

RAFFAELLA DI CASTRO*

IDOLATRIA E VIOLENZA.
RIFLESSIONI NEL SOLCO DI LEVINAS E RIVELINE

Sommario

Il saggio esplora il divieto dell'idolatria in ambito ebraico alla luce delle riflessioni di due studiosi, Emmanuel Levinas e Claude Riveline, e l'idea che l'idolatria sia causa di violenza e schiavitù. In particolare si analizzano tre archetipi idolatrici: quello dell'Egitto, che è idolatria del potere; quello dell'Assiria, che è idolatria del denaro; e quello di Canaan, che è celebrazione dell'istinto e delle forze irrazionali della natura. Sono queste le tre forme di "abominio" che la Bibbia ebraica stigmatizza. Gli autori citati suggeriscono un riscatto di queste derive idolatriche per mezzo della Trascendenza, al fine di superare la potenziale virulenza anti-umana di ogni paradigma idolatrico.

Parole chiave: violenza, schiavitù, riscatto, umanità, Trascendenza

Abstract

The essay explores the Jewish prohibition of idolatry in the light of the reflections offered by Emmanuel Levinas and Claude Riveline. The main idea is that idolatry is cause of violence and slavery. To such an aim, three archetypes are analyzed: Egypt as the symbol of the idolatry of power; Assyria as the symbol of the idolatry of money; and Canaan as the symbol of the idolatry of human instincts and irrationalities. The Bible defines all of them as abominations. The two scholars suggest, however, to rescue all of these paradigms through the Transcendence, so to overcome their potential anti-human virulence.

Keywords: violence, slavery, rescue, humanity, Transcendence

* Unione delle Comunità Ebraiche Italiane

Il rifiuto radicale dell'idolatria attraversa tutti i testi biblici e i commentari rabbinici, ma è espresso emblematicamente nel secondo comandamento in *Esodo* 20,3-6 e poi ripetuto identico in *Deuteronomio* 5, 7-10: «Non avrai altri dèi al Mio cospetto. Non ti farai alcuna scultura né immagine alcuna di tutto quanto esiste in cielo al di sopra o in terra al di sotto o nelle acque al di sotto della terra. Non ti prostrare loro e non adorarli poiché, Io [sono] il Signore tuo Dio...». Insieme al primo («Io sono il Signore Iddio tuo che ti feci uscire dalla terra d'Egitto, la terra degli schiavi») e insieme al terzo («Non pronunciare il nome del Signore tuo Dio invano»), il secondo comandamento istituisce il monoteismo ebraico come relazione o patto con un Dio uno e unico, non riducibile ad alcun tipo di rappresentazione. Dio è oltre il finito, radicalmente trascendente. Eppure, paradossalmente, proprio questa distanza per l'ebraismo è la condizione di una relazione del Divino con l'uomo e il mondo in generale, con il popolo ebraico e la sua storia in particolare. Relazione premurosa e amorosa, finalizzata a portare libertà, giustizia e pace tra gli uomini. *Shalom*, pace, è uno dei nomi del Signore, come leggiamo in *Giudici* 6,24 (cfr. *Talmud Bavli* [TB], trattato *Shabbat* 10b) e in *Proverbi* 3,17: «Tutti i sentieri [della Torà] conducono alla pace».

1. Il “divieto di idolatria” come chiave di ingresso nella cultura ebraica

Per parlare di qualsiasi cosa all'interno di una cultura specifica è necessario entrare nel suo peculiare orizzonte terminologico e concettuale. Il concetto di “divieto di idolatria” consente proprio un tale ingresso. Sappiamo come l'ebraismo sia un'identità complessa e articolata, difficilmente sintetizzabile: è un insieme di religione, popolo, tradizioni e lingue. Tale pluralità è ulteriormente accentuata dalla storia millenaria e dalla dispersione geografica degli ebrei, così come dal rapporto tra Torà scritta e Torà orale che implica l'inscindibilità dei testi sacri dalle loro infinite interpretazioni, fatte anche di discussioni, disaccordi, posizioni di minoranza, anch'esse ritenute degne di essere tramandate accanto a quelle di maggioranza. I maestri del giudaismo considerano idolatrica un'adesione letterale al testo senza interpretazione.

Questa pluralità non impedisce tuttavia che, fin dai commentari più antichi, i maestri di Israele si interrogino e discutano sulla possibilità di “condensare” il senso generale della Torà sotto uno o più comandamenti. In realtà non si arriva mai a un accordo su tale ‘primato’: il comandamento assunto di volta in volta come ‘prioritario’ non si erge a dogma della Torà, a parzialità privilegiata in cui il divino si manifesta. Ciò significherebbe fare del monoteismo stesso una specie di idolatria. L'unità che i rabbini cercano

non è quella di un dogma o di un principio assoluto; si tratta piuttosto dell'unità di un problema che, nel corso dei secoli, per l'ebraismo resta fondamentale ossia l'applicazione della legge divina; ma si tratta anche dell'unità di un metodo di pensiero, di interpretazione e di azione; una sorta di chiave di accesso a quello che viene definito "il mare del Talmud". Ma nonostante le molteplici opinioni, un posto privilegiato è senza dubbio attribuito dai commentatori antichi e moderni al divieto di idolatria: esso è considerato infatti il primo comandamento che sia stato dato, non solo al popolo ebraico (TB *Horayot* 8b), ma attraverso Adamo anche all'umanità in generale (TB *Sanbedrin* 56b). Ancora più radicalmente si attribuisce al secondo comandamento la funzione di riassumere il senso della Torà per intero, sia in negativo sia in positivo: l'idolatria è una colpa talmente grave da essere identificata con il rifiuto di tutti i comandamenti. Viceversa, talmente importante è tale divieto, che il semplice astenersi dall'idolatria equivale all'adempimento di tutti gli altri precetti.

