XLII Sessione di formazione ecumenica, Chianciano Terme, 23-29 luglio 2005, Ancora, Milano 2006, 34-42.

* Luciano Meir Caro – Rabbino capo della Comunità ebraica di Ferrara, *Ibidem*, 279..

«ateismo». Sono espressi talvolta dubbi sul rapporto esistente tra Dio e l'uomo (Sal 94,7). La «fede» in Dio, non è un problema della Bibbia. È un assunto implicito di questa.

Tornando al termine *emunà*, questo designa talvolta Dio sotto l'aspetto di chi mantiene sempre le promesse (Dt 32,4), talvolta i rapporti di Dio e l'uomo (Gb 4,18), talvolta i rapporti tra gli uomini (Ger 7,28). Comunque la fede in Dio, così come ogni verità teorica che non ha implicazioni sul quotidiano, non interessa particolarmente l'uomo biblico. Molti fanno riferimento al famoso passo biblico che, a proposito di Abramo, suona così: «Ebbe fiducia nell'Eterno e gliela ascrisse a merito» (Gn 15,6). In realtà si tratta di un passo di difficile interpretazione. Presenta molti problemi tra i quali: chi è il soggetto della seconda parte del verso? È l'Eterno che considera meritevole la fiducia di Abramo o è Abramo che considera giusta (*zedaqà*) la promessa di Dio? E inoltre, se Abramo aveva fiducia in Dio, come si spiega la domanda da lui formulata poco più avanti: «Signore Iddio, come posso sapere che la possederò [la terra]?» (v. 8).

Concludendo, il termine *emunà* viene usato talvolta in relazione alle azioni di Dio e talvolta a quelle dell'uomo. C'è nell'uomo della Bibbia la consapevolezza che il giusto non può essere punito (Gn 20,4), che il grido del sofferente non resta inascoltato che la fiducia in Dio viene premiata (Gn 22,18). Avere *emunà* significa principalmente seguire la «via dell'Eterno, operando carità e giustizia» (Gn 18,20).

Calato nella pratica, tutto ciò viene inteso come sollecitazione a imitare il comportamento di Abramo che si distinse per

- l'accoglienza degli ospiti;
- la ricerca della pace (Gn 13,8-9);
- il tentativo di salvare i peccatori (Sodoma);
- la rinuncia alla parte del bottino bellico a cui aveva diritto.

È interessante notare che non c'è nel racconto biblico una palese polemica nei confronti dell'idolatria. Trasversale al racconto biblico c'è la sensazione della costante presenza di Dio. La conoscenza di Dio non è di per sé garanzia di salvezza; lo è piuttosto la *irat hashem*, vale a dire il «timore di Dio» che si deve tradurre in atti specifici.

«Davanti al cieco non porrai inciampo e temerai il tuo Dio» (Lv 19,14). Se ne ricava che la pratica del bene è superiore alla teoria del bene.

Il Dio di Mosè è una forza generatrice che si cura dell'uomo, lo ama e gli ha espresso la sua volontà con la Rivelazione. In verità a questo proposito possono essere formulati molteplici interrogativi. Il libro di Giobbe li riassume senza fornire risposte esaustive.

Sta di fatto che l'ebreo ha assimilato questa visione di Dio e ha recepito la consapevolezza che la Legge emana da Dio. L'essenza di tutto il giudaismo è il retto comportamento.

È nota la risposta formulata da Hillel (uno dei più illustri maestri vissuto agli inizi del I secolo, nell'epoca precedente la distruzione del Secondo Santuario) al pagano che intendeva convertirsi all'ebraismo stando su un piede solo: «Ciò che è odioso a te, non farlo ad altri. Questo è il fondamento. Per il resto, va' e studia».

Nella *Mishnà* il problema della fede non viene affrontato in modo specifico. Nel trattato di *Sanhedrin* viene discusso il caso di chi nega l'origine divina della Torà per sostenere che questi rientra tra coloro che non hanno parte del mondo avvenire (*Sanhedrin* I, 1).

È solo nel Medioevo che al termine *emunà* viene attribuito il valore di fede e viene posto il problema di come conciliare questa con la logica razionalistica.

Sono molti gli elementi a sostegno della tesi secondo la quale gran parte della filosofia ebraica è influenzata da quella greca. È in particolare Mosè Maimonide (1135-1204) che tenta di trapiantare l'aristotelismo su suolo ebraico alla ricerca di una verità razionale. Per lui le conquiste

della regione hanno valore analogo alle verità rivelate. O meglio, ragione e fede sono un'unica verità. Secondo Maimonide, «credere nell'esistenza de Dio, reggitore dell'universo, è principio di fede dal quale tutto dipende. Questa conoscenza è un precetto affermativo che si ricava dal primo comandamento del Decalogo».

