

Il Giusto nella cultura ebraica

Abstract dell'intervento di Stefano Levi Della Torre

Seminario: "Giusti e testimoni: memoria storica ed etica dell'azione"

Milano – Casa della Cultura, 8 marzo 2010

Prendendo le mosse dall'acquisizione importante che il male più grave può derivare da chi è determinato a perseguire il bene assoluto, è necessario aggiungere alcuni corollari. Innanzi tutto chi vuole questo bene è anche spesso in buona fede. E' probabile che Hitler fosse in buona fede! E' evidente che la buona fede non può essere il criterio di giudizio; nell'agire quotidiano, persino nel mentire ciascuno di noi mette in atto con facilità una serie di meccanismi di auto giustificazione, così come accade nei regimi totalitari. Se per quanto riguarda l'agire del giusto, come ha affermato Salvatore Natoli, è necessario parlare di fatti e non di intenzioni, possiamo rilevare che le buone intenzioni sono molto diffuse, molto meno la responsabilità dei fatti.

La pagina iniziale de "La Tregua" di Primo Levi contiene una specie di identikit del Giusto. E' la testimonianza del 27 gennaio [1945], data poi scelta per la giornata della memoria: quattro cavalieri russi compaiono alle porte del campo di Auschwitz:

"A noi parevano mirabilmente corporei e reali, sospesi – la strada era più alta del campo – sui loro enormi cavalli fra il grigio della neve e il grigio del cielo, immobili sotto le folate del vento umido, minaccioso di disgelo". ... "Non salutavano, non sorridevano; apparivano oppressi oltre che da pietà, da un confuso ritegno che sigillava le loro bocche, e avvinceva i loro occhi allo scenario funereo. Era la stessa vergogna a noi ben nota, quella che ci sommergeva dopo le selezioni, ed ogni volta che ci toccava assistere o sottostare a un oltraggio: la vergogna che i tedeschi non conobbero, quella che il giusto prova davanti alla colpa commessa da *altrui* e gli rimorde che esista, che sia stata introdotta irrevocabilmente nel mondo delle cose che esistono, e che la sua volontà buona sia stata nulla o scarsa, e non abbia valso a difesa"¹.

La vergogna è un elemento fondamentale della riflessione sui giusti. Il giusto prova vergogna per una colpa commessa da *altrui*, ma questo *altrui* è pur sempre un essere umano. Sotteso a questa vergogna c'è il fatto che ci si riconosce nel carnefice e che il carnefice non è un'altra specie rispetto a me; inoltre si sente di non avere fatto abbastanza e di avere almeno una parte di responsabilità (il rischio in questa situazione è la colpevolizzazione eccessiva).

Proviamo vergogna anche in casi non estremi, quando ad esempio assistiamo a qualche violenza per strada e non abbiamo il coraggio di intervenire. Ci si vergogna e questo significa che implicitamente possediamo un giudizio su quello che va e non va.

E' difficile indagare i principi in base ai quali classifichiamo una azione come male, anche perché sono mobili nel tempo. E' certo che tutti i meccanismi di violenza tendono in generale a rompere la parentela spontanea che sentiamo con l'umano. Nel lager le persone vengono de-umanizzate a tal punto che poi è più facile ammazzarle, in quanto non si ha più nessuna identificazione con esse. Fa parte del meccanismo normale degli stermini ridurre gli uomini a larve umane per far sì che i carnefici non facciano alcuno sforzo. La "razzizzazione" e l'"eticismo" sono meccanismi indispensabili alla violenza in quanto forme teoriche e ideologizzate della rottura della possibilità di provare vergogna da sensazione di parentela umana con l'altro; se rendo l'altro una specie diversa è più facilmente annientabile. C'è comunque di mezzo un ideale dell'umano che rimane ampiamente implicito, ma che sarebbe necessario sondare o porre almeno come problema.

¹ Primo Levi, *Se questo è un uomo. La Tregua*, Einaudi tascabili, Torino 1989, pag. 158

La filosofia aristotelica fa continuamente riferimento all'uomo come animale sociale, alla felicità della comunità politica e sempre ritorna l'elemento relazionale.

Nella cultura ebraica la discussione tra Rabbi Akiva e Rabbi Ben Azai su quale fosse il versetto più importante della Torah mette in luce due principi che confliggono e creano al pensiero "zone di turbolenza". Rabbi Akiva indica il versetto "amerai il prossimo tuo come te stesso" (Levitico,19,18), in realtà meglio tradotto con "amerai per il tuo prossimo quello che ami per te"; mentre Rabbi Ben Azai indica il versetto "queste sono le generazioni di Adamo" (Genesi 5,1).