Anche tra i commentatori moderni troviamo una simile funzione sintetico-rappresentativa attribuita al divieto di idolatria. Limitiamoci a Emmanuel Levinas, il filosofo ebreo-lituano-francese che declina la sua teoresi nel senso di un'etica come filosofia prima, in un dialogo serrato (e di reciproca traduzione) tra filosofia occidentale e pensiero ebraico. Levinas afferma similmente che «la proscrizione delle immagini è davvero il comandamento supremo del monoteismo», come scrive nel saggio «La realtà e la sua ombra», in *Nomi propri*. Molti sono i brani da cui emerge l'influenza che il divieto di idolatria ha sulla sua riflessione etico-filosofica. Sarebbe estremamente fecondo leggere in modo unitario l'intera sua opera come un gesto di ottemperanza al divieto di idolatria.

2. Idolatria come parossismo della violenza e causa di schiavitù

Motivo fondamentale per riflettere sulla violenza nell'ebraismo attraverso l'idolatria è che essa, nei testi biblici e nei commentari rabbinici, è considerata violenza portata all'estremo, il suo parossismo. L'idolatria è tra le colpe più gravi (*Esodo* 32,31), insieme all'incesto, all'adulterio e allo spargimento di sangue (*Midrash Rabbà* su *Es* 42), le uniche colpe per le quali si è puniti anche nel mondo futuro (*Talmud Yerushalmi* [TY], trattato *Pea*'I,1) e che non è possibile trasgredire nemmeno sotto pena di morte (TB *Sanbedrin* 74a). Nel caso dell'idolatria si è punibili anche solo per i sentimenti e le intenzioni (TB *Qiddushin* 40b). Per essa è prevista la punizione di morte (*Esodo* 22,19 e TB *Sanbedrin* 60a) senza attenuanti (TB *Sanbedrin* 74a). Il commento midrashico noto come *Mekbiltà de Rabbi Ishmael*, compilato in-

torno al terzo secolo, interpreta l'espressione "altri dèi" del secondo comandamento in questo senso: gli idoli *ritardano* (verbo che ha la stessa radice *achar* di "altro") la venuta del bene nel mondo.

L'idolatria produce a sua volta violenza, in una reazione a catena contagiosa e irrefrenabile, e per questo è considerata un vero e proprio "abominio", termine con il quale è qualificata in tutta la Torà (*Deuteronomio* 7,26; 12,31; 13,15; 20,17; *Ezechiele* 16,36; *Nachum* 1,14). È un male che deve essere radicalmente estirpato (Dt 13,6). Come scrive Maimonide nella *Guida dei perplessi*, dell'idolatria bisogna cancellare tutte le tracce e i monumenti, distruggendo tutto ciò che è in rapporto con essa, anche soltanto nel ricordo, in modo che "non debba essere riedificata mai più" (Dt 13,17). Ecco due passaggi di *Deuteronomio* che fanno capire il contagio virale che l'idolatria innesca: «Le immagini dei loro dèi brucerete nel fuoco [...] poiché sono cosa abominevole per il Signore tuo Dio, non porterai dunque cosa abominevole in casa tua in modo da non essere votato alla distruzione come essa, àbbila in abominio e detestala poiché è votata alla distruzione» (Dt 7,25-26); «Niente di ciò che è votato alla distruzione dovrà rimanere attaccato alla tua mano» (Dt 13,18). Nella reazione a catena di distruzione e violenza, gli idolatri diventano "a immagine e somiglianza" dei loro idoli (*Salmi* 115,8): gli idoli sono una caricatura del Dio vivente e creatore, "cosa vana", "stolta e insensata" (*Geremia* 10,8), "come nulla... meno di niente" (*Isaia* 40,17; cfr. Rashi su Lv 19,4) perché «hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non sentono» (*Salmi* 115,3-8), se li invochi non rispondono (*Isaia* 46,7; cfr. 1Re 18,20-39), «sono incapaci di salvare persino se stessi» (*Isaia* 46,2, *Giudici* 6,31). Questo *Leitmotiv* ricorre in tutta la Torà, in particolare nei profeti e nei salmi. Come gli idoli, dunque, anche i loro adoratori diventano "un nulla" (*Isaia* 40,17), "vanità" e "vergogna" (*Isaia* 44,9 e 45,15; *Ezechiele* 16), rinunciano alle loro facoltà, alla loro umanità, diventando simili a cose. Come spiega *Isaia* 44, 9-19: «Sono testimoni contro se stessi... non sanno e non comprendono, i loro occhi sono come intonacati, la loro mente è ottusa... Non riflettono, non hanno conoscenza, né intelligenza». Inoltre l'idolatria porta a ogni tipo di comportamento immorale, "ingiusto e malvagio": a comportamenti sessuali peccaminosi (adulterio, incesto, prostituzione), omicidi, sacrifici umani ("persino dei propri figli", Dt 12,31), desideri senza controllo, invidia, impazienza, oblio, sfiducia. Frutto di idolatria sono anche l'inganno (Nm 25,17), la superbia, la tirannia, la rabbia (cfr. TB *Shabbat* 105b; Qo 7,9; *Midrash Rabbà* su Dt, 2,14).