Anche Avraham b. Ezrà (1089-1164) considera la fede in Dio un precetto affermativo: «È obbligatorio credere in Dio. Questa fede in Colui il cui Nome si scrive, ma non si legge, Lui, unica divinità, deve essere priva di dubbi» (*Commento a Esodo 20*). Nell'opera *Yesod Marà* aggiunge:

«L'uomo deve disporsi a conoscere il suo Creatore» (cap. I).

Analogamente Moshè b. Nachman (1194-1270) afferma: «Dio ci ha insegnato e ordinato di conoscere e credere in Lui. Esiste Dio ed è unico» (*Commento a Esodo 20*).

A stabilire una relazione tra «fede» e «conoscenza» è anche Bahià ben Paquda (XI secolo), che sostiene che «solo il filosofo e il profeta sono in grado di adorare Dio». Ma non tutti i Maestri concordano con questa linea.

La prima frase del Decalogo non sempre è vista come precetto a sé stante, ma piuttosto come introduzione al divieto di idolatria.

Per Yehudà Halevy (1085-1114) conta solo la Rivelazione: «Non ascoltare le parole dei filosofi che non sono altro che dialettica, sofisma e menzogna. Non c'è neppure uno tra loro che vada d'accordo con l'altro».

La posizione di Hasdai Crescas (XV secolo) è più sfumata. Per lui credere in Dio non è un precetto, ma «è grande fondamento dell'ebraismo credere nell'Eterno come prima entità, creatore e reggitore di tutto quanto esiste. Tutto ha bisogno di Lui ed Egli non necessita di nulla» (*Or Hashem*).

In tempi più recenti, Shemuel David Luzzatto (1800-1865) polemizza con Moshè Maimonide anche sul tema del connubio tra fede e ragione usando espressioni alquanto pesanti. Il Maimonide, sostiene, «pensa con la testa di Aristotele. Ha confuso religione e filosofia senza conoscere né l'una né l'altra».

Sono dunque molti gli autori che sostengono esistere una stretta relazione tra fede e conoscenza. In realtà il tema è già presente nel Talmud. A Rabà bar Rav Hunà viene attribuita questa affermazione: «Chi ha conoscenza, ma non timore di Dio, è simile a un tesoriere che possiede la chiave interna del forziere, ma non quella esterna» (*Shabat 31a*).

In conclusione, come si può definire la «fede» del popolo ebraico? È un precetto affermativo oppure il cardine attorno al quale ruotano la dottrina e la tradizione?

Nelle fonti talmudiche e midrashiche c'è spesso il tentativo di condensare la dottrina ebraica in pochi principi. Secondo il Talmud (*Makkot 24a*), Davide avrebbe identificato undici principi fondamentali dell'ebraismo. Venne poi Isaia che li ridusse a sei, successivamente a due.

Tra questi i più frequenti sono:

- il Decalogo;
- il divieto di idolatria;
- lo studio della Torà;
- il rispetto per il prossimo.

Più raramente vengono proposti:

- l'unità di Dio;
- l'accettazione dei precetti;
- il timor di Dio;
- lo *Shemà'*;
- il rispetto per i genitori;
- il Sabato;

- il divieto di mentire;
- lo *Zizit* (le frange da apporre agli angoli dell'abito), norma considerata come evocativa di tutte le altre.

Comunque, fino al Medioevo, l'ebraismo non conobbe una dottrina sistematica. Ma il contatto col cristianesimo, con l'islam e con la filosofia greca resero necessario formulare una serie di principi che distinguessero l'ebraismo da altre religioni.

Maimonide compose i noti tredici articoli di fede (*'ikkarim*), successivamente inseriti nell'inno liturgico *Igdal*. Ma questa iniziativa dette origine a lunghe controversie.

Josef Albo, filosofo spagnolo (XV secolo), nel suo *Sefer ha'ikkarim* (libro dei principi della fede) sostiene che i principi fondamentali sono tre, vale a dire: l'esistenza di Dio, l'origine divina della Torà e il giudizio di Dio sull'uomo che è destinato a punizione o ricompensa.

Ma c'è chi sostiene che ridurre il complesso e variegato mondo della Torà a un unico principio significa tradirne idolatricamente il senso. Vi sono due elementi conduttori trasversali a tutta la tradizione ebraica:

- l'unità di Dio;
- la lotta senza compromessi contro ogni forma di idolatria.

Esaminiamo brevemente questi elementi. Per quanto riguarda il primo, è degno di nota il fatto che, più di quanto si sostenga l'esistenza di Dio, se ne sostiene l'unità, o meglio l'unicità. Quella dell'unità è stata definita una «ossessione ebraica». Israele sostiene l'unità di Dio, l'unicità del popolo ebraico, l'unità dell'umanità.