Rabbi Akiva afferma che si deve partire da noi stessi: sapendo quanto vogliamo dalla vita, estendiamo le cose che vogliamo per noi al nostro prossimo. Per Ben Azai invece il punto di partenza è il paradigma dell'umano, le generazioni di Adamo: tutti siamo in quel "conio" umano che sono Adamo ed Eva. Rabbi Akiva si riferisce a qualcosa di molto concreto: "Prendi ad esempio quanto tu vuoi per te stesso, i tuoi desideri, i tuoi bisogni, le tue necessità, le tue aspirazioni, le tue speranze, e sappi che queste sono cose pertinenti anche al tuo prossimo; espandi questa tua considerazione da questo centro che sei tu". Ben Azai rovescia la posizione: "Prendi l'universale dell'umano, capisci che cos'è la parentela che unisce tutti gli esseri umani, e vedi di considerare le conseguenze di questa tua parentela, della vergogna che sentiresti quando l'umano, che tra l'altro dovrebbe essere a immagine e somiglianza di Dio, diventa vittima. Sono due principi diversi che effettivamente creano l'uno con l'altro delle zone di turbolenza. Il principio di Rabbi Akiva, ama il tuo prossimo, consente che una quantità di nazionalisti amino il proprio prossimo fino al confine, e che gli altri possano anche essere sterminati. Molto spesso si odia il prossimo, non il prossimo, l'ultraprossimo, per amare di più il prossimo. Il razzista dice: "io devo amare tutti quelli che qualifico della mia razza, e per potenziare questo amore odio quelli che non vi rientrano. C'è effettivamente un odio che nutre un amore. Lo stesso accade nel settarismo: si amano tutti quelli della propria setta o religione e per rafforzare questo amore si odiano tutti coloro che appartengono a un'altra setta o religione. Quindi le sequenze umane sono continuamente interrotte. Un uomo vizioso nel privato potrebbe essere molto virtuoso in pubblico.

Cioran definiva il poeta un avventuriero che se ne sta in pantofole. Noi possiamo chiederci: grazie alle pantofole o malgrado le pantofole? Continuamente dobbiamo fare i conti con degli scarti, con delle rotture di sequenze. Un amore viscerale per la famiglia può condurre a un familismo mafioso. I ribaltamenti continui sono la nostra fatica nell'agire, nelle scelte e anche nel teorizzare. Non siamo in sequenze coerenti, ci troviamo continuamente in campi di tensione. Se noi non comprendessimo la necessità di un amore anche in parte egoistico per noi stessi non comprenderemmo che cosa desiderano gli altri, perché gli altri hanno il loro campo egoistico. Se d'altra parte non proiettassimo la nostra immaginazione per considerare che cos'è l'umano non riusciremmo a estendere i confini della prossimità. Accentuiamo talvolta la prossimità, talvolta l'universalizzazione in base alla potenza della nostra fantasia, al nostro desiderio di conoscere l'umano nelle sue articolazioni. A volte per conservare noi stessi limitiamo la fantasia o addirittura non la attiviamo e così non riusciamo a cogliere il paradigma dell'umano, a inquadrare i problemi. Tra i campi di turbolenza si può annoverare ad esempio il dramma di Socrate di fronte all'obbedienza della legge. L'attività intellettuale consiste proprio nel delineare di volta in volta questi campi di tensione in cui ci troviamo. Se facciamo finta che siano campi di coerenza ci astraiano dalla vera situazione. Il principio di Rabbi Akiva che emerge anche da altre situazioni concrete fatte oggetto di discussione (i due assetati nel deserto con una borraccia d'acqua che basta per una sola persona), consiste nel partire sempre da se stessi, da un senso forte di sé (principio ripreso da Hannah Arendt), dalla consapevolezza dei nostri meccanismi buoni e cattivi, per non correre il rischio di approdare a convinzioni criminogene di bene assoluto. Se conosci la mescolanza di bene e male che ci definisce riuscirai meglio a capire l'altro, ad essere condiscendente con lui. Se invece sei totalmente e presuntuosamente rivolto verso l'altro non lo potrai capire, non avendo capito te stesso. Nel trattato talmudico di Shabbat (31 a), leggiamo: "Non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te". In positivo: "fai agli altri ciò che vuoi sia fatto a te." Nella storia questo impone all'altro il bene perché si ritiene che sia il proprio bene, questa bontà

estrema, ha prodotto enormi sofferenze. Meglio combinare la formulazione negativa del “non fare agli altri...” con la positività del versetto “amerai per il prossimo ciò che ami per te stesso”, l’uno frena l’altro.