Ancora, la potenza distruttiva dell'idolatria produce sterilità e morte: «Non avrai discendenza, distruggerò figure e immagini dal tuo santuario

facendo di questo la tua tomba, giacché ti sei comportato in maniera abominevole» (*Nachum* 1,14); «Ogni idolo rende impura la terra e provoca l'allontanamento della *Shekbinà* [la presenza misericordiosa di Dio sulla terra]» (*Mekhiltà de Rabbi Ishmael* XI). La morte introdotta dall'idolatria è tanto più pericolosa e violenta perché è una morte interna alla vita. Lo descrive con toni molto angosciosi il capitolo 28 di *Deuteronomio*, in cui sono elencate le maledizioni che ricadono sugli israeliti idolatri. Soprattutto i versetti finali sembrano riecheggiare quella desolazione del mondo, quella insensata e assurda “vanità delle vanità” denunciata dal primo capitolo di *Qobelet*. Vanità, insensatezza, incertezza, paura, eterno ritorno dell'uguale di un destino inamovibile che non è altro che l'assurdità di un mondo dominato dagli idoli. In Dt 28,68 emerge uno degli aspetti fondamentali dell'idolatria: essa fa tornare schiavi in Egitto, da dove il Signore ha liberato il suo popolo con la promessa di non tornarci più.

L'idolatria è sempre in un rapporto di causa ed effetto, quasi di identità, con la schiavitù (cfr. Dt 4,28). I commentatori spiegano le implicazioni di questo nesso e menzionano sia il commento di Rashi, esegeta francese medievale considerato uno dei più autorevoli interpreti della Torà, sia il commento della *Mekhiltà*: in entrambe le fonti l'idolatria appare come una forma di schiavitù alla seconda potenza, «essere schiavi di schiavi», per la facilità con cui si passa dal servire gli idoli al sottomettersi agli uomini e viceversa, e ancora più in generale a un atteggiamento servile verso qualsiasi cosa: servilismo verso altri o all'interno di sé, dal feticismo all'assimilazione, alla nevrosi.

Sempre nella *Mekhiltà* leggiamo, infatti, che gli idoli sono detti “altri dèi” perché *rendono altri, alienano* i loro servitori: «È idolo qualunque cosa tu lasci regnare su di te, fosse pure un pezzo di legno o di argilla». Similmente il salmo dice: «Non sia in te un dio straniero» (81,10), interpretato nel Talmud a nome di rav Abin (*TB Shabbat*, 105b) e di rav Yanai (*TY Nedarim* 9,1): «Non innalzare a padrone lo straniero in te, non ti lasciar dominare dalle passioni straniere», non essere cioè *altro* da te o in te, non essere alienato, scisso o servo di una parte di te stesso. Al Dio uno e unico deve corrispondere un uomo libero e intero: «Io sono il Signore tuo Dio, cammina davanti a Me e sii intero» comanda il Signore ad Abramo (*Gn* 17,1; *Dt* 18,13). Essere interi, integri e armonici è uno dei tanti significati della parola *shalom*.

3. Tre archetipi di idolatria e violenza

Nel secondo comandamento il divieto di idolatria è formulato con un'abbondanza di dettagli: non ti farai scultura né immagine di tutto

quanto esiste in cielo al di sopra o in terra al di sotto o nelle acque al di sotto della terra. Secondo i maestri di Israele nessun dettaglio nella Torà è ridondante, ma richiede di essere interpretato. Lo studioso Claude Riveline, nel saggio *Les différentes formes de l'idolâtrie dans la Bible et aujourd'hui*, interpreta le tre coordinate spaziali nel senso di tre diverse forme di idolatria e «di rapporto con la materia che consistono nel dominarla, farne un oggetto di scambio o esserne dominati». Riveline mette in connessione questa tripartizione con quella che si trova in *Ezechiele* 16,26-29, dove il Signore, rievocando tutte le gravi colpe idolatriche di Israele, indica anche qui tre tipi di idolatria, corrispondenti a tre diverse civiltà: quella egizia, quella assira e quella cananea: «Ti sei prostituita al popolo dell'Egitto... Ho steso su di te la Mia mano diminuendoti quanto ti avevo accordato e ti ho consegnato in balia delle tue nemiche, le figlie dei filistei [cananei]... Hai fornicato poi con gli assiri... Hai poi moltiplicato le tue fornicazioni con la terra dei commerci, la Caldea, ma neppure con ciò fosti sazio». Riveline spiega le caratteristiche di questi tre archetipi fondamentali dell'idolatria, mostrando anche il potenziale di violenza contenuto in ciascuno di essi.