A proposito della «fede dei figli di Abramo», il più caratteristico e noto documento ufficiale è costituito dalla «lettura dello *Shemà'*». Con questa locuzione viene indicata una parte importante della liturgia quotidiana del mattino e della sera di tutti i giorni dell'anno senza eccezione. Risulta che era già recitata dai sacerdoti nel Santuario di Gerusalemme (*Mishnà: Tamid* 1-1) e pertanto è di istituzione molto antica. È composta da tre brani del Pentateuco:

- Dt 6,4-9;
- Dt 11,13-21;
- Nm 15,37-41.

Secondo il Talmud questi brani contengono gli insegnamenti già formulati nel Decalogo (T. *Jerush* 1). Il più noto è il primo, considerato come espressione della specificità d'Israele. In particolare questo verso, che inizia colle parole «*Shemà' Israel*» e suona: «Ascolta Israele, l'Eterno nostro Dio, l'Eterno è unico» (Dt 6,4), è definito «il fondamento dei fondamenti, la colonna portante della dottrina ebraica», venendo a caratterizzare la fede d'Israele e costituendo per ogni ebreo un preciso segno di identità. Questo passo è tra le prime nozioni insegnate a ogni bimbo ebreo ed è recitato dal morente. È un'invocazione, una dichiarazione di appartenenza, una professione di fede. Migliaia di martiri hanno affrontato in ogni tempo la morte con queste parole sulle labbra.

È opportuno osservare che la locuzione «l'Eterno è unico» non va intesa in senso *aritmetico*, ma piuttosto in senso qualitativo, quale affermazione del convincimento profondo che l'Eterno non è paragonabile ad alcunché e non gli può essere attribuita qualsivoglia qualità. Il pensiero teologico caratteristico del mondo ebraico riconosce l'esistenza di Dio «in quanto tale» e non già in relazione ad aggettivazioni che derivano dall'insieme delle cognizioni e delle esperienze umane.

Per meglio comprendere il significato di questo verso è opportuno collegarlo a quello immediatamente successivo: «Amerai l'Eterno tuo Dio con tutto il tuo cuore, tutta la tua persona

e tutte le tue facoltà» (6,5). A un primo esame sembra trattarsi di un'espressione chiara; in realtà vi si può scorgere un significato più profondo e cioè l'indicazione che dalla consapevolezza dell'unicità di Dio deriva l'obbligo della «*Ahavat hashem*» (l'amore di Dio).

Ma in quale modo possiamo indirizzare verso l'Eterno la categoria umana dell'amore? Rabbì Akivà, famoso sapiente condannato al martirio dai Romani (II secolo), spirò mentre recitava lo *Shemà'*. Egli sosteneva che amare Dio «con tutta la persona» significa amarlo anche quando «ti toglie la vita». Alcune fonti riferiscono però che il maestro affermava «anche quando ti tolgono la vita». La prima versione può adattarsi al caso di chi è disposto a rinunciare alla vita per intervento diretto di Dio (Abramo nei confronti del figlio Isacco, Giobbe). La seconda può riferirsi a chi accetta di sacrificare la vita per mano dell'uomo senza che Dio intervenga in suo aiuto.

Dunque, oltre al «timore di Dio» di cui si è accennato più sopra, esiste l'«amore di Dio» che si traduce nell'accettazione della volontà divina e nella disponibilità a osservare i precetti. In assenza di questi elementi la «fede» è svuotata di contenuto.

Pertanto il passaggio tra il primo verso dello *Shemà'* contenente l'espressione «l'Eterno è unico» oggetto di discussioni e commenti di filosofi, teologi e mistici, e il secondo verso, che inizia con le parole «Amerai l'Eterno tuo Dio», ci trasporta da considerazioni relative a una fede teorica verso una realtà religiosa che deve essere calata nel quotidiano. Infatti per l'ebreo l'esperienza religiosa, appunto la «fede», non è fuga dalla realtà, ma adesione costante ad essa, perché l'incontro con Dio avviene nel mondo degli uomini, nella società.

Una definizione più esauriente dei principi che caratterizzano l'ebraismo può essere ricavata da un passo del Deuteronomio: «Orbene, Israele, che cosa chiede a te l'Eterno tuo Dio se non di temerlo, di seguire le sue vie, di amarlo e di servirlo con tutto il tuo cuore e tutta la tua persona? Di osservare i suoi precetti, i suoi statuti che ti comando oggi per il tuo bene» (10,12-13). Dunque questo passo aggiunge ai due elementi di cui s'è parlato, la *Ahavat hashem* (l'amore di Dio) e la *Irat hashem* (il timore di Dio) anche la *'Avodat hashem* (il servizio di Dio), vale a dire la piena osservanza delle sue leggi.