Nella tradizione rabbinica si ritrovano molte indicazioni riguardanti il sociale e l’umano che sono indicazioni di buon senso, valutabili con criterio umano, e che nello stesso tempo sono comandi divini: una doppia dimensione, quella della necessità di comprendere il comando, soprattutto se è un comando etico e non rituale, e la firma di Dio, “io sono il Signore Dio tuo”. Due fonti per la direzione da tenere, la riconoscibilità dell’umano e il comando divino e due lati sui quali rendere conto, verso l’umano e verso il divino. Sul piano strettamente religioso, chi è il giusto? Colui che è fedele al patto dell’essere umano con Dio (che comporta sette precetti,) e al patto di Israele con Dio (613 precetti). Le due fonti, riconoscibilità umana e precetto divino, richiamano le due posizioni di Rabbi Akiva e di Rabbi Ben Azai: Akiva ci dice di amare per l’altro i diritti che vogliamo per noi, e questo è riconoscibile sul piano umano, mentre Ben Azai nel versetto delle discendenze di Adamo ci indica qualcosa che può somigliare a un comando divino. Questa doppia dimensione appare fondante anche per il laico. Va sottolineato che la regola aurea del “non fare agli altri ciò che non vuoi che sia fatto a te”, non allude a Dio, dice semplicemente una cosa che si giustifica da sé; similmente al *cogito ergo sum* cartesiano, poggia su se stessa, è auto fondante: nell’atto stesso in cui io amo me stesso, fonda la mia capacità di avere un rapporto positivo con l’altro.

Giusto è colui che non soltanto pensa che deve amare per l’altro ciò che ama per sé, ma che ha abbastanza fantasia e forza di immaginazione da estendere i confini della prossimità.

E’ anche opportuno proporre una riflessione sulla differenza tra etica e diritto.

Il diritto inteso come sistema di giustizia giuridica, allude alla responsabilità dell’altro nei confronti del soggetto giuridico che è il sociale; vale a dire che nel diritto il soggetto è la responsabilità dell’altro rispetto a quel soggetto giuridico che è il popolo. Invece nell’atto etico siamo i soggetti di una responsabilità nei confronti dell’altro. Si realizza una inversione di soggetto e oggetto. Può accadere che il diritto confligga con l’etica. E ‘ il caso delle leggi razziali, leggi che contrastano con il mio principio morale e che giudico ingiuste. Quindi farò azioni di sostegno verso coloro che sono vittime di queste leggi, mi assumerò le mie responsabilità contro la legge. Attingendo ancora una volta alla sapienza biblica ricordiamo un passo (Esodo 23) che fa riferimento all’etica nei confronti dello straniero:

“Non opprimere lo straniero perché voi già conoscete la Nefesh, lo stato d’animo del forestiero, essendo stati voi stessi forestieri in Egitto” (1.56).

Mobilizzare la memoria , rievocare l’esperienza tua o delle generazioni passate, riconoscere lo stato d’animo di umiliazione dello straniero ,la Nefesh, non soltanto la condizione materiale. Tu sei nella tua terra, non sei forestiero e ti trovi in una relazione asimmetrica con l’altro, che è forestiero: lì si misura il senso di giustizia. Per conoscere te stesso, per riuscire a riconoscere il paradigma dell’umano nell’altro, l’Adamo nell’altro, devi scavare nella memoria. La memoria è la base di un’etica. La tua essenza umana ha uno spessore storico, di memoria.

Per concludere, l’esperienza non soltanto politica, ma esistenziale di essere stranieri è propria degli esseri umani . Qualunque bambino che viene al mondo è straniero. Noi siamo stranieri quando nasciamo, veniamo accolti in un mondo che non è ancora nostro, non ci è ancora familiare. Sono i familiari che ci rendono familiare il mondo, ci tolgono gli spaventi di questo mondo sconosciuto in cui entriamo. In realtà, se noi consideriamo la nostra formazione, la stratificazione storica, la nostra natura esistenziale possiamo potenziare quella fantasia necessaria per estendere i confini della nostra prossimità. E’ questa la base morale della memoria.