

**Irene Kajon, Ebraismo laico. La sua storia e il suo senso oggi**  
**Cittadella Editrice, Assisi , 2012, pag. 183**

L'ebraismo laico non è la via culturale all'ebraismo, piuttosto è uno dei modi di comprendere, e vivere, quelle stesse fonti. Non solo. L'approccio laico permette di rifare propria quella pluralità ebraica che l'epoca della galut aveva, almeno nella sua veste ufficiale, cancellato. Se ampia era la discussione nelle accademie talmudiche, non era più in questione il fatto che tali accademie rappresentassero il cuore pulsante di Israele. Viceversa, il contatto con le esperienze non ebraiche, dalla filosofia al pensiero politico, dalla scienza alla letteratura, avrebbe permesso agli ebrei di riacquisire altri modi di pensare la propria identità.

Precisati tali presupposti possiamo guardare alla tesi di Kajon: l'ebraismo non è anche laico, magari a seguito dell'esistenza di ebrei laici dopo l'emancipazione europea, ma è intrinsecamente laico, poiché il suo contenuto, di cui eviteremo per ora una categorizzazione, non è comprensibile se non in riferimento all'esistenza del particolare nazionale, della vicenda politica di Israele. Di contro, quest'ultima non è comprensibile se non a partire dal riferimento al trascendentale, nella tensione verso ciò che non è presente e verso cui, pure, è necessario tendere. Il riferimento, dirà senza mezzi termini Kajon, è evidentemente al côté religioso, a Dio, ma un Dio che non comprendiamo sintanto che lo nominiamo e a cui ci avviciniamo quando, invece che soffermarci sulla sua presunta identità, ci concentreremo sulla sua precisa funzione, quella di trasformare l'uomo, a partire dalla sua quotidianità, come la Halachah cerca di fare. Ebraismo intrinsecamente laico, perché nazione, e laicità sussistente in funzione del trascendente, perché collettività costituitasi in funzione progettuale.

Tali polarità sono da Kajon specificate altrimenti: avremo, scrive l'autrice, da una parte la presenza nel tempo, l'azione politica, dall'altra, sulla falsariga della lettura che fu di Rosenzweig, l'annullamento del tempo stesso, formula che ben sintetizza quel ritiro dalla storia che Israele avrebbe vissuto dopo la distruzione del Secondo Tempio, sino all'emancipazione e alla nascita dello Stato di Israele, con la fioritura linguistica che esso rese possibile. Com'è evidente siamo passati dallo strumento filosofico (la tesi di un dualismo strutturale all'ebraismo) a quello storico. Tale approccio permette alla filosofa di muoversi agilmente da Yochanan ben Zakkai, fondatore dell'Accademia di Yavne, che riuscì a rifondare l'identità ebraica, cristallizzandola nella dimensione dello studio dei testi e nella prassi delle mitzvot, a Achad Ha Am, esponente del sionismo. Proprio quest'ultimo permette di penetrare in quella che pare la proposta di Kajon. Achad Ha Am incarna, infatti, quel difficile equilibrio tra immanenza e trascendenza richiesta dall'ebraismo. "Nella duplicità delle figure di Mosé e Aronne, di parola balbettante verso Dio e di parola fluente verso l'uomo" (p. 55), nell'impossibilità di una sintesi finale tra i due termini, risiede la necessità di una dialettica permanentemente viva. L'ebraismo viene a chiedere, a sé stesso e mediante sé all'umanità tutta, di non cadere né nel dogma dell'assoluto né nell'appiattimento al contingente, che Achad Ha Am, in *Al Parashat Derakim*, individua in primo luogo in quel filone del sionismo attratto dalle filosofie della vita di nietzschiana memoria. E' evidente, quindi, che la dialettica a cui è chiamato l'ebreo laico, che non tarderemo a chiamare ebreo integrale, interessa anche il non ebreo. In

questa riflessione, filo conduttore di tutto il testo, si arriva così a Lévinas che proprio nell'assolutizzazione del contingente, quindi nello smarrimento della libertà, indicò il pericolo della "filosofia dell'hitlerismo". Analogamente, ricorda Kajon, fece Cassirer nelle sue riflessioni sul mito, dove individuò quest'ultimo, riemerso prepotentemente con il nazismo, come matrice della filosofia schiacciata sull'esistente, che ricerca nel fenomeno, la verità dell'uomo. Tali riferimenti rimandano il lettore alla polemica che vide Cassirer confrontarsi con Heidegger dove, inaspettatamente, troveremo sulla sponda del filosofo neokantiano, Husserl e Strauss la cui matrice comune, al di là dei diversi campi di applicazione, è delineata dall'autrice stessa. Il dualismo tra costruzione nel tempo e sguardo rivolto al trascendente rimanda alla pluralità di posizioni che, proprio a partire dalla decisione rispetto a queste polarità, si vengono a prospettare nell'ebraismo, da cui la costitutiva eterogeneità di quest'ultimo. Ne viene la sensazione che il testo non inviti a limitarsi ai riferimenti presenti, bensì spinga ad interrogare le diverse esperienze ebraiche, intellettuali e non, a riconnetterle al paradigma del dualismo-pluralità, vera forza motrice dell'applicazione della ragione alla storia in cui l'autrice dà prova del suo spessore ermeneutico. Il testo invita a comprendere il tipo di sfida celata dietro il dualismo tra immanenza e trascendenza. Le elaborazioni filosofiche (non abbiamo citato Hermann Cohen e Mendelssohn), le esperienze politiche e culturali (dal sabbatanesimo all'Haskalah), il tentativo di far dialogare scienza, diritto e Halachah (Soloveitchik), rivelano la tensione tra particolare e universale. Problema di fondo è quindi come la realizzazione del primo sussista in riferimento al secondo, inteso come rimando a un messaggio etico non vincolato allo storicismo o allo scientismo (qui il riferimento va ai vincoli di Husserl e alla filosofia politica di Strauss), e come, nuovamente, il secondo venga a proporsi soltanto mediante una piena affermazione del primo. Ripensando in questo modo alle tappe percorse, infatti, la scelta tra il polo esclusivo dell'immanenza nel tempo (un nome tra tutti: Jabotinsky) e quello del puro riferimento al trascendente (in cui sembra cadere Cohen, relegando la sfera politica al di fuori del particolare ebraico) è determinata dalla maggiore sensibilità al tema della realizzazione e preservazione di sé, da una parte, e all'esigenza, trasversale alla Torah, di mediare un messaggio all'umanità, sapendosi immergere in questa.

Tali problematiche sono proprie all'ebraismo perché proprie all'uomo. Il rapporto tra immanenza e trascendenza conduce così a interrogarsi circa gli spazi di laicità che la società contemporanea sarebbe o meno in grado di garantire. Tale spazio, secondo l'analisi dell'autrice, non può darsi che a partire dal rifiuto di ogni filosofia dell'essere (sia questo immanente o no) e dall'assunzione di un'etica in cui "le norme si rendono indipendenti rispetto all'esistenza" (p. 161), dove quindi il riferimento all'universale non schiacci il particolare. L'uomo non ha dunque bisogno della voce di Dio, ma di quello spazio di silenzio, ritagliato nel tempo, in cui dedicarsi all'ascolto, spazio che saprà così dedicare all'altro, al volto particolare, impedendo alla propria voce di farsi strumento di dominio, e in tale impedimento giungendo a dominare sé, aprendosi a quella che Levinas ebbe a definire *difficile liberté*.

Cosimo Nicolini Coen