3.1 *L'idolatria dell'Egitto*

L'Egitto corrisponde all'idolatria dello sguardo verso il cielo dell'uomo che si sostituisce a Dio, ovvero al culto della politica come religione. Il faraone si auto-pone come dio della natura: «Il fiume è mio ed io me lo sono fatto», afferma in *Ezechiele* 29,3. Le conseguenze di tale divinizzazione del potere sono la tirannia e l'asservimento a uno stato totalitario. L'Egitto è anche la civiltà che scopre la possibilità dell'uomo di dominare e sfruttare la natura con la scienza e la tecnica. Le piramidi e il complesso sistema di controllo delle acque del Nilo sono opere senz'altro ammirevoli; ma vi è il rischio di un dominio sulla natura senza limiti, di un culto della tecnica fine a sé stesso, privo di qualsiasi orientamento etico.

Contro questo rischio, la Torà continuamente ricorda che «la terra e tutto quanto vi è in essa appartengono al Signore» (Es 19,5; Dt 10,14) e non all'uomo, che è «come uno straniero sulla terra» (*Salmi* 119,19), residente temporaneo (Lv 25,23). L'uomo non può dunque sfruttare le risorse a suo piacimento; anzi, ogni sette giorni il lavoro va interrotto e ogni sette anni la terra andrà fatta riposare. Nemmeno si può abitare il mondo senza tener conto dello spazio vitale degli altri. Persino la terra della promessa non sarà mai per il popolo ebraico una proprietà. Riveline evidenzia un'altra caratteristica dell'idolatria di tipo egizio: nei bassorilievi delle piramidi le figure umane sono rappresentate solo di profilo, senza volto. Si differenziano le une dalle altre solo per gli strumenti di lavoro che portano.

Non è necessario esplicitare le associazioni che a tutti vengono in mente rispetto alle conseguenze che possono derivare dalla connessione tra meccanismi di disumanizzazione e un uso spregiudicato della tecnica. Secondo Levinas, è violenta qualsiasi cultura o società in cui scienza e tecnica prevalgono sull'etica, in un approccio con la realtà di tipo "rappresentativo". Persone, idee e valori vengono cioè trattati come cose da afferrare, tematizzare, catalogare o manipolare, annullando le differenze individuali in un'universalità totalizzante. Dall'espressione biblica *panim 'al panim*, "faccia a faccia" con cui è descritta in modo paradossale la relazione tra l'Irrappresentabile ossia il Divino e l'uomo, Levinas trae ispirazione per porre alla base della propria etica non "rappresentativa" la traccia (paradossalmente solo una traccia) di "volto", quel volto che manca ai funzionari egizi.

All'opposto dell'idolo che chiude l'infinito nel finito e riduce l'altro all'identico, il volto segna per Levinas l'apertura della trascendenza etica. Il volto costituisce una relazione rispettosa con l'altro nella sua unicità, irriducibile a qualsiasi immagine, a qualsiasi etichetta pregiudiziale e stereotipata. È il contributo irripetibile con cui nell'ebraismo ciascuno è chiamato a interpretare la Torà: secondo il *midrash (Pesiqta Rabbatì 21,2)*, pur restando uno, Dio si rivela a ogni uomo e a ogni popolo secondo la di lui specificità. Il volto è anche, per Levinas, colui che mi interpella con i suoi diritti a una non-indifferenza, a una responsabilità infinita nei suoi confronti e mi comanda di non ucciderlo. Secondo Levinas, interprete fedele della tradizione ebraica, è in questa relazione etica con il volto irrappresentabile dell'altro uomo che il volto irrappresentabile di Dio «viene all'idea».

3.2 *L'idolatria dell'Assiria*

Un secondo tipo di idolatria è quella che resta attaccata al suolo, rappresentato dall'Assiria, detta anche Babilonia o Caldea o terra degli Aramei, regione chiamata in modi diversi a seconda dei popoli che molto rapidamente vi si succedettero nel dominio. È una terra che non ha frontiere naturali; a differenza del Nilo, il Tigri e l'Eufrate non hanno un andamento regolare, ma anzi provocano piene imprevedibili e devastatrici; le risorse naturali sono mal distribuite. I suoi abitanti sono dunque obbligati al commercio e al nomadismo. Gli idoli assiro-babilonesi sono gli dèi del commercio e del denaro, protettori di ladri e ingannatori. Sono gli idoli portatili, come i *terafim* che Rachele porta via con sé nella fuga dal padre Labano, dopo tutti gli inganni che questi ha fatto a Giacobbe (Gn 31,19). Sono dèi ai quali ci si rivolge per soddisfare i propri bisogni, ma che si possono essi stessi commerciare, come indica Levinas nel testo *Senso unico*: se gli dèi

«entrano nel circuito dell'economia hanno perso influenza sul mondo» e il rischio, dice Levinas, è quello di cadere nel totale relativismo.