Per quanto attiene al *secondo* elemento, vale a dire il rigetto di ogni forma di idolatria, non c'è dubbio che questo è un elemento fondamentale della dottrina ebraica, o per dirla con U. Cassuto, «la più grande rivoluzione spirituale» dell'umanità. Secondo il Talmud (*Horaiot*, 8b), il divieto di idolatria è il primo ad essere stato enunciato da Dio e ciò si può dedurre da un passo del libro dei Numeri che suona: «fin dal giorno in cui l'Eterno vi ha dato dei comandamenti in poi, per le vostre generazioni» (15,23). Il concetto è ribadito in un altro passo del Talmud da R. Johanan, che afferma: «Un pagano che ripudia l'idolatria è chiamato ebreo» (*Meghillà* 13a). A questo proposito è interessante quanto si afferma in relazione a un passo del Primo Libro delle Cronache (4,18), dove si fa riferimento a Bitià, figlia di Faraone, chiamata jehudià (ebrea). Alcuni commentatori sostengono che è considerata madre di Mosè perché lo allevò ed è definita «ebrea» in quanto era scesa nelle acque del Nilo (Es 2,4) allo scopo di purificarsi dall'idolatria imperante in Egitto. D'altra parte, sostiene il Maimonide, «un ebreo che pratica l'idolatria è considerato un pagano a tutti gli effetti» (*Hilch. 'Avodà zarà* II,5).

Dunque il divieto di idolatria è stato il primo dato all'uomo. Per non incorrere nella trasgressione di questo divieto bisogna essere disponibili anche a sacrificare la vita che pure, come è noto, è un valore fondamentale. Per i contravventori al divieto, non sono previsti né indulti, né attenuanti. Chi pratica l'idolatria è punito anche nel mondo futuro; si è considerati colpevoli anche solo per l'intenzione di dedicarsi ad essa (*Kiddushin* 40a).

Il divieto di idolatria è dunque considerato principio fondante del popolo ebraico e della condizione umana. Ma attenzione: nel libro dell'Esodo si danno disposizioni sul

Tabernacolo (*Mishkan*) , una struttura portatile costruita dagli ebrei nel deserto. Questo era focalizzato attorno all'Arca della Testimonianza, una cassa contenente le Tavole ricevute da Mosè sul Sinai. L'Arca era sormontata da un coperchio sopra il quale dovevano essere collocati i *keruvim* (Es 25,18-22). Non è chiaro di che cosa si trattasse. Potrebbe trattarsi di manufatti di forma umana, con il viso di bambino, collocati uno di fronte all'altro, dotati di ali che si univano al di sopra coprendo la sommità dell'Arca. Ma i *keruvim* non potrebbero essere visti come una palese contravvenzione al divieto biblico di realizzare statue, esplicitamente formulato nel Decalogo e ribadito in altri passi (Es 20,20)?

Potrebbe dunque trattarsi di una clamorosa contraddizione, di una sfida filosofica alle capacità intellettuali degli ebrei usciti dall'Egitto e alle generazioni successive, stante il fatto che i *keruvim* furono collocati anche nella parte più interna del Santuario costruito da Salomone a Gerusalemme (IRe 6,23-35). In realtà c'è chi sostiene che non c'è contraddizione. L'ordine di realizzare i *keruvim* farebbe parte della lotta contro l'idolatria. In quale modo?

Viene fatto osservare che attraverso questi manufatti ci si può rendere conto che l'idolatria non consiste soltanto nell'adorazione di una statua, di un luogo o di un oggetto. Queste non sono altro che manifestazioni esteriori di culto idolatrico. Si contravviene al divieto di idolatria tutte le volte che si attribuisce valore assoluto a qualsiasi cosa al di fuori dell'Eterno. Ogni qualvolta si assoggetta il proprio spirito a elementi di per sé non negativi, ma che lo diventano allorché cessano di essere considerati «mezzi», «strumenti», e si trasformano in valori assoluti, quali, ad esempio, il denaro, la patria, il potere.

Anche il divieto di creare immagini o statue deve essere legato al Legislatore divino, alla parola di Dio. I *keruvim* sono due, vale a dire relativi, complementari. Soltanto «l'Uno» è Assoluto. Sono due per sottolineare il fatto che l'uomo non deve vedere solo se stesso; sono due e sono collocati uno di fronte all'altro, per insegnarci che ci si deve sempre confrontare col nostro prossimo, tener conto dei suoi diritti, delle sue necessità, delle sue aspirazioni.

Sono collocati sopra l'Arca per indicare che ci troviamo tutti sullo stesso terreno ideologico. Sono diretti verso l'Arca per insegnare che solo la legge di Dio libera l'uomo dall'idolatria e forse vogliono indicare che non dobbiamo prestare culto neppure al divieto di idolatria!