La filosofia moderna ha criticato la pretesa della metafisica di ridurre il mondo a un principio unico assoluto: non possiamo essere metafisici perché siamo dentro il mondo che cerchiamo di conoscere, pensare, costruire; siamo storicamente e culturalmente determinati; siamo plurali e in continua trasformazione. Per questo dobbiamo pensare insieme l'universale e il particolare, l'unità e la pluralità, l'immanenza e la trascendenza. Il relativismo postmoderno si limita invece a ribaltare la metafisica restando metafisico: all'unità oppone la molteplicità, all'universale il particolare, a Dio la sua morte; concepisce solo collezioni di dati plurali, di esperienze e di movimenti senza direzione e nessi, senza valutazioni. Senza il presupposto di una dimensione unitaria di senso – unità ideale, permeabile, non univoca e assoluta – non sarebbe possibile usare il linguaggio, conoscere la realtà, mettersi in relazione. Spiega Levinas che è «necessario un orientamento affinché... (ad esempio) un francese si induca a imparare il cinese invece di dichiararlo barbaro, a preferire la parola alla guerra». Il relativismo assoluto, che pretende di rispettare e valorizzare ogni specifica cultura, si rovescia spesso in pericoloso indifferentismo etico. Molti testi di Levinas sembrano quasi un commento agli esiti violenti dell'idolatria di tipo assiro-babilonese: «La crisi del senso è... crisi del monoteismo» (*Senso unico*, pp.57-58), anzi è «pretesa di restare al di qua del bene e del male» (cfr. *Quattro letture talmudiche*, p.73). Nel suo capolavoro scrive che il culto idolatrico è il «movimento stesso dell'egoismo», «di un io nel suo ripiegamento su di sé», «compiaciuto in se stesso», che si accontenta di godere dei suoi beni (*Totalità infinito*, p.138; cfr. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, pp.91-92); e ancora, è la «violenza della semplice perseveranza nell'essere»; «individui gelosi della loro parte... ecco il particolarismo della belva lottante per l'esistenza... esasperantesi in "egoismi" o in "totalità politiche" pronte o preparantesi alla guerra» (*L'al di là del versetto*, pp.54ssgg).

L'idolatria assiro-babilonese conduce dunque alla guerra, come pure Riveline evince dall'interpretazione che il profeta Daniele (2,27-45) dà del sogno del re babilonese Nabucodonosor: una «statua colossale, di uno splendore straordinario» che è l'idolo totalitario, «padrone di tutto» (Dn 2,38) ma che si frantuma nel conflitto tra molteplici regni che si avvicenderanno senza tregua al potere.

3.3 *L'idolatria di Canaan*

Il terzo paradigma dell'idolatria è quello delle «acque al di sotto della terra» che – come spiega la *Mekhiltà* – si riferiscono agli *shabririm*, agli spiriti

maligni. È l'idolatria infera di Canaan, opposta tanto a quella egizia quanto a quella assira: incapace di vedere nel cielo l'universale, il cananeo non può nemmeno fare della materia un oggetto di scambio; ne è soltanto completamente sottomesso. Baal è il dio che gli dispensa la pioggia (fondamentale in un paese senza fiumi), ma non scambiando con lui offerte e benefici bensì sacrificandogli i figli con riti orgiastici. È lo sguardo subacqueo della confusione, dell'in-distinzione tra universalità e particolarità, tra finito e infinito, tra umano e divino. Levinas sembra di nuovo commentare questo tipo di idolatria nei seguenti brani: «Nella partecipazione mistica... l'identità dei termini viene meno. Un termine è l'altro... e ritorna a un fondo indistinto. L'impersonalità del sacro... ci conduce all'assenza di Dio, all'assenza di ogni essente, al di qua della Rivelazione...nell'orrore» (da *Esistente ed esistenza*, p.53). Ancora: «Il sacro avvolge e trasporta l'uomo al di là dei suoi poteri e voleri, facendo partecipare gli esseri, sia pure nell'estasi, a un dramma... in cui s'inabissano. Il sacro che mi ingloba e mi trasporta è violenza». Come nota Riveline, se nei confronti delle civiltà egizia e assira, nonostante la loro idolatria, la Torà mostra comunque interesse e stima, la condanna verso l'idolatria cananea è senza condizioni «perché totalmente agli antipodi con l'insegnamento della Torà».

In particolare, nel saggio *Una religione per adulti* Levinas spiega come il concetto ebraico di santità sia radicalmente diverso da una tale concezione del sacro. Rashi mette in relazione di sinonimia – tipico strumento interpretativo talmudico – la radice del termine *qadòsh*, “santo”, con quella del termine *perùsh*, “separato”, “distinto”. Secondo la teoria qabbalistica dello *tzimtzum*, al momento della creazione Dio si contrasse per lasciar spazio alla creatura, al mondo. Similmente, nel rivelarsi e donare la Torà al popolo ebraico, Dio rimase trascendente e irrapresentabile per lasciare all'essere umano la libertà. Avverte il Talmud, «da Torà parla il linguaggio degli uomini» e agli uomini spetta di continuare la creazione. Solo una relazione paradossale, che nel “faccia a faccia” riesca a conservare la “separazione” e la differenza tra i due termini (tra Dio e l'uomo, tra un uomo e l'altro uomo), è possibile secondo Levinas la società e il pluralismo.

Vi è un *midrash* medievale (si trova nella *Pesiqtà Rabbati* 21,22) che interpreta i versetti del primo comandamento «Io [sono] il Signore Iddio tuo che ti feci uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa degli schiavi» nel senso che anche Dio deve uscire dall'idolatria insieme a Israele; così come l'uomo non deve assolutizzare il finito, anche Dio non deve assolutizzare se stesso.

4. *Il monoteismo anti-idolatrigo: conflitto di civiltà o armonia degli opposti?*

Vi è un altro motivo per affrontare il tema della violenza attraverso il paradigma dell'idolatria. È infatti radicata la convinzione che il monoteismo ebraico sia intrinsecamente violento. Tale convinzione nasce nella polemica teologica anti-giudaica di origine cristiana che oppone un presunto Dio ebraico della Legge, vendicativo e punitivo, a un Dio cristiano dell'amore e del perdono. Questa convinzione si prolunga fino ai giorni nostri, tanto a livello di luogo comune quanto di teorie interpretative. Emblematico è il libro *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza* (del 2007), dell'egittologo tedesco Jan Assmann. Tesi del libro è che proprio con il monoteismo ebraico nascerebbe il fenomeno della violenza religiosa, contraddistinto – come ha spiegato René Girard – da una logica antinomica, proiettiva, demonizzante ed espiatoria. Il comandamento *Non avrai altri dèi dinanzi a Me* sarebbe, secondo Assmann, «la pietra angolare che discrimina l'amico dal nemico», chi sta con Dio e chi è il suo nemico (pp.71-72). In effetti, alcuni brani della Torà sembrerebbero stabilire una contrapposizione rigida e invalicabile tra pagani idolatri ed ebrei monoteisti. Leggiamo in *Deuteronomio* 4,15-20: «Il Signore prese voi... perché foste per Lui un suo possesso speciale». Se il popolo ebraico è possesso speciale di Dio (cfr. Lv 20,23), gli altri popoli il Signore «li ha detestati» per i loro culti idolatrici e i loro comportamenti immorali.

Tuttavia, da una lettura più attenta della Torà scritta e orale scopriamo che, proprio a partire dal divieto di idolatria, le identità si mettono in relazione, addirittura si mescolano e si ribaltano. Secondo Mosè Maimonide, «un israelita che pratica l'idolatria è assimilato sotto tutti gli aspetti a un non ebreo [idolatra]», e viceversa, secondo diversi maestri, chiunque ripudia l'idolatria, anche se pagano, merita di essere chiamato “ebreo” (TB *Meghillà* 13a; TB *Avodà zarà* 35b; TB *Sanbedrin* 59a). Inoltre gli idoli non sono solo gli dèi degli altri popoli. Emblema dell'idolatria è infatti il vitello d'oro, costruito proprio dagli ebrei nel deserto mentre Mosè era sul Sinai per ricevere le tavole della legge. E continuamente Dio rimprovera Israele per le sue cadute idolatriche. Molti testi biblici e talmudici mettono in guardia dal rischio di trasformare in idoli la stessa Torà o le stesse *mitzvòt* ossia i precetti o persino la stessa premura anti-idolatrigo.

Analogamente i testi impediscono di intendere l'idea di Israele come possesso speciale di Dio nel senso razzista di una superiorità aggressiva e violenta nei confronti degli altri popoli. Secondo il *midrash* la Torà sarebbe stata offerta a tutte le nazioni, nella specifica lingua di ognuna. È quasi ossessivo il modo in cui, nella Bibbia, si ricorda che Dio non ha scelto Israele per i suoi meriti e la sua grandezza, ma per moltiplicare i suoi doveri

e le sue responsabilità nei confronti dell'umanità. Nel realizzare tale compito "sacerdotale" (Es 19,6), Israele non deve mai pretendere di coincidere con il tutto dell'umanità o della verità. Come Dio si fa da parte per lasciare spazio all'uomo, anche il popolo ebraico – secondo Rashi – "si deve rimpicciolire" (Rashi su Dt 7,7) per lasciare spazio agli altri popoli.

Il rabbino e filosofo inglese Jonathan Sacks, nel libro *Non nel nome di Dio. Confrontarsi con la violenza religiosa* (libro imprescindibile per i temi che stiamo trattando), rilegge le storie bibliche di conflitto tra fratelli, che sono gli antenati dei diversi popoli e delle diverse religioni monoteiste. Alla base dei conflitti sembra esserci proprio l'elezione degli uni e il rigetto degli altri da parte di Dio: Abele e non Caino, Isacco e non Ismaele, Giacobbe e non Esaù, Giuseppe e non i suoi fratelli. Rav Sacks, come Assmann, cita Girard e ritiene che la divisione del mondo in "noi come tutto il bene" e "loro come tutto il male" sia all'origine di ogni forma di violenza in nome di Dio (pp.60;185). Sacks chiama questo atteggiamento "dualismo patologico" ma mostra come quelle stesse storie, che sembrano provarlo, contengano la possibilità di «una contro-narrazione che rovescia il racconto di superficie» (p.138): se gli uni sono scelti, gli altri non sono rifiutati, ma anzi proprio verso di loro è diretta l'empatia del racconto. Preoccupazione della Bibbia è, secondo Sacks, proprio quella di minare e contestare la divisione del mondo in eletti ed esclusi, salvati e dannati, e «costringerci a vedere che l'altro, quello che si trova al di fuori del nostro circolo di salvezza, è anch'egli umano» (p.195).

5. Frammenti di santità in ciascuna delle tre forme dell'idolatria

Sopra abbiamo analizzato le tre forme di idolatria di cui sono portatrici le civiltà egizia, assira e cananea. Ognuna delle tre è radicalmente condannata dalla Torà. Eppure, segnala Claude Riveline nel saggio citato, scopriamo che parti di quelle tre culture entrano a far parte dell'identità ebraica. Riveline nota l'insistenza con cui la Torà menziona il fatto che gli ebrei escono dall'Egitto con "oggetti d'oro, d'argento e abiti" donati dagli stessi egiziani (Es 3,21-22; 11,2; 12,35-36; cfr. anche Gn 15,13-14). Paradossalmente tali materiali, simbolo proprio delle capacità tecniche e scientifiche egizie, saranno usati non solo per costruire il vitello d'oro ma addirittura il Tabernacolo, l'arca dell'alleanza e le vesti dei sacerdoti, cioè gli oggetti più sacri per l'ebraismo. In modo ancora più sorprendente in *Deuteronomio* 23,8 leggiamo che non bisogna «abborrire l'egiziano perché foste ospiti nel suo paese» (cfr. *Devarim Rabbà* 5,15). L'esortazione a ricordare di essere stati, in terra d'Egitto, stranieri e schiavi ricorre spesso nella Torà e accompagna ogni divieto di odiare gli stranieri e ogni comandamento di

fare loro del bene. Così ad esempio leggiamo in *Esodo* 23,9: «Non angustiare lo straniero; voi ben conoscete l'animo dello straniero, poiché in tale qualità siete stati in terra d'Egitto». Conoscere e ricordare l'animo dello straniero: ecco il messaggio che attraversa tutta la storia ebraica.

Da Abramo, che deve lasciare la sua terra, a Mosè che cresce come principe egizio e mette su famiglia a Midian, e poi conduce il popolo fino alle soglie della terra promessa; fino al re Davide che, al culmine della storia di Israele come potenza sovrana, deve ricordare al popolo di essere «di fronte a Dio uno straniero, come i suoi padri» (cfr. 1Cron 29,10-16). In *Proverbi* 24,17 è scritto: «Non gioire quando il tuo nemico cade». E nel *Talmud*, trattato *Meghillà* 10b, si narra che quando il mar Rosso si chiuse sugli egiziani salvando gli ebrei, gli angeli iniziarono a cantare un inno di trionfo, ma Dio li zittì duramente affermando: «Le mie creature stanno annegando e voi volete cantare?». In *Isaia* 19,25 l'Egitto è chiamato “mio popolo” e l'Assiria “opera delle mie mani” ed entrambi sono benedetti dal Signore.

L'amore e la misericordia di Dio verso l'Assiria sono confermati dal libro di *Giona*. La grande capitale dell'Assiria, Ninive, rischia di essere distrutta a causa della sua malvagità, ma il Signore esorta Giona a trovare un modo per salvarla, così come Abramo aveva fatto per Sodoma. Il profeta, prima è restìo ad assumersi tale responsabilità, poi rammaricato perché Ninive è stata salvata anziché punita, infine disperato perché il Signore ha fatto seccare l'albero a lui tanto caro per il riparo che gli offriva. Per tutto questo viene duramente rimproverato dal Signore. Nell'ebraismo, per quanto strano sembri, vi può essere un profeta pieno di difetti: giustizialista, pigro, egoista, che pensa solo agli affari suoi sotto l'ombra di un albero. Come ricorda ancora Sacks: «Nella Bibbia non vi sono cattivi senza virtù né eroi senza difetti» (p.290), perché, a differenza della logica del dualismo patologico, «ogni essere umano è una mescolanza di bene e di male» (p.195).

Dall'Assiria, per l'identità ebraica, provengono gli stessi patriarchi: «Un arameo nomade era mio padre» leggiamo in *Deuteronomio* 26,5 e a tale genealogia la Torà attribuisce grande rilievo, tanto che sia Abramo sia Isacco mandano lì i propri figli a cercare moglie. Alcuni maestri attribuiscono a quella terra elementi di santità perché lì è nato lo stesso Talmud babilonese e lì sono fiorite le grandi accademie di studio della Torà grazie alle quali l'ebraismo diasporico ha potuto salvare la propria identità.

Invece, come abbiamo detto, per i cananei non sembra esserci salvezza possibile. In *Deuteronomio*, capitoli 7 e 20, leggiamo che le sette nazioni cananee, per la loro idolatria, devono essere completamente sterminate. Tali versetti vengono spesso portati come prova inconfutabile della violenza

intrinseca al monoteismo anti-idolatrigo. È importante tuttavia sottolineare che i commentatori, nel corso dei secoli, hanno trovato diversi modi per attenuare quei versetti, neutralizzarli e addirittura per capovolgerne il senso in funzione pacifica. Il capitolo 20 di *Deuteronomio*, ad esempio, è ridotto dalla maggioranza dei commentatori al solo verso 10, secondo cui prima di dichiarare guerra bisogna proporre la pace. In un *midrash* su Dt 5,13 leggiamo che la pace è migliore della guerra «perfino a dispetto di Dio», perché in Dt 2 Mosè manda degli ambasciatori di pace al re Chisbon, nonostante l'ordine divino di muovergli guerra. Secondo il *midrash*, Dio approva la decisione di Mosè e ne fa una regola universale.

Riveline attribuisce valore anche al fatto che è proprio Canaan la terra promessa per gli ebrei. La genealogia non è purificata, come si ricorda in *Ezechiele* 16,3: «Le tue origini e la tua nascita sono dalla terra del cananeo, tuo padre era amoreo e tua madre hittita». Quella terra non è di per sé santa e tuttavia ha la vocazione a manifestare la santità. Forse, allora, anche la tentazione cananea del piacere dionisiaco ha una sua rilevanza: gli ebrei non devono soccombervi ma nemmeno rinunciarvi in un disumano ascetismo. Riveline cita un *midrash* secondo cui «il Creatore, nel giorno del giudizio, per prima cosa chiederà all'uomo: di tutti i benefici che ti ho permesso, quali hai rifiutato?».

6. *L'armonia degli opposti e il superamento della violenza*

Da tutte queste riflessioni si capisce che i tre popoli non sono idolatrici “per natura”, né lo sono in quanto tali le loro attitudini: la tecnica, il commercio, il piacere. Idolatrigo è uno sguardo unidirezionale, incapace di unire il cielo, la terra e gli abissi; la valorizzazione sproporzionata di una sola dimensione dell'umano; l'incapacità di trasformare il proprio destino. Israele dunque può e deve imparare dall'Egitto la scienza, la tecnica e la capacità di astrazione, ma non deve fermarsi solo a questo. Secondo il *midrash*, poi, «sedersi equivale all'idolatria» (*Shemot Rabba*, 41,7). Come gli assiri, Israele deve sperimentare il nomadismo, lo scambio e lo sguardo orizzontale rivolto alla pluralità; deve persino godere della natura come i cananei, ma dovrà passare dalla prova del deserto senza alcun commercio con la materia, ma avendo solo la fiducia verso il trascendente: la manna cadeva dall'alto, i vestiti crescevano insieme ai bambini e non si sciupavano (cfr. Dt 29, 4-5).

Nel trattato talmudico che più si occupa dell'idolatria si spiega che nemmeno le immagini sono vietate in quanto tali, ma solo per l'uso sbagliato che si può fare di esse, come di qualsiasi altra cosa. Il divieto di idolatria non è un principio dogmatico di separazione antinomica tra bene e male,

tra il popolo ebraico e i popoli pagani, tra il Dio unico e gli idoli; piuttosto definisce il monoteismo ebraico come consapevolezza critica che l'idolatria è un rischio intrinseco alla condizione umana. Non è un caso che il padre dell'idolatria sia Enosh (cfr. Gn 4,26), nome che significa "uomo come essere sociale". Il rischio di idolatria afferrisce in particolare alla dimensione relazionale, perché è un modo negativo di rapportarsi all'alterità; anzi, è la distruzione stessa della relazione.

Diventa dunque esso stesso idolatrico un rifiuto dell'idolatria che perda la relazione dialettica con la realtà, la storia, i casi concreti, la pluralità delle sue possibili interpretazioni e applicazioni. Un rifiuto dell'idolatria che smette di considerarsi un problema, una ricerca di senso, ma aderisce a sé stesso come verità che ha già definito l'essenza del proprio nemico. Un atteggiamento del genere non ha più nulla di monoteistico, in quanto fissa una scissione tra vero e falso, tra bene e male. L'ebraismo rifiuta di identificare persino Dio soltanto con il bene. Come leggiamo in *Isaia* 45,6-7: «Io sono il Signore e non v'è altro, colui che forma la luce e crea l'oscurità, che fa pace [*shalom*] e crea il male: Io, il Signore faccio tutto ciò».

Il filosofo spagnolo Josef Albo, vissuto tra XIV e XV secolo, nella sua opera *Sefer ha-'iqqarim* o *Libro dei principi* interpreta questi versetti nel senso che *shalom* «significa l'armonia degli opposti, in modo che uno degli estremi non abbia il sopravvento sull'altro», così «come esiste la società quando c'è accordo tra uomini di idee diverse» (IV,51). Persino nell'era messianica, in cui la pace, la libertà e la giustizia regneranno sulla terra e il Dio unico sarà riconosciuto, invocato e lodato da tutti i popoli, anche allora – come leggiamo nel profeta *Michà* 4,5 – «ciascuno continuerà a procedere nel nome del proprio dio». Sembra una contraddizione, ma come spiega Jonathan Sacks, l'ebraismo chiede di pensare e gestire la complessità che invece il dualismo patologico dissolve: la complessità del mondo, l'ambivalenza dell'umano e l'inconoscibilità di Dio (pp.65-66).

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Idoles. Données et débats*. Actes du XXIV Colloque des intellectuels juifs de langue française. Textes présentés par J. HALPERIN et G. LEVITTE, Donoel, Paris 1985.
- R. DI CASTRO, *Il divieto di idolatria tra monoteismo e iconoclastia. Una lettura attraverso Emmanuel Levinas*, Guerini e associati, Milano 2012.
- E. LEVINAS, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. FACIONI, Jaca Book, Milano 2004.
- E. LEVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano 1997.
- E. LEVINAS, *Quattro letture talmudiche*, a cura di A. MOSCATO, Genova, Il Melangolo, 2008.
- C. RIVELINE, *Les différentes formes de l'idolâtrie dans la Bible et aujourd'hui*, in: AA.VV., *Idoles*, cit.
- J. SACKS, *Non nel nome di Dio. Confrontarsi con la violenza religiosa*, Giuntina, Firenze 2